

**ТАДЖИКСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ  
УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ САДРИДДИНА АЙНИ**

**Кафедра философии**

*На правах рукописи*

**Мирасанов Мирасан Ватаншоевич**

**СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ИСМАИЛИЗМА**

Специальность 09.00.13 – Философская антропология, Философия  
культуры

Диссертация на соискание ученой степени  
кандидата философских наук

**Научные руководители:** доктор  
философских наук, профессор  
Назариёв Р.З.; кандидат  
философских наук Зикиров Х.Х.

**Душанбе-2018**

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....	3
<b>ГЛАВА I. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ СОЦИАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ ИСМАИЛИЗМА</b> .....	
1.1. Социокультурные предпосылки формирования антропологических идей и концепций в философии исмаилизма.....	15
1.2. Основной понятийный аппарат социальной антропологии исмаилизма.....	38
1.3. Философско-антропологические идеи и концепции о социальной эволюции человека.....	60
<b>ГЛАВА II. СОЦИУМ И ЧЕЛОВЕК КАК ОБЪЕКТ СОЦИАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ ИСМАИЛИЗМА</b> .....	
2.1. Общество как субъективная реальность и его стратификация....	84
2.2. Мир знаний человека.....	105
2.3. Проблема жизни и смерти в контексте исмаилитской социальной антропологии.....	126
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> .....	147
<b>СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ</b> .....	151

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность темы исследования.** Фундаментальные переменны, происходящие в социальном устройстве общества и человеческого бытия, фиксируются различными событиями, процессами и состояниями, без понимания и познания которых трудно понять и переосмыслить те ситуации, которые складываются в современном обществе и влияют на мировоззрение человека, его развитие в целом. Большое значение для оценки всех этих процессов имеет духовный опыт предыдущих поколений.

Настоящая диссертационная работа посвящена исследованию социально-антропологических идей исмаилитских мыслителей, труды которых на протяжении длительного времени из-за отсутствия должного внимания не были предметом серьезного исследования. В этом плане глубокий и всесторонний анализ социально-антропологических идей исмаилитов в их концептуальном единстве с учением древнегреческих философов и современных им мусульманских мыслителей имеет особую значимость.

Исмаилизм как одно из влиятельных течений ислама концентрирует свое мировосприятие не только на религиозное учение, но и на социально-нравственные нормы и принципы. Область социально-философской мысли представителей этой школы многогранна. В ней целостно характеризуется социальная деятельность человека в конкретных исторических параметрах. Более того, общество как единый целостный организм в исмаилитском понимании представляется как изменяющийся в процессе исторической динамики артефакт человека.

Актуальность исследования социально-антропологических идей исмаилитов обусловлена и тем, что в современном мире интерес к изучению философско-антропологической мысли его последователей неуклонно растет. Проблемы общества и государственного управления, соотношения религии и философии, эпистемологии и герменевтики исмаилитов ныне

находятся в центре внимания представителей научных и богословских кругов различных философских и религиозных направлений.

Актуальность исследования исходит также из того обстоятельства, что в современном мире быстрый темп развития общества с позиции науки и техники стал причиной возникновения определенных проблем, угрожающих дальнейшему существованию человека как биосоциального вида. Исходя из этого, современная научная мысль обязана найти ответы на существующие проблемы в свете изучения не только современности, но и богатого наследия прошлого. По словам П.П. Гайденко, «есть мыслители, склонные рассматривать вставшие перед ними вопросы с точки зрения вечности. И хотя вопросы эти ставит перед ними их век, они ищут на них ответ, удаляясь от непосредственной злобы дня, насколько это вообще возможно для человека. Они апеллируют не к чувствам, а к разуму, а потому требуют от себя и других бесстрастия, спокойной объективности. Именно им, как правило, суждено в течение многих веков определять представления мыслящих людей о мире, человеке, познании...»<sup>1</sup>.

На мусульманском Востоке среди учений представителей других религиозно-философских школ, исмаилитские мыслители имели огромное влияние на общественную и политическую жизнь того периода. Бесспорным является тот факт, что ещё в начале формирования философских идей в исламе приоритетом для некоторых мусульманских школ и отдельных интеллектуалов служили многогранность вопросов и энциклопедичность познания, при котором междисциплинарные подходы являлись приемлемыми. Становясь одной из таких школ, исмаилитское учение особое внимание уделяло актуализации своих идей и концепции в свете жизненных ситуаций. Тем самым они приложили немало усилий, изучая общество и вопросы о человеке, а также законы, управляющие общественными явлениями, что свидетельствует о творческом отношении к делу и

---

<sup>1</sup> Гайденко П.П. Хосс Ортега-и-Гассет и его «Восстание масс»// Вопросы философии. 1989. №4. С.155-169.

представляет собой научно-философское учение, в рамках которого социально-антропологические вопросы занимают достойное место.

Актуальность изучения социально-антропологических идей исмаилитских мыслителей обусловлена также по следующим соображениям:

- ранее в отечественной историко-философской науке многие исследования проводились в формате идеологических установок и требований, ключевые вопросы, касающиеся социума и природной сущности человека, не были освещены должным образом. Сегодня наука свободна от всякого рода идеологического давления. С учетом этого следует по новому рассмотреть богатое наследие исмаилитских мыслителей, особенно той части их учения, которые касаются проблем социума и человека;

- в контексте исламского вероучения, включающем в себя идеи и концепции о реалиях человека и окружающего его мира, исмаилитские взгляды представляют собой ту форму познания, которая ориентирована не только на идеалы и ценности, вытекающие из пророческих хадисов и божественных откровений, но и на житейские, социальные условия, которые определяют жизнь человека, его бытия. Поэтому исследование проблем общества, которые рассматривали исмаилитские мыслители (на примере государства «добра» и «зла») актуально тем, что основополагающий принцип развития общества идентичен с интеллектуальным развитием его членов, что, в конечном счете, отразится на благополучии общества и человека;

- решение вопроса перспектив человека и социума в целом в наши дни возможно только на основе социально-философского подхода, который позволяет обобщить те данные и выводы, которые различные науки – биология, этнография, история, психология, социология и др., накопили о человеке;

- проблема человека, его предназначение актуально на всех этапах развития общества. Интеллектуальное развитие личности, определение ее места в процессе жизнедеятельности общества, обоснование этапов

социализации человека – это базовые составляющие социально-антропологических идей исмаилитских философов;

- религиозно-философские концепции исмаилитов, их доктрина предопределения, этико-правовые стороны отношения человека к жизни в светском и духовном мире определяют его нравственные принципы и имеют аксиологический характер. Анализ и изучение этих проблем имеет особое значение в современном мире, где активизируются и преподносятся разные по своему характеру религиозно-экстремистские идеи.

**Степень разработанности проблемы.** Как в зарубежной, так и в отечественной научной литературе социально-антропологические идеи исмаилитских мыслителей анализировались в контексте с другими философскими вопросами, но не становились предметом отдельного исследования. Настоящая диссертационная работа базируется в основном на исследованиях тех научных работ по истории и философии исмаилизма, которые вошли в научный оборот со второй половины XIX в. и до настоящего времени.

Социокультурные предпосылки антропологических идей исмаилитов фрагментарно изложены в работах Г.Э. Грюнебаума<sup>1</sup>, И.М. Фильштинского и его совместной монографии с Б.Я. Шидфаром<sup>2</sup>, А.С. Иванова<sup>3</sup> Е.А.Фроловой<sup>4</sup> и др. В этих работах авторы обратили внимание на становление и развитие ислама как новой религии, а также принципы расслоения, внутриобщественные отношения в новоявленных мусульманских владениях.

---

<sup>1</sup> Грюнебаум Густав Эдмунд фон. Классический ислам. Очерк истории (600-1258)/ Пер. с англ. И. М. Дижера. Отв. ред., авт. предисл. и коммент. В. В. Наумкин. - М.: Наука, 1988. 215 с.; Он же: Основные черты арабо-мусульманской культуры. Статьи разных лет /Переводы. - М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1981. 227 с.

<sup>2</sup> Фильштинский И. М. История арабов и Халифата (750-1517). М.: АСТ, Восток-Запад, 2006. 349 с.; Фильштинский И.М., Шидфар Б.Я. Очерк арабо-мусульманской культуры (VII-XII вв.). - М.: Наука, 1971. 277 с.

<sup>3</sup> Иванов А.С. Учение ал-Араби о познавательных способностях. - Алма-Ата: Наука, 1977. 215 с.

<sup>4</sup> Фролова Е.А. История средневековой арабо-исламской философии. Учебное пособие. - М.: ИФРАН; 1995. 175 с.; Она же: Фролова Е.А. История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность: Учебное пособие. - М.: ИФ РАН, 2006. 199 с. Она же: Арабская философия: прошлое и настоящее. М.: Языки славянских культур, 2010. 464 с.; Она же: Проблема веры и знания в арабской философии. - М.: Наука, 1983. 168 с.; Она же: Рационализм и стойко-скептические мотивы в философии Абу Хайана ат-Таухиди. В кн.: Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. - М.: 1990. С. 169-193.

Известный исследователь А.С. Иванов указывает на специфические особенности уклада жизни мусульман, которые, в свою очередь, имели достаточно эффективное воздействие на развитие идей антропологического характера. Указанные в нашей диссертации работы Е.А. Фроловой, предлагавшие подробный анализ рационализма в арабо-мусульманской философии, отчасти обращают внимание на учение исмаилитов в социальном направлении, где масса в обществе играет роль определяющего мотива совокупности поступков и действий человека, создающее целостное представление об образе жизни исмаилитского социума средневековья.

При освещении проблемы диссертационной работы нам также пришлось обратиться к исследовательским работам таких учёных, как В.А. Иванов, А.А. Бобринский, И.С. Брагинский, А.А. Семенов, А.Е. Бертельс, А.С. Эдельман, Ч.Г. Бейбурди, А.М. Богоутдинов, Г. Ашуров, Н. Арабзода и Т. Муродова<sup>1</sup>, которые, по сути, стоят у истоков изучения философских идей

---

<sup>1</sup> Ivanov W. Nasir-i Khusraw and Ismailism.- Bombay-Leiden, 1948.F.69; Ivanow Wladimir. Alamut and Lamasar: Two Mediaeval Ismaili Strongholds in Iran. -Tehran, 1960; Idem: The Alleged Founder of Ismailism. -Bombay, 1946; Idem: Ismaili Literature: A Bibliographical Survey. - Tehran, 1963; Idem: Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids. - London, 1942; Idem: Nasir-i Khusraw and Ismailism // Ismaili society. - Bombay; - London, 1948; Idem: Problems in Nasir-i Khusraw's Biography. -Bombay, 1956; Idem: Satpanth // Collectanea / Bid. W. Ivanow' Vol. 1. Leiden, 1948. P.1-54; Idem: The Sect of Imam Shah in Gujrat //Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. 1936. NS. 12; Бобринский А.А. Секта исмаиля в русских и бухарских пределах Средней Азии. Географическое распространение и организация // Этнографическое обозрение. Кн. LIII. 1902 г., № 2. - М.: 1902. 18 с.; Богоутдинов А.М. Очерки по истории таджикской философии. -Сталинабад, 1961, 332 с.; Он же: Философские взгляды Авиценны в его книге «Дониш-намэ». - М.: Государственное издательство политической литературы, 1947. 113 с.; Он же: Выдающийся памятник философской мысли таджикского народа (О произведении Ибн. Сины «Даниш-намэ») // Вопросы философии, 1948. №3; Брагинский И.С. Из истории таджикской народной поэзии: элементы народно-поэтического творчества в памятниках древней и средневековой письменности / отв. ред. Б.Н.Заходер. - М.: Изд-во АН СССР, 1956. 496 с.; Бузургзода Л. Искатель правды и справедливости Носир Хисроу// Носир Хисроу. Избранное. - Сталинабад,1949. -С.5-14; Гафуров Б.Г. История таджикского народа в кратком изложении. В 2 т. Т. 1: С древнейших времен до Великой Октябрьской Социалистической революции 1917 г. - М.: Госполитиздат, 1955. 544 с.; Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII — XII вв. - М.: Изд-во АН СССР, 1960. 330 с.; Заходер Б. Н. Мухаммед Нахшаби. К истории карматского движения в Средней Азии в X веке//Ученые записки МГУ. Вып. 41. 1940. С.96—112; Иванов В.А. Исмаилитские рукописи Азиатского Музея. (Собрание И.Зарубина, 1916 г.). Известия Императорской Академии Наук, Сер.VI. Т.11. № 6. 1917. С. 359-386; Лей Г. Очерк истории средневекового материализма. Перевод с немецкого З.В. Горловой и И.А.Саца. Вступительная статья и общая редакция А.В.Гульги. - М.: Издательство иностранной литературы, 1970. 587 с.; Семенов А.А. Из области религиозных верований шугнанных исмаилитов // Мир ислама. Т. 1.Кн.4. - Ташкент, 1912. С. 525–526; Он же: Взгляд на Коран в восточном исмаилизме // Известия РАН. - Л., 1926. Т. 1. С. 59–72; Он же: К догматике памирского исмаилизма: (XI глава "Лица веры" Насир-и Хосрова). - Ташкент, 1926. 48 с.; Он же: Исмаилитская ода, посвященная воплощениям Али-бога// Иран. Т. П. Л.,. АН СССР, 1928. 24 с.; Он же: Исмаилитский панегирик обожественному Алию Федаи Хурасанскому // Известия РАН. Л., 1929. Вып. 3. С. 51–70; Эдельман А.С. Носири Хисрау и его мировоззрение. Автореф. дисс. ... канд. философ. наук. - Сталинабад, 1954. 18 с.; Бертельс А.Е. Насир-и Хосров и исмаилизм. - М.: Восточная литература, 1959. 289 с.; Муродова Т. Джомег-ул-хикматанк Носири Хисрава как философский труд. Автореф. дисс. канд. философ. наук. - Алма-Ата, 1985. 26 с.; Беляев Е.А. Мусульманское сектанство.

исмаилитов, и в контексте других проблем философии частично анализировали социально-антропологические вопросы. Также здесь важно указать работы Дж. Макдиси, А.В. Смирнова<sup>1</sup>, А. Беляева, Л. Климович, Ф. Роузентал, В.В. Ванчугова<sup>2</sup>, в которых исследуемые нами проблемы имеют фрагментальный характер.

Вопрос о науке и просвещении в исмаилитском учении частично становится объектом рассмотрения в исследованиях С.Ф. Ольденбурга, В.В. Бартольда, Ф.И. Успенского, Н.Я. Марра, Э.Г. Брауна, Г. Этте, А.К. Закуева, А.А. Игнатенко, И.Ю. Крачковского<sup>3</sup> и других. Следует отметить, что в данных работах вопросы социально - антропологического характера рассматривались в контексте с другими вопросами, но, с учетом того, что рассуждения в социально-антропологическом направлении служат своего рода основой для изучения истории общественной мысли в исмаилизме, они нуждаются в более подробном анализе.

В работах таджикского ученого Х. Додихудоева<sup>4</sup> прослеживаются вопросы общетеоретического и систематизированного характера учения исмаилизма. Давая целостное представление об исмаилизме, как о средневековой форме философского размышления, Х. Додихудоев в своих

---

Исторические очерки. - М.: Восточная литература, 1967. 100 с.; Климович Л.И. Ислам. Изд. 2-е. доп. - М.: Наука, 1965. 335 с.; Арабзода Н. Исмаилитская философия Носири Хусрава. - Душанбе: Ирфон, 1997. 307 с.; Он же: Арабзода Н. Мир идей и размышлений Насира Хусрава. - Душанбе: Нодир, 2003. 263 с. и др.

<sup>1</sup> Макдиси Дж. Суннитское возрождение. В кн.: Мусульманский мир (950-1150). Сборник статей. - М.: Наука, 1981. С.174-188; Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). - М.: Наука, 1993. 328 с.; Он же: Основные черты философского учения Хамид ад-Дина ал-Кирмани //Ишрак. № 4. - М.: Восточная литература, 2013. С. 204-218; Смирнов А. Исмаилизм. В кн.: Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Институт философии РАН; Национальный общественно-научный фонд. Председатель научно-редакционного совета В.С. Степин. - М.: Мысль, 2000—2001. Т. 2. 634 с.: Он же: Исмаилизм //Новая философская энциклопедия/[http://iph.ras.ru/~orient/win/-publicitn/nphenc/ism\\_d.htm](http://iph.ras.ru/~orient/win/-publicitn/nphenc/ism_d.htm)

<sup>2</sup> См.: Беляев Е.А. Мусульманское сектанство. Исторические очерки. - М.: Восточная литература, 1967. 100 с.; Климович Л.И. Ислам. Изд. 2-е. доп. - М.: Наука, 1965. 335 с.; Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. - М.: Наука, 1978. 372 с.; Ванчугон В.В. Исмаилизм/ Энциклопедия кругосвет. № 2. Октябрь, 2003 // <http://humanities.edu.ru/db/msg/24663>

<sup>3</sup> Browne E.G. Nasir Khusraw: Poet, Traveller, and Propagandist. JRAS, 1905, pp. 313-352; Ethe G. Auswahl aus Nāsir Chusrau's Ḳasīdeh. ZDMG, 36, 1882, pp.478-508; Ethe G. Auswahl aus Nāsir Chusrau's Ḳasīdeh. ZDMG, 36, 1882, pp.478-508; Закуев А.К. Философия «Братьев чистоты». – Баку: 1961. 122 с.; Игнатенко А.А. Социум и разум. Рационалистические течения в арабо-исламской общественно-политической мысли средневековья // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. - М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1990. С. 133-168.

<sup>4</sup> Додихудоев Х. Очерки философии исмаилизма (Общая характеристика философской доктрины X-XIV вв). - Душанбе: Дониш, 1976. 144 с.; Он же: Философия крестьянского бунта: о роли средневекового исмаилизма в развитии свободомыслия на мусульманском Востоке. - Душанбе: Ирфон, 1987. 430 с.; Он же: Исмоилия ва озодандешии Шарк (Исмаилизм и свободомыслие Востока). - Душанбе: Ирфон, 1989. 285 с. (на тадж. яз.); Он же: Философский исмаилизм. - Душанбе: Эр-граф, 2014. 495 с.



трудах анализирует философию исмаилизма на основе источников, впервые вводимых в научный обиход. Учёный также кратко коснулся отдельных аспектов, как строение человека, его телесная и духовная сущность, его познавательные способности, этические нормы поведения и т.д. в интерпретации исмаилитских мыслителей.

Ценностными являются исследовательские работы доктора Ф.Дафтари<sup>1</sup>, который в своих монографиях и многочисленных публикациях рассматривает исторические и этнокультурные вопросы общества исмаилитов разных регионов мира в историческом ракурсе, с одной стороны, и философско-антропологические взгляды исмаилитов, с другой.

По своему содержанию значительными являются научные работы А. Шохуморова, Р. Назариева и Ш. Назарамонова<sup>2</sup>. Работа А. Шохуморова посвящена исследованиям теории познания Насира Хусрава<sup>3</sup> и вопросам интеллекта человека и его возможности в преобразовании природы. В работе Назариева Р. дается комплексный анализ социальных идей и концепций, а также исследуется сущность, роль и значение человека в духовном и социальном плане. Работа Назарамонова Ш. охватывает сугубо антропологические вопросы и структурные особенности природы человека, соотношение разума и души, астральной, сакральной и социальной сущности человека.

Таким образом, несмотря на то, что в исследованиях творческого наследия исмаилитов получены существенные результаты, тема настоящей работы по проблеме социально - антропологических идей исмаилитов до сих пор не получила должного анализа и оценки.

---

<sup>1</sup> Дафтари Ф. Торих ва акоиди исмо'илия (История и учение исмаилитов). - Тегеран, 1375 хиджры. 947 с. (на перс.яз.); Его же: Краткая история исмаилизма: Традиции мусульманской общины / отв. ред., предисл. О.Ф. Акимускина; Пер. с англ. Л.Р. Додыхудоевой, Л.Н. Додыхудоевой. - М.: Ладомир, 1998. 274 с.

<sup>2</sup> Назариев Р.З. Аллегорическая интерпретация философско-теологических проблем в исмаилизме. Душанбе: Дониш, 2008. 219 с.; Его же: Социальная философия "Ихван ас-сафа" и Насира Хусрава (сравнительный анализ). Дисс. док. философ. н. - Душанбе, 2011. 293 с.; Назарамонов Ш. Проблема человека в философии Носира Хусрава. Дисс. ...канд. философ. наук. - Душанбе, 2015. 160 с.; Шохуморов А. Концепция познания Носира Хусрава. Дис. ...канд. философ. наук. - Душанбе, 1990. 156 с.

<sup>3</sup> Возможны следующие варианты написания имени философа-исмаилита: Насир Хусрав, Носир Хусрав, Насир Хосров, Насир Хусрав, Носир Хисроу, Насири Хусрав, Насир-и Хосров, Абу Му'ин Хамид ад-Дин Насир ибн Хусрав.

**Объектом исследования** является социально-антропологические идеи исмаилитов.

**Предметом исследования** является идеи о социуме, обществе и человеке в трактовке исмаилитских мыслителей в контексте социально-философских и антропологических парадигм.

**Цель и задачи исследования.** Целью настоящего исследования является анализ социально-антропологических идей исмаилитских мыслителей. В соответствии с целью исследования были поставлены следующие задачи:

- обосновать теоретические и методологические основы социальной антропологии исмаилизма;
- раскрыть социально-культурный контекст зарождения и развития идеи социальной антропологии, представленной в учении исмаилитов;
- реконструировать генезис персоналистических взглядов исмаилитских мыслителей о социуме и человеке;
- выявить философско-антропологические идеи и концепции о социальной эволюции человека;
- дать обоснование социума и человека как объекта социальной антропологии исмаилизма;
- реконструировать мир познания человека и рассмотреть вопрос, жизни и смерти в учениях исмаилитских мыслителей.

**Теоретико-методологическая база исследования.** В качестве методологического основания исследования выступают принятые принципы и методы в современных отечественных историко-философских и социально-антропологических науках: принцип единства логического и исторического; системно-генетический принцип; принцип конструктивно-позитивного анализа истории идей антропологии в исмаилизме. В процессе исследования находят применение историко-генетический и историко-функциональный методы, метод систематизации и синтеза, герменевтический метод, категориальный анализ, содержательно - хронологический и сравнительно-сопоставительный анализы.

**Источниками исследования** явились произведения Насира Хусрава, ал-Кирмани, «Ихван ас-сафа», Насируддина Туси, Абу Хатим ар-Рази, ас-Сиджистани и др., перечень которых нами изложен в библиографии.

**Научная новизна исследования.** Социально - антропологическое учение исмаилитских мыслителей в историко-философской науке впервые стало предметом специального исследования. Конкретные элементы новизны диссертационной работы заключаются в следующем:

- анализируется основное содержание социально-антропологических мыслей исмаилитских философов в научном и теологическом ракурсах;
- впервые систематизирован и предложен понятийный аппарат социально-антропологического учения исмаилитских мыслителей;
- определены основные принципы стратификации социальных групп, их внутригрупповой деятельности и отношений;
- подвергается систематическому анализу эпистемология исмаилитов в социально-антропологическом ракурсе;
- раскрывается философско-теологический подход исмаилитов к проблеме жизни, смерти и бессмертия человека как биосоциального существа.

**Практическая значимость работы.** Результаты и выводы исследования могут быть применены при изучении истории возникновения исмаилизма и реформации его идей, религиозно-философских школ мусульманского средневековья, а также в ходе исследования проблем человековедения. Материалы, представленные в диссертации, также могут быть использованы при чтении специальных курсов, на семинарах и научных конференциях по проблеме исламской философии и антропологии.

**На защиту выносятся следующие положения:**

1. Выявление истоков и предпосылок формирования социально-антропологических идей, представленных в философском учении исмаилитов. В этом учении антропология в ее разных вариантах и формах (социальной, политической, культурной, экономической и т.д.) имеет, скорее

всего, символическое значение и носит, в определенной мере, условный характер, поскольку в неё включен весь комплекс проблем человека;

2. В работах исмаилитов прослеживается переход от философской идеи общества в целом к личности, к человеку как философским категориям, которые раскрываются через систему понятий, присущих исмаилизму. Вопрос об основных понятиях социальной антропологической мысли исмаилизма охватывает разные стороны человеческого бытия как целостного образования, и он тесно связан с изучением противоречивости природы человека;

3. Антропологические и социологические идеи исмаилитов подлежат уточнению по степени их синтеза с учениями философов различных школ. К специфической предметно - тематической области относится вопрос о происхождении человека как такового. Он всегда привлекал к себе внимание исмаилитских мыслителей, ибо для них познание человеком самого себя не менее важно, чем познание окружающего мира. Попытки понять и объяснить свои истоки происхождение человека предпринимались отдельными философами исмаилизма, которые в дальнейшем уже отражались в конкретных научных, естественных и гуманитарных науках;

4. Общество, по мнению исмаилитских мыслителей, как артефакт человеческой деятельности, существует в виде объективной и субъективной реальностей. Разделение общества на разные, порой противоположные слои, носит объективный характер. Главной причиной этого разделения является овладение материальными благами, т.е. отношение к собственности, которая определяет социальное положение, предписанный и приобретенный статус, религиозно-конфессиональная и этнологическая принадлежность;

5. В творчестве исмаилитов особое место отводится силе и способностям человеческого разума в возможности познания окружающего мира и причинных связей в природе и в обществе. Эти идеи исмаилизма тесно связаны с историко-философской традицией понимания сущности человека в исламской культуре и являются попыткой концептуализации в философском

дискурсе философско-религиозной идеи о человеке и личности как духовном деятельном начале человеческого бытия. Благодаря этой связи сохраняются историко-культурное, философско-антропологическое и социологическое единство концепта «человек» и «социум», их междисциплинарный статус;

6. Социальная стратификация общества, согласно исмаилитским мыслителям, определяется материальными интересами его членов, а отношений между ними зависит от формы управления и нравственного облика их предводителей. Свое выражение эта идея нашла в учение исмаилитов о государстве «добра» и «зла».

7. На протяжении всей многовековой истории человеческой культуры постоянно велись непримиримые споры о правильном понимании смысла человеческой жизни с проблемой долголетия, смерти и бессмертия человека. В этом отношении имеется широкий многокрасочный спектр различных мнений. С религиозной точки зрения, право на жизнь и смерть – это прерогатива Бога. Что касается философского подхода, то здесь этот вопрос связан с разными формами движения, т.е. происхождение и разложение (кавн ва фасод), увлечение и уменьшение (афзуни ва ками), превращение и перемещение (истихолот ва интиколот). Смерть, как в биологическом, так и в религиозном понимании является закономерным процессом. Условно можно выделить три концептуальных подхода исмаилитов к проблеме смерти: трактовка смерти и смертности, оценка смерти, представление о бессмертии.

**Апробация результатов исследования.** Теоретические положения и выводы настоящей диссертационной работы апробированы также в научных публикациях по теме исследования, в том числе в четырех статьях в изданиях, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки Российской Федерации, также практическая значимость полученных результатов подтверждается и материалами научно-практических конференций, в том числе ежегодных конференциях ТГПУ им. С.Айни (2014, 2015 и 2016 годы). Материалы исследования использовались в преподавании

учебных дисциплин и магистерских программ «Социология и антропология».

Диссертация обсуждена и рекомендована

**Структура диссертации.** Диссертация состоит из введения, двух глав, заключения и списка источников и литературы.

# ГЛАВА I. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ СОЦИАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ ИСМАИЛИЗМА

## 1.1. Социо - культурные предпосылки формирования социально-антропологических идей и концепций в философии исмаилизма

Социально-антропологические идеи исмаилитских мыслителей подлежат расшифровке только в контексте той эпохи и социально-политической и духовно-культурной среды, где они зарождались и развивались. Общеизвестно, что антропология в ее разных вариантах и формах (социальной, политической, культурной, экономической и т.п.) имеет, скорее всего, символическое значение и носит, в определенной мере, условный характер, поскольку в неё включен весь комплекс проблем человека. В настоящее время в научных кругах и сообществе термин «антропология» не имеет какого-либо единого общепринятого определения и статуса. На роль «антропологии» параллельно претендуют несколько научных дисциплин и направлений, и рассматриваются они в двух смыслах — узком и широком. В широком смысле «антропология» означает науку о человеке, и в этом аспекте она является философской наукой. В узком смысле объектом ее изучения и исследования является проблема «происхождения человека и определения специфики его строения и эволюции»<sup>1</sup>.

В нашей работе будут использоваться оба значения термина «антропология», но при этом отдаётся предпочтение первому, т.е. философскому значению в его социологических аспектах.

В философской системе наук арабо-мусульманского средневековья, в частности исмаилитских теоретиков, учение о человеке и его деятельности составляет содержательную суть практической философии, включающей в

---

<sup>1</sup>Горелов А.Н. Концепции современного естествознания. - М.: Центр, 1997. - С.12.

себя политику, экономику и этику. Несмотря на то, что само понятие «антропология» непосредственно не используется в философии исмаилитских ученых, но тематика представленных в ней проблем о человеке позволяет рассматривать их в качестве сущностной основы философской или социальной антропологии.

В реконструируемой нами социальной «антропологии», следовательно, анализируются не только сугубо антропологические проблемы, но и традиционно философские, такие как социальные, этико-нравственные и другие воззрения ученых-философов, связанных с деятельной сущностью и природой человека.

Необходимо отметить, что сохраняя аристотелевский принцип классификации наук, исмаилиты разделяют философию на две части — практическую и теоретическую. Теоретическая философия, главным образом, призвана была освещать всеобщие принципы бытия, субстанциональные основания природных тел и процессов. В свою очередь, практическая философия же была ориентирована на решение насущных проблем человека, на определение его места, призвания и назначения в этом мире. Анализ системы рационального подхода исмаилитских философов показывает, что в обозначенных ими двух видах философии большее внимание они уделяли теоретической философии, нежели практической. Поэтому в таких сферах практической философии, как этика и политика, они не оставили в своём творчестве значительных, фундаментальных сочинений (исключая «Братьев Чистоты»).

Следовательно, антропологические воззрения вообще, и социальная ее часть у исмаилитских философов не получили такого всестороннего освещения в упорядоченной форме, в их философской системе, как метафизика, теология, натурфилософия и др.

Но, по нашему мнению, есть другой вариант интерпретации этого вопроса, а именно то, что любое учение становится философской системой не столько от формальной упорядоченности, сколько от своей



универсальности, сочетающейся с единством оригинальной позиции мыслителя в основных мировоззренческих вопросах. Более того, точки зрения и подход не всегда сочетаются с систематическим изложением этих взглядов, точнее: мировоззрение исмаилитских мыслителей ни в одном из их философских произведений не изложено систематически. Но тем самым их учение охватывает практически весь круг известных античности философских проблем, которые решаются с единых, характерных именно для исмаилитов позиций. В этом плане мы имеем право говорить об их философской системе или же системе вообще.

Можно задаться вопросом: какие исторические условия и обстоятельства повлияли на происхождение, развитие и широкий размах исмаилитского учения? Для ответа на этот и ряд других вопросов нам необходимо сделать экскурс в историю того времени и выявить социальные предпосылки и истоки социально-антропологической мысли исмаилитов.

В связи с этим уместно привести слова иранского богослова Сейида Мухаммада Хаменеи, который сказал: «Будет неправильно, исследуя и инвентаризируя заслуги шиитов на протяжении истории, рассматривать исключительно шиизм двенадцати имамов и оставлять без внимания другие ветви шиизма, имеющие весомые заслуги перед исламом и мировой цивилизацией. Одной из таких ветвей шиизма является исмаилия»<sup>1</sup>.

Исмаилизм возник и принял классическую форму и стал одной из популярных средневековых идейных школ на фоне определенных социально-экономических, культурных, политических и идеологических обстоятельств в обществе Арабского халифата. Те исторические факты, которые будут нами изложены в данной главе, имеют цель не столько показать исторический антураж интересующей нас динамики возникновения средневековой научной философской мысли и идеологии, сколько обоснование главных

---

<sup>1</sup> Сейид Мухаммад Хаменеи. Истоки Исмаилия// Ишрак: ежегодник исламской философии. 2013. №4. - М.: Восточная литература, 2013. - С.25.

социокультурных предпосылок для возникновения и развития идей социально-антропологического характера.

Стоит констатировать и тот факт, что при исследовании социально-антропологических идей исмаилитов мы столкнулись с определенными трудностями. Во-первых, жизнь и деятельность его представителей, а это Мухаммад ан-Насафи, Абу Хатим ар-Рази, Абу Якуб Сиджистани, Кади Нуъман, аль-Муайид фи ад дин Ширази и Хамид ад-дин Кирмани из-за отсутствия материала полностью не освещены. Даже при оценке принадлежности «Ихван ас-сафа» и Насриддина Туси к исмаилитской мысли среди исследователей до сих пор нет единого мнения.

Во-вторых, большое количество фундаментальных произведений этих мыслителей по определенным причинам утеряно. И, наконец, по территориальным признакам движение исмаилитов занимало широкое пространство от Средней Азии, Ирана, Аравийского полуострова до пределов Испании, что вдвойне затрудняет изложение социально-политических, экономических и культурных явлений. Учитывая скудность фактических материалов, позволяет нам создать лишь общее, схематическое представление о положении дел, касающихся этой главы, мы пытаемся выявить причины и предпосылки, которые сформировали и оказали влияние на мировоззрение исмаилитских мыслителей в целом, и антропологическим взглядам — в частности.

В жизни стран Ближнего и Среднего Востока, начиная с VII в., произошли важные изменения. Завоеватели-арабы в очень короткий срок присвоили себе обширные территории Ирана, Северной Африки, азиатских провинций Византии, значительной части бывшей Римской империи, Армении, Северо-Западной Индии, на которых был создан Арабский халифат. Арабские завоевания сыграли важную роль в социально-экономической жизни вошедших в состав исламской империи стран. Политическое объединение и экономические связи повлекли за собой образование единой экономической общности, что способствовало

значительному развитию производительных сил. С другой стороны, это привело к широкому экономическому и культурному общению регионов, различавшихся уровнем экономического развития, традиционными формами жизни, а также видами производимой сельскохозяйственной и ремесленной продукции, что открывало большие возможности для обмена опытом и повсеместно способствовало развитию земледелия, ремесла и торговли.

Арабская экспансия происходила в двух вариантах или формах: бедуинская миграция и военная колонизация. Бедуины в основном отказывались от земли (которую им давали за участие в военных походах), ибо не хотели ее обрабатывать и продолжали кочевать на тех землях, которые по характеру местности оставались свободными и не культивировались, что обеспечивало взаимовыгодный обмен между земледельцами и кочевниками-скотоводами. О методах обработки земли и формах ее правления достаточно много сказано в историко-философской науке и нет необходимости возвращаться к этому. Что касается социологического плана, то здесь уместно провести параллели между европейским и восточным землевладением. В отличие от Европы владельцы пожалованных угодий в странах мусульманского востока жили в городах, а не в усадьбах своих поместий<sup>1</sup>.

Следует особо отметить, что в отличие от средневековой Европы в странах Халифата феодальные поместья никогда не играли решающей роли в экономической жизни государства. Город же с его ремеслами и торговлей был главным источником доходов казны. «Мусульманский город с самого начала и повсюду, будучи центром политической власти, в отличие от греческого города, не обладал политической автономией; он контролировал прилегающие сельские районы; эти районы «принадлежали» государству, средоточием власти которого был город, или его обитателям как частным

---

<sup>1</sup> Строева Л.В. Государство исмаилитов в Иране в XI-XIII вв. - М.: Наука, 1978. - С. 16.

лицам, но не городу, не обладавшему юридической самостоятельностью. Этим мусульманский город отличался от городов средневековой Европы...»<sup>1</sup>.

К VIII в. процесс урбанизации более углублялся: в среде арабов-горажан из реального культурного фактора превратились в далекие от социальной действительности сентиментальные воспоминания, в то время, как традиции коренного населения все более воспринимались арабами-завоевателями. Одним словом, шел процесс взаимной культурной ассимиляции пришельцев и местного населения. Несмотря на религиозный барьер, который служил разъединяющим фактором, обе категории горожан сближались. Как отмечает А. Е. Беляев, «происходил синтез двух разных цивилизаций (арийской и арабской – М.М.), поскольку арабы-завоеватели тоже многое позаимствовали у народов Ирана и Средней Азии, особенно методы управления государством и организации правительства при Сасанидах»<sup>2</sup>.

Дамаск при Омейядах и Багдад в VIII-X вв., Каир в XI веке по культурной жизни и деловой активности смело могли соперничать с Константинополем и намного превосходили современные им европейские столицы. Так, Б. Гафуров отмечает, что «...основными причинами значительного подъема городской жизни являлось развитие производительных сил, дальнейшее отделение ремесла от сельского хозяйства. Другим важным фактором роста городов являлось усиление феодальной зависимости крестьянства, приводившее к массовому бегству крестьянства в города»<sup>3</sup>. Здесь речь, прежде всего, идет о системе государственного налогообложения, т.е. арабы занимающимся земледелием и лицам, принявшим новую религию, уплачивали лишь десятину (ушр); немусульмане платили поземельный налог (харадж) и подушную подать (джизия). В дальнейшем исламизация населения привела к уменьшению

---

<sup>1</sup> Грюнебаум Густав Эдмунд фон. Классический ислам. Очерк истории (600-1258)/ Пер. с англ. И. М. Дижур. Отв. ред., авт. предисл. и коммент. В. В. Наумкин. - М.: Наука, 1988. - С.94.

<sup>2</sup> Беляев Е.А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. 2-е изд. - М.: Наука, 1966. - С.240.

<sup>3</sup> Гафуров Б. Таджики. Кн. 1-2. Древнейшая, древняя и средневековая история. - Душанбе: Ирфон, 1989. - С.107.

поступлений, в связи с чем уплата хараджа стала обязательной для всех мусульман и немусульман.

Город был средоточием ремесел и торговли. Насир Хусрав в «Сафарнаме» говорит о хорошем состоянии торговли в таких сирийских городах, как Алеппо, Сармин, Мааррат ан-Нуман, Триполис где, по его словам, «на базарах этого города я видел очень много товара.... Пища, плоды и съестные припасы всех родов, какие мне только приходилось видеть в Персии, были и там, только их было во сто раз больше»<sup>1</sup>.

Многочисленные свободные ремесленники различных специальностей, несмотря на жесткий контроль со стороны власти имущих, распоряжались своей продукцией и продавали свои изделия на местных рынках. Ремесленники и торговцы были объединены в «цеха», которые обладали юридической самостоятельностью. Богатые, торговавшие тканями, купцы нанимали ткачей и прядильщиков и организовывали торговлю, а мелкие торговцы (иногда даже рабы) занимались сбытом их продукции. За соблюдением правил торговли несли ответственность «мухтасиб» – качественно новый социальный слой, т.е. чиновники, ответственные за «хисба» (букв. счет, расчет). Они должны были следить за соблюдением правил общественной морали, контролировать правильность мер, весов и т.д.

Как в деревне, так и в городе в значительных масштабах применялся рабский или наемный труд. Но поскольку, согласно мусульманским законам, теперь мусульмане не могли быть обращены в рабство, «эта социальная группа пополнялась лишь «славами» (так именовали всех европейцев), неграми и тюрками»<sup>2</sup>.

Естественно, результатом этого порочного круга (ненадежность провинций и увеличение армии путем повышения налогов), с одной стороны, и растущее недовольство масс, с другой, усиливало сепаратизм провинций.

---

<sup>1</sup> Насир Хосров. Сафар-Намэ. Книга путешествия / Насир-и Хусрау. Перевод и вступление статья Е. Э. Бертельса. М. - Л.: Academia, 1933. - С.48-50.

<sup>2</sup> Грюнебаум Густав Эдмунд фон. Классический ислам. Очерк истории (600-1258)/ Пер. с англ. И. М. Дижур. Отв. ред., авт. предисл. и коммент. В. В. Наумкин. - М.: Наука, 1988. - С.96.

Правление последнего халифа Омейядской династии Марван II (744-750) ознаменовалось народными выступлениями в разных частях халифата. Кроме хариджитов особое беспокойство им доставляли шиитские выступления. Враждебными чувствами по отношению к правящей династии были охвачены самые разные слои общества. Помимо сугубо экономических проблем многогранный процесс интеграции привел к резкому ограничению возможностей развития в культурной, идеологической и других сферах жизни. Гетерогенная и эклектичная философская мысль античности, на которую опирались исламские идеологи, дала возможность и широкие возможности для заимствования самых разнообразных идей и понятий, нужных им для формирования собственного мировоззрения в рамках ислама. Усвоение различных, часто противоречащих между собой античных философских представлений, во многом определяло не тождественность взглядов представителей разных направлений мусульманских мыслителей. Порой даже эта дифференциация античных влияний вела к большим доктринальным расхождениям (суннитско-шиитские противоборства). Такая тенденция продолжалась до конца существования Халифата.

Вторая половина VII века характеризуется в истории Халифата как пик антиомейядских волнений. Оно получило ширококомасштабный характер особенно в Хорасане во главе с Абу Муслимом, которого в 741 г. аббасиды освободили из мекканской тюрьмы за шиитскую пропаганду. При помощи населения Хорасана и Мовароуннахра, используя шиитские лозунги и авторитет самого Абу Муслима, аббасидам в 750 г. удалось захватить власть. Насир Хусрав пишет:

Бар дину халк мехтар гаштанди ин гурух,  
Бумуслим ар набудию он шуру он чалоб.

.....

Над религией и народом встали хозяева,  
Если не было бы Абу Муслима и всей этой смуты<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Носири Хусрав. Куллиет. Девони аш'ор. Т. 1. - Душанбе: Ирфон, 2003. - С.112.

Но после прихода к власти аббасиды практически забыли о своих обещаниях, более того, первые два аббасидских халифа спокойно и цинично стали истреблять своих прежних шиитских сторонников. Абу Муслим пал жертвой одним из последних в ряду шиитских пропагандистов, чья преданность и воля привели династию аббасидов к власти. «Основные устремления и последствия аббасидской революции заключались в замене Сирии Ираком в качестве центра халифата, в допуске в правительство и в социальную иерархию иранцев-мусульман на равных правах с арабами, в осуществление более глубокой исламизации различных институтов, права и всей жизни в целом»<sup>1</sup>. Уже при первых аббасидских халифах намечается отход отдельных областей от центральной власти, и к концу X в. халифат распадается на ряд мусульманских государств, которые в силу своих возможностей вели себя по отношению к центральной власти.

Тем не менее, следует подчеркнуть, что процесс политического дробления на начальном этапе особо не влиял на единство культурной жизни халифата: «Объединение обширных территорий в рамках одного государства стимулировало развитие торговли между входившими в него областями и странами, а выгодное положение багдадского халифата на международных торговых путях, по которым товары из Китая и Индии шли в Африку и Европу, определило его доминирующее значение в международной транзитной торговле<sup>2</sup>. Более того, несмотря на раздробленность административной власти, значение арабского языка как культурного феномена, значительно возросло.

В период с VIII по XI вв. были переведены на арабский язык почти все основные труды древнегреческих и эллинистических ученых по различным отраслям знаний. Переводческим промыслом в основном занимались персы и сирийцы. Именно благодаря переводческой деятельности упрочился статус

---

<sup>1</sup> Грюнебаум Густав Эдмунд фон. Основные черты арабо-мусульманской культуры. Статьи разных лет /Переводы. - М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1981. - С.64.

<sup>2</sup> Фильштинский И.М., Шидфар Б.Я. Очерк арабо-мусульманской культуры (VII-XII вв.). - М.: Наука, 1971. - С.79.

арабского языка и его научная терминология, которая к концу IX в. была разработана почти по всем отраслям науки того времени – философии, астрономии, математике, медицине и др. В VIII в. арабский язык стал литературным языком, чему послужило образование единого арабо-мусульманского культурного региона. Этому способствовали следующие факторы: во-первых, это язык мусульманской религии и Корана, поэтому каждый мусульманин (новообращенный – М.М.) должен был изучать его. Во-вторых, в большинстве стран, вошедших в состав халифата, не было языкового единства. Между северной и южной диалектикой Ирана, Северной Африки, Сирии и Испании существовало сильное языковое отличие. По этим причинам арабский язык как бы «денационализировался», т.е. из языка арабов-завоевателей превратился в инструмент высшей культуры. Словами А.С. Иванова: «Арабское завоевание нанесло значительный ущерб экономике и культуре народов Средней Азии и Казахстана. Вместе с тем, оно способствовало дальнейшему социально-экономическому развитию их на основе ослабления раздробленности, усиления контактов между народами, включенными в халифат. Известное объективно-положительное значение в межнациональном общении, обмене культурными ценностями имело распространение арабского языка – «латыни Востока»<sup>1</sup>. Наравне с этим патриотический и религиозно-конфессиональный дух представителей исмаилизма был незыблем. Например, Насир Хусрав, как представитель иранской ветви исмаилизма, воспевал родной язык и его культуру, тем самым хотел доказать не только статус языка «дари», но и преимущество представителей, говорящих на этом языке.

Ман онам, ки дар пой хугон нарезам,  
Мар ин киммати дурри лафзи дариро<sup>2</sup>.

.....

Я тот, кто не мечет бисер перед этими свиньями,  
Мне воистину дороги буквы языка дари.

<sup>1</sup> Иванов А.С. Учение аль-Фараби о познавательных способностях. - Алма-Ата: Наука, КазССР, 1977. - С.30.

<sup>2</sup> Насир Хусрав. Девони ашъор (Диван стихов). - Душанбе: Маориф, 2009. Т.1. - С.60.



Неспокойная ситуация в пределах халифата, с одной стороны, и центробежные тенденции, с другой, вынудили правителей более благосклонно относиться к своим поданным. Это привело к тому, что мусульмане – не арабы постепенно стали играть значительную роль в управлении и общественной жизни. Если судить по историческим источникам, некоторые представители исмаилитов в разное время и в разные периоды имели особое положение при дворцах тех или иных предводителей династий (Насир Хусрав, Насафи, Насириддин Туси, Низари Кухистани).

Первые представители династии Аббасидов были светскими правителями, и открыто поддерживали и были сторонниками греческой мысли и рационалистических учений. Отличительной чертой Аббасидов было их государственное стремление, т.е. они хотели создать государство, в которое могли бы войти на равных правах области с персидским и арабским населением. Система управления Аббасидов развивалась, как отметили выше, по сасанидскому образцу, ибо она казалась арабам высшим образцом государственной мудрости. Такие преобразования во внутренней политике привели к новым расслоениям общества, как в городе, так и в деревне. Кроме правоведов (факихи) в городских и сельских органах управления появились и вершили дела «кут-таб» (катиб) – писари. Они не занимались и не изучали шариатские вопросы, но являлись креатурами правителя: в основном эти куттаба были персами, чьи семьи некоторое время считались мавали, а также среди них были и христиане, что говорит о некоторой толерантной политике первых аббасидских халифов. Такое положение дел не всех устраивало. Например, сельджукский визир Низам ал-Мульк, прославившийся своим «недоброжелательным» отношением к инакомыслящим, о времени правления Малик-шаха писал следующее: «Во все времена приказывали обязанности тому, кто был чист верою, благородного происхождения, воздержан в жизни... Теперь это распознавание ушло: если даже иудей живет исполнением должности и хозяйничает у тюрков, то и это ладно, если

христианин или гябр, или кармат – тоже ладно. У них полное равнодушие... Во времена Махмуда, Масуда, Тогрула и Алп-Арслана ни один гябр, иудей, христианин или рафизит не осмеливался показаться в поле или пойти к какому-либо вельможе...»<sup>1</sup>. Такой подход правителей и вельмож по отношению к «меньшинству» был чреват определенными опасностями, что в конечном итоге привело к дестабилизации общества.

Другим не менее важным фактором, который стал причиной дестабилизации мусульманского мира того времени, была защита наследственных культурных традиций. Идеологическое движение шуубия (народное этническое, национальное сознание) словами К. Бекзода «...стремилось уничтожить культурную и управленческую монополию арабов, но при этом они, т.е. представители движения, действовали в рамках ислама и пользовались арабским языком. В XI-XI вв шуубитское движение превратился в одной из влиятельных течений который имел не только политическую, но и религиозного, философского и расового характера»<sup>2</sup> Ни персы, ни последовавшие за ними набатейцы, копты, берберы и абиссинцы не объявляли себя революционерами: они лишь стремились защищать свое положение в умме. В изучаемых и используемых нами источниках и литературе нет фактов прямой и непосредственной связи между шуубитским и антиисламским движениями, которые время от времени возникали в Иране. Более того, все представители исмаилитской мысли, будучи не арабами, ревностно защищали исламские ценности. Неопровержим тот факт, что они (иранцы – М.М.) лояльно относились к империи халифов, хотя и пропагандировали персидские идеи, государственность и личную этику, что представляло угрозу единству государства и общины. Как отмечает А. Шишов, «...в северной области Мавераннахра, подчинившейся арабам только в IX веке, арабский элемент совсем не привился, и существенные

---

<sup>1</sup> Сиасет-намэ. Книга о правлении вазира XI столетия Низам ал-мулька. Перевод, введение в изучение памятника и примечания профессора Б. Н. Заходера. - М.-Л.: Академия наук СССР, 1949. - С.162.

<sup>2</sup> Бекзода К. Аз таърихи худшиносии тоҷикон. (Из истории самосознание таджиков) - Душанбе. 2006. - С.22-119.

черты арийской культуры сохранились в них дольше»<sup>1</sup>. Таковую же оценку, но о более позднего времени мы замечаем у Д.Л. Иванова «...Он уступил какой – то силе, сладить с которой сил не хватало, покориться – душа не вытерпела. ...дикие горы, которые своей труднодоступностью обеспечивали ему дорогую для него свободу совести, сохранение его бытового строя. Сюда принес он свою религию (шиитский толк), сюда привел он не закутанную женщину, здесь стал петь свои душевные песни, продолжал говорить на своеобразном наречии»<sup>2</sup>

Возрождение персидских учений пророческого или мессианского характера часто находило отклик в среде антиаббасидских мятежников, тяготевших к Трансаксонии. Примером может служить восстание ал-Муканны, Рафи б. Ляйс (806 г.). Маздакит Бабек почти 20 лет (816-838 гг.) возглавлял восстание 795-828 гг., продолжалась борьба в Систане под руководством Хасан Азорака, а также борьба хариджитов и создание собственного государства в Тахерте (совр. Тиарет в Алжире) и т.д.

Возраставшая ненадёжность провинций, ослабление централизованной власти вызвало в жизни городов и восточных провинций халифата любопытное социальное явление. Как отмечает Г.Э. фон Грюнебаум, «...с некоторого времени – точную дату пока установить невозможно – стали возникать ассоциации холостых молодых мужчин, главным образом в городах Ирака и Хорасана...»<sup>3</sup>.

Приверженцы этих ассоциаций, именовавшиеся фити'ан (ед. чис. фата – «молодой человек», «юноша»), давали обет придерживаться общественных добродетелей, в какой-то степени отрывались от своих религиозных и социальных корней. Персидскими эквивалентами этого термина были «джавонмард» и «джавонмарди». Основные требования или девиз этих группировок составляли следующие триады: что говоришь, то и делай; не

---

<sup>1</sup> Шишов А. Таджики. Этнографическое исследование. [Репринт издания 1911 года]. - Алматы, 2006. - С.68.

<sup>2</sup> Htt: //az.lib.ru/i/ Iwanow-d-i/text 1885- Sugnan 1. sh.

<sup>3</sup> Грюнебаум Густав Эдмунд фон. Классический ислам. Очерк истории (600-1258)/ Пер. с англ. И. М. Дижюра. Отв. ред., авт. предисл. и коммент. В. В. Наумкин. - М.: Наука, 1988. - С.99.

поступай против правды и третье – будь терпелив. Воспевание таких качеств мы встречаем у Низари Кухистани:

Валекин маро чун мухиме фитод,  
Ки рюяш ба хайр асту инсофу дод.  
Надорам ба музди худованди гор,  
На мавкуфи вакту на хангоми бор

.....

Однако, когда у меня появится важное дело,  
Которое направлено к добру, справедливости, правосудию,  
Благодаря награде божьей не считаю зависимым себя,  
От времени и места приёма<sup>1</sup>.

Некоторые историки полагают, что члены этой организации имели тесную связь с дервишскими орденами и другими еретическими сектами того времени. Поскольку они были выходцами из определенного круга ремесленников определенных специальностей, то старались защитить интересы своих «собратьев» и всех угнетенных. «Внутри цехов были выработаны особые, присущие только им, обряды и обычаи, своеобразный кодекс чести»<sup>2</sup>.

Кроме фити'ан (футувва) существовали и другие группировки, которые назывались аййарун и состав их пополнялся в основном из числа представителей низших слоев общества. Слово «аййар» согласно Е.Э. Бертельсу: «первоначально означавший “сметливый”, “ловкий”, “подвижный”, а впоследствии приобретший значение “плут”, “мошенник”, несомненно, прилагался лишь к городской бедноте... аййар обычно наделен благородными чертами; он своего рода рыцарь, это вполне отвечает термину “джаванмард”»<sup>3</sup>. В особых случаях правительство в целях безопасности

---

<sup>1</sup> Байбурди Чингиз Гулам-Али. Жизнь и творчество Низари - персидского поэта XIII - XIV вв. - М.: Наука, 1966. - С.148.

<sup>2</sup> Фильштинский И.М., Шидфар Б.Я. Очерк арабо-мусульманской культуры (VII-XII вв.). - М.: Наука, 1971. - С.109.

<sup>3</sup> Бертельс Е.Э. История персидско-таджикской литературы. - М.: Восточная литература, 1960. - С.522.

вооружало их, но в основном их бойкотировали, или же, ради своей безопасности (в мирное время), создавали для них специальные места и таким путем нейтрализовали их. Хотя эти группировки лояльно относились к религии, с конца X в. они начали объединяться с приобретающими все большее влияние суфийскими тарикатами, т.е. первые создали модель-структуру, а суфии соткали духовные узы этой организации. Побудительными мотивами этого процесса, скорее всего, было нежелание мириться со злоупотреблениями правителей и недовольство строгими условностями официального ислама и существующими социальными отношениями. Начиная с XI в., вышеназванные социальные слои вместе с ремесленниками и разоренными крестьянами составляли «горючий материал»<sup>1</sup> исмаилитской пропаганды.

Включение обширной территории в состав халифата не ограничивалось лишь двойным гнетом, с исторической точки зрения оно способствовало дальнейшему и более быстрому развитию феодальных отношений. Между тем, в развитии уклада жизни халифата имелись свои специфические особенности, оказавшие определенное влияние на общественно-философскую мысль эпохи. По всей вероятности, отмечает А.С. Иванов, «заслуга в развитии городов и городской жизни в халифате принадлежит исламу. Ислам всегда был религией горожан, а не кочевников. Он возник в Мекке, совершенствовался и набирал силу в Медине, на оживленном торговом пути. И хотя этот путь проходил по обширным пустыням Аравийского полуострова, ислам не проникал далеко вглубь»<sup>2</sup>.

Начиная с первой половины X века, в халифате наметились центробежные тенденции, что привело к его постепенной дезинтеграции. Это был закономерный процесс, потому что территориальное единство халифата держалось в основном на военном могуществе Багдада, и как только это влияние было утрачено, начался постепенный распад. Первым, кто добился

---

<sup>1</sup> Строева Л.В. Государство исмаилитов в Иране в XI-XIII вв. - М.: Наука, 1978. - С.25.

<sup>2</sup> Иванов А.С. Учение аль-Фараби о познавательных способностях. - Алма-Ата: Наука, КазССР, 1977. - С.15.

независимости от аббасидов, был египетский правитель Ахмад ибн Тулун, родом происходивший из среды бухарских мавали. Династия эта управляла Египтом с 868 по 905 гг. В VIII-IX вв. на территории Северной Африки образовались три независимых или полунезависимых от Багдада княжества: Идрисидов, Рустамидов и Аглабидов. В пределах границ этих формирований существовали племенные сообщества, которые продолжали вести традиционный многовековой образ жизни. Новая религия частично затронула их верования, обряды и обычаи. Свидетельством тому – эпизод, который Насир Хусрав рассказывает об увиденном в городе Каруль, когда шестидесятилетний старик не то, что не имел представление о Коране, но и не смог правильно произнести и заучить простейшие слова «хаммалет-алхатаб» Как пишет поэт путешественник, «но сколько я ему не повторял в ту ночь суру «Скажи: я прибегаю к господину людей», - он так и не смог заучить ее, этот шестидесятилетний араб»<sup>1</sup>. Между этими племенами и племенными группировками постоянно существовала враждебность, уходившая корнями в отдаленное прошлое, но никогда не перераставшая в открытые войны.

Еще более радикальный характер, чем в Египте и странах Северной Африки, носило сепаратистское движение в восточных районах халифата. В провинциях, населенных иранскими и тюркскими народами, речь шла не о частичной самостоятельности, а о полной независимости, опиравшейся на исконно национальные и религиозные традиции. В первую очередь добились независимости такие большие и культурные провинции, как Хорасан и Мавераннахр, где сначала у власти оказалась династия Тахиридов, которую затем сменили в Хорасане — Саффариды, а в Мавераннахре с центром в Бухаре – Саманиды. Политический распад халифата, начавшийся еще в VIII в., и завершившийся в X в., повлек за собой известную культурную деградацию.

---

<sup>1</sup> Насир Хосров. Сафар-Намэ. Книга путешествия / Насир-и Хусрау. Перевод и вступление статья Е. Э. Бертельса. М.-Л.: Academia, 1933. - С.46.

Процесс этот усиливался под влиянием социальных конфликтов, сопровождавшихся ростом в некогда единой общине мусульманского сектантства. «То и дело возникали и боролись за признание школы, возглавлявшейся мыслителями всех направлений; монолитное правоверие, которое на самом деле никогда и не существовало, разве что в умах упрямых ревнителей благочестия, сменил буйный рост самых разнообразных идей и тлеющий кризис веры»<sup>1</sup>.

Исламизация покоренных арабами народов, исповедовавших в прошлом различные религии, и включение их в культурное и религиозное пространство халифата привели к ощутимым изменениям в исламе – религии, и в первоначальном своем виде эклектичном и аморфном, впитавшем элементы иудаизма и различных христианских толкований и течений. Но, несмотря на это, стремление к упорядочению исламской мысли и исламской жизни не теряло своего значения. Места мелких правовых школ заняли четыре «толка», считавшиеся ортодоксальными, хотя закулисная борьба между ними продолжалась столетиями. На территории Северной Африки и Испании преимущественно имели влияние малакиты (Малик ибн Анас), ханафиты (Абу Ханифа) доминировали в основном на территории, где преобладало неарабское население или же в смешанных культурных центрах. Так же определенное влияние имели два других, т.е. шафеитский и ханбалитский толк (мазахиб) внутри ислама.

Это тенденция зарождалась и развивалась под влиянием античной философии, с которой арабы были знакомы, главным образом, по сочинениям философов греческой школы. Борьба «идей» развернулась между «сторонниками толкования» и «сторонниками предания». Дискуссии велись по вопросам о вечности и сотворенности Корана, допустимости толкования Корана, о предопределении и о свободе воли. В зависимости от подхода, решений и интерпретации этих вопросов в богословии появились

---

<sup>1</sup> Грюнебаум Густав Эдмунд фон. Классический ислам. Очерк истории (600-1258)/ Пер. с англ. И. М. Дижуря. Отв. ред., авт. предисл. и коммент. В. В. Наумкин. - М.: Наука, 1988. - С.121.

разные вышеуказанные направления. «Оба противоположных направления развиваются параллельно, рационалистическое направление в дальнейшем сыграет решающую роль в развитии отделившейся от ортодоксального богословия и ставшей ему враждебной философии»<sup>1</sup>.

Радикальный характер это «идейное» противоборство получило преимущественно тогда, когда в богословии определилось два направления – кадариты и джабариты. Первые были сторонниками свободной воли и утверждали, что свободный выбор приводит человека к хорошим или дурным поступкам, за которые он получает справедливое возмездие. Они первыми подвергли сомнению проповедуемый исламом фатализм, предопределенность. Что касается джабаритов, то они были сторонниками предопределения и в будущем пополняли ряды богословов-ортодоксов. Взгляды кадаритов нашли свое продолжение в учении муатазилитов, возникшем в начале VIII в. Особенность этой трансформации заключалась в том, что муатазилиты рассматривали критически более широкий круг вопросов, поверяя разумом (рациональный подход) многие положения ислама. Круг обсуждаемых вопросов был о божественной справедливости, предначертанности поведения человека, предвечности и несотворенности Корана и др. Муатазилитизм при халифе аль-Мамуне (813-833) был объявлен официальной идеологией халифата. Несмотря на преследование со стороны представителей ортодоксального ислама, муатазилитизм в течение нескольких веков сохранил свое влияние среди поборников разума.

Что собой представляет рационализм? В пределах допустимого можно считать, что само понятие «философия» предполагает наличие рационализма. Философия появляется тогда, когда концепции получают теоретическое оформление с помощью разработанного понятийного аппарата. Можно также утверждать, что в разных идейных течениях, в их борьбе друг с другом формировался и оттачивался тот способ объяснения мира и человека,

---

<sup>1</sup> Фильштинский И.М., Шидфар Б.Я. Очерк арабо-мусульманской культуры (VII-XII вв.). - М.: Наука, 1971. - С.131.



который сегодня считается научным. А поскольку главным орудием, с помощью которого человек создает и отстаивает научные видения, служит разум, и способ объяснения, методологию и теорию, опирающуюся на разум, можно назвать рационалистической. Т.е. наиболее последовательно рационалистической будет доктрина, которая проводит данный принцип не только в гносеологии, но и в онтологии, делает разум началом бытия, мироздания. Причина нашего «отхода» от темы заключается в том, что в исламе, как и в других религиях существовала и существует тенденция «превосходства», где любое течение или толк стремится содействовать из своего учения что-то сверхъестественное, при этом искажая или откровенно отрицая другие точки зрения. Исходя из этого, словами Е.А. Фроловой: «Только, пожалуй, у теоретиков исмаилизма разум откровенно делался основополагающим началом, близким к Богу. В других концепциях он занимал важное место, но о его верховенстве говорить приходится уже с оговорками»<sup>1</sup>. В этой связи сомнение вызывает вывод Ш. Карамхудоева о том, что Насир Хусрав не является рационалистом. Сопоставляя религиозно-философские идеи Насира Хусрава и Джалаледдина Руми, он делает следующий вывод: «Но детальный анализ проблемы разума в их учении показал, что Носир Хусрав не является рационалистом, в полном смысле этого слова, а Руми не выступает полностью против разума»<sup>2</sup>. Указывая на несостоятельность такого вывода, приведем еще одну цитату отечественного ученого Н. Арабзода, который пишет: «Трудно назвать еще какого-либо другого представителя таджикско-персидской литературы, который так высоко прославлял разум и рассудок, науку и знания практически во всех своих произведениях»<sup>3</sup>.

Рационалистическое направление в исламе после 847 года стало предметом интересов и занятий лишь небольшого числа исламских

---

<sup>1</sup> Фролова Е.А. Рационалистическая традиция и современность. Кн. 2. Ближний и Средний Восток. - М.: Наука, 1990. - С.7.

<sup>2</sup> Карамхудоев Ш. Х. Сопоставительный анализ религиозно-философских идей Насира Хусрава и Джалаледдина Руми. Дисс. канд. ... философ. наук. - Душанбе, 2009. - С.110.

<sup>3</sup> Носири Хусрав. Дируз, имруз, фардо. Тартибдихандагон С.Ниёзов, Р.Назариев. - Хучанд: Ношир, 2005. - С.130.

интеллектуалов. «Конфронтация различных направлений внутри ислама, наиболее прогрессивное из которых составляли мутазилиты, закончилась видимым их поражением. Но, тем не менее, они подорвали позиции традиционалистов, догматически приверженных букве Корана и хадисов. Их идеи, видоизменяясь, приноравливаясь к условиям социальной и идейной жизни, существовали на протяжении многих столетий»<sup>1</sup>.

Культурологический аспект нашей работы будет неполным, если не рассматривать появление таких философских школ, как маша' и суфизм, ибо они достаточным образом повлияли на мировоззренческие идеи исмаилитских мыслителей. Как отмечает Р. Назариев, «Ихван ас-сафа» и Насир Хусрав (как и другие исмаилитские любомудры – М.М.), конечно, не могли не испытать на себе воздействия других идейных мусульманских школ... Именно в этих полемиках и спорах ученые и мыслители ислама дополняли и обогащали знания друг друга, стимулировали разработку новых концепций мировосприятия, способствующих совершенствованию человека, общества и государства»<sup>2</sup>. Отличительной особенностью этого процесса является то, что оно происходило, как нами было отмечено ранее, в период раздробленности халифата. «Отдельные, по большей части недолговечные эмираты, разъедали мусульманский мир, над многими территориями, население которых говорило по-арабски, устанавливали господство не арабские правители. Двойная неуверенность, вызванная расстройством финансов и волной насилия внутри государства, стала обычным явлением. И в это время «Ихван ас-сафа» сумели впервые суммировать все имевшиеся у мусульман знания, а Фараби осуществил синтез арабской политической мысли с греческой... Культура представляла собой такую же пеструю картину, как и политика, сталкивались и боролись между собой различные

---

<sup>1</sup> Фролова Е.А. История средневековой арабо-исламской философии: учебное пособие. - М.: Институт философии РАН, 1995. - С.40.

<sup>2</sup> Назариев Р.З. Социальная философия "Ихван ас-сафа" и Насира Хусрава (сравнительный анализ). Дисс. ...док. философ. наук. - Душанбе, 2011. - С.76.

секты и верования...»<sup>1</sup>. Одним словом, все эти неурядицы, в конечном счете, привели к тому, что в первой половине X в. халифы в надежде на сохранение своей власти были вынуждены приспособливаться к тем или иным группировкам. Знаменитый аль-Фараби (ум. в 950 г.), наблюдавший за всем этим, писал: «Не следует порядочному человеку оставаться в испорченном обществе, у него нет иного выбора, кроме эмиграции (хиджра) в добродетельное государство, если таковое существует в его время. Если же такого нет, тогда он чужак в этом мире, несчастен в жизни, и для такого человека смерть предпочтительней жизни»<sup>2</sup>.

Причин возникновения и дальнейшего развития суфизма, как аскетико-мистического направления, много. Это, прежде всего, социально-политическая нестабильность первых двух веков существования мусульманской общины, которая породила эскапистские настроения, а также общее усложнение религиозной жизни, сопровождавшееся духовными исканиями, а также влияние других религиозно-философских систем, в частности буддизма и христианства. Нужно отметить, что суфизм возник примерно в середине VIII-начале IX вв. наравне с исмаилизмом. Одной из главных причин взаимовлияния, а иногда даже слияния исмаилизма с суфизмом, большинство ученых видят в том, что оба эти направления при реконструкции своих мыслей использовали учение одних и тех же школ, упомянутых нами выше.

После падения Аламута (1256 г.), по словам Ф. Дафтари, «персидские низариты, осуществляя практику сокрытия своей религиозной принадлежности, рядились в одежды суфизма, в действительности не принадлежали ни к одному из суфийских орденов или тарика, распространившихся в монгольской Персии»<sup>3</sup>. Далее, говоря о взаимовлиянии суфизма и исмаилизма, Ф. Дафтари в качестве примера

---

<sup>1</sup> Грюнебаум Густав Эдмунд фон. Основные черты арабо-мусульманской культуры. Статьи разных лет /Переводы. - М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1981. - С.96.

<sup>2</sup> Фильштинский И.М. История арабов и Халифата (750-1517 гг.). - М.: АСТ, Восток-Запад, 2006. - С. 167.

<sup>3</sup> Дафтари Ф. Краткая история исмаилизма: Традиции мусульманской общины / отв. ред., предисл. О.Ф. Акимущина; Пер. с англ. Л.Р. Додыхудоевой, Л.Н. Додыхудоевой. - М.: Ладомир, 1998. - С.165-168.

приводит сочинение поэта Хакима Са'д ад-дина б. Шамс ад-дина (Низари Кухистани). Действительно, в таких произведениях этого поэта и да'и, как «Адабнаме», «Азхар и Мазхар», «Маджара-йи шабу руз» и других касыдах, ощутимо влияние суфизма. Тем не менее, это не было слепое подражание или отход от собственных религиозных принципов, а лишь форма для выражения своих мыслей и сокрытие исмаилитских идей. Например, в одном из своих стихотворений поэт в открытой форме говорит насмешливым тоном о «захидах» и зухде, которые в суфийской практике имели большое влияние:

Маро зохиди хушк лозим гирифт,  
Ки манн бояд аз бода савганд хурд.  
Ба у гуфтам ай шайх аввал туро,  
Бибояд аз ин май мани чанд хурд.  
Чу хурди агар бахт ёрат бувад,  
Бидони чаро гурба фарзанд хурад.

.....

Изувер меня принудил, чтобы  
Я дал клятву не пить вина.  
Я сказал ему: О, шейх! Сначала тебе самому  
Следует выпить несколько манов вина.  
Когда выпьешь, то поймешь:  
Если счастье будет сопутствовать тебе,  
Почему кошка пожирает своих котят<sup>1</sup>.

В этом плане более корректно представляется выводы отечественных ученых которые утверждают, что «в отношении посталамутского периода развития исмаилизма можно говорить о его сознательном и открытом синтезе с суфизмом по причине поражения тех социально – философских традиций, которые составляли суть мировоззрения исмаилитов до разгрома

---

<sup>1</sup> Байбурди Чингиз Гулам-Али. Жизнь и творчество Низари - персидского поэта XIII - XIV вв. - М.: Наука, 1966. - С.127.

Аламутского государства, и когда их философский оптимизм заменился пессимизмом и мистицизмом».<sup>1</sup> Особенность суфизма заключалась в том, что приверженцы практиковали размышление над смыслом Корана, т.е. как и исмаилиты они были сторонниками экзотерики, но суфизму было присущ аскетизм и строгое выполнение мусульманских обрядов, тогда как исмаилиты не особо воспринимали эти догмы. Суфийские учения изначально были антропоцентрическими. Им был присущ глубокий анализ мельчайших движений души человека, а также внимание к личному переживанию и внутреннему осознанию религиозных истин. Как пишет Ибн-Халдун: «Учение это – предел ошибок и заблуждений. Действительный мир для них не существует, существует только один лишь воспринимающий, и ничего больше...»<sup>2</sup>.

Элементы суфизма можно наблюдать и сегодня среди бадахшанских исмаилитов – низаритов, которые при исполнении религиозных обрядов исполняют стихи корифеев суфизма – Аттара, Санои, Шамса и Руми. Произведения вышеназванных мыслителей «воспринимаются наравне с произведениями Насира Хусрава как источники их веры».<sup>3</sup> Основополагающий сходство этих двух течений является принцип эзотеризма, ибо «Внешнее принятие суфизма и успех персидских исмаилитов под его прикрытием не были бы столь легки и доступны для исмаилизма, если бы эти две эзотерические традиции ислама не имели единых доктринальных основ».<sup>4</sup> Что касается относительного сходства таких понятий, как: «вахдат ал-вуджуд», «инсани камил», «ишк» или ‘ашик» и «ма’шук» и т.д., то, если суфии вкладывали в них мистику и довели их до уровня пантеизма, у исмаилитских мыслителей они имеют земной и практический характер.

---

<sup>1</sup> История таджикской философии (с древнейших времен до XV в.) Т. II. – Душанбе. 2012. – С. 251.

<sup>2</sup> Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв./ перевод А.В.Сагадеева и др. Ред.: С.Н.Григорян Издательство: - М.: Соцэкгиз ИФ АН СССР, 1961. - С.624.

<sup>3</sup> История таджикской философии. (с древнейших времен до XV в.) Т. II. - Душанбе. 2012. – С. 251.

<sup>4</sup> Там же. – С. 254.

Ал-Кинди (800-879), ал-Фараби (870-950) и ибн Сина (980-1037) являлись наиболее выдающимися представителями восточного перипатетизма. Одной из особенностей этой школы был теоцентризм, что проявлялось в его совмещении с неоплатонизмом, но у них Бог понимался как вечный двигатель, существующий при вечной материи. Характерные особенности учения этой школы заключались в следующем: рационализм и логический стиль изложения, проблема бытия и различие его существования, признание Аллаха как вечного двигателя и отрицание антропоморфизма, утверждение вечности и несотворенности материи, отрицание бессмертия индивидуальной души и т.д. Несмотря на то, что у исмаилитов было двойное отношение к фалсафе, тем не менее, они, кроме обсуждения религиозных вопросов, в основном были доброжелательны к представителям фалсафе. Хотя в своих трактатах исмаилиты не делают никаких указаний и ссылок на представителей «фалосифа», более того, не упоминают их имена, тем не менее, словами А.М. Богоутдинова: «будучи последователем Ибн-Сина, не отрицал существование бога, а пытался доказать ограниченность его деятельности и этим превращал бога в некую абстрактную категорию, не имеющую никакой связи с миром и никоим образом не влияющую на развитие природы и общества»<sup>1</sup>. Хотя у А.Э. Бертельса есть цитата, где указывается отношение Насира Хусрава к Ибн Сино. Насир Хусрав, восторженно отзываясь об Ибн Сине, пишет, что «интеллект находится в мозгу, стыд в глазах, знания у Ибн Сины, а мнение в сердце...»<sup>2</sup>.

Можно констатировать, что в социально-политическом и экономическом плане, средневековье представляло собой феодальный способ развития мусульманского мира; в культурно-идеологическом аспекте – замену языческого многобожия Древнего мира монотеизмом (единобожием). Последнее обстоятельство обусловило религиозный характер средневековой

---

<sup>1</sup> Богоутдинов А.М. Очерки по истории таджикской философии. Сталинабад, 1961. С.154.

<sup>2</sup> Пять философских трактатов на тему «Афак ва анфус» (о соотношениях между человеком и Вселенной) / под ред. и с предисл. Б. Г. Гафурова и А. М. Мирзоева. - М.: Наука, 1970. - С.11.

культуры и сделало невозможным ее рассмотрение вне учета определяющей роли религии, как доминирующего типа мировоззрения.

Таким образом, несмотря на теоцентричность мышления, в дальнейшем развивается и преобладает рационализм, что нашло свое отражение в учении мутазилитов, а потом и исмаилитских мыслителей. Именно в рационализме и свободном толковании основных принципов ислама богословы ислама видели угрозу для религии и общества. Исмаилизм, как философско-религиозное учение, следуя принципам свободомыслия, несмотря на давление и преследование власть имущих, развивал свое учение, которое охватывало основополагающие проблемы человека и общества и, по сути, являлось синтезом духовных ценностей Востока и Запада. Истоки исмаилизма можно обнаружить, начиная от древневосточной – индийской, персидской, китайской культурных традиций, до заимствованных и переработанных идейных шедевров древнегреческих философов.

## **1.2. Основной понятийный аппарат социальной антропологии исмаилизма**

Вопрос об основных понятиях социальной антропологии исмаилизма охватывает разные стороны человеческого бытия как целостного образования, и он тесно связан с изучением противоречивости природы человека. Ранее было отмечено, что в учениях исмаилитских авторов сугубо антропологические работы отсутствуют, но, тем не менее, в их философских и религиозных трактатах имплицитно можно обнаружить понятия и концепции, соответствующие современной социальной антропологии, несмотря на то, что по истечении времени некоторые их формы претерпели изменения, но содержание, как таковое, сохранило свою суть.

Естественно, что исмаилитское социально-антропологическое учение не могло возникнуть на пустом месте и, следовательно, генетически связано с предыдущим опытом научных кругов в этой сфере. Общеизвестно, что

человек (греч. *Anthropos*) с незапамятных времен стремился понять самого себя. Возможность осуществления этой задачи и ее результаты определялись как уровнем развития человеческого знания, так и уровнем его жизни.

В философии, начиная с античности и до наших времен, центральной задачей являлась экспирация природы человека. Сама природа человека же мыслилась как неизменная субстанция, что выражалось в отличительной сущности человека – его разумности или сознательности. Природа человека может реализовываться по-разному.

Одним из первых, кто детерминистически рассматривал вопрос о природе человека с условиями его существования, был древнегреческий философ Аристотель. Говоря о соотношении природы человека и государства, Аристотель подчеркивал, что «...государство существует по природе, и по природе предшествует каждому человеку; поскольку последний (т.е. человек – М.М.), оказавшись в изолированном состоянии, не является существом самодовлеющим, то его отношение к государству такое же, как отношение любой части к своему целому. А тот, кто не способен вступить в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством»<sup>1</sup>.

Общеизвестно, что в античной философии объектом социальной антропологии являлся человек, жизнедеятельность которого протекает вместе с другими членами общества. Следовательно, в эти рамки включается также природное, социальное и искусственное окружение человека. Кроме того, в объект исмаилитской социальной антропологии входит географическая среда формирования и развития того или иного государства или общества с учетом их общей культуры. Говоря о географической среде, отдельные исмаилитские мыслители отмечают, к примеру, важность влияния

---

<sup>1</sup> Аристотель. Политика. Наука об управлении государством. Книга 1. О том, что такое государство. - М.: Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2011. - С. 379.



природных катаклизмов на человека, на его физиологические свойства, характер и профессиональную деятельность.

«Ихван ас-сафа» об этом влиянии говорит следующее: «И знай, брат, что земельные почвы стран, городов и сел – различные. Климат изменяется по направлениям света – юг, север, восток или запад, или, может быть, на высотах гор, в сердцевинах долин, на берегах морей или рек, в безлюдных местах и пустынях, в лесах и джунглях и т.д. Это все в итоге приведет к формированию у людей противоположных характеров, врожденных свойств, разного цвета кожи, языков, обычаев, взглядов, мировоззренческих направлений, трудовой деятельности и производств, образов действия, политики и т.д., где один из них не имеет аналогов в лице другого...»<sup>1</sup>.

При изучении доступных нам произведений исмаилитских мыслителей о природе человека и его социобиологической сущности выясняется, что постановка и решение проблем социальной антропологии имеет принципиально двойственный характер. Эта двойственность в их учении заключается, с одной стороны в том, что под ней подразумевается то, что раньше называлось «природа человека», т.е., говоря современным языком, «тем биологическим субстратом, на основе которого возникла и существует человечность, а с другой стороны, социальная антропология не может упустить из виду фундаментальную социальность человечности, т.е. то, что человечность возникает не «в», а «между индивидами»<sup>2</sup>. Судя по вышеприведенному фрагменту из «Ихван ас-сафа», можно говорить о том, что личность, сталкиваясь с другими индивидуальностями и преодолевая их в себе, вступает во всеобщее человеческое, обретает человеческую общность в социуме. При этом индивидуальность каждого конкретного человека не теряется, а осуществляется в процессе понимания и принятия иного индивидуального. Индивидуальность, таким образом, сочетается с социальностью. Они имманентно предполагают друг друга, выступают

---

<sup>1</sup> Ихван ас-сафа. Т.1. - Бейрут, 1957. - С.302 (на араб.яз.).

<sup>2</sup> Пигров К.С. Социальная антропология как система // Очерки социальной антропологии. - СПб.: Петрополис, 1995. - С.65.

взаимопроникающими условиями развития и реализации друг друга. Такие понятия, как общение (коммуникация), творчество, любовь и т.д., наполняют бытие человека человечностью.

Человечность в понимании исмаилитов возникает из факта множественности индивидов, объединенных в «над индивидуальное целое». Аналогичность индивида открывает замечательные возможности постижения, как человеческой индивидуальности, так и социума. «Человек последний из (всех) видов, после него нет никакого другого вида. Поэтому его называют «видом видов». Он выше всех видов и благородней любого из них, благодаря всему тому, что ему присуще и чего в нем больше, нежели во всех предшествующих ему видах...»<sup>1</sup>. Из вышеизложенного следует, что человечность – не свойство особой конструкции нашего тела, но нечто возникающее в отношениях.

Изучая и анализируя исмаилитские источники, и сопоставляя их с современными социологическими и социально-антропологическими учениями, можно обнаружить много общего в системе и структуре понятийного аппарата, которые разные по смыслу, но общие по сущности понятия.

В этой структуре входят экзистенциальные и социокультурные модусы. Такие понятия, как свобода, ответственность, творчество составляют экзистенциальную сущность, а коммуникация, деятельность, артефакт, человеческое бытие и т.д. входят в состав социокультурной структуры. В целом, в учении исмаилитов действия человека трактуются не только в обществе, но и среди вещей, но при этом его действия, как нечто отличное от вещиности. Хотя человек и «обладает» протяженным вещественным телом, но, как представляется, главное в его бытии, в его человечности является то, что он есть вещь мыслящая. Комментируя учение «Ихван ас-сафа», А.К. Закуев пишет: «Братья Чистоты считают человека наиболее совершенным и

---

<sup>1</sup> Аль Кирмани. Успокоение разума (Рахат аль-акль) / Пер. арабск., введ. и коммент. А.В.Смирнова. - М.: Ладомир, 1994. - С.309.

сложным органическим существом, отличающимся от остального животного мира рядом особенностей, в том числе разумом...»<sup>1</sup>, или словами ас-Сиджистани: «не было бы разума, никакой производитель не занимался бы производством»<sup>2</sup>.

Человеческое бытие – это бытие особого рода, несопоставимое, лежащее принципиально в ином измерении по сравнению с бытийствованием неживых и живых вещей. Радикальная особенность человеческого бытия заключается не только и не столько в мышлении, сколько в свободе. Человек свободен, т.е. он не детерминирован, прежде всего, мировым законам. Именно потому, что человек не подчинен этому детерминизму, он может дистанцироваться от природы, понимать ее, господствовать над ней и преобразовать ее. «Свобода действий человека имеет весьма широкий диапазон, и когда индивид достигает (высокой) степени разума, тогда он – абсолютно могущий. Это, в свою очередь, становится возможным в случае, когда, задействовав говорящую душу и воспитывая ее в духе поиска истины посредством деятельности и знания, не допускается какое-либо упущение. И она переходит от степени свободы воли к степени могущественности»<sup>3</sup>.

В этой цитате Насир Хусрав ясно указывает на то, что в этом заключается ключевая разница между человеком и другими живыми существами, ибо, согласно трактовке Насира Хусрава, человек является единственным и полноправным властелином реального мира, где остальные существа находятся в его подчинении. Здесь также речь идет об относительной свободе и свободе воли.

Необходимо отметить, что эта проблема в истории арабо-мусульманской философии освещалась по-разному. По мнению известного востоковеда Е.Э. Бертельса, вопрос о свободе воли в истории исламских идеологических течений впервые был поднят мурджиитами, деятельность которых развивалась главным образом в период 670-770 гг., и которые утверждали,

---

<sup>1</sup> Закуев А.К. Философия «Братьев чистоты». - Баку, 1961. - С. 40.

<sup>2</sup> Абу Якуб ас-Сиджистани. Кашф-ул-махдуб. - Тегеран, 1338 хиджры. - С.22. (на перс. яз.).

<sup>3</sup> Носири Хусрав. Хон-ул-ихвон// Куллиёт. Т. 1. - Душанбе: Дониш, 1991. - С.321.

что «вера должна быть свободным влечением сердца, а не результатом принуждения...»<sup>1</sup>.

В дальнейшем этот вопрос становится полем для дискуссии и внимания у двух других направлений: джабаритов и кадаритов. Первые, т.е. джабариты, пошли на абсолютные отрицания человеческой воли, а кадариты утверждали об абсолютной свободе человека и о его ответственности за любой его поступок. В IX-X вв. линию джабаритов продолжали ашариты – линию кадаритов – мутазилиты. В дальнейшем идеи свободомыслия и рационализма развивались другими религиозно-философскими школами восточного средневековья, в том числе исмаилитскими мыслителями. «Рассмотрение исмаилитами вопросов о свойствах тел, растений и животных, их способности к действиям, независимым от Бога, служило как бы введением к их теории свободы воли»<sup>2</sup>.

Вопрос о соотношении свободы и свободы воли ярко выражен в творчестве Насира Хусрава. По утверждению поэта, если мы совершаем какие-либо действия по своей воле, то нам же отвечать за них. В стихотворении «Орел» ярко выражена эта мысль:

Однажды взмыл орел со скал. Он по обычаю орла,  
Добычу свежую искал, раскрыв два царственных крыла.  
Он хвастал крыльев прямизной, их необъятной шириной,  
«Весь мир под крыльями держу. Кто потягается со мной?  
Он хвастал, рока не боясь, – и что же вышло из того?  
Стрелок, в засаде притаясь, из лука целился в него.  
Прошла под крыльями стрела, – так, значит, было суждено!  
И сразу сбросила орла с вершины облака на дно...  
Он понял, почему стрела, догнав, унизила орла:

---

<sup>1</sup> Бертельс Е.Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература Т. 3. Суфизм и суфийская литература. - М: Наука, 1965. - С. 21.

<sup>2</sup> Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта: о роли средневекового исмаилизма в развитии свободомыслия на мусульманском Востоке. - Душанбе: Ирфон, 1987. - С.389.

Его же собственным пером она оперена была»<sup>1</sup>.

По мнению Элиса К. Хансбергера, «то, что делает этот стих столь впечатляющим и удачным, это его кульминация – крик орла в момент, когда он познал истину»<sup>2</sup>. Последняя строка акцентирует внимание не только на свободе действий, но и на личной ответственности за содеянное. С позиции Насира Хусрава жизнь людей лишь тогда наполняется счастьем, когда каждое их действие основано на истинном понимании смысла и цели совершаемого. Другими словами, акт свободной воли непременно подразумевает акт мышления, а, со своей стороны, акт мышления подготавливает акт свободной воли.

В «Зод ул-мусофирин» Насир Хусрав говорит о свободе действия человека следующее: «... невежды народа говорят, что производителем всех этих искусств является Бог в своей единственности. Они представляли таким образом, будто Всевышний Бог водой увлажняет землю, огнем согревает их... Ни одно из этих вещей не обладает каким-либо действием... Все эти действия осуществляет Бог в своей единственности. Мы скажем, что это порочная вера и бессмысленное представление... Следовательно, выяснилось, что по определению Мудрого Творца каждой вещи присуще некое действие, которое она не может преступить»<sup>3</sup>. Продолжая свою мысль, далее Насир Хусрав отмечает: «... А также если бы субстанции мира не обладали действием – принудительным действием, и кто-то поджег бы чей-то дом, то он в этом действии не должен считаться виновным, и получилось бы – тот дом поджег Бог»<sup>4</sup>. Исходя из вышеизложенного, очевидно, что свобода воли и целеполагание, с точки зрения исмаилитов, присуще только человеку, который ставит перед собой цель и действует для её достижения. Поэтому человек, как социобиологическое существо, живя и действуя в определенном

---

<sup>1</sup> Хансбергер Элис К. Насир Хусрав – рубин Бадахшана. Портрет персидского Поэта, Путешественника, Философа // пер. Л. Р. Додыхудоевой. - М.: Ладомир, 2005. - С. 99.

<sup>2</sup> Там же. - С.100.

<sup>3</sup> Насир Хусрав. Зод-ул-мусофирин. - Тегеран, 1341 хиджры. - С. 231-232. (на перс. яз.).

<sup>4</sup> Насир Хусрав. Зод ул-мусофирин. – Тегеран, 1341 хиджры. - С. 232.

пространстве и конкретной ситуации, полностью ответственен за свои действия.

Человеческая свобода не является абсолютной. Это ситуативная, то есть обусловленная свобода, ибо человек рождается и живет в мире, в совершенно конкретных и определенных обстоятельствах, образующих ту систему координат, в которой он совершает акты выбора. Очевидно, что физические, биологические, инстинктивные проявления, экономические и социальные феномены и т.д. обуславливают или ограничивают осуществление свободы, а в некоторых случаях могут сделать это вообще невозможным. Но, несмотря на указанную обусловленность, человек сохраняет в норме свободу и свободу выбора из нескольких разных предоставленных ему возможностей.

Другой мыслитель, жизнь которого более 30-ти лет была связана с исмаилитским государством Аламута, был Насириддин Туси, который, говоря о человеке и его биосоциальной связи, пишет: «До этого предела каждая упорядоченность и несоответствие происходят в соответствии с природой, но впредь разряды совершенства или ущербность будут определены согласно воле и разуму»<sup>1</sup>. Далее, опровергая рассуждения джабаритов и ашаритов о свободе воли и действия, Насириддин Туси излагает свою мысль следующим образом: «Из того обстоятельства, что орудие действия исходит от Аллаха, вовсе не следует, что и действие исходит от него. Самое большее к чему такое рассуждение может привести – это представление о необходимости действия, но никак не Божественное провидение»<sup>2</sup>. Исходя из противоречивой сущности человеческого духа, Туси утверждает, что этот дух может повести человека как по пути восходящего развития, так и нисходящего. А выбор пути тут определяется самим человеком, находится в распоряжении его сознания (т.е. разума) и воли.

---

<sup>1</sup> Насируддин Туси. Насирова этика. Пер. с перс., предисл. и коммент. У. А. Гаффаровой. - Душанбе: Ирфон, 2014. - С.56.

<sup>2</sup> Шмидт А. Э. Насирэддин Туси по вопросу о свободе воли. - СПб., 1913. - С. 173.

Иначе говоря, свобода заключается не в произвольной решимости делать то, что человек желает, а в надлежащем освобождении от предосудительных и античеловеческих влечений. Такое освобождение позволит человеку выбирать то, что является наилучшим и приведет его к целям, т.е. свобода равнозначна не прихоти, а освобождению от прихотей. Итак, свобода воли и действия тождественны с понятием «ответственность». Также нужно помнить, что по-исмаилитски, свобода — это всегда действие, направленное на изменение ситуации и окружающего мира. Человек вынужден действовать в силу того, что его окружает. Свободу невозможно отделить от ответственности, являющейся как бы обратной стороной свободы. Свобода воли налагает на человека ответственность и вменяет в заслуги его слова и поступки. Поступок считается нравственным только в том случае, если он совершается свободной волей, является свободным волеизъявлением человека.

Справедливости ради надо отметить, что исмаилитские мыслители при разъяснении вышеизложенных социально-антропологических понятий не всегда были последовательны. Считая разум (который является мерилom нравственных поступков – М.М.) отчасти влиянием космоса на человека, в конечном счете, «все сводили к мудрости Творца, хотя ограничивали его функцию первоначальным устройством справедливого мироздания, в котором каждая вещь всех трех царств природы наделена свойством добра и справедливости»<sup>1</sup>. Критерием положительного и отрицательного действия человека служит разум, ибо только ему дано определить, что морально, а что аморально. Любая деятельность человека в пределах разума не бывает нейтральной. Не индифферентность, а пристрастность или заинтересованность подталкивает и подготавливает человека к активной практической деятельности. Разум является указателем для индивида, он ориентирует его в повседневной жизни. Только при помощи разума

---

<sup>1</sup> Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта: о роли средневекового исмаилизма в развитии свободомыслия на мусульманском Востоке. - Душанбе: Ирфон, 1987. - С. 385.

возможно всестороннее отношение или общение между людьми. В исмаилитском понимании всякая деятельность человека, осуществляемая под руководством разума, строится по законам объективного мира. «По мнению фаласифа, ум квалифицирует действие как доброе и подлое в зависимости от преследуемой цели»<sup>1</sup>. По нашему мнению, совершенно прав Назарамонов Ш., когда делает вывод, что «разумная душа по Насиру Хусраву именуется словесной, мыслительной и познавательной силой. По своим функциям она может отличить добро от зла, показывать определенной властью – к каким вещам ей подобает склоняться желанием, какие любить, а от каких отвращаться и т.д.»<sup>2</sup>. Отсюда вытекает, что именно разум или разумная – говорящая душа дает человеку возможность подавлять силы животной души, как главный источник проявления отрицательных поступков человека.

Итак, понятие человеческого бытия синкретически, в свернутом виде, отражает некоторую суть антропологии исмаилизма в его социальном аспекте. Чтобы последовательно развернуть ее содержание, нам необходимо рассматривать ее естественную установку, отождествляющую человеческую жизнь с развитием и функционированием человеческого тела. В реальном мире жизнь человека – это и есть жизнь его тела. Этот вопрос в большей степени связан с социобиологической концепцией, согласно которой ставится вопрос: насколько человек зависим от своей телесной структуры и как она влияет на общее развитие человека? Соотношение тела и души в исмаилитской философии, особенно в ее социально-философской антропологии, занимает особое место. «Мы скажем, что по разумной необходимости следует, что соединение души с телом осуществлялось ради того, чтобы она (т.е. душа – М.М.) стала лучше, чем была в начале. Это улучшение у нее возникает только благодаря ее соединению с телом. Доказательством правильности этого суждения является то, что мы видим, что тело, благодаря соединению с душой, становится гораздо лучшим, ибо

---

<sup>1</sup> Носири Хусрав. Хон-ул-ихвон// Куллиёт. Т. 1. - Душанбе: Дониш, 1991. - С.47.

<sup>2</sup> Назарамонов Ш. Проблема человека в философии Носир Хусрава. Дисс. ...канд. философ. наук. - Душанбе, 2015. - С. 120.



после того, что не было у него ни жизни, ни желания, приобретать жизнь и движение посредством воли...»<sup>1</sup>.

Исмаилитские теоретики, когда говорят о соотношении тела и души, особое внимание уделяют материальным нуждам человека, т.е. человек имеет не только возможность, но и ему необходимо обустроить свою земную жизнь таким образом, чтобы она способствовала как телесному, так и духовному гармоническому развитию. В этой гармонии и заключается счастье человека, ибо «бытие души и тела возможно только в их взаимной связи»<sup>2</sup>. Все мыслители исмаилитской школы были едины в том, что благополучие души зависит от благополучия тела. «Скажем, что разум делает необходимым соединение души с телом для того, чтобы душа стала лучше, чем она была до соединения её с телом... Свидетельством этого является совершенствование тела путем соединения его с душой: оно приобретает жизнь, волевое движение, хотя прежде оно было мертвым...»<sup>3</sup>.

Человек, находящийся в центре всех событий, тем самым имеет непосредственную связь и отношение ко всем этим преобразованиям и все это определяет его коммуникативную функцию как социобиологического существа. Взаимоотношения, т.е. коммуникации между индивидами позволяют «выйти из себя», «выйти из своего тела» и тем самым стать самим собой. Это означает, что индивид – один, не являясь самостью для самого себя, становится ею во взаимодействии с другой самостью. Коммуникация развертывается в двух ипостасях, соответствующих двум модусам человеческого бытия, бытию и бытийствованию, т.е. как контакт и контракт. Первое находит свое отражение в философии любви, которая имеет древнюю традицию; второе, в рамках доктрины общественных отношений, что присуще более позднему развитию и становлению государственно-общественных отношений.

---

<sup>1</sup> Насир Хусрав. Зод-ул-мусофирин. - Тегеран, 1341 хиджры. - С.391. (на перс. яз.).

<sup>2</sup> Расайили. Ихван ас-сафа. (Трактаты «Братьев чистоты»). Т. 4. - Бейрут, 1957. - С. 147. (на араб.яз.).

<sup>3</sup> Насир Хусрав. Зод-ул-мусофирин. - Тегеран, 1341 хиджры. - С.393. (на перс. яз.).

Коммуникация – это, прежде всего, связь-отношение людей в определенном месте и времени. «Социальные отношения – это система нормированных взаимодействий между партнерами по поводу чего-то, связывающего их (предмет, интерес и т.д.). В отличие от социального взаимодействия, социальные отношения – это устойчивая система, ограниченная определенными нормами»<sup>1</sup>.

Что же представляет собой взаимоотношение или коммуникация людей (т.е. социальных групп) в обществе с позиций исмаилитских мыслителей? Как отмечает Назариев Р.: «... В большинстве случаев, когда речь идет о больших группах, эти взаимоотношения «Ихван ас-сафа» и Насири Хусрав рассматривали и развивали через описание совокупности связей и отношений, в которые вступают между собой социальные группы, и общности людей по поводу освоения различных материальных и духовных условий их жизнедеятельности»<sup>2</sup>.

У «Ихван ас-сафа» эта мысль четко прослеживается в их социальной утопии, когда говорят о создании идеального города. «Братья! Мы должны сотрудничать, мобилизовав всю нашу силу и мощь. Мы должны прийти к единому мнению между нами и создать идеальный духовный город...»<sup>3</sup>. «Ихван ас-сафа», как и другие исмаилитские мыслители, источником этого единства видели в гармонии, а гармонию, в свою очередь, в наличии противоположных натур и их взаимосвязи. Исходя из этого, они полагали, что природа человека делится на две части – на добрую и злую. Эта природа связана также с наличием в человеке «четырёх душ» – растительной, животной, разумной и ангельской. Поэтому характер человека и его взаимоотношения с другими людьми, естественно, имеют четыре вида: природные или инстинктивные, психологические – волевые, рационально-дискурсивные и политико-правовые. В совокупности это означает, что

---

<sup>1</sup> Новикова С.С. Социология: история, основы, институционализация в России. - М.: Московский психолого-социальный институт; Воронеж: Издательство НПО "МОДЭК", 2000. - С.410.

<sup>2</sup> Назариев Р.З. Социальная философия "Ихван ас-сафа" и Насира Хусрава (сравнительный анализ). Дисс. ... док. философ. наук. - Душанбе, 2011. - С.182.

<sup>3</sup> Цит. по: Закуев А.К. Философия «Братьев чистоты». - Баку, 1961. - С.81.

наделенный разумом человек, осознает необходимость своего общения с подобными собой индивидами и участвует в формировании условий своего существования и существования других, удовлетворения их всевозможных потребностей.

Идея о человеке, как социальном существе, более детально выражено в творчестве Насириддина Туси. Согласно его учению, человек не может существовать вне связи или отношений с другими людьми. Он пишет: «Поскольку видам невозможно существовать без сотрудничества, а сотрудничество без сообщества также невозможно, поэтому человеческий род, естественно, испытывает потребность в объединении»<sup>1</sup>. Сравнивая процесс изменчивости по формуле, природа – общество – человек, Насириддин Туси отмечает, что все субстанции развиваются в разном направлении с различной скоростью. Способность к изменчивости имеет закономерный характер. Она заложена в каждом элементе природы. Чем более развита эта способность, тем более на высокую степень общего развития она и выводит.

Причину изменчивости Насириддин Туси объясняет как результат «смещения и внутреннего взаимодействия между элементами»<sup>2</sup>. Понятие «смещения» у Насириддина Туси в данной ситуации означает взаимодействие внешних и внутренних факторов этих элементов. Эти же мысли касаются и человека, ибо, говоря о человеке, мыслитель постоянно подчеркивает в нем биологическую и социальную связь. Степень перехода от животного к человеку, это – степень от чисто биологического к биосоциальному существованию.

Когда речь идет о сближении или отношении человека с окружающей средой, то наши мыслители связывают природу человека со слиянием свойств минералов, растений и животных, т.е. соотношения органической и неорганической природы или субстанций. Насир Хусрав свою мысль

---

<sup>1</sup> Насируддин Туси. Насирова этика. Пер. с перс., предисл. и коммент. У. А. Гаффаровой. - Душанбе: Ирфон, 2014. - С. 266.

<sup>2</sup> Там же. - С.50.

констатирует в разъяснении взаимосогласованности общей и частной души: «...Скажем, что согласие общей души с частной душой возникает тогда, когда частная душа справедлива, привыкла к совершению добра и соединению с родственными душами...»<sup>1</sup>. Несмотря на то, что человек, в определенной степени, связан с растительной и животной средой, свое счастье он находит во взаимоотношении с генетически связанной с ним родственной душой. «Бессловесное животное, – говорит Насир Хусрав, – чужое человеку, ибо человек связан с другим человеком, являющимся говорящим животным»<sup>2</sup>.

У ал-Кирмани нет прямой интерпретации социальных отношений как такого, но в его учении, когда он говорит о пределах творения, можно найти рациональное зерно, касающееся человека, социума и природы. «... Природа во втором пределе своем (т.е. в человеке) собирает все добродетели, кои суть правдивость, чистота, близость, щедрость, благочестие, твердость, мужество, мудрость и все, что к тому прилагается. Поскольку же человек собирает сии добродетели, и поскольку он является вторым пределом, таким, за которым нет никакого сущего, то сей поистине человек и есть воздвижение... Итак, выяснено, что Природа совершенна и содержит все добродетели через человека...»<sup>3</sup>. Из сказанного следует такой вывод: вышеназванные качества человек приобретает благодаря тому, что живет в природе и тем самым развивает те возможности, которые заложены в его биологической натуре. Вне связи и общения эти возможности не могли бы реализоваться. Приобретение им качеств и процесс усвоения человеком социального опыта, как это излагают ал-Кирмани и Насир Хусрав, современным языком называется социализацией личности.

Социализация личности — это процесс, который начинается с момента рождения человека и продолжается в течение всей его жизни. Именно коммуникация является основой социализации человека, в процессе которой

---

<sup>1</sup> Насир Хусрав. Зод-ул-мусофирин. - Тегеран, 1341 хиджры. - С. 538. (на перс. яз.).

<sup>2</sup> Там же. - С. 539.

<sup>3</sup> Аль Кирмани. Успокоение разума (Рахат аль-акль) / Пер. арабск., введ. и коммент. А.В.Смирнова. - М.: Ладомир, 1994. - С.189.

он включается в мир культуры и тем самым овладевает существующими в ней ценностями. Однако накопленное обществом богатство культуры огромно и многообразно, чтобы отдельный человек мог охватить его целиком, во всем объеме. Каждый человек способен овладеть лишь некоторой малой частью культуры, поскольку «...он нуждается в хорошей жизни через совершенствование каких-либо профессий, а один человек не сможет достичь всех их, потому, что его жизнь коротка, а профессий – много...»<sup>1</sup>.

Выше мы излагали об идее «контакта» и «контракта». Если идея контакта означает любовь, т.е. гармоничное отношение между разными слоями общества, то идея контракта содержит в себе элементы разногласия. Это означает, что коммуникативные отношения по своей природе диалогичны. В ней, кроме момента единства, согласия, эмпатии (греч. *empathia* – сочувствование) и суггестии (лат. *suggestia* – внушение), присутствует и другой момент - контрсуггестивный. Совокупность любви и бунта (гармония – М.М.) определяют сущность социальных отношений, т.е. они внутренне едины, немыслимы друг без друга.

В полноценном человеческом обществе «Ихван ас-сафа» особое внимание обращают на «существование разногласий между людьми при понимании, разъяснении или выполнении ими какого-либо дела. Причины этих разногласий они видят в естественном процессе развития взаимоотношений людей в обществе»<sup>2</sup>. Далее автор этих строк, сравнивая учение Насира Хусрава и «Ихван ас-сафа» о взаимоотношении людей внутри общества и внутри отдельной религии приходит к выводу, что в их учении заметное положение занимает плюрализм, который «наличествует в их философских и теологических идеях»<sup>3</sup>. Х. Додихудоев процесс взаимоотношения в обществе рассматривает через призму непримиримой

---

<sup>1</sup> Али Асгар Халаби. Гузидаи матни расоидаи «Ихвон ал-сафо». - Техрон, 1379. - С.226. (на перс. яз.).

<sup>2</sup> Назариев Р.З. Социальная философия "Ихван ас-сафа" и Насира Хусрава (сравнительный анализ). Дисс. ... док. философ. наук. - Душанбе, 2011. - С.184.

<sup>3</sup> Назариев Р. Социальная философия Ихван-ас-сафа и насира Хусрава. - Душанбе. 2011. - С.191.

«борьбы интересов бедных и богатых»<sup>1</sup>, т.е. оценивает их с позиции классового характера.

Констатируя важность обеих точек зрения ученых, можно добавить, что плюралистический и бунтарский характер взаимоотношений людей исходит из различия возможных миров человека, т.е. принадлежности к той или иной социальной группе. По гносеологическому признаку можно описывать эти отношения в обществе как объективную и субъективную реальность. Коммуникативные отношения людей, как выяснилось, характеризуются слитностью условий, интересов и реальных действий его участников. Следовательно, связь между множеством людей, как участников динамики этих миров, и составляет взаимоотношение (коммуникацию) в обществе, с чем тесно связано творчество людей.

В учении исмаилитов факт устройства мира – человеческого бытия артикулируется в понятии «артефакта», который по смыслу тесно связан с творчеством. Артефакт представляет собой искусственно созданные вещи посредством творчества. «Артефакт есть по существу бытийствующее средство»<sup>2</sup>. По сути, творчество есть источник, порождающий артефактность – искусственность человеческого мира.

У исмаилитских мыслителей понятия творчества и способности тождественны и являются основным критерием преимущества человека над другими живыми существами. Насир Хусрав, говоря о писании, как об особом творческом акте человека, отмечает следующее: «Из всего живого писание есть только свойство человека. Неразумное живое существо участвует с человеком и в образовании речи, и в создании искусств. В изобретении же писания оно не участвует»<sup>3</sup>. Далее мыслитель отмечает, что «участие других живых существ с человеком в создании речи таково, что каждому из большинства из них свойствен именно ему присущий звук (голос). Этот звук – голос, издаваемый ими, заменяет им человеческую

---

<sup>1</sup> Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта: о роли средневекового исмаилизма в развитии свободомыслия на мусульманском Востоке. - Душанбе: Ирфон, 1987. - С. 316.

<sup>2</sup> Очерки социальной антропологии. / Под ред. А.С. Мамзина и др. - СПб.: Петрополис, 1995. - С.56.

<sup>3</sup> Насир Хусрав. Зод-ул-мусофирин. - Тегеран, 1341 хиджры. - С. 69. (на перс. яз.).

речь»<sup>1</sup>. Что касается искусства, т.е. способность изобретения и создания искусственных вещей (т.е. артефактов), то здесь человек по сравнению с ним бессилён. «Так, шелковичный червь из листьев тутовника создает шелк, пчела из цветов производит мед, а раковина из дождевой воды творит жемчужины и т.д. Однако ни одно живое существо в писании не соучаствует с человеком. Писание следует за словом, и оно присуще только человеку»<sup>2</sup>.

Следует отметить, что по истечении определенного времени человек выходит из круга животного мира, ибо только человеку свойственно реагировать на изменения и другие условия окружающей среды. Животные, даже человекообразные приматы, не способны выйти за пределы своих потребностей и природных возможностей. Следовательно, есть нечто, принципиально отличающее человека от животного. Это – его способность к творчеству, изобретательности и трудовой деятельности. Вот что об этом пишет ал-Кирмани: «Те действия, что приносят пользу телу и душе совокупно, двояки: одни для своего свершения нуждаются как в телесных, так и в дополнительных, извне привлекаемых орудиях, другие же – в орудиях одного тела. Действиями, которые для своего свершения нуждаются и в телесных и в дополнительных внешних орудиях, являются все многообразные ремесла и искусства – и низкие и высокие»<sup>3</sup>.

Примечательно то, что далее ал-Кирмани по порядку и по степени перечисляет те ремесла и искусства, которые существовали в обществе того времени. Например, игра на барабанах, флейте, лютне, ювелирное дело, ремесла плотников, поваров и сапожников и т.д. О важности этих профессий далее ал-Кирмани говорит следующее: «Все эти ремесла и искусства невозможны без использования особых орудий; война без меча и прочих военных орудий, письмо без пера, чернил и бумаги, искусство лекаря без

---

<sup>1</sup> Насир Хусрав. Зод ул-мусофирин. – Тегеран, 1341 хиджри. – С. 69.

<sup>2</sup> Там же. - С. 70.

<sup>3</sup> Аль Кирмани. Успокоение разума (Рахат аль-акль) / Пер. арабск., введ. и коммент. А.В.Смирнова. - М.: Ладомир, 1994. - С. 362.

лекарств и тому подобного»<sup>1</sup>. Здесь речь идет об изменении содержания человеческой деятельности по мере развития орудий труда, в процессе которой оно приобретает новые свойства, и человеческая деятельность при этом приобретает более творческий характер. Человек в процессе своей деятельности приспосабливает природу к себе, изменяет ее в соответствии со своими общественными потребностями.

В своем психологическом учении «Ихван-ас сафа», говоря о деятельности и творчестве человека, связывают ее с вопросом о тождестве души и тела. Они признают две силы человеческой души – движущую и познающую. Душа человека действует, побуждает тело к деятельности и способности познавать. Хотя, по их мнению, душа является движущей субстанцией, ее деятельность обуславливается состоянием тела: «Вместе с нарушением в теле нарушается сознание и ощущение души и она (душа) не может проявить свою деятельность»<sup>2</sup>. Более того, они утверждают, что человек не может из ничего создать и познать что-либо, он создает и мыслит на основе тех чувственных материалов, которые наблюдает в природе. «Таким образом, природа играет в их жизни роль учителя», – заключают «Ихван ас-сафа».<sup>3</sup> По мнению «Ихван ас-сафа», источником творчества человека является познающая и деятельная сила души. «Посредством своей познающей силы душа человека отделяет образы познаваемых вещей от их материи и представляет их в себя самих. Вследствие этого она (т.е. душа) человека, становится для данных образов первоматерией (хайюло), а образы, существующие в ней, формой (шакл). Посредством своей деятельной силы душа человека выявляет образы, находящиеся в ее мысли, рисует их в телесной хайюле, и тогда тело переходит от возможности к действительности»<sup>4</sup>. Обобщая психофизиологические тенденции в деятельности человека, Закуев А.К. отмечает: «Данное мнение вполне

---

<sup>1</sup> Аль Кирмани. Успокоение разума (Рахат аль-акль) / Пер. арабск., введ. и коммент. А.В.Смирнова. - М.: Ладомир, 1994. - С. 362.

<sup>2</sup> Ихван ас-сафа. Т.1. - Бейрут, 1957. - С. 245. (на араб.яз.).

<sup>3</sup> Там же. - С. 225.

<sup>4</sup> Там же. - С. 924.



соответствует учению современной психологии о роли чувственного восприятия и наблюдения в познавательной деятельности и творчестве человека»<sup>1</sup>.

В понимании исмаилитских мыслителей творчество – деятельность, порождающая нечто качественно новое, никогда ранее не существовавшее. В более широком смысле, творчество является деятельностью людей, преобразующая природный мир и социальную действительность в соответствии с их целями и потребностями. Преобразование природы происходит в процессе основной формы человеческой деятельности – труда. Определением признаков труда являются: использование и изготовление орудий труда, его общественный и социально-созидательный характер. Именно в процессе труда развиваются способности, умения, знания, которые как бы кристаллизуются в продуктах труда. Труд осуществляется со знанием дела, целеустремленно, вдохновенно, в труде проявляются способности человека. Говоря о трудовой деятельности, как об особом качестве человека, «Ихван ас-сафа» отмечают следующее: «трудовая деятельность – это извлечение сведущим человеком формы, находящейся у него в мысли, и приложение ее к материи ...»<sup>2</sup>.

Аналогичные мысли о созидательной силе человека мы наблюдаем у ал-Кирмани: «...человек является воздействующим на иные, от него отличные материи, когда он создает искусственную форму...»<sup>3</sup>. Конкретизируя свою мысль о творческой способности человека, философ далее цитирует: «...Природа бессильна произвести стекло таким же, как она произвела золото или иные минералы, и наибольшее, на что она способна, это произвести то, из чего стекло делается: это сырье обрабатывает человек, делая его стеклом. Таково же железо, которое Природа бессильна явить в бытии, как она явила серебро; бытие железа связано с работой человека, который доводит его до

---

<sup>1</sup> Закуев А.К. Философия «Братьев чистоты». - Баку, 1961. - С.48.

<sup>2</sup> Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв./ перевод А.В.Сагадеева и др. Ред.: С.Н.Григорян Издательство: - М.: Соцэкгиз ИФ АН СССР, 1961. - С.137.

<sup>3</sup> Аль Кирмани. Успокоение разума (Рахат аль-акль) / Пер. арабск., введ. и коммент. А.В.Смирнова. - М.: Ладомир, 1994. - С.73.

ступени сущего из того состояния, из которого Природа не смогла его довести»<sup>1</sup>.

Ранее нами было отмечено, что практически все исмаилитские мыслители, когда говорят о способности и стремлении человека, связывают его с учением о деятельной душе. Как отмечает А.Г. Сабилов, «для обозначения внутреннего, идеального мира человека наиболее часто употреблялось раньше понятие «душа», под которым понималось идеальное, независимое от тела, животворящее начало»<sup>2</sup>. Хотя сегодня в науке наравне с понятием «душа» применяются такие термины как «сознание», «мышление», «психика», тем не менее, под всеми ними понимается способность человека отражать окружающий мир в виде субъективных образов и регулировать их с помощью своего поведения и деятельности.

Другим более важным аспектом деятельности человека является стремление. Стремление – это настойчивое влечение и решительная направленность к чему-либо, к достижению какой-то цели. Стремление представляет собой собирательный или комбинированный термин, в который входят такие понятия, как намерения, желания, влечения, заинтересованность. Более того, стремление обладает свойством направленности действий, чувств, желаний в достижении желаемого. Сущность этих определений прибывает в потребительском отношении человека к окружающему его миру. Если потребность не может быть удовлетворена в какой-то ситуации, но эта ситуация может быть создана, то направленность сознания на создание такой желаемой ситуации называется стремлением. «Ихван ас-сафа» особо отмечают важность этого понятия. У человека, согласно их учению, есть как врожденные, природные стремления, так и приобретенные признаки в его биологической бытийности. В этой дилемме «Ихван ас-сафа» отдают предпочтение природным стремлениям и считают их основой для появления приобретенных. «... Все природные

---

<sup>1</sup> Аль-Кирмани. Успокоение разума. (Рахат аль-акль). / Пер.араб., введ. И комент. А.В. Смирнова. - М.: Ладомир. 1994. - С.75.

<sup>2</sup> Сабилов А.Г. Социально-философская антропология: принципы конституирования и предметного определения. - М: Московский пед. ун-т, 1997. - С.72.

стремления, заложенные в человеческой природе, являются основой для нрава и характера человека»<sup>1</sup>.

Желание и устремление — это свойства разумной говорящей души. Вот что об этом пишет ал-Кирмани: «Поскольку по своей самости душа потенциальна, ущербна и нуждается в тех дарующих ей счастья знаниях, в которых заключено ее совершенство, и поскольку в ее самости в силу его ущербности и того, что чувственная, имеется потребность, влекшая ее к тому, что удовлетворило бы ее, и поскольку сия потребность и есть стремление, то она, таким образом, обладает стремлением»<sup>2</sup>. Стремление души (шавк) и универсальные ее формы деятельности (муштак) в зависимости от своего предмета могут иметь различные названия. У ал-Кирмани они именуется тремя названиями: страсть (свойство растительной души), негодование (свойство животной души) и воля (свойство человеческой души). «Все вышеперечисленное возникает постепенно, одно за другим; совершенство же достигается при достижении предела, благодаря которому исчезает все, что должно исчезнуть (ведь известно, что поскольку стремление проистекает от нужды и ущербности, а с достижением совершенства исчезают нужда и ущербность...). Это стремление, когда оказывается в душе, оно побуждается теми формами, в коих нуждается, тогда в ней возникает ощущение сенсительных вещей, что вне ее и одной с ней природы»<sup>3</sup>.

В таком ракурсе и Насир Хусрав рассматривает стремление человека к духовному совершенству и его приобщению к миру культуры и связывает ее с приобретением знания, как нечто обязательное, что дает человеку возможность познавать и изменять окружающую его природу. «Познание особых акциденций субстанции души, являющихся знанием и мудростью, возложены на нее саму как обязанность. Создание Создателя есть не что иное, как обязанность, ибо обязанность — это изменение. Душа, которая ни

---

<sup>1</sup> Ихван ас-сафа. Т.1. - Бейрут, 1957. - С. 166. (на араб.яз.).

<sup>2</sup> Аль Кирмани. Успокоение разума (Рахат аль-акль) / Пер. арабск., введ. и коммент. А.В.Смирнова. - М.: Ладомир, 1994. - С.331.

<sup>3</sup> Там же. - С.333.

жива, ни мертва, оживляется этой обязанностью и становится другой – лучше и благороднее чем есть...»<sup>1</sup>.

Исходя из вышеизложенного, можно сделать вывод, что внутренняя синхронность человеческого бытия и творчества в системе понятийного аппарата социальной антропологии исмаилитов является замыкающей. Рассмотренные нами такие понятия, как человеческое бытие, свобода, телесность, общение (коммуникация), артефакт и творчество тесно взаимосвязаны между собой и в тоже время дополняют по смыслу друг друга. Это означает, что весь комплекс вышеизложенных понятий направлен на раскрытие тех феноменов внутреннего мира человека, которые делают его активным, творческим создателем своего собственного социального бытия. Человек в этом контексте как бы созерцает самого себя в созданном им мире, и тем самым удваивает себя сначала в сознании, а затем в практическом созидании.

### **1.3. Философско-антропологические идеи и концепции о социальной эволюции человека**

Вопрос о происхождении человека всегда привлекал к себе внимание ученых, ибо для них познание человека не менее важно, чем познание окружающего мира. Попытки понять и объяснить истоки человека предпринимались отдельными философами, теологами, а в дальнейшем уже в конкретных научных, естественных и гуманитарных школах. Каждый из этих групп рассматривал человека как сложную целостную систему, объединяющую в себе биологические и социальные компоненты, т.е. соотношение духовного и телесного в природе человека. «Вершина, на

---

<sup>1</sup> Насир Хусрав. Зод-ул-мусофирин. -Тегеран, 1341 хиджры. - С. 373. (на перс. яз.).

которую люди уже успели подняться, а другие продолжают взбираться, теряется в такой необозримой высоте, что, когда измеряешь ее усилием воображения, мысль отступает, устрешенная бесконечной длительностью предстоящего пути..., и что вся разница между обоими сводится к ступени эволюции, в самом начале которой находится младенческая душа, а в самом конце – душа победителя. Внизу расстилается длинная цепь низших царств – животного, растительного, минерального, элементарного... Вверху простираются бесконечные иерархии сверхчеловеческих сущностей...»<sup>1</sup>. Вышеизложенная цитата, хотя ее автор не имеет прямого отношения к исмаилизму, тем не менее, имеет косвенное отношение к проблемам нашей работы, ибо здесь речь идет о человеческом бытии, о степени эволюции души и тела, о порождении и развитии тех «царств», которые в целом изложены в трактатах исмаилитских мыслителей.

Проблема происхождения и эволюции человека во взглядах исмаилитских мыслителей представлена разобщено и не имеет такого системного характера, который присущ современным наукам, занимающихся проблемами человека в разных его аспектах. Тем не менее, их мирообъяснение и гипотезы с рациональным оттенком актуальны и в наше время. Ценность этих учений заключается, прежде всего, в том, что вопрос о происхождении человека и жизни, в целом, в научных кругах, по утверждению Б.М. Кедрова, «несмотря на привлечение к решению этой проблемы специалистов различных областей естествознания при лидерстве биологов, основной вопрос: как произошел переход от неживого к живому? – остается до сих пор открытым»<sup>2</sup>. Или словами отечественного ученого Х. Додихудоева: «первое становление человека – глубочайшая тайна, до сих пор нам совершенно недоступная, непонятная. Притязания, предъявляемые нашему познанию доисторией, находят свое выражение в вопросах без

---

<sup>1</sup> Безант А. Древняя мудрость. - М.: Интерграф Сервис, 1992. - С. 199.

<sup>2</sup> Кедров Б.М., Серебровская К.Б. Проблема происхождения и сущности жизни и ее философский аспект // Журнал Всесоюзного химического общества им Д.И. Менделеева. Т. XXV. Вып. 3. 1980. - С.262.

ответов»<sup>1</sup>. Хотя проблема эволюции человека вообще, и общества в частности, не являлись самостоятельными объектами изучения исмаилитов, но в их метафизике, теологии и мистике затрагивались, например, такие вопросы как о душе, соотношении разума и души, о теле и его видах, о предназначении человека и его месте в мире горном и дольном и т.д.

В современной науке о месте и времени происхождения человека, основных этапах его эволюции, движущих силах и детерминирующих факторах развития, говоря современным языком, – о биогенезе, антропогенезе и социогенезе существуют несколько философско-антропологических концепций: креационизм, биологическая, трудовая, мутационная и космическая концепции, каждая из которых в пределах своей области интерпретирует данный вопрос. Вышеназванные концепции или взгляды со временем менялись, влияли друг на друга и переплетались друг с другом. Поэтому иногда трудно осмыслить, к какой области мировоззренческой мысли отнести ту или иную концепцию. Конечно, у наших мыслителей мы не находим четко выраженных понятий, но это не означает, что отсутствует мировоззренческий подход к этим проблемам вообще.

Происхождение и становление человека исмаилитские мыслители в своих трактатах разъясняют эволюционно, когда вопрос касается учения о душе и теле, и в этом они исходят из детерминистского принципа. Как отмечает Г. Ашуров, «основную задачу Носир видит в том, чтобы при помощи разумных доказательств выяснить причину соединения души с телом. По его мнению, существование души в этом мире непосредственно связано с существованием тела, вне которого душа не может существовать»<sup>2</sup>. Исмаилитская интерпретация этого вопроса аналогична позиции восточных перипатетиков, в том числе Ибн Сины. По мнению Ибн Сины, «природа является причиной принятия им души от Всеобщего разума и Всеобщей

---

<sup>1</sup> Додихудоев Х. Культура и цивилизация. Истины и парадоксы традиций. - Душанбе: ТРСУ, 2006. Т.1. Кн.1. - С.129.

<sup>2</sup> Ашуров Г. Философские взгляды Носири Хисрава (на основе анализа трактата «Зад-ал- мусафирин»). - Душанбе: Дониш, 1965. - С.55.

души, или от какой-либо другой разумной причины. С соединением души с телом человеческий род достигает совершенства и будет существовать актуально».<sup>1</sup> Насир Хусрав причину соединения души с телом объясняет следующим образом: «Соединение души и тела друг с другом происходит не для того, чтобы каждое из них существовало, не для того, чтобы душа была такой, какой она есть, и не для того, чтобы тело было таким, каким оно есть. Изменение состояния тела и приобретение им благородства при помощи соединения с душой указывает нам на то, что в соединении души с телом кроется приобретение другим способом благородства, формы, красоты и изящности»<sup>2</sup>.

Сущность эволюционистских идей заключалась в том, что исмаилиты, прежде чем заниматься вопросами человека, пытались подвергнуть анализу если не предысторию человечества, как таковую, то духовную интерпретацию вопроса, тем самым сформулировали теорию возникновения антропоса, как духовно-биологического существа, детерминированного с окружающим и внешним миром и, в то же время, занявшего в нем исключительное место, благодаря разуму, сознанию и воле. Несмотря на определенную противоречивость в их учении, т.е., когда они с одной стороны говорят об естественном развитии как природы, так и человека, с другой стороны – с восхищением и благоговением пишут о божественном совершенстве этого мира, и в целом это имеет рационалистический характер. Например, Насируддин Туси пишет следующее: «Все они созданы столь совершенными для того, чтобы все разумные люди восхитились и восславили мудрость и могущество своего Творца»<sup>3</sup>. В другом произведении философ утверждает противоположное: «Таким образом, достоинства материальных тел развиваются постепенно в процессе эволюции»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Ибн Сина. Освещение. В кн.: Абу Али ибн Сина. Избранные произведения. Т 1. - Душанбе: Ирфон, 1980. - С.345.

<sup>2</sup> Насир Хусрав. Зод-ул-мусофирин. - Тегеран, 1341 хиджры. - С. 358-359. (на перс. яз.).

<sup>3</sup> Насируддин Туси. Насирова этика. Пер. с перс., предисл. и коммент. У.А.Гаффаровой. - Душанбе: Ирфон, 2014. - С.56

<sup>4</sup> Насируддин Туси. Насирова этика. Пер. с перс., предисл. и коммент. Гаффаровой У.А. - Душанбе: Ирфон, 2014. - С.58-59.

Аналогичную мысль мы наблюдаем и у Насира Хусрава. В «Хон ул-ихвон»-е он пишет: «По велению Повелителя времени, эти формы, которые проявляются природой для этих телесных существ, отображены в хранимой скрижали, коим является Всеобщая душа. Ничто еще в мире не приобрело форму от частного и универсального, принцип которых не был известен в душе»<sup>1</sup>. Из вышеизложенного возникает вопрос: в чем заключается роль Бога в этом процессе? Ответ неоднозначен. Наши мыслители, признавая существование Бога и его влияния на процесс творения (имеется виду первичное творение), в дальнейшем не говорят о его влиянии на ход развития природы. Как подчеркивает Х. Додихудоев, «для Бога в такой системе не остается даже места причины причин»<sup>2</sup>. Не вдаваясь в подробности, отметим, что, несмотря на то, что исмаилитская философия имела существенные противоречия в мировоззренческих взглядах древнегреческих философов, она предпочла их философию, во многом исмаилиты опирались на античную мудрость, тем самым хотели примирить философию с религией и веру с разумом.

В таком ракурсе рассматривается вопрос становления человека в обществе. Прежде чем говорить о антропосоциогенезе, необходимо раскрыть смысл биогенеза и антропогенеза, ибо эти факторы эволюции тесно связаны между собой и без выявления их причинно-следственного принципа мы не достигнем поставленной перед нами цели. Как будет представлено ниже, эти вопросы исмаилитами решались в рамках эволюционной теории, хотя, конечно, этот термин в их учениях не практикуется.

Кроме того, «эволюционная теория сама по себе не является философской концепцией и мировоззрением, она становится таковой только через включение ее в философское объяснение органического мира, его возникновения, эволюции и перехода к социальной форме движения, т.е.

---

<sup>1</sup> Носири Хусрав. Хон-ул-ихвон// Куллиёт. Т. 1. - Душанбе: Дониш, 1991. - С.241.

<sup>2</sup> Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта: о роли средневекового исмаилизма в развитии свободомыслия на мусульманском Востоке. - Душанбе: Ирфон, 1987. - С.152.



превращается в важный элемент научной картины мира...»<sup>1</sup>. Как выглядит принцип мироздания с точки зрения исмаилитских мыслителей? Ответ на поставленный вопрос мы находим у ал-Кирмани, Насира Хусрава и близких по духу к ним учения Насириддина Туси и басрийских энциклопедистов «Ихван ас-сафа».

Все представители исмаилитской мысли едины в том, что неуничтожаемости материи является начальным этапом развития телесного мира. Насириддин Туси пишет: «Если кто-либо поразмышляет посредством индукции (истикро) о состоянии тел, последовательности дел, составе и соединениях, а также их противоположностях, и при этом владеет наукой возникновения и порчи, придет к точному выводу и станет очевидным для него, что ни одно тело не исчезает полностью. Скорее акциденции и состояние, составы и соединения, формы и качества претерпят видоизменение в одном общем объекте или в одной пребывающей материи»<sup>2</sup>. Или, как пишет Насир Хусрав:

Аз ин чору аз он нух, эй бародар,  
Бишуд мавчуд се фарзанди дигар.  
Маъодин, пас набот, он гаҳ хайвон,  
Ба ҳам бастанд яксар аҳду паймон<sup>3</sup>.

.....

От этих четырех<sup>4</sup> и тех девяти,<sup>5</sup> о, мой брат,  
Родились три других дитя.  
Минералы, растения и затем животные  
Соединились друг с другом по договоренности.

---

<sup>1</sup> Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта: о роли средневекового исмаилизма в развитии свободомыслия в мусульманском Востоке. - Душанбе: Ирфон.1987. - С.167-168.

<sup>2</sup> Насируддин Туси. Насирова этика. Пер. с перс., предисл. и коммент. У. А. Гаффаровой. - Душанбе: Ирфон, 2014. - С.48-49.

<sup>3</sup> Носири Хусрав. Куллият. Девони аш'ор. Т. 1. - Душанбе: Ирфон, 2003. - С.396.

<sup>4</sup> Имеется в виду четыре стихии.

<sup>5</sup> Имеется в виду девять небесных сфер.

Начальный этап эволюции представлен таким образом, что на этом разграниченном времени (т.е. переходный период) существует гармония между первичными элементами. Но постепенно, путем изменений и превращений, зреют эти противоречия. «Ведь в мире превращений нет ничего, кроме сущего от четырех столпов и их сил, столпы же превращаются друг в друга, воздействуют одни на другого и преобладают один над другим так, как то бывает обусловлено. Так от них, благодаря их взаимодействию, возникают многочисленные смеси, еще более возрастающие в числе...»<sup>1</sup>. И, наконец: «в результате смешения и соединения между элементами и по мере близости состава к истинному равновесию, которое является идеальным единством, достигаются благородные принципы и формы, и появляются в них градация и расхождение»<sup>2</sup>. В вышеизложенном и Кирмани, и Туси постулируют эволюционный прогресс, как основной вектор развития природы.

Итак, первый шаг в эволюции неорганического мира сделан. Далее, согласно ал-Кирмани, «по мере того, как сии смеси удаляются от природных столпов, их число увеличивается, множась само на себя, так что они увеличивают свою множественность (также, как возрастает множественность чисел соответственно их близости к единице), каковая возрастает до такой степени, что становится неисчислимой. Посему порядок сущего от них таков, что смесь первоначально происходящего от столпов ближе к ним и менее сложна, нежели у того, что происходит во вторую очередь..., и так до тех пор, пока множественность смесей... не дойдет до того предела, который и является искомой конечной целью всего и за которым уже нет никакой цели»<sup>3</sup>.

Концепция или идея эта интересна тем, что в ней мыслитель рассматривает развитие как процесс образования более сложных видов из

---

<sup>1</sup> Аль Кирмани. Успокоение разума (Рахат аль-акль) / Пер. арабск., введ. и коммент. А.В.Смирнова. - М.: Ладомир, 1994. - С. 274.

<sup>2</sup> Насируддин Туси. Насирова этика. Пер. с перс., предисл. и коммент. У. А. Гаффаровой. - Душанбе: Ирфон, 2014. - С. 53.

<sup>3</sup> Аль Кирмани. Успокоение разума (Рахат аль-акль) / Пер. арабск., введ. и коммент. А.В.Смирнова. - М.: Ладомир, 1994. - С.276.

простых в рамках эволюции. Изменение и превращение зависят от степени близости нахождения сущего к столпам, т.е. чем ближе, тем проще, и что оно больше подвергается влиянию извне, и поэтому – чем дальше от этих столпов, тем сложнее они по структуре и менее зависимы от внешнего влияния. Например, каковым является процесс, происходящий в надлунные и подлунные миры. Причем на каждом этапе развития степень различия больше усложняется. Вот как описывает этот процесс ал-Кирмани: «... смесь происходящих от них облаков и прочих метеоявлений более с ними схожа, ближе к ним в порядке бытия и менее сложна, нежели смесь сущих от них минералов, каковые от них дальше, более сложны и более многочисленны по своим видам; или же смесь сущих от них минералов ближе к ним, менее сложна и менее многочисленна по видам, нежели смесь растений, каковые дальше от них, более сложны и более многочисленны по видам; или же смесь растений ближе к ним и менее сложна, а виды ее менее многочисленны, нежели смесь животных, каковы дальше от них, более сложны и более многочисленны по видам; или же смесь животных ближе к ним и менее сложна, нежели смесь человека, который дальше от них и более сложен, нежели все, что ему в бытии предшествует»<sup>1</sup>.

Насир Хусрав также в своем учении, признавая эволюционный характер данного процесса, отмечает: «Стало быть, скажем, что эти украшающие значения пришли к некоторым стихиям из другого места. То место нами названо духовным миром, который является источником форм. Затем в мире возник другой вид духовности, связанный с появлением животного. Это был чувственный дух, с принятием которого некоторые растения отделились от других своих видов, приобретая блеск и красоту, которыми растение не обладало, – как пространственное движение, внешние чувства и другие вещи, присущие животному. Далее, другой вид духовного, возникший в мире, был связан с появлением человека. Это – говорящий дух,

---

<sup>1</sup> Аль-Крмани. Успокоение разума. (Рахат аль-акль). Пер. арабск. Введ. и комент. А. В. Смирнова. - М.: Ладомир. 1994. - С.276.

подкрепленный разумом. Животное (т.е. человек), нашедшее этот дух, отделилось от других видов животных, приобретя блеск и красоту, которых у других животных не было, – как движение, речь, искусство, прямохождение и т.п. После этого в мире ничего нового не возникло. Стало быть, мы узнали, что мир завершился (т.е. устройство мира – М.М.) появлением вида человека»<sup>1</sup>. Таким образом, наши мыслители во главу угла ставят способность элементов природы к изменчивости, свойственной каждому из них, и подчеркивают, что чем более развита эта способность у различных веществ, тем больше этот элемент выводится на высокую ступень общего развития.

Более того, выяснилось, что основным толчком или движущей силой процесса эволюции являлась изменчивость, при которой появляются разные формы жизнедеятельности сущих – от простой и сложной до совершенной их формы.

Живая природа у исмаилитов триедина: растение, животное и человек. При этом, как было указано выше, они не отрицают гармоничную и постепенную их трансформацию. «Далее, виды растений упорядочены соответственно своим качествам, располагаясь все выше и выше до вида, являющегося одновременно и растением, и животным, как, например, дерево ваквак: оно является растением, а по своей форме есть плод, по голосу оно – животное; или же ракушечная улитка..., как ракушка она похожа на растение, а поскольку то, что живет в ракушке, движется, она – животное; или же взять финиковую пальму, каковая является растением, но во многом напоминает и животное, в частности тем, что завязь плодов ее образуется от оплодотворения мужской особью, а потому она благородней растений и выше их рангом, но ниже животных»<sup>2</sup>.

Процесс развития и совершенства живых существ ал-Кирмани связывает с пятью действиями, присущими этим особям: «привлечение (джазб),

---

<sup>1</sup> Насир Хусрав. Зод-ул-мусофирин. - Тегеран, 1341 хиджры. - С. 559. (на перс. яз.).

<sup>2</sup> Аль Кирмани. Успокоение разума (Рахат аль-акль) / Пер. арабск., введ. и коммент. А.В.Смирнова. - М.: Ладомир, 1994. С.299.

переваривание (хадм), доставление (да'ф), увеличение и замыкает этот процесс воспроизводство (интадж). «Сии пять сил разлиты по всему их телу и всем их частям»<sup>1</sup>. Насириддин Туси пишет: «Между видами животных и растений существует огромная разница. Первым бросается в глаза то, что мир животных более сложен. Потому что животные обладают таким ценным качеством как сознание. Они, на основе собственного опыта, способны обучаться и самообучаться. Вследствие этого они приобретают качества, не присущие им от рождения. Как, например, ученая лошадь или прирученный охотником сокол... Это высшая ступень развития животных, первые шаги эволюции человека начинаются отсюда»<sup>2</sup>.

Картина происхождения и эволюции человека у исмаилитских мыслителей выглядит следующим образом. Ал-Кирмани пишет: «Далее виды животных упорядочены по степени благородства, восходя к виду, имеющему общность, как с животным, так и с человеком, каковы, к примеру, обезьяны, натурой своей в чем-то схожие с человеком, а обликом – с животными...»<sup>3</sup>. В рамках этой идеи наши мыслители признают, что люди произошли от наиболее совершенных животных, и что до сих пор сохранились промежуточные ступени между ними. В «Ахлоки Насири» на этот счет сказано следующее: «Подобные люди (т.е. чел. обезьяны), к примеру, обитают в Западном Судане и других местах мира, среди первобытных дебрей. По своему поведению, делам и движениям они недалеко ушли от животных»<sup>4</sup>. На физиологическом и морфологическом уровнях также прослеживается процесс изменчивости. «Форма людей в начальном их бытии, когда они произошли из земли, была не такой как сейчас, когда они существуют благодаря размножению»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Аль-Кирмани. Успокоение разума (Рахат аль-акль) / Пер. арабск., введ. и коммент. А.В.Смирнова. - М.: Ладомир, 1994. - С.304.

<sup>2</sup> Насируддин Туси. Ахлоки Носири (Насирова этика). - Душанбе: Ирфон, 2009. - С.51-52.

<sup>3</sup> Аль Кирмани. Успокоение разума (Рахат аль-акль) / Пер. арабск., введ. и коммент. А.В.Смирнова. - М.: Ладомир, 1994. - С.312.

<sup>4</sup> Насируддин Туси. Ахлоки Носири (Насирова этика). - Душанбе: Ирфон, 2009. - С.50.

<sup>5</sup> Аль Кирмани. Успокоение разума (Рахат аль-акль) / Пер. арабск., введ. и коммент. А.В.Смирнова. - М.: Ладомир, 1994. - С.317.

Связь биологического и социального в человеке, как мы уже знаем, особо выделяется в учениях исмаилитских мыслителей, что и является основным звеном при рассмотрении вопроса о становлении человека как «социального» существа. Биосоциальное составляет две стороны человека как целостное образование, причем биологическое выступает не в качестве «второй сущности», а в качестве предпосылки формирования социальной сущности.

Происхождение человека из органическо-природного мира, его прямая преемственность от животных предков объясняется тем, что он унаследовал от них целый комплекс реакций и инстинктов, образованных в процессе эволюции. Суть их трактовки заключается в том, что ступень перехода от животного к человеку, это – ступень перехода от чисто биологического к биосоциальному существованию. Человек обладает качественно новыми, надбиологическими образованиями в виде формирующих его социальную сущность труда, сознания, мышления, эмоций, воли и т.д. Как пишет Насируддин Туси, «до этой ступени различия и превосходства носили природный, наследственный характер. Последующая ступень связана с совершенствованием, волей и умом...»<sup>1</sup>. Специфику человека лучше всего можно выявить на фоне той среды, из которой он выделился. Это значит, что специфика человека лучше всего проявляется на фоне животного мира. На этом фоне и в отличие от всех животных, человек — это существо, которому присущи такие отличительные признаки, которые фундаментально выделяют его из этой среды: сознание и самосознание, речь, общественная жизнь и труд.

В таком ракурсе их позиции созвучны оценкам современных ученых, занимающихся проблемами человека. «Если эволюция животных видов определяется необходимостью приспособления их к окружающей среде, то для предков человека ведущим фактором эволюции оказалось развитие

---

<sup>1</sup> Насируддин Туси. Насирова этика. Пер. с перс., предисл. и коммент. У. А. Гаффаровой. - Душанбе: Ирфон, 2014. - С.50.

производительных сил, с помощью которых они начали преобразовывать природу в соответствии со своими потребностями»<sup>1</sup>.

Вопрос о становлении человека в учениях исмаилитских авторов также рассматривается в свете соотношения наследственности и окружающей среды, при котором могут формироваться социальные качества человека, суть которых заключается не в выявлении нейродинамических характеристик человека, а в совокупном понимании личностных качеств человека, содержания его сознания, взглядов и деятельности. Эти качества формируются социальной средой и находятся в сфере надбиологического, а рост социального наследия не по качеству и не по количеству сопровождается биологической эволюцией.

Например, Насир Хусрав о специфике человека, как социальном существе, пишет: «в телесном мире (связь биологического и социального – М.М.), являющимся общим созданием, благороднее человека ничего не возникло. Поэтому его действия совершеннее всех действий, ибо его сущность претерпеваема его действием. Аргументом правильности этого суждения является то, что человек восхваляет себя добрыми действиями и воздерживается от дурных действий»<sup>2</sup>. Далее мыслитель, говоря о социальных качествах, об отличии человека и его способности от животных, считает, что деятельность человека отличается от деятельности животных, тем, что «он использует орудия труда». Более того, человек не только использует орудие труда, он «поручает» какое-то дело стихиям в соответствии с их общей природой, которые не преступают его веления. «Так, он использует воду в целях вращения мельницы, колес и других вещей; в кораблях и баржах, плавающих по воде, перевозящих тяжелые грузы с одного места в другое. В этом заключается использование им воды и ветра. Он использует ветер и для вращения мельниц; он усиливает воздухом огонь, чтобы расплавлять металлы, варить и жарить пищу и осуществлять другие

---

<sup>1</sup> Дубинин Н.П. Что такое человек. - М.: Мысль, 1983. - С.58-59.

<sup>2</sup> Насир Хусрав. Зод-ул-мусофирин. - Тегеран, 1341 хиджры. - С. 236. (на перс. яз.).

работы. Человек использует огонь во многих отношениях; он при помощи огня подчиняет себе некоторые глины для сооружения зданий, изготовления жженого кирпича, керамики, стекла, хрусталя и т. п.»<sup>1</sup>.

Человек – единственное в природе существо, которому присуще сознание, разумная или «говорящая» душа. Сознание существует благодаря членораздельной речи. Речь же проявляется в «движении слов» благодаря воздуху. В словах происходит осознание человеком самого себя и окружающей действительности. Слова становятся первичными ячейками и носителями духовной жизни человека. Трансформация слов в виде звуков (естественная речь) или изображений, знаков позволяет людям обмениваться между собой содержанием своей внутренней жизни. Словами К. Вальверде, «посредством ограниченного числа условных знаков – голосовых или письменных – человек способен сообщать и передавать бесчисленное количество идей, которые бесконечно обогащают его. Животные передают стимулы, но не идеи, поэтому они не обогащаются духовно и не создают истории. Человеческие традиции, непрестанно обогащаясь, делают возможным образование. Благодаря устному или письменному языку мышление становится со-мышлением. Так реализуется универсальная склонность людей к совместному поиску истины»<sup>2</sup>.

Примечательно то, что в таком же ракурсе и намного раньше по времени Насир Хусрав также интерпретировал этот процесс и писал следующее: «Мы скажем, что слово, т.е. речь, есть общее искусство людей. А писание (т.е. материализации речи – М.М.) для них – частное искусство..., речь обща в том смысле, что она присуща всем людям без исключения, т.е. когда некто говорит, все слушающие люди понимают сказанное... Но специфичность писания для людей также бывает двояка. Во-первых, ни одно другое животное не способно писать, т.е., несомненно, не способно актуализировать

---

<sup>1</sup> Насир Хусрав. Зод-ул-мусофирин. - Тегеран, 1341 хиджры. - С. 237. (на перс. яз.).

<sup>2</sup> Вальверде К. Философская антропология. - М.: Аматека, 2001. - С. 100.



и демонстрировать свою речь. Это искусство специфично для человека. Во-вторых, писание присуще не всем людям, как присуща всем людям речь...».<sup>1</sup>

Как процесс становления речи, так и процесс социализации человека, по мнению исмаилитских мыслителей, происходит постепенно, другими словами – «очеловечивание» человека имеет ступенчатый характер и в этом его существенное различие от высокоразвитых животных. Необходимость усвоения социальной программы значительно удлиняет период «взросления», т.е. социализации человека по сравнению с животными. Очевидно, что данный процесс обусловлен диалектическим взаимодействием биологического и социального в его развитии. Одним словом, становление человека происходит путем социализации индивида, т.е., говоря современным языком, на основе биологической природы приобретает социальную природу.

Для понимания вопроса о соотношении социального и биологического тот факт, что люди рождаются, не имея речь, сознание и готовых идей, имеет принципиальное значение. Обладая универсальным, неспециализированным мозгом, каждый человек с момента рождения под воздействием окружающих условий формирует в себе социальное. После рождения идет сложный процесс формирования его сознания, мышления, языка и других социальных качеств. Говоря современным языком, «...у более сложного вида живых существ, каковым теперь являлся *Homo sapiens*, рождались самые беспомощные детеныши. Их выживание напрямую зависело от того, как сильно помогает в их воспитании вся группа. Так, параллельно институту родительства формируется внутригрупповая социальная структура»<sup>2</sup>.

Насир Хусрав, сравнивая существенные различия человека и животного и процесс социализации человека, говорит следующее: «Дитя животных не нуждается присмотру, и нет необходимости передвигать их с одного места на другое, ибо, как только отделяются, поднимаются на ноги, ищут вымя и

---

<sup>1</sup> Насир Хусрав. Зод-ул-мусофирин. - Тегеран, 1341 хиджры. - С. 260-261. (на перс. яз.).

<sup>2</sup> Добреньков В.И., Кравченко А.И. Социальная антропология. - М: ИНФРА, 2005. - С.295.

будут сразу же сосать молоко. И все, что растет на Земле, это их пища... Дети же людей испытывают нужду и такие заботы, как завертывание тела, укладывание его в мягкой постели, умывание, сохранение тела от всяких недугов и его воспитание таким образом, чтобы он не умер... Но также нужно знать, что таково положение этих людей, достигших совершенства тела, благодаря тому, что их пищей также является растение. Но по отношению этого растения необходимо применить познавательные инструменты и практические ведения, таким образом, чтоб оно стало питательной пользой для тела ребенка, например: зерна, нужно отделить от плевры с помощью земледельческих инструментов и его искусств, начиная от получения зерна до очищения и обработки через сито и т.д.»<sup>1</sup>. Далее мыслитель излагает процесс изготовления муки при помощи мельницы, построения самой мельницы и выпечки хлеба в особых помещениях при соответствующей температуре и т.п. И в конце заключает, что «следовательно, растение, которое растет на Земле, должно стать питанием для людей, что требует множества измерительно-практических инструментов, для чего нужно использовать знания и умения»<sup>2</sup>.

Социальное «повзреление» сопровождается и биологическим созреванием – наступлением репродуктивного периода, т.е. по мере усвоения окружающей среды процесс социализации также ускоряется, что непосредственно зависит от общего социального наследия человечества, которое в ходе общественно-исторического процесса неуклонно возрастает. Согласно трактовке исмаилитских мыслителей, человек – это высшая ступень «второго предела» развития органического мира. Новое качество, свойственное человеку, приобретено им в силу того, что он стал общественным существом. Он отличается от самых высокоорганизованных животных наличием сознания, членораздельной речи, умением трудиться – целенаправленно производить орудия труда и воздействовать с их помощью

---

<sup>1</sup> Носири Хусрав. Чомеъ-ул-хикматайн (Свод двух мудростей). - Душанбе: Дониш, 2012. - С. 180. (на тадж. яз.).

<sup>2</sup> Там же. - С.181.

на природу, преобразуя ее. Как отмечено выше, процесс, при котором новорожденный приобретает элементы общественной (коллективной) жизни, называется социализацией человека. Характеризуя эту склонность человека, и сравнивая ее с другими живыми существами, ал-Кирмани пишет: «Упорядочены они и в том, что одни собираются вместе с особями своего вида, как, например, журавли в полете или вороны на гнездовье, или же скворцы, всегда совершающие перелет вместе, или гуси, или человек, образующий сообщества в поиске средств существования»<sup>1</sup>.

Таким образом, процесс становления и эволюции человека в обществе в трактовке исмаилитских мыслителей тесным образом связан с трудовой деятельностью. Отличительные черты характера человеческого труда заключаются в следующем: человек использует орудие труда; труд человека универсален – животные действуют по характеру своего вида и не способны делать то, что не заложено в них природой. Человек же у исмаилитов действует универсально, его труд имеет целевой характер, т.е. человек «планирует», «моделирует» результат в голове, затем, применяя труд, переносит модель в реальность и, наконец, человек творит не только на принципах целесообразности, но и по законам красоты: «Ведь мудрец, начав действовать, заботится о качестве инструментов прежде, чем о качестве выполняемой работы, дабы хорошее качество оных обеспечило предельно точную и регулярную передачу его воздействия на воспринимающую материю. Ведь, если орудия труда и инструменты мастера не превосходного качества и не обеспечивают полное принятие материалом действия, то это сильно уменьшает совершенство его действия... Поэтому-то мудрость (т.е. разум) требует, чтоб были орудия превосходны и без изъяна, дабы благодаря сему совершенству и свершаемое чрез них действие было полным»<sup>2</sup>. Ал-Кирмани тем самым дает понять, что творческие и целевые силы человека окончательно отделяют его от животного мира. При переводе на

---

<sup>1</sup> Аль Кирмани. Успокоение разума (Рахат аль-акль) / Пер. арабск., введ. и коммент. А.В.Смирнова. - М.: Ладомир, 1994. - С.314.

<sup>2</sup> Там же. - С. 214.

современную философию, в самом широком смысле этого тезиса, обнаруживается некое сходство. Например, по справедливому замечанию П.Тейяр де Шардена, «человек обрел способность «тотализировать» мир, быть сопричастным миру, а не только той точке, к которой привязывают его потребности и инстинкты, как это имеет место у животных»<sup>1</sup>.

В современной социальной антропологии определяется, что создание искусственной среды (артефакта) обитания являлось важнейшим показателем возрастания уровня производственной деятельности людей, их группового сплочения. Вместе с возрастанием опыта предметно-практической деятельности повышался и уровень интеллекта (разума) человека. Наличие разума и говорящей души являются свойством человеческой природы. Насир Хусрав выделяет разум и ставит его выше души. Для него «душа есть залог жизни, а разум залог мудрости»<sup>2</sup>. Благодаря разуму человек, по мнению Насира Хусрава, становится способным к познанию, труду и деятельности. Он пишет: «Из творений мира выше человечества нет, так как действие его создано его деятельностью, а признаком совершенства является деятельность»<sup>3</sup>.

Так, в исмаилитском понимании, сознание как форма «активно познающего отражения» возможно лишь в условиях существования разума и речи, возникших одновременно с ним в процессе трудовой деятельности. При помощи сознания человек познает окружающий мир, трансформирует свое отношение к этому миру и регулирует свою социальную деятельность. Насриддин Туси пишет, что «причины всего этого разговора, всех этих объяснений и откровений заключаются в том, чтобы человек осознал, что возникнув, он находится ныне на средней ступени эволюционного развития, что он связан с животными, находящимися по врожденным качествам на

---

<sup>1</sup> Тейяр де Шарден П. Феномен человека / пер. Н. А. Садовского, М. Чавчавадзе. - М.: АСТ, 2002. - С. 22.

<sup>2</sup> Насир Хусрав. Зод-ул-мусофирин. - Тегеран, 1341 хиджры. - С. 435. (на перс. яз.).

<sup>3</sup> Там же. - С.176.

более низкой ступени и что только силой собственной воли может достигнуть более высокой ступени»<sup>1</sup>.

Отсюда следует, что вершиной эволюционного учения исмаилитских мыслителей является приобретение человеком разума и речи, что позволяет ему в дальнейшем найти свое место в социуме, ибо «душа человека приходит в этот мир невежественной, не имея ни одного орудия. Здесь она обретает орудия, например, глаза, уши, сердце, язык и прочие, при помощи которых в состоянии найти и уразуметь знания»<sup>2</sup>, – заключает Насир Хусрав. В таком же духе, но более конкретно продолжает эту мысль ал-Кирмани, который пишет: «Действия, свершаемые благодаря полученным чрез научение знаниям о природном, во всем оном многообразии двояки: одни свершаются чрез речь, другие – чрез внешних посредников...»<sup>3</sup>.

Рассматривая теологический принцип исмаилитов о происхождении человека и его становления в обществе, отметим, что он раскрывается в общем контексте коранических представлений и теории эманации, заимствованной из учений неоплатоников. Но поскольку «архитектоника» исмаилитов, т.е. «захир» и «батин» определяют существенную разницу их учения от ортодоксального ислама, то интерпретация существующих идей также имела свои особенности. К этим отличиям относится концепция эманации, которая, несмотря на метафизическую суть, относима и к основе антропологических принципов учений исмаилитов.

Эманацию ал-Кирмани разъясняет таким образом: «Эманация – это ненамеренное самопроизвольное действие (инфи'ал), а также бытие, возникающее от самости, соединяющей две вещи: она и объявшая, и объятая. Такая самость, узревая себя и испытывая самоликование, озаряется (тушрак), и вот от той двойственности вне сей самости возникает нечто, утвержденное

---

<sup>1</sup> Насируддин Туси. Насирова этика. Пер. с перс., предисл. и коммент. У. А. Гаффаровой. - Душанбе: Ирфон, 2014. - С.58.

<sup>2</sup> Насир Хусрав. Кушоиш ва рахоиш («Откровение и спасение»). - Душанбе: Дониш, 2013. - С.45

<sup>3</sup> Аль Кирмани. Успокоение разума (Рахат аль-акль) / Пер. арабск., введ. и коммент. А.В.Смирнова. - М.: Ладомир, 1994. - С.364.

так же, как утверждена и та самость»<sup>1</sup>. Далее мыслитель, сравнивая нисхождение божественного света с «душевым» состоянием человека, пишет следующее: «И по причине этого блаженства, озарившего самость его, низошло от него сияние света. Наподобие этого случается, когда по причине душевной радости от обладания предметом страсти или встречи с предметом любви румянец, прежде таившийся в глубинах тела, прихлынет вдруг к щекам, проступив по коже. Только сей румянец не выходит за пределы той самости, в которой явился, и проникает из глубин тела не далее, чем кожа лица, по причине внутренних препятствий и бессилия той самости; иное дело – сей свет, ибо самость, из которой исходит его сияние, свободна от всяких препятствий и обладает полным могуществом в отношении ее покидающего, сияющего света...»<sup>2</sup>.

Итак, согласно учению исмаилитов эманация – это протекание исходящего из самости первого Сотворенного (т.е. Первый Разум) незыблемого света, и далее переходящей в общей Душе, т.е. субстанцию творений. Замыкает этот процесс четыре элемента или силы, «каждая из которых в отдельности скапливаются в людском теле, а люди поддерживаются в них от поддерживающего...»<sup>3</sup>.

При определении сущности человека и его месте в мировом порядке, как в религиозной, так и в философской мысли некоторыми учеными используются особые методы, как вертикальное и горизонтальное определение развития сущего. Привлекательно в этом отношении исследование Ш. Назарамонова, когда он соотношение человека к Веселенной и его интеллект с позиции Насира Хусрава ставит в зависимость от сопредельного мира по горизонтальному, а положение человека среди живой и неживой природы – по вертикальному направлению. Другой исследователь – М. Рахимов эти понятия сравнивает с такими понятиями, как

---

<sup>1</sup> Аль-Кирмани. Успокоение разума (Рахат аль-акль). /Пер.арабск. введ. и коммент. А.В. Смирнова. - М.: Ладомир. 1994. - С.113.

<sup>2</sup> Там же. - С. 114.

<sup>3</sup> Носири Хусрав. Чомеъ-ул-хикматайн (Свод двух мудростей). - Душанбе: Дониш, 2012. - С. 134. (на тадж. яз.).

«ввысь» и «вниз» при отделении от точки отсчета в развитии человека и его месторасположения в бытийном мире: «В эманационной теории Ибн Сины показаны, по сути, две линии развития: одна вниз, а другая вверх. По нисходящей линии она завершается подлунным миром, а по восходящей линии – человеком»<sup>1</sup>. Что касается З. Резаи, то она «вертикаль» и «горизонталь» уподобляет «захиру» и «батину», и к первому понятию связывает «танзил» и «тафсир», а ко второму – «та’вил». По его словам, шииты и представители суфийской школы посредством экзегезы внешних смыслов текста Корана пытались к внутренней экзегезе, т.е. от горизонтального характера к вертикальному истолкованию знания. Она пишет: «Это означает, что ниспосланный Богом текст Корана был доступен всем приверженцам... Это горизонтальные знания – для народа. Вертикальные же знания охватывают все сотворенные Богом абстрактные образования, материальные предметы и явления мира, что входит в сферу «танзил» (т.е. «ниспосланное»). Поскольку предназначение экзегезы (та’вил) – достижение конечной цели, то она, по сути, должна исходить от своего начала, источника, т.е. от Бога. Посредством «та’вила» интерпретируется вопрос о втором спиралеобразном полукруге совершенства человека, который называется восхождение, и в центре которого стоит вопрос соотношения человека и Бога»<sup>2</sup>.

Сущность такой трактовки о человеке заключается в том, что, находясь в материальном мире, человек представляет собой лишь одну из многочисленных копий человека-идеи, или человека-идеала, который скрыт по ту сторону пространства и времени. В нашем случае это трактуется как «совершенный человек». В рамках вышеуказанных методологических приемов интерпретации данная картина выглядит таким образом: к горизонтальному направлению или линии можно соотнести бытие человека, а к вертикальному – трансцендентность человека, т.е. человеку-идее.

---

<sup>1</sup> Рахимов М.Х. Антропология Абу Али Ибн Сины (Авиценны). Автореф дисс. ... д-ра философ. наук. - Душанбе, 2004. - С.69.

<sup>2</sup> Резаи З. Коранистика и вопросы экзегетики: философско-религиоведческий и логико-семантический анализ. Дисс. ... канд. философ. наук. - Душанбе, 2014. - С 121.

Несмотря на некий мистицизм в этой трактовке, цель человека, с позиции Насира Хусрава и ал-Кирмани, заключается в изменении или рационализации этого вопроса.

В социально-антропологическом ракурсе данный вопрос имеет свои особенности, что выражается в социальной мобильности, т.е. вертикальной (возвышающейся и нисходящей) мобильности, связанной с переходом из одного состояния в другое, и горизонтальной, при которой перемещение происходит внутри одного состояния. У исмаилитов, как и у «Ихван ас-сафа» и близких по духу к ним восточных перипатетиков, явно намечается «горизонтальное положение» человека, как в социальном, так и в религиозном плане. Насир Хусрав пишет: «Людам следовало бы оставаться на своих религиозных и социальных положениях и не требовать выше их собственного достоинства, и того, чем они не обладают»<sup>1</sup>. У Фараби читаем следующее: «Каждому в добродетельном городе должно быть назначено одно ремесло, которым бы он только занимался..., за пределы которых он не должен переступать»<sup>2</sup>.

В теологической интерпретации существуют две формы или подходы к разъяснению человеческой природы и о сущности и специфике происхождения Вселенной. Один из них основан на вопросе о творении, а другой на проявлении, т.е. креационизм и манифестационизм. В манифестационизме (от латинского слова *manifestatio*, *manifestare* – проявлять, проявляться) утверждается, что мир в целом (т.е. природа, человек, общество) понимается как зеркальное проявление сакрального бытия. В манифестационизме не рассматривается вопрос о появлении мира как одноразовом событии и как акт создания какой-то одной сущности, принципиально отличающейся от другой вещи. Что касается креационизма, (от латинского слова *create* – создавать, творить), то здесь принцип творения мира утверждается посредством трансцендентного Бога и его повелением из

---

<sup>1</sup> Насир Хусрав. Кушоиш ва рахоиш («Откровение и спасение»). - Душанбе: Дониш, 2013. - С.181.

<sup>2</sup> Философия Абу Насра аль-Фараби. - Алматы: Акыл кітабы, 1998. - С.185.



ничего, т.е. эта доктрина усматривает в истоке Вселенной единовременный акт Высшего Существа, который «из ничего» образует мир, его структуру и существа, его населяющие.

Признаки манифестационизма можно наблюдать с его рациональным значением в индуизме, буддизме и доасизме, где человек со всей его сущностью разъясняется как процесс бесконечного диалога между Небом и Землей. Например, в учении Дао подчеркивается, что человек – это вечная субстанция, а его тело – своеобразный микрокосм, скопление духов и божественных сил, результат взаимодействия Инь и Янь – мужского (небо) и женского (земля) начал. В этой гармонии каждый человек, чтобы стать счастливым, должен встать на этот путь, попытаться познать Дао и слиться с ним. Физическая смерть означает только то, что дух (душа) отделяется от человека и растворяется в макрокосм<sup>1</sup>. В этом подходе в индивидуе особо подчеркивается вертикальное измерение духовности души человека. Душа и разум являются отличительными духовно-сакральными признаками человека, которые обязывают человека найти свое место в мире творения.

Что касается исмаилитских мыслителей, то Насир Хусрав пишет следующее: «...ибо с момента сотворения на него (т.е. на человека – М.М.) возложена обязанность исследовать части творения мира. Обязующим его является разум, который есть его попечитель, постоянно требующий от него выполнения обязанности и обязывающий его к поиску»<sup>2</sup>. В этой системе сила познания и практическая сила дают человеку возможность преобразовать окружающую его природу. Человек, не обладающий этими качествами, не способен ни на что. Словами Насира Хусрава, «любая душа, из которой не исходят эти две силы (т.е. силы познания и практическая сила – М.М.), является звериной душой»<sup>3</sup>. Необходимо отметить, что соотношение тела и души, разума и души, материального и идеального в учении исмаилитов исследовано достаточно, и мы здесь обратили внимание на то, что идея о

---

<sup>1</sup> <https://en.wikipedia.org/wiki/OPQ>. Дата обращения — 12.01.2017.

<sup>2</sup> Насир Хусрав. Зод-ул-мусофирин. - Тегеран, 1341 хиджры. - С. 247. (на перс. яз.).

<sup>3</sup> Там же. - С. 380.

душе и теле, а также теория эманации имеет манифестационный характер, и в этом смысле подход исмаилитов близок к вышеуказанным верованиям.

Существенно иное понимание человека мы находим в креационизме, который составляет ядро учений таких монотеистических религий, как иудаизм, христианство и ислам. Как было отмечено выше, если в первом случае человек воспринимался как проявление божественного первоначала, то в креационистской парадигме он представляется как произведение, результат творческого акта Бога. Здесь безличный дух наполняется личностным содержанием – это личностный абсолют, личная воля Бога. Другой особенностью креационизма является то, что в нем отсутствует двойственный взгляд на природу человека, т.е. здесь особо отмечается целостное и неразрывное единство души и тела человека. Бог творит душу вместе с телом, до этого душа существует в ином мире и ипостаси.

С позиции мусульманских мыслителей, Бог сотворил каждую из этих субстанций отдельно, вневременного интервала и без всякого посредника. Земная жизнь становится периодом испытания человека: если человек, с позиции религии, проживает ее с верой в единого Бога и по Его предписаниям, то обретет спасение; если же человек сбивается с правильного пути, то его ждут вечные страдания в аду.

Исмаилитские мыслители, внешне поддерживая этот принцип, по сути, склоняются к рационалистической интерпретации вопроса, т.е. они спасение человека и развитие общества видят посредством приобретения знаний, и соответственно, невежество людей и отставание общества – как результат отклонения человека от него. Например, ас-Сиджистани писал: «...людям необходимо беседовать (изучать у них – М.М.) с мудрецами и учеными, что является важно для души, чтобы приобрести выгоды, а также взять их нравы, идти тем путем, по которому идут мудрецы, чтобы его душа становилась крепкой, и тем самым отклонялась от дурных поступков»<sup>1</sup>. Уместно

---

<sup>1</sup> Уолкер П.Е. Абу Яькуб Сиджистани: мутафаккир ва до'ии исмоили. - Тегеран, 1377 хиджры. - С. 90. (на перс. яз.).

подчеркнуть также тот момент, что изъяны и недостатки, которые свойственны человеку, исмаилиты не приписали Богу, а разъясняли это на основе взаимовлияния стихий друг над другом. Насир Хусрав пишет: «Изъяны, проявляющиеся в создании сущих мира, находящегося под сферой Луны, происходят от преобладания стихий друг над другом, гибели оформленных индивидов по той же причине, недостижения своего совершенства, преобладания лжецов над людьми истины и непреобладания в течение долгого времени людей истины над лжецами, от многочисленности несовершенных, испорченных вещей..., от появления пророков, мир им, с которыми связано благо мира, и которые говорят: делайте это и не делайте то, от их постепенного ослабления перед насилием развратников и обстоятельствами времени»<sup>1</sup>, происходят по той же причине.

В заключение следует отметить, что исламская и исмаилитская интерпретация теории антропобиосоциогенеза в рамках исламского учения, по своей сути, отражает некоторые моменты идей европейских эволюционистов XIX века Ж.Б. Ламарка и Ч. Дарвина. «Некоторые западные ученые, включая современника Дарвина – сэра Вильяма Дрейпера, называли эту теорию магометанской теорией эволюции. Дрейпер допускал даже, что мусульманская версия теории эволюции была более продвинутой, чем версия Дарвина, т.к. согласно первой, эволюция распространялась также и на минералы»<sup>2</sup>. Что касается некоторой наивности и простоты высказывания авторов, то это было связано с общим уровнем научной мысли того времени, где преобладало религиозное мировосприятие. Следует отметить, что ими двигал не естественнонаучный, а философский интерес и они в сжатой форме штудировали свои мысли по проблемам происхождения природы и человека, в соотношении которых отмечали превосходство человека, как наилучшего и наиболее совершенного существа.

---

<sup>1</sup> Насир Хусрав. Зод-ул-мусофирин. - Тегеран, 1341 хиджры. - С. 415. (на перс. яз.).

<sup>2</sup> <http://anti-idol.Org/articles/teoriya-e...i-v-korane>. Дата обращения — 12.01.2017.

Недостаток научного материала и социально-политическое состояние общества того времени не позволяло исмаилитским мыслителям (как и всем мусульманским ученым) доработать и довести свои теории и идеи о человеке до полного совершенства. При этом, не умаляя значения последующих открытий в области естествознания, идеи исмаилитов можно считать гигантскими шагами в познании всего естественного через смысл человеческого обитания. Противоречия, которые отмечались в их постулатах, были связаны с эклектическим характером религиозно-философских подходов существующей эпохи.

## **Глава II. Социум и человек, как объект социальной антропологии исмаилизма**

### **2.1. Общество как субъективная реальность и его стратификация**

Проблема происхождения общества в творчестве исмаилитских теоретиков являлась логическим продолжением их учения о происхождении самого человека. В предыдущей главе мы затрагивали вопрос о позиции исмаилитов по вопросу естественного происхождения человека, несмотря на определенную долю, религиозно-идеалистического тяготения в их трактовке. Были также отмечены основные особенности человека, в частности, что он существо общественное, мыслящее, духовное и творческое. Ассоциированность (лат. *association* – соединение, установление, воспринимать), когнитивность (лат. *cognition* – познание, изучение, осознание), духовность и креативность (лат. *creo* – творить, создавать) человека делают его существом культурным, которое устанавливает и изменяет правила сосуществования.

При изучении доступных нам исмаилитских источников и материалов научных исследований о возникновении общества и его структуры и различных социологических определений общества в поисках области пересечения их смысла, можно выделить три кардинально различных уровня или подхода. Суть данных подходов заключается в том, что в основе каждого из них стоят люди, но в одном случае, вступающие как социальный субстрат, в другом, как источник созидания, в третьем, как контекст общества, обладающего выраженной самостью.

Общество в учениях исмаилитских мыслителей рассматривается с позиции «телесности». Первичным элементом моделирования здесь становятся живые, действующие люди, совместная деятельность которых, приобретая устойчивый характер, формирует ассоциации. «Мы еще не видели, чтобы люди не испытывали потребности друг в друге. Наоборот, все

они нуждаются друг в друге независимо от их отношения к предводителям и ученым»<sup>1</sup>, – говорит Абу Хатим ар-Рази.

Исмаилитские авторы утверждают, что концепт взаимодействия, как основа существования общественного устройства, и человека, как элементарной единицы общественной организации, породил целый спектр функционалистских подходов к социальной структуре. Интерпретация эта заключается в следующем: а) общество, как система, где согласованы действия людей; б) общество, как структурированный элемент, разделенный на социальные группы в соответствии с набором функций, необходимых для поддержания ее целостности. По первому постулату «Ихван ас-сафа» говорят следующее: «...нет такой группы, объединившейся ради какого-то дела – религиозного или светского, желающей, чтобы дело это ее совершалось правильно, а сама группа шла верным путем, – нет такой группы без того, чтобы не было у нее предводителя, возглавляющего ее, объединяющего ее, сохраняющего в ней порядок, заботящегося о ее состоянии, предупреждающего ее от распада, воспрещающего ее порчу...»<sup>2</sup>. Что касается разделения на социальные группы, то здесь обращаемся к Абу Хатиму Рази, где мыслитель по этому поводу в полемике с Абубакром ар-Рази говорит следующее: «Мы наблюдаем и видим, что люди разделяются по сословиям и различным званиям... Если это так, то непременно возникает превосходство одних над другими, различие в их степенях...»<sup>3</sup>.

Второй подход базируется на признании того, что содержание понятия «общество», как объединения людей, должно исходить не из определения «люди», а от понятия «объединение». Поэтому сущность общества в таком теоретическом модуле усматривается в наличии какого-то «союза», который охватывает параллельно такие понятия, как единство, общность,

---

<sup>1</sup> Ар-Рази, Абу Хатим. А-лом ан-нубувват (Пик пророчества). Тахкик, тасхех ва мукаддимаи Салах ал-Сави ва Гулям Риза А'вани. Нашри дуввум, 1994. - С. 4-5. (на араб. яз.).

<sup>2</sup> Ихван ас-сафа. Т. 4. - Бейрут, 1957. - С.127. (на араб.яз.).

<sup>3</sup> Ар-Рази, Абу Хатим. А-лом ан-нубувват (Пик пророчества). Тахкик, тасхех ва мукаддимаи Салах ал-Сави ва Гулям Риза А'вани. Нашри дуввум, 1994. - С. 4-5. (на араб. яз.).

солидарность, связь и т.п. Основное же внимание концентрируется на том, какие структурные и стратификационные связи происходят между ними.

В таком ракурсе «общество» становится более эфемерным, идеальным, поскольку оно мыслится как система отношений и взаимосвязей людей. У исмаилитских мыслителей первоначальный принцип возникновения общества постигается именно в таком контексте. «Ихван ас-сафа» пишут: «Ведь один человек способен в одиночестве не более чем на жизнь несчастную, а для счастливой жизни он нуждается в существовании самых разных ремесел... Поэтому в каждом городе или деревне объединяются многие люди для того, чтобы помогать друг другу...»<sup>1</sup>. Это означает, что каждый индивид своими силами может удовлетворить только часть своих потребностей. Для удовлетворения остальных он вынужден обращаться к другим членам социума и вступать с ними во взаимодействие. Другими словами, социальная разнородность людей – одна из существенных причин, по мнению исмаилитов, вынуждающих и заставляющих выстраивать отношения друг с другом. Более того, из приведенной цитаты следует, что априорная дополнительность и комбинирование социальных функций приводят к взаимодействию, порождающему коллективное единство и, в конечном счете, общество.

Третий подход к возникновению общества и его сущности имплицитно связан с метафизическим пониманием того, что есть социальное, под воздействием чего человек становится общественным существом, какие силы формируют общность и в чем качественное отличие общества людей от сообщества животных. Как ранее было отмечено, в интерпретации исмаилитских авторов, человек отличается от животных не только по образу жизни, способу добычи средств к существованию и формы пищи, а еще своими интеллектуальными особенностями, своим разумом и сознанием. Именно эти и другие психологические качества (соображение, проницательность, мышление, память и др.) составляли основу или начало

---

<sup>1</sup> Ихван ас-сафа. Т. 1. Бейрут, 1957. - С.100. (на араб.яз.).

существования как человека, так и человеческого общества. Здесь для наглядности приводим высказывание исмаилитского мыслителя ал-Кирмани, который утверждает, что «ведь известно, что производит эти два действия одна и та же самость, и когда наличествует постижение (идрак) и понимание (фахм), производимые ощущением (кое есть действие извне), почти всегда есть и память, и мысль (фикр), производимые представлением (кое есть действие изнутри): потребность в одном такова же, как потребность в другом», и эти отличительные качества «по рангам одно предшествует другому»<sup>1</sup>, – заключает мыслитель. Более того, эти качества определяют чуждость человека, чтобы он мог быть совершенным и разумющим, «а не в том, чтобы быть белым или негром, долговязым или коротышкой, мужчиной или женщиной, старцем или юнцом, остряком или занудой»<sup>2</sup>.

Все приведенные факторы можно объединить в один сегмент: культура, культурная трансляция (передача социальных образцов), производство (артефактов) и коммуникации (о чем мы говорили в первой части нашей работы). Они порождают символические солидарности, организующие тело (деятельных людей), волю (социальные связи) и душу (идеалы и верование) общества. Эти тезисы вполне заслуживают внимания, ибо в трактовке современных философов наблюдаются подобные заключения. Например, П.Сорокин пишет: «Общество существует не «вне» и независимо от индивидов..., а только как система взаимодействующих единиц, без которых, вне которых оно немислимо и невозможно, как невозможно всякое явление без составляющих его элементов»<sup>3</sup>.

В своем социально-антропологическом учении исмаилитские мыслители сосредоточивают свое внимание на людях, как на творцах социальной реальности. Здесь речь идет о жизненном пространстве людей в обществе, т.е. соотношении человеческих миров. Соотношение и различие жизненного

---

<sup>1</sup> Аль Кирмани. Успокоение разума (Рахат аль-акль) / Пер. арабск., введ. и коммент. А.В.Смирнова. - М.: Ладомир, 1994. - С.336.

<sup>2</sup> Там же. - С. 336.

<sup>3</sup> Сорокин, П. А. Система социологии: Учение о строении простейшего (родового) социального явления. - М.: Наука, 1993. Т.1. - С.57.



пространства-мира человека по гносеологическому признаку позволяло им описывать и объяснять общество и как объективную, и как субъективную реальность. Феноменологический подход выражался в том, что в основу этих различий были положены основные модусы или феномены существования человека. Это – труд, цель, дружба, солидарность, смерть и т.д. «Ты должен знать, что стимулом объединения является признание и видение того, что достижение счастья в этом мире, успеха и победы в потустороннем, возможно только благодаря взаимопомощи и поддержке друзей. Причиной продолжения их счастливой жизни является наличие у каждого из них чувства любви, жалости, близости и доброты...»<sup>1</sup>. Объективизм здесь заключается в том, что жизненные импульсы человека в том или ином виде регулируются обществом, в тоже время эти миры являются компонентами общества, как субъективной реальности, поскольку они являются и бытийными способами существования человека.

Общество, состоящее из людей, должно иметь определенные материальные границы, в которых существует их объединение. В противном случае, невозможно отличить одно общество от другого. Сразу оговоримся, что здесь речь идет не о границе государства, как такого. Говорится, прежде всего, о социальной границе, т.е. об определении границы совместной деятельности людей. Поэтому, когда Насир Хусрав говорит о достоинстве людей, хотя и с религиозным оттенком, он имеет ввиду именно деятельность и профессионализм людей: «...достоинство мудреца и его первенство по отношению к плотникам, или первенство правителя города по отношению к горожанам, является степенью извлечения пользы небесной энергии, поступающей в тело человека через души. Это деяние души с помощью разума, а каждая душа, которая извлекает больше пользы от разума, достигает больше благ»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Ихван ас-сафа. Т. 4. - Бейрут, 1957. - С.170. (на араб.яз.).

<sup>2</sup> Носири Хусрав. Чомеъ-ул-хикматайн (Свод двух мудростей). - Душанбе: Дониш, 2012. - С. 191. (на тадж. яз.).

При таком подходе объективность общества обосновывается его «телесными» актами, совместными действиями, которые реально показывают, что общество – не дух, не идея и не фикция, а верифицируемая материальная практика, изменяющая жизненные параметры вовлеченных в него людей. Как видим, у Насира Хусрава объединенные в общество люди делятся по потенциально-производственным признакам социальной активности. Поскольку индикатором различий становится только характер проявленной социальной активности, живущих и творящих в обществе людей можно классифицировать на «пассивных» и «активных», «элиту» и «массу», «добродетелей» и «невежд». По мнению «Ихван ас-сафа», действие «отклоняющихся» является основным препятствием на пути объединения людей в единое общество и его дальнейшее развитие. «Знай, что невежество, превращающее нас в невежд, препятствует нашей дружбе и чистому братству. Невежды бывают следующих видов: это те, которые не знают, чем душа отличается от тела, как душа привязана к телу, как душа покидает тело, вытекая из него»<sup>1</sup>.

В истории социологической мысли в средневековье имел место двойственный подход к интерпретации общества-государства. Например, учение о двух градах в христианстве, когда речь идет «о том, что в обыденной жизни противостоят друг другу град Божий и земное царство»<sup>2</sup>. Людские объединения в эти противоположные лагеря зависели как от субъективных, так и от объективных причин, и они характерны всем монотеистическим религиям. Например, в христианском учении говорится, что «Иисус Христос в притче о сеятеле указывает на объективный фактор. Он поясняет, что первопричиной образования двух градов, двух людских сообществ, живущих до поры до времени вместе в едином поле жизни, является деятельность двух сеятелей: Доброго (Бога), сеющего доброе семя на поле своем, и злого (Диавола), врага человеческого, сажающего плевелы

---

<sup>1</sup> Ихван ас-сафа. Т. 4. - Бейрут, 1957. - С. 171. (на араб.яз.).

<sup>2</sup> Чалышев П.В. Учение о «Двух градах» в средневековой христианской философии // UPL: <http://ekonf.Rae.ru/article/5756>. Дата обращения — 12.01.2017.

между пшеницею»<sup>1</sup>. В дальнейшем Августин, развивая эту идею, отмечает, что причина совместного бытия «пшеницы» и «плевел» на одном поле жизни является субъективное отношение, т.е. наличие двух видов любви. «Итак, два града созданы двумя родами любви – земной любовью к себе, доведенной до презрения к Богу, и небесной любовью к Богу, доведенной до презрения к себе». Противоположная общественная мораль обоих обществ, словами Г.Г. Майорова, «приводит сначала к духовному противоречию, а затем и к социальному конфликту. Граждане первого общества хотят с максимальным комфортом и любыми средствами устроиться в этой жизни; граждане второго берут от благ этой жизни только необходимое, терпеливо дожидаясь будущего вечного блаженства»<sup>2</sup>.

В таком же ракурсе интерпретировали этот вопрос исмаилитские мыслители. В своих трактатах они подчеркивали существование и особенности двух противоположных обществ-государств. Для того, чтобы показать преимущества идеального города над остальным миром, «Ихван ас-сафа» ввели понятия «государства добра» и «государства зла». В этом противопоставлении «Ихван ас-сафа» развивали идеи о преимуществах своего идеального города. «Знайте, что государство добра должно быть основано с самого начала благородными и избранными людьми. Собираясь вместе, эти люди приходят к единому мнению, принимают единую веру. Они договариваются о взаимопомощи, отказе от соперничества, о сотрудничестве между собой и поддержке друг друга. Они будут выступать с единых позиций в каждом деле, и будут совместно выполнять любую работу. Их цель – приобрести покой в потустороннем мире. Помимо довольства от Аллаха им больше ничего не нужно»<sup>3</sup>. Исходя из этого «Ихван ас-сафа» развили свои политические и социальные идеи. Как пишет М. Галеб, под «государством добра» «Ихван ас-сафа» подразумевали государство,

---

<sup>1</sup> Чалышев П.В. Учение о «Двух градах» в средневековой христианской философии // UPL: <http://ekonf.Rae.ru/article/5756>. Дата обращения — 12.01.2017.

<sup>2</sup> Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика). - М.: Мысль, 1979. - С.431.

<sup>3</sup> Ихван ас-сафа. Т. 4. - Бейрут, 1957. - С. 187. (на араб.яз.).

подобное халифату Фатимидов в Северной Африке, которое в будущем должно было превратиться в оплот борьбы против Аббасидского халифата. То есть образование шиитско-исмаилитского государства обозначало реализацию на практике их символов и знаков»<sup>1</sup>. Основным критерием жителей этого города являлись такие качества, как набожность, доброта, взаимопомощь, любовь или стремление к знаниям и т.д. Те, кто не владеет этими качествами, в «город» не допускается.

У Насира Хусрава также наблюдаются аналогичные мысли. В поэтических творениях мыслителя встречается слово «каср» (дворец), похожий на «духовный город» «Ихван ас-сафа». Для нашего мыслителя этот «дворец» является символом «знания» и «благородства», в котором нет места для «нечестивых» людей.

Касре кунам касидаи худро дар у,  
Аз байтхош гулшану айвон кунам.  
Бар даргахаш зи нодири бахри аруз,  
Якке амини доно дарбон кунам.  
В-он гах мар-ахли фазли аколимро,  
Дар касри хеш яксара мехмон кунам.  
То андар у наёяд нодон, ки манн,  
Хона хаме на аз дари нодон кунам...<sup>2</sup>

.....

Своими касидами построю я этот град (дворец),  
И прекрасными бейтами украшу ее фасад.  
Из жемчужины море аруза,  
Надёжного и умного поставлю у ворот.  
Добродетелей из разных стран,  
Приглашу в граде своем.  
Чтобы не зашел туда невежда,

---

<sup>1</sup> Галейб М. В поисках «Чистых Братьев и Верных Друзей». - Бейрут 1979. - С.120. (на араб.яз.).

<sup>2</sup> Носири Хусрав. Куллият. Девони аш'ор. Т. 1. - Душанбе: Ирфон, 2003. - С.631-632.

Ибо град этот построен не для них

Как видно, в обоих случаях – «Ихван ас-сафа» и Насир Хусрав придерживаются одинаковой позиции, и она утверждается не только тем, что не все люди допускаются в идеальный город, но также тем, что желающие войти в этот город должны иметь определенные знания, познать свое предназначение и суть этого города. Словами «Ихван ас-сафа»: «...это есть ключ для входа в город»<sup>1</sup>.

При таком подходе человек и общество у исмаилитов неотделимы друг от друга. Общество таково, каковы образующие его люди, оно выступает в качестве выражения, оформления, закрепления внутренней сущности человека, способа его жизнедеятельности. Человек вышел из природы, но существует как человек только благодаря обществу, формируется в нем и формирует его своей деятельностью: «... тело общества состоит из человеческой массы, функционально организованной для поддержания жизнедеятельности организма общества. Аналогично ряду телесных органов и их системы, которые применимы к живым организмам и образуют их единство, общество также характеризуется единством своего организма через его структурирование в иерархию слоев общества»<sup>2</sup>, – заключает Насир Хусрав.

Общество определяет условия не только социального, но и биологического совершенствования человека. Вот почему в центре внимания общества должны находиться вопросы, касающиеся как биологической, так и социальной жизнедеятельности людей. Человек, лишенный необходимых социальных условий, в понимании исмаилитов, теряет свою «биологическую форму», опускается не только нравственно, но и физически, что может служить причиной антисоциального поведения и преступлений. «Коль скоро люди, входящие в религиозный круг (т.е. общество), занимают всевозможные ранги, так что одни из них годны для того великого дела, с которым связано их бытие, другие же годятся для самого малого дела, но от всех в том бывает

---

<sup>1</sup> Ихван ас-сафа. Т. 4. - Бейрут, 1957. - С. 173. (на араб.яз.).

<sup>2</sup> Насир Хусрав. Джама-ул-хикматайн // Куллият. Осори фалсафи. - Душанбе: Ирфон, 2003. - С.128-129.

польза... Поскольку невежды, заносчивые гордецы и алчные стяжатели, не знающие благо религии и не имеющие приобретенного разума, хоть и полезны кое в чем, все же, по сути, безбожные злодеи и общение с ними наносит вред вечной жизни...»<sup>1</sup>.

В обществе человек реализует свою природу, но и сам вынужден подчиняться требованиям и ограничениям общества. Подчиняясь обществу, человек утверждает в себе требования собственной сущности. Выступая против общества, человек не просто подрывает основы общего благополучия, но и деформирует собственную природу, нарушает в себе гармонию биологических и социальных начал. Социальная среда в таком контексте у исмаилитов тесно связана с природой человека, в тоже время сам человек целиком не зависит от этой среды, ибо, обладая разумом, человек «...осознает необходимость своей связи и отношение с подобными собой индивидами, и участвует в формировании условия своего существования и существования других, удовлетворения их всевозможных потребностей»<sup>2</sup>.

Сходство и различие людей в совокупности составляют «человеческую природу», которая объединяет их и отличает его от других живых существ. Хотя такое разнообразие коренится в биологии человека, эти же свойства и являются источником разнообразия людей, ибо создана возможность необходимости человеческого общества. Поэтому разнообразие людей и изменчивость такого разнообразия возможна только в обществе и только через общество. «Поскольку в своей непогрешимости границы различаются по рангам, так что одни безгрешны и тверды в религии и ее установлениях (т.е. законы общества и их исполнение), другие же, нижестоящие той твердостью не обладают..., следовательно, одни переживают вечность и не терпят никакого ущерба, другие же ущербляются...»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Аль Кирмани. Успокоение разума (Рахат аль-акль) / Пер. арабск., введ. и коммент. А.В.Смирнова. - М.: Ладомир, 1994. - С.291-292.

<sup>2</sup> Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта: о роли средневекового исмаилизма в развитии свободомыслия на мусульманском Востоке. - Душанбе: Ирфон, 1987. - С.299.

<sup>3</sup> Аль Кирмани. Успокоение разума (Рахат аль-акль) / Пер. арабск., введ. и коммент. А.В.Смирнова. - М.: Ладомир, 1994. - С.294.

Под этой религиозной оболочкой у ал-Кирмани речь, прежде всего, идет о социальной природе человека, в которой навязываются ему критерии по определению смысла его жизни в коллективе себе подобных. Только соблюдение границ, как религиозных, так и светских, дает человеку возможность обеспечения своего существования как индивида, личности и как биологического вида. Эту мысль Насир Хусрав формулирует в следующем изложении: «Так, тот, кто желает познать эту классификацию людей по рангам, должен опираться на религиозную классификацию, ибо эта классификация такая же, что и в светском мире»<sup>1</sup>.

Можно предположить, что, говоря о классификации людей в обществе, исмаилитские мыслители исходили из принципа историзма, ибо исторический опыт показывает, что общественная жизнь людей является главной причиной социальных образований – стратов. В основе этого расслоения лежат как биологические, так и социокультурные, экономические и политические факторы. Под социальной стратификацией понимается наличие в том или ином обществе множества социальных образований, представители которых различаются между собой неравным объемом власти или материального богатства, прав и обязанностей, привилегий и престижа. Само слово *stratum* латинского происхождения в английском языке означает деление общества на слои – «пласты». Это означает, что где бы ни возникла социальная среда, она всегда оказывается определенным образом организованной, т.е. одни люди выступают в качестве лидеров, другие – исполнителей; в ней есть более и есть менее уважаемые члены сообщества.

Как ранее было отмечено, согласно трактовке «Ихван ас-сафа», отдельный человек не может сам обеспечить себе безбедную жизнь, ибо для этого необходимо сочетание самых разнообразных профессий и ремесел. Без такой иерархизированной шкалы отношений невозможно эффективное взаимодействие, нерезультативен любой вид деятельности. Указанная

---

<sup>1</sup> Насир Хусрав. Джаве-ул-хикматайн // Куллиет. Осори фалсафи. - Душанбе: Ирфон, 2003. - С.76.

всеобщность позволяет рассмотреть факторы и основания, на которых базируются процессы социальной стратификации.

Вопрос о социальной стратификации общества во взглядах исмаилитских мыслителей в отечественной науке частично прослеживается в научных исследованиях Х. Додихудоева<sup>1</sup> и Р. Назариева<sup>2</sup>. Ссылаясь на творчество Насира Хусрава и «Ихван ас-сафа», оба ученых, говоря о социальной сущности человека, отмечают двойственную природу человека, т.е. соотношение тела и души, материального и духовного и, наконец, место человека в иерархии общества, согласно приобретенным им знаний. Далее мысль развивается в сторону образования группы, которые начинаются от «индивида» и «рода».

Мы же при анализе данного вопроса затронем сугубо антропологические вопросы, касающиеся стратификации общества. В круг этих вопросов входят: а) система социальной стратификации; б) многообразие моделей социальной стратификации.

Общеизвестно, что социальная стратификация основывается на социальной дифференциации, но не идентична ей. Социальная дифференциация – это процесс появления функционально специализированных прослоек и разделения труда. Более того, социальная дифференциация предоставляет социальный материал, который может стать, а может и не стать основой социальной градации. Главным аспектом этого становления, словами Насира Хусрава, является воспитание: «Воспитание необходимо для телесно подрастающих людей по сохранению самого себя в мире с удвоением совершеннолетия, которое относимо к детям»<sup>3</sup>.

Большая часть обществ организована таким образом, что их институты неодинаково распределяют блага и ответственность среди разных категорий людей и социальных групп. «Так в Иране X-XII вв. господствующему классу, различные группировки которого рассмотрены выше (имеется в виду

<sup>1</sup> Додихудоев Х. Философский исмаилизм. - Душанбе: Эр-граф, 2014. - С. 276-406.

<sup>2</sup> Назариев Р.З. Социальная философия "Ихван ас-сафа" и Насира Хусрава (сравнительный анализ). Дисс. ... док. философ. наук. - Душанбе, 2011. - С.133-154.

<sup>3</sup> Насир Хусрав. Джаме-ул-хикматайн // Куллият. Осори фалсафи. - Душанбе: Ирфон, 2003. - С.190.



сельджукская аристократия, персидская бюрократия, мусульманское духовенство и доисламская иранская земельная аристократия – М.М.), противостояло многомиллионное крестьянство. Общий процесс развития феодальных отношений был направлен, во-первых, к тому, чтобы лишить крестьян основного источника их существования – земли, во-вторых, на усиление эксплуатации крестьян Ирана»<sup>1</sup>.

Из такого состояния, которое преобладало в обществе, можно назвать социальной стратификацией расположение индивидов и групп сверху вниз по горизонтальным слоям или стратам, по признаку неравенства в доходах, отношению к собственности и производству, уровня образования, объему власти и т.п. С этой точки зрения, социальный порядок не является нейтральным, а служит достижению целей и интересов одних людей и социальных групп в большей степени, чем других.

Вопрос «кто что получает и почему?» интересовал человечество всегда. Древнегреческие философы, в том числе Платон и Аристотель, подробно обсуждали институт частной собственности и рабства. В своем диалоге «Государство» в 370 г. до н.э. Платон писал: «Любой город, каким бы малым он не был, фактически разделен на две половины: одна для бедных, другая для богатых, и они враждуют между собой»<sup>2</sup>. Первые идеи о социальной стратификации встречаются у Платона (выделяет три класса: философы, стражи, земледельцы и ремесленники) и Аристотеля (также три класса: «очень зажиточные», «крайне неимущие», «средний слой»). В истории отечественной социально-философской мысли такой стратификационный принцип мы наблюдаем в зороастризме, где социальный слой разделяется на четыре сословия: «духовенство, воины, ремесленники и земледельцы»<sup>3</sup>.

В любом обществе существует социальное неравенство, которое заключается в том, что люди занимают в обществе неодинаковое «положение», разные позиции в системе социальных отношений. Они также

---

<sup>1</sup> Строева Л.В. Государство исмаилитов в Иране в XI-XIII вв. - М.: Наука, 1978. - С.12.

<sup>2</sup> Платон. Собрание сочинений. В 3 т. / Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. - М.: Наука, 1968 – 1972. Т. 1. - С.123.

<sup>3</sup> Бердиев Ш. Этические проблемы зороастризма. Дисс. ... канд. философ. наук. - Душанбе, 2011. - С.90.

различаются по своему социальному статусу. Религия – одна из форм стратификации в ряду таких других ее измерений, как ранжирование по родственным и этническим группам, профессиям и престижу, власти и богатству и т.п.

Проблема стратификации общества в философии средневекового периода претерпевает кардинальное изменение в сравнении с античностью. Если для античного периода основным ценностным ориентиром являлся космос, связанный с природным циклом, то в эпоху средневековья данный ориентир сместился с природного космоса на теоцентризм. Это, несомненно, отразилось как на форме социального расслоения общества, так и государства в целом.

Как отмечает З.Г.Искандарова, «в христианской традиции существуют два ключевых философских направления в отношении природы человеческого существования и социального идеала – это августинианский и томистский подходы. Августинианский подход связан с платоновским взглядом на природу человека (теория озарения), а томистский (Фома Аквинский) связан с аристотелевским подходом, в котором человек ориентирован на познание реально существующих форм действительности»<sup>1</sup>.

Согласно исламскому религиозному учению, Бог поставил одного высоко, а другого низко и определил, кому, чем обладать. Вместе с тем, в социально-философской мусульманской мысли известны полярно противоположные взгляды на социальное расслоение: одни, подобно исмаилитам и отчасти представителям восточного перипатетизма, критиковали существующую систему разделения людей на слои; другие, как представители «калама», поддерживали его. Например, один из представителей исмаилитов Низари Кухистани настоящее имя, которого Саададдин ибн Шамсадин (1247-1320), писал, что человек по своей природе благороден и добр. То, что равные люди занимают различные положения в

---

<sup>1</sup> Искандарова З. Г. Проблема социального идеала в истории социально-философской мысли. Дисс. ... канд. философ. наук. - Душанбе, 2009. - С.41.

обществе, отнюдь не объясняется врожденным благородством одних и рабством других.

Агарчи мамолику молик рикоб,  
Баробар набошанд дар хеч боб.  
Валек аз рохи офариниш башар,  
Баробар намояд ба хайру ба шар.  
Ба хуву, ба хулку, ба табъу сиришт,  
Касеро дар абдо зоеъ нахишт.

.....

Хотя владыка и рабы,  
Ни в каком отношении не являются равными.  
Но по творению человек одинаков,  
Как к добру, так и злу.  
По характеру и привычкам, по природе и происхождению,  
Никому в создании не повредил (бог)<sup>1</sup>.

В современной социологии и социальной антропологии различают открытые и закрытые системы стратификации. Социальную структуру, члены которой могут менять свой статус относительно легко, называют открытой системой стратификации, и наоборот, структуру, члены которой с большим трудом могут изменить свой статус, называют закрытой системой стратификации. Несколько похожее различие отражается в концепциях достигнутого (приобретенного) и предписанного статуса: достигнутые статусы приобретаются по индивидуальному выбору или, говоря современным языком, в конкурентной борьбе, тогда как предписанные статусы даются группой или обществом. Более того, если первый вид статуса имеет реальный характер, т.е. земной, ибо он достигается в существующем социуме, то второй вид статуса имеет сакральный – религиозный характер.

---

<sup>1</sup> Цит. по: Байбурди Чингиз Гулам-Али. Жизнь и творчество Низари - персидского поэта XIII - XIV вв. - М.: Наука, 1966. - С.140-141.

В произведениях исмаилитских мыслителей вышеназванные статусы четко отличаются. Вот как излагает свою мысль Насир Хусрав по поводу приобретенного статуса: «Каждому, приступающему к систематическому и постепенному изучению математических наук, становится ясно, что в этих науках у него открываются другие глаза и уши и появляется новый язык, которыми он раньше не обладал»<sup>1</sup>. Отсюда вытекает, что приобретенный статус достигается трудом или усилием самого человека, а если человек не утруждает себя, то он не находит своего места в обществе. «Поскольку люди не слушаются ученых и не утруждают себя учебой, постольку эти глаза у них не открываются, дабы ими увидеть геометрические формы; не открываются у них и те уши, при помощи которых можно услышать рационалистические аргументы. Эти же прирожденные глаза и уши, имеющиеся у него, не помогают ему увидеть и услышать те формы и слова»<sup>2</sup>. Далее Насир Хусрав говорит о предписанном статусе, «божественном предписании»: «Стихиям, растению и животному предписано повиновение человеку... Поскольку в этом мире нет ничего высшего, чем человек..., постольку Божественным почерком по упомянутому порядку ему предписано перечитывание повиновения Создателя мира, ибо это Писание установлено ради него»<sup>3</sup>. Продолжая эту мысль, Насир Хусрав далее говорит об относительной свободе, что равно добровольному выбору человека. «Но это предписание не является для него насильственным и принудительным, ... напротив, оно добровольно и исполняется добровольно»<sup>4</sup>. Что касается предписанного статуса, то из истории мы знаем, что оно, в основном, носит обязательный – принудительный характер, т.е. тот или иной статус навязывается обществом, группой или кланом индивиду в зависимости от его личных заслуг и положительных качеств.

---

<sup>1</sup> Насир Хусрав. Зад ал-мусофирин. Перевод с таджикского (персидского), предисловие и комментарий М. Диноршоева. - Душанбе: Ирфон, 2010. - С. 72.

<sup>2</sup> Там же. - С.72.

<sup>3</sup> Там же. - С.274.

<sup>4</sup> Там же. - С.274.

О предписанном статусе также пишет другой исмаилитский мыслитель ал-Кирмани: «А потому божественный промысел, являя милость к сим душам, установил той благодати десять рангов соответственно десяти границам: первый, высший среди них по совершенству и полноте, а именно глаголющий таков, что сам он, как таковой полезным может быть лишь тем, кто занимает подобный ему ранг, близок к нему и находится в пределах его горизонта, например, истоку; далее за ним идут следующие, вплоть до десятого, ниже какового ранга уже никто не пользуется, но есть лишь ранг душ, использующих и сим использованием сущих... Так устроено (предписано) для того, чтобы, распределив по рангам благодать, и предоставив всем границам осуществлять ее, как им положено, заключить оную благодать в определенные границы...»<sup>1</sup>.

Так, исмаилитские мыслители рассматривают человека, как социальное существо в его неоднородной двойственности, которая может пониматься как трансцендентное и имманентное, «горное» и «дольное», «небесное» и «земное», «духовное» и «телесное» и т.д. Здесь особую важность приобретает характер отношений внутри этой неоднородности: он может исходить из монизма, направленного на преодоление этой двойственности; может исходить из признания изначального дуализма, а может основываться на творческой продуктивной взаимосоотнесенности и сопричастности. Несмотря на некоторые непосредственности, в целом, у исмаилитов человек рассматривается как «активным», «борющимся» социальным существом, обладающим свободой воли.

Социальный статус человека во многом связан с принципом социального расслоения в мирской жизни. Насир Хусрав, ал-Кирмани, Сиджистани, Низари и идеологически близкие к ним «Ихван ас-сафа» в своих трактатах при классификации социальных групп использовали такие понятия, как

---

<sup>1</sup>Аль Кирмани. Успокоение разума (Рахат аль-акль) / Пер. арабск., введ. и коммент. А.В.Смирнова. - М.: Ладомир, 1994. - С.151.

«синф» (класс), «табака» (слой), «хайат» (состав), «джамаат» (община), «мартаба» (достоинства) и др.

Например, Низари Кухистани, упоминая об обществе и государстве, сравнивает их с отдельным человеком, голова которого является шахом, сердце – визирем, руки – воинами и людьми пера, ноги же – крестьянством и низшими слоями населения<sup>1</sup>. «Ихван ас-сафа» же в функциональном контексте определяют четыре ступени социальных прослоек. Первая ступень – ремесленники, вторая ступень – предводители-политики, третья ступень – владыки, обладающие властью, четвертая ступень – человек, достигший «ангельской силы». Последняя ступень является высшей целью для всех жителей Духовного Града. Кроме того, «Ихван ас-сафа» разделяют людей в обществе на семь классов: 1) ремесленники; 2) торговцы, посредники и менялы; 3) люди, занимающиеся строительством, и архитекторы; 4) владыки, султаны, военные и люди, занимающиеся политикой; 5) слуги и прислуги и те люди, которые живут случайным заработком; 6) люди с ограниченными возможностями и бездельники; 7) люди науки и религии и те, которые находятся на службе у закона<sup>2</sup>.

Подобная классификация, как характеризует Н.С. Кирабаев, «основана на принципе понижающейся ценности профессий и образа жизни с точки зрения их необходимости для жизнедеятельности общества»<sup>3</sup>. Спорным является тот вывод ученого, когда он пишет: «Также обращает на себя внимание, что деятели религии здесь оказываются на низшей ступени, уступая по значимости своих занятий даже бездельникам и тунеядцам»<sup>4</sup>. Поскольку, «Ихван-ас-сафа» затрагивают вопрос о руководстве обществом, где различают два вида – «телесное» и «духовное» управление, можно определить несостоятельность утверждения данного автора. Дело в том, что «духовное» руководство ставится им выше «телесного», и оно, по сути,

<sup>1</sup> Байбурди Чингиз Гулам-Али. Жизнь и творчество Низари - персидского поэта XIII - XIV вв. - М.: Наука, 1966. - С.141.

<sup>2</sup> Ихван ас-сафа. Т. 1. - Бейрут, 1957. - С. 320-321. (на араб.яз.).

<sup>3</sup> Кирабаев Н.С. Социальная философия мусульманского Востока (эпоха средневековья). - М.: Изд-во Университета дружбы народов, 1987. - С. 283.

<sup>4</sup> Там же. - С. 287.

имеет «божественное» значение. «Именно «духовное» руководство свойственно тем, кто, претворяя в жизнь божественные законоустановления, гарантирует достижение людьми, подчиненным таким руководителям, счастье в посмертной жизни»<sup>1</sup>.

При оценке деятельности духовенства позиция Низари более реалистична. Считая неравномерное распределение материальных благ основным источником дисгармонии общества, поэт особо отмечает необходимость и значимость религии и духовенства для людей всех сословий.

Мулкро зи диндор набвад гурез  
Ба хоссону оммон баширу назир.  
Ба рох оварад оммаро аз залол  
Намояд бад- эшон харом аз халол  
Ба рохи шариат хидоят кунад  
Ба микдори хар кас ривоят кунад.

.....

Владению необходимы служители религии,  
Знатным и простым необходимы вестник радости и увещатель.  
Простых людей духовники выведут из заблуждения на верный путь,  
Покажут им разницу между запретным и дозволенным,  
Поведут их по пути шариата,  
Расскажут каждому соразмерно их восприятию<sup>2</sup>.

Члены общества отличаются по биологическим, социальным и национальным признакам в зависимости от того, в каком обществе они живут. Поэтому в интерпретации Насира Хусрава определены духовный статус в реальном обществе (васи, имам, худжат, даи, мустаджиб и ма'зун), религиозно-конфессиональный статус (шииты, ханафиты, шафеиты,

---

<sup>1</sup> Цит. по: Игнатенко А.А. В Поисках счастья: общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья. - М.: Мысль, 1989. - С.115.

<sup>2</sup> Байбурди Чингиз Гулам-Али. Жизнь и творчество Низари - персидского поэта XIII - XIV вв. - М.: Наука, 1966. - С.143.

иснаашариты, суфии, дахриты и т.д.), этнологический (арабы, персы, тюрки, византийцы, греки, китайцы и т.д.). Это означает, что существуют архетипы «своего» и «чужого», которые зафиксированы в сознании и подсознании изучающего этот феномен, как эталон восприятия действительности.

Разделение труда человека означает разделение труда людей на физический и умственный труд на основе благополучного развития в материальном производстве, в результате чего общество может обеспечить благосостояние своих членов. Поскольку в средние века основной производительной силой являлись ремесленники и крестьянство, то объектом поощрения и восхваления стали именно эти социальные слои. Так, Низари свое восхваление по отношению к крестьянам выражает в следующих строках:

Маро сар панчай дехкон хуш ояд  
К-аз охан санги хоро мерабояд  
Кафи дасташ чу наъли пои уштур  
Мудом аз дастранчаш хонамон пур.

.....

Мне нравится пятерня крестьянина,  
Которая способна извлечь гранит из железа.  
Ладонь его руки, как подошва верблюда,  
Вечно благодаря труду его рук наполнен дом и пристанище<sup>1</sup>.

Насир Хусрав также воспевае́т труд и человеческие качества ремесленников и крестьян в следующих строках:

Ремесленником быть – нет в мире лучшей доли,  
Не царь, но и не раб. Всегда на вольной воле.  
Трудолюбив, шутлив. Общительного нрава,

---

<sup>1</sup> Байбурди Чингиз Гулам-Али. Жизнь и творчество Низари - персидского поэта XIII - XIV вв. - М.: Наука, 1966. - С.187-188.



Осанна ремеслу. Ремесленнику слава!

\*\*\*\*

Но труд ремесленников миру не согдится,  
Когда у пахаря зерно не уродится.  
И если он, беря товар в обмен,  
Торгашеский на хлеб не поднимает цен.  
То во вселенной нет и не было от века,  
Подобного ему святого человека<sup>1</sup>.

Из вышеизложенного следует, что исмаилитские мыслители при раскрытии сущности общества и его возникновения исходили из того, что основной костяк данного процесса составляют люди, не только как источник созидания, но и как главная движущая сила преобразования социума. Что касается разделения общества на разнообразные страты, то здесь главным источником этого разделения является овладение материальными благами, т.е. отношение к собственности, отношение к власти имущим, социальный престиж профессий, предписанный и приобретенный статус, религиозно-конфессиональная и этнологическая принадлежность. Другой важной причиной расслоения социума исмаилиты считали страсть к знанию и степень постижения человеком науки и знаний. Эту мысль Насир Хусрав выражает в следующих строках, которые служат своеобразным итогом этой проблемы и эпиграфом к следующей главе:

Знай, в поэзии лучших наездников нет,  
Чем арабы, а Греции древней сыны.  
Медицину избрали ареной своей,  
В чародействе индусские люди сильны,  
Математика, музыка – римлян удел...  
Ведь в науках другие народы сильны,

---

<sup>1</sup> Носир Хусрав. Стрела времени. - Душанбе: Адиб, 1991. - С.20-22.

Разве ты – не рожденный с умом человек<sup>1</sup>.

## 2.2. Мир знаний человека

Проблема «знания» и «познания» является одной из важнейших в средневековой философии народов Ближнего и Среднего Востока. Исламитские мыслители, как представители этой философии, в своих произведениях уделяли особенное внимание этим проблемам. В их трактовке эти понятия охватывают познание человеком материального мира с одной, и знание религиозных доктрин исламского учения, с другой стороны. Философский аспект этой проблемы освещен в исследованиях отечественных ученых, таких как Ашуров Г., Арабзода Н., Додихудоев Х., Муродова Т., Шохуморов А. и др. По этой причине, не вдаваясь в подробный философский анализ вопроса, отметим, что в творчестве исламских мыслителей особое внимание уделяется рассмотрению вопроса о силе и способности человеческого разума, возможности познания окружающего мира и причинных связях, происходящих как в природе, так и в обществе изменений. Насир Хусрав пишет: «В телесном мире, начиная с небес и планет, все определимо и все земные вещи, минералы, растения и животные во всем их многообразии определимы и познаваемы человеком»<sup>2</sup>.

Такая трактовка означает, что Насир Хусрав признает способность человеческого разума в освоении качественного и количественного существования бытия. Более того, признавая объективность существования материального мира, независимо от сознания человека, мыслитель говорит: «То, что есть явным, оно есть таким в сущности своей, а не потому, что люди обнаруживают его своими ощущениями. Потому что независимо от того, что

---

<sup>1</sup> Носири Хусрав и его наследие. Избранное. - Душанбе: Дониш, 2003. - С.328-330.

<sup>2</sup> Насир Хусрав. Джаме-ул-хикматайн // Куллият. Осори фалсафи. - Душанбе: Ирфон, 2003. - С.27.

люди обнаруживают его или нет, оно существует явно, как этот мир и все, что есть в нем...»<sup>1</sup>.

Познание материального мира является результатом акта различных органов чувств и разума, которое подразделяется на две части: внешнее и внутреннее. К внешним чувствам человека Насир Хусрав, ал-Кирмани, Сиджистани и др. относили осязание, обоняние, вкус, слух и зрение, а к внутренним разумным чувствам – представление, восприятие, мышление, воображение и обладание. Вышеназванные мыслители особо отмечали взаимосвязь чувственного и рационального в развитии познавательного процесса. «Действительно, внешнее знание похоже на дорогу, ведущую к истине, на которой не следует останавливаться. Через нее следует дойти до познания внутреннего, которое является целью и на котором нужно остановиться»<sup>2</sup>. Ал-Кирмани, как и другие исмаилитские мыслители, в качестве первой ступени признает чувственное познание, которое присуще, по его мнению, всем живым существам, а второй ступени – рациональное познание. «Сие первое знание (т.е. чувственное познание – М.М.), кроме того, вне человека не таково, как в человеке. Ведь первое знание в человеке до соприкосновения его с вещами и до стяжания пользы своей существует по убежденности и твердому ведению, а после – по рассуждению и опыту...»<sup>3</sup>.

Стоит особо подчеркнуть значение внешних органов чувств человека для познания материального мира и приобретение знаний в той мере, в какой это позволил видеть уровень развития науки, что отметили еще мыслители Древней Греции. Например, древнегреческие философы Платон и Аристотель полагали, что с помощью «понятия» познаются коренные и неизменные свойства бытия. Более того, Аристотель считал «понятие»

---

<sup>1</sup> Носири Хусрави Кубодиёни. Ваджхи дин (Лик веры). - Душанбе: Амри илм, 2002. - С. 84.

<sup>2</sup> Цит. по: Додихудоев Х. Очерки философии исмаилизма (Общая характеристика философской доктрины X-XIV вв). - Душанбе: Дониш, 1976. - С.110.

<sup>3</sup> Аль Кирмани. Успокоение разума (Рахат аль-акль) / Пер. арабск., введ. и коммент. А.В.Смирнова. - М.: Ладомир, 1994. - С.187.

основным средством познания существенных свойств предметов. При этом Аристотель отрицал их безусловную независимость от вещей по бытию<sup>1</sup>.

В истории мусульманской философской мысли также к процессу познания и отражения шли от идеи, формы, Бога и т.д. (например, представители калама и суфии) к конкретно воспринимаемым вещам и рассматривали эти вещи как «отчуждение идей», «воплощение формы», «проявление божественного веления» и т.д. У исмаилитов был совершенно другой подход к данному вопросу. Для них «понятие» – это суть предметов и явлений, которые вырабатываются людьми. Другими словами, они выступали сторонниками естественного процесса приобретения информации при помощи внешних и внутренних чувств и их отношения к разумному познанию. Наверное, по этой причине представитель калама ал-Газали упрекал исмаилитов в том, что «...те верят данным чувствам, признают внешнее наблюдение...»<sup>2</sup>.

Противоречие исмаилитов о соотношении чувственного и разумного познания наблюдается также и во взглядах представителей восточного перипатетизма. О взглядах Ибн Сино Н. Рахматуллаев пишет следующее: «Исследуя соотношение чувственного и разумного познания, преувеличивает роль разума в познании. Это и понятно, так как здесь Ибни Сина определяет конечную цель познания, как познания необходимосущего»<sup>3</sup>.

Согласно исмаилитскому учению, потенциальная душа человека является источником познания, которая при помощи пяти чувств познает сущность бытия, т.е. материального мира. Душа человека, словами Насира Хусрава, «познает все вещи с помощью пяти чувств, а именно: зрение, слух, обоняние, осязание и вкус. Исходя из этого, душа обладает, соответственно, «пятью силами, которые воплощены в каждом из этих органов чувств,

---

<sup>1</sup> Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 1. - М. Мысль, 1976. - С. 6.

<sup>2</sup> Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта: о роли средневекового исмаилизма в развитии свободомыслия на мусульманском Востоке. - Душанбе: Ирфон, 1987. - С.247.

<sup>3</sup> Рахматуллоев Н. Философские взгляды Ибн Сино в книге «Указания и наставления». - Душанбе: Дониш, 1980. - С.45.

которые есть нервы, которыми познаются вещи»<sup>1</sup>. Такое же определение мы встречаем у ал-Кирмани: «Она (т.е. душа человека – М.М.) существует ради себя, а не ради иного; ее совершенство заключено в разумном и чувственном вместе взятые...; ее действия изменчивы и претерпевают превращения...; она мыслит и фиксирует в своей самости формы вещей...»<sup>2</sup>. Этот общий вывод исмаилитов о взаимосвязи чувственного и рационального познания примечателен тем, что история изучения этого вопроса полна взаимоисключающих мнений сенсуалистического и рационального характера, т.е. с давних времен одни философы преувеличивали роль чувственного познания, а другие – роль рационального. Поэтому преодоление этой «однородности» исмаилитами в дальнейшем содействовало развитию диалектической мысли.

Более конкретную мысль о процессе познания и приобретения знания мы находим у ал-Кирмани, который утверждает, что «изначально в своем бытии душа (т.е. говорящая душа – человек – М.М.) невежественна. Невежество – это отсутствие истинных знаний в самости, в чем она бывает двояка, причем в одном случае она лучше и выше, чем в другом. Более высокое состояние – ее невежество, когда не имеет она форм познаваемого; более низкое, – когда обретенные ею формы познаваемого противоречат и не совпадают с познаваемым»<sup>3</sup>.

Интеллектуальное вхождение индивида в социальном пространстве исходит не только от уровня приобретенных знаний, но и от их качественного внедрения и использования тем же индивидом. Приведя далее свою мысль о человеческом знании в социальной плоскости, ал-Кирмани отмечает: «Посему простонародье и подлый люд, подчиняясь велению своей смеси, дьявольские наущения и советы, портящие и ведущие их к гибели,

---

<sup>1</sup> Насир Хусрав. Джаме-ул-хикматайн // Куллият. Осори фалсафи. - Душанбе: Ирфон, 2003. - С.251.

<sup>2</sup> Аль Кирмани. Успокоение разума (Рахат аль-акль) / Пер. арабск., введ. и коммент. А.В.Смирнова. - М.: Ладомир, 1994. - С. 324.

<sup>3</sup> Там же. - С.328.

приемлют скорее, нежели наставления добродетельных старцев, ради их благополучия даваемые»<sup>1</sup>.

Как в общечеловеческом, так и индивидуальном плане, мир знаний возникает в силу стремления людей к результативности своих действий и творчества. Стремление, словами ал-Кирмани, «... есть иное выражение для потребности души...»<sup>2</sup>. Потребности человека являются потребностями социального человека, а необходимость данной потребности опосредуется социальными взаимоотношениями индивидов. Каждый человек должен вступить в позитивном деятельном контакте с социумом и его членами, раскрыть свои личностные качества с тем, чтобы обеспечить свою насущную природную и социальную потребности. Словами ал-Кирмани, «из оных (т.е. действия души – М.М.) возникают в ней нравы, определяющие ее действия»<sup>3</sup>. Только приобретая социальную предметно-деятельную форму при помощи знания, потребность человека оказывается способной к реализации.

Потребность человека имеет двойственный характер: природно-биологический и социальный. В природно-биологическом плане, как пишет Насир Хусрав, «человек есть вид животных»<sup>4</sup>, или «то, что имеется у животных, то имеется и у людей. Но у людей есть нечто другое, чего нет у животных»<sup>5</sup>. Под этим «нечто» исмаилитские мыслители понимали такие силы, как разум и речь, знания и действия. Автор «Сахифы», интерпретируя этот вопрос, отмечает теоретические и практические способности человека: «Теоретическая сила та, что человек своим разумом постигает сущности универсалий и единичных вещей. Практическая та, что, пользуясь известным знанием, человек может создать что-то»<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Аль Кирмани. Успокоение разума (Рахат аль-акль) / Пер. арабск., введ. и коммент. А.В.Смирнова. – М.: Та1994. - С.328.

<sup>2</sup> Там же. - С.333.

<sup>3</sup> Там же. - С.333.

<sup>4</sup> Носири Хусрави Кубодиёни. Ваджхи дин (Лик веры). - Душанбе: Амри илм, 2002. - С.31.

<sup>5</sup> Насир Хусрав. Джаме-ул-хикматайн // Куллиет. Осори фалсафи. - Душанбе: Ирфон, 2003. - С.243.

<sup>6</sup> Цит. по: Додихудоев Х. Очерки философии исмаилизма (Общая характеристика философской доктрины X-XIV вв). - Душанбе: Дониш, 1976. - С.87.

Это означает, что природные качества и биологические потребности человека выступают в соподчиненном отношении к социально-детерминированной деятельности индивида. Поэтому, если у животных оно (т.е. биологическая потребность – М.М.) имеет определяющее – господствующее начало, то у человека оно, всего лишь, имеет мнимый характер. Человек удовлетворяет свои потребности гармоничным образом, т.е. не предмет (все, что есть в природе – М.М.), а социум выступает в роли главного мотивирующего фактора акта потребления. В этой потребности особая роль отводится знанию и познанию.

Знание в представлении исмаилитских авторов представлено как духовная потребность человека, при помощи которой человек может развиваться и получить не только физическое, но и духовное наслаждение. Насир Хусрав пишет: «И удовольствие этого разумного опознавателя (т.е. человека – М.М.) зависит от знания, подобно тому, как удовольствие чувственного опознавателя связано с пищей. Знание есть пища для души»<sup>1</sup>. Предпочтение философ отдает духовному наслаждению, и, продолжая свою мысль, он выделяет существенное различие между духовными и телесными наслаждениями: «Если другие телесные наслаждения исчезают вместе с отмиранием функций своих носителей, то духовное наслаждение – знание не исчезает, а наоборот, как только оно возникает, постепенно становится все сильнее и больше»<sup>2</sup>. В другом случае Насир Хусрав отмечает, что «наслаждение наукой есть духовная пища, чем больше ее получаешь, тем приятнее оно становится по сравнению с тем, что было раньше»<sup>3</sup>.

Если суммировать утверждения мыслителя, получается, что знание у человека появляется на определенном этапе и имеет ступенчатый характер, т.е. приобретенные знания стадийно приумножаются опытом и тем самым становятся достоянием всего социума. Интересную мысль в этом плане приводит Низари Кухистани:

---

<sup>1</sup> Насир Хусрав. Зад ал-мусофирин. Перевод с таджикского (персидского), предисловие и комментарий М. Диноршоева. - Душанбе: Ирфон, 2010. - С.142.

<sup>2</sup> Носири Хусрав. Хон-ул-ихвон // Куллиёт. Т. 1. - Душанбе: Дониш, 1991. - С.186.

<sup>3</sup> Там же. - С.187.

Ду шаш боб кардам бар ин бог боз,  
Ба чуянда бар рох накардам дароз.  
Дарахтонш аз тачрибот бордор,  
Хама меваи дониш оварад бор.  
Хунук он ки дар сояи ин дарахт  
Барад з- офтоб мухолот рохат.

.....

Дважды шесть дверей открыл я в этот сад  
Для ищущего я не удлинил пути.  
Деревья его сада отягощены плодами опыта  
И все они принесли плоды знания.  
Прохладно тому, кто в тени дерева  
Находит покой от палящего солнца вымыслов<sup>1</sup>.

Через духовную деятельность происходит связь индивида с другими людьми и обществом в целом. Эта связь выступает как общение, взаимообмен знаниями, социальный опыт и другие ценности. При этом важно учитывать психику человека, ибо она играет роль регулятора органических и социальных отношений человека и затрагивает сферу реальной жизнедеятельности личности. «И после того, как ты познал, расскажи и покажи другим, или размышляй и задумайся над ним. Тогда и получишь полное наслаждение»<sup>2</sup>.

Характеристика некоторых сторон духовной деятельности человека в интерпретации исмаилитских мыслителей позволяет указать на специфические особенности духовных потребностей индивида. Они выступают как социальные потребности человека. Можно констатировать, что в отличие от биологических потребностей человека, содержание которых

---

<sup>1</sup> Байбурди Чингиз Гулам-Али. Жизнь и творчество Низари - персидского поэта XIII - XIV вв. - М.: Наука, 1966. - С.139.

<sup>2</sup> Носири Хусрав. Хон-ул-ихвон // Куллиёт. Т. 1. - Душанбе: Дониш, 1991. - С.187.



определяется некоторой заданностью социальных свойств предмета, духовные потребности аккумулируют социальное содержание через средства, «орудия» духовной деятельности. Влияя на создание или освоение предмета, духовные потребности предстают в своей динамике многозначностью и обладают большими возможностями активирующего воздействия на субъект. Поэтому, когда Насир Хусрав говорит о «рассказывании и показывании другим людям», имеет в виду одновременно приобретение знания и опыта. Человек, вооружившись знанием и опытом, может достичь вечного блаженства.

Но, вместе с тем, должны учитывать тот факт, что каждый индивид в своем развитии неповторим и, что он – носитель определенных социальных ценностей. Как пишет Насир Хусрав, «если кто-то истинным путем исследует натуры людей, то он из ста тысяч натур не найдет и двух одинаковых»<sup>1</sup>. По признаку приобретения знаний и степени усвоения ремесел или профессий люди также различаются друг от друга. Фактор различия, по мнению исмаилитов, имеет двойственный характер: а) социальный – соблюдение требований и норм общества; б) физиологический – уровень развития мышления, характера, увлечений и т.д. Эта мысль у ал-Кирмани утверждается следующим образом: «Всякое предписание и всякий закон, когда они соблюдены, являют силу воздействия своего на душу, пренебречь же ими пагубно, ибо в том – зло для души... А потому, кто придерживается предписанного, упражняя душу свою под сим бременем, тот находит усладу в душе своей, всякий макам по правде занимая. А кто отклоняется от них, тот вредит лишь самому себе»<sup>2</sup>.

На физиологическом уровне Насир Хусрав делит людей на две категории. К этим категориям он относит тех, которые «обладают нежной душой, и на тех, которые имеют грубую душу,... Кто обладает более нежной душой, тот больше стремится к постижению вещей и больше проявляет

---

<sup>1</sup> Насир Хусрав. Зад ал-мусофирин. Перевод с таджикского (персидского), предисловие и комментарий М. Диноршоева. - Душанбе: Ирфон, 2010. - С.115.

<sup>2</sup> Аль Кирмани. Успокоение разума (Рахат аль-акль) / Пер. арабск., введ. и коммент. А.В.Смирнова. - М.: Ладомир, 1994. - С.34.

усердие в своем совершенствии, и, напротив, у кого по натуре душа темная и грязная, тот меньше стремится к познанию вещей и меньше прилагает усилия к своему совершенствию»<sup>1</sup>. Из данного высказывания мыслителя следует, что человек должен больше стремиться к получению духовных наслаждений, чем чувственных, ибо человеку по природе присуще свойство получения знаний и каждое полученное знание доставляет ему все большее удовольствие.

Кроме того, мыслитель убежден, что знание человека безгранично и «в его получении каждый изучающий обязан помогать другому человеку в его усвоении, а не воздерживать его... Невозможно, чтобы человек доходил до такого уровня, что ему не осталось бы изучать что либо. Каждое познанное помогает душе в познании другой вещи, а не воздерживает ее от этого»<sup>2</sup>. Источником знания является материальный мир, и человек только при освоении этого мира получает достоверное знание.

Бе дониш омадиву дар ин чо шинохти,  
К-ин чисту он чи бошад, ин чуну он чарост?.

.....

Пришел незнающим в этот мир, но познал,  
Что это такое, что то, каков этот и зачем тот<sup>3</sup>.

Конечно, оба вида знания имеют много общего. Они материальны в своем предметном выражении. Они также многозначны в плане жизненного значения для индивида. Но при этом они имеют определенную разницу. Как конкретные потребности (а знания являются, как мы убедились, основной потребностью человека – М.М.), они имеют разный психологический контекст и обращены к разным сторонам жизнедеятельности человека. Если при помощи чувств человек познает только внешние стороны предмета, то на

<sup>1</sup> Носири Хусрав. Хон-ул-ихвон // Куллиёт. Т. 1. - Душанбе: Дониш, 1991. - С.199.

<sup>2</sup> Насир Хусрав. Зад ал-мусофирин. Перевод с таджикского (персидского), предисловие и комментарий М. Диноршоева. - Душанбе: Ирфон, 2010. - С.315.

<sup>3</sup> Носири Хусрав. Куллиет. Девони аш‘ор. Т. 1. - Душанбе: Ирфон, 2003. - С. 182.

втором уровне он осваивает суть предмета. Между тем, эти знания служат одной цели – поддержанию целостности жизненных функций человека и открывают путь к психологическому и интеллектуальному совершенствованию человека. Как пишет ал-Кирмани: «Да и будет ли счастлива душа, если не собирает совокупно знание и деяние, если не украшена тем или другим, или обоими вместе»<sup>1</sup>.

При интерпретации вопроса о знании исмаилитские мыслители ставят пробел между знанием и наукой. По утверждениям некоторых исследователей, эта интерпретация имеет религиозную окраску, например, когда затрагиваются вопросы об «откровении» или «божественном научении», «врожденном качестве» и т.д. Эти выводы встречаются в работах Т. Муродовой, А.Г. Ашурова, А.Е. Бертельса<sup>2</sup> и др. Отчасти можно согласиться с такими выводами, но они не полностью раскрывают гносеологическую суть учения исмаилитов в целом. Например, Насир Хусрав отчетливо и определенно пишет, что «знание есть познание, а наука есть постижение. Знание заложено в человеке и в животных (имеется в виду нижний уровень познания, где животные равны с человеком) и не является приобретаемым, а наука не заложена в человеке и является приобретаемой»<sup>3</sup>. В таком же ракурсе о низшем и высшем уровнях знания и его пользе для человека ал-Кирмани пишет следующее: «Следовательно, между действием души на пользу своего тела и действием ее по уловлению знаний разница та, что прекращение первого ведет к гибели ее физического носителя, а прекращение второго к глупости и незнанию»<sup>4</sup>. Из этих отрывков видно, что в обоих случаях речь идет об уровнях знания, т.е. «захир» и «батин». У ал-Кирмани эти уровни также идут под другими названиями. Например: истолковательными и разумными знаниями. Если первое, по его словам,

---

<sup>1</sup> Аль Кирмани. Успокоение разума (Рахат аль-акль) / Пер. арабск., введ. и коммент. А.В.Смирнова. - М.: Ладомир, 1994. - С.461.

<sup>2</sup> Муродова Т. «Джамеъ-ул-хикматайн» Насир Хусрава как философский труд. Дисс. ... канд. философ. наук. - Алма-Ата, 1985. С. 225.

<sup>3</sup> Носири Хусрав. Хон-ул-ихвон // Куллиёт. Т. 1. - Душанбе: Дониш, 1991. - С.244-245.

<sup>4</sup> Аль Кирмани. Успокоение разума (Рахат аль-акль) / Пер. арабск., введ. и коммент. А.В.Смирнова. - М.: Ладомир, 1994. - С. 371.

«превращается и переменяется в разных истолкованиях, то второе, разумное (аль-маариф аль-аклят) же незыблемо»<sup>1</sup>.

Так, можно утверждать, что высшая ступень познания, то есть наука, присуща только человеку, и является результатом жизненного опыта самого человека. Поэтому исмаилитские мыслители, как отмечает А. Шохуморов, были сторонниками того, что «в познании и постижении чувственно-воспринимаемых вещей все люди, без исключения, равны между собой и одинаково могут познать их»<sup>2</sup>. Разница между людьми в процессе познания существует лишь в разумном восприятии действительности. Словами Насира Хусрава, «небо и земля и все, что находится в этой среде из числа вещей, – познаваемы. В их познании все, кто обладают нормальными чувствами, – равны. И все это называется внешним проявлением знания, потому что в их познании никто из обладателей чувств не имеет превосходства над другими. Но, когда говорят «батин» (внутренний, скрытый), то этим обозначают те вещи, в познании которых органы чувств не помогут. Например, такие как причина существования субстанции (унсур), четыре свойства (табоеъ), четыре стихии или основа (аркон). «И разделили все вещи на две категории – захир и батин, чтобы понять, к каким вещам относится познаваемое к явным (ошкор) или скрытым (пушида)»<sup>3</sup>. Именно с помощью этой категории люди осознают истинную суть происходящего как в природе, так и в обществе. Как установлено, эти качества у людей развиваются только посредством обучения, т.е. с помощью знания.

Знание является своего рода информацией, избыток которой имеет огромное влияние на фундаментальное развитие человека с позиции исмаилитских авторов. Эту информационную емкость в социальной среде условно можно разделить на такие понятия, как «данные – факты», «информация» и «знание». Факты обозначаются не только словами, но и

---

<sup>1</sup> Аль Кирмани. Успокоение разума (Рахат аль-акль) / Пер. арабск., введ. и коммент. А.В.Смирнова. М.: Ладомир, 1994. - С.371.

<sup>2</sup> Шохуморов А. Концепция познания Носири Хусрава. Дисс. ...канд. философ. наук. - Душанбе, 1990. - С.119.

<sup>3</sup> Носири Хусрави Кубодиёни. Ваджхи дин (Лик веры). - Душанбе: Амри илм, 2002. - С. 85.

знаками, символами и числами, которые имеют практическое значение в повседневной жизни. Например, Низари в «Книге путешествий» (Сафарнаме) приводит в поэтической форме такие факты:

Гар рахи шавол сешанбе зи Тун,  
Бар тарики Исфахон омад бурун.  
Соли нав бар шашсаду хафтоду хашт,  
Буд, ки аз торихи хичрат мегузашт.

.....  
Из Туна мы вышли во вторник шаввала,  
На Исфаган держали мы путь.  
Был Новый год, 678,  
Миновало от хиджры<sup>1</sup>.

В исмаилитской литературе можно найти другую интерпретацию понятия «информация». Например, ал-Кирмани под «информацией» понимает сообщение в письменном или устном виде, которое содержит сведения о наличии фактов, опровергающих двусмысленность и подозрительность тех или иных явлений. Поэтому при подаче или приеме такого рода информации человек должен быть предельно осторожным. Ал-Кирмани пишет: «Надо ему (человеку – М.М.) усвоить при этом, что, когда в душе отпечатываются какие-либо знания (без проверки фактов – М.М.), то она мнит, что сие и есть правильное и верное, именно то, что следует исповедовать, – и начинает в это верить; в сем душа подобна нагому человеку, который, дабы прикрыть наготу свою, не задумываясь, наденет любое платье – поношенное или новое, хорошее или плохое»<sup>2</sup>.

Под «знанием» исмаилиты понимают результаты познания реально существующих предметов и явлений, их реализацию в социальную жизнь,

---

<sup>1</sup> Байбурди Чингиз Гулам-Али. Жизнь и творчество Низари - персидского поэта XIII - XIV вв. - М.: Наука, 1966. - С.90.

<sup>2</sup> Аль Кирмани. Успокоение разума (Рахат аль-акль) / Пер. арабск., введ. и коммент. А.В.Смирнова. - М.: Ладомир, 1994. - С. 36.

проверенные практикой в процессе взаимодействия человека с другими людьми, как субъект, и человека с прочими реальностями.

Эта мысль в «Джоме-ул-хикматайне» Насиром Хусравом характеризуется следующим образом: «Если вопрошающий скажет: «Какого определения знания?», – мы ответим: «Знание – это наше представление о вещи в ее истинной сущности»<sup>1</sup>.

Естественно, уровень знания и его значимость зависит от уровня развития самого общества. Поэтому иногда может получиться так, что информация для одного общества является знанием, а для другого остается лишь данными, т.е. более слабое в своем развитии общество овладеет тем, что для развитого общества значится общедоступным. Уровень знания людей есть то мерило, которое показывает интеллектуальную атмосферу общества в определенном историческом периоде. Абу Якуб ас-Сиджистани, говоря об интеллектуальном развитии человека и благополучии общества, пишет: «Мы видим в этом мире переход знаний и мудрости от одного народа к другому, ибо мы находим, что когда-то наука принадлежала народу Греции..., от него знание и мудрость вернулись и перешли к мусульманам. А ранее у обоих этих народов знание и мудрость существовали в Ираншахре и когда-то еще и у народа Индии»<sup>2</sup>.

Низари Кухистани в стихотворной форме передает свое отношение к развитию в современном ему обществе и интеллектуальном уровне ее членов, отмечает глубокий отход лжеученых и богословов от общепринятых нравственных норм и поведение людей в следующих строках:

Чакон хароб шуд аз олимони ваكت тарош,  
Бирав Низори ва чуз дар либоси чахл мабош.

.....

Мир нарушен от склок ученых-тунеядцев,

---

<sup>1</sup> Насир Хусрав. Джаме-ул-хикматайн // Куллиет. Осори фалсафи. - Душанбе: Ирфон, 2003. - С.92.

<sup>2</sup> Уолкер П.Е. Абу Яъкуб Сиджистани: мутафаккир ва до'ии исмоили. - Тегеран, 1377 хиджры. - С.264. (на перс. яз.).

Иди, Низари, носи только одежды невежества.

Или:

Зи дарси фикх чи омухтанд чуз солус,  
Зи илму фазл чи андухтанд чуз фархош.

.....

Чему научились они на уроках фикха, кроме лицемерия,  
Что приобрели они от науки и учености,  
кроме препирательства<sup>1</sup>.

Такие же мысли встречаются у Насира Хусрава в его трактате «Зад-ул-мусофирин», позиции которого аналогичны с ас-Сиджистани: «Некоторые вещи, ставшие известными для обитателей некоторых стран, не могут оставаться неизвестными для обитателей других стран, и через какое-то время они станут известными и им»<sup>2</sup>. Более того, способность усвоения знаний, по мнению исмаилитских авторов, зависит не только от фактора преемственности или перехода знаний, а больше всего от степени обучения и самостоятельного изучения. И в этом плане Насир Хусрав ставит перед человеком две задачи: «Наилучший самостоятельный труд, который есть усвоение науки и философии, из чувственно-воспринимаемых вещей, от учителей»<sup>3</sup> и «принятие истинной религии»<sup>4</sup>. Так, Насир Хусрав и другие исмаилитские мыслители пытались довести истину, как в естественном, так и в религиозном ее понимании до тех, кто стремится к получению достоверного знания.

Достоверная информация (знания – М.М) имеет двоякий характер: знание для практической деятельности, т.е. овладение и усвоение той или иной социальной, экономической или политической ситуацией, что входит в

---

<sup>1</sup> Байбурди Чингиз Гулам-Али. Жизнь и творчество Низари - персидского поэта XIII - XIV вв. - М.: Наука, 1966. - С. 41-42.

<sup>2</sup> Насир Хусрав. Зад ал-мусофирин. Перевод с таджикского (персидского), предисловие и комментарий М. Диноршоева. - Душанбе: Ирфон, 2010. - С.357.

<sup>3</sup> Там же. - С.219.

<sup>4</sup> Там же. - С.269.

спектр социальных знаний, и знания, относящиеся к наукам о природе, т.е. теоретические, в процессе которых определяется истинность знаний.

Еще Аристотель полагал, что истина – это знание, в котором содержится верное суждение о конкретной действительности. По мнению этого мыслителя, истину можно достичь «только путем бесконечного расчленения понятий и путем выяснения тончайшей терминологии, заставляющей иной раз переходить к самому настоящему словарю весьма дробной и утонченной терминологии»<sup>1</sup>. Для Платона истина заключается в «соответствии знаний вечным и неизменным идеям, ибо для него идеи – первореальность»<sup>2</sup>.

Каково было отношение исмаилитских мыслителей к проблеме истины, т.е. достоверное знание и как они представляли его? Ал-Кирмани природу истины представляет в следующем толковании: «Ведь правильные мнения, способность различения и прочие высокие свойства возникают в душе со временем, в результате упражнений и стяжания»<sup>3</sup>. Истину человек может познать только с помощью знания, его душа овладеет «способностью познавать чрез умозрение (назар), разделение (таксим), разложение (тахлиль) и сложение (таркиб)»<sup>4</sup>.

Насир Хусрав искал истину в самой жизни, т.е. в природе и обществе. В своих трактатах мыслитель понятия «истина» и «знания» применяет одинаково, т.е. считает их синонимами. По его мнению, «критерии знания – это представление чего-либо таким образом, каким оно есть в действительности»<sup>5</sup>. В таком контексте взгляды Насир Хусрава в признании объективности существования вещей самих по себе и получение знаний о них имеет рациональный характер. Далее он рассуждает: «Истина выявляется не только полемикой. Обладателем истины является тот человек, который может привести в доказательство своей правоты и истины разумные доводы

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. - СПб.: Алетейя, 1989. - С. 23.

<sup>2</sup> Там же. - С.23.

<sup>3</sup> Аль Кирмани. Успокоение разума (Рахат аль-акль) / Пер. арабск., введ. и коммент. А.В.Смирнова. - М.: Ладомир, 1994. - С.351.

<sup>4</sup> Там же. - С.355.

<sup>5</sup> Насир Хусрав. Джаме-ул-хикматайн // Куллият. Осори фалсафи. - Душанбе: Ирфон, 2003. - С.224.



и аргументы»<sup>1</sup>. Такая постановка вопроса о природе истины свидетельствует о том, что социальное знание призвано конструировать социальную реальность. Оно же, в свою очередь, может нести в себе истину или заблуждение, правду или ложь.

Причину этих «трений» исмаилиты видели в том, что каждая группа в обществе имеет свои интересы, как в политическом, так и в экономическом и социальном плане, ибо тогда такое знание может быть использовано как средство манипуляции, как сознанием, так и интересов людей. Именно поэтому, как было отмечено, ал-Кирмани советует «прозелиту» не постигать то учение, и брать в руки те книги, которые противоречат «истинной» религии, ибо слушание и чтение оных приводит к формированию ложного сознания. Единственный путь, чтобы не попасть в заблуждение, – это постижение наук о природе, которой исмаилиты придавали особое значение. В этом плане у Насира Хусрава есть интересная мысль, который считает священную книгу «Коран» и природу аналогичными. В подтверждение своих мыслей он обращается к аятам Корана: «Раз Бог сказал, что «та книга», то тут ясно, что он этим указывает на творение свое... И если он под этой книгой подразумевал бы Коран, то он должен был сказать «эта книга». Так как он сказал «та книга», а не «эта книга» – этот знак служит доказательством для мудрых людей, что этим высказыванием он не подразумевает Коран, а имеет в виду творение мира»<sup>2</sup>. Конечно, Насир Хусрав не отрицает Коран, как творение человека в виде книги, но акцент при этом делает на возможность изучения природы и ее законов для улучшения жизни человека: «Наука познания природы очень велика и польза от нее огромна, так как материальный мир, основу которого составляют четыре стихии, служит для духовного мира в роли тела, и пока не будет познано тело, нет дороги к познанию души. И подобно тому, как действия становятся явным

---

<sup>1</sup> Носири Хусрави Кубодиёни. Ваджхи дин (Лик веры). - Душанбе: Амри илм, 2002. - С. 36.

<sup>2</sup> Насир Хусрав. Джаме-ул-хикматайн // Куллият. Осори фалсафи. - Душанбе: Ирфон, 2003. - С.211.

посредством тела, так и невольно через этот мир можно будет познавать и духовный мир»<sup>1</sup>.

Исходя из вышеизложенного, можно констатировать, что исходным условием для развития умения различать природу истины и заблуждения, правды и лжи, у исмаилитских мыслителей является овладение четким знанием о природе и социуме. Поскольку социальное знание в большинстве своем охватывает обыденную картину социальной жизни, то в творчестве исмаилитов мы сталкиваемся с такими понятиями как «правда» и «ложь». По Аристотелю, «правда мнению есть соответствие слов мыслям. Ложь же есть несоответствие мыслям говорящего его слов»<sup>2</sup>, т.е. ложь есть сознательный обман или разновидность дезинформации. Иначе говоря, правда в социальной жизни людей выступает как высшая ценность в их коммуникативной деятельности. Ложь же в этом аспекте выступает как антиценность. Но при этом критерием ложности и правдивости той или иной мысли-информации определяется состоянием самого общества, иначе говоря, оно зависит от престижа источника информации. В связи с этим интересен анализ Ф. Дафтари о самом факте распространения ложных сведений об исмаилизме в обществе на разных исторических периодах: «Распространяя эту диффамацию, а также ложные труды, имитирующие исмаилитские, антиисмаилитские авторы последовательно в течение IX-X вв. творили «черную легенду»... Эта легенда, одобренная нелицеприятными подробностями, была воспринята многими как достоверное, надежное описание мотивов, верований и практик исмаилитов и породила дальнейшую антиисмаилитскую полемику, призванную мобилизовать против исмаилитов весь исламский мир»<sup>3</sup>. Именно такие «правдоподобные» призывы побудили Насира Хусрава выразить свое отрицательное отношение к существующей в его время социальной и духовной атмосфере внутри общества. Философ

---

<sup>1</sup> Насир Хусрав. Кушоиш ва рахоиш («Откровение и спасение»). - Душанбе: Дониш, 2013. - С.45.

<sup>2</sup> Асмус В.Ф. Античная философия: учебное издание// науч. ред. И. С. Нарский. 2-е изд., доп. - М.: Высшая школа, 1976. - С. 308.

<sup>3</sup> Дафтари Ф. Краткая история исмаилизма: Традиции мусульманской общины / отв. ред., предисл. О.Ф. Акимовича; Пер. с англ. Л.Р. Додыхудоевой, Л.Н. Додыхудоевой. - М.: Ладомир, 1998. - С.16.

пишет: «Они назвали знатоков истинных знаний, проницательных людей, искателей истины и различающих вечную устойчивую субстанцию от изменчивой тленной субстанции – безбожниками, еретиками, карматами»<sup>1</sup>.

Вышеизложенное дает нам право констатировать, что истина не однородна, так как в социуме, если это касается конкретного учения, для одних групп она приемлема, а для других – нет. Критерием истины не может быть публичное или всеобщее ее признание. Если какую-то информацию разделяет большинство, то это не означает истинность их взглядов. В противном случае в разряд истин попали бы все предрассудки: их, как правило, придерживается подавляющее большинство общества. В «Джоме-ул-хикматайн» Насир Хусрав пишет: «И из-за того, что эти мнимые улемы называют неверными тех, кто обладает знанием о творении, стремящиеся познать, «как» и «почему» замолчали, и говорящие об этом знании смолкли, и невежество овладело людьми, особенно обитателями нашей земли – Хоросана и восточного края»<sup>2</sup>.

Вышесказанное, в основном, верно по отношению к естественнонаучному познанию, т.е., когда исмаилитские философы рассуждают о природе вещей с постановкой вопросов «как» и «почему». Гораздо сложнее обстоит дело в социальном познании, где категория истины, как отметили выше, обретает форму «правды». По словам Насира Хусрава, «правда – это соответствие высказываний субъекта его мыслям по отношению объекта, каковым оно является»<sup>3</sup>.

Но и правда не всегда является адекватным выражением всей истины. Она не столько гносеологический, сколько нравственно-психологический феномен. В этом плане ас-Сиджистани вопрос о получении правильной и искаженной информации связывает с ощущением и познанием, а также с потенциальной возможностью субъекта, т.е. человека. По мнению философа, отражение реалии человеком зависит от его психофизиологического

---

<sup>1</sup> Насир Хусрав. Зад ал-мусофирин. Перевод с таджикского (персидского), предисловие и комментарий М. Диноршоева. - Душанбе: Ирфон, 2010. - С.61.

<sup>2</sup> Насир Хусрав. Джаме-ул-хикматайн // Куллият. Осори фалсафи. - Душанбе: Ирфон, 2003. - С. 31.

<sup>3</sup> Насир Хусрав. Хон-ул-ихвон // Куллиёт. Т. 1. - Душанбе: Дониш, 1991. - С. 42.

состояния. «Что касается бедствий органов чувств, то они подобны состоянию, что есть глаз, видящий одну вещь двойной; другое состояние то, что один [голос] слышится ему двойным, или считающий сладости горькой»<sup>1</sup>. Или же, как утверждает Насир Хусрав: «Если же человек родился без чувства слуха, даже при здоровом чувстве зрения не сможет овладеть даром речи, или постигнуть какую-либо науку, кроме усвоения жестикуляцией какого-нибудь ремесла. Вот поэтому мы и говорили, что совершенство человеческой души заключается в ее способности стать сведущей»<sup>2</sup>. Такое противоречие между разумом и чувствами в достижении информации становится барьером, из-за которого истина или правда преподносится в искаженном виде, т.е. как ложь.

Суть лжи заключается в том, что она есть несоответствие информации с действительной природой предметов и явлений. Таким образом, ложь – это искажение действительного состояния дел, имеющее целью ввести кого-либо в обман. А если подходить к этому вопросу с позиции социума-человека, то широкое применение данного понятия неизбежно размывает его содержание, нарушает семантические границы его объема. Более расширенная трактовка этого понятия заключается в том, что оно начинает использоваться по смыслу другими словами, как заблуждение, обман, вранье, дезинформация и т.д. Ложь в отличие от заблуждения является сознательным искажением образа объекта в угоду конъюнктурным соображениям субъекта. Носителями этих «пороков», по мнению ал-Кирмани, являются «лицемеры, отступники и заблудшие», «это те, чьи лживые уста изрекают совсем не то, что у него на сердце...», «это те, кто, оставили божественные приказания и, отступив от оных, стали действовать по велению страстей», или же «это те, кто сами

---

<sup>1</sup> Уолкер П.Е. Абу Яъкуб Сиджистани: мутафаккир ва до'ии исмоили. - Тегеран, 1377 хиджры. - С.34. (на перс. яз.).

<sup>2</sup> Насир Хусрав. Зад ал-мусофирин. Перевод с таджикского (персидского), предисловие и комментарий М. Диноршоева. - Душанбе: Ирфон, 2010. - С.76.

сбились с пути и, корыстью влекомые, своих последователей от Божьих людей отвращают»<sup>1</sup>.

Низари Кухистани в своих касыдах призывает человека к тому, чтобы он с помощью знания смог отличить правду от лжи. Он пишет:

Мобайни хаку ботил зиддиятест мутлак,  
Теге ба тори муйе овехта муаллак.  
Ай ёр як насихат, ёрона бишнаваз аз ман,  
Маграв ба ройи нокас, машнаваз хадиси ахмак.

.....

Меж истиной и ложью имеется абсолютное противоречие,  
Это клинок, висящий на волоске острием вниз.  
О, друг! Внемли моему дружескому совету,  
Не следуй за несовершенным мнением и не слушай  
глупого рассказа<sup>2</sup>.

Что касается Насира Хусрава, то он этот вопрос решает в контексте аристотелевского учения. В «Хон-ул-ихвон» и «Джомеъ-ул-хикматайн» этот философ пытается установить предел между правдой и ложью: «Разница между правдой и ложью заключается в том, что правда есть слово, которое известно людям, потому что достигают от той вещи на примере того, что если кто-то скажет, что «огонь теплый». Ложь же есть слово, которое не свойственно той вещи, и людям оно неизвестно, на примере того, если кто-то скажет «огонь – говорящий»<sup>3</sup>. Это общепринятый тезис о природе правды и лжи. Далее Насир Хусрав ложь разделяет на два взаимоисключающих друг другу уровня: «возможное» (мумкин) и «невозможное» (мухол, номумкин). Возможную ложь мыслитель определяет следующим образом: «Кто-то

<sup>1</sup> Аль Кирмани. Успокоение разума (Рахат аль-акль) / Пер. арабск., введ. и коммент. А.В.Смирнова. - М.: Ладомир, 1994. - С. 408-411.

<sup>2</sup> Байбурди Чингиз Гулам-Али. Жизнь и творчество Низари - персидского поэта XIII - XIV вв. - М.: Наука, 1966. - С. 64.

<sup>3</sup> Носири Хусрав. Хон-ул-ихвон// Куллиёт. Т. 1. - Душанбе: Дониш, 1991. - С.42.

говорил так». Может быть, это кто-то говорил, а может быть и нет. Невозможная ложь – это, когда кто-то говорит: «Камень полетел»<sup>1</sup>. В обоих суждениях речь идет о соответствии информации действительности, как природных явлений, так и человеческих отношений. Разница заключается лишь в том, что «возможная ложь» имеет психологическую природу, т.е. она связана с определенными эмоциональными влечениями, отсутствием искренности, неверным воспитанием и т.д., а «невозможная ложь» имеет логическую природу. К ней относится, прежде всего, отсутствие критического подхода к оценке той реальности, которая свойственна объекту или субъекту.

Насир Хусрав в «Хон ул-ихвон», критикуя взгляды софистов, которые своими нелепыми выводами отрицали истинность, т.е. объективное существование вещей, тем самым ставили под сомнение значение процесса познания действительности, умозаключением доказывая несостоятельность их взглядов. Он пишет: «И мы скажем о мнении софистов и доказательство истины коротким изречением, о котором упоминает софист, что «вещи не имеют истину», и это суждение, высказанное им о вещах, имеет двоякий характер: либо вещи не имеют истину, либо истина есть при вещах. Если вещи не истины и утверждение софистов – истина, то верное их утверждение абсурдное, поскольку их высказывание – истина. Но если их утверждение неистинное, то тогда вещи – истинны. Получается, что в обоих случаях утверждение софистов абсурдное»<sup>2</sup>. Вышеуказанное – не просто логические силлогизмы или комбинации мысли, а реальная позиция мыслителя при оценке объективных явлений и событий. Суть этой полемики заключается в том, что знание не только выражение действительности в положениях мысли, но и уверенность человека в согласии положений его мысли с содержанием действительности.

---

<sup>1</sup> Носири Хусрав. Хон-ул-ихвон // Куллиет. Т. 1. – Душанбе, Дониш, 1991. – С.41-42.

<sup>2</sup> Там же. - С.41.

Можно сказать, что источник формирования знания исмаилитские мыслители видели в активном и глубоком изучении природы. Как поборники рационализма, процесс приобретения знания они, как в теоретическом, так и в практическом его видах, связывают с чувственной и рациональной деятельностью человека. Знание в контексте их учения – это не только источник духовного удовольствия и возрождения человека, но и основной элемент благосостояния и развития общества. Те существенные положения в теории познания и приобретения знания, которые определяли их мировоззренческую позицию, можно разделить на: а) признание безграничности процесса познания; б) процесс познания не единовременный акт, а имеет ступенчатый характер, т.е. происходит (или накапливается) постепенно и последовательно; в) в контексте своей религиозно-конфессиональной принадлежности (в рамках рационализма) подчеркивали полномочия человека в процессе изучения наук, его практическое применение, а также обучение других, что является высшей добродетелью. Через приобретение знаний человек находит свое место в социуме, тем самым освобождается от невежества.

### **2.3. Проблема жизни и смерти в контексте исмаилитской социальной антропологии**

Проблема жизни и смерти является классической проблемой философии. На протяжении всей многовековой истории человеческой культуры постоянно велись непримиримые споры о том, как нужно это правильно понимать, ибо понимание и подход к этим сугубо экзистенциальным понятиям заложены во всех религиозных верованиях, а также рассматривается такими научными дисциплинами, как психология, антропология, социология и т.д. В контуре социальной антропологии эти проблемы определяют вектор существования индивида в социальной среде. Поэтому в этом отношении мы располагаем широким многокрасочным

спектром различных мнений. На одной стороне этого спектра расположены суждения тех мыслителей, которые считают, что жизнь является общим, неотъемлемым для всей материи свойством и которые, таким образом, распространяют область жизни на все объекты Вселенной.

Напротив, другие мыслители, произвольно сужают объем до размеров одного только человеческого существования или даже утверждают, что жизнь является прерогативой одного единственно мыслящего субъекта. По свидетельству Аристотеля, как утверждает А.И. Опарин, «еще родоначальник милетской философской школы Фалес считал магнит одушевленным за его способность притягивать железо»<sup>1</sup>.

Как решали этот вопрос исмаилитские мыслители? При изучении доступных нам исмаилитских источников следует, что исмаилитские мыслители в целом сущность человека рассматривали в круге следующих вопросов: а) откуда пришел и куда возвращается человек? б) соотношение материального тела и сверх материального существа – духа или души; в) что собой представляет мир бытия и какое место человека в нем? и т.д.

В «Зад ул-мусофирин» Насир Хусрав, сравнивая живое и неживое в мире бытия, пишет следующее: «Мы скажем, что рождаемые сущие, такие как растения и животные, возникают в мире благодаря формам, которые не предшествуют основам, являющимся стихиями... Всякая вещь, как из числа людей, так и не из числа людей, достигшая своего совершенства, в меру своего возникновения начинает подвергаться исчезновению»<sup>2</sup>. Далее мыслитель, приводя свою мысль в социальную плоскость, особо отмечает смысл и предназначение жизни человека в социуме: «Поскольку человек на протяжении всей своей жизни находит себя в границе «теперь» (т.е. реальная жизнь в обществе – М.М.), постольку его прошлое время ежечасно увеличивается в силу увеличения количества его движения... Следовательно,

---

<sup>1</sup>Опарин А.И. Жизнь, ее природа, происхождение и развитие. - М.: Наука, 1968. - С.5-6.

<sup>2</sup> Насир Хусрав. Зад ал-мусофирин. Перевод с таджикского (персидского), предисловие и комментарий М. Диноршоева. - Душанбе: Ирфон, 2010. - С. 59.



этому разумному путнику следует исследовать (подумать), откуда он пришел и куда будет деваться»<sup>1</sup>.

Жизнь в исмаилитской интерпретации – это вхождение души в тело, при котором в дальнейшем происходят разные формы движения, т.е. рост и размножение. Эти два признака являются характерными для растительной и животной души. При этом, согласно позиции исмаилитов, человеческая душа как носитель жизни, функционирует благодаря этим двум разновидностям души, но оно обладает такими способностями, которых нет у других «порождений». Человеческая душа, кроме сил растительной и животной души, имеет еще четыре силы: мышление, понимание, теоретический разум и практический разум<sup>2</sup>.

Абу Якуб Сиджистани в «Кашф ул-маджуб», классифицируя движение, определяет некоторые свойства жизни следующим образом: «Знай, что движение бывает шести видов, два из них: происхождение и разложение (кавн ва фасод); увлечение и уменьшение (афзуни ва ками); превращение и перемещение (истихолот ва интиколот)»<sup>3</sup>. Существующие виды определяют сущность жизни, поскольку, словами мыслителя, «все эти виды движения находятся в природе людей»<sup>4</sup>.

В «Зад-ул-мусофирин» Насир Хусрав также затрагивает этот вопрос и пишет следующее: «... движение имеет шесть видов. Два его вида совершаются в субстанции (возникновение и уничтожение), два – в количестве (увеличение и рост), два в качестве (изменение по форме и состоянию)»<sup>5</sup>. Суть взглядов мыслителей заключается в том, что все живые существа, в том числе люди, появились в определенное время, развиваются, изменяется их состояние (как в физиологическом, так и в социальном плане),

---

<sup>1</sup> Насир Хусрав. Зад ал-мусофирин. Перевод с таджикского (персидского), предисловие и комментарий М. Диноршоева. – Душанбе: Ирфон, 2010. – С.60.

<sup>2</sup> Додихудоев Х. Очерки философии исмаилизма (Общая характеристика философской доктрины X-XIV вв). - Душанбе: Дониш, 1976. - С.93.

<sup>3</sup> Уолкер П.Е. Абу Яькуб Сиджистани: мутафаккир ва до'ии исмоили. - Тегеран, 1377 хиджры. - С.29. (на перс. яз.).

<sup>4</sup> Там же. - С.29.

<sup>5</sup> Насир Хусрав. Зад ал-мусофирин. Перевод с таджикского (персидского), предисловие и комментарий М. Диноршоева. - Душанбе: Ирфон, 2010. - С.94.

и перемещаются с одного места в другое. Все это происходит сознательно и волевым путем, ибо процесс этот связан с совокупностью естественной, принудительной и волевой форм движений, благодаря которым происходит образование, развитие, спад и уничтожение живого, как в природе, так и в обществе людей.

Так, жизнь это, прежде всего, движение и изменение. Но возможно ли познать жизнь без раскрытия смысла ее противоположности, т.е. смерти, с которой она находится в постоянном диалектическом взаимодействии?

В учении монотеистических религий (иудаизм, христианство, ислам) воспринимают смерть, как и жизнь, в двух градациях. Первое понимание смерти – это прекращение физического существования, т.е. телесная смерть. Второе понимание смерти – духовная смерть. В интерпретации Насира Хусрава за тяжелые неэтические, аморальные поступки душа человека теряет возможность быть спасенной. «Подобно тому, как материнское молоко для младенца есть приправа благ посюстороннего мира, подобно этому блага потустороннего мира для человеческой души суть его – материнское молоко. Ее матерью является мир, и блага этого мира – суть приправы для бесконечных благ потустороннего мира. Душу предостерегли, что, если не примешь это поручение и пренебрежешь им, и отвергнешь его, то лишишься вечного наслаждения, и мы приговорим тебя за твой выбор тех чувственных благ к смертной казни!»<sup>1</sup>. При дальнейшем рассмотрении этого вопроса мы увидим, что именно второй вариант смерти в контексте исмаилитского понимания является «определяющим» для человека (верующих), так как в нем бессмертная душа теряет возможность вечной блаженной жизни и обрекается на вечные адские мучения.

Касаясь проблемы смерти, мы вновь возвращаемся к вопросу соотношения души и тела. Потому что именно в этих религиозно-философских постулатах люди всегда искали выход из того противоречия,

---

<sup>1</sup> Насир Хусрав. Зад ал-мусофирин. Перевод с таджикского (персидского), предисловие и комментарий М. Диноршоева. - Душанбе: Ирфон, 2010. - С. 480.

которое касалось нравственных основ человеческого бытия. Кроме того, этот вопрос связан с темой ответственности человека за поступки в земной жизни, и тема спасения – после смерти душа попадает в рай или ад в зависимости от деяний личности. Поэтому у исмаилитов принцип взаимного воздаяния в таком ракурсе приобретает ценностно-нормативный характер.

Прежде чем приступить к дальнейшему обсуждению этого вопроса, стоит обратить внимание на одно высказывание Н. Арабзода, который пишет: «Носири Хусрав душу категорически противопоставляет телу и в своих произведениях многократно подчеркивает мысль о том, что она (т.е. душа) является совершенно самостоятельной субстанцией и не является телом»<sup>1</sup>. Действительно, Насир Хусрав душу не считает телом, правда и то, что мыслитель особо подчеркивает ее относительную самостоятельность. Что касается «противопоставления», то здесь, нам кажется, автор не совсем прав. Аргументом для нашего возражения является то, что Насир Хусрав в своих произведениях, отмечая соотношение души и тела, пишет о том, что существование души в этом мире непосредственно связано с существованием тела. В том же «Джомеъ-ул-хикматайн» Насир Хусрав подробно и ясно излагает эту мысль. Более того, мыслитель, цитируя философов, пишет: «Каждый, кто скажет «Я», это высказывание относится к телу и душе»<sup>2</sup>. Из вышеизложенных цитат следует, что о противопоставлении речи не идет.

Человеческий опыт показывает, что его жизнь – это странствие к последнему пределу, который называется смерть. Насир Хусрав в «Джоме ул-хикматайн» дает следующее определение смерти: Если скажет: «Что такое смерть?», скажем: «Когда душа покидает тело»<sup>3</sup>. Онтологическая сторона этого вопроса заключается в том, что, если смерть означает распад тела, то, что происходит с душой? Какова ее дальнейшая судьба?

Насируддин Туси, рассуждая о природе души и ее предназначении, а также о ее месте в мире ином пишет: «Среди средств сохранения здоровья

---

<sup>1</sup> Арабзода Н. Исмаилитская философия Носири Хусрава. - Душанбе: Ирфон, 1997. - С.159.

<sup>2</sup> Насир Хусрав. Джаме-ул-хикматайн // Куллият. Осори фалсафи. - Душанбе: Ирфон, 2003. - С.95.

<sup>3</sup> Там же. - С.94.

души – строгая приверженность обязательствам достойных действий, как теоретически, так и практически; и это в такой манере, что день за днем порицает за ее уход от обязательства, касающегося каждого, и не допускает нарушения или оплошности»<sup>1</sup>.

В трактовке исмаилитских мыслителей земная жизнь становится периодом важнейшего испытания человека: если он ее проживает в вере (исполнение первого и второго поклонения, согласно трактовке ал-Кирмани), то обретет спасение, т.е. вечную жизнь; если же он сбивается с праведного пути, то его ждут вечные страдания в аду. Основная цель такого соединения, – пишет А.В. Смирнов, – обеспечить соответствие между добродетелями, обретенными в процессе обоих поклонений, поскольку от этого зависит достижение конечного «счастья»<sup>2</sup>.

Касаясь темы жизни и смерти, необходимо пролить свет на вопрос о страдании. Такие понятия, как скорбь и радость, наслаждение и печаль, а также страх и опасение являются вечными спутниками человека в его жизни. В исмаилитском понимании существуют физические и моральные страдания. Физические страдания происходят вопреки человеческой воли и желаний и создают для людей драматические ситуации. Насир Хусрав в «Сафарнома» приводит такой пример: «Пятого Мухаррама четырехста седьмого года, что соответствует десятому числу месяца мурдада четырехста пятого года по персидскому летосчислению, я направился в Казвин и доехал до деревни Кух. Там был недород и один мен ячменного хлеба продавали за два дирхема»<sup>3</sup>. Такие жизненные реалии, о которых упоминает мыслитель, вызывают у людей чувство неуверенности и беспомощности перед строгими природными и социальными условиями жизни человека.

У Насридина Туси страдание созвучно с понятием «порок», который обладает определенными категориями. По его словам: «некоторые пороки

---

<sup>1</sup> Насируддин Туси. Насирова этика. Пер. с перс., предисл. и коммент. У. А. Гаффаровой. - Душанбе: Ирфон, 2014. - С.162.

<sup>2</sup> Смирнов. А.В. Основные черты философского учения Хамид ад-Дина ал-Кирмани //Ишрак. №4. - М.: Восточная литература, 2013. - С.205.

<sup>3</sup> Насир Хусрав. Сафарнома. - Тегеран, 1338 хиджры. - С 29. (на перс. яз.).

происходят из-за неполного использования видения в достижении цели; некоторые являются результатом слабости видения в преодолении препятствий..., и отвлечения от достижения того покровительства, для которого был создан человек...»<sup>1</sup>.

Что касается моральных страданий, то они связаны с психофизиологическим состоянием души и ее совершенством. У исмаилитских философов совершенство души рассматривается в двойном формате: теоретический и практический, т.е. приобретении знания и внедрение этих знаний в повседневной жизни. «В созданиях человека прослеживается отпечаток замысла... Например, перо должно быть обтесанным, обработанным и срезанным таким образом, чтобы оно, благодаря этим формам, могло бы производить действие писания»<sup>2</sup>. Соотношение и баланс между ними и определяет состояние души человека. «Совершенством теоретической силы является его влечение к овладению всех видов знания и приобретение наук... Совершенство практической силы заключается в организации и упорядочении его собственных специфических способностей и действий с тем, чтобы они совпадали и не доминировали друг над другом»<sup>3</sup>. Нарушение баланса приводит к разным формам отчуждения человека от общепринятых норм общества. Словами ал-Кирмани, «это случается тогда, когда мальчик уже начинает скрывать свои порочные и дурные поступки, не желая, чтобы об этом позоре стало известно, а душа его не в силах предотвратить наступление сих своих безобразных действий..., в этот момент ее необходимо направить на путь добронравия и исполнения законно предписанных действий, дабы окрепла в ней эта врожденная черта (джибилля), этот стыд (т.е. воздержание от неосмысленных поступков – М.М.), возрастание и усиление которого указывает на то, что субстанция его происходит от умеренной смеси, и

---

<sup>1</sup> Насируддин Туси. Насирова этика. Пер. с перс., предисл. и коммент. У. А. Гаффаровой. - Душанбе: Ирфон, 2014. - С.63.

<sup>2</sup> Насир Хусрав. Зад ал-мусофирин. Перевод с таджикского (персидского), предисловие и комментарий М. Диноршоева. - Душанбе: Ирфон, 2010. - С.470.

<sup>3</sup> Насируддин Туси. Насирова этика. Пер. с перс., предисл. и коммент. У. А. Гаффаровой. - Душанбе: Ирфон, 2014. - С.65.

подсказывает, что пришло ей время устремиться к добропорядочности...»<sup>1</sup>. Суть вышеизложенного заключается в том, что последнее назначение человека – освобождение души от любых форм страданий заключается в соотносении духовных и материальных ценностей, или же, как пишет Насуриддин Туси – «теория без практики – потерянное средство и практика без теории – абсурд. Итак, теория – отправная точка и практика – заключение»<sup>2</sup>.

Проблема смертности или бессмертия души также зависит от степени совершенства души и тела. Другое дело, когда речь идет об интерпретации, то здесь наблюдаются существенные расхождения между разными религиозно-философскими направлениями. Мусульманская – ортодоксальная теология, связывая воедино тело и душу, утверждала их общее бессмертие, телесное воскрешение в загробном мире. Что касается религиозных философов, то здесь проблема решалась довольно определенно, по крайней мере, в отношении души: душа бессмертна, после исполнения своих функций, она отделяется от тела и сливается с мировой душой; хотя среди них также существовали расхождения.

Взгляды аль-Фараби к этой проблеме неоднозначны: в одном случае он высказывается о бессмертии души и о ее самостоятельном существовании от материи, в другом случае пишет о связанности и зависимости души с телом. «Субстанция души существует отрешенно от материи; она остается после смерти тела, и в ней нет такой силы, которая разрушилась бы... Дарователь форм создает ее тогда, когда появляется нечто, способное принять ее. Это нечто есть тело: когда оно есть, появляется и эта субстанция... Душа не может существовать раньше тел, как это утверждает Платон...»<sup>3</sup>.

Другой представитель этой плеяды Ибн Сино вполне определенно признает бессмертие разумной души. Отмечая связь души с телом, тем не

---

<sup>1</sup> Аль Кирмани. Успокоение разума (Рахат аль-акль) / Пер. арабск., введ. и коммент. А.В.Смирнова. - М.: Ладомир, 1994. - С. 337-338.

<sup>2</sup> Насируддин Туси. Насирова этика. Пер. с перс., предисл. и коммент. У. А. Гаффаровой. - Душанбе: Ирфон, 2014. - С.66.

<sup>3</sup> Хайруллоев М. Фараби: эпоха и учение. - Ташкент: Узбекистан, 1975. - С.243.

менее, Ибн Сино считает душу не телесной. «Мы говорим: душа вовсе не гибнет вместе с гибелью тела, она вообще нетленна... Итак, если душа совершенно проста и не поддается делению на материю и форму, то она не подвержена уничтожению... Что все возникающее исчезает из-за конечной природы потенциальности устойчивости и уничтожения, доказывается применительно лишь к тем вещам, существование которых возможно лишь благодаря сочетанию материи и формы»<sup>1</sup>. После ее освобождения от тела, оно соединяется с мировой душой, или, как он иногда пишет, со Светом. В этом утверждении видно соприкосновение его взглядов с концепцией исмаилитов о Мировой душе и Мировом разуме.

Исмаилитские мыслители тоже утверждают бессмертие души. «Первое желание души – это достижение вечного существования. А это не есть что-то телесное»<sup>2</sup>. Об источнике реализации души пишет ал-Кирмани: «Поскольку именно тот верующий, который держится обоих поклонений: явного – законно установленными деяниями, приносящими благодать и устраняющими низкие, дурные и порочные нравы, и скрытого – знанием, то есть познанием сущего, границ Всевышнего, Его ангелов, Писаний, пророков и посланников, а также исполнением предписаний и запретов..., заслуживает пребывать при Господе миров..., и заслуживает воспринять свет Царства»<sup>3</sup>. Несмотря на определенные расхождения во взглядах мусульманских мыслителей, можно сказать, что их подход в этом плане смягчает трагизм смерти и удваивает ответственность человека как перед самим собой, так и перед обществом в целом.

Согласно формулировке ал-Кирмани: благодаря добросовестному исполнению обязанностей, человеческая жизнь обретает смысл и привлекательность. Поскольку место человека в мире земном, но сущность его определяется устремлением к трансцендентному. Исходя из этого, смерть

---

<sup>1</sup> Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв./ перевод А.В.Сагадеева и др. Ред.: С.Н.Григорян Издательство: - М.: Соцэкгиз ИФ АН СССР, 1961. - С. 520.

<sup>2</sup> Насир Хусрав. Зад ал-мусофирин. Перевод с таджикского (персидского), предисловие и комментарий М. Диноршоева. - Душанбе: Ирфон, 2010. - С.388.

<sup>3</sup> Аль Кирмани. Успокоение разума (Рахат аль-акль) / Пер. арабск., введ. и коммент. А.В.Смирнова. - М.: Ладомир, 1994. - С.342.

у исмаилитских мыслителей – это конец земной жизни, но он не обращает жизнь в ничто, а превращает жизнь человека в возможность достигнуть полноты бытия, к которой он в процессе своей социальной жизни стремился. Вспомним призыв Насира Хусрава: «Вникай, чтобы познать, познай, чтобы освободиться». Именно в этом призыве кроется основополагающий принцип спасения души и смысл жизни человека в его земном существовании.

Следовательно, такое понимание смысла и ценности человеческой жизни исмаилитами опирается на учение о социальной сущности человека, ибо социальные факторы являются ее (т.е. жизни – М.М.) регулятивами. Определяемая этими факторами жизнь человека приобретает регулятивную функцию, которая играет все более основополагающую роль по мере личностного и социального развития людей в их диалектическом единстве. В религиозном понимании единство это – два вида поклонения, а в философско-антропологическом понимании, теоретическом и практическом знании пренебрежение ими для человека, как пишет ал-Кирмани: «...даже если происходит из числа добропорядочных..., не обретая ими знания, и верша деяния, останется бесплодной»<sup>1</sup>.

Понятие смысла жизни у исмаилитских мыслителей тесно связано со счастьем. Достижение счастья означает осуществление человеком тех целей, которые ставит перед собой, их реализацией, что составляет смысл жизни. В связи с этим отметим, что счастье и наслаждение (удовольствие) в исмаилитской интерпретации понимаются по-разному. В учении Насира Хусрава наслаждение трактуется физической и духовной ее сторонами. При этом предпочтение отдается духовным наслаждениям, которые мыслитель связывает с приобретением человеком знаний.

В таком же порядке, но только в другой интерпретации этот вопрос изложен у ал-Кирмани. Сравнивая духовное состояние человека, мыслитель, как в религиозном, так и в светском понимании, которые составляют в

---

<sup>1</sup> Аль Кирмани. Успокоение разума (Рахат аль-акль) / Пер. арабск., введ. и коммент. А.В.Смирнова. - М.: Ладомир, 1994. С.378.



совокупности смысл жизни, излагает следующим образом: «... терзание – это когда в душе есть что-либо, препятствующее ей достичь совершенства в стяжании добродетели, а счастье – когда есть то, что делает ее совершенной в добродетели...»<sup>1</sup>. Ал-Кирмани последователен в постановке вопроса о жизни, смерти и бессмертии. Для него вообще жизнь – это, прежде всего, воздействие и качественное изменение. В его трактовке жизнь – «есть природная жизнь, проистекающая от воздвигнутых для воздействия и претерпевания тел»<sup>2</sup>.

Для ал-Кирмани, который подытоживает жизнь человека, понятие «смерть» обозначается тремя значениями: а) естественная смерть – это когда душа перестает использовать орудия в интересах тела; б) умерщвление чувственной души и ее приостановка (та'тил); она наступает чрез неисполнение желаемых ею природных капризов и удержание души от них; в) умерщвление души, когда перестает она приобретать знание и деяния (в коих заключается ее исполненность) и оных не имеет»<sup>3</sup>.

Насириддин Туси пишет, что «смерть бывает двух видов: волевая (ироди) и естественная (табии) и то же самое применительно к жизни»<sup>4</sup>. Под «волевой смертью» ученый имеет в виду «умерщвление страстей и отказ от них преобладания», а под «естественной смертью» имеется в виду «состояние, когда душа покидает тело»<sup>5</sup>. В таком же духе мыслитель объясняет человеческую жизнь. «Волевою жизнь» он оценивает как преходящую и мирскую жизнь, которая зависит от еды и питья, а «естественная жизнь», по его мнению, является вечным постоянством радости и веселья.

Так, установлено, что исмаилитские мыслители человека представляют как единственное существо, которое понимает и осознает свое конечное

---

<sup>1</sup> Аль Кирмани. Успокоение разума (Рахат аль-акль) / Пер. арабск., введ и коммент. А.В.Смирнова. – М.: Ладомир, 1994. С. 379.

<sup>2</sup> Там же. - С. 379.

<sup>3</sup> Там же. - С. 379.

<sup>4</sup> Насируддин Туси. Насирова этика. Пер. с перс., предисл. и коммент. У. А. Гаффаровой. - Душанбе: Ирфон, 2014. - С.198.

<sup>5</sup> Там же. - С.198.

состояние. Благодаря такому осознанию в человеке рождаются индивидуальные и социальные составляющие. Цель и смысл индивидуальной жизни индивида тесно связаны с общими социальными идеями и действиями. Это четко очерчивает границы того, что может и что не может ни при каких условиях делать человек на индивидуальном и социальном уровнях. От выбора пути зависит его дальнейшая судьба, как в религиозном, так и в социальном плане. Если в первом случае, это переход на духовную – небесную жизнь, то второй аспект бессмертия связывается с результатом деяния человека, т.е. то, что он оставляет после себя в памяти людей. Об этом Насир Хусрав пишет: «Если человек осознает, что этими инструментами (телесные органы, речь и разум – М.М.), которые дали ему, должен знать что-то и учить что-то с тем, чтобы, когда он возвращается к тому прекрасному миру, откуда он пришел, должен иметь с собой что-то (имеется в виду деяние человека – М.М.), так как человека сотворили ради этого»<sup>1</sup>.

Возможность приобщения к вечности у исмаилитских мыслителей – это не только надежда на спасение, но гарантия существования неизблемых высших ценностей и смысла. Вопрос этот связан с моралью и нравственностью, что обязывает человека сохранить свое достоинство в минуты и мгновения, предшествующие наступлению осознаваемой смерти. Это – сохранение достоинства, способ подтверждения достоинства личности как высшей ценности, ее аутентичности, верности в себе, независимости от негативных, разрушительных факторов физической и социальной среды.

В «Сафар-наме», описывая свое путешествие по Закавказью, Низари оформляет свои наблюдения в виде стихотворных рассказов, в которых, кроме проповеди исмаилизма, также воспевают благородные черты характера простых людей, противопоставляя их высшим социальным слоям того времени. Вкратце приведем один из этих рассказов: «Одного ринда обвиняют

---

<sup>1</sup> Насир Хусрав. Кушоиш ва рахоиш («Откровение и спасение»). - Душанбе: Дониш, 2013. - С. 178.

в убийстве. Шихна (судья) приказал ему воздать наказание, но один богач захотел его освободить. Сказал:

«Установленную цену за кров я заплачу,  
Будь моим рабом, заплачу золотом».  
Ответил убийца: «Предпочитаю смерть,  
Чтобы не жить позорно.  
Как я могу сделать себя рабом ради золота?  
Разве когда-либо я совершил низость, чтобы  
теперь ее совершать?»<sup>1</sup>.

Аналогично пишет Насир Хусрав:

Как я буду унижаться подобно тебе, невежественный,  
В надежде того, чтобы наполнить мешок провизий?  
Тюрки кочевники были моими слугами,  
Как я смогу быть тюркским слугой?<sup>2</sup>.

Хотя в этом эпизоде мыслители говорят о гордости и демонстрации силы духа, тем не менее, в общем ракурсе воспевается достойная человеческая жизнь, ибо человеческая жизнь длится, питаемая чувством своего необыкновенного предназначения, устремляется в будущее надеждой и верой. Эти понятия явно или неявно таят в себе нравственный смысл, так как обращены в лучшее будущее. Бесспорно, нравственной добродетелью является сохранение достоинства перед лицом смерти, и в процессе умирания, в предшествующем наступлению сознаваемой смерти.

С этим связан другой психологический аспект смерти – страх, от неизвестного и прекращения физического или любого существования, который в большей или меньшей степени присутствует практически у всех

---

<sup>1</sup> Байбурди Чингиз Гулам-Али. Жизнь и творчество Низари - персидского поэта XIII - XIV вв. - М.: Наука, 1966. - С.101.

<sup>2</sup> Носири Хусрав. Куллиет. Девони аш'ор. Т. 1. - Душанбе: Ирфон, 2003. - С. 633.

представителей тех или иных верований. Страх смерти как сугубо экзистенциальный феномен – самый большой страх в жизни человека. Это – витальное чувство страха, оно заложено в людях природой, и его преодоление, отстранение требует мужества, доблести и других социально выработанных механизмов, причем не только типа нравственных установок, но и различных форм психологической защиты.

Почему люди опасаются этого феномена? Насируддин Туси пишет: «Страх смерти принадлежит человеку, который не знает, что такое смерть; или потому что он не знает, где будет окончательное местожительство его души...; или боится наказания после смерти; или он озадачен, не зная, каковым будет состояние его души; или потому, что он скорбит от потери собственности и детей, остающихся после него»<sup>1</sup>.

Боязнь человека смерти происходит: во-первых, из-за прекращения существования человека в этом мире, а в этой жизни много удовольствий и потеря всех этих приобретений и привилегий тревожит человека. Во-вторых, бессилие человека перед смертью. Человек в течение жизни имеет возможность и может обходить многие опасности, но он не имеет ни малейшей возможности противостоять смерти. В-третьих, смерть приходит неожиданно: «когда же придет их предел, они ни на час не замедлят его и не ускорят» 2 (16. 63), «но никогда не отложит Аллах душе, когда к ней придет ее срок, Аллах сведущ в том, что вы делаете» 3. (63.11). В-четвертых, смерть предполагает неизвестность будущего человека.

Одним словом, смерть, как в биологическом, так и в религиозном плане, является закономерным процессом, т.е. «человек часть Веселенной, а в философии установлено, что все сущее подвергается порче...»<sup>2</sup>. В таком философском контексте Насир Хусрав дает формулировку своему умозаключению этого вопроса: «Бытие каждой вещи имеет начало и конец»<sup>3</sup>,

---

<sup>1</sup> Насируддин Туси. Насирова этика. Пер. с перс., предисл. и коммент. У. А. Гаффаровой. - Душанбе: Ирфон, 2014. - С.197.

<sup>2</sup> Там же. - С. 200.

<sup>3</sup> Насир Хусрав. Зад ал-мусофирин. Перевод с таджикского (персидского), предисловие и комментарий М. Диноршоева. - Душанбе: Ирфон, 2010. - С.167.

или: «Мудрецу известно, что все возникающее возвращается туда, откуда оно возникло»<sup>1</sup>.

Таким образом, у исмаилитских мыслителей оценка состояния человека носит тотальный характер, ибо она охватывает в целом жизнь, смерть и посмертное бытие человека, другими словами, качество жизни определяет ее будущее. Но следует отметить, что эта «тотальность» не унижает достоинство человека и не сужает его деятельность. Речь идет об обязанности, т.е., как должен поступать человек в нравственном и социальном плане. Такой подход исмаилитских мыслителей к данному вопросу созвучен с идеями восточных перипатетиков, в том числе Ибн Сины, который утверждал: «В загробном мире будем такими, какими являемся сейчас, а не чем-то другими»<sup>2</sup>.

Если суммировать вышеизложенное, получается, что обязанность человека вытекает из его прав, ибо они даны человеку от рождения и являются необходимыми ориентирами в его повседневной земной жизни, более того, эти права, согласно религиозному учению, происходят от воли Всевышнего и являются неотъемлемой частью человеческого достоинства. Достоинство человека, как мы уже знаем, зависит от степени усвоения знаний и овладения той или иной профессией, в рамках которой он действует и раскрывает свою сущность.

Уполномоченный законом (как религиозным, так и светским – М.М) правом на жизнь, человек в то же время ответственен как перед самим собой, так и перед другими людьми и Всевышним. Как пишет ал-Кирмани, «всякое предписание и всякий закон, когда они соблюдены, являют силу воздействия на душу, пренебречь же ими пагубно, ибо в этом – зло для души. Ведь в душе, поскольку она – в мире Природы, пороки проявятся скорее, чем

---

<sup>1</sup> Насир Хусрав. Зад ал-мусофирин. Перевод с таджикского (персидского), предисловие и комментарий М. Диноршоева. – Душанбе: Ирфон, 2010. - С.496.

<sup>2</sup> Ибн Сина. Освещение. В кн.: Абу Али ибн Сина. Избранные произведения. Т 1. - Душанбе: Ирфон, 1980. - С.349.

запылает подожженная нефть, и ничто не уберезет ее, кроме Закона и его установлений»<sup>1</sup>.

Систематизированным сводом законов в Исламе является шариат, в рамках которого освещаются как светские, так и религиозные проблемы. В нем, как пишет Керимов Г.М., сведены «в единую систему законы, регулирующие хозяйственную жизнь, нормы морали и этики, религиозные обряды и прочее, определяющие поведение верующих и порядок жизни всей мусульманской общины»<sup>2</sup>.

Насир Хусрав в своих трактатах «Ваджхи дин» и «Хан ул-ихван» в особом порядке пишет о сущности шариата и аллегорически сравнивает его с окружающим миром, в котором каждая вещь и явление имеют как внешний (захир), так и внутренний (батин) смысл. Это есть одна из характерных черт исмаилитской интерпретации. Как отмечает Т. Корнеева, «в отличие от «западной» философии, где внутренний смысл вещи ставится выше внешнего проявления, в исмаилизме захир и батин равноправны и взаимообусловлены: внутреннее может существовать лишь при наличии внешнего, как и внешнее не может существовать без внутреннего»<sup>3</sup>. Тем не менее, следует констатировать тот факт, что, признавая оба поклонения, исмаилиты все-таки предпочтение отдают скрытому смыслу шариата. Тот же Насир Хусрав пишет, что: «Если бы не было скрытие вещи, то никто бы не имел преимущество друг над другом»<sup>4</sup>. Смысл этих изречений заключается в том, что в познании внешних атрибутов – предмет и явление, люди имеют равные возможности, а в скрытом – оно зависит от степени овладения человеком знания, что в итоге приводит к разнице в ступени осведомленности человека.

Отсюда вытекает, что человеку дан закон – шариат, в рамках которого он должен действовать. Шариат в этом смысле, как своеобразная лестница

---

<sup>1</sup> Аль Кирмани. Успокоение разума (Рахат аль-акль) / Пер. арабск., введ. и коммент. А.В.Смирнова. - М.: Ладомир, 1994. - С. 34.

<sup>2</sup> Керимов Г.М.. Шариат и его социальная сущность. - М.: Наука, 1978. - С.3.

<sup>3</sup> Корнеева Т.Г. Философские взгляды Насира Хусрава (на материале трактата «Раскрытие и освобождение»). Дисс. ... канд. философ. наук. - М., 2015. - С. 103-104.

<sup>4</sup> Носири Хусрави Кубодиёни. Ваджхи дин (Лик веры). - Душанбе: Амри илм, 2002. - С. 85.

жизни, по которой, идя и исполняя ее предписание, человек достигает определенного уровня, как в духовном, так и в материальном плане. Р. Назариев, исследуя вопрос шариата в творчестве Насира Хусрава и «Ихван ас-сафа», отмечает, что «Насир Хусрав делит шариат на рациональный (акли) и позитивный (вазъи)<sup>1</sup>. При этом философ приходит к выводу, что при исполнении или выполнении норм шариата «человек теряет свою свободу, не проявляет своей воли, которая по необходимости подчиняется воле управляющего обществом. В этом заложен смысл вынужденного ограничения собственной свободы и силы воли»<sup>2</sup>. Акцент сделан на словосочетание «вынужденное ограничение», потому что, по-нашему мнению, здесь речь идет не только о «законе», как таковом, но также об «интересе». Эти интересы – индивидуальная свобода и общественное благосостояние, т.е. чем благополучнее общество, тем свободнее чувствует себя человек (на примере Египта времен правления Фатимидов, о котором Насир Хусрав пишет в «Сафарнаме»)<sup>3</sup>. Поверхностно выглядит, что они противоречивы, в действительности же – они сходятся между собой, ибо при их слиянии рождается право и ее нравственные аспекты.

Вопрос о праве на жизнь волновал как средневековых мусульманских мыслителей, так и представителей последующих поколений европейской философии. Например, В.Соловьев пишет: «Личность прямо заинтересована в своей свободе, общество прямо заинтересовано в своей безопасности и благосостоянии, но право и правовое государство заинтересованы прямо не в этом, а только в рациональном равновесии этих эмпирически противоположных интересов. Именно равновесие есть отличительный специфический характер права»<sup>4</sup>.

В интерпретации мусульманских мыслителей право человека на жизнь наделено Аллахом, и оно является священным. В суре «Власть» говорится:

---

<sup>1</sup> Назариев Р.З. Социальная философия "Ихван ас-сафа" и Насира Хусрава (сравнительный анализ). Дисс. ... док. философ. наук. - Душанбе, 2011. - С.274.

<sup>2</sup> Там же. - С.275.

<sup>3</sup> Носир Хисроу. Избранное. - Сталинабад: Таджикгосиздат, 1954. - С. 71.

<sup>4</sup> Соловьев В.С. Право и нравственность. - М.: АСТ, 2001. - С. 40.

«Благословен тот, в руках которого власть, и который властен над всякой вещью, который создал смерть и жизнь, чтобы испытать вас, кто из вас лучше по деяниям, – Он велик, прощающ!»<sup>1</sup>. В рамках такого Коранического толкования в исмаилитском понимании вопроса право человека на жизнь рассматривается с другими сопутствующими с ним вопросами, как о начале жизни, праве на жизнь в мирском и духовном пребывании человека, во время войн, суицида или смертной казни и др.

С этими вопросами связано посягательство на жизнь человека. Оно в учении исмаилитов разъясняется в контексте таких этических концепций, как добро и зло. Насир Хусрав пишет, что «квалифицировать поступок умом, как гнусное и доброе, зависит от целей, которые заключены в нем»<sup>2</sup>. Ссылаясь на аят Корана: «По этой причине предписали Мы сынам Исраила: кто убил душу не за душу или не за порчу на земле, тот как будто бы убил людей всех. А кто оживил ее, тот как будто бы оживил людей всех»<sup>3</sup>, философ делает вывод, что критерий поступков человека заключается в разумном выборе поступка. Рассматривая этот аят посредством «захира» и «батина», мыслитель делает вывод, что деяния человека, который внешне кажется гнусным, но внутренне не противоречит разуму, достойны одобрения, и, наоборот, те поступки, которые внешне добрые, а внутренне далеки от разумного передела, достойны порицания. Для подтверждения своих мыслей Насир Хусрав приводит пример из жизни Пророка на заре Ислама, когда Пророк во имя религии и ее дальнейшего процветания лишил жизни тех, которые уклонялись от принятия новой религии. Тем самым, Пророк как бы своим поступком, который внешне перед разумом есть злое, спасал жизнь многих людей, что перед разумом является высшим добром<sup>4</sup>.

Трудно объяснить такую позицию мыслителя в контексте его этических и гуманистических взглядов, потому что в большинстве случаев Насир

---

<sup>1</sup> Коран. Перевод и комментарии И.Ю. Крачковского; вступительная статья П. Грязневича и В. Беляева. 2-е изд. - М.: Физкультура и спорт, 1990. - С. 452.

<sup>2</sup> Носири Хусрав. Хон-ул-ихвон// Куллиёт. Т. 1. - Душанбе: Дониш, 1991. - С.81.

<sup>3</sup> Коран. Перевод и комментарии И.Ю. Крачковского; вступительная статья П. Грязневича и В. Беляева. 2-е изд. - М.: Физкультура и спорт, 1990. - С.94.

<sup>4</sup> Носири Хусрав. Хон-ул-ихвон// Куллиёт. Т. 1. - Душанбе: Дониш, 1991. - С. 82.



Хусрав, как и другие исмаилитские мыслители, воспекает позитивные качества человека, такие как доброта, доброжелательность, добродетельность, отзывчивость, дружба и другие нравственные качества людей. Можно предположить, что в этих своих изречениях философ исходит из общего контекста религии, как таковой. Такую же позицию мы наблюдаем у Омара Хайяма. В своем трактате «Трактат о бытии и долженствовании» ученый пишет: «Поэтому необходимо, чтобы законодатель пользовался бы поддержкой (Аллаха), а не был бы бессилён вершить законный суд среди людей, побуждать одних проповедью, других – доказательством и рассуждением, некоторых – сердечным или телесным примирением, некоторых – жестокими ограничениями или казнью»<sup>1</sup>. Как пишет Н. Арабзода, «но оптимистический дух философского и этического мировоззрения Носира Хусрава не был свободен от влияния религиозного фатализма...» и, тем самым, он «не мог быть свободным от уз религиозных убеждений...»<sup>2</sup>.

Тем не менее, Насир Хусрав, невзирая на религиозную «узость», осуждает всякое насилие и умерщвление людей. Он восстает против деспотических законов, жестокости правителей и чиновников. Например:

Когда меч берешь в руки, не убивай народ,  
Богом не будут забыты твои злодеяния...  
Не мучай свои руки битьем человека,  
Чтобы другой не мучил свой кулак битьем тебя<sup>3</sup>.

Или:

Копьями насилия бедных меньше пронзай,  
Так как бальзам не готовишь, меньше жаль.  
Ты рожден человеком, с народом будь,

---

<sup>1</sup> Цит. по: Умари Хайём. Расоили фалсафи. Омар Хайям. Философские трактаты. Перевод, предисловие, комментарий и подготовка к печати С. Сулаймонова. - Душанбе: Ирфон, 2000. - С. 205.

<sup>2</sup> Арабзода Н. Исмаилитская философия Носира Хусрава. - Душанбе: Ирфон, 1997. - С.232-233.

<sup>3</sup> Насир Хусрав. Девони аш'ор ба инзимоми маснавиҳои Саодатнома ва Рушноинома. - Тегеран, 1340 хиджры. Ч. 1. - С. 359.

## Что значит быть дивом, человеком будь<sup>1</sup>.

Как и всякая религия, Ислам отрицательно относится к суициду. Жизнь дается Аллахом, и только он вправе лишить человека жизни: «...и не убивайте самих себя. Поистине, Аллах к вам милосерд!»<sup>2</sup>. Позиция исмаилитских мыслителей в целом согласована с этим положением Корана. Наравне с восхвалением достойных поступков они порицают всякие недостойные деяния человека. К этим негативным поступкам они относят суицид, который противопоставляют добродетелям человека.

Насируддин Туси пишет: «Что касается действий людей, которые повесились, или отравляют себя ядом, или бросаются в яму из-за страха от бедности, или от потери высокого положения, или трудности выполнения чего-то отвратительного, они более близки к трусости..., поскольку храбрый человек терпелив и способен пережить несчастье»<sup>3</sup>. Нужно отметить, что в этом вопросе мы также сталкиваемся с существующей дилеммой, т.е. осуждением и восхвалением суицида. Тот же Туси, если в первом упомянутом случае осуждает людей за самоуничтожение, то в другом случае – одобряет этот поступок. Например: «... когда человек склонен к месту, ... когда он достигает своего желания (даже если лишится жизни – М.М.), жизнерадостность, которая была внедрена в его природу, возвращается. Такая месть, если она находится в соответствии с храбростью, является достойной похвалы»<sup>4</sup>.

Из вышеизложенного следует, что истолкование проблемы жизни, смерти и бессмертия исмаилитами условно можно разделить на три типа. Первое можно назвать философско-рационалистическим. В этом случае смерть рассматривается как характеристика тела, в то время как душа объявляется бессмертной. Создается образ человека как

<sup>1</sup> Носири Хусрав. Куллиет. Девони аш'ор. Т. 2. - Душанбе: Ирфон, 2003. - С.437.

<sup>2</sup> Коран. Перевод и комментарии И.Ю. Крачковского; вступительная статья П. Грязневича и В. Беляева. 2-е изд. - М.: Физкультура и спорт, 1990. - С. 73.

<sup>3</sup> Насируддин Туси. Насирова этика. Пер. с перс., предисл. и коммент. У. А. Гаффаровой. - Душанбе: Ирфон, 2014. - С. 130.

<sup>4</sup> Там же. - С. 131.

противоестественного сочетания смертного и бессмертного начал, тела и души, где тело выступает как орудие души. При таком варианте смерть – освобождение души от телесных оков, ее возвращение к себе, т.е. соединение с «всеобщей душой».

Второе объяснение – чисто религиозное. Смерть и бессмертие – прерогатива Бога. Человеку остается только надеяться на его милость. Свои надежды на новое обретение человек может подкрепить только одним аргументом – праведностью собственной жизни.

Третий подход можно назвать пантеистическим. Он исходит от идеи непосредственного единства человека и рода. Суть его заключается в том, что индивидуальная смертность компенсируется бессмертием рода. Человек бессмертен через свои дела и поступки, которые продолжают жить в последующих поколениях в истории, т.е. социальном бессмертии.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В рамках исмаилитской социальной антропологии были рассмотрены важнейшие аспекты данной проблемы, объектом которой являлся человек, как один из биосоциальных «видов», и как один из центра мироздания.

В реконструируемой работе социальной «антропологии» проанализированы не только сугубо антропологические проблемы, но и связанные с ними традиционно философские, социальные, этико-нравственные и другие воззрения мыслителей этой религиозно-философской школы, о деятельной сущности и социальной природе человека. Исследуемые проблемы актуальны и в наше время, ибо в них заложена суть и смысл человеческого существования. На основе вышеизложенного, а также исходя из цели и задач данной работы, можно сделать следующие выводы:

1. В социально-политическом и экономическом плане средневековья представляло собой феодальный способ развития мусульманского мира; в культурно-идеологическом аспекте – замену языческого многобожия Древнего мира монотеизмом. Последнее обстоятельство обусловило религиозный характер культуры данной эпохи и сделало невозможным ее рассмотрение вне учета определяющей роли религии как доминирующего типа мировоззрения. Отмечено, что исмаилитские мыслители эпохи средневековья в своих трактатах следовали принципам рационализма и свободомыслия, в чем представители ортодоксии видели угрозу для религии и общества, развивали свое учение, которое охватило фундаментальные вопросы человека и социума.

2. Анализ произведений исмаилитских мыслителей показал, что социально-антропологическая область их учений охватывает широкий спектр проблем человеческого бытия. Кроме этических вопросов, ими рассматриваются вопросы политики (на примере государства «добра» и «зла»), свободы, воли, ответственности, творчества, деятельности, изобретательности, взаимоотношений и т.д., которые свойственны человеку как социальному существу. Весь комплекс вышеизложенных понятий в их

интерпретации направлен на раскрытие внутреннего мира человека и представляют его как активного создателя своего социального бытия.

3. Происхождение и становление человека исмаилитские мыслители в своих трактатах разъясняют эволюционно. Сущность эволюционистских идей исмаилитов заключалась в том, что они, прежде чем заниматься вопросами человека, пытались дать обзор, если не предыстории человечества как таковой, то духовной интерпретации вопроса, и тем самым сформулировали теорию возникновения человека как духовно-биологического существа. Основным импульсом процесса эволюции, по мнению исмаилитов, являлась изменчивость, при которой появляются разные формы жизнедеятельности сущих – от простой и сложной до совершенной. Отмечено, что недостаток научного материала того времени не позволил исмаилитским мыслителям (как и всем мусульманским ученым) доработать и довести свои теории и идеи о человеке до полного совершенства. При этом, не умаляя значения последующих открытий в области естествознания, идеи исмаилитских мыслителей можно считать гигантскими шагами в познании всего естественного сущего через освоение смысла человеческого обитания. Противоречия, которые отмечались в их постулатах, были связаны с эклектическим характером религиозно-философских подходов существующей эпохи.

4. Проблема общества как продукт человеческой деятельности в творчестве исмаилитов являлась логическим продолжением их учения о происхождении самого человека. Общество и человек у исмаилитов неотделимы друг от друга. Общество таково, каковы образующие его люди. Человек вышел из природы, но существует как разумное существо только благодаря обществу. В обществе человек реализует свою природу и, тем самым, вынужден подчиняться требованиям и ограничениям общества. Особо отмечаются предписанные и приобретенные статусы людей в обществе. Сходства и различия людей в совокупности составляют человеческую природу. Главным источником этого разделения является

овладение материальными благами, т.е. отношение к собственности, отношение к власти имущим, социальный престиж профессий, религиозно-конфессиональная и этнологическая принадлежность. Другой важной причиной расслоения социума исмаилиты считали страсть к знанию и степень постижения человеком науки и знаний.

5. В творчестве исмаилитских мыслителей особое внимание придается рассмотрению вопроса о силе и способности человеческого разума в возможности познания окружающего мира и причинных связей, происходящих как в природе, так и в обществе изменений. Интеллектуальное вхождение человека в социальное пространство исходит не только от уровня приобретенных знаний, но и от их качественного внедрения и использования. Источник формирования знания исмаилитские мыслители видели в активном и глубоком изучении природы. Как поборники рационализма, процесс приобретения знания, как в теоретическом, так и практическом его видах, они связывали с чувственной и рациональной деятельностью человека. Знание в контексте их учения является не только источником духовного удовольствия и возрождения человека, но и основным элементом благосостояния и развития общества.

6. Одной из важных проблем классической философии является проблема жизни и смерти. На протяжении всей многовековой истории человеческой культуры постоянно велись непримиримые споры о том, как нужно правильно понимать эту проблему. Сущность человека исмаилитские мыслители рассматривали в ракурсе таких вопросов как: откуда пришел и куда возвращается человек; соотношение материального тела и сверх материального существа – духа или души; что собой представляет мир бытия и какое место человека в нем; у исмаилитов жизнь трактуется как движение и изменение. В таком ракурсе исмаилитские философы констатируют, что все живые существа, в том числе и люди, появились в определенное время, развивается и изменяется их состояние. Все это происходит сознательно и волевым путем, ибо процесс этот связан с совокупностью разных форм

движений (естественной, принудительной и волевой), благодаря которым происходит образование, развитие, уничтожение и спад живого, как в природе, так и в обществе людей.

7. Истолкование проблемы жизни, смерти и бессмертия у исмаилитов имело трехзначный уровень – философско-рационалистический, религиозный и пантеистический. В первом случае смерть рассматривается только как характеристика тела. Дух или душа объявляются бессмертной. С религиозной позиции смерть и бессмертие – прерогатива трансдентного Бога, которому человек полностью подчинен. Третий подход или уровень исходит от идеи непосредственного единства человека и рода, при котором индивидуальная смерть компенсируется бессмертием рода. Суть этого подхода у исмаилитов трактуется тем, что человек, как родовое существо – бессмертен через свои дела и поступки. Независимо от того, на какой стадии своего развития и положения в социуме находится человек, он должен найти свое место в ценностных и мотивационных ориентациях. Целесообразность действий человека является одной из главных особенностей человека, что и поныне не потеряло своей значимости.

## СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

### Источники

1. Авеста. Избранные гимны. Пер. с авестийского и комментарии И.М. Стеблин-Каменского. Предисловие В.А. Лившица. Душанбе: Адиб, 1990. 174 с.
2. Аль Кирмани. Успокоение разума (Рахат аль-акль) / Пер. арабск., введ. и коммент. А.В.Смирнова. М.: Ладомир, 1994. 510 с.
3. Аль-Фараби. Философские трактаты / Пер. Б. Я. Ошерович, А. С. Иванов, Ильяс Омар Мохаммед, А. В. Сагадеев. Алма-Ата: Наука, 1972. 429 с.
4. Аристотель. Политика. Наука об управлении государством. Книга 1. О том, что такое государство. М.: Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2011. С. 375-644.
5. Ар-Рази, Абу Хатим. А-лом ан-нубувват (Пик пророчества). Тахкик, тасхех ва мукаддимаи Салах ал-Сави ва Гулям Риза А'вани. Нашри дуввум, 1994. 366+32 с. (на араб. яз.).
6. Ар-Рази Абу Хатим. Китаб аль-ислах. Тегеран, 1377 хиджры. 384 с. (на араб. яз.).
7. Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1975. 532 с.
8. Ибн Сина. Освещение. В кн.: Абу Али ибн Сина. Избранные произведения. Т 1. Душанбе: Ирфон, 1980. 345 с.
9. Ихван ас-сафа. Т.1-4. Бейрут, 1957. 302 с. (на араб.яз.).
10. Коран. Перевод и комментарии И.Ю. Крачковского; вступительная статья П. Грязневича и В. Беляева. 2-е изд. М.: Физкультура и спорт, 1990. 727 с.
11. Насир Хусрав. Ваджхи дин. Тегеран, 1348 хиджры. 304 с. (на перс. яз.).



12. Насир Хусрав. Девони аш‘ор ба инзимоми маснавихои Саодатнома ва Рушноинома. Тегеран, 1340 хиджры. 694 с. (на перс. яз.).
13. Насир Хусрав. Зад ал-мусофирин. Перевод с таджикского (персидского), предисловие и комментарий М. Диноршоева. Душанбе: Ирфон, 2010. 635 с.
14. Насир Хусрав. Зод-ул-мусофирин. Тегеран, 1341 хиджры. 518 с. (на перс. яз.).
15. Насир Хусрав. Сафарнома. Тегеран, 1338 хиджры. 142 с. (на перс. яз.).
16. Насируддин Туси. Насирова этика. Пер. с перс., предисл. и коммент. У. А. Гаффаровой. Душанбе: Ирфон, 2014. 404 с.
17. Насируддин Туси. Равза ут-таслим (Тасаввурот). Душанбе: ЭР-граф, 2016. 244 с.
18. Носир Хосров. Афак Наме//Пять философских трактатов на тему «Афак и анфус» (критический текст на перс. яз., указатели и введение в изучение памятника А.Э. Бертельса. Под.ред. Б.Г. Гафурова и А.М. Мирзоева) М.: Наука, 1970. 362 с.
19. Носири Хусрав. Куллиет. Девони аш‘ор. Т. 1. Душанбе: Ирфон, 2003. 955 с. (на тадж. яз.).
20. Носири Хусрав. Куллиет. Осори фалсафи ва дини. Т. II. Душанбе: Ирфон, 2003. 944 с. (на тадж. яз.).
21. Носири Хусрав. Куллиет. Осори фалсафи. Т. III. Душанбе: Ирфон, 2003. 353 с. (на тадж. яз.).
22. Носири Хусрав. Куллиёт (Собр. соч.). Т. I. Душанбе: Ирфон, 1991. 638 с. (на тадж. яз.).
23. Носири Хусрави Кубодиёни. Ваджхи дин (Лик веры). Душанбе: Амри илм, 2002. 381 с. (на тадж. яз.).
24. Платон. Федон. Собр. соч.: в 4 т. Т. II. М.: Мысль, 1971. 678 с.
25. Плотин. Избранные трактаты. Минск: Харвест; М.: Аст, 2000. 319 с.

26. Сиджистани Абу Якуб. Кашф-ул-махджуб. Тегеран, 1338 хиджры. 264 с. (на перс. яз.).
27. Сиджистани Абу Якуб. Китаб исбат-ин-нубуаат. Бейрут-Лондон, 1966. 201 с. (на араб. яз.).
28. Умари Хайём. Расоили фалсафи. Омар Хайям. Философские трактаты. Перевод, предисловие, комментарий и подготовка к печати С. Сулаймонова. Душанбе: Ирфон, 2000. 320 с.

### Литература

29. Browne E.G. Nasir Khusraw: Poet, Traveller, and Propagandist. JRAS, 1905, pp. 313-352.
30. Casanova Paul. Les Derniers Fatimides. Paris, 1893.
31. Corbin H. Histoire de la philosophie islamique. Paris: Gallimard, 1986. 499 p.
32. Corbin H. Sokhrawardî et les Platoniciens de Perse. 1971. 384 p.
33. Corbin Henry. Nasir-e Khusraw kitab-e Jami'al-hikmatain Ir livre reunissant les deux sagesses. Paris, 1953.
34. Daftari F. The Assassin Legends. Myths of the Isma'iiis. London IU York, 2001. pp. 213.
35. Daftary F. Ismaili literature. London, 2004. pp. 469.
36. Ivanov W. Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids. London, 1942.
37. Ivanov W. Nasir-i Khusraw and Ismailism // Ismaili society. Bombay; London, 1948. pp. 79.
38. Nasr S.H. The Islamic Intellectual Tradition in Persia. Richmond, Surrey : Curzon Press, 1996. 375 p.
39. Watt M.W Islamic Philosophy and Theology. Edinburgh: Univ. Press, 1972. 196 p.

40. Watt M.W. Islamic Political Thought. Edinburgh: Univ. press, 1967. 186 p.
41. Аббас Шуштари. Готхо. Сурудҳои Зартушт. Тегеран, 1354 хиджры. 304 с. (на перс. яз.).
42. Абдуллозода Ш. Мукаддима ба исломшиносии Душанбе: Ирфон, 1990. 172 с. (на тадж. яз.).
43. Аврамова М.А. Учение Аристотеля о сущности. М.: МГУ, 1970. 68 с.
44. Адам Мец. Мусульманский ренессанс. М.: Наука, 1966. 458 с.
45. Ал-Макризи Таки ад-Дин. Итги'аз ал-хунафа би-ахбар ал-а'имма ал-Фатимииин ал-хулафа. Каир, 1387-93 (на араб. яз.).
46. Алии Дашти. Даме бо Хайем. Тегеран, 1346 хиджры. (на перс. яз.).
47. Аль-Джанаби М.М. Теология и философия ал-Газали. М.: Изд. дом Марджани, 2010. 240 с. (Серия «Bibliotheca Islamica»).
48. Ан-Наубахти, ан-Хасан ибн Муса. Шиитские секты (Фирак аш-ши'а). Перевод с араб., исслед. и коммент. С.М.Прозорова. М.: Наука, ГРВЛ, 1973. 256 с.
49. Арабзода Н. Исмаилитская философия Носири Хусрава. Душанбе: Ирфон, 1997. 307 с.
50. Арабзода Н. Мир идей и размышлений Насира Хусрава. Душанбе: Нодир, 2003. 263 с.
51. Асмус В.Ф. Античная философия: учебное издание// науч. ред. И. С. Нарский. 2-е изд., доп. М.: Высшая школа, 1976. 543 с.
52. Аш-Шахристани. Маджлиси мактубе Шахристани мун'акид дар Хо- разм//Мухаммад Рида На'ини. Шархе хал ва атхаре хууджат-ул-хакк Мухаммад Шахристани. Тегеран, 1343 хиджры. (на араб. яз.).
53. Ашуров Г. Философские взгляды Носири Хисрава (на основе анализа трактата «Зад-ал- мусафирин»). Душанбе: Дониш, 1965. 112 с.

54. Байбурди Чингиз Гулам-Али. Жизнь и творчество Низари - персидского поэта XIII - XIV вв. М.: Наука, 1966. 272 с.
55. Безант А. Древняя мудрость. М.: Интерграф Сервис, 1992. 224 с.
56. Беляев Е.А. Мусульманское сектантство. Исторические очерки. М.: Восточная литература, 1967. 100 с.
57. Бертельс А.Е. Насир-и Хосров и исмаилизм. М.: Восточная литература, 1959. 289 с.
58. Бертельс Е.Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература Т. 3. Суфизм и суфийская литература. М: Наука, 1965. 524 с.
59. Бертельс Е.Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М.: Наука, 1965. 524 с.
60. Бобринский А.А. Секта исмаилья в русских и бухарских пределах Средней Азии. Географическое распространение и организация // Этнографическое обозрение. Кн. LIII. 1902 г., № 2. М., 1902. 18 с.
61. Богоутдинов А.М. Избранные произведения. Душанбе: Дониш, 1980. 412 с.
62. Богоутдинов А.М. Очерки по истории таджикской философии. Сталинабад, 1961. 332 с.
63. Болтаев М.Н. Вопросы гносеологии и логики в произведениях Ибн-Сины и его школы. Душанбе: Ирфон, 1965. 600 с.
64. Брагинский И.С. 12 миниатюр. М.: Художественная литература, 1966. 284 с.
65. Бузургзода Л. Искатель правды и справедливости Носир Хисроу// Носир Хисроу. Избранное. Сталинобад, 1949. С. 5-14.
66. Вальверде К. Философская антропология. М.: Аматека, 2001. 412 с.
67. Васильев Л. С. История религий Востока: Учеб. пособие для студ. вузов. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Высшая школа, 1988. 416 с.
68. Гафуров Б.Г., Касымжанов А.Х. Ал-Фараби в истории культуры. М.: Наука, 1975. 181 с.

69. Горелов А.Н. Концепции современного естествознания. М.: Центр, 1997. 512 с.
70. Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII — XII вв. М.: Изд-во АН СССР, 1960. 330 с.
71. Грюнебаум Густав Эдмунд фон. Классический ислам. Очерк истории (600-1258)/ Пер. с англ. И. М. Дижур. Отв. ред., авт. предисл. и коммент. В. В. Наумкин. М.: Наука, 1988. 215 с.
72. Грюнебаум Густав Эдмунд фон. Основные черты арабомусульманской культуры. Статьи разных лет /Переводы. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1981. 227 с.
73. Дафтари Ф. Краткая история исмаилизма: Традиции мусульманской общины / отв. ред., предисл. О.Ф. Акимускина; Пер. с англ. Л.Р. Додыхудоевой, Л.Н. Додыхудоевой. М.: Ладомир, 1998. 274 с.
74. Додихудоев Х. Исмоилия ва озодандешии Шарк. Душанбе: Ирфон, 1989. 285 с. (на тадж. яз.).
75. Додихудоев Х. Культура и цивилизация. Истины и парадоксы традиций. Душанбе: ТРСУ, 2006. Т.1. Кн.1. 354 с.
76. Додихудоев Х. Очерки философии исмаилизма (Общая характеристика философской доктрины X-XIV вв). Душанбе: Дониш, 1976. 144 с.
77. Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта: о роли средневекового исмаилизма в развитии свободомыслия на мусульманском Востоке. Душанбе: Ирфон, 1987. 430 с.
78. Додихудоев Х. Философский исмаилизм. Душанбе: Эр-граф, 2014. 495 с.
79. Дорошенко Е.А. Шиитское духовенство в современном Иране. М.: Наука, 1985. 229 с.
80. Дубинин Н.П. Что такое человек. М.: Мысль, 1983. 334 с.
81. Ёдномаи Насир Хусрав. Мешхед, 1976. 672 с. (на перс. яз.).

82. Жузе П. Мутазилиты. Догматико-историческое исследование в области ислама. Казань: Типогр. и литография В.М. Ключникова, 1899. 269 с.
83. Забехулло Сафо. Таърихи улуми акли дар тамадуни исломи (то авосити карни панчум). Тегеран, 1336 хиджры. 451 с. (на перс.яз.).
84. Завадовский Ю.Н. Абу Али Ибн Сина: Жизнь и творчество, Душанбе: Дониш, 1980. 302 с.
85. Закуев А.К. Философия «Братьев чистоты». Баку, 1961. 122 с.
86. Ибрагим Т. К. Философия калама (7-15 вв.). Автореф дисс. ... док. философ. наук. М., 1984. 26 с.
87. Иванов В.А. Исмаилитские рукописи Азиатского Музея. (Собрание И.Зарубина, 1916 г.). Известия Императорской Академии Наук, Сер.VI. Т.11. № 6. 1917. С. 359-386.
88. Иванов В.А. Очерки по истории исмаилизма. СПб.: Зодчий, 2011. 200 с.
89. Игнатенко А.А. Ибн-Хальдун. М.: Мысль, 1980. 160 с.
90. Игнатенко А.А. В Поисках счастья: общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья. М.: Мысль, 1989. 255 с.
91. Игнатенко А.А. Зеркало ислама. М.: Русский институт, 2004. 215 с.
92. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв./ перевод А.В.Сагадеева и др. Ред.: С.Н.Григорян Издательство: М.: Соцэкгиз ИФ АН СССР, 1961. 634 с.
93. Ислам. Энциклопедический словарь. Авторы Г.В. Милославский, Ю.А. Петросян, М.Б. Пиотровский, С.М. Прозоров (ответственный секретарь). М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. 315 с.
94. Касымджанов А.Х. Аль-Фараби. М.: Мысль, 1982. 198 с.
95. Керимов Г.М.. Шариат и его социальная сущность. М.: Наука, 1978. 223 с.

96. Кирабаев Н.С. Социальная философия мусульманского Востока (эпоха средневековья). М.: Изд-во Университета дружбы народов, 1987. 174 с.
97. Климович Л.И. Ислам. Изд. 2-е. доп. М.: Наука, 1965. 335 с.
98. Климович Л.И. Кур'он, пайдоиш ва асотири он. Душанбе: Дониш, 1990. 240 с. (на тадж. яз.).
99. Ковиш Н.П. Дидгохи Насир Хусрав дар мас'алаи чабр ва ихтиер. Пули Хумри, 1371 хиджры. 124 с. (на яз. дари).
100. Конрад Н.И. Запад и Восток. М.: Наука, 1972. 496 с.
101. Корбэн А. Таърихи фалсафаи исломи. Тегеран, 1358 хиджры. 415 с. (на перс. яз.).
102. Корлисс Ламонт. Иллюзия бессмертия. Пер. с англ. А. В. Старостина. Изд. 2-е. М.: Издательство политической литературы, 1984. 285 с.
103. Корнеева Т.Г. Философские взгляды Насира Хусрава (на материале трактата «Раскрытие и освобождение»). Автореф. дисс. ... канд. философ. наук. М., 2015. 233 с.
104. Крачковский И. Ю. Избранные сочинения. Т. IV. М.-Л.: Изд. АН СССР, 1957. 919 с.
105. Крымский А.Е. История мусульманства. М.: Типография В. Гатцук, 1904. 90 с.
106. Лей Г. Очерк истории средневекового материализма. Перевод с немецкого З.В. Горловой и И.А.Саца. Вступительная статья и общая редакция А.В.Гулыги. М.: Издательство иностранной литературы, 1970. 587 с.
107. Лимэн О. Введение в классическую исламскую философию / пер. с англ. Г. М. Северской. М.: Весь Мир, 2007. 280 с.
108. Литвинский Б.А. Памирская космология (опыт реконструкции)// Страны и народы Востока. Вып. XVI. М.: Наука, 1975. 303 с.

109. Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. СПб.: Алетейя, 1989. 256 с.
110. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика). М.: Мысль, 1979. 433 с.
111. Маниёзов А., Шарипов Х. Хаками суханвар. Душанбе: Дониш, 2003. 224 с.
112. Маркарян Э.С. О концепции локальных цивилизаций. Критический очерк. Ереван: АН Арм.ССР, 1962. 179 с.
113. Массэ А. Ислам: Очерк истории / Пер.с франц. Н.Луцкой, Н.Кобриной. 3-е изд. М.: Наука, 1982. 191 с.
114. Минюшев Ф.И. Социальная антропология (курс лекций). М.: Международный Университет Бизнеса и Управления, 1997. 192 с.
115. Музаффар М. Антропология. Учебное пособие для медицинских и педагогических вузов. Душанбе: Дониш, 2008. 280 с.
116. Музаффари М. Антропологияи ориёи. Арийская антропология (исследование этического аспекта). Душанбе: Дониш, 2006. 124 с. (на тадж. яз.).
117. Муродова Т. «Джамеъ-ул-хикматайн» Носири Хусрава как философский труд. Автореф. дисс. ... канд. философ. наук. Алма-Ата, 1985. 18 с.
118. Мусави С ай ид Шараф ад-Дин. Имомат, васоят ва хилофат. Душанбе: Ирфон, 1997. 574 с. (на тадж. яз.).
119. Мусин М. З. Философская антропология: методические указания. Ярославль: ЯрГУ, 2012. 200 с.
120. Мухаккик Махди. Тахлили аш‘ори Насир Хусрав. Кобул, 1365. 328 с. (на перс. яз.).
121. Мухаммад ибн Абд ал-Карим аш-Шахристани. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Часть 1. Ислам. Перевод с арабского, введение и комментарий С.М.Прозорова. М.: Наука, 1984. 272 с.



122. Мухаммедходжаев А. Гносеология суфизма. Душанбе: Дониш, 1990. 116 с.
123. Мухаммедходжаев А. Мироззрение Фаридидина Аттора.- Душанбе: Дониш, 1974. 116 с.
124. Назарамонов Ш. Проблема человека в философии Носир Хусрава. Дисс. ... канд. философ. наук. Душанбе, 2015. 160 с.
125. Назариев Р.З. Аллегорическая интерпретация философско-теологических проблем в исмаилизме. Душанбе: Дониш, 2008. 219 с.
126. Назариев Р.З. Социальная философия "Ихван ас-сафа" и Насира Хусрава (сравнительный анализ). Дисс. ... док. философ. наук. Душанбе, 2011. 293 с.
127. Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009. 552 с.
128. Наумкин В.В. К вопросу о хасса и 'амма (традиционная концепция «элиты» и «массы» в мусульманстве) // Ислам в истории народов Востока (сборник статей). М.: Наука. ГРВЛ, 1981. 197 с.
129. Носири Хусрав и его наследие. Избранное. Душанбе: Дониш, 2003. 192 с.
130. Одинаев Я.К. Абдуррахман Джамии. Мистико-философские воззрения. Душанбе: Ирфон, 2009. 271 с.
131. Олимов К. Мироззрение Санои/ Отв. ред. Г.А. Ашуров. Душанбе: Дониш, 1973. 138 с.
132. Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV веках (курс лекций) / Отв. ред. В.И. Беляев. Л.: Ленинградский университет, 1966. 200 с.
133. Пигров К.С. Социальная антропология как система // Очерки социальной антропологии. СПб.: Петрополис, 1995. 73 с.
134. Пиотровский М.Б. Коранические сказания. М.: Наука, 1991. 220 с.
135. Пури Довуд. Готхо. Сурудхои Зартушт. Тегеран, 1354 хиджры 219 с. (на перс. яз.).

136. Пять философских трактатов на тему «Афак ва анфус» (о соотношениях между человеком и Вселенной. Критич. текст, указатели и введение А. Е. Бертельса. М.:Наука, 1970. (на перс. яз.).
137. Рахимов М.Х. Антропология Абу Али Ибн Сины (Авиценны). Автореф дисс. ... док. философ. наук. Душанбе, 2004. 385 с.
138. Рахматуллоев Н. Философские взгляды Ибн Сино в книге «Указания и наставления». Душанбе: Дониш, 1980. 92 с.
139. Резаи З. Коранистика и вопросы экзегетики: философско-религиоведческий и логико-семантический анализ. Дисс. ... канд. философ. наук. Душанбе, 2014. 160 с.
140. Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М.: Наука, 1978. 372 с.
141. Сабиров А.Г. Социально-философская антропология: принципы конституирования и предметного определения. М: Московский пед. ун-т, 1997. 120 с.
142. Сагадеев А.В. Ибн Рушд (Аверроэс). М.: Мысль, 1973. 207 с.
143. Сагадеев А.В. Ибн Сина (Авиценна). М.: Мысль, 1980. 239 с.
144. Семенов А.А. Взгляд на Коран в восточном исмаилизме // Известия РАН. Л., 1926. Т. 1. С. 59–72.
145. Семенов А.А. Из области религиозных верований шугнанских исмаилитов. // Мир ислама. Т. 1.Кн.4. Ташкент, 1912. С. 525–526.
146. Семенов А.А. Исмаилитская ода, посвященная воплощениям Али-бога// Иран. Т. II. Л.,. АН СССР, 1928. 24 с.
147. Семенов А. А. К догматике памирского исмаилизма: (XI глава "Лица веры" Насир-и Хосрова). Ташкент, 1926. 48 с.
148. Семенов А. А. Насыри-Хосров о мире духовном и материальном // Сборник Туркестанского Восточного института в честь проф. А. Э. Шмидта. Ташкент, 1923. С. 124-133.
149. Семенова Л.А. Из истории средневековой Сирии. Сельджукский период. М.: Наука, 1990. 248 с.

150. Семенова Л.А. Из истории фатимидского Египта. Очерки и материалы. М.: Наука, 1974. 264 с.
151. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М.:Наука, 1993. 328 с.
152. Смирнов А.В. Логика смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской. М.: Языки славянской культуры, 2001. 504 с.
153. Смирнов. А.В. Основные черты философского учения Хамид ад-Дина ал-Кирмани //Ишрак. № 4. М.: Восточная литература, 2013. С. 204-218.
154. Соловьев В.С. Право и нравственность. М.: АСТ, 2001. 192 с.
155. Степанянц М.Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока XIX—XX вв. М.: Наука, 1974. 190 с.
156. Степанянц М.Т. Исламский мистицизм. М.: Канон +, 2009. 271 с.
157. Степанянц М.Т. Мир Востока. Философия: прошлое, настоящее, будущее. М.: Вост. лит., 2005. 375 с.
158. Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987. 192 с.
159. Строева Л.В. Государство исмаилитов в Иране в XI-XIII вв. М.: Наука, 1978. 274 с.
160. Тейяр де Шарден П. Феномен человека / пер. Н. А. Садовского, М. Чавчавадзе. М.: АСТ, 2002. 352 с.
161. Толстов С. П. Исмаилизм // Религия народностей СССР. Т. I. М., 1931. 460 с.
162. Турсунов А. Горизонты космологического знания. М.: Знание, 1969. 48 с.
163. Турсунов А. Философская и современная космология. М.: Политиздат, 1977. 191 с.
164. Уолкер П.Е. Абу Яькуб Сиджистани: мутафаккир ва до'ии исмоили. Тегеран, 1377 хиджры. 193 с. (на перс. яз.).

165. Уолкер П. Е. Хамид ад-Дин Кирмони. Тафаккоре исмо‘или дар даврейе ал-Хоким би-Амри ал-Лах. Тегеран, 1369 хиджры. 186 с. (на перс. яз.).
166. Уотт У.М. Влияние Ислама на средневековую Европу. М.: Наука, 1976. 128 с.
167. Фарук Митха. Газоли ва исмо‘илийон (Газали и исма‘илиты). Тегеран, 1382 хиджры. 155 с. (на перс. яз.).
168. Фильштинский И.М. История арабов и Халифата (750-1517 гг.). М.: АСТ, Восток-Запад, 2006. 349 с.
169. Фильштинский И.М., Шидфар Б.Я. Очерк арабо-мусульманской культуры (VII-XII вв.). М.: Наука, 1971. 277 с.
170. Фролова Е.А. Арабская философия: прошлое и настоящее. М.: Языки славянских культур, 2010. 464 с.
171. Фролова Е.А. История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность: Учебное пособие. М.: ИФ РАН, 2006. 199 с.
172. Фролова Е.А. История средневековой арабо-исламской философии: учебное пособие. М.: Институт философии РАН, 1995. 175 с.
173. Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии. М.: Наука, 1983. 168 с.
174. Хайруллоев М. Фараби: эпоха и учение. Ташкент: Узбекистан, 1975. 352 с.
175. Хансбергер Элис К. Насир Хусрав – рубин Бадахшана. Портрет персидского Поэта, Путешественника, Философа // пер. Л. Р. Додыхудоевой М.: Ладомир, 2005. 288 с.
176. Хасан Ибрахим Хасан. Та’рих-уд-давлати-л-фатимийа фи-л-Магриб пи Миср ва Сурия ва билад-ил-араб. Каир, 1958. 264 с. (на араб. яз.).
177. Хейнц Х. Фотимиён ва суннатҳои та‘лими ва ‘илмии онон (пер. с немец на перс. Фаридуна Бадраи). Тегеран, 1377 хиджры. 148 с. (на перс. яз.).

178. Читтик Уильям К. В поисках скрытого смысла. Суфийский путь любви. Духовное учение Руми / Пер. с англ., арабск. М.Степанянц. М.: Ладомир, 1995. 543 с.
179. Шаймухабетова Г.Ш. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция (начальный период). М.: Вост. лит, 1979. 152 с.
180. Шамолов А. Хуччатулисом Газоли. Андешахои ичтимои ва сиёси. Душанбе: Дониш, 1996. 330 с.
181. Шохуморов А. Памир - страна ариев. Душанбе: Ирфон, 1997. 168 с.
182. Шохуморов А. Концепция познания Носири Хусрава. Дисс. ...канд. философ. наук. Душанбе, 1990. 156 с.
183. Ш. Хайе М. Карматиени Бахрайн ва фотимиен. Пер. с араб. на перс. яз. Мухаммеда Бакира Амирхони. Тегеран, 1971. 188 с.
184. Эдельман А.С. Носири Хисрау и его мировоззрение. Автореф. дисс. ... канд. философ. наук. Сталинабад, 1954. 18 с.

### **Интернет ресурсы**

185. <http://anti-idol.Orq/articles/teoriya-e...i-v-korane>
186. <http://humanities.edu.ru/db/msg/24663>
187. [http://iph.ras.ru/~orient/win/-publictn/nphenc/ism\\_d.htm](http://iph.ras.ru/~orient/win/-publictn/nphenc/ism_d.htm)