

**АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ ТАДЖИКИСТАН  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ, ПОЛИТОЛОГИИ И ПРАВА  
ИМ. А. БАХОВАДИНОВА**

**НА ПРАВАХ РУКОПИСИ**

**АХМАДИ БОНАКДАР ВАЛИ МОХАММАД**

**ПРОБЛЕМЫ СПРАВЕДЛИВОСТИ В ИСТОРИИ  
ПЕРСИДСКО-ТАДЖИКСКОЙ ФИЛОСОФИИ XIII-XV ВЕКОВ**

**СПЕЦИАЛЬНОСТЬ: 09.00.03 – ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ**

**ДИССЕРТАЦИЯ  
НА СОИСКАНИЕ УЧЕНОЙ СТЕПЕНИ  
КАНДИДАТА ФИЛОСОФСКИХ НАУК**

**НАУЧНЫЙ РУКОВОДИТЕЛЬ:  
ДОКТОР ФИЛОСОФСКИХ НАУК,  
ПРОФЕССОР КОМИЛОВ Р.С.**

**ДУШАНБЕ-2017**

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....	3-14
-----------------------	------

### **ГЛАВА I. ДУХОВНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ПРОБЛЕМЫ СПРАВЕДЛИВОСТИ**

§1.1. Философско - методологические аспекты учений о справедливости в средневековой восточной философии.....	15-27
§1.2. Историко-идейные предпосылки развития понятия «справедливость».....	27-55
§1.3. Учения о справедливости на Ближнем и Среднем Востоке в IX-XII веках.....	55-73

### **ГЛАВА II. ПРОБЛЕМЫ СПРАВЕДЛИВОСТИ В ФИЛОСОФСКОЙ И СОЦИАЛЬНОЙ МЫСЛИ XIII-XV ВЕКОВ**

§2.1. Концепция Насириддина Туси о справедливости.....	74-91
§2.2. Учение Джалолиддина Давони о справедливости.....	91-108
§2.3. Генезис идей справедливости в поэтическом наследии Абдурахмана Джамии.....	108-128
<b>Заключение</b> .....	129-135
<b>Список использованной литературы</b> .....	136-147

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность темы исследования.** Проблема рационального обоснования социальной справедливости является одной из центральных в современной философии. Интерес к ней обусловлен тем, что справедливость предстает как базисная ценность, призванная служить целевым ориентиром демократического общества. Изучение социально-этических учений представителей восточной философии XIII-XV вв. в аспекте определения, анализа и распознавания основных параметров понятия «справедливость», в особенности, рационального обоснования социальной справедливости предполагает выяснение основных стратегий ее обсуждения, сложившиеся в истории персидско-таджикской философии. Анализ фундаментальных социально-этических категорий, к которым можно отнести «справедливость» в их генезисе и динамике развития дает возможность глубже понять сущность, ценностные основания и мировоззренческую направленность наследия представителей историко-философской мысли XIII-XV вв., выявить их общности и различие, взаимосвязь и отношение к другим представителям в истории философии. Это создает основу для понимания специфики учений Насириддина Туси, Джалолиддина Давони и Абдурахмана Джами, трактовки их учений о справедливости, возникшей на фоне стремительных изменений в XIII-XV вв. в истории персидско-таджикской философии и определению их вклада в мировую сокровищницу социально-этической мысли.

Проблема рационального обоснования социальной справедливости является одной из центральных в современной философии. Интерес к ней обусловлен тем, что справедливость предстает как базисная ценность, призванная служить целевым ориентиром демократического общества. Одновременно определение содержания представлений о справедливости в учениях персидско-таджикских мыслителей требует осмысления ее нормативного содержания, способа его корреляции с динамически изменяющимися реалиями современной эпохи. В процессе демократической

модернизации проблема социальной справедливости приобретает большое значение и для современных обществ. Именно поэтому анализ дискуссии о рациональном обосновании социальной справедливости в истории восточной философии XIII-XV вв. имеет не только большое научно-теоретическое, но и практическое значение.

Философские понятия «справедливость», «нравственность», «идеал» на современном этапе эволюции государственной политики стали святыней нового светского демократического государства таджиков, которое остро ощутило значимость общечеловеческих и национальных ценностей, их несводимость ко всем другим, в том числе и политико-идеологическим.

Эта истина находит свое подтверждение в опыте развития современного национального демократического государства с его глобальными задачами и вызовами, которые могут быть решены и преодолены лишь сообща, объединенными усилиями личности и общества. Идею справедливости только тогда смогут обрести свою подлинную цену, когда они будут опираться на прочный фундамент общечеловеческих моральных канонов, исторически засвидетельствованных в письменном наследии корифеев науки и культуры древних и древнейших эпох.

Категория справедливости является фундаментальным философским понятием. Определение этого понятия дано в философском словаре в следующей трактовке: «В современной этике ценностей справедливость является предварительным условием осуществления остальных ценностей и состоит в том, чтобы быть справедливым по отношению к чужой личности как таковой, уважать ее и не вторгаться в сферу ее свободы, чтобы сохранить ее свободу действий и не препятствовать созданию культурных ценностей»<sup>1</sup>.

В настоящее время возрос интерес к религии в связи с поисками выхода из духовного кризиса, в котором находится таджикская нация. На фоне общего экономического, социального, политического кризиса наблюдается нравственный кризис и падение морали, снижение уровня культуры.

---

<sup>1</sup> Философский энциклопедический словарь. - М., 1999. - С. 278.

Необходимо учитывать специфику Таджикистана и Ирана, особенности их исторического прошлого, и здесь обращение к богатейшему опыту персидско-таджикской историко-философской мысли представляется особенно важным.

Мир, в котором живет общество XXI столетия, вступил в полосу глубоких перемен, в ходе которых до неузнаваемости перестраивается, и будет перестраиваться уклад жизни каждого народа.

В последние годы термин «справедливость» доминирует в современном обществе как «новое» слово в экономике, политике, нравственности, освещающая комплекс социально-нравственных проблем, взволновавших широкие массы, идущие к эволюции мировоззрения.

Социальная справедливость – это идейно-нравственное «знамение» XXI века: Огромное преимущество его в сравнении с другими общественными устремлениями – свидетельство прогрессивности и гуманизма идей нового мирового порядка. Как универсальное средство, открывающее доступ ко всем благам, достижениям духовной культуры, концепция справедливости определяет права и обязанности, а также распределительные отношения в обществе, и ее действенными способами можно решить проблемы координации взаимоотношений людей и общества, обеспечить эволюцию социальной справедливости. Особо выделим претензии Ирана на справедливость в международных отношениях, которые начали складываться с конца двадцатого века, после исламской революции.

Актуальность исследования в современных условиях связана с востребованностью социальной справедливости и предопределена следующими факторами:

- отсутствием целостного исследования по проблемам социальной справедливости, отраженных в учениях мыслителей историко-философской мысли XIII-XV вв.;

- целесообразностью выделения и осознания специфики учений Насириддина Туси, Джалолиддина Давони и Абдурахмана Джами о

справедливости, возникшей на фоне трансформаций. в истории персидско-таджикской философии XIII-XV вв;

- методологическим и научно-практическим значением разрабатываемой темы в современных социально-экономических условиях.

**Степень разработанности проблемы.** Исследованием проблема справедливости занимались и продолжают заниматься тысячи специалистов – востоковеды, историки, литературоведы, философы, политологи, правоведы, экономисты, представители других отраслей науки. Особенно активно проблемы справедливости разрабатывались в истории западноевропейской философской и общественно-политической мысли. Что касается анализа восточных учений о справедливости, в частности теории справедливости в истории персидско-таджикской литературы, то они в общей форме затрагивались и частично анализировались в обобщающих трудах Г.В.Александрова, Е.Э.Бертельса, И.С.Брагинского, С.Н.Григоряна, А.А.Игнатенко, Н.С.Кирабаева, А.В.Сагадеева, М.Т.Степанянц<sup>1</sup> (Российская Федерация); Х.Асил, Х.Баширия, М.Рашшод, И.Табари, С.Таботабои, А.Хакикат, М.Фатхуллага, Г.Лауста, А.Белька и А.Хуфа<sup>2</sup> (Иран); М.Арипова,

---

<sup>1</sup>Александров Г.В. История социалистических учений древнего Востока. - М., 1959. - 597 с.; Бертельс Е.Э. История персидско-таджикской литературы. - М., 1972.- 522 с.; Брагинский И.С. Из истории таджикской и персидской литературы. - М., 1972; Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. - М., 1960. - 328 с.; Игнатенко А.А. В поисках счастья. - М., 1989. - 253 с.; Кирабаев Н. С. Социальная философия мусульманского Востока. - М., 1987. - 173 с.; Сагадеев А.В. Ибн Сина (Авиценна). - М., 1985. - 223 с.; Степанянц М.Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока. - М., 1974. - 190 с.

<sup>2</sup>Асил Хучаттулох. Ормоншахр дар андешаи эрони (Утопический город в иранской мысли). - Тегеран, 1371 х.. - 109 с. (на перс. яз.); Баширия Х. Акл дар сиёсат (Роль разума в политике). - Тегеран, 1362. (на перс. яз.); Рашшод М. Фалсафа аз огози таърих (Философия с начала истории). В 7 томах. - Т. 1 и 2. - Душанбе, 1990. - 480 с.; Табари И. Бархе баррасихо дар бораи чахонбини ва чунбишхои ичтимои дар Эрон (Рассуждения о мировоззрениях и социальных движениях в Иране). - Берлин, 1970. (на перс. яз.); Хакикат А. Улум ва фалсафаи эрони: аз Чомосби Хакиме то Хакиме Сабзавори (Иранская наука и философия: от мудрого Джомоспа до Хакима Сабзавори). - Тегеран, 1372 х.. (на перс. яз.); Мучтабои Ф. Шахри зебои Афлотун ва шохи ормони дар Эрони бостон (Прекрасный город Платона и утопический правитель в Древнем Иране). - Тегеран, 1352 х.. (на перс. яз.); Лауст Г. Сиёсат ва Газоли (Политика и Газали). /Пер. на перс. яз. М. Музаффари. - Тегеран, 1370 х.; Бельк А. Таърихи андешаи сиёсии ислом (История политической мысли в исламе). /Пер. на перс. яз. М.Х. Викор. - Тегеран, 1386 х.; Хуфа А. Бардоштхои фалсафи

Х.Аликулова, М.Хайруллаева<sup>1</sup> (Узбекистан); М.Диноршоева, М.Раджабова, З.Диноршоевой, Н.Идибекова, Р.Комилова, М.Мирбобоева, А.Шамолова, М.Хазраткулова, Х.Шоихтиёрова, Н.Рустамова, Р.Назариева, Махмаджоновой М.Т.<sup>2</sup> (Таджикистан) и др. Специальных же работ по этой проблеме относительно мало.

Из работ, непосредственно посвящённых анализу вопроса справедливости на Востоке, в частности в Средней Азии и Иране, отметим работы иранских исследователей Али Акбари Алихони и соавторов «Даромаде бар назарияи сиёсии адолат дар ислом» («Введение в теорию политической справедливости в исламе»). В данном исследовании затрагиваются проблемы справедливости и политического равенства в Коране, а также воззрения Имама Али и других средневековых мусульманских мыслителей. А также рассматривается проблема

---

дар бораи адолат (Философские убеждения о справедливости). /Пер. на перс. яз. А. Табари. - Тегеран, 1383 х.

<sup>1</sup> Аликулов Х. Из философского наследия народов Ближнего и Среднего Востока. - Ташкент, 1972; Арипов М.К. Социальная утопия как течение общественно-философской мысли в Средней Азии. - Ташкент, 1989; Хайруллаев М. Абу Наср Ал-Фараби. - М., 1982.

<sup>2</sup> Диноршоев М. Философия Насириддина Туси. - Душанбе, 2012; Он же. Матолиби фалсафаи Ибни Сино (Цель философии Ибн Сины). - Душанбе, 2011. (на тадж. яз.); Радабов М. Абдурахман Джами и таджикская философия XV века. - Душанбе, 1968; Он же. Аз таърихи афкори ичтимоию хаёлии Шарк (Из истории социальной и утопической мысли на Востоке). - Душанбе, 1998. (на тадж. яз.); Диноршоева З. Гражданская философия Ал-Фараби. - Душанбе, 2007; Идибеков Н. Этика Насириддина Туси в свете его теории свободы воли. - Душанбе, 1987; Комилов Р. Социально-утопические учения в истории таджикской философии XIII-XV веков. - Душанбе, 1993; Он же. Назарияи чомеаи ормони дар таърихи фарханги форсу тоҷик (Концепция утопического общества в истории персидско-таджикской культуры). - Душанбе, 1997. (на тадж. яз.); Мирбобоев М. Этика Джалолитдина Давони. - Душанбе, 1992; Шамолов А. Сравнительный анализ этических концепций Абу Хамида Газали и Насириддина Туси. - Автореф. дис. ... канд-та. филос. наук. - Душанбе, 1993; Он же. Философско-теологические воззрения Газали. - Автореф. дис. ... док-ра филос. наук. - Душанбе, 2003; Хазраткулов М. Этикадоту анъанаҳои бостони Ачам (Верования и традиции в древнем Аджаме). - Душанбе, 1986. (на тадж. яз.); Рустамов Н. Понятие справедливости в философии Газали и его влияние на Али Хамадани //Известия АН Республики Таджикистан: философия и правоведение. - 1994. - №1; Шоихтиёров Х. Социальная философия Насириддина Туси. - Душанбе, 2007; Назариев Р. Социальная философия «Ихван-ас-сафа» и Насира Хусрава: (сравнительный анализ). - Душанбе, 2011.

справедливости от понятийных рассуждений до практической реализации справедливости в обществе<sup>1</sup>.

Различные стороны проблемы справедливости рассматривается также в иранском научно-популярном журнале «Адолати ичтимой» («Социальная справедливость»). В этом журнале публикуются статьи Саид Ризо Солехи и Зохра Ризои под названием «Интерпретации понятия социальной справедливости»; Махди Халифхони под названием «Ниходхой мадани ба унвони сармои ичтимой ва адолати ичтимой» (Культурные институты как социальная основа и социальная справедливость); Косими Карами и Мухамад Содики Лутфи «Адолати ичтимой дар барномарезии фазои чугрофиёи» (Роль социальной справедливости в планировании географической сферы); Изатулло Аббосиён «Коркардхой низоми таъмини ичтимойи Эрон дар бехбуди адолати иктисоди» (Значение структуры социального обеспечения в усовершенствовании экономической справедливости)<sup>2</sup> и др.

В ряду известных современных ученых следует особо отметить заслуги Дж. Ролза, который в своем труде «Теория справедливости», исследуя вопросы социальной справедливости и её разновидности в современности, приходит к заключению, что «справедливость, как честность, есть пример того, что я называю договорной теорией»<sup>3</sup>.

Также среди таджикских исследователей проблему справедливости разрабатывали Ё.Х.Абдухаликов и У.Х.Абдулатипов. Монография Ё.Х. Абдухаликова называется «Философия справедливости», в ней автору удалось выявить причины возникновения справедливости в древнейшем обществе и определить ступени её эволюции, начиная со средневековья и до XIX века. Сей труд вносит много конкретики в изучение проблемы справедливости. Особенно ценным представляется взгляд автора на

---

<sup>1</sup> Алихони Али Акбар и другие. Даромаде бар назарияи сиёсии адолат дар ислом (О политической концепции справедливости в исламе). - Тегеран, 1388. - 576 с. (на перс. яз.).

<sup>2</sup> Пажухишномаи адолати ичтимой (Исследования о социальной справедливости). - Тегеран, 1387 х.. - №26. - 181 с. (на перс. яз.).

<sup>3</sup> Ролз Дж. Теория справедливости. /Пер. с англ. В.В. Целищева. - Новосибирск, 1995. - С. 29.



концепции персидско-таджикской философии средневековья по вопросу справедливости. В своем исследовании проблем справедливости Е.Х. Абдухаликов опирается на философское наследие Аль-Фараби, Ибн Сино, Низами Ганджави, Абдурахмана Джами, Алишера Навои и других мыслителей Востока и приходит к выводу, что в учениях философов средневековья истоки справедливости берут начало с божественного милосердия<sup>1</sup>.

Таджикский исследователь У.Х. Абдулатипов в своих исследованиях изучает проблемы справедливости в истории таджикской философии IX-XI веков, при этом особенно примечательно выглядит его мысль по поводу учение о справедливости Ибн Сина. Так автор пишет: «Ибн Сина отмечает, что если общество является плодом сотрудничества и согласия его членов, у людей возникает потребность установить царство закона и справедливости и тогда любой человек может обратиться к народу и призывать его к соблюдению закона»<sup>2</sup>.

Анализ вышеназванных трудов позволяет нам констатировать, что в них всесторонне рассмотрены проблемы справедливости и её различные аспекты, влияние доисламских учений и античных философов на взгляды персидско-таджикских средневековых мыслителей (Аль-Фараби, Ибн Сина, Низами Ганджави, Насириддина Туси, Джалолиддина Давони, Абдурахмана Джами) о справедливости. Отсюда мы определяем цель и задачу нашего диссертационного исследования.

**Цель и задачи исследования.** Целью настоящего исследования заключается в выявлении проблемы справедливости в социально-этических воззрениях видных теоретиков этики средневекового востока - Насириддина Туси, Джалолиддина Давони и Абдурахмана Джами.

Для достижения цели исследования предусмотрено решение следующих задач:

---

<sup>1</sup> Абдухаликов Ё.Х. Философия справедливости. - Ходжент, 1994.

<sup>2</sup> Абдулатипов У.Х. Концепция справедливости таджикской философии IX-XI веков. - Автореф. дис. кан-та филос. наук. - Душанбе, 2006. - С.12.

- определить общественно-исторические причины возникновения концепции справедливости в XIII-XV вв.;

- рассмотреть проблемы справедливости в древнеперсидских этических воззрениях с целью изучения преемственности в социально этических воззрениях мыслителей XIII-XV вв.;

- показать влияние древнегреческих мыслителей на учения восточных мыслителей XIII-XV вв.;

- проанализировать развитие концепции справедливости в воззрениях восточных мыслителей XIII-XV вв. (Насириддин Туси, Джалолиддин Давони и Абдурахман Джами);

- определить взаимосвязь категории справедливости в политических, социальных этических учениях восточных мыслителей XIII-XV веков;

- определить место и влияние учений восточных мыслителей XIII-XV вв. (Насириддин Туси, Джалолиддин Давони и Абдурахман Джами) на формирование современного понимания справедливости.

**Научная новизна исследования.** В диссертационном исследовании впервые в современной истории философии Ирана и Таджикистана в диапазон научного изучения включена концепция справедливости в философском наследии великих восточных мыслителей XIII-XV вв. - Насириддина Туси, Джалолиддина Давони и Абдурахмана Джами.

Новизна работы выражается в следующем:

- в работе впервые в историко-философском аспекте изучается и научно интерпретируется справедливость в воззрениях представителей различных философских школ, общность и различие их взглядов на проблему;

- впервые классифицируются различные историко-философские концепции справедливости, такие как: справедливость в религиозно-философской интерпретации; формирование понятия справедливости и его роль в определении концепта «справедливый правитель»; источник справедливости – достижение духовно-интеллектуального совершенства

субъектов общества (философская школа «асхоби хаюло» («друзья материи»));

- справедливость в учении представителей восточного перипатетизма, заимствованная у древнегреческих мыслителей и представленная в рамках «Добродетельного города»; справедливость на основе благочестия и набожности в учениях представителей калама.

- впервые систематизируется проблематика справедливости в древнеперсидских и древнегреческих этических школах. Так, в Авесте справедливость как атрибут Ахурамазды связана с его волей и имеет относительный социально-этическое значение, сформированное в древнеиранском обществе понятие о справедливом правителе выступает гарантом справедливого общества;

- манихейская этика абсолютизирует понятие справедливости, где она лишается практической самостоятельности, она становится недоступной для земной жизни, а для ее достижения вводится понятие «конца света»;

- в маздакизме справедливость понимается больше в ее социальном аспекте и связывается с равноправием и имущественными проблемами, роль правителя возводится до гаранта законности и надзором за исполнением законов;

- отмечается, что древнегреческая справедливость, выраженная в учениях Платона и Аристотеля определяет ее как сумма всех добродетелей, как соблюдение «золотой середины» между злодением и добродетелью;

- определены некоторые черты преемственности концепций справедливости восточных мыслителей XIII-XV вв. (Насириддина Туси, Джалолиддина Давони и Абдурахмана Джамии) с представителями древнегреческой философии, таких как «дружба», «любовь», элементы внутреннего мира человека и идеи о равноценном наказании за содеянное преступление, статуса граждан в добродетельного града, обязанности государства и правителя перед членами общества определено значения

концепции справедливости восточных мыслителей XIII-XV вв. для современного развития социально-этической мысли.

**Теоретической и методологической основой исследования** являются диалектические принципы, изложенные в произведениях классиков философии по истории и теории историко-философского процесса, фундаментальные труды исследователей таджикской и персидской философии, специалистов по истории изучения исламской социально-политической философии и востоковедов стран СНГ и дальнего зарубежья. При исследовании концепции справедливости в воззрениях мыслителей мы опирались на историко-логический, сравнительный и системный методы анализа.

Источниками исследования являются следующие труды: «Никомахова этика» и «Политика» Аристотеля; «Государство» и «Законы» Платона; Авеста; «Философские трактаты» Аль-Фараби; «Ахлоки носири» (Этика Носири) Насириддина Туси; «Ахлоки Чалоли» (Этика Джалоли) Джалолиддина Давони; «Тахзиб-ул-ахлок ва татхир-ул-аърок» (Исправление характера и очищение рода) Ибн Мискавейха; «Указания и наставления», «Трактат о любви», «Трактат об этике», «Данишнаме» Ибн Сины; «Сиясатнаме» (Книга о политике) Низамулмулка; «Насихат-ул-мулк» (Наставление правителям) Мухаммада Газали, а также Коран.

**На защиту выносятся следующие положения:**

1. Особенности концепций справедливости в воззрениях представителей различных средневековых восточных философских школ заключаются в том, что в них разработана собственная позиция по справедливости, во многом отличная от традиционных подходов в европейской социально-философской мысли;

2. Процесс эволюции социальной справедливости через призму социально-исторических процессов, позволяет заключить, что социальная справедливость, как социально-философская проблема, служила одним из

важнейших рычагов осмысления общественного идеала и проявления социальной критики;

3. Место и роль справедливости в учениях восточных мыслителей XIII-XV вв. (Насириддина Туси, Джалолиддина Давони и Абдурахмана Джами) позволяет констатировать, что их взгляды на справедливость носят частный характер и основаны на существующих реалиях, которые окружали этих мыслителей;

4. Классификация различных историко-философских концепций справедливости, которая позволила выделить следующее: справедливость как божественный атрибут; становление справедливости и роль справедливого правителя; философская школа «асхоби хаюло» («друзья материи»); справедливость в учении представителей восточного перипатетизма; справедливость на основе благочестия и набожности в учениях представителей калама;

5. Анализ и систематизация проблем справедливости в учениях Авесты, манихейства, маздакизма, древнегреческих мыслителей;

6. Значение моральной справедливости в установлении социальных отношений в обществе, способствует объективной оценке взглядов и воззрений восточных мыслителей XIII-XV веков (Насириддина Туси, Джалолиддина Давони и Абдурахмана Джами).

**Практическая значимость исследования** состоит в том, что основные положения и выводы диссертации дают возможность глубже и шире понять, концепцию справедливости в учениях восточных мыслителей XIII-XV вв. Результаты исследования способствуют правильному пониманию и объективной оценке взглядов и воззрений восточных мыслителей XIII-XV веков на концепцию справедливости. Содержание и теоретические выводы исследования могут быть учтены и использованы при создании обобщающих работ по истории философии, политологии, этике, теории государства и права, а также при написании курсовых, дипломных, реферативных, диссертационных работ.

**Апробация результатов исследования.** Основное содержание диссертации освещено и изложено в статьях автора, опубликованных в различных сборниках статей, научных и культурно-просветительских журналах. Основные положения работы использовались во время докладов, выступлений на конференциях, встречах, радио и телевизионных передачах.

Диссертация обсуждена и рекомендована к защите на заседании Отдела истории философии Института философии, политологии и права им. А. Баховаддинова Академии наук Републики Таджикистан.

**Структура диссертационной работы.** Исследование состоит из введения, двух глав, шести параграфов, заключения и списка использованной литературы.

## **ГЛАВА I. ДУХОВНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ФОРМИРОВАНИЯ УЧЕНИЙ О СПРАВЕДЛИВОСТИ**

### **§1.1. Философско-методологические аспекты учений о справедливости в средневековой восточной философии**

Современная общественная наука, в том числе социальная философия рассматривает понятие справедливости как общенаучное понятие, при этом идет его научное осмысление, раскрытие его содержания. Данное общественное явление многопланово и имеет множество форм проявления, что затрудняет раскрытие его сущности. В понятии справедливости выражены смысл, оценка деяний человека противоположно тем представлениям, которые исторически определяют устоявшиеся представления о должном и желанном.

Понятие справедливости является одной из центральных проблем гносеологических, социально этических учений восточных мыслителей. В таджикско-персидском и арабском языках справедливость обозначена словом адл – из которого состоит слово адлия – юстиция, обозначая близкое смысловое содержание этического и юридического представления о справедливости в восточной социально-этической, социально-политической и юридической мысли. Этимологически русское слово «справедливость» с очевидностью восходит к слову «правда», родственному (или, по крайней мере, созвучному) слову «праведность». Во французском и английском языках справедливость и равенство выражаются также словами одного происхождения: *equite* и *egalite*, *equity* и *equality*. В европейских языках соответствующие, слова указывают на происхождение от латинского слова

«justitia» - «юстиция», свидетельствующем (как и в греческом - dikaios) о его связи с юридическим законом<sup>1</sup>.

Обращаясь к истокам, можно проследить историю становления понятия справедливость в средневековой социально-этической мысли. Обращаясь к иранским исследованиям, можно обратить внимание, что понятие справедливости является основополагающим понятием в философии этики, политике и праве. В социально-этической мысли средневекового Востока различные проблемы жизнедеятельности индивида и коллектива, политические и социальные проблемы личности, государства и общества отражаются через призму социальной справедливости. Основополагающим документом для средневековой социально-этической мысли является Коран. Понятие «справедливость», в священном Коране в основном используется в трёх значениях:

1. «Рости ва адл» («правда и справедливость») – рассматривается как «порядок в работе»<sup>2</sup>;

2. «Мизон» («мера») – обозначает такие понятия как мера, количество, весов и контроля.

Некоторые комментаторы применяют понятие «мизон» в качестве меры справедливости<sup>3</sup>. Так, например Мулло Фатхулло Кошони слово «мизон» («мера») отождествляет с понятием справедливость, что является основой политической культуры.<sup>4</sup> Таким образом, понятие «мизон» («мера») является основой сотворения мира, так как мир сотворен и живет именно по законам справедливости; 3. «Миёна, баробарі, таодул» («середина, равенство,

---

<sup>1</sup> Философский энциклопедический словарь. - М., 1999. – С. 278.

<sup>2</sup> Чамшеди Мухаммад Хусайн. Назарияи адолат аз дидгохи Фороби, Имом Хумайни, Шохиди Садр (Концепция справедливости Фороби, Имам Хумейни и Шохиди Садра). - Тегеран, 1380 х.. – С. 7-132. (на перс. яз.).

<sup>3</sup> Алихони Алиакбар и др. Даромаде бар назарияи сиёсии адолат дар ислом. (Введение в политическую теорию справедливости в исламе) Тегеран, 1382х. – С. 12.

<sup>4</sup> Кошони Фатхулло. Манчах-ус-содикин фи илзом-ул-мухолифин (Правильный подход для победы над противниками). - Тегеран, 1314 х. – С. 192. (на перс. яз.).



соответствие») понимается как справедливость.<sup>1</sup> В персидских языках, в том числе в иранском и таджикском, понятие «справедливость» также обозначается тремя различными понятиями, описанными выше.

Если обратиться к иранским исследованиям, то можно обратить внимание, что понятие справедливости является основополагающим понятием в философии этики, политике и праве. Различные проблемы жизнедеятельности индивида и коллектива, политические и социальные проблемы личности, государства и общества отражаются через призму социальной справедливости<sup>2</sup>.

С точки зрения некоторых иранских исследователей понятие справедливости рассматривается вне рамок социальной политики:

1. Справедливость в сотворении мира или божественная справедливость показывает, что справедливость присуща не только индивиду и человеческому обществу, но и всему сущему;

2. Справедливость как обмен и равноправие;

3. Справедливость понимается как «противодействие равно действию».

Категория справедливости является фундаментальным философским понятием. Определение этого понятия дано в философском словаре в следующей трактовке: «В современной этике ценностей справедливость является предварительным условием осуществления остальных ценностей и состоит в том, чтобы быть справедливым по отношению к чужой личности как таковой, уважать ее и не вторгаться в сферу ее свободы, чтобы сохранить ее свободу действий и не препятствовать созданию культурных ценностей»<sup>3</sup>.

Уже с античности справедливость осмысливается как идея общего блага, предполагающая достижение достойного существования целой социальной общности в качестве основы добродетельного развития каждого человека, и как принцип законности (*aequitas*), где верховенство права и закона выступает

---

<sup>1</sup> Рафсанджони Алиакбари Хошими. *Адолати ичтимои: масоили иктисоди* (Социальное равенство: экономические вопросы). - Кум, 1370 х. – С. 61. (на перс. яз.).

<sup>2</sup> Башария Хусайн. *Акл дар сиёсат*. – С.97.

<sup>3</sup> Философский энциклопедический словарь. – С. 278.

гарантией осуществления равенства между людьми.

По мнению российской исследовательницы Д.Е. Добринской, обсуждение проблем неравенства, социальной справедливости, естественных гражданских прав берет свое начало в работах античных философов. «Уже Платон и Аристотель рассматривают вопросы, связанные с разделением людей на богатых и бедных. В условиях феодальной Европы разрабатываются религиозные и моральные оправдания стратификации. В эпоху средневековья прочно укрепляются два положения: неоспоримость существования материального неравенства, с одной стороны, и равенство всех перед Богом и обладание естественными правами каждым человеком, с другой»<sup>1</sup>

Понятие справедливости отличается от других социальных добродетелей тем, что она более относительна и гораздо выше конкретно-социальная изменчивость предполагаемых ею критериев. Д. Юм обращая на это внимание, приходит к выводу, что справедливость является «искусственной» добродетелью, тогда как милосердие – добродетель «естественная». Как искусственное понятие «справедливость» предполагает такой уровень согласия между членами сообщества, который соотносится с их практическими принципами, которые будучи изменчивыми, влияют на конкретное понимание справедливости, зависящее от критериев, правил и привычек, установленных в данном сообществе. Данные устои влияют на сущность понятия справедливости. Нарушение справедливых установок обычно восприниматься как несправедливость.

В контексте философских учений понятие справедливости сопряжено с понятием различных аспектов равенства. Примечательно, что справедливость относится к наиболее универсальным этическим понятиям, где его истинное содержание заключается в понимании справедливости как равенства, отражающихся в универсальном понимании справедливости, в смысле

---

<sup>1</sup>Добринская Д.Е. Социальное неравенство и теории классов: концепции Томаса Х. Маршала, Рольфа Дорендорфа, Эрика О. Райта. - Автореф. дис. ... к.соц.н. - М., 2010. – С.13.

взаимного воздаяния исходящего из института кровной мести: «Поступай по отношению к другим так, как они поступают по отношению к тебе». Оно исторически встречается у всех народов на стадии их родового развития, подразумевающего возмездие или месть, соразмерную нанесенному ущербу. Дискуссии и различные трактовки справедливости существуют в различных направлениях социально-философской мысли и общественно-политической практики на рубеже XIX в.- первой половины XX в.: либеральной, консервативной, различных марксистских течениях философской мысли. Различные понимания справедливости относятся к принципам социальной справедливости и социально-правового равенства. Социалистическая практика представляет справедливость как равенство распределения и доступа к общественным благам, ставшим основой социалистического механизма распределения и перераспределения богатств и благ, так и социал-демократических принципов следования компромиссу между трудом и капиталом.

Американский ученый Дж. Ролз рассматривает справедливость как один из принципов социальной организации, включающей в свой контекст как понятие равенства, так и неравенства: «Справедливость есть главная добродетель социальных установлений, как истина есть главная добродетель систем мышления».<sup>1</sup> В этой трактовке справедливость есть мера равенства и неравенства людей, которые должны быть безусловно равны при распределении социальных ценностей и равны в правах, закрепленных законом. Данная позиция разделяет определение Дж. Ролза на два принципа и гораздо расширяет поле интерпретации понятия социальной справедливости. Первый принцип постулирует, что человек должен обладать равным правом в отношении более широкой системы равных основных свобод, совместимой с подобными свободами для всех остальных людей. Второй принцип связан с определением социального и экономического неравенства, организуемой таким образом, чтобы (а) от них можно было

---

<sup>1</sup> Ролз Дж. Теория справедливости. – С. 19.

бы разумно ожидать преимуществ для всех и (б) открытия доступа к положениям и должностям для всех. Нужно подчеркнуть, что социальная справедливость оказывается ключевым понятием в общем русле идей философской мысли и второй половины XX - начала XXI столетия, больше склонной к рациональному обоснованию социальной справедливости. Так в социально-философском русле у Ролза нашлись оппоненты, которые критикуют априоричность его идей справедливости. Яркий пример такой критики можно встретить в лице американского философа А. Макинтайра, который критикует Ролза и других исследователей проблемы справедливости либеральной направленности А. Макинтайр достаточно интересно и конструктивно анализирует тему истолкования справедливости в различных существовавших в истории традициях мысли, опирающихся на несхожие типы рациональности.<sup>1</sup> При этом особого внимания заслуживает его позиция противопоставления различных типов рациональности, их синтеза и взаимодействия традиций в иных контекстах.

В настоящее время всё более заметно проявляется принцип самоопределения справедливости, как субъекта социально-преобразующей деятельности, которая требует новые подходы в разрешении исторического спора двух философских пониманий справедливости:- исходящей из приоритета общего блага; - нацеленной на достижение формально-правового равенства.

По мнению Г.Ш. Аитовой «Справедливость как ценностная категория более других этических понятий преломляется в широкой совокупности общественных отношений социально-экономических, политических, правовых. По сути дела, вопрос о соразмерности прав и обязанностей в отношениях между людьми выступает в качестве проблемы экономического, политического и правового регулирования отношений между личностью и

---

<sup>1</sup> Мирзаханян Э.С. Проблема рационального обоснования справедливости в социальной философии А. Макинтайра //Известия РГПУ им. А.И. Герцена. - 2008. - №69 URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/problema-ratsionalnogo-obosnovaniya-spravedlivosti-v-sotsialnoy-filosofii-a-makintayra> (дата обращения: 07.12.2012)

обществом, сталкивающимися интересов различных общественных групп и классов».<sup>1</sup> Но мы склоняемся к тому, что подобное определение справедливости дано в рамках этической науки, которое на наш взгляд снижает ценность его философского содержания. В этом контексте нам близка точка зрения другого российского исследователя А.Г. Шабурова, который утверждает, что «справедливость - это нечто больше, чем просто одна из ценностей, так как не включает в себя никакого конкретного представления о благе. Она всегда является «недостигнутым» состоянием, поскольку разговор о ней возникает только ввиду ее отсутствия, как реакция на несправедливость».<sup>2</sup> На сегодняшний день «справедливость» - понятие, отражающее объективные экономические, политические, социальные, правовые, национально-культурные условия жизни того или иного общества и тенденции их развития, причем не идеальные, а фактические условия жизни. Понятие «социальная справедливость» имеет конкретно исторический характер и зависит от формирующихся потребностей и требований эпохи; этим обусловлена различная трактовка этого понятия в истории общественной мысли. Важнейшим источником справедливости, является общественный труд. Ф.Энгельс пишет, что «...Развитие труда по необходимости способствовало более тесному сплочению членов общества, так как благодаря ему стали более частыми случаи взаимной поддержки совместной деятельности. И стало ясней осознание пользы этой совместной деятельности для каждого отдельного человека».<sup>3</sup> Вообще, социальную справедливость можно определить как категорию, отражающую и реализующую процесс соответствия общественных отношений основному принципу существования любого общества. У.К. Шубаева считает, что анализируя современные концептуальные подходы к изучению социальной

---

<sup>1</sup> Аитова Г.Ш. Новое понимание справедливости в эпоху глобализации: социально-философский анализ: - Автореф. дис. ... канд-та соц. наук. - М., 2011. – С.18.

<sup>2</sup> См.: Шабуров А.Г. «Справедливое» и «несправедливое» в современном идеологическом дискурсе //Без темы. - 2007. - № 2(4). – С. 21-27.

<sup>3</sup> Цит. по. Давидович В.Е. Социальная справедливость: идеал и принцип деятельности. - М., 1989. – С. 36.

справедливости, можно выделить понятия «справедливость» и «социальная справедливость», она «в социально-философских учениях выступает как общественный идеал, пронизывает весь реальный процесс жизни людей, отражая социальную действительность и, как таковая, выступает как социальная справедливость, ибо её содержание фактически полностью зависит от группы, широты и гуманистической и направленности социальной политики».<sup>1</sup>

По мнению многих исследователей, употребление понятия социальной справедливости началось в коммунистическом обществе. Однако, социально-философская наука в бывшем СССР внесла много нового, как научного, так и литературного в понимание различных аспектов справедливости. Российская исследовательница А.В. Арендренко, по этому поводу пишет: «В советской этической, философской и правовой литературе справедливость характеризовалась как многогранное и сложное явление. Категория справедливости была тесно связана с моралью. Тем не менее, справедливость не ограничена лишь правовой сферой, поскольку применяется к оценке экономической, социальной и политической действительности и, так или иначе, выражается в праве. Коммунистическая трактовка справедливости в публицистической редакции такова: «От каждого - по способностям, каждому - по потребностям».<sup>2</sup> Социализм, как первая фаза коммунистического общества, не установил справедливость в полном объеме в сфере распределения, так как уровень развития социалистических производственных сил распределял блага в основном соответственно затраченному труду. А.В. Прокофьев утверждает, что динамика использования и изменения термина «социальная справедливость» началась с

---

<sup>1</sup> Шубаева У.К. Социальная справедливость и общество. //XI Международная научно-практическая конференция «Проблемы и тенденции развития современного общества», 14-18 октября, 2011.

<sup>2</sup> Арендренко А.В. Общеправовой принцип социальной справедливости и его реализация в современном уголовном праве России. Автореф. дис. ... док-ра юрид. наук. - М., 2009. – С. 23.

употребления этого термина в католической социальной этике.<sup>1</sup> Первоначально он использовался для выражения блокирования и смягчения термина справедливость.

В 40-х гг. XIX вв. католический философ и публицист Л. Тапарелли типологизирует справедливость в томистско-аристотелианской традиции, где термин «социальная справедливость» объясняется в духе Фомы Аквинского как «законная (легальная) справедливость», восходящая аристотелевскому понятию «общая справедливость». Разница в отношениях обмена и распределения обусловлена комплексным и всесторонним, представлением об общественном благе, которое долгое время продолжает использоваться в духе католического значения до XX века.<sup>2</sup> Однако доминирующее в настоящее время содержание положения сложилось за счет его популярности в коммунистической, социалистической и особенно социально-либеральной мысли. Западные ученые Д. Белл и М. Уолзер видят социальную справедливость только связанной с распределительными отношениями и пытаются определить приемлемые правила управления распределения материальных и духовных благ.<sup>3</sup> Между тем в общественном сознании нет универсализации принципов социальной справедливости. Они наполняются экономическим, моральным, политико-правовым содержанием, что свойственно и теоретическому пониманию справедливости, в котором больше ощущается акцент на ее моральное содержание и гуманистический характер. Справедливость в большинстве случаев понимается как непосредственно связанное с социальными установками социальной коммуникации. В античности справедливость рассматривалась как идея общего социального блага, основы добродетельного развития гражданина и

---

<sup>1</sup> Прокофьев. А.В. Определения типологии справедливости в истории Западной этической мысли. //Теоретический семинар сектора этики. 24.01.2012.

<sup>2</sup> См.: Corrado D., Solari S. Social Justice and Economic Order according to Natural Law // Journal of Market and Morality. 2009. Vol. 12. № 1. P. 47-62; Paulhus N.J. Uses and Misuses of the Term “Social Justice” in the Roman Catholic Tradition // Journal of Religious Ethics. 1987. Vol. 261. P. 261-282.

<sup>3</sup> Макаренко В.П. Главные идеологии современности. - Ростов-на-Дону, 2000. – С. 266.

связывается с концептом законности. Как этическая категория справедливость обязательно предполагает аксиологический (ценностный подход). «Справедливость как оценочное этическое понятие всегда выражает отношение индивида, класса или общества к определенным социальным явлениям и человеческим поступкам».<sup>1</sup>

Другой проблемой в нашем исследовании выступает определение и анализ социальной справедливости как социально-этического феномена. В этой связи как полагает Э. Туманова: «с появлением частной собственности и разделением общества на классы единство традиционных норм, регулировавших социальные отношения, было бесповоротно разрушено, что выразилось в возникновении и последующем доминировании в нравственном понимании справедливости, ее социально-правового аспекта, поскольку то, что справедливо для одного класса (например, господствующего), может не быть таковым для других. В этих условиях люди начали глубже осознавать суть и характер общественных процессов, что повлекло за собой разнообразие форм познания истоков, природы, а также определений понятия справедливости».<sup>2</sup> Нужно подчеркнуть, что понятие и содержание термин менялись и трансформировались в соответствии с диалектикой развития нашей цивилизации. Причиной тому на наш взгляд являются динамичные социально-экономические процессы и преобразования, затронувшие современные общества, земли и разные континенты. Как полагает А.В. Прокофьев, поэтапное развитие капитализм стало причиной двух явлений-роста производства и увеличение мирового влияния капиталистически развитых стран : «Становление коммерческого и мануфактурного, а затем и промышленного капитализма имело два основных следствия. С одной стороны, оно вело к невиданному росту производства и торговли, к увеличению мирового влияния тех стран, которые шли по

---

<sup>1</sup> Цит. по: Бербешкина З.Л. Справедливость как социально-философская категория. - М., 1983. – С. 46.

<sup>2</sup> Туманова. Э. Развитие идей о справедливости в России и зарубежных странах как философской, экономической и правовой категории: историческая ретроспектива. <http://do.gendocs.ru/docs/index-277223.html>



капиталистическому пути развития. Тогда как процессы урбанизации сельского населения вследствие краха аграрного сектора также не остались без влияния на понимание социальной справедливости.<sup>1</sup>

Особо отметим, что в современную эпоху понятие социальная справедливость лежит в основе построения новых государств и развивается, как основа современных обществ. По мнению российского исследователя А.В. Сажина «реализация функций социальной справедливости помогает создавать современное поликультурное, эффективное и солидарное общество, пространство равноценного диалога цивилизаций, культур, наций и государств. Ключевым элементом политики функционального воплощения социальной справедливости является система социальной защиты, подкрепленная идеологией достойной жизни и свободного развития граждан, институциональными гарантиями прав частной собственности, сторон и принципов свободы контракта и системами налогообложения». <sup>2</sup> В этом контексте трансформация понимания социальной справедливости предполагает такую деятельность индивида, которая построена на консенсусе с интересами других, поэтому в данном случае ключевыми становятся такие ценности как равенство и толерантность: «Считаясь с интересами других, никто не может претендовать на получение большего, чем это предусмотрено законом и установлено принятыми нормами. Соответственно ни у кого не должно быть возможности уклониться от исполнения обязательств, рассчитывая на особые привилегии, ущемляющие положение одних и обеспечивающие преимущества другим». <sup>3</sup> Подобная трактовка справедливости встречается также и в средневековой восточной мудрости, когда она сопряжена с идеей равного влияния каждого на принимаемое решение, исключая возможность преимущественного

---

<sup>1</sup> Прокофьев А.В. Определения типологии справедливости в истории Западной этической мысли. //Теоретический семинар сектора этики. 24.01.2012.

<sup>2</sup> Сажин А.В. Социальная справедливость в российском обществе: социально-философский анализ. - Автореф. дис. ... док-ра филос. наук. - Краснодар, 2010.

<sup>3</sup> См.: Пионткевич Л.Ю. Проблема справедливости в социальной философии. //Философия и общество. - №2 (54), 2009. – С.100-110.

отстаивания интересов как следствия отношений господства-подчинения.<sup>1</sup> Подобное равенство связана с коллективным владением и равенством в отношении распределяемой собственности. Тогда как равенство должно содействовать появлению справедливого подчинения правилам, равенства в отношении к выполнению социальных требований, предусмотренных законом, которое предполагает равные наказания нарушителям данных правил и законов. Связывая с равным доступом к общественным благам вопрос справедливости, средневековые мыслители подходят вплотную к ее социальному пониманию и ее связыванию с общественными отношениями. Таким образом, социальный аспект справедливости исполняет функцию критической легитимации сложившегося социального порядка, кроме того, являясь образцом должного, идеалом, она определяет социально приемлемые границы изменений в понимании справедливости, стремится придать социальную значимость как можно большему количеству индивидов. В настоящее время становится актуальной социальная справедливость, связанная с бедностью и социальным неравенством. Поиски социальной справедливости стали причиной такого явления как миграция, высокая социальная мобильность, усиление межкультурного взаимодействия и контактов, имеющие огромное влияние на появление феномена поликультурности, изменения качественных и количественных параметров и состава социальных групп, включающих теперь, помимо титульной нации, множество представителей иных народов и культур.

Современные исследования рассматривают справедливость через призму антагонистических ей понятий, например-конфликта.<sup>2</sup> В них отмечается то, что культурно-цивилизационный компонент все более приобретает глобальный характер в региональных и внутригосударственных конфликтах, в основе которых лежит новое понимание справедливости.

---

<sup>1</sup> См.: Абубакр Закария Рази. Духовная медицина. Душанбе, 1986.

<sup>2</sup> Касьмова Р. Проблемы развития этнических меньшинств в современном Таджикистане. (политико-правовой аспект). Душанбе, 2005.- С.12

Рассматривая вопросы демократического общества, исследователи указывают на тот факт, что многосоставность подобных сообществ, закрепленная в институтах, обеспечивающих смешанное правление, соединяет в одном государстве людей разделенных разным происхождением и разным мировидением.<sup>1</sup> При этом, в подобных институтах вопросов социальной несправедливости гораздо меньше. Гарри Экштейн указывает на то, что в плюралистических обществах линии политического противостояния совпадают с линиями социального разделения общества и прежде всего с теми линиями, которые выделяются по своим различиям.<sup>2</sup> Наиболее ценными на наш взгляд являются работы российских авторов постсоветского периода, признающих существование исходного неравенства в социальных отношениях и концентрирующих внимание на выявление и изучение их природы.<sup>3</sup>

## **§1.2. Историко-идейные предпосылки развития понятия «справедливость»**

Самые ранние представления о справедливости возникли еще в доисторические времена, когда человечество не имело даже письменности. Формирование этих учений начинается как своеобразный протест отдельных социально нищих групп против имущих и как отражение мечты черных (нищих) о равноправном гражданском обществе и «справедливом правителе». Этот процесс одинаково проходил во всех регионах и Востока и Запада. Восточные варианты «справедливости» малоизвестны широкому кругу ученых-исследователей истории философии, они зачастую, исследованы, не подвергаясь серьёзному анализу. Между тем в истории

---

<sup>1</sup>См.:Лейпхарт А. Демократия в многосоставных обществах: сравнительное исследование. М. 1007.

<sup>2</sup>Eckstein Y. Division and Cohesion in Democracy: A Study of Norway. Princeton: Princeton University Press.- 1966. P.34.

<sup>3</sup>Тишков В.А. Этничность и власть в полиэтнических государствах. –М. 1994. Здравомыслов А.Г. Межнациональные конфликты в постсоветском пространстве. М. 1999.

таджикской философской мысли с древних времен сформировалась концепция справедливости, затрагивающая как природу человека и его общества, так и социально-политических отношений. Подобные учения можно проследить как в древнейших философских воззрениях-манихействе, зороастризме и маздекизме, так и в последующих социально-философских учениях, где представлены попытки ощущения справедливости в природу человека и вписать человеческие взаимоотношения в природный порядок вещей. Подобное понимание справедливости не только способствует установлению покоя и стабильности в социуме, обеспечивает прогресс человеческого общества, но и предохраняет государство и индивида от возможных неблагоприятных влияний, вызванных нарушением природных и человеческих законов.

В восточной мудрости особенно интересны воззрения Конфуция по поводу справедливости. В китайской мудрости справедливость понимается как следование порядку (принципу «жэнь» - человеколюбия), четкое соблюдение норм установленного церемониала. Конфуция понятие справедливости - «и» сопрягает с понятием долга и характеризует как подчинение, поэтому она представляет собой одну из черт «благородного мужа», отличающая его от «низших людей» - простолюдинов. Справедливость Конфуция также связана со служением власти и справедливое вообще он интерпретирует смысле служения единовластию, укреплению государства, подчинения старшему младшего и высшему низшего, он возводит в закон соблюдение иерархии и чиновничества. Справедливым в древнекитайской мысли называется такой образ действий, когда человек стремится выполнять свои обязанности так, чтобы приносить «всеобщую пользу»... Справедливость означает, что каждый занят своим делом, никто не ведет праздный, паразитный образ жизни, каждый трудится там, где может, и все приносят пользу друг другу, следуя принципу

«взаимной выгоды».<sup>1</sup> Таким образом, для моистов справедливость - это то, что полезно людям.<sup>2</sup>

Первые представления о справедливости связаны с примитивной уравнительностью, определявшей жизнедеятельность древнего человека и функционирование коллектива. Из этих представлений о распределяющей справедливости сформировалось религиозное представление о справедливом воздаянии. В мифологии древних греков, богиня справедливости и правосудия Фемида выступает как символ полной беспристрастности и равного отношения ко всякому, с повязкой на глазах, с весами и с рогом, осыпающим на весы материальные блага. Идеи социальной справедливости построены утопистами прошлого в рамках дискуссии об имущественном неравенстве и «естественного состояния» общества, полисной демократии и «распределительной справедливости», легендарных уравнительных реформ в Спарте и платоновской теории кастового рабовладельческого коммунизма. Они сопровождалась критикой частной собственности, социальных учений раннего христианства и содержащихся в них проповедей общечеловеческого равенства, братства и потребительского коммунизма.<sup>3</sup> По мнению Н.Е. Застенкера, различные варианты идеи социальной справедливости в Европе возникли в форме легенд о «Золотом веке»<sup>4</sup>.

Одним из идейных источников развития идей о справедливости мыслителями средневекового Востока являются доисламские учения, такие как - зороастризм, манихейство и маздакизм, которые также связаны с преданиями о «Золотом веке» племен и народностей, населявших Иран и Переднюю Азию в древности. В Авесте «Золотой век» отражен в сказаниях о

---

<sup>1</sup> Тишков В.А. Этничность и власть в полиэтнических государствах. –М. 1994. Здравомыслов А.Г. Межнациональные конфликты в постсоветском пространстве. М. 1999. – С. 145-148.

<sup>2</sup> См.: Булгаков В.В. Концепция справедливости в праве: - Автореф. дис. ... канд-та юрид. наук. - Тамбов, 2001. – С. 5.

<sup>3</sup> Цит. по: Давидович В.Е. Социальная справедливость: идеал и принцип деятельности. - М 1989. – С. 23.

<sup>4</sup> Застенкер Н.Е. Утопический социализм. //Философская энциклопедия. - М., 1970. - Т.5. – С.292.

доисторическом времени, «счастливым Времени, когда не было ни мороза, ни зноя, ни старости, ненависти, порожденной дэвами».

Ценность этих положений заключается в том, что они позволяют методологически правильно оценить и распространённые в те годы проблемы возникновения социальной справедливости восточно-исламских мыслителей на рубеже V-VI вв., где идеи маздакиты развивают идеи социального равенства и выступают за восстановление якобы первоначального равенства людей, нарушенной по случайной, с их точки зрения, победе тьмы (зла) над светом (добром), ставшем причиной появления нищеты, зависти, жадности, лживости и др. Маздакиты хотели возврата к общинно-родовым порядкам, призывали к обобществлению средств производства и рабов, к реформе института семьи, установлению свободного брака среди членов общины.

С появлением письменности представления о справедливости приобрели наиболее глубокую систематизированность, в каком-то смысле рационалистическую окраску в индийских «Ведах», буддизме, китайском конфуцианстве. Действительная справедливость по выражению О.Г. Дробницкого, более субстанциональна, чем общественный идеал. Черты сущего, укоренённого в глубинах бытия, в ней выражено четко. От своих истоков, от Вед и Упанишад, от Гесиода и Гомера справедливость подчас трактовалось как «сущий миропорядок», фундамент мироздания, духовная основа истории. В Средней Азии и на ближнем Востоке этот процесс начинается с «Авесты». Приведем отрывок из главы «Яшт» «Авесты», чтобы показать на примере древнейшего памятника характерные особенности выработки идеальной социальной справедливости у народов Ирана и Средней Азии: «О истинный телесного мира! Где то место, которое становилось причиной земной радости и красоты?» Ахурамазда сказал: «Это там где слуги, для себя построив дом, храм огня, а для животных вместилище, становятся обладателями жен и детей, хороших военных отрядов. Тогда их местопребывание наполняется обилием стад животных,

добра и благословения, пастбищ, жен и благородной молодежи, тепла огня и всякого другого блага. Это там, где слуги выращивают злаки, корм для скота, растения и съедобные плоды, делают засушенные земли влажными, мягкими, сухими, в большом количестве для себя выращивают крупных животных, и где крупный и мелкий скот дарует больше всего навоза». <sup>1</sup> «Тот, кто обрабатывает эту землю, о Спитамина Заратуштра, левой рукой и правой рукой, тот воздает (земле) прибыль. Это поистине, подобно тому, как любящий муж дарует сына или другое благо своей возлюбленной жене, покоящейся на мягком ложе. Так говорит (ему) земля: «О, ты, мужик, который обрабатывающий меня левой рукой и правой, правой и левой, поистине я буду производить всякое пропитание и обильный урожай... Тому, кто не обрабатывает эту землю, о Спитамина Заратуштра, левой рукой и правой, правой рукой и левой, тому земля говорит: «О, ты, человек, который не обрабатывает меня... поистине будешь вечно ты стоять, прислонившись у чужих дверей, среди тех, кто попрошайничает, поистине вечно будут мимо тебя проносить яства, их пронесут в дома, где и без того обилие богатства... Кто сеет хлеб, тот сеет праведность»<sup>2</sup> Как следует из текста, способы поиска двигателя материального благополучия и справедливости в древних преданиях достаточно мифологизированны (обращение к Ахурамазде), где Ахурамазда считается обладающим реальное существование. В первой части текста показана цель содержания идеального объекта, где якобы существуют все условия для создания материального благополучия и счастья. Это высказывание можно было бы считать незначительным, если бы во второй части текста не были описаны средства достижения благополучия и счастья, т.е. труд земледельцев и скотоводов, обязательный для всех. Как подчеркивает таджикский исследователь У.Х. Абдулатипов: «С развитием

---

<sup>1</sup> Авасто (Авеста). /Сост. и коммент. Джалил Дустхох. - Тегеран, 1314. – С. 847-851. (на перс. яз.); Комилов Р. Социально-утопические учения в истории таджикской философии XIII-XV веков. – С. 18; Богоутдинов А.М. Очерки по истории таджикской философии. - Душанбе, 2011. – С. 12-13., Мухаммад Шариф. Таърихи фалсафа дар ислом (История философии в исламе).- Т.1. – Тегеран, 1362 х.– С. 79-102. (на перс. яз.).

<sup>2</sup> См.: Брагинский И.С. Из истории таджикской и персидской литературы. – С.51-52.

общественных отношений возникли проблемы оценки и осмысления не только материальных, но и духовных ценностей, которые в учениях и концепциях мыслителей обособились в конкретную обоснованную систему, проявляющуюся во взаимоотношениях человека и общества. Одним из таких первоисточников являются учения Заратуштры о людях, окружающей среде и Вселенной».<sup>1</sup> В Авесте источник справедливости ассоциируется с Ахурамаздой, который воспринимается как правда, благодеяние, справедливость и свет. Вместе с тем он живет также и в мире справедливых принципов, норм, идеалов, среди которых важнейшее место занимают нравственные понятия долга, чести, совести, достоинства, с которыми он соотносит свои поступки. С начала и до конца «Авесты» справедливость выражается термином «дод» - правда, истина, отражая его причастность к обязательным этическим законам « дехиш» воздаяние.<sup>2</sup> Термин «дод» до сих пор употребляется в устах народа как отражение обращения обиженного человека к существованию справедливости. У.Х. Абдулатипов пишет: «Противоборство «справедливости» и «несправедливости (зла)», «свободы» и «подчинения», вызывающие к жизни интеллектуальные поединки, реально пронизывающие всю человеческую жизнь, включены в два разных «порядка» человеческого бытия, миропонимание и мировоззрение».<sup>3</sup>

Ярким примером такого противоборства могут служить рассматриваемые в «Авеста» воззрения, порождающие суждения, что такие полярности устранимы, ибо они могут выдвигать то или иное положение как единственно верное, стремиться изыскать сумму всех раз навсегда установленных истин: «Восхваляю и преклоняюсь перед «додор» Агурамаздой - справедливым, светлым, величественным и прекрасным, постоянным и премудрым. (Тем), кто благодворит и дарует благо - он

---

<sup>1</sup> Абдулатипов У.Х. Концепция справедливости в таджикской философии IX-XI веков. - Автореф. дис. ... канд-га филос. наук. - Душанбе, 2006. – С. 42.

<sup>2</sup> См.: Якин Г. Философия «дод» и «дехиш» в воззрениях Фирдавси.// Известия Академии наук. РТ: серия философии и права, Душанбе, 2000. –с. 36-48. ISSN 025005X

<sup>3</sup> Там же. – С. 49.



премудрейший, кто создал меня. Тот, кто создал мое тело и даровал его мне. Тот, кто меня воспитал».<sup>1</sup>

Человек в «Авесте» трактуется как созданный Ахурамаздой и поэтому он должен быть сторонником справедливости: Заратуштра считает, что мир это место борьбы Ахурамазда и Ахримана, добра и зла, правды и лжи. В этой борьбе человек, является творением Агурамазды, и поэтому должен находиться рядом с ним, чтобы в мире воцарились справедливость и благо. В «Авеста» учение об опосредовании «крайностей» (справедливости и зла) осознается и приобретает все большую прикладную значимость как важная конструктивная идея, поскольку в нем (источнике) сосредоточено внимание на характерных противоречиях, открываемых мыслью, стремящейся постичь причины и принципы справедливости. Всякое, необходимое обоснование её ценности в социальной жизни общества, поскольку противоречия сохраняются, находят новые и новые формы своего выражения, чтобы взойти в ином виде на новом витке человеческой истории, возродиться вновь. Как подчеркивает У.Х. Абдулатипов, «в «Авесте» при противопоставлении «справедливости» и «зла» выявлен своего рода интеллектуальный «барьер» - принципиальная недостаточность понятийного аппарата, осмысления этого социального феномена для понимания сложных форм её (справедливости) проявления и функционирования».<sup>2</sup>

Характеризируя способ введения справедливости при помощи чтения молитв, основываясь на канонах развития справедливости на первых этапах развития человеческого общества в антиномиях «свободы» и «подчинения», «Авеста» воспроизводит структуру высокой и глубоко демократичной по своей сути культуры диалога, которая широко распространялась и применялась к спорам мировоззрений при столкновениях серьезных позиций. В одной из глав «Авеста» в «Ясне» как реальной аналог логического,

---

<sup>1</sup> Авеста. Глава 2. Ясно. Гот 1. - Душанбе, 2001. – С. 104.

<sup>2</sup> Абдулатипов У.Х. Концепция справедливости в таджикской философии IX-XI вв. – С. 49.

мысленного, ценного, конструктивного процесса перехода от одного этапа развития к другому рассматривается триединый процесс:

1 деструкция – разрушение, демонтаж прежнего;

2 кумуляция - частичное сохранение, преемственность, трансляция;

3 конструкция - формирование, созидание нового. Без этих условий концепция справедливости всякий раз возвращалась бы к исходной точке, а потому в целом напоминала бы некий «бег на месте», а то и вообще становилась бы невозможной, ибо нарастание процесса эволюции справедливости, рассчитанное на преодоление и изживание зла, что мешало бы нормальной жизни на справедливой основе, обеспечивает необходимую почву для следующей фазы движения раннего процесса, создавая предпосылки новаций формирования качественно, новых связей, функций, черт концепций благодеяний, без которых непременно происходят процессы разрушения глубинных пластов достойной жизни людей, общества, основанной на концепциях справедливости. Введение справедливости в обществе зороастризм связывает с образом шаха: «И над ними с правильным разумом (мыслью) и правильными речами и праведными делами побудителем будет «шах».<sup>1</sup> Зороастризм развитие справедливости связывает с этикой человека. Этика в «Авесте» является основной силой продвижения справедливости. В «Авесте» в главе «Ясна» и позже в «Вандидад»-е основа единства справедливости и первоначального закона, оценены следующим образом: «И тогда Хаума ашаваны (приверженец правды), отдаляющий смерть сказал мне: Третий раз среди людей Вселенной могущественный Атрат - (из семени Сама) взял у меня питье (отвар, настой) и в этом не было ему отказано и это явилось для него счастливым днем, так как у него родились два сына Урвахшайа и Гаршосп; первый справедливый судья, второй-юноша красивый с тяжелой булавой» . В «Авесте» единственной личностью, который был справедливым судьей среди людей, считается Урвахшайа, который со своим братом Гаршоспом, создающим в награду за

---

<sup>1</sup> Абдулатипов У.Х. Концепция справедливости в таджикской философии IX-XI вв. – С. 107.

сотворенное питье Хаумом для Атрата подарили ему титул мудрого врачевателя (лекаря). Жизнь правдивого судьи Урвахшайа заканчивается его казнью со стороны Хитаспа. Гаршосп во имя справедливости взамен крови своего брата Урвахшайи казнит Хитаспа.

Таким образом, конструирование первичных, исторических вариантов социальной справедливости было тесно связано со способом производства и разделением труда (скотоводством и земледелием), хотя в идеализированном восприятии бытия отсутствуют существующие общественные противоречия, выступающие как исходный пункт возникновения подобных поисков. Поэтому при формулировании понятия «справедливость» лучше исходить, прежде всего, как из этимологического его значения, так из его идейной направленности. Если исходить из происхождения термина «справедливость», то, само собой разумеется, что «справедливость», действительно должна выражать иллюзии о выдуманных несуществующих общественных отношениях, превращаясь в интуиции мыслителей, обретая закономерную иллюзорную форму, следовательно, «справедливость», соответственно и отражает строение будущего добродетельного общества. Ярким доказательством этого для народов Средней Азии и Ирана является «Авеста». Приведем ещё один фрагмент из недавно изданной книги «Авесты» в восьми томах с комментариями иранского исследователя Пура Довуда под названием «Яшты»:

«Если бы он спешил на помощь нам,  
Значит, желает открыть путь нашему успеху.  
Если бы он желал выручить нас.  
Значит, он заботится о нас.  
Если бы он хотел что-то для нас предпринимать,  
Значит, он желает нашего счастья.  
Если бы он желал нам счастья добывать,  
Значит, он спешит удовлетворить нас»<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Яштхо (Яшты). /Сост. Пури Довуд. - Тегеран, 1347 х.. - Т.1. – С. 425 (на перс. яз.).

Развивая эту мысль от имени Ахурамазды в «Авесте» говорится, что «тот, кто обладает силой счастья в любых случаях, но при этом не поддается обману и коварству, то в просторах материального мира он достоин похвалы в добродетели; эта добродетель становится обладателем безграничных просторов.<sup>1</sup> Подобные аргументы свидетельствуют о том, что «Авеста», как уникальный памятник, созданный в условиях разложения родового строя, является наилучшим источником изучения природы возникновения социальной справедливости в древних учениях Средней Азии. В отличие от западных учений о справедливости, которые в относительном смысле свободнее от религиозной оболочки и имеют более естественные основания, справедливость для народов востока нередко облекается в религиозные иллюзии или выражается аллегориями.

Например, в «Государстве» Платона к «Политике» Аристотеля, справедливость описывается с точки зрения противоборства различных социальных сил, а в «Авесте» с позиций борьбы добра и зла - Ахурамазды с Ахриманом. Однако для обоих регионов свойственна тенденция (пусть даже в идеалистической и религиозной формах) отобразить справедливость через осмысление борьбы различных социальных группировок. По утверждению таджикского исследователя Р. Комилова «идея всеобщего равенства, проповедуемая ранним христианством, была также притягательной, как и победа сил добра над злом в зороастризме. И не удивительно, что членами первых христианских общин, как и первыми проповедниками зороастризма, прежде всего, были земледельцы, бедняки, скотоводческие племена и неимущие».<sup>2</sup>

Притягательные лозунги добра и равенства на религиозных знаменах укрепили само положение религии и их носителей - апостолов. Поэтому учения о справедливости, выступающие в религиозных оболочках, как в зороастризме, так и в христианстве, создаваемые в совершенно разных

---

<sup>1</sup> Яштхо (Яшты). /Сост. Пури Довуд. - Тегеран, 1347 х.. - Т.1. – С. 425 (на перс. яз.).

<sup>2</sup> Комилов Р. Социально-утопические учений в истории таджикской философии XIII-XV веков. – С. 23.

исторических условиях, всегда приобретали одинаковое содержание - разрушение одних общественно-политических структур, а, следовательно, построение других более прогрессивных.

Следствием этого, исторически становилось образование все новых и почти идентичных, облеченных в религиозную форму, утопических учений, имевших место в зороастризме на Востоке и в христианстве на Западе. В самостоятельных философских школах позднего периода, более свободных от религиозного влияния (в античной философии на Западе; манихействе, маздакизме на Востоке) идеи социальной справедливости выражены в более рациональной и открыто выраженной форме.

Что касается манихейства и маздакизма, возникших и распространенных в III-IV вв. н.э. и выражающих в основном настроения и чаяния ремесленников и крестьян, эксплуатация которых усилилась с формированием феодальных отношений, то они, по мнению Е.Э.Бертельса, «приобретали различную окраску в зависимости от того, какая религия господствовала там, где велась проповедь этого вероучения. При объединении с христианами (Мани изучал произведение Параклита) доминировали христианские мотивы, цитировались преимущественно апокрифические евангелия, при общении с зороастрийцами на первый план выдвигались все те черты манихейского вероучения, которые были для них более приемлемы».<sup>1</sup>

В практической части своего учения Мани утверждает, что для борьбы против злых сил и обеспечения победы справедливости и воздаяния, человек должен освободить себя от рабства демонов. Решающим условием достижения этой цели Мани считал отказ человека от своего состояния (богатства) и воздержание от чрезмерных мирских наслаждений. Подобная позиция манихейства противоречила господствующим социальным силам эпохи и выражала чаяния обездоленных слоев населения. Не случайным, на наш взгляд, является его широкое распространение среди городского

---

<sup>1</sup> Бертельс Е.Э. История персидско-таджикской литературы. - М., 1972. - 522 с.

населения. Манихейство, как выражение протеста против унижения достоинства человека, формируется в ходе существующих идейных направлений, в основе социальной справедливости, которой стояла проблема сотворенности. Если для других современных манихейству течений (гностицизма и неоплатонизма) противоречие материи и духа как противоречие добра и зла завершается торжеством победы последнего, то, согласно манихейству, материя считается исходным началом вечной жизни (хотя она отождествляется с тёмными силами). Вернее, борьбы между двумя противоборствующими силами - между добром и злом по манихейству, должна заканчиваться освобождением духа от заточения тела. Человеческая сущность должна гармонизировать с добром, светом и стремиться к освобождению от тьмы, чтобы достичь полного счастья. Как выражение истинных интересов низших слоёв общества, манихейство приобрело широкую поддержку в этой среде. Философия манихейства, в частности его общественно-политическая концепция, отразившаяся в дошедших до нас исторических источниках, не дает о себе полного представления вообще и о проблемах социальной справедливости в частности. Но ясно одно, манихейство, обладавшее сильным стережем социальной справедливости, стало идейной основой зарождения и распространения маздакизма. Оно имело известное значение для становления нового учения о справедливости маздакистов на рубеже V-VI вв., когда в результате распада рабовладельческого строя территорию Ирана и Средней Азии охватили глубокие в социальном отношении кризисы, следствием которых было открытое выступление укрепляющих свои позиции феодалов на освободившихся от рабовладельческого гнета непосредственных производителей. На почве этого и происходили массовые выступления крестьян против новоявленных хозяев-феодалов по всей территории Ирана и Средней Азии. По свидетельству источников, ими руководили последователи и сподвижники Маздака, известные под прозвищем маздакистов. О самом основателе этого учения историческая наука располагает скудной

информацией. Ряд сведений, по крупицам собранных у арабских историков Шахристани (ум. в 1153), Табари (ум. в 923 г.), в знаменитой «Шахнаме» Фирдавси, показывает, что учение маздакитов явилось социальной программой движения трудового народа. Оно проповедовало борьбу за утверждение имущественного равенства. Маздакиты учили, что все дары природы равно даны людям для того, чтобы они делили их между собой, никому не дано права иметь больше чем имеет другой. Люди совершили по «отношению друг к другу насилие и несправедливость, сильные победили слабых и отняли, у них имущество». «Для того, чтобы у всех была одинаковая доля благ, - говорили маздакиты, - необходимо забрать у богатых все их блага и раздать неимущим. Ненависть, противоречия, борьба рождаются, главным образом, из-за несправедливого распределения материальных благ, поэтому их следует сделать общими и всем дать возможность пользоваться ими, как водой, огнем, пастбищем».<sup>1</sup>

Учение маздакитов, таким образом, выражало те исторические изменения, которое были характерны промежуточному, переходному периоду от рабовладельческого к феодальному периоду общественного развития. Историческая идея явного распределения материальных благ имела более глубокие социальные корни. Но в определенной форме она ярче выражена еще на первых стадиях формирования рабовладельческого строя и его апогея, как на Востоке, так и на Западе, и проявилась в активизации таких общественных потрясений, какими были восстание Спартака, Мукаллы и др.

Более того, по словам Н.В. Пигулевской, принцип имущественного равенства, искреннее выражен в условиях становления крестьянских отношений. То, что для выражения своего принципа и идеала принимали маздакиты, можно установить по характеру интерпретации ими, например, роли трех вещей - огня, воды и пастбища. Для зороастрийцев огонь считался святым, он принадлежал всем. Водой в крестьянских общинах пользовались

---

<sup>1</sup>Цит. по: Бельк А. Таърихи андешаи сиёсии ислом. – С.6-7; Пигулевская Н.В. Идея равенства в учении маздакитов. //Из истории социально-политических идей: (сборник статей). - М., 1955. – С. 98.

без ограничений все. Пастбища также были общими, общей собственностью скотоводов и крестьянских общин, на эти пастбища они выгоняли свой скот. Таким образом, понятия равенства и справедливости в представлении маздакитов сводились к равному распределению всех благ. Крестьянские общины ко времени образования движения маздакитов были уже несколько дифференцированы, в это время многие средние слои всячески сопротивлялись всякой попытке их возвращения назад. Даже городская беднота, ремесленники и торговцы отнеслись к маздакитам с особой настороженностью. Но все же идеи всеобщего равенства имели такую притягательную силу, что под знамена маздакитов объединялась огромная трудовая сила. Благодаря этой силе маздакитам в отдельных случаях удалось утвердить некоторые свои идеалы и установить свой порядок. Подтверждением тому служат сведения ряда иранских авторов, отмечающие, что «никто более ничем не владел», осуществлялась «общность имущества», и Маздак сделал «простонародье властвующим».<sup>1</sup>

Но провозглашая социальное равенство, маздакиты в то же время смотрели на рабов и женщин как на имущество, требовали, чтобы на них тоже распространялся принцип общего владения. Указывая на это Низам аль-Мульк пишет: «Ваши жены, - говорил Маздак. - ваше имущество. Следует вам считать женщин как имущество друг друга, чтобы никто не оставался без участия в наслаждениях и вожделениях мира, чтобы двери желания были открыты перед всеми людьми».<sup>2</sup>

Эти сведения «Сиясат-наме» доказывают вероятную осведомленность маздакитов о подобных идеях Платона, выраженных им в его «Государстве».<sup>3</sup> Учение маздакитов о равенстве в истории социально-

---

<sup>1</sup>См.: Бельк А. Таърихи андешаи сиёсии ислом. – С.133-152; Низам аль-Мульк. Сиясатнаме. Книга о правлении вазира XI в. Низам аль-Мулька. - Ленинград, 1949. – С. 192-193.

<sup>2</sup> См.: Там же.

<sup>3</sup> См.: Афлотун. Кавонин //Афлотун. Давраи комили осори Афлотун (Платон. Законы. //Полн. сбор. соч.). В 4-ёх томах. - Т. 4. Книги 4-9. - Тегеран, 1357 х. – С. 2071-2076 (на перс. яз.); Платон. Государство. //Соч. в 3-х томах. - М., 1972. - Т. 3. - Ч. 2. – С. 88-454.



утопических учений является уникальным, так как в истории учений о справедливости не встречается случая, когда бы для достижения своих идеалов провозглашалась вооруженная борьба. Признавая, проявлением зла всякое насилие и убийство, маздакиты и сами допускали убийство и насилие лишь ради достижения всеобщего равенства и справедливости. Движение маздакитов было жестоко подавлено, их руководители были чудовищно истреблены. Но идеи маздакитов стали источником вдохновения последующих социально-политических учений о справедливости. О влиянии учения маздакизма на последующее развитие общественной мысли Востока можно судить по таким величайшим произведениям мировой классики, как «Шахнаме» Фирдавси и «Хамса» Низами. Особенно глубокий след маздакиты оставили в философском наследии крупнейших представителей восточной философской мысли XIII-XV веков - Насириддина Туси, Джалолидина Давони и Абдуррахмана Джами.

Таким образом, с переходом к феодальному строю в вопросе совершенства социальных учений о справедливости Восток и Запад как бы меняются местами. Если движение маздакитов начинает выступать за социальную справедливость под знаменами целостного учения Маздака, приобретающее более естественные формы, пусть даже в идеалистическом толковании, то на Западе в учении Христа и его толкованиях справедливость принимает явно религиозный характер. Чем можно объяснить этот феномен? Вероятно, единственно логически правильным ответом является объяснение того факта, что в феодальном обществе Западе укрепились позиции христианства, а на Востоке в эту эпоху стали преобладать естественные науки. Именно этот феномен создал надежную почву для выработки относительно систематизированных и исторически обусловленных учений о справедливости, какими стали зороастризм, манихейство, а в наиболее зрелой форме маздакизм.

Исследователи восточной средневековой философии не могли не констатировать того огромного влияния, которое оказала античная

философия на формирование их социальной и духовной мысли. С установлением арабо-исламской культуры на территории Ирана и Средней Азии активизируется процесс изучения (пропаганды) и распространения произведений философов античности в различных философских школах.

Античная философия проникла на Восток в основном через арабские переводы произведений выдающихся мыслителей античности. О проникновении произведений античных мыслителей на Восток исторические источники свидетельствуют, что «халиф аль-Маъмун, победив Византию в 630 г., потребовал, чтобы контрибуция была выплачена... книгами философов, а не деньгами и драгоценностями. Во все концы рассылались посланники с единственной целью - приобрести книги, книги, книги.<sup>1</sup>

О влиянии античной философии на формирование мировоззрения восточных средневековых философов существует достаточное количество исследований,<sup>2</sup> тогда как по вопросу их влияния на учения о социальной справедливости нет каких либо исследований и источников, опираясь на которые можно было построить определенные представления об этом процессе. Однако это не значит, что исследователи истории философии не обращали внимания на этот факт. В исследованиях по истории философии Востока все-таки встречаются отдельные утверждения, способствующие составлению определенного представления о тесных взаимосвязях греческой и восточной мысли, о влиянии произведений античных философов на формирование социальной и общественной мысли Востока. А поскольку

---

<sup>1</sup> Асил Худжатуллах. Ормоншахр дар андешаи эрони. – С. 23; Игнатенко А.А. В поисках счастья. - М., 1989. – С. 15.

<sup>2</sup> Ашуров Г.А. Философские взгляды Носира Хусрава. - Душанбе, 1965; Арипов М.К. Социальная утопия как течение общественно-философской мысли в Средней Азии. - Ташкент, 1989; Богоутдинов А.М. Очерки по истории таджикской философии. - Душанбе, 2011; Болтаев М.Н. Ибн Сина и его школы. - Душанбе, 1965; Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. - М., 1960; Диноршоев М.Д. Философия Насириддина Туси. - Душанбе, 1969; Он же. Натурфилософия Ибн Сины. - Душанбе, 1985; Додихудоев Х.Д. Философия крестьянского бунта. - Душанбе, 1987; Джахид А.М. Абу Наср Аль-Фараби о государстве. - Душанбе, 1966; Кирабаев Н.С. Социальная философия мусульманского Востока. - М., 1987; Курбанмаматов Д.А. Эстетика Абдуррахмана Джамии. - Душанбе, 1984; Мухаммадходжаев А.М. Мировоззрение Фаридаддина Аттара. - Душанбе, 1971.

специального труда, касающегося влияния античной философии на становление социальных учений о справедливости Средней Азии и Ирана, пока нет, то в контексте изучения этой проблемы мы предлагаем внести некоторую ясность в этот вопрос на основе гипотетического материала.

Говоря о путях проникновения и влияния античной, в том числе платоново-аристотелевской философии на арабо-исламскую философию, следует учитывать, что здесь речь идет лишь об известной степени влияния. По справедливому замечанию А.А.Игнатенко, «средневековым мыслителям арабо-исламского культурного круга, а не о той, которая известна нам в настоящее время».<sup>1</sup> Исходя из этого, мы обращаемся к тем античным произведениям и идеям, о которых в известной степени достоверно знали философы прошлого. Не выяснив, какова роль влияния античной философии на формирование социально-политической мысли Средней Азии и Ирана, нельзя решить поставленные в нашей работе задачи.

Благодаря Абу Насру аль-Фараби произведения античной философии проникают вглубь средневековой среднеазиатской и иранской мысли. При этом аль-Фараби не только интерпретирует эти произведения, но и предлагает своеобразный синтез античной и арабоязычной философии. Например, в работе Абу-Насра аль-Фараби «Орои аьл-ил-мадинат-ил-фозила» («Трактат о взглядах жителей добродетельного города») мы встречаемся с фактом проникновения основных идей платоновского «Государства» и аристотелевской «Политики» в восточную общественную мысль, когда обустройство общества предлагается проводить на основе человеческого разума, собственного видения. В античности нравственная философия, опережая натурфилософию, во времена аль-Фараби постепенно приобретает привилегированное значение. Этот процесс был вызван, прежде всего, неустойчивостью того времени, существующим насилием со стороны знатных родов по отношению к другим слоям населения, междоусобными войнами за престол, их постоянным стремлением влиять на массы. Абу Наср

---

<sup>1</sup> Игнатенко А.А. В поисках счастья. – С. 49-50.

аль-Фараби, как свидетель этих процессов, через призму происходящего пытался найти соответствующие ответы на многочисленные вопросы, стоящие перед философами его эпохи. Понятно, что преемственность определенных философских истин - явление вполне естественное и закономерное. Однако, что могло заставить восточных мыслителей, главным образом, Абу Насра аль-Фараби, для нахождения ответов на вопросы и проблемы построения справедливого общества, обратиться именно к античным философам, в первую очередь к Платону и Аристотелю?

По мнению некоторых исследователей,<sup>1</sup> изучение произведений восточных мыслителей (Абу Наср аль-Фараби, Ибн Сина и др.) о социальной справедливости, нельзя ограничить рамками определенных временных показателей, так как стоящие перед мыслителями вопросы в этой области во все времена и эпохи претерпевали незначительные изменения. Значение же античной философии заключается в том, что именно она впервые в истории философии сумела более системно и концептуально поставить вопрос о поиске путей построения справедливого общества. Абу Наср аль-Фараби в построении своих идей не мог не учесть ценных традиций античной философии, укоренившихся в культуре народов Востока. Эта культура стала для них не только огромной философской школой, но и вообще предметом изучения и дальнейшего исследования научной и общественно-политической мысли. Вслед за Абу Насром аль-Фараби многие последующие мыслители Средней Азии и Ирана разрабатывали свои идеи на традициях античных философов. Заслуга Абу Насра аль-Фараби заключается еще и в том, что он как бы объединил, синтезировал западные и восточные варианты социальных

---

<sup>1</sup>Асил Худжатуллах. Ормоншахр дар андешаи эрони. - Тегеран, 1371; Арипов М.К. Социальная утопия как течение общественно-философской мысли в Средней Азии. - Ташкент, 1987; А.М. Богоутдинов. Избранные произведения. - Душанбе, 1980; Джахид А.М. Абу Наср аль-Фараби о государстве. - Душанбе, 1966; Бурабаев М.С. Проблема бытия и познания в философии Аль-Фараби. - Алма-Ата, 1988; Касымджанов А.Х. Аль-Фараби в истории культуры. - М., 1975; Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана в VII-XII вв. - М., 1960; Игнатенко А.А. В поисках счастья. - М., 1989; Кирабаев Н.С. Социальная философия мусульманского Востока. - М., 1987; Хайруллаев М.М. Мировоззрение Фараби и его значение в истории философии. - Ташкент, 1967; Он же. Абу Наср аль-Фараби. - М., 1982.

учений о справедливости, существовавших до него. С его деятельностью античная философия стала одной из основных духовных ценностей, определивших становление мировоззрения ряда выдающихся философов средневекового Востока, в том числе Насириддина Туси, Джалолиддина Давони и Абдуррахмана Джамии. На наш взгляд, основные положения социальных учений о справедливости античности, исходящее из осмысления существующих противоречий в государственном устройстве того времени находят свое яркое выражение и в социальных учениях о справедливости Востока. Однако почти при идентичности этих положений нельзя не заметить и определенной разницы в постановке и характере решения этих вопросов. Но для того чтобы увидеть существующую разницу в построении философских концепций представителей этих двух богатых древних культур (античности и Востока), нам необходимо, прежде всего определить степень этого влияния на весь процесс формирования средневековых восточных учений о справедливости. Для этого необходимо ответить на следующие вопросы:

1. Какова суть античных вариантов социально-философских учений о справедливости?
2. Чем они были привлекательны для мыслителей Востока?
3. В чём выражается преемственная связь между античными и восточными учениями о справедливости?

Первое цельное учение о справедливости, как известно, было выражено в знаменитых трудах Платона «Государство» и «Законы». Платон происхождение государства обосновывал неизбежной нуждой людей во взаимной поддержке. Существенной причиной этой склонности людей он считает наличие взаимосвязи между соответствующими социальными группами, состоящими сначала «из взаимосвязи между четырьмя и пятью мужчинами»<sup>1</sup> и посвятившими себя и свои способности общественным

---

<sup>1</sup> Афлотун. Кавонин. – С. 2069-2185; Платон. Государство. – С. 258-260; Свентховский А.А. История утопии. - М.,1910. – С.10.

интересам. На основе этих групп произошли общественные классы, соответствующие трем главным элементам души (мышлению, отваге, охватывающей все благородные страсти и чувствам). Эти слои составляют иерархию общественной системы. Из первого вырастает правящая элита; из второго - воины; из третьей работники, доставляющие пищу. Два первых слоя составляют полноправную породу, по которой Платон определяет форму общежития. Он оставляет без внимания третью группу - простой народ. Это низший слой должен «поставлять пищу корням благородных растений».<sup>1</sup> А под ним лежит лишь «бесправный навоз, удобряющий общественную почву» - рабы. При таком резком расслоении общества Платон допускает поддержку породы «стражей» на требуемой высоте благородства частью воспитанием, частью подбором других из простого народа. Особое внимания, вернее, «дрессировке граждан» для наличия в государстве надо, чтобы каждая личность имела внутреннее единство и намеченную общую для всех цель. Многосторонность нежелательна и вредна. Будущее «стражи» и «властители» получают физическое и духовное воспитание, соответствующее их предназначению, преподаваемая им наука должна подвергаться тщательной цензуре. Искусства надо передать надзору, чтобы в них не было картин, возбуждающих чувственность, страх, смерть, чрезмерное веселье.

Из числа «стражей» выходят «властители», которые правят государством. Они, кроме обыкновенного физического и умственного воспитания, изучают математику, астрономию, диалектику. Поэтому, по мнению Платона, они лучше других понимают нужды государства и поэтому управляют им.

«Стражи» живут в общих домах, едят по спартанскому обычаю за общими столами и получают от государства удовлетворение всех своих нужд. Они ничего не производят и не имеют личной собственности,

---

<sup>1</sup> Афлотун. – С. 2069-2185; Платон. Государство. – С. 225-226; 236-238; 403-404; Свентоховский А.А. Указ. произв. – С. 10-15.

отсутствие которой защищает их от низких страстей, порчи характера, борьбы из-за материальных благ. Весь этот жизненный ил оседает в нижнем общественном слое - в простом народе, который владеет собственностью и несет тяжесть её последствий.

Чтобы освободить «стражей» от тяжести содержания семей и от тех трудностей, какие испытывает мужчина, добывая себе женщину, чтобы путем умелого полового подбора получить в детях, возможно, лучший человеческий материал, Платон уничтожает для этого класса постоянный брак и семью, вводя общность женщин. Платон уравнивает женщин в правах с мужчинами. «Разве суки, стерегущие жилища, и охотничьи не выполняют своих обязанностей также хорошо, как и кобели? Надо только воспитать женщин соответствующим образом, выучить их, и они выполняют задачи, возлагаемые на мужчин. Ни одно занятие не есть привилегия того или другого пола. Поэтому, если женщина будет иметь необходимые способности, она может делать то же, что и мужчины. Поскольку она физически слабее, ей следует вверять более легкий труд.<sup>1</sup>

По Платону, чтобы родители производили детей в своем «лучшем возрасте», женщина может быть матерью от 20 до 40 лет. Незаконно поступают те, кто вступает в связь с женщиной без согласия власти. Он исключает также половую связь близких родственников. Рожденные, согласно законам государства, дети должны помещаться в особые заведения, где их кормят отличающиеся, обилием молока женщины. Причем, необходимо сделать так, чтобы родители не могли узнавать собственных детей. Таким образом, по Платону, все общество составит одну семью. Эта большая семья, по мнению философа, живет в согласии, потому что в ней нет места собственности - главного предлога несогласия и ссоры. Такая государственная машина, согласно Платону, должна была действовать исправно, в особенности, потому что ею правили бы мудрецы, философы. В

---

<sup>1</sup> Афлотун. Кавонин. – С. 2076; Платон. Государство. – С. 361-362; Свентоховский А.А. История утопии. – С.13.

«Законах», считающихся продолжением «Государства», общественная система и государство Платона разделены на 12 частей. Эти части, в свою очередь, разделены на храмовые округа и содержат 50% земельных хозяйств. Каждое хозяйство может пропитать одну семью. Наделы нельзя продавать или разделять. Платон предостерегает правителей, чтобы они при соединении пар соразмерили ожидаемое количество детей с убылью населения, так как государство не должно быть «ни слишком большое, ни малое». Семья для Платона - только способ производства хороших граждан. А.А. Свентоховский, давая оценку проекту Платона, пишет: «Всякая справедливость может подвигаться в двух направлениях: регрессивном и прогрессивном. Она может или поворачивать назад развитие общественных учреждений и норм или ускорять его. Вопреки ложным изложениям теории Платона, основанном на недоразумении или непонимании, он, несмотря на некоторые внешние признаки прогрессивности, создает организацию жизни, которую жизнь уже отвергла или в которую не сможет вместиться, которая является или пережитком или искусственной формой. Хотя Платон постоянно повторяет, что цель государства составляет выработка в гражданах добродетелей и обеспечение им счастья, но в его плане государство представляет систему насилий, подавляющее мельчайшие биения жизни, громадные казармы, в которых, пребывают здоровые, физически развитые, духовно превращенные в машины, отвыкшие от труда мысли защитники отечества. Прекрасный, смелый дисциплинированный солдат - вот для Платона идеал человека».<sup>1</sup>

Воздержавшись от критики учения о справедливости Платона, лишь отметим, что его теория государства была первым элементом, в огромном ряду будущих социальных учений о справедливости. Его теория государства имела громадное значение для формирования социально-философских учений о справедливости, таких гигантов восточной философии как Абу

---

<sup>1</sup> Афлотун. Кавонин. – С. 2086; Платон. Государство. – С. 363-372; Свентоховский А.А. История утопии. – С. 19.



Наср аль-Фараби, Ибн Сина, Низами, Насириддина Гуси, Джалолиддина Давони, Абдуррахмана Джами и др. Анализ трудов этих выдающихся средневековых мыслителей показывает, что их социальная философия вообще, социальная справедливость в частности в значительной мере формировалась под сильным влиянием идей Платона. Его учение и концепции названных мыслителей о государстве, формах правления, об общественных слоях, о справедливости, равенстве, взаимопомощи как важнейшем факторе общественного бытия, о пресвященном правителе послужило сильнейшим толчком для развития философии всех стран и народов. Нет сомнения в том, что например, учения аль-Фараби, Насириддина Гуси, Кутбиддина Шерази, Джалолиддина Давони о добродетельных и невежественных городах, выражающие существо социальной справедливости, формировались под определенным влиянием Платона. Вместе с тем, ошибочно мнение о том, что восточные средневековые мыслители были простыми последователями Платона и не учитывали условий и духовных запросов своей эпохи. Как раз наоборот, аль-Фараби, и Ибн Сина, и их преемники достаточно последовательно разрабатывали теорию пророчества и концепцию пророка, как установителя справедливого общественного порядка, учение о справедливом правителе, которых нет у Платона и других античных мыслителей.

В формировании социально-философских учений Востока о справедливости неопределимо значение гения античной философии Аристотеля. Будучи одним из способнейших учеников Платона, он, в противоположность своему учителю, был более реалистичен, избегал фантастических и вульгарно-идеалистических комбинаций, пытался создать проект государства на основе жизненных реалий и философского осмысления общества и его природы. Однако в этом проекте четко вырисовываются и схожие с теорией справедливости черты общественного строя. На это обращают внимание восточные мыслители, которые больше склоняются к рациональным предложениям Аристотеля, нежели к абстрактным и жестким суждениям

Платона об идеальном обществе. Аристотель, в отличие от Платона, считал категорию собственности лишь основой благополучия и счастья: «Трудно выразить словами, сколько наслаждения приобретаем мы сознавая, что нечто принадлежит нам или осуществление всего этого (т.е. благо и счастья) мыслимо, однако все это возможно лишь при условии существования личной собственности».<sup>1</sup>

Аристотель разделял систему собственности на общую и частную. Он утверждал, что когда собственность будет разделена между отдельными лицами, то их не будут разделять взаимные упреки, «так как каждый будет с усердием относиться к тому, что ему принадлежит, добродетель же послужит своего рода регулятором между ними, согласно пословице: «У друзей все общее».<sup>2</sup> Таким образом, Аристотель основную функцию государства видит в регулировании хозяйственной деятельности, основанной на частной собственности.

Если в вопросе с собственности Аристотель резко отличается от Платона, то относительно идеологии рабовладения всецело следует Платону, ибо всю непосредственную производительную работу возлагает на плечи рабов. Аристотель считал, что люди несправедливы друг к другу не только из-за неравенства в предметах жизненного благополучия, но и потому, что они хотят жить в радости и удовлетворять свои желания. Поэтому он предлагает наладить дела так, чтобы люди как разумные существа, в отличие от животных, по своей природе не желали иметь большего. Среди восточных мыслителей средневековья у Насириддина Туси и Джалолиддина Давони особой популярностью пользовалась идея Аристотеля о возможности многообразных форм государственности и правления. Согласно Аристотелю, возможны шесть форм государственного строя, три вида из которых он называет правильными, а три других - неправильными. К правильным он относит монархию - правление одного (царская власть), аристократию -

---

<sup>1</sup> Арасту. Сийсат (Политика). - Тегеран. – Третья книга, 1381 х.. – С. 1-429. (на перс. яз.); Аристотель. Политика. – С. 410-411.

<sup>2</sup> Арасту. Там же; Аристотель. Указ. соч. – С. 410.

правление немногих, политику - правление большинства. По Аристотелю, если правители в своей деятельности руководствуются общественными интересами, т.е. власть среднего класса, основанная на смешении и демократии, то такие типы государства будут правильными, независимо от того, правит ли им один, немногие или большинство.

К неправильным формам правления мыслитель относит те типы государства, которые преследуют личное благо. К ним он относит тиранию, выражающую интересы имущих классов, и крайнюю демократию, отстаивающую интересы абсолютного большинства.<sup>1</sup>

Особенно привлекало внимание мыслителей средневекового Востока идея Аристотеля о «среднем элементе» общественного и государственного устройства. Под «средним элементом» Аристотель понимал, по мнению одних исследователей, социальную группу, располагающуюся между классом рабовладельцев и рабов. Так они придерживались концепции Аристотеля «о том, что занимаясь собственным трудом, человек «всецело» «содержит» сам себя, а не живет за чужой счет, то есть, избегает эксплуатацию чужого труда».<sup>2</sup>

По мнению других исследователей, Аристотель ищет «средний элемент» среди групп граждан, принадлежащих к свободным и образующим свое государство или становящихся одним из господствующих рабовладельческих классов.<sup>3</sup>

Аристотель считает, что в каждом государстве встречается три части граждан: очень зажиточные, крайне неимущие и стоящие посередине между теми и другими.... «Очевидно... средний достаток из всех благ всего лучше».<sup>4</sup> По мнению Аристотеля, государство, состоящее из людей среднего достатка, может быть наилучшим и безопасным. Средние не настроены агрессивно к богатым, как бедняки, а в их отношении ни бедные и ни богатые не

---

<sup>1</sup> Арасту. Сиёсат. – С.169; Аристотель. Указ. соч. – С. 454-456.

<sup>2</sup> Арасту. Там же; Аристотель. Указ. соч. - Т.4. – С. 460-462.

<sup>3</sup> Там же. – С. 462.

<sup>4</sup> Там же. – С. 507.

настроены непримиримо. Аристотель стремился уравновесить особое различие в положении между бедными и богатыми, рабами и рабовладельцами с помощью среднего сословия. Исходя из его теории о многообразии государственных форм, государство из среднего сословия может быть не единственным, а преобладающим. Если чем больше государство будет «скомбинированным (из разнородных элементов), тем оно окажется более устойчивым. «Только там, - говорит Аристотель, - где в составе населения средние имеют перевес либо над обеими крайностями, либо одной из них, государственный строй может рассчитывать на устойчивость».<sup>1</sup> Идея «среднего сословия» и общества «среднего достатка», которую впервые высказал Аристотель, до сих пор является самой привлекательной идеей в мировой философии. Более того, сейчас часть идей, высказанных мыслителем двадцать четыре века назад, становится реальностью и доказывает своё существование в различных типах государственного устройства ряда Скандинавских стран (Швеции, Финляндии, Норвегия). И перед историками философии стоит задача: учитывая реальности нашего времени, раскрыть степень приближенности Аристотелевского «среднего элемента» к социальной справедливости. Поэтому не случайна такая живучесть его идеи в философии народов Востока. Как бы не решали эту задачу в современности, все же место и роль Аристотеля в истории общественно-политической мысли Востока исключительно велика. Начиная с аль-Фараби и кончая Бедилем и Ахмад Донишем, социально-политические учения античных философов стали не только научным и духовным путеводителем, но и своеобразным средством, опираясь на которое, были достигнуты высокие вершины развития философской мысли будущих поколений.

Одним из основополагающих ориентиров выработки социально-философских учений о справедливости восточных мыслителей стала классификация типов государства и форм правления, данная именно

---

<sup>1</sup> Арасту. Там же; Аристотель. Указ. соч. - Т.4. – С. 511.

Аристотелем в его «Политике». Но это, разумеется, была не голая компиляция, а творческий подход, умелое применение диалектических принципов античности к условиям и традициям Востока. Например, классификация «добродетельных городов», сделанная Абу Насром аль-Фараби, по ряду положений превосходит концепцию Аристотеля о формах правления государств.<sup>1</sup> А формы правления, данные Насириддином Туси и Джалолиддином Давони, более рационально учитывают восточную атрибутику и историческую реальность, сложившиеся на Востоке нравственные и духовные ценности. Из учения Платона о государственном устройстве аль-Фараби, Ибн Сина, Насириддин Туси и Давони заимствовали идею о правлении обществом избранным меньшинством, «которое, якобы лучше понимает существо и нужды государства, справедливо управляет им, тем самым способствует сохранению гармонии и согласия в обществе».<sup>2</sup> Более того, восточные мыслители выдвинули положение о справедливом правителе, например, Джами, который в случае избрания его народом, устанавливает справедливость в обществе.<sup>3</sup>

Абу Наср аль-Фараби, Насириддин Туси, Джалолиддин Давони были согласны с утверждениями Платона о причинах превращения городского объединения в государство как средство удовлетворения потребностей и поддержание формирования государства из семьи. Именно эти положения были не только заимствованы ими, но и подверглись существенному усовершенствованию. Так, аль-Фараби в «Гражданской политике» и Давони в «Этика Джалоли» детально описывают структуру управления в идеальном государстве и степени его граждан.

Особый интерес мыслителей средневекового Востока вызвало учение Аристотеля о «среднем элементе» и «городе среднего сословия», частично изложенные в трактате аль-Фараби «О взглядах жителей добродетельного

---

<sup>1</sup> См.: Наст. раб. глава 1, п. 3. – С. 56-74.

<sup>2</sup> Цит. по кн. Асил Худжатуллах. Ормоншахр дар андешаи эрони. – С. 13; Арипов М.К. Социальная утопия как течение общественно-философской мысли в Средней Азии. – С. 50.

<sup>3</sup> См.: Наст. раб. Глава 2, п. 3. – С. 114-132.

города», Насириддина Туси «Этика Насири» и Джалолиддина Давони «Этика Джалоли».

Почти все мыслители Востока согласны с утверждением Платона, Аристотеля и других античных философов о том, что в государстве должны править только образованные, отличающиеся по своему интеллектуальному уровню граждане, философы, мудрецы. Культ научных знаний и поэзии доминировали в произведениях восточных мыслителей. Особое восхищение вызывают идеи и мысли восточных философов о необходимости гуманного отношения правителей к неимущим и бесправным слоям населения. Ярким выражением этой необходимости и являются социально-философские учения о справедливости восточных мыслителей средневековья. Прав М. Мирбобоев, который, исследуя этику и социальную философию Джалолиддина Давони, констатирует, что «отдавая должную дань слугам и неимущим людям, Давони высказывает высокие гуманистические идеи. Гуманизм Давони берет свое начало из учений его предшественников - аль-Фараби, Ибн Сина, Саади и в особенности Насириддина Туси. Эти мыслители приняли философию Аристотеля и развили её. Это развитие проявилось в определенной мере в преодолении исторической ограниченности Аристотеля по отношению к неимущим классам. Известно, что Аристотель, будучи представителем среднего имущего класса, отстаивал его интересы и враждебно относился к неимущим классам, считал их неполноценными и «корабельной чернью», «наёмниками» и т.д. Он не смог увидеть настоящей силы трудящихся, чьими руками создаются материальные богатства общества. Отношение средневековых персидско-таджикских философов к неимущим классам намного отличается от позиции Аристотеля.<sup>1</sup>

Несмотря на различное отношение к низшим слоям населения античных философов и мыслителей Востока, есть общее в их взглядах на

---

<sup>1</sup> Мирбобоев М. Этика и социальная философия Джалолиддина Давони // Автореф. дис. ... канд-та филос. наук. - Душанбе, 1975. - С.175.

переустройство общества и социальных инструментов. Оно проявляется в том, что их социально-философские учения о справедливости, независимо от эпохи формирования, имеют одинаковую содержательную функцию и отличаются не столь существенно, и это главное.

Именно этой близостью и следует объяснять связь в формировании социально-философских учений о справедливости античности и восточной общественно-политической, в особенности социально-философской мысли. Античность, в этом смысле, по праву можно назвать надежной предпосылкой восточной мысли о справедливости.

В период поиска ответов на вопросы разумного построения отношений между людьми Абу Наср аль-Фараби выдвинул нравственную философию, как один из основных принципов, способствующих отысканию путей построения справедливых общественных отношений. Поэтому философия эпохи Платона (427-347 г. до н.э.) и Аристотеля (384-322. до н.э.) у Абу Насра аль-Фараби постепенно приводит исследователя к пониманию тех общественных явлений, на основе которых воспроизводятся интересующие человека иллюзии устройства такого общества, где вся человеческая деятельность направлена на создание общества человеческого благополучия.

### **§1.3. Учение о справедливости в средневековой философской мысли IX-XII вв.**

Независимо от степени и глубины доисламских традиций зороастризма, манихейства, маздакизма в общественной мысли народов Средней Азии и Ирана арабские завоевания во многом предопределили дальнейшие изменения в мировоззрении этих народов. С этого периода на территории Средней Азии и Ирана начинает усиливаться процесс исламизации народов, проживающих в этих регионах. Процесс этот проходил очень сложно и противоречиво. Историк X века Наршахи об этом писал: «Наконец, в 4-й раз (709 г.) Кутайба после борьбы взял город (Бухару-

В.А.Б.). С большим трудом он внедрил там ислам и водворил мусульманство. Кутайба всячески принуждал их, и все открыто, по наружности придерживались ислама, а в душе оставались идолопоклонниками. Наконец, Кутайба принял решение и приказал жителям Бухары отдать половину своих жилищ арабам, чтобы арабы смешались с ними и могли знать об их жизни, и чтобы жители Бухары по необходимости сделались мусульманами. Таким образом, Кутайба водворил ислам и подчинил жителей Бухары постановлениям шариата. Он наказывал каждого, кто нарушал постановления шариата».<sup>1</sup>

Почти весь период господства арабов в Маверанахре и Хорасане происходили непрерывные народные восстания. Эти восстания носили не только народно-освободительный, но и политический характер, направлялись они как против чужеземной эксплуатации и социального неравенства, так и преследовали цель возвращения к прежним порядкам и религии (зороастризму, манихейству, маздакизму). Невыносимо безысходное положение народных масс Восточного региона при правлении Оммеядов (661-750 гг.), Аббасидов (750-1258 гг.) привело к ожесточенному сопротивлению их политике (восстания Деваштича, Мукадды, Бабека, Мадыра и др.), что повлекло за собой в свою очередь формирование двойственного, по нашему мнению, характера социально-политической мысли о справедливости.

В IX-XII вв. философская и социальная мысль вообще и разнообразные учения о справедливости в особенности, развивались под влиянием исторических условий, сформировавшихся в ходе арабских завоеваний и в результате установления арабского халифата, становления ислама господствующей идеологией общества, широкого ознакомления с греко-римской научной, философской и общественной мыслью. Элементы социальной справедливости имели место в учениях всех философских

---

<sup>1</sup> Бельк А. Таърихи андешаи сиёсии ислом. – С. 83-88; Гафуров Б.Г. История таджикского народа. - М., 1965. - Т. I. – С. 154.



направлений. Наиболее значимо учения о социальной справедливости разрабатывали перипатетики.

На характере и сущности учений о справедливости (особенно зороастризма и маздакизма) мы в известной мере уже останавливались в первой параграфе первой главы, а здесь главное внимание мы обращаем на общий анализ социально-философской концепции справедливости и принципы в учениях Абу Насра аль-Фараби, Ибн Сины, Низами Ганджави и др.

Одним из основоположников средневекового перипатетизма был Абу Наср аль-Фараби (870-950 гг.), перу которого принадлежит большое количество трудов по философии, логике, этике, социальной философии и воззрений о справедливости, среди которых особое место занимают «Трактат о взглядах жителей добродетельного города», «Гражданская политика», «Афоризмы государственного деятеля», «О достижении счастья». В них он излагает свои взгляды на социальную справедливость. Учение мыслителя о добродетельном городе является синтезом социальной концепции справедливости мыслителя и его учения о добродетельном обществе. «Город, - писал он, - в котором объединение людей имеет своей целью взаимопомощь в делах, коими обретается истинное счастье, является добродетельным городом, и общество, где люди помогают друг другу в целях достижения счастья, есть добродетельное общество. Народ, все города которого помогают друг другу в целях достижения счастья, есть добродетельный народ. Таким же образом вся земля станет добродетельной, если народы будут помогать друг другу в достижении счастья».<sup>1</sup> Итак, первый важнейший принцип бытия и функционирования добродетельного города - взаимопомощь его членов в производстве и приобретении «совокупности того, в чем он испытывает потребность»<sup>2</sup> для собственного существования и

---

<sup>1</sup> Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города. //Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1972. – С. 305.

<sup>2</sup> Там же. – С. 306.

достижения наивысшего совершенства. Только этим путем, по аль-Фараби, можно достичь истинного счастья.

Вторым принципом бытия добродетельного города аль-Фараби считает разум и, разумное управление в решении личных и общественных дел. аль-Фараби был убежденным рационалистом и считал, что «если государство не основано на принципе разума и познании истинных законов философии, то его необходимо заменить».<sup>1</sup> Добродетельный город, писал аль-Фараби, не только город взаимопомощи. Это город счастья и истинного его достижения, город разумного управления, а также город справедливости. «Справедливость, - считает аль-Фараби, - это, прежде всего распределение общих благ, которыми наделяются все жители города... и затем сохранение того, что распределено между ними. Этими благами являются благополучие, богатство, почести, положение и прочие блага, к которым они могут быть причастны. Ибо каждый из горожан имеет долю этих благ, равную его заслугам»,<sup>2</sup> в тех случаях, когда доля благ человека незаконно и не по его воле уходит из его рук, то она должна быть возвращена равноценным образом, в чем и состоит справедливость. Таким образом, справедливость, согласно аль-Фараби, сопряжена с понятием равенства, она подобно древнеперсидским представлениям связана с «дод» и «дехиш» и есть правильное распределение поощрения и наказания между жителями города. Абу Наср аль-Фараби убежден в том, что добродетельный город только том случае будет городом взаимопомощи, истинного счастья, умного управления и справедливости, если он будет структурирован и организован соответствующим образом.

Один из вариантов структурирования добродетельного города мыслитель видит в его иерархизации по принципу главенства и правления. Согласно этому, на вершине иерархической пирамиды добродетельного

---

<sup>1</sup> Цит. по: Бельк А. Таърихи андешаи сиёсии ислом. – С. 83-88; Гафуров Б.Г. История таджикского народа. - М., 1965. - Т. I. - С. 95-118; Шаймухамбетова Т.Е. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция (нач. период). - М., 1979. – С. 109.

<sup>2</sup> Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля. //Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973. – С. 22.

города стоит глава (раис), который никем не управляется, обладает актуальным знанием о счастье и путях его достижения, способен побуждать на совершение нужных действий других для достижения счастья. Ниже располагаются первые иерархии, действующие по указанию главы добродетельного города. На следующей ступени находятся те, кто служит первым иерархам. «Далее таким же образом следуют люди, которые действуют в соответствии с целями этих последних. Так располагаются по порядку различные члены городского объединения вплоть до тех, кто действует согласно целям этих последних, кто служит, но не обслуживается. Они занимают низшую ступень и являются людьми самого низкого положения».<sup>1</sup> Абу Наср аль-Фараби структурирует добродетельный город по принципу познания теоретических оснований счастья. В соответствии с этими принципами жители добродетельного города разделяются на:

- 1) «мудрецов», познающих указанные принципы посредством доказательства и собственной интуиции;
- 2) «последователей мудрецов», принимающих на веру их утверждения;
- 3) «остальных, постигающих основные положения счастья через подражательные образы, ибо их умы от природы или привычки не способны понимать эти вещи так, как они существуют в действительности».<sup>2</sup>

В классификации добродетельного города Абу Наср аль-Фараби разделение стратов происходит по роду занятий его населения и эта классификация очень близка классификации Аристотеля:

- 1) наиболее достойные лица - мудрецы, рассудительные люди, авторитеты в важных делах;
- 2) ораторы-проповедники, риторы, поэты, музыканты, писари;
- 3) измерители - счетоводы, геометры, врачи, астрологи и им подобные;
- 4) воины-ратники, стражи и те, кто причисляется к ним;

---

<sup>1</sup> Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города. – С. 309.

<sup>2</sup> Там же. – С. 340.

5) богачи - те, кто приобретает богатство в городе, вроде земледельцев, скотоводов, купцов и т.п.<sup>1</sup>

Эта дифференциация жителей добродетельного города, с точки зрения Аль-Фараби, не особо различает горожан по нравственным принципам и основаниям. Наличие нравственной дифференциации граждан расценивается мыслителем как болезнь, которая может, привести к гибели общественного объединения. Каждый житель этого города обязан исполнять свои обязанности наилучшим образом и для этого каждому в добродетельном городе поручается одно ремесло и одна обязанность, за пределы которых он не должен преступать. Распределение ремесел должно происходить с учетом полученных знаний и врожденных способностей, а если для того или иного ремесла не найдется специалиста, то их следует готовить путем обучения. Аль-Фараби считал, что членами добродетельного города могут быть только политически и профессионально образованные люди, сведущие в ступенях руководства. Поэтому государство обязано заботиться об образованности своих подданных. Успешное функционирование добродетельного города, нормальную жизнь всех сословий и каждого отдельного человека в нем, аль-Фараби связывал с деятельностью его правителя, называемого им «имамом» - предводителем, вождем. Вопрос о роли и значении главы добродетельного города мыслитель считал настолько важным для нормального функционирования общества, что решил обязательно его разработать.

Разрабатывая этот вопрос, он подчеркивал, для того чтобы имам успешно мог руководить добродетельным городом, он должен быть наделен двенадцатью врожденными качествами:

- 1) абсолютное физическое совершенство и полная способность всех его органов для совершенствования необходимых действий;
- 2) природная смешливость и прозорливость;
- 3) безупречная память и проницательность;
- 4) выразительность речи и ясность мышления;

---

<sup>1</sup> Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города. – С.217.

- 5) любовь к познанию;
- 6) выдержанность в еде, в потреблении напитков и совокуплении;
- 7) любовь к правде и её поборникам, ненависть ко лжи и лжецам;
- 8) обладание гордой душой, дорожить честью;
- 9) ненависть ко всем низменным делам, стремление к возвышенным деяниям;
- 10) любовь к справедливости и её поборникам, ненависть к тирании и её поборникам, не проявлять упрямства перед лицом справедливости;
- 11) решительность, смелость, отважность и отсутствие страха и малодушия;
- 12) презрение к дирхемам, динарам и прочим атрибутам мирской жизни.<sup>1</sup>

Понимая трудности воплощения всех этих качеств в одном лице трудно, аль-Фараби считает, что при отсутствии подобного имама: – либо должно быть установлено коллективное правление, состоящее из добродетельных людей, восполняющих недостающие качества друг друга и в совокупности отвечающих всем перечисленным требованиям, – либо добродетельным городом можно править владыке по закону, который от истинного владыки (т.е. имама) отличается тем, что не является мудрецом-философом.

Для достижения жителями добродетельного города счастья, его глава имеет ряд обязательств:

– указывать путь достижения счастья жителям добродетельного, создавать условия для себя и горожан для подлинного счастья, прежде всего через устранение града, который бы не мало способствовал взаимопомощи, гармонии и упорядоченности его частой и обеспечивал бы взаимопомощь членам городского объединения;

– поддерживать соответствующее состояние структуры добродетельного города;

---

<sup>1</sup> Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города. – С. 317-319.

- организовывать обучение и воспитание подданных;
- направлять горожан к совершению поступков, обеспечивающих достижение счастья.

В изложенных взглядах аль-Фараби о добродетельном городе есть реалистическая субстанция о справедливости. Рационализм идей мыслителя заключается в том, что он вместе со своими предшественниками - Платоном, Аристотелем, Абу Бакром ар-Рази и другими основой существования и процветания общества считает труд и взаимопомощь его членов. Рациональна и его идея об упорядоченности общественной структуры как фактора устойчивости социальной и политической жизни.

В концепции истинного счастья и учении о главе добродетельного города проявляется воззрение Фараби о справедливости, которое есть выражение идеи о решающей роли выдающейся личности в истории. Учение аль-Фараби о добродетельном граде сформировалось на основе критики «невежественных городов» - «города необходимости», «города обмана» «города честолюбия» и «города властолюбия». Критику невежественных городов со стороны аль-Фараби можно рассматривать как критику существующего общественного строя и общественных отношений.

В социальной философии аль-Фараби проводится различие добродетельного города и добродетельного общества, которое у него рассмотрено не так подробно. По Фараби это - общества, где люди помогают друг другу в целях достижения счастья. Это может быть объяснено тем, что он экстраполировал свой анализ добродетельного города и на добродетельное общество, являющееся объединением, союзом добродетельных городов. Не думается, что такая экстраполяция не совсем оправдана, ибо известно, что свойства целого не сводятся к свойствам части и наоборот. Наследие аль-Фараби, в частности, его социально-философское учение о справедливости, вдохновили целый ряд последующих мыслителей.

Результатом этого вдохновения можно считать труды гениального ученого-философа Абу Али ибн Сины (980-1037 гг.) и др.<sup>1</sup>

Наследие Ибн Сины свидетельствует о том, что проблемы социальной философии его интересовали в меньшей степени, чем общефилософские. Г.Лей объясняет это тем, что «общественные проблемы во времена Авиценны в принципе являются почти теми самими, что в эпоху аль-Фараби, так что с точки зрения исследования общества Ибн Сина вряд ли мог сказать нечто иное по сравнению со своими предшественниками».<sup>2</sup> А.В. Сагадаев же придерживается той точки зрения, что ко времени Ибн Сины политическая жизнь мусульманского Востока продемонстрировала мечтания о создании «образцового города по модели, подобной той, которую разработал аль-Фараби. В этих условиях нравственно-политические нормы, разработанные Фараби, могли быть не «руководством к действию, а лишь идеалом и регулятивным принципом для самосовершенствования новых граждан и правителей, будь им заблагорассудится заняться этим в индивидуальном порядке. Отсюда надо полагать и отсутствие в творческом наследии Ибн Сина богословско-политических трактатов и трактатов по этике, сходных по замыслу и объёму с теми, которые оставил после себя Абу Наср».<sup>3</sup>

Не боясь обвинения в эклектизме, подчеркнем, что истина, по всей вероятности, состоит в сочетании обеих точек зрения, что можно объяснить таким образом, что Ибн Сина не считал проблемы социальной философии основной отраслью научной деятельности и потому не занимался ими

---

<sup>1</sup> См.: Богоутдинов А.М. Очерки по истории таджикской философии. - Душанбе, 2011; Болтаев М.Н. Вопросы гносеологии и логики в произведениях Ибн Сины и его школы. - Душанбе, 1966; Бурабаев М.С., Курмангалиева Г. Преемственность во взглядах Ал-Фараби и Ибн Сины и проблема противоречия в их учении // Изд. АН Каз. ССР. Отдел. общест. наук, 1981. - № 2; Диноршоев М.Д. Натурфилософия Ибн Сины. - Душанбе, 1985; Рахматуллаев Н. Философские взгляды Ибн Сино в «Указаниях и наставлениях». Душанбе, 1980; Сагадаев А.В. Ибн Сино (Авиценна). - М., 1980; Сирочов Ф. Масъалаи фалсафаи хаста дар «Начот»-и Ибни Сино (Вопросы философии бытия в книге «Спасение» Ибн Сины). - Душанбе, 1980. (на тадж. яз.); Султонов У. Акидаҳои фалсафи, иҷтимоӣ ва ахлоқии Абуали ибни Сино (Философские, социальные и этические воззрения Ибн Сины). - Душанбе, 1975. (на тадж. яз.).

<sup>2</sup> Лей Г. Очерк истории средневекового материализма. - М., 1962. – С.122.

<sup>3</sup> Сагадаев А.В. Ибн Сина (Авиценна). – С. 200.

отдельно и фундаментально. Сказанное, однако, не означает, что Ибн Сина совершенно не удостоил своим исследовательским вниманием проблемы социальной философии. Как и в «Исцелении», «Спасении» и «Даниш-намэ» так и в трактатах «О счастье», «О достижении счастья», «О божественной политике», «Ведении дел, связанных с войском, мамелюками, их провиантом и взиманием государственных налогов», в «Домоводстве», в «Трактате об обосновании пророчества» мыслитель даёт краткий, но довольно-таки содержательный анализ главных проблем социальной философии своей эпохи. Третья, завершающая составная часть практической философии Ибн Сины называется городской (гражданской) политикой. В ней он излагает свои идеи о причинах, возникновения и сущности общества, его социальной структуре и политической власти. Причину возникновения общества Ибн Сина видит в необходимости обеспечения условий для жизнедеятельности людей, сохранения и продолжения бытия рода человеческого. Эта фундаментальная необходимость, считает, он, вынудила людей объединяться в сообщества для того, чтобы путем соучастия, взаимопомощи, взаимовыручки и обмена результатами труда создавать условия для существования человеческих индивидов и человеческого рода. По Ибн Сина «человек тем отличается от остальных животных, что он не смог бы благоденствовать, если бы уединился и жил особняком, выполняя свои дела сам, без компаньона, помогающего ему в удовлетворении насущных потребностей. А коли это очевидно, то для существования человека и поддержания его жизни необходима компания. Компания осуществима лишь через сотрудничество».<sup>1</sup>

Главнее для функционирования и процветания добродетельного общества считает Авиценна, - общепольный труд и обмен результатами труда. Общепольный труд это обязанность каждого трудоспособного гражданина. Добродетельное общество должно вести беспощадную борьбу

---

<sup>1</sup> Ибни Сино Абуали. Рисолаи тадбири манзил («О домоводстве»). //Абуали ибни Сино. Изб. соч. - Т.2. - Душанбе, 1983. – С.13-15; Сагадаев А.В. Ибн Сина (Авиценна). – С. 200-201.



вплоть до физического уничтожения против тунеядцев и лиц, живущих за чужой счет, запрещать любую антиобщественную деятельность (воровство, проституцию, дачу денег под процент и т.д.).

В трактовке вопроса о социальной структуре общества Ибн Сина следовал платоново-аристотелевской концепции справедливости. Он считал, что общество будет успешно существовать и функционировать только в том случае, если его жители делятся на ряд соподчиненных слоев и разрядов:

- правители (мудаббирун) - царь, вельможи, полководцы;
- ремесленники (сунна);
- стражники;
- слуги.

Как считает Ибн Сина, и в этом его мнение видны элементы примордиализма: «Должны существовать люди, служащие другим. Таких (следует) принуждать к услужению жителям справедливого града. К ним относятся и те, кто далек от восприятия добродетели это - рабы по природе, такие как тюрки и негры, одним словом те, кто происходит из неблагоприятных климатов».<sup>1</sup> Для поддержания порядка общественной жизни законные установители «должны назначать в каждом из этих разрядов главу, за которым следуют другие главы, и так далее, пока он не закончится самым низким из людей. В граде не должно быть ни одного человека (живущего) без дела и определённого места. Каждый должен приносить пользу».<sup>2</sup>

Основанное на принципах взаимопомощи и сотрудничества общество Ибн Сина функционирует по законам и по справедливости. «Для сотрудничества необходимы закон и справедливость. Для закона и справедливости необходим тот, кто устанавливал бы закон и справедливость, а таковой должен иметь возможность обращаться к людям с речью и обязывать их к соблюдению закона... И ему нельзя в этом деле оставлять

---

<sup>1</sup> Цит. по: Бельк А. Таърихи андешаи сиёсии ислом. – С.118-123; Гафуров Б.Г. История таджикского народа. - Т. I. – С. 95-118; Игнатенко А.А. В поисках счастья. – С.148.

<sup>2</sup>Игнатенко А.А. В поисках счастья. – С.148

людей и их взгляды без руководства, ибо в противном случае среди них возникает разлад, и каждый будет считать справедливым то, что ему выгодно, а не справедливым - то, что ему невыгодно».<sup>1</sup> Тем самым, Ибн Сина подходит вплотную к решению проблемы, политической власти и её правовой основы, трактуя это решение в своей теории пророчества. Ибн Сина в этой части своих социально-этических воззрений является сторонником теократического государства, такой формы политической власти, во главе которого стоит пророк, олицетворяющий и объединяющий духовную и светскую власть. Здесь Ибн Сина указывает на зарю появления и распространения илама, где пророк Мухаммад олицетворял подобную власть и государство. Но поскольку личность пророка также брэнна, а проявление такой личности, как пророк, не столь частое явление, а в религии ислама пророк Мухаммад является печатью пророков, возникает вопрос о его преемнике. В этом случае, Ибн Сина предлагает два способа решения вопроса:

1. Преемник должен избираться на основе иджтихада - согласного решения сподвижников пророка; избрание преемника должно быть одобрено всеми жителями страны. Избранный преемник должен быть разумным, смелым, благородным, воздержанным, умелым устройтеlem общественных дел, знатоком веры, устава и шариата.

2. Наследование престола. «В тех случаях, когда на роль халифа претендует человек, обладающий силой или богатством, но не имеющий права быть халифом (не избран путем иджтихада, не имеет права наследования), то все жители города, - пишет Ибн Сина, - должны пойти против него войной и убить его. Но если скажется, что претендент по своим добродетелям более достоин быть халифом, то граждане государства имеют право встать на его сторону. Ибо только личные добродетели дают право человеку стать правителем добродетельного города и султаном земного шара».<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Сагадаев А.В. Ибн Сина (Авиценна). - С.201.

<sup>2</sup> Там же.- С. 204.

Исходя из логики суждений Ибн Сины, основную задачу политической власти и ее главы он видел в установлении справедливого, добродетельного закона сотрудничества, как фундаментального условия жизнедеятельности общественного организма. Общество, в котором господствует справедливый закон сотрудничества, и есть справедливый, добродетельный город.

Проанализировав основные моменты и особенности учения Ибн Сины о добродетельном городе, мы видим, что оно ориентировано на исламские ценности. Это, по всей вероятности, объясняется тем, что эта теория наиболее связана с образом жизни, миром идей и мыслей эпохи, охваченной мыслью, с традициями и запросами господствующей идеологии. Именно она в большей степени есть эпоха, охваченная мыслью, ибо наиболее чутко улавливает, аккумулирует и выражает умонастроения и ценности своего времени.

Размышляя об учении Ибн Сины о добродетельном граде, таджикский исследователь У.Х. Абдулатипов отмечает, что следуя Ибн Сине, если общества является плодом сотрудничества и согласия его членов, то и у людей возникает потребность жить по закону и справедливости. В подобном обществе высоко социально-политическое сознание людей, обращение любого человека к соблюдению закона, отрезвляет членов общества. Ибн Сина здесь считает необходимым условием функционирования добродетельного города наличие мудрого и сознательного правителя, направляющего народ на истинный путь и отстаивать справедливость. Ибн Сина о необходимости единства и согласия людей, его призыв к сотрудничеству и оказанию помощи друг другу, призыв идти дорого справедливости и единения больше, чем когда - либо, созвучны общественным чаяниям человечества о достижении спокойствия и духовной гармонии». <sup>1</sup>

Говоря об общих к специфическим особенностям социально-философских учений о справедливости Ибн Сины и его предшественников в

---

<sup>1</sup> Абдулатипов У.Х. Концепция справедливости в таджикской философии IX-XI вв. – С. 42.

том числе Абу Насра аль-Фараби, мы солидарны с У. Султановым и А. Игнатенко, считая, - что идеи этих мыслителей объединяло следующее:

- во-первых, стремления к изменению и развитию общества вообще, Ибн Сина как Аристотель и аль-Фараби. связывает с качествами отдельных личностей (королей и правителей);

- во-вторых, все эти мыслители одинаково подчеркивают потребность правителей в политике;

- в-третьих, возникновение общества и его закономерностей они ставят в зависимость от материальных и духовных потребностей людей;

- в-четвертых, все эти мыслители выступают как глашатаи справедливого и добродетельного правителя.

Что касается отличительных особенностей социально-философского учения о справедливости Ибн Сины от его предшественников, то их можно свести к следующим:

- в отличие от Абу Насра аль-Фараби, Ибн Сина связывает «образцовое государство» с халифатом. После пророка, закон и справедливость в государстве поддерживает халиф или имам, послушание которому есть требование пророка;

- избрание преемника на основе иджитхада – согласно решению сподвижников пророка. При этом избрание преемника должно быть одобрено всеми жителями страны;

- наследование престола.

В этом четко выражается творческая самостоятельность мыслителя в решении исследуемых им проблем. Неслучайной, поэтому является и степень того влияния, которое оказали взгляды Ибн Сины на динамику формирования социально-политических идей, свидетельством тому - характерные тенденции создания социально-философских учений Насириддина Туси и Джалолиддина Давони о справедливости. Эти проблемы мы будем исследовать в следующей главы нашей работы. Неоднозначно и отношение Абдуррахмана Джами к философии Ибн Сины.

Говоря о значении социально-этических воззрений перипатетиков, стоит особо подчеркнуть то, что сам факт осведомленности поэта о философских воззрениях Ибн Сины свидетельствуют об их влиянии на формирование не только социально-политических взглядов Джами, но и на становление последующих социально-философских учений о справедливости мыслителей Востока.

Традиции перипатетизма в восточной социальной философии нашли свое дальнейшее развитие в трудах такого всемирно известного мыслителя, как Низами Ганджави (1141-1209 гг.), который был не только великим поэтом, но и был известен в истории философии Востока - как философ и социолог. Изучение творчества, великого мыслителя XII в. Низами Ганджави заставляет обратить главное внимание на своеобразную концепцию справедливости в его социальной философии, находящую своё яркое отражение во второй части «Искандар-намэ» (Книга об Александре), называемой «Икболнома» («Книга о счастье»). Говоря словами выдающейся писательницы М. Шагинян, Низами поднял эту «справедливость о страже блаженных на очень большую художественную высоту».<sup>1</sup> В его гениальном произведении «Хамса» (Пятерица), состоящем из пяти поэм - «Махзан ул-асрор» (Сокровищница тайн), «Хусрав ва Ширин» (Хисрав и Ширин), «Лайли ва Мальнун» (Лайли И Меджнун), «Хафтпайкар» (Семь обликов) излагаются социально-политические взгляды мыслителя. «Искандар-намэ» своей оригинальной трактовкой социально-философской мысли о справедливости занимает особое место.

В социально-этических воззрениях Низами особое место занимает труженик - производитель материальных благ. Существенным, определяющим качеством этого производителя для Низами, как и его предшественников, является труд. Мыслитель ставит труженика выше любого монарха. Труд в представлениях Низами не только основа

---

<sup>1</sup> Шагинян М. «Утопия» Низами // Изв. АН СССР. Отделение литературы и языка. - 1947. - Т. VI. Вып. 4. - С. 273.

существования и благополучия, но с его помощью создаются духовные и материальные ценности. Мыслитель в «Искандар-намэ» приходит к выводу, что в обществе необходимо установить такие принципы, которые не создавали бы никому из его членов условий для тунеядства и паразитизма. Труд, по его мнению, должен быть не только определяющим, но и обязательным фактором жизнедеятельности каждого человека. От него должно быть освобождены только физически нездоровые и душевнобольные люди. Низами, следуя этому принципу в «Хусрав и Ширин» создает образ труженика в лице Фархада, ставшего жертвой несправедливости, тунеядства и зла. Труд, по мнению Низами, является движущей силой общества и общественного прогресса.

Другой существенной движущей силой развития общества для Низами выступает личность правителя, аккумулирующая в себе ясное представление о справедливости. «Там, где нет справедливости, нет и благоденствия» заключает мыслитель.<sup>1</sup> Согласно Низами, правитель должен быть мудрым, умным, справедливым и заботливым человеком. Мыслитель в поэме «Искандар-намэ» в образе Александра Македонского создает портрет иного царя, который обладает всеми вышеперечисленными качествами. Вместе с тем, Низами в этом произведении, описывая образ такого достойного правителя, считает, что именно такой правитель способен создать идеальное общество.

Идеальную страну Низами пытается создать через своего избранного героя (Искандара). Во второй части «Искандар-намэ», посвященной философским вопросам, Низами пишет, что постижение этого мира еще недостаточно для того, чтобы утверждать, что это идеальное общество. Главным средством достижения этого должны быть путешествия, в процессе которых раскрывается суть посещаемых государств. Ради этой цели Низами отправляет своего героя Искандара в путешествие. Искандар совершает путь

---

<sup>1</sup> Ганджави Низами. Хусрав и Ширин //Хамса (Хусрав и Ширин. //Пять поэм). - Индия, 1871. - Т. 2. – С. 119. Он же. Хусрав и Ширин //Пять поэм. - М., 1988. – С. 143-144. Низами. Искандарнома (Книга об Александре). - Индия, 1871. – С. 433-434.

от западного и южного краев земли до восточных и северных границ земного шара. Путешествует он до тех пор, пока не достигает этой цели:

Дигаргуна дид он заминро сиришт,

Хам оби равон дид хам кору кишт.

Хама рох, пурбоғу девор не,

Гала дар гала кас нигахдор не». <sup>1</sup>

(«Другой увидел природу этой земли,

Увидел и текучую воду, и посевы.

Все пути покрыты садами, но нет заборов.

Стада за стадами, но без пастуха»).

Граждане справедливого общества по Низами, обладают равной собственностью, одинаковыми жизненными условиями, там нет ни богатых, ни бедных. Мыслитель в своем идеальном городе не оставляет места человеческим порокам - воровству, насилию, грабежу, обману.

«Зи дуздон надорем харгиз харос,

На дар шахр шахна, на дар куй пос,

Зи дигар касон мо надуздем чиз,

Зи мо дигарон хам надузданд низ». <sup>2</sup>

(«Не страшны нам никогда, воры,

Ни в городах, ни в деревне.

Надзиратель, мы не воруем ничего от других,

У нас также другие не воруют ничего».)

Двери в городе добродетельности Низами не имеют замков и не запираются. Труд граждан настолько производителен, что каждое брошенное в землю зерно приносит семьсот зерен. Здесь; люди никому не приносят вреда, не знают, что такое война и убийства:

«Ба мо з-он бар льои худ мерасад,

Яке донаро њафтсад мерасад.

---

<sup>1</sup> Ганджави Низами. Искандарнома. – С. 433-434.

<sup>2</sup> Там же. – С. 433-434.

Набошем касро ба бад раънамун,  
Наљўем фитна наредем хун». <sup>1</sup>  
(«Нам то, что необходимо достаётся,  
С одного зерна до семисот зерен.  
Не желаем сбить с пути кого-то,  
Не ищем мы пути к интриге и кровопролитию»).

Разумеется, что реальность создания такого общества, в условиях, в которых жил и творил Низами, требовала от правителей справедливости. Это на наш взгляд выходила далеко за рамки возможностей средневековья, но искренне желая добро всем членам общества, не взирая на социальное положение, вероисповедания или ранга, мыслитель, видимо стремился пробудить у правителей интерес к необходимости построения именно такого сообщества людей, как необходимое условие его устойчивости и жизнеспособности.

В справедливом обществе, описываемом мыслителем, существует натуральный обмен, нет необходимости в деньгах. Жители города в еде и питье соблюдают умеренность, избегают как недоедания, так и обжорства. Это дает им свободу от всех болезней. «Мы не слишком увлекаемся едой, но и голодными не остаёмся, - говорится в «Искаидар-намэ». Холод и жара на нас действует, но мы не бодем. В нашем крае люди не умирают в молодом возрасте, они живут до глубокой старости»:

«Зи мо дар лавонї намирад касе,  
Магар пир, к-ў умир дорад базе.  
Чу мирад касе дил надорем танг,  
Ки дармони он дард наояд ба чанг». <sup>2</sup>  
( «У нас в молодости никто не умирает,  
Разве старик, достигший преклонных лет.  
А если кто-то умрет, это не зависит от нас,

---

<sup>1</sup> Ганджави Низами. Искандарнома. – С. 433-434.

<sup>2</sup> Там же.



Ибо его лечение не принесет никакой пользы».

Конечно, «идеальный город», описываемый поэтом, как мы видим, слишком примитивен. В отличие от них такие философы-профессионалы, такие, как Абу Наср аль-Фараби и Ибн Сина, смогли более рационально изложить свои взгляды на общественные системы. Но необходимо учесть, что поэзия, в отличие от философских произведений, обращена к массовому читателю, и в ней допускаются определенные вольности и отход от реальной жизни. Несмотря на это, Низами является той личностью, которая впервые в практике восточной поэзии системно описал свое «справедливое общество». Впоследствии Абдурахман Джами в своем «Хафтранге», восприняв проект, похожий на «идеальный город» Низами, рисовал его в другой форме и другими стилем. Однако это была не простая компиляция, а дань Джами увлекательной силе социальных воззрений Низами.<sup>1</sup>

Социально-политические воззрения Низами Ганджави о справедливом обществе приводят нас к выводу, что при всей самостоятельности понимания им трактовки «справедливости», мыслитель не смог целиком вырваться из атрибутов религиозного мышления, свойственного всем средневековым мыслителям. Но это не может быть упреком, поскольку все средневековые мыслители решали общественные и философские проблемы своей эпохи в условиях господства исламских ценностей, а они так или иначе во все времена имеют почти однообразный характер.

---

<sup>1</sup> Абдулатипов У.Х. Концепция справедливости в таджикской философии IX-XI веков. – С. 48.

## ГЛАВА 2. ПРОБЛЕМЫ СПРАВЕДЛИВОСТИ В ФИЛОСОФСКОЙ И СОЦИАЛЬНОЙ МЫСЛИ XIII - XV ВВ.

### § 2.1. Концепция Насириддина Туси о справедливости.

Мухаммад ибн Мухаммад ибн Насириддин Туси считается одним из столпов философской и социальной мысли восточного средневековья. Творческое наследие этого выдающегося мыслителя привлекало внимание исследователей еще при жизни самого ученого. Вплоть до XX в. творчество Насириддина Туси так или иначе было объектом изучения и исследования многих ученых и философов. Однако наиболее широкое научное исследование трудов мыслителя и его роли в формировании последующей социально-философской и этической мысли народов Среднего и Ближнего Востока проводилось в последние десятилетия. К таким трудам можно отнести работы зарубежных и отечественных исследователей истории философии.<sup>1</sup>

Его воззрения о справедливости изложены в таких произведениях и трактатах, как «Ахлоки Носири» («Этика Носири»), «Адаб-ул-мутаълимин» («О воспитании учащихся»), «Авсоф-ул-ашроф» («Нравы благородных»), «Насихатнома ба Обокохон» («Наставления Абака-хану») и др. Однако среди названных его работ по степени обращения к социально-философским

---

<sup>1</sup> Подр. смот.: Диноршоев М.Д. Философия Насириддина Туси. - Душанбе, 1968; Идибеков Н. Этика Насириддина Туси: в свете его теории свободы воли. - Душанбе, 1987; Зинчони М.М. Саргузашт ва акоиди фалсафии Насириддини Туси (Жизнь Насируддина Туси и его философские убеждения). - Тегеран, 1334 х.. (на перс. яз.); Разави. М. Ахвол ва осори Мухаммад бини ал-Хасан Хоча Насириддини Туси (Жизнь и наследие Мухаммада ибн ал-Хасана Ходжа Насириддина Туси). - Тегеран, 1356 х.. (на перс. яз.); Рашшод Мухаммад. Фалсафа аз огози таърих (Философия с начала истории). - Т.3. - Гл. 4. - Тегеран, 1323 х.. (на перс. яз.); Рзаев А.К. Насириддин Туси: политико-правовые воззрения. - Баку, 1983; Рзаев А.К., Ташкулов Д. Туси. Дониш: Из истории политической и правовой мысли. - М., 1990.

проблемам особое место занимает «Ахлоки Носири». Поэтому при анализе утопического учения Туси мы, главным образом, опирались на «Ахлоки Носири», особенно на ее третью часть - «Сиесати мудун» («Гражданская политика»).

Для более тщательного определения сущности и значения учения Насириддина Туси о справедливости следует обратиться к социально-историческому периоду, в которое жил и творил мыслитель, так как он имело решающее значение в формировании его социально-этического учения. Одной из самых трагических страниц в истории Центральной Азии и Ирана признано начало монгольского нашествия. Огромная империя Хорезмшахов была раздираема внутренними противоречиями. Хорезмшах был лишен поддержки народных масс и крупных феодалов. Жестокое подавление народного движения в начале XIII в. оттолкнуло от Хорезмшахов как городское население, так и один из его столпов - духовенство. Эти факторы стали наиболее основными причинами падения его громадной империи, приведшей к завоеванию монгольскими полчищами Центральной Азии и Ирана. Подобная ситуация не могла не затрагивать и идейные аспекты тогдашней общественной мысли и так переживавшей глубокий кризис. Многие талантливые ученые и мыслители были физически уничтожены, предание огню библиотек, хранивших ценнейшие научные и философские труды, стало обычным явлением. Социально-экономическое состояние Центральной Азии и Ирана, особенно в период монгольского нашествия было плачевным и имело трагические последствия, земледелие и ремесло пришли в окончательный упадок, многие города и села были сравнены с землей. Однако, даже варварское отношение монгольских завоевателей не могло остановить процесс развития научной и общественно-политической мысли. Общественная жизнь больше чем когда-либо нуждалась в философском обосновании создавшейся исторической ситуации. Примером тому может служить жизнь и творчество выдающегося персидско-таджикского мыслителя XIII в. Насириддина Туси.

Что касается философско-этической концепции мыслителя, Насириддин Туси полностью воспринял социально-политические взгляды Платона и Аристотеля, изложенные ими соответственно в работах «Государство» и «Политика». Очевидно, что Насириддин Туси был хорошо знаком с их наследием, хотя никаких сведений об этом в источниках и исследованиях других авторов не имеется. Можно предположить, что его знакомство с наследием Платона и Аристотеля произошло через аль-Фараби. И это видно на примере почтительного его отношения к аль-Фараби. Философ, продолжая традиции Абу Насра аль-Фараби, рассматривает общество как великое социальное объединение (объединение всех людей в мире), обитатели которого принимают участие в преобразовании земли. Он разделяет это великое социальное объединение людей на ряд малых или отдельных обществ («иджтимои сагир»), семейств, сел, деревень, городов и народов. Это объединение мыслитель, в зависимости от состава населения, рода занятий людей, разделяет на добродетельное и недобродетельное общество. В этой связи возникает вопрос - какие города Туси считает добродетельными, а какие - недобродетельными? По мнению философа, добродетельными являются те социальные группы, которые следуют истинным путем, т.е. стремятся к справедливости.<sup>1</sup> Добродетельное общество Туси - это такое общество, в котором все направлено на создание благоприятных социальных условий. Важнейшей особенностью добродетельного общества Туси является то, что вся жизнедеятельность в нем происходит в полном соответствии с законами мудрости и подчинена совершенным критериям правдивости и справедливости. Одной из важнейших и основных целей человека, по мнению Туси, является его стремление к совершенству, которое диктуется необходимостью и подвижностью взаимоотношений людей. Что касается основных критериев совершенствования взаимных человеческих отношений, то они осуществляются с помощью создания условий справедливости и воспитания

---

<sup>1</sup> Туси Насириддин. Ахлоки Носири (Этика Носири). - Индия, 1906. – С. 356 (на перс. яз).

взаимной любви индивидов, общин и социальных групп. Справедливость относится к категории искусственных объединений, а любовь - к категории естественного объединения. Искусственное объединение, по сравнению с его соответствующей основой, выражает внешнюю ступень последней. Это означает, что потребность в справедливости, как отражение совершенства и величия человека, служит средством защиты от опасностей, от существующих порядков и недостаточной естественной любви человека. Если естественная взаимная привязанность людей друг к другу, соответствующая законам совести и справедливости, исключается, то в единстве людей создаются серьезные препятствия. И это определяется превосходством любви над справедливостью. Основную особенность преимущества любви мыслитель видит в основании общественных порядков, которые совершенствуются благодаря положительным качествам любви. Любовь является высшей формой взаимоотношений между людьми. В этой связи Насириддин Туси подчеркивает, что любовь и привязанность различных групп людей является важнейшим фактором, способствующим социальному развитию. Истинно добродетельное общество должно преодолеть сомнения и противоречия между людьми как в семейных отношениях так и в общественных, особенно между родителями и детьми, а государство должно регулировать их. Оно должно непременно совершенствовать эти отношения и между другими социальными группами, чтобы эти общественные отношения в полном смысле слова стали братскими. В добродетельном обществе Насириддина Туси существует разделение труда между его гражданами и соответственно дифференциация последних: «человек нуждается в природных предметах и минералах для сохранения своего организма. Подобно этому он так же он нуждается во взаимопомощи людей, дабы своим содействием оказывать помощь друг другу..., как для сохранения индивидуальности, так и для сохранения рода своего... Если бы каждый человек был вынужден заниматься добыванием еды и пропитания, одежды, жилья, различных необходимых орудий, то ему

пришлось бы иметь плотничьи и кузнечные орудия производства, дабы изготавливать приспособления для сельскохозяйственного производства - жатки, молотилки, оборудование смесительное, прядильное, ткацкое, орудие для других ремесел и искусств. Каждый, кто занимается производством всего этого, нуждается в пище для сохранения собственной жизни. Оказывая помощь и содействие друг другу, каждый выполняет в соответствии со своими способностями одно из этих важных дел и вместе они могут в достаточном количестве производить средства существования. Тогда станет возможным последовательная взаимосвязь индивидов, а следовательно, и сохранение рода человеческого».<sup>1</sup>

Мыслитель в этом случае имеет в виду разделение труда в обществе как основу существования социального неравенства. Насириддин Туси пытается доказать, что это неравенство в то же время является полезным средством развития способностей и мастерства людей. Материальное производство философ рассматривает как основной фактор формирования развития социума. В этом случае он обращает внимание и на другие факторы, определяющие потребности людей и обеспечивающие нормальное развитие человеческих отношений. Насириддин Туси дает следующее описание своего утопического общества: «Добродетельный город является объединением таких социальных групп. В нем благодетельность последних проявляется через удовлетворение добродетели и преодоление зла, различие между которыми каждый раз проявляется в мышлении и в поступках людей. Но преобладание той или иной тенденции проявляется в вере людей в источник и последствия нравственности и связано с совпадением начал и конца каждого из этих начал. Их совпадение в поступках людей проявляется таким образом, что достижение ими совершенства всеми воспринимается однозначно. Поведение, в котором люди осуществляют свою свободу в какой-либо мудрой форме, соответствует разумным ценностям и предопределяется законом справедливости, оно является условием политики,

---

<sup>1</sup> Туси Насириддин. Ахлоки Носири. – С. 350-351.

направленной на преодоление противоречий и контрастов между личностями, равно как становится условием соответствия поступков всех членов общества».<sup>1</sup> Целью обитателей добродетельного города является обеспечение добра и отказ от недобрых отношений. Его жители в этом отношении едины и солидарны: их взгляды и вера соответствуют истине, все они единомышленники. Их действия и поведение направлены на самосовершенствование и соответствуют разуму и мудрости. Независимо от различий в природе людей, их цели, поведение и действия едины и взаимно согласованны. Такая интерпретация мыслителем добродетельного общества является самой привлекательной стороной последнего, и, согласно ей, единство и солидарность жителей добродетельного общества следуют из их веры и поведения, без чего добродетельное общество теряет всякий смысл. В добродетельном обществе его граждане всегда стремятся к овладению профессиями, что в свою очередь направлено на преодоление недостатков и пороков в существующих общественных порядках и отношениях. Все они стараются к учреждению разумного, совершенного и зрелого в нравственном отношении правительства. Они устремлены в одном направлении - достичь взаимного согласия, солидарности в целях приобретения счастья, защиты друг друга, сохранения друг друга от всякого недостойного действия. Другой особенностью жителей добродетельного города по Насириддину Туси является то, что они всегда стремятся к миру и сотрудничеству, осуждают войны и конфликты между правительствами и государствами. Туси, как и Фараби, возникающие части межсословные конфликты и противоречия, противопоставляет с нравственной зрелостью добродетельного общества. Основу их добродетельных обществ составляет признание разумных критериев, прививаемых их гражданам в повседневной жизни. Насириддин Туси убежден, что нормальные порядки и отношения в добродетельном обществе в первую очередь зависят от его социальной структуры.

---

<sup>1</sup> Туси Насириддин. Ахлоки Носири. – С. 280-281.

Исходя из положения и своих обязанностей жители добродетельного общества подразделяются Насириддином Туси на пять групп (обществ):

1. Общество, способное к организации управления и обладающее всеми качествами благоденствия и совершенной мудрости, отличающееся от других силой разума, степенью существующего в нем положения вещей и делающее эти качества своим атрибутом, выражаемом понятием учености.

2. Общество людей, способных вырасти от простых масс до высокой ступени совершенства и привлечь жителей городов следовать за обладателями первого качества, т.е. за учеными, чтобы любой носитель ораторского и пропагандистского искусства вырос до уровня поэтического и писательского, риторического, правового искусства, именуемого ораторским искусством (зул-лисана - говорящий).

3. Общество, способное защитить городские законы и принципы, соблюдающее необходимую меру в стимулировании членов общества к равенству и равноценности в выполнении ими своих обязательств. Они именуется понятием «предопределители» (мукаддирон).

4. Общество защитников слабых, беспомощных и малозащищенных, деятельность которого направлена на сохранение чистоты и порядка в городе, препятствующее проникновению в город неблагородных людей, охраняющее и защищающее своих граждан, стоящее на принципиальных позициях. Это общество борцов (мучохидон).

5. Общество, способное осуществлять нормальное функционирование хозяйственной жизни людей (продовольственное обеспечение, налоговая система, производство, финансовая политика). Это общество финансистов (молиён).<sup>1</sup>

Таким образом, философ считал, что общественный порядок заключается не в ликвидации неравенства, а в гармонии социальных отношений между сословиями добродетельного города. С его точки зрения, гармонические общественные отношения имеют следующие признаки:

---

<sup>1</sup> Туси Насириддин. Ахлоки Носири. – С. 408-409.



- 1) продуманная последовательная и рациональная политика;
- 2) четкие справедливые законы, безоговорочно соблюдаемые всеми без исключения гражданами;
- 3) наличие органов управления, способных поддерживать общественный порядок, т.е. органов, регулирующих обстановку в городе, заботящихся о средствах его существования. Наряду с этим Насириддин Туси, подобно аль-Фараби, считает, что нормальное функционирование, развитие добродетельного города зависит от его правителя, ибо именно он устанавливает политику и законы, а также учреждает органы, управляющие обществом. Но он эту высокую миссию может выполнять только в том случае, если будет обладать следующими достоинствами: отцовской заботой о подданных; великодушием; совершенством ума, твердостью духа, воздержанностью от наслаждений, соблюдением меры во всем, богатством, чтобы не посягать на чужое богатство, безупречной добродетельностью. Туси в вопросе управления добродетельным градом приходит к проблеме парламентаризма и считает, что в случае, если такой личности, в городе нет, то функцию добродетельного и справедливого правителя города должен исполнять Высший Совет законодательных мужей.<sup>1</sup> Подобные мысли Насириддина Туси о добродетельном правителе общества и Высшем Совете законодательных мужей наводят на мысль о том, что его добродетельное общество есть не что иное, как идеализированная и утопизированная монархия.

Туси обращает особое внимание к вопросу о качестве правителя утопического города и противопоставляет его с современными его обществу феодальными порядками. Свои взгляды по этим вопросам мыслитель выражает в завуалированной форме. Другим важным условием защиты общественного порядка и справедливости в добродетельном обществе Насириддина Туси является упорядочение договоренностей во взаимоотношениях между правителями и их подчиненными. Он

---

<sup>1</sup>Туси Насириддин. Ахлоки Носири. – С. 259-260.

подчеркивает, что естественную основу закона должно составлять соглашение, которое заключается между самими правителями. «Законы, - по мнению Насириддина Туси, - должны быть устойчивыми и постоянными для нескольких поколений людей». <sup>1</sup> Для сопоставления и систематизации законов должны быть привлечены люди, которые могут поддержать общественный порядок между людьми и защищать их интересы. Эти законы, на взгляд философа, должны периодически изменяться и совершенствоваться. Согласованность законов между собой, считает философ, является важным условием нормального развития общества. Высказывания Насириддина Туси о необходимости соответствия законов друг другу имеют особое значение для улучшения деятельности правителей и других руководящих структур добродетельного общества. Философ считает, что все законы должны приниматься по взаимному соглашению между руководящими структурами и гражданами. По этому поводу он отмечает, что законы не только должны быть справедливыми, но и непременно должны соответствовать духу людей и защищаться. По мнению Туси, человек действует в соответствии со своей природой, его отношения с другими также должны складываться на основе его природы. <sup>2</sup> Он подчеркивает, что «правителю необходимо присматривать за положением народа, защищать справедливые законы, и как опора государства, он сам должен быть справедливым. Для исполнения этих законов ему необходимо внести в них изменения и привести их в соответствие с требованиями времени и существующей общественной ситуацией». <sup>3</sup> Несомненно, эти рассуждения Насириддина Туси представляют собой новое видение в определении основ регулирования общественных отношений в добродетельном обществе. Связывая свою утопическую теорию и проект лучшего общественного строя с взаимоотношениями людей и общественными отношениями вообще и основывая первые на последних, Насириддин Туси внес огромный вклад в

---

<sup>1</sup> Туси Насириддин. Ахлоки Носири. – С. 259-260.

<sup>2</sup> Там же. – С. 227.

<sup>3</sup> Там же.

развитие персидско-таджикской социально-этической мысли. Такая тенденция явно проявляется и в его взглядах по вопросам социальной справедливости. Если его предшественники связывали справедливость с моралью и социальными условиями жителей добродетельного города, то Насириддин Туси переводит ее на почву политики и правовых отношений, считая ее составной частью последних. По его мнению, справедливость вытекает из природы государства, это основная, цель политической организации, гарантирующей социальное равенство в государстве. На взгляд философа, государство не есть звено, сковывающее общество, наоборот, оно возникло на основе взаимного согласия между гражданами. Если союз людей создан на справедливой основе, значит, и государство является справедливым, в противном случае государство ни к чему не приведет. Насириддин Туси приходит к верному выводу о том, что социальная справедливость - это верная основа укрепления общественного устройства и общественного порядка. «Если народ, овладев властью, создаст надлежащую дисциплину, если завоевавший власть будет милостив и справедлив к народу, то государство просуществует долго, иначе быстрое его падение неминуемо. Долговечность государства зависит от того, насколько справедлива его основа».<sup>1</sup>

Мыслитель выдвигает три основных условия обеспечения социальной справедливости: «Первое - создание гармонии в стратах общества между различными социальными группами; второе - внимательное отношение к простому народу при определении каждого на службу согласно его талантам и способностям; третье - стремление к охране общественного богатства, распределение законной доли между людьми с учетом прав и заслуг каждого из членов общества. Увеличение или уменьшение этой доли может привести к порабощению».<sup>2</sup> Мыслитель среди названных требований социальной справедливости решающим считает установление и соблюдение

---

<sup>1</sup> Туси Насириддин. Ахлоки Носири. – С. 279.

<sup>2</sup> Там же. – С. 438-444.

справедливых социальных отношений в осуществлении доступа к материальным ресурсам. Главное внимание он обращает не только на распределение материальных благ, но и на условия их создания, на то, кто и что производит, какова его роль в создании материальных ценностей и кто и как к этим ценностям относится. По сути дела Туси говорит не только об индивидуальной ответственности каждого, но и об ответственности всего общества. Различия во взглядах Насириддина Туси и его предшественников ярче всего проявляются именно в вопросах справедливости, в вопросах равенства. Например, маздакиты под равенством понимали только экономическое равенство, Насириддин Туси понятие равенство употребляет в широком смысле и применяет его к области права и политики. Разделение труда и равное распределение материальных благ философ считает обязательным, но еще большее значение он придавал разделению людей по сферам физической и умственной деятельности в соответствии с их способностями. Так он писал: «Надо стремиться к сохранению дохода людей, отдавая каждому положенную ему долю и учитывая заслуги каждого».<sup>1</sup>

Насириддин Туси признает институт наемного труда, но при этом главное внимание обращает на меру труда и оплату за него, указывая их взаимосвязь, необходимость их регулирования и утверждает, что без их решения, не могут быть урегулированы межстратовые отношения господина и служащего.<sup>2</sup> При рассмотрении понятий «справедливость» и «равенство» он опирается на экономические науки, изучение которых он считал обязательным для каждого гражданина добродетельного общества. Например, Туси считает, что благополучие общественной жизни во многом зависит от знания элементарных экономических законов, например от такого: если цена ниже себестоимости товара, то она приведет к перерасходу и наоборот, если она высока, то приведет к повышению прибыли.

---

<sup>1</sup> Туси Насириддин. Ахлоки Носири. – С. 214.

<sup>2</sup> Там же. – С. 115.

Философ глубоко задумывается над экономическими и социальными проблемами добродетельного города и подчеркивает особую роль денег в их жизни, обладание которыми он связывает с их благосостоянием: используя денежные отношения, граждане приобретают возможность заключать между собой разные договоры без ущемления прав и нарушений равновесия общественной системы и соблюдают законы справедливости.<sup>1</sup>

В интерпретации сущности и предназначения добродетельного общества Насириддин Туси продолжает традиции перипатетиков, но в его учении имеется много новых положений: добродетельное общество Фараби скорее предстает как административно-территориальное деление. Насириддин Туси же считает, что город и общество (цивилизация) представляют собой особые объединения людей, обеспечивающие необходимые условия для существования граждан и продолжения их жизни.<sup>2</sup> Иначе говоря, Насириддин Туси город и цивилизацию рассматривает как критерий социализации и социальности человека. Это, во-первых. Во-вторых, Насириддин Туси социальную структуру и политику в добродетельном обществе анализирует шире и глубже. В-третьих, хотя Туси движущие силы общественной жизни в добродетельном обществе рассматривает в контексте исламского шариата, но вместе с тем он считал, что эти силы развиваются и изменяются в соответствии с общественно-историческими условиями. В-четвертых, Насириддин Туси предлагает учредить в добродетельном обществе «Верховный законодательный совет» из числа мужчин, более осведомленных о демократических порядках и правлении в предлагаемом им добродетельном обществе. Интерпретация Насириддином Туси предназначения и задач добродетельного общества свидетельствует о его приверженности к гуманизму и направлена на преодоление всякого рода отрицательных явлений в жизни общества. Такая приверженность Насириддина Туси приводит его к анализу различных форм

---

<sup>1</sup> Туси Насириддин. Ахлоки Носири. – С. 89-101.

<sup>2</sup> Там же, – С. 304.

недобродетельного общества, которым он противопоставляет добродетельное общество. Жители недобродетельного общества, в целях приобретения вещей, особенно продуктов питания и одежды, без которых невозможна человеческая жизнь, прибегают к несправедливым действиям. Они приобретают средства к существованию, используя все справедливые и несправедливые, разрешенные и запрещенные методы. Рассматривая этот вопрос и опираясь на социальную школу аль-Фараби, Насириддин Туси обогащает ее новыми идеями и развивает дальше. В вопросах утопического общества и общества, противоположного ему Насириддин Туси почти полностью следует за аль-Фараби, с необычайной мудростью и уважением развивая его идеи дальше. Создается впечатление, что при описании возникновения и формирования общества и общественных отношений и характеристик типов общества, Насириддин Туси почти повторяет взгляды своего учителя. Но на самом деле это не так. Тщательное и внимательное прочтение его главного произведения «Ахлоки Носири» («Этика Носири») показывает, что учение Туси во многом обогащает и углубляет учение Фараби серьезными фактами, оно наполняет его учение новым содержанием. Рассматривая доисламское общество с критической точки зрения он вслед за своим учителем разделяет его на шесть типов - необходимое общество, щедрое общество, благородное общество, общество зависти и жадности, общество распутства, общество свободы, и доказывает, что они являются противоположностью добродетельного социального строя. Если аль-Фараби выявляет внутреннюю специфику названных типов общества и считает ее вечной и неизменной, то Насириддин Туси верит, что человек, как существо, обладающее разумом, сможет найти пути положительного изменения названных типов общества, если жители этих городов окажутся в нормальных социальных условиях. Фараби, говоря о различных типах общества (от необходимого и благородного до развратного), считает их потерянными, безнадежными, не соответствующими природе человека, ограничивается при их рассмотрении рамками морали, видит основу их

существования в феодальном строе и пытается доказать, что их образ жизни можно исправить нравоучениями мудрецов, правителей и богачей.<sup>1</sup> Насириддин Туси, хотя и принимает эти принципы, однако в интерпретации названных городов не ограничивается рамками морали, видит возможность преодоления свойственных им пороков в улучшении социального просвещения их обитателей. При этом последнее он считает не единственным средством их просвещения и облагораживания. Различия в способах мышления этих философов ярче всего проявляются в интерпретации свободного общества всех (по аль-Фараби) и общества свободы (по Насириддину Туси). Как считает Фараби, свободным является то общество, «целью обитателей которого является свобода, и они никаких препятствий даже на пути к распутству и исполнению своих желаний не признают».<sup>2</sup>

С точки же зрения Насириддина Туси, общество свободы есть «такое общество, в котором каждая личность как таковая обладает абсолютной социальной свободой. В таком обществе существует равенство его членов, но они не представляют своего преимущества перед другими. Все обитатели этого города свободны и равны в использовании общественных благ».<sup>3</sup>

В этих двух определениях, касающихся шестого типа невежественного общества (недобродетельного общества), с одной стороны, прослеживается некоторая внешняя общность во взглядах аль-Фараби и Туси, а с другой - в них имеются определенные различия и даже противоположные суждения. Но ни Насириддин Туси, ни аль-Фараби не объясняют, во-первых, в каком именно смысле употребляют понятие «свобода» («хуррият», «ахрор»). Во-вторых, оба мыслителя не объясняют, по какой причине и в какой связи применяют это понятие к недобродетельному обществу. Фараби понятие «свобода» применяет в его отрицательном значении, подразумевая под ним

---

<sup>1</sup> Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города//Аль-Фараби. Философские трактаты. - Алма-Ата, 1972. – С. 91.

<sup>2</sup> Там же. – С.403.

<sup>3</sup> Там же. – С.400-406.

произвол, безразличное отношение и безответственность, что соответствует образу жизни обитателей недобродетельного общества. По аль-Фараби, изменив направление своих действий и поведения, они приобретают шанс войти в добродетельное общество.

Из определения Насириддина Туси «общества свободы», вытекают совершенно другие выводы:

1. Во-первых, каждая личность свободна в выборе своих действий ради достижения равенства всех членов общества и ее абсолютность определяется в зависимости от условий ее проявления.

2. Во-вторых, обитатели свободного общества Туси социально равны друг другу.

3. В-третьих, члены общества свободы признают те или иные преимущества по отношению друг к другу только ради интересов самой свободы.

4. В-четвертых, свободное общество Туси полностью соответствует теории социальной справедливости.

Следовательно, по Насириддину Туси свободное общество независимо от того, относится ли вообще оно к недобродетельному обществу или же есть его часть, не является случайным. По нашему мнению, как бы то ни было, в этом вопросе Насириддин Туси вносит существенное изменение во взгляды своего учителя, поднимая на более высокую ступень его социально-философскую теорию. В свободном обществе Туси его обитатели полноправны и свободны. В нем господствуют отношения равенства и справедливости, нет места для угнетения, эксплуатации и других аморальных действий. Все живут в согласии и обстановке взаимопомощи. Они не могут удовлетворять свои и чужие потребности и обеспечить свое счастье без взаимного равенства. В свободном городе Насириддина Туси все правила социального общежития и общественных отношений его обитателей приведены в соответствие с демократическими требованиями. По Туси, такая тенденция в жизнедеятельности обитателей этого общества соответствует их



природе. Философ не смог четко и глубже выявить экономические основы общества свободы. Однако его попытка вскрыть причины сложившихся общественных отношений свободы является шагом вперед, сближающим его теоретическую утопию с европейскими утопическими теориями. Насириддин Туси для создания и развития общества свободы предлагает ряд критериев, обладающих демократической направленностью и содержанием. Важнейшими из них он считает выборность правителя, власть которого в какой-то мере соответствует требованиям подвластных ему граждан общества свободы. При выборе руководителя и его чиновников не должно быть никакого давления со стороны каких бы то ни было сил. Сподвижником руководителя общества свободы должен быть человек, свободный от всех обязанностей, кроме забот об обществе свободы, забот о предотвращении внутренних интриг и вражды. Он должен быть также свободным от заботы о личных интересах, от эгоистических предрассудков и дурных привычек. Такие качества, конечно, не были присущи правителям средневековой эпохи и государственным чиновникам, окружающим их, но они предстают как мечты философа-гуманиста о добродетельном правителе и предлагаются мыслителем в целях формирования лучшего образа жизни людей его эпохи и, естественно, обладают значительной теоретической ценностью.

Социально-этическая теория Насириддина Туси хотя и не была направлена против религиозных учений, но в условиях средневековья были все же смелым шагом к свободомыслию. Все средневековые мыслители, так или иначе, отдали дань идее добродетельного общества, по мере своих возможностей развивали ее, раскрывали различные грани и стороны этого общества, связывая их либо с мудрым и справедливым правителем, либо с определенным уровнем человеческого познания и просвещенностью. Они всегда выступали против социальной несправедливости и других пороков в общественной жизни, старались своими теориями способствовать общественному прогрессу, хотя их теории и не достигали своих целей. Насириддин Туси был одним из таких мыслителей, который, искренне желая

улучшения общественной жизни, свои взгляды выразил в утопической форме. Важнейшую основу будущего справедливого общества он видел в справедливости и в таком общественном строе, который был бы свободным от всякого угнетения. Защищая интересы народных масс, он считал соблюдение законов высшей целью в достижении подобного общественного строя. Именно поэтому мыслитель старался вскрыть пороки феодального общества, способствовать преодолению тех трагедий, которые стали уделом народа, его эпохи, как-то повлиять на Хулагу-хана и его приближенных, чтобы те ограничили свои злоупотребления, направленные против народа. По мнению философа, существование общества обусловлено экономической необходимостью или удовлетворением потребностей самих людей, и его развитие и благополучие зависят от этих последних. В обществе не должно быть никакой несправедливости и недисциплинированности, которые являлись бы причиной его кризиса, и правители не должны забывать эту истину. Прimitивную картину общественной жизни и примитивные проекты, которые предлагают исламские мыслители, в частности Насириддин Туси, по вопросам, связанным с торжеством справедливости, мудрости, формами собственности, войнами и т.д., по своим особенностям и по формам выражения, близки к утопическим взглядам эпохи Возрождения (Т.Мор, Т.Кампанелла). Но такое сравнение никоим образом не означает тождества взглядов тех и других, поскольку утопические теории исламских мыслителей создавались на почве зрелых общественных отношений феодализма и никак не могут сравниваться с ранними социалистическими утопическими теориями в Европе. Сам факт того, что взгляды мыслителей названных эпох в Европе и Азии направлены на улучшение социальной справедливости и выражают эту цель, не вызывает сомнения.

Анализ теории утопического общества Насириддина Туси привел нас к следующим выводам:

1. Насириддин Туси, опираясь на научно-философское наследие своих предшественников, создал социально-утопическую теорию, обладающую

своим специфическим своеобразием, особым характером постановки и решения вопросов. Он обосновал необходимость возникновения государства и закономерности формирования общества. 2. Мыслитель, по-своему раскрывая причины происхождения социально-политических и экономических противоречий в обществе, связывает способы и пути их преодоления с воспитанием людей.

3. Насириддин Туси одним из первых философов в мусульманской культуре Востока, подробно исследуя закономерности общественного развития, глубже и шире, чем его предшественники, раскрыл содержание понятия «добродетельное общество» и принципы создания последнего своим непосредственным участием в разработке социально-теоретических проблем. Насириддин Туси внес достойный вклад в дальнейшее развитие социально-политической и этической мысли.

## **§ 2.2. Учение Джалолидина Давони о справедливости**

Джалолиддин Мухаммед ибн Асьядиддин ибн Мухаммад ибн Абдурахман ибн Али ас-Сиддики Давони является одним из крупнейших представителей философской, социально-политической и этической мысли XV века.<sup>1</sup> Джалолиддин Давони оставил после себя богатое наследие. Некоторые хроники приписывают ему более ста трактатов. Однако до нас дошли немногим более шестидесяти его сочинений, которые в большинстве своем, к сожалению, не изданы и хранятся в различных библиотеках мира.

---

<sup>1</sup>Подроб. см.: Хондамир. Хабиб-ус-сияр (Добродетельные черты характера). - Т. 3. - Ч. 4. - Индия, 1373 х.. (на перс. яз.); Хайямпур. Энциклопедия писателей. - Табриз, 1940; Богоутдинов А.М. Очерки по истории таджикской философии. - Сталинабад, 1961; Диноршоев М.Д. Философия Насириддина Туси. - Душанбе, 1968; Аликулов Х. Взаимовлияние и развитие общественной мысли Средней Азии и Ирана в XIV-XV вв. Автореф. - Ташкент, 1964; Он же. Джалолиддин Давони. //Из философского наследия народов Востока. - Ташкент, 1972; Мирбобоев М. Этика и социальная философия Джалолиддина Давони. Автореф. - Душанбе, 1975; Раджабов М.Р. Абдурахман Джами и таджикская философия XV века. - Душанбе, 1968; Он же. Мировоззрение Убайда Зокони. - Сталинабад, 1956; Семенов А.А. Забытый среднеазиатский философ XVI в. и его «Трактат о «скрытом». //Известия общества для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами. - Т. 1. - Ташкент, 1926.

Наиболее известным и значительным произведением Джалолиддина Давони, особенно популярным на Востоке, является «Ахлоки Джалоли» («Этика Джалоли»), где в основном внимание его сосредоточено на анализе утопических социально-этических и социально-политических воззрений и опираемся на это произведение. Судя по структуре и стилю книги, очевидно то, что на Джалолиддина Давони оказали идеи Платона и Аристотеля, а также корифеев философии Востока - Абу Наср аль-Фараби, Ибн Сины, Ибн Мискавейха и особенно Насириддина Туси, о чем свидетельствует изучение его социально-политических и этических воззрений, где отмечаются прямое обращение к этим источникам. Поэтому неудивительно, что произведения двух мыслителей, посвященные социально-политическим и этическим вопросам, почти идентичны по своему строению и стилю изложения. Социально-политическая концепция Джалолиддина Давони изложена во второй и третьих частях «Ахлоки Джалоли» («Этика Джалоли»), «Гадбири манзил» («Домоводство») и «Сиёсати мудун» («Городская политика»). Он квалифицирует эти науки как изучающие общественную, экономическую и политическую жизнь отдельного человека, так и общества в целом. Сопоставительное изучение его основного труда «Ахлоки Джалоли» («Этика Джалоли») с «Ахлоки Носири» («Этика Носири») Насириддина Туси показывает, что Джалолиддин Давони при исследовании интересующих нас проблем следовал своему предшественнику. Сопоставляя воззрения Давони и Насириддина Туси можно прийти к выводу, что причины возникновения общества и цивилизации, его типов и видов, взаимопомощи в труде, о городах добродетельных и невежественных, их социальной и политической структуре, принципах гармонизации общественных отношений в добродетельном городе, качествах, функциях и обязанностях главы добродетельного города и т.д. Исследованию социально-политических проблем посвящены такие произведения Джалолиддина Давони, как «Рисола дар бораи адолат» («Трактат о справедливости»), «Тарикати тарбият ул-авлод» («Способ родового воспитания»).

Среди его произведений, посвященных исключительно обществоведческой проблематике, особо выделяется его «Ахлоки Джалоли» («Этика Джалоли»). Полностью она называется «Лавомеъ ул-ишрок фи макорим ул-ахлок» («Прожектерское освещение морального достоинства») и содержит часть практической философии мыслителя. По поручению Султана Хасан-бека Каракюнлу, Джалолиддин Давони занимался переписыванием «Ахлоки Носири» Насириддина Туси и, подражая идеям последнего и следуя ему, написал свое произведение, структура и содержание которого, равно как и стиль его изложения, во многом совпадают. Но Джалолиддин Давони в своем произведении больше опирается на аяты Корана, хадисы и высказывания сподвижников пророка и ариффов. Поскольку социально-политические взгляды философа главным образом изложены в «Ахлоки Джалоли», постольку и мы для анализа его социально-утопических взглядов опираемся на эту работу.

Этические и социально-политические взгляды мыслителя, в частности его рассуждения об утопическом обществе, как это стало традицией для Средней Азии и мусульманского Востока, написаны под влиянием выдающихся греческих философов Платона и Аристотеля и таких гениев философии Востока, как Абу Наср аль-Фараби, Ибн Сина, Ибн Мискавейх и Насириддин Туси. Джалолиддин Давони, как явствует из постановки и решения им социально-философских проблем, в основном опирается на воззрения Насириддина Туси.

Социально-политические и этические воззрения Джалолиддина Давони изложены им главным образом во второй и третьей частях «Ахлоки Джалоли», которые называются «Дар тадбири манзил» («О домоводстве») и «Дар сиесати мудун» («О гражданской политике») и написаны в духе традиций перипатетизма Фараби, Ибн Сины и Насириддина Туси о причинах происхождения общества и формирования его структуры. Давони квалифицирует эти науки как изучающие общественную, экономическую и политическую жизнь отдельного человека, так и общества в целом.

Философ поддерживает идеи Абу Насра аль-Фараби и Насириддина Туси о причинах происхождения общества и формирования его структуры. Джалолиддин Давони различия между человеком и животными видит в разуме и языке, которые, на его взгляд, лежали в основе первоначального возникновения общества, его развития и совершенствования. Эволюция его взглядов по этим вопросам претерпевает те же изменения, какие мы наблюдали во взглядах аль-Фараби и Насириддина Туси. По мнению философа, основу образования различных форм объединения людей, как главного богатства общества, составляют справедливое разделение труда и взаимное равенство людей в соответствии с их родом занятий и способностями<sup>1</sup>.

Сходство между взглядами Джалолиддина Давони и Насириддина Туси и их предшественников в основном проявляется в классификации социальных форм общности людей, в частности, в делении общества на добродетельное и недобродетельное. Основу утопических взглядов философа составляет его учение о добродетельном обществе. «Добродетельный город, - пишет Джалолиддин Давони, - основывается на социальной общности его обитателей, на кодексе счастья всех и искоренении недобродетельных взаимоотношений. Вера в правду и мирные действия объединяет всех его обитателей. Независимо от разногласий между людьми и разделения последних на различные слои и группы, все они дружны и равны».<sup>2</sup>

Как видим, Джалолиддин Давони, опираясь на аль-Фараби и Насириддина Туси, основание добродетельного общества строит на четырех взаимосвязанных компонентах: 1) счастье; 2) вера в правдивость; 3) здоровое поведение; 4) всеобщее единство (разумеется, на основе преодоления всякого проявления зла). Эти установки философа свидетельствуют о его искреннем гуманизме и являются наглядным фактом прогресса общественно-политической, в особенности утопической мысли средневекового Востока.

---

<sup>1</sup> Давони Чалолиддин. Ахлоки Чалоли. (Этика Джалали). - Индия, 1881. – С. 132 (на перс. яз.).

<sup>2</sup> Там же. – С.262.

Тем не менее, его определение добродетельного общества не лишено определенных недостатков. Эти недостатки, свойственные всей общественно-политической и философской мысли средневековья, в том числе аль-Фараби и Насириддина Туси, вытекают из самой сути идеалистических тенденций, присущих их взглядам, чаще и прежде всего проявляются в неумении вообще учитывать определяющую роль производственно-экономического фактора в изменении общественных отношений. При анализе других общественных изменений (например, разделения труда, необходимости взаимопомощи, человеческих объединений, возникновения общества) в трактовке общественной жизни Джалолиддина Давони проводится последовательная линия в определении добродетельного общества, а в понимании им основной сущности справедливого общества допускается абсолютная идеализация последнего. Недостаток концепции Джалолиддина Давони о добродетельном обществе заключается и в том, что, не представляя себе достаточно четко пути и способа построения такого общества, не сумев, как и аль-Фараби и Насириддин Туси, выразить его качественные признаки в соответствии с принципами разделения труда и произведенных продуктов, Джалолиддин Давони непорочные качества правителя и другие его атрибуты изображает в расплывчатой, интуитивно-утопической форме. Но вместе с тем следует признать, что Джалолиддин Давони, в отличие от своих предшественников, сумел показать некоторые противоречия в развитии современного ему общества и необходимость их преодоления как важнейшего условия построения добродетельного общества. Одновременно он упускает из виду вопрос о необходимости свободы и прав членов этого общества. Все указанные недостатки и ограничения во взглядах Давони обусловлены историческими условиями общественной жизни его эпохи и в целом не умаляют значения вклада, который внес Джалолиддин Давони в развитие утопических учений. Важнейшими в учении Джалолиддина Давони являются его суждения о необходимости единства и согласия социальных слоев в

добродетельном обществе. По мнению философа, отношения между социальными слоями должны быть устроены в такой пропорции или соотношении, которые бы соответствовали добродетельному обществу и отвечали бы его требованиям. Такую пропорцию либо соотношение социальных слоев в добродетельном обществе он рассматривает в аналогии с четырьмя элементами мира. Он пишет: «Подобно тому, как в сложном соединении один элемент может стать причиной нарушения равновесия и его гибели, точно так же в человеческом обществе преобладание одной группы над тремя другими вызывает расстройство его порядка и обострение его кризиса».<sup>1</sup>

В подобных ситуациях Джалолиддин Давони, как и его учителя, большое значение придавал правильному выбору руководителя. Выбор руководителя добродетельного общества требует учета таких качеств, без которых не может функционировать не только добродетельное общество, но и никакое другое. Мыслитель здесь имеет в виду способность руководителя вникать в суть каждодневных проблем общества, экономических, хозяйственных проблем, его должны глубоко волновать военная и политическая мощь общества, духовное состояние его членов. Если руководитель будет иметь такие способности, то, по мнению Джалолиддина Давони, он сможет правильно выбирать чиновников, сумеет привлечь к государственному управлению достойных, преданных людей, способных уберечь общество от сомнительных и случайных опасностей и непредвиденных порочных обстоятельств.

К первой группе таких руководителей и чиновников мыслитель относит тех людей, которые могут обеспечить нормальный порядок в добродетельном обществе, и лишены всяких личных притязаний. Достойными войти в эту категорию чиновников Давони считает только ученых и мудрецов. Другая категория людей, которая может способствовать созданию добродетельного общества, - это те люди, которые могут

---

<sup>1</sup> Давони Чалолиддин. Ахлоки Чалоли. – С. 275.



предостеречь граждан от совершения недостойных поступков, нежелательного и опасного для общества поведения, могут воспитать их в духе высокой нравственности и мирной жизни. К этой категории он относит поэтов, певцов, и музыкантов. К третьей категории философ относит дальновидных, уважаемых и влиятельных личностей, которые соблюдают нравственные взаимоотношения между собой и способствуют их соблюдению другими гражданами. Эта категория людей должна знать математику, медицину, геометрию, астрономию и подобные им науки. Четвертую категорию составляют люди, которые защищают страну от посягательств иностранных государств и обеспечивают порядок внутри страны. К ним относятся воины, стражи и те, кто обеспечивает административный порядок в стране. К пятой категории философ относит экономистов. Основные их обязанности и занятия - обеспечение граждан средствами к существованию. Они берут на себя обязанности способствовать развитию соответствующих родов занятий, профессий и ремесел среди населения, создают условия для обмена товарами среди социальных групп и слоев, а также взимают с населения налоги. Таким образом, Джалолиддин Давони в соответствии с требованиями его времени теоретически некоторым образом систематизирует основные административные вопросы жизни добродетельного общества, раскрывает их сущность, исходя из того, насколько они соответствуют социальной справедливости. Однако философ оставляет без внимания производителей материальных благ - ремесленников, земледельцев, животноводов, не относит их ни к какой социальной категории. По мнению Джалолиддина Давони, правители в значительной степени должны обеспечивать социальную справедливость. Он считает, что правитель обладает такой властью и правами, которые признают его народ, и это является фактором расположения последних к нему. Основу этой притягательной силы правителей составляют: 1) права правителя как тени бога на земле; 2) то, что он является абсолютным правителем, имеющим широкие законные права, вплоть до категорического судебного осуждения;

3) обладает правом на распределение материальных благ и распоряжаться государственной казной; 4) является справедливым правителем, несет ответственность за судьбу страны. Именно эти четыре опоры, на которые должны опираться в своей деятельности правители, могут стать решающими факторами развития общества и государства. Еще более существенным фактором благосостояния общества в сфере государственного управления, являются гармония и пропорциональность развития материального производства в добродетельном обществе. Философ считает, что этот фактор в развитии материального производства не только избавит последнее от всякого некомпетентного вмешательства, но и способствует гармоническому развитию других сфер деятельности общественной жизни добродетельного общества.

Мыслитель в соответствии со способностями и родами занятий разделяет жителей добродетельного общества на необходимые и не необходимые группы. К необходимой группе он относит тех, кто занят в необходимой промышленности («саноати шарифа»), сюда же относятся и земледельцы. В не необходимую группу входят ювелиры и художники.<sup>1</sup>

Джалалиддин Давони в соответствии с социальным положением и ролью в укреплении и сохранении добродетельного общества производителей материальных благ разделяет на две категории. К первой категории он относит земледельцев, ко второй - ювелиров и художников. В такой дифференциации людей в добродетельном обществе почти все философы Востока придерживаются единого мнения. Это единодушие проявляется в том, что в их воззрениях необходимость разделения труда, родов хозяйственной деятельности, распределение ресурсов среди граждан добродетельного общества объясняется не в соответствии с естественными факторами и отношениями между его обитателями, а выводят из «мудрости Аллаха», что свидетельствует о теологической тенденции, присущей всей социально-политической и этической мысли средних веков. Джалалиддин

---

<sup>1</sup> Давони Чалалиддин. Ахлоки Чалоли. – С. 275.

Давони, как сын своей эпохи, не мог не разделять этого принципа. Немаловажное значение философ отводит и деньгам. Он говорит об их огромной роли в создании добродетельного общества. Как и Насириддин Туси, Давони считает деньги эквивалентом всех произведенных товаров и результатом торгового оборота: «В силу необходимости торговых сделок имеется нужда в динаре, который является хранителем справедливости и вторым законом»<sup>1</sup>.

Джалалиддин Давони попытался решить вопросы, связанные с сущностью денег и их ролью в обменных процессах. По этому поводу он писал: «По своему изяществу, эквивалентной сущности незначительное количество динаров равняется ценности многих вещей. Оно в огромной степени снимает необходимость в перевозке продукции в другие страны. И если бы не динар, то было бы много затруднений в перевозке необходимых вещей в далекие страны».<sup>2</sup>

Развивая мысль о деньгах, Давони считает последние не только источником нормализации общественной ситуации и удовлетворения личных потребностей и интересов людей, но и бережливости и развития общественных потребностей. Денежные вложения в ту или иную сферу деятельности он рассматривает как первоисточник накопления капитала.

Вопрос о социальной справедливости в добродетельном обществе также был предметом рассуждений философа. По его мнению, беспрекословное и строгое соблюдение законов справедливости обеспечивает развитие и согласованные действия в добродетельном обществе. В этой связи он отмечает, что такое общество должно основываться на верных критериях, законодательных актах и положениях.

Особое внимание он обращает на вопросы правосудия, отмечая, что судья (кази) должен выносить свой вердикт на основе правдивых и строго доказанных фактов. Джалалиддин Давони считает, что судебный процесс

---

<sup>1</sup> Давони Чалолиддин. Ахлоки Чалоли. – С.194.

<sup>2</sup> Там же. – С.194-195.

должен носить публичный характер, чтобы привлечь к нему внимание граждан и усилить его воспитательное значение, что в свою очередь способствует уменьшению преступности, не позволит скрыть преступления. Философ отмечает, что эти правовые критерии становятся возможными при условии, если правитель добродетельного общества сам является способным к их усвоению и воспринимает их адекватным образом. Поэтому Джалолиддин Давони считает, что правителем добродетельного общества может быть такая личность, которая обладает благородными качествами и щедростью, рассуждает самостоятельно, серьезно относится к разработке и реализации законов, не допускает поспешности в решении государственных вопросов, обладает полководческими способностями, даром предвидения и другими качествами. Когда речь идет о даре предвидения, философ эту способность рассматривает как решающий фактор изменения ситуации в добродетельном городе. Он считает, что именно такая способность правителя может служить средством предотвращения всякого рода непредвиденных событий. Дар предвидения может помочь правителю выбрать правильные пути ведения государственной политики в добродетельном обществе. По мнению философа, правитель должен окружить себя надежными людьми и быть осторожным и дальновидным в подборе последних, в этом деле не допустить просчетов и ошибок. Сам справедливый правитель не должен предаваться физическому и духовному наслаждению. Он должен быть мягким и доброжелательным в общении с другими, не допускать никакой мерзости и грубости, насилия и несправедливости. В регулировании общественного порядка названные качества являются важнейшими. Правитель во взаимоотношениях с другими гражданами должен особое значение придавать их личным качествам и способностям. С точки зрения философа, правитель должен создавать всевозможные условия для достойной жизни и взаимоотношений между социальными слоями в своей стране, чтобы между народами и чиновниками не возникали недовольство, трения и вражда. Он должен предотвращать всякое проявление высокомерия и

роскошества среди чиновников в добродетельном обществе и осуждать любое проявление несправедливости. По мнению Джалолиддина Давони, важнейшим условием справедливости самого правителя являются его развитая интуиция и понимание им сложившейся в добродетельном обществе общественно-политической ситуации. Необходимость таких качеств правителя вытекает из потребностей и требований постоянного укрепления общества и власти, из потребности сохранения определенного равновесия между различными социальными слоями в обществе и политической ситуации в целом. Знание о потребностях членов общества поможет правителю принять своевременные меры по их удовлетворению, что является неременным условием устойчивого развития общества. Умножение богатства государства, улучшение положения граждан добродетельного общества философ считает одной из важнейших забот правителя. Для успешного выполнения этой обязанности, по мнению Джалолиддина Давони, необходимым условием может быть расширение торговых связей с другими странами, развитие массового просвещения и ликвидация безграмотности среди населения. Размышления Джалолиддина Давони о качествах справедливого правителя во многом схожи с подобными взглядами его предшественников. Единственное, что отличает его взгляды по этому вопросу, так это то, что он описывает эти качества более подробно, ярче изображает требования масс к этим его качествам. Он идентифицирует правителей с врачами и считает, что подобно тому, как врачи своевременно лечат больных и ликвидируют болезни, точно так же должен поступать правитель по предотвращению и искоренению социальных пороков в добродетельном обществе. «Правитель, - пишет мыслитель, - есть исцелитель мира, и исцелитель не должен избегать больного и возможных средств его излечения». <sup>1</sup>

Доброжелательность, соблюдение законов справедливости правителем и членами общества, борьба против всякого рода интриг в обществе -

---

<sup>1</sup> Давони Чалолиддин. Ахлоки Чалоли. – С.274-275.

необходимые требования по созданию и формированию добродетельного общества. Джалолиддин Давони считает эти требования необходимыми атрибутами своего идеального общества. Взгляды Джалолиддина Давони о добродетельном обществе, о достижении последним мира и безопасности построены на исключительно утопических основах. По его мнению, основательность и сохранение добродетельного общества непосредственно зависят от доброжелательности соответствующих социальных слоев общества. Общественный организм подобен человеческому организму. Например, если соответствующие больные органы в теле человека остаются неизлечимыми, то это отрицательно сказывается на всем организме человека. Справедливость действует таким же образом. Последовательное соблюдение законов справедливости, по мнению Джалолиддина Давони, есть основа счастья и радости граждан и прогресса всего добродетельного общества.

Согласно историческим фактам и воспоминаниям самого Узун Хасан Каракюнлу, последний под воздействием на него Джалолиддина Давони предпринял ряд мер, направленных на дальнейшее развитие страны, науки, образования и повышения уровня благосостояния народа. Учение о доброжелательных отношениях между различными группами в этических воззрениях средних веков является одним из постоянно дискутируемых вопросов в социальной философии. Он занимает важное место и в мировоззрении Джалолиддина Давони. Мыслитель любовь рассматривает как одно из условий гармонии в обществе. Он пишет: «Как стало известно, совершенство человеческого индивида зависит от организации общественного объединения. А в основе организации этих объединений лежит степень взаимной любви и дружбы между членами общественных объединений, что, несомненно, служит более надежным условием осуществления справедливости между ними и их естественного, т.е. справедливого единства»<sup>1</sup>

Джалолиддин Давони разделяет любовь на четыре вида:

---

<sup>1</sup> Давони Чалолиддин. Ахлоки Чалоли. – С.236.

- любовь родителей к детям;
- любовь к богу;
- любовь к учителю;
- любовь между мужчиной и женщиной.

По своей общественной значимости мыслитель особое место отводит любви народных масс к правителю и любви правителя к народу, и считает ее одним из существенных мотивов сохранения и укрепления общественного порядка. Именно в этом виде любви он видит мощную силу, способную наладить и сохранить порядок в обществе, а с последним связаны благополучие и счастье граждан. По мнению философа, если любовь народа к правителю является основой гармонии в общественных делах, то взаимная любовь между людьми является источником мира, согласия и социальной справедливости в добродетельного обществе. «Люди, - писал он, - должны жить друг с другом, как добрые братья, в меру достоинств требовать свои права, дабы страна была освещена светом справедливости и мир был полон счастья, соучастия и дружбы. И если в нем нет этих условий, то нарушается нормальное состояние государства и нарушится порядок».<sup>1</sup>

Джалалиддин Давони, в отличие от своих предшественников, считает любовь вообще решающим фактором общественных отношений. По его мнению, действительная притягательная любовь становится возможной при равных материальных и социальных отношениях. Любовь между правителями, народом и чиновниками, какой бы слабой или неустойчивой она не была, должна быть свободной от всяких пороков, и важнейшей обязанностью правителя является искоренение этих пороков. Успешное исполнение этой обязанности, прежде всего, связано с реализацией законов справедливости в добродетельном обществе.

Таким образом, Джалалиддин Давони, отрывая этическое понятие «любовь» от действительного его критерия - общественных отношений, идеализирует ее, возводя в ранг решающего фактора общественного

---

<sup>1</sup> Давони Чалалиддин. Ахлоки Чалоли. – С. 250.

развития, и по сложившейся традиции его эпохи в этом вопросе уступает идеализму. Однако взгляд мыслителя на любовь как важное условие мира и спокойствия в добродетельном городе не лишен рационального смысла.

В социальной философии Джалолиддина Давони важное место занимает проблема выбора критериев изменения общественных отношений. Главным критерием развития общества, в том числе становления добродетельного общества, он считает справедливость и равенство и пытается доказать, что только равенство и справедливость могут служить первоосновой эволюции разнообразных общественных отношений и прогрессивных тенденций их развития. Однако равенство, о котором говорит мыслитель, не тождественно с учением о равенстве, которое развивают его предшественники, в частности маздакиты. Он в своем учении о равенстве не ставит вопроса об экономическом равенстве людей, а ограничивает его лишь гражданско-правовыми рамками. А это является уступкой мыслителя суровой действительности его эпохи. Философ в экономическом равенстве видит опасность, которая якобы усиливает в обществе угнетение, разврат и застои. Это свое опасение он выражает следующим образом: «Если бы все в бедности и богатстве были равными, то не нуждались бы во взаимопомощи. Если бы все были бедными, то никто не смог бы извлечь пользу взамен своих услуг, а если бы все были богатыми, то в силу собственной экономической самостоятельности не нуждались бы друг в друге».<sup>1</sup>

Джалолиддин Давони, как мыслитель-гуманист, выражая свое искреннее сочувствие обездоленным и неимущим, обращаясь к правителям, призывает их проявлять благоразумие в соблюдении норм справедливости, поддерживать с неимущими массами добрые и вежливые отношения. Не следует заставлять их работать сверх нормы, нужно давать им время для отдыха, не допускать по отношению к ним насилия. «Во имя сохранения общественной гармонии следует интересы слуг ставить выше собственных,

---

<sup>1</sup> Давони Чалолиддин. Ахлоки Чалоли. – С. 233.



дабы они свои обязанности выполняли с удовольствием, а не с досадой, через силу». <sup>1</sup>

Отношения между чиновниками и служащими, по мнению Джалолиддина Давони, должны складываться по критериям гуманизма. Взаимопонимание, считает мыслитель, среди этих критериев является одним из важнейших. По Джалолиддину Давони, искоренение насилия не означает, что правители и чиновники должны отречься от своих обязанностей и постов, но соблюдение справедливости как руководства к действию для них является обязательным. Этот принцип в его взглядах об идеальном обществе проявляется ярче всех. По его мнению, правитель должен всегда выступать в защиту интересов народа. «Вельможи, тончайшие знатоки, пусть знают, что крохотными выгодами, которые они стараются получить даже от беспомощной старухи, невозможно восстановить разоренное богатство. Невозможно накрыть царский стол ногой стрекозы, отобранной у несчастного муравья. Музыка деревянного уда, имущество обездоленных бедняков есть не что иное, как вой и стон обездоленных. Радость от чаши, наполненной кровью сердца бедных, есть не что иное, как горький плач, она вызывает только опьянение печалью и нездоровье. Из украденной старой рубашки нельзя сшить новую и изящную, из старого покрывала, украденного по нужде, невозможно сделать подушку для царского трона. Щит, который изготовлен за счет доли беспомощных сирот, не может стать препятствием для пули. Панцирь, который делают за счет нищих, не защитит от смертельного удара меча...». <sup>2</sup>

Джалолиддин Давони в «Ахлоки Джалоли» пишет, «что при нормальном делопроизводстве в государственном управлении, основанном на справедливости, система правления становится образцовой, а шах или правитель - вторым инициатором становления справедливости». <sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Давони Чалолиддин. Ахлоки Чалоли. – С. 226-227.

<sup>2</sup> Там же. – С.271.

<sup>3</sup> Там же. – С.230.

Данное суждение философа аналогично взглядам его предшественников, особенно взглядам Насириддина Туси. Подобная аналогия во взглядах этих двух мыслителей - гуманистов встречается много раз. При этом Джалолиддин Давони, хотя и интерпретирует справедливость следуя Насириддину Туси, но он к принципам справедливости, изложенным последним, добавляет еще десять требований, которые должны быть обязательным руководством к действию для правителей, поскольку без соблюдения этих требований невозможно определить законы справедливости. Эти требования, по мнению мыслителя, таковы:

1. Правитель всегда должен быть на стороне угнетенных; чего он не позволяет себе, не должен позволять и угнетенным.

2. В своей административной работе он должен соблюдать справедливость, ибо исключение справедливости из его административной работы исключает справедливость в обществе.

3. Не должен предаваться физическим и половым наслаждениям, поскольку следствием такого образа жизни является разрушение государства.

4. Решения (приказы) правителя должны быть щадящими, а не гневно устрашающими.

5. В воле народа должен видеть согласие народа.

6. Не должен пользоваться народным согласием ради согласия народа.

7. Там, где это возможно, должен соблюдать справедливость, применять ее с позиции гуманности, превратить пощаду и амнистию в справедливость.

8. Должен быть открытым с порядочными людьми и прислушиваться к их советам.

9. Привлекать на службу тех, кто заслуживает доверия и достоин этой службы.

10. Не должен избегать справедливости и организовывать административные дела таким образом, чтобы они не противоречили принципам справедливости.

Принципы добродетельного общества аль-Фараби, Ибн Сины, Насириддина Туси у Джалолиддина Давони реконструируются в следующей форме: Давони недобродетельное общество интерпретирует более упрощенно и разделяет его на три типа - непросвещенное, развратное (извращенное) и растерянное. Такое деление связано с двумя обстоятельствами:

1. При сопоставлении различных типов недобродетельного общества Фараби и Насириддина Туси мыслитель обнаруживает не столь существенные различия, и это считает поводом для сокращения их количества.

2. Вероятно, недобродетельное общество, которое было предметом более углубленного исследования его предшественниками, Джалолиддин Давони рассматривает с учетом социальной и политической ситуации своего времени.

Анализ Джалолиддином Давони проблем социальной структуры добродетельного общества показывает, что он к учению Насириддина Туси о четырех социальных слоях - интеллигенции (ученые, правоведы, писатели, врачи); военнослужащих (воины, стражи, чиновники); деловых людей (торговцы, счетчики, ремесленники) и трудящихся (крестьяне, земледельцы), добавляет еще один - духовенство. По мнению философа, через эти категории социальных слоев в обществе реализуется общественная воля, и последняя одновременно становится основой духовного богатства общества. Выделение мыслителем духовенства в качестве отдельного элемента социальной структуры показывает, что в XV веке духовенство в духовной жизни общества занимало особое место. Поэтому Джалолиддин Давони считает необходимым выделить его как особый элемент социальной структуры. Джалолиддин Давони рассматривает справедливость и равенство, взаимопонимание и любовь между индивидами и социальными слоями, между последними и правителями как один из определяющих факторов гармоничного развития общества. Джалолиддин Давони, по сравнению со

своими предшественниками - аль-Фараби и Насириддином Туси, дает более разносторонний и углубленный анализ задач и обязанностей правителя добродетельного общества. Предлагаемые Джалолиддином Давони требования к обязанностям правителей добродетельных обществ по сравнению с требованиями, предложенными его предшественниками, более четкие и настойчивые. Они отражают общественные порядки и отношения того времени более углубленно и адекватно. Разделение им людей в соответствии с родом их занятий, профессиями и т.д. основано на господствующей роли института частной собственности. В то же время, в противоположность сказанному, Давони допускает мысль, согласно которой справедливость и равенство различных слоев общества также выражают приоритет частной собственности. Это свидетельствует о том, что Джалолиддин Давони, теоретически предвидел и признавал различные уровни экономического прогресса общества, но для него желаемые им рациональные идеалы остались лишь теоретически утопическими. Среди всех существующих восточных концепций справедливости своей эпохи, концепция добродетельного общества Джалолиддина Давони кажется менее утопической, а, следовательно, более рациональной в восприятии и оценке реальных двигателей общественного развития.

### **§2.3. Идея справедливости в поэтическом наследии Абдурахмана Джами**

Абдуррахман Джами в истории персидско-таджикской философской и социально-этической мысли известен как один из незаурядных представителей философии суфизма. Перед нами встал вопрос о необходимости обращения пристального внимания на такие разделы его трудов, где изложены социально-этические воззрения Джами о справедливости. Тем более, что в своих произведениях Джами к некоторым моментам принимает крайние позиции по поводу социальной справедливости, доводя критику правителей до высокой точки.

К основным трудам, в которых отражено учение Джами об обществе, относятся такие его дидактические произведения, как «Бахористон («Весенний сад»), «Саломон ва Абсол» («Саломон и Абсаль»), «Сабхат ал-аброр» («Четки праведников»), «Силсилат аз-захаб» («Золотая цепь»), «Хирадномаи Искандари» («Книга о мудрости Искандера») и др., а также его многочисленные касыды, газели и рубайи.

Если предметом изображения в «Саломоне и Абсали» стала любовь, как фактор социальной жизни, то объектом «Золотой цепи» выступают нравственные принципы, где мыслитель опять-таки непосредственно касается основ социальной обусловленности общественных нравов и качеств.

Джами в произведении «Бахористон» создает в образе Искандера (Александра) стремится показать справедливого и добродетельного правителя, как основополагающего фактора в решении всех важнейших социальных вопросов и возможностей становления устойчивого государства и общественной системы. Данная идея наиболее ярко выражена в образе Анушервана - персидского царя династии Сасанидов. А в третьей тетради «Силсилат аз-захаб» мыслитель от имени Анушервана излагает свое понимание основных социальных проблем эпохи: «Кайсар Рума послал к Анушервану своего мудрого посланца, ставшего свидетелем добродетельных и справедливых деяний этого царя. Посланник видел, что врата высочайшей благосклонности справедливейшего из царей были закрыты для угнетателей; он наблюдал, как Анушерван рассылал во все концы своей страны озаренных светом разума людей, давая каждому из них соответствующие наказания. Куда бы они не приезжали, они должны были вести свои дела в тесном сотрудничестве с населением; если крестьяне живут в нужда и бедствуют, те обязаны были оказать им всяческую помощь, выдавать семена, быков и землю, помогать поливать посевы; с наступлением поры уборки урожая им не следовало поступать злонамеренно и не брать с урожая налог; они должны были смотреть честными глазами, когда крестьянин отделяет зерно от соломы, не уменьшать положенную ему долю урожая, выдавать все сполна и

не обижать земледельца. Такое отношение к крестьянам справедливейшего из царей связано с тем, что сила народа, зиждется на крестьянстве. Поэтому, когда крестьянин приезжает в город, ему должны оказывать уважение и почет, быстро и без волокиты разрешать его дела, не допускать в обращении с ним грубости, не взимать с него пошлины свыше установленного размера, следить за тем, чтобы взимание пошлины не превращалось в грабеж, стараться делать ему только добро, чтобы тот мог вспоминать о людях добрым словом. Необходимо помнить, что человек трудится ради того, чтобы заработать на жизнь. Поэтому цены должны быть установлены умеренные, и не следует никому позволять выходить за пределы этих цен. Необходимо проявлять особую заботу о сиротах и вдовах, помогать бедным и обездоленным. А если человек оказал помощь кому-то, он никогда не должен этим похваляться, тем более - попрекать тех, кто эту помощь получил: в противном случае он поступает скверно и не благородно. Услышав все это, посланец Рума пришел в изумление от величия душевной чистоты и щедрости Анушервана, принципом жизни которого являлось честное и щедрое исполнение божественных наставлений: «Раз мы являемся избранныком бога, то нашим отличительным признаком должно быть внимание и любовь к людям. Если царь не будет другом народа, как он может считаться посланником бога».<sup>1</sup>

Основной смысл сказанного сводится к тому, что Джами фундаментальной основы устоев правления общественными делами, т.е. государства, видит в выполнении следующих принципиальных условий со стороны правителя: во-первых, проявление честности и снисходительности в установлении налога, ибо сила народа, по его мнению, зиждется на крестьянстве; во-вторых, не допускать волокиты и нечистоплотности во взимании налога; в-третьих, при продаже продукции населения, устанавливая умеренные цены, не допускать их нарушения; в-четвертых,

---

<sup>1</sup> Чоми Абдурахмон. Силсилат-уз-захаб //Хафт авранг (Золотой цепь. //Семь венеч). - Ташкент, 1914. – С. 124-126. (на перс. яз.); Цит. по: Раджабов М. Абдурахман Джами и таджикская философия XV века. - Душанбе, 1968. – С. 209-210.

проявление заботы о сиротах и обездоленных, причем не попрекать их в оказанной поддержке как антипода законам благородности.

Неслучайно, что правитель Рума (Византии), услышав от своего посланника эти сведения об Анушерване, и впав в глубокое размышление, восторженно сказал:

«Гуфт: «Алхак, ки шохи шохон уст,

Сарвари точи мулкхохон уст.

Рама моему у шубони хама,

Дар баду нек посбони хама»<sup>1</sup>.

(«Анушерван - царь всех царей,

пастырь стада претендентов на царство, подобных мне;

Мы то стадо, а он наш пастырь

В добре и зле он наш покровитель»).

Следует отметить, что Джами в вопросах социальной справедливости апеллирует именно к грекам, выражая тем самым, свою глубокую осведомленность о тонкостях этого вопроса в греческом полисе. У Джами образ справедливого правителя отображен несколько иначе, чем в предшествующей ему социальной философии. Например, образ Анушервана (идеального царя) у мыслителя принадлежит прошлому. Джами почти во всех своих произведениях, касающихся социально-политических вопросов, идеальным правителем считает Александра Македонского, мудрым его советником Аристотеля.

Для Джами образ Аристотеля созвучен образу мудрости правителя. По мнению мыслителя, опорой правителя должна быть мудрая и авторитетная в народе личность, своими поведением, образом жизни и советами наставляющая правителя на совершение добрых, разумных и справедливых поступков. Так, в поэме «Саламон и Абсаль» он пишет; «Шоъ чун донист кáдрашро шариф,

Сохташ дар хилвати сўъбат хариф.

---

<sup>1</sup> Чоми Абдурахмон. Силсилат-уз-захаб. – С. 209-210.

Љуз ба тадбираш нарафтї ним гом,  
Љуз ба талќинаш наљусти њель ком.<sup>1</sup>  
(«Царь мудреца к трудам правления привлек,  
сделал его главным собеседником в своих беседах,  
Не испросив совета у него,  
Не делал он и шага одного».)

Как и у всех восточных философов, так и у Джами, главными качествами справедливого правителя является честь, мудрость, щедрость и могущество, Эти качества, указывает мыслитель, способствуют устойчивости власти. В поэме «Саламон и Абсоль» он пишет:

«Њаст шарти подшоњї чор чиз.  
Њикмату иффат, шуљоат, људ низ»<sup>2</sup>.  
( «Честь, мудрость, щедрость, мощная рука  
- Вот свойства, при которых власть крепка». )

Во многих своих произведениях Абдуррахман Джами, обращаясь к правителям, особо подчеркивает и выделяет их функции, права и обязанности. В этих обращениях он осуждает тех правителей, которые нарушают законы справедливости:

«опасен, вреден царь ожесточенный,  
поправший справедливости законы»)<sup>3</sup>

и призывает их к правде, добру как важным условиям царствования. Он обращается к царю:

«от бога должность принял ты царя,  
так царствуй, правду и добро творя».<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Чоми Абдурахмон. Силсилат-уз-захаб. – С. 124-126; Цит. по: Раджабов М. Абдуррахман Джами и таджикская философия XV века. – С. 209-210.

<sup>2</sup> Чоми Абдурахмон. Саломон ва Абсол //Хафт авранг (Саламан и Абсал. //Семь венцов). – Ташкент, 1914. – С.171. (на перс. яз.).

<sup>3</sup> Чоми Абдурахмон. Сабхат-ул-аброр //Хафт авранг (Зёрна благодетелей. //Семь венцов). - Ташкент, 1914. – С. 273-274. (на перс. яз.).

<sup>4</sup> Там же.



По мнению мыслителя, мягкость и терпимость всегда присутствовали у правителя. Так, во фрагменте «Сабхат-ул-аброр» он, обращаясь к правителю, призывает его к благоразумию, гуманности и великодушию к подданным:

«Гўш бар кїссаи мўњтољон дор,  
Кори њољатталабон зуд гузор.  
То бувад хољати њољатмандон,  
Нест хуш тоати дигар чандон». <sup>1</sup>  
(К нуждающимся ты слух свой устреми,  
Да быстро помощь обретут они.  
Покуда есть нужда людская,  
Будь счастлив, неимущим помогая»).

Джами связывает понятие личностного и социального «счастья» с понятием «справедливости», считая справедливость высшим проявлением счастья, что в свою очередь связано с преданным служением стране: только тогда, когда подданные будут привлекаться к служению стране, только тогда они будут чувствовать себя счастливыми:

«3-он ки ободии мулк аз адл аст,  
В-аз ғам озодии мулк аз адл аст.  
То раият зи малик шод нашуд,  
Мулк аз саъйи вай обод нашуд». <sup>2</sup>  
(«В стране основа власти - справедливость,  
Страна дарует счастье - справедливость.  
Не будет подданный служить стране,  
Пока не будет счастлив он вполне» .

Мыслитель в поэтической форме выражает необходимые руководящие принципы, которые служат средством для правителя в общественно-политической его деятельности и которые были традиционными в восточной общественной мысли. Особенно близки суждениямнения Насириддина Туси,

---

<sup>1</sup> Чоми Абдурахмон. Сабхат-ул-аброр //Хафт авранг (Зёрна благодеяний. //Семь венцов). - Ташкент, 1914. – С. 273-274. (на перс. яз.).

<sup>2</sup> Там же. – С. 274.

Джалолоддина Давони и Абдуррахмана Джами в вопросах взаимоотношения правителя с подданными.

В вопросе о формах правления Туси и Давони: в частности в «Хирадномаи Искандари» («Книге мудрости Искандера») мыслитель пишет о такой форме общественного устройства, которого нет у его предшественников. Впоследствии она также была названа «страна социальной справедливости». У Джами общество справедливости также связано с понятием город-государство, наподобие греческого полиса.

Город, которого достигает Искандер, удивляет завоевателя устройством таких общественных порядков, которые основаны исключительно на принципах абсолютной свободы и отсутствии здесь всякого принуждения и даже отсутствия бедных и богачей, в поэме «Книга мудрости Искандера» - он пишет об этом так:

«На 3-эшон тавонгар касе, на фақир,

Бар эшон на султон касе, на амир.

Баробар ба ӯам қисмати молашон,

Мувофиқ, ба хам сурати ӯолашон».<sup>1</sup>

(«Нет среди них ни богача, ни бедняка,

Ни султана у них нет, ни правителя.

Доля имущества у них равная,

И образ жизни - одинаков» .

Но и это еще не всё. По мнению Абдуррахмана Джами, взаимоотношения между членами общества должны быть построены на принципах братства, трудолюбия, чистоты нравов, соблюдения традиций предков, полного достатка и т.п. Разумеется, справедливость есть справедливость, и все это не значит, что мыслитель был полностью уверен в реальности подобного устройства общественных отношений. Это, скорее субъективные чувства и намерения мыслителя относительно вопроса о

---

<sup>1</sup> Чоми Абдурахмон. Хирадномаи Искандари. //Хафт авранг (О мудрости Александра. //Семь венец). - Ташкент, 1914. – С. 465. (на перс. яз.).

характере разумного и справедливого обустройства общества и государства. Характерно, что Джамии не видит иных путей достижения идеального общества. Если в описаниях форм общественного устройства Абу Насра Фараби, Ибн Сины, Насириддина Туси, Джалодиддина Давони существуют наиболее рациональные и логически приемлемые обоснования путей достижения всеобщего равенства и справедливости, то этого нельзя сказать о Низами, Абдуррахмане Джамии к Алишере Навои. У них чаще всего преобладает простой и неаргументированный пересказ событий. У последних трех мыслителей он обычно начинается с походов Искандера. Так, у Джамии мы читаем:

«Сикандар чу мегашт гирди льяфон,  
Хабарпурси ньар ошкору нишон.  
Дар аснои рафтан ба шаъре расид,  
Дар он шаър кавме писандида дид».

«Мир Искандер решил завоевать,  
(Чтоб явное и тайное узнать.  
Его поход был труден и велик,  
И дивного он города достиг».)

Идеалом справедливости для мыслителя также служат жители, живущие в равенстве не знающие войн, соблюдающие чистоту нравов. Они не отягощены пороками, что повергло Искандера в изумление и заставило повернуть войско обратно. Исчерпывающе выражает представления Джамии об идеальном общественном устройстве беседа Искандера с портным, когда император, подходя к мастерской, требует объяснить, почему портной отсутствовал на встрече, организованной в его честь местными правителями. В ответ он услышал:

Бигуфто, ки ман марди озодаам,  
Ба рохи хавас пой нанходаам.  
Наёяд хушам фару икболи ту  
Чи созам сари хеш помоли ту?

Надорам тамаъ ганчи симу зарат,  
Чу мор аз чи халка занам бар дарат? <sup>1</sup>

(«Я - вольный человек,

Я никому не кланялся вовек.

Моя судьба чужда твоей судьбе.

Из-за чего ж мне кланяться тебе?

Не по сердцу мне трон высокий твой,

Так что - ж змейй мне ползать перед тобой».)

В этой стране, по описанию Джами, не существует таких социальных пороков, как голод, несправедливость и войны, его жители уничтожили их:

«На аз меънати каъташон сол танг.

На бар сафъаи сулъашон ньарфи ланг». <sup>2</sup>

«Не знают они при своем труде тяжелого голодного года,

Нет на страницах их мирной жизни слова «война»).

Страна справедливости Джами - это общество, где устранены социальные пороки - воровство, преступления, раздоры и тирания, установлено равенство граждан, утверждены принципы справедливости и открытости. Джами пишет:

«Сикандар чу шуд вокифи таврашон,

Шуд аз гуфтугӯ толиби гаврашон.

Дигар гуфт: «Чун хонаъо бе дар аст?

Дари боз ньар дуздро раъбар аст».

Бигуфтанд: «Дар шаъри мо нест дузд,

Ки аз касби дуздӣ хӯрад дастмузд.

Нъама мардуми содиқанду амин,

Чу хоканд аминони рӯи замин».

Дигар гуфт: «Чун бахри молу матоъ,

Миёни шумо нест лангу низоъ»

---

<sup>1</sup> Чоми Абдурахмон. Хирадномаи Искандари. – С. 485.

<sup>2</sup> Там же.

Бигуфтанд: «Мо бандаи сонеем,  
Ба куту либосе зи вай конееем.  
Расад бе низоъ он чи бошад кифоф,  
Аз он чи дар ғилоф аст теги хилоф».

Дигар гуфт: «Чун шоњи фармонравой,  
Дар ин шаъри бе шур нагрифта чой?»  
«Паи дафъи зулм аст, - гуфтанд, - шоъ,  
Зи зулм ин вилоят бувад дар паноя.  
Зари адл аз зулм гирад иёр,  
Чу золим набошад, ба одил ки кор?»<sup>1</sup>  
(«Как только узнал он про их образ (жизни),  
Искандер, захотел получше об этом у них разведать.  
Едва он промолвил: «Как же у вас все открыто?  
А если бы кто-либо промышлял бы воровством».  
Еще сказал: «А из-за раздела имущества и благ.  
Как же не происходит среди вас раздора?»  
Отвечали ему: «Мы промышляем трудом,  
И довольствуемся достающимся нам пропитанием и одеждой.  
С нас достаточно, нашей доли, и нам ни к чему раздор,  
Вот почему меч раздора покоится в ножках».  
Еще сказал: «Каким же образом полновластный шах,  
Не имеет своего места в этой мирной стране?»  
«Для отвращения произвола, - сказали, - нужен шах,  
А эта страна избавлена от произвола.  
Золото справедливости повышает свою пробу при сопоставлении с  
тиранией,  
А если нет тирана, то и справедливый правитель не нужен».

Итак, если исходить из изложенного, то следует отметить, что страна справедливости Джамии - это справедливое гармоничное общество,

---

<sup>1</sup> Чоми Абдурахмон. Хирадномаи Искандари. – С. 484-485.

социального равенства, справедливости, равноправия, взаимопомощи, личного счастья, доступного каждому жителю. Как полагает Джами, справедливая страна, подобна городу вольности (свободы) Насириддина Туси, является обществом более совершенных и разумных людей. В отличие от него, Насириддин Туси, рассматривая волю более широко, боится анархии и относит город вольности к категории невежественных городов и не очень симпатизируя такому общественному строю. Так как Туси законы и подчинение им связывает с разумом, а волю- с анархией. Джами считает свободное бщество наиболее совершенным и очень симпатизирует ему. Это подтверждается тем, что он имени Искандара заявляет: «если бы я раньше знал о существовании такой страны, то столько бы те скитался по миру».

С этой позиции, с уверенностью можно сказать, что для Джами описанная им страна справедливости и есть добродетельный город. Но если сопоставить добродетельный город-страну Джами с добродетельным городом Фараби, Туси и Джалолиддина Давони, то можно увидеть огромную их разницу.

Одной из существенных отличий справедливого города Джами является то, что в отличие от добродетельного города Фараби и его последователей, которая представляет собой идеализированную монархию,<sup>1</sup> Джами описывает страну, где правят законы справедливости. Страна Джами представляет собой самоуправляемое общество.

Далее, если у добродетельный город Фараби и Давони социально четко дифференцированы, а социальные слои в них не мобильны, то страна справедливости Джами, нет социальной розни, оно есть общество социальной однородности.

Абдуррахман Джами смог в своем учении о социальной справедливости в эмоциональной, доступной широкому кругу читателей форме наиболее ярко отразить мечту большинства представителей обездоленных масс своей эпохи. И.С.Брагинский, касаясь социально-

---

<sup>1</sup> Чоми Абдурахмон. Хирадномаи Искандари. – С. 485-486.

политического идеала Абдуррахмана Джами, писал: «Если положить все недостатки, все слабое, все отмирающее в творчестве Джами на одну чашу весов, а на другую чашу весов положить его легенду о счастливом царстве на земле, его социальное учение о справедливости, то эта чаша перевесит, ибо полтысячи лет тому назад он сумел в яркой художественной форме выразить ту идею, которая воодушевляла трудовое человечество в течение всей его истории<sup>1</sup>.

Социально-философское учение о справедливости, изложенное в «Книге мудрости Искандера», не являются исключением в творчестве Абдуррахмана Джами. Почти во всех его произведениях в той или иной форме отражены социальные идеалы мыслителя. Они доминируют во всем его творчестве. Поэтому исследование тенденций и особенностей социально-политических взглядов Абдуррахмана Джами требуют специального академического труда.

Нельзя не отметить существенные различия учения о справедливости Абдуррахмана Джами от учений о справедливости представителей профессиональной философии. В основном, это различие выключается в том, что социально-утопические идеи Джами, выраженные в его поэтическом творчестве, по сути своей не могут охватить весь комплекс научной идентификации, что наблюдается в произведениях признанных философов - это первое. Второе - поэзия по своей форме выражения и своим канонам рассчитана больше на эмоциональное восприятие читателей. А система научной структуризации той или иной модели, исходящей от рационального мышления, требует не поиска ритма, размера и прочих атрибутов поэзии. Потому система взглядов, выраженная в поэтической форме, не может полностью претендовать на научность. Это, однако, не умаляет то огромное значение, которое сыграли в развитии социально-политической мысли, творения восточных философов-поэтов, в частности Абдуррахмана Джами,

---

<sup>1</sup> Брагинский И.С. Заметки к изучению творчества Джами //Абдуррахман Джами. - Душанбе, 1965. – С. 54.

ибо образы и идеи, отображенные в произведениях Абдуррахмана Джами, дали толчок дальнейшему прогрессу социальной мысли вплоть до Ахмада Дониша и наших дней.

Справедливость в художественной литературе имеет глубокие традиции, идущие от древности, и в средние века они изображались с присущей художественной литературе особой закономерностью и гармонией. Гармония, со всеми атрибутами, присуща и творчеству Джами, и не будет преувеличением, если скажем, что гармония связывает и творчество вышеназванных мыслителей, в том числе и по вопросам справедливости. Учения о справедливости этих мыслителей представляют как бы две стороны единого целого. При этом одна дополняет другую.

Неразрывная связь между учениями Низами Ганджави и Абдуррахмана Джами прослеживается и в выборе тем, и в выборе героев своих произведений, и в их действиях и целях, которые они ставят перед собой, и в изображении справедливых городов и стран. Эти вопросы в определенной мере стали предметом исследований в художественной литературе, исторических работах, социально-политических и философских исследованиях как в зарубежной, так и в отечественной литературе.<sup>1</sup>

Вопрос о справедливом правителе и в учении Низами Ганджави, и в учении Абдуррахмана Джами больше решается в образно-художественным отображением явлений действительности и гуманистической тенденцией и противоположной им утопической фантазией этих мыслителей. Лучшим образцом справедливого правителя и для Низами и для Джами являются

---

<sup>1</sup>Афсахзод А. Тахаввули афкори Абдурахмони Чоми (Эволюция в воззрений Абдурахмана Джами). - Душанбе, 1981. (на тадж. яз.); Он же. Чоми шоир ва мутафаккир (Джами поэт и мыслитель). - Душанбе, 1989. (на тадж. яз.); Бертельс Е.Э. История персидско-таджикской литературы. - М., 1960; Брагинский И.С. Из истории таджикской и персидской литературы. - М., 1956; Гафуров Б.Г., Цибукидис Д.И. Александр Македонский и Восток. - М., 1988; Исмаатов Б. Пантеистическая философская традиция в персидско-таджикской поэзии X-XV веков. - Душанбе, 1986; Курбанмамадов А. Эстетика Абдурахмана Джами. - Душанбе, 1984; Раджабов М. Абдурахман Джами и таджикская философия XV века. - Душанбе, 1968; Хусейнзода Ш. Адабиёти тоҷик барои синфи 8 (Таджикская литература для 8 класса). - Душанбе, 1978. (на тадж. яз.); Комилов Р. Социально-утопические учения в истории таджикской философии XIII-XV веков. - Душанбе, 1993.



Ануширван и Александр Македонский. Социальную утопию, которую Низами Ганджави изображает в своем произведении «Искандарнома», а Абдурахман Джами в «Книге мудрости Искандера», можно назвать высшей ступенью в мировоззрении мыслителей.

Чтобы иметь более четкое представление о сущности справедливого общества этих мыслителей, обратимся к исследованию эволюции их взглядов. Тенденция соотнесенности темы и единого способа изображения этических и эстетических явлений выражает один из элементов целостности, которая в воззрениях мыслителей о справедливости приобретает строгое философское звучание. В этическом учении Джами фактор любви в единстве с деяниями справедливого правителя как бы является выбором определенных путей создания его утопического общества. Противоречия, которые встают на пути любящего, ставшего поборником справедливости правителя, есть не что иное, как достижение мыслителями определенной надежды.

Как Низами Ганджави так и Абдурахман Джами важным средством достижения принципов справедливости считают положительные качества и добродетели, которыми правители должны украшать себя и в соответствии с которыми они берут на себя те или иные обязанности. Эти качества и обязанности в социальном учении Низами хотя и не нашли своего глубокого выражения, но в различных поэмах «Хамсы» и особенно «Хафтпайкар» они представлены более или менее четко. В «Хафтаваранге» Абдурахмана Джами эти качества и обязанности как способы реализации справедливости производят более глубокое впечатление.

В соответствии с учением Абдурахмана Джами, правитель должен быть справедливым, умным, правдивым, добродетельным, смелым, должен пользоваться авторитетом у народа, и т.д. Он хорошо должен знать свои обязанности (соблюдение законов, гуманность, рассудительность, мудрость) и бороться за их реализацию. Применение справедливости в политической деятельности, по мнению мыслителей, не может существовать вне обязанностей и качеств правителей или руководителей. Думается, что в

данной концепции Низами и Джами о справедливости, оно выступает как исходный момент эволюции утопических учений всех восточных мыслителей. Низами в различных поэмах «Хамсы», и Джами в «Хафтавранге» в основу высоких целей своей утопии положили вопрос о справедливости. По их мнению, основу государственности и политики составляют именно принципы справедливости:

Мамлакат аз адл шавад пойдор,  
Кори ту аз адли ту гирад карор.<sup>1</sup>

(Справедливость твоя укрепляет сверкающий трон,  
Если ты справедлив, вечно будет незыблемым он)

Адлу инсоф дон, на куфру на дин,  
Он чи дар хифзи мулк даркор аст.<sup>2</sup>

(Справедливости и правосудию и неверие и вера,  
Нужны для сохранения государства.

Справедливость без веры для порядка в мире,  
Лучше жестокости верующего царя)

Эта идея проходит красной нитью через все творчество Низами и Джами. Эту идею Абдуррахман Джами воплощает в образе одного из правителей династии Сасанидов - Ануширване. По мнению Джами, справедливость должна соблюдаться во всех сферах деятельности и начинаниях правителей. Если справедливый правитель изучает все нюансы и проявления индивидуальной и социальной жизни, строит свою политику в соответствии с ними, то он не только обеспечит успешное построение устойчивого общественного строя, но и достигнет авторитета и распространения своего влияния на зарубежные страны. Как говорит Абдуррахман Джами, посол византийского правителя в стране Ануширвана, наблюдая за порядками в этой стране, убеждается в том, что в ней властвует справедливость правителя, что угнетение масс богачами запрещено, а

---

<sup>1</sup> Ганчави Низоми. Хусрав ва Ширин //Хамса (Хисрав и Ширин. //Пять поэм). - Индия, 1871. – С. 315 (на перс. яз.); Джами Абдурахман. Силсилат-уз-захаб. – С. 214.

<sup>2</sup> Джами Абдурахман. Избранные произведения в четырех томах. - Т. 4. - Душанбе, 1981. – С. 27.

наблюдают за порядком в стране мудрые представители царя. Ему удалось везде установить дружбу между людьми, положить конец угнетению и эксплуатации, нищете и вражде; все государственные мероприятия в этой стране, начиная со сбора налогов и кончая ценами и собственностью людей, приведены в идеальный порядок. Низами Ганджави считал справедливость то даром небес и ставил ее в центр своего утопического учения, то второстепенным способом создания нормальных общественных отношений. Джами же в поисках благополучия общества от имени добродетельного и созидательного правителя считает, что справедливость имеет большое значение в воспитании нравственности и особенно взаимной любви между членами общества. Конечно, фактор нравственности, в том числе и любви, не чужд и взглядам Низами. Хотя он и считает справедливость даром небес, но не случайно рядом с ней ставит действия, труд и вознаграждение за них. Мыслитель общественное благополучие связывает с естественными корнями жизни и с самими общественными отношениями, одним из важных звеньев которых служит взаимная любовь граждан. Сказанное подтверждается произведениями Низами и Джами «Хусрав и Ширин», «Лайли и Маджнун», «Саламон и Абсаль», «Юсуф и Зулейха». В каждой из этих четырех поэм воспевается не только любовь, но и выражены социально-философские взгляды мыслителей - их надежды и мечты о лучшем будущем, социальной справедливости, добродетели и т.д.

В социально-политических учениях Низами Ганджави и Абдуррахмана Джами, как и в учениях других мыслителей средневекового Востока, правители бывают справедливыми и жестокими. Каким будет правитель, зависит от воспитателей, советников, чиновников в государственном аппарате, от того, советуются ли они с мудрецами и литераторами. Образцом в этом отношении для Низами являются образы Ростравшана и отца Хусрава, а для Джами - образы Аристотеля и Бузургмехра. Эту мысль Низами подтверждает на примере отношения отца Хусрава к Бахраму, Санджара - к старухе и предательства Ростравшана. На последнем остановимся подробнее.

Как пишет Низами, пока Бахрам владеет тронem и правит в противоположность своему злому отцу по совету мудрецов, пока он говорит с народом на языке правды, народ им доволен. Однако со временем Бахрам, зазнавшись своими успехами, предается беззаботной жизни и разврату. Пользуясь этим, его чиновники и приближенные начинают грабить народ. Они разрушают страну, грабят казну, в стране нарушаются законы и порядки. Бесчинства распространяются, как заразная болезнь, быстро и неумолимо. Инициатором всего этого выступает министр Бахрама Ростравшан. Когда Бахрам одумывается, он наказывает Ростравшана и восстанавливает порядок в стране.

О влиянии особо приближенных к правителю пишет и Абдуррахман Джами (влияние Аристотеля на Александра Македонского и Бузургмехра, на Ануширвана). Обратимся к вопросу о том, как влиял Аристотель на Александра Македонского, о чем говорится в «Книге мудрости Искандера» Джами. По свидетельству Абдуррахмана Джами, после того, как Александр на троне заменил своего отца Филиппа, Аристотель в соответствии с завещанием Филиппа составил пособие из высказываний мудрецов, посвященное вопросам государственного управления и значимости связи с народом. Это пособие в дальнейшей своей деятельности Александр использовал как руководство к действию. В этом плане интересен эпизод, в котором Джами описывает отношение Александра Македонского к китайскому правителю Хакану. Когда Александр оказался в Китае, Хакан прислал к нему своего посредника со слугой с дастарханом. Это весьма не понравилось Александру, однако, когда он с помощью составленного Аристотелем пособия понял смысл жеста Хакана, то пришел к выводу, что Хакан взывает к его справедливости и дал такой ответ посреднику Хакана:

Бигуфт он ки ру дар хидоят бувад,  
Насихат хаминаш кифоят бувад.  
В-аз он пас ба Хокон дари сулх куфт,  
Зи рохаш губор бар хусумат бируфт.

Шуд аз хотири софаш инсофдех,  
Ки аз хар чи чуяд, шуд инсоф бех.  
Чахонподшохо, дар инсоф куш,  
Зи чоми адолат майи соф нуш.  
Ба инсофу адл аст гети ба пой,  
Сипохе чун он нест гети ба пой.  
Агар мулк хохи, рахи адл пуй,  
Вагарна зи дил ин хавасро бишуй.  
Вагар шева зулм гирад ба пеш,  
Шавад ахли олам хама зулмкеш.<sup>1</sup>

(Сказал: «Тот, кто направлен наставлениями,

Достаточно ему лишь и этого наставления!

И после него он стучался с миром в дверь своего повелителя,

Подметая сор неприязни с его пути....

Стал благожелательней его, до пят чище,

С того, что ищет шах от всех благостей.

О шахиншах, стремись к правосудию,

Выпей из чаши справедливости чистое вино.

Мир стоит на правосудии и справедливости,

Ибо нет от чужих войск другого, открывающего двери мира.

Если хочешь управлять страной, держись пути справедливости,

А напротив, вымой из сердца это желание.

Коль правитель стремится к привычке к угнетению,

Становятся также угнетателями все подчиненные его.

Из этого отрывка поэмы явствует, что Александр, покончив с враждой в стране, встает на путь справедливости. Но отметим, что в исторических условиях абсолютной феодальной власти вышеприведенная версия была невозможной, однако Абдуррахман Джами в «Книге мудрости Искандера», как и другие мыслители его эпохи, в высокохудожественной форме выразил

---

<sup>1</sup> Джами Абдурахман. Хирадномаи Искандари. – С. 330-331.

свои утопические идеи. По его мнению, Александр, будучи справедливым монархом, создает и справедливое общество. При анализе учений о справедливости мыслителей прошлого необходимо иметь в виду, что в их оценке ценностей своего времени сказывается стихийный характер их сознания, как подсознательного отражения традиций времени, которое оставило глубокий след в их мышлении, и изображают они эти традиции именно в утопической форме. Человек средневековья, оглядываясь на прошлое человечества, воспринимал это прошлое как «золотой век». Это было законом общественной жизни того времени. Однако для большинства мыслителей средневекового Востока научные закономерности этого явления были недоступны, и они довольствовались их образно-художественным изображением. Вот почему в системе традиционных общественных отношений прошлого понятия «добродетель» и «добро» употреблялись как синонимы. Эта традиция не является исключением и в наследии рассматриваемых мыслителей. Почему? Потому что каждый из них, в условиях феодальной действительности, создаваемый им образ выражал как идеальный образ и как образец для подражания другими людьми.

Наследие Абдуррахмана Джами, особенно «Книга мудрости Искандера», в литературе средних веков и по своей художественной ценности и по своей философской сущности занимает достойное место. Мы совершенно солидарны с мнением известного таджикского литературоведа Ш. Хусейн-заде о том, что «Джами в этой поэме, по сравнению с другими, дает совершенную концепцию общества, которая важна в двух отношениях. Это концепция справедливого правителя и просветителя в лице Александра... и то, что он, как и предшествующие ему поэты, изображает такую общественную форму или утопическую страну, жители которой живут «чистой жизнью»<sup>1</sup>.

Соответствующие элементы утопического общества в произведениях Низами и Джами, изображаемые художественно-эстетическими средствами,

---

<sup>1</sup> Хусейнзода Ш. Адабиёти тоҷик барои синфи 8. – С. 264-265.

можно рассматривать как единое теоретически-фантастическое отражение социальной действительности. В основе мечты (утопии) всегда лежит социальная идея, направленная на совершенствование существующей социальной действительности, которая осуществляется в логике, в фантазии и мечте.

Первое: те или иные интерпретации социально-политических учений, особенно теории социальной утопии, данные в художественно-политической форме, ограничены лишь художественным отображением явлений, потому в них нет научно-философского анализа закономерностей исторической действительности, нет научного объяснения явлений, научного определения понятий, отсутствует объяснение истории происхождения последних. Поэтому художественно-поэтическое отображение социальных явлений, несмотря на его чувственно-образную привлекательность, не отвечает требованиям научных исследований и теоретико-мировоззренческому подходу к названным явлениям. В силу этой особенности художественно-образного отображения социально-исторических явлений в художественной литературе и литературоведческих работах, начиная с жанра «шифохи» и кончая высокими достижениями литературоведческой науки, поэмами Фирдавси, Низами и Джами, сложные проблемы идеального общества, конечно, не могли быть разработаны полностью. Мыслители средних веков, как выразители интересов трудящихся слоев общества, вместе с тем не были свободны от влияния феодальной и религиозно-мистической среды. Поэтому ни Фирдавси, ни Низами, ни Джами, несмотря на непримиримую критику феодальной и религиозно-мистической ограниченности своей эпохи, и сами в своих воззрениях о социальной действительности не смогли освободиться от определенных религиозно-мистических наслоений.

Второе. Выражая свое презрение ко всем формам проявления несправедливости, богатства, частной собственности, неравенства, все мыслители средних веков, в том числе и Низами, и Джами, будучи порождением своего времени, не смогли вскрыть объективных корней и

причин всех противоречий и пороков, присущих их эпохе. Связывая последние с волей и индивидуальными качествами личностей, в частности правителей, они ограничились рамками идей ограниченной и справедливой монархии и не могли указать действительно верных путей освобождения человечества от угнетения, неравенства, несправедливости и других пороков феодального общества. Но обвинять этих мыслителей за это было бы несправедливо. Для той эпохи, в которую они жили и творили, их идеи были если и не революционными, то весьма прогрессивными. Несмотря на указанные недостатки в их учениях, вклад, который внесли Низами и Джами в развитие общественно-политической и философской мысли, бесценен.



## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В процессе своего исторического генезиса понятие справедливости в его этическом, социальном и социально-философском звучании, служила одним из важнейших рычагов осмысления общественного идеала и проявления социальной критики. Передовые мыслители прошлого стремились выразить проблемы человечества и человеческого общества в форме различных учений о справедливости. Многие из них воспроизведены в социально-философских учениях народов Ближнего и Среднего Востока.

Таким образом, мы считаем, что социальная справедливость может войти в философский дискурс только при условии коллективного и равного пользования ресурсами обществом. Справедливость в этом случае касается принципа распределения, в соответствии с которым каждый получает справедливую долю. Понятие справедливости является одной из центральных проблем гносеологических, социально-этических учений восточных мыслителей. В таджикско-персидском и арабском языках справедливость обозначена словом адл – из которого состоит слово адлия – юстиция, обозначая близкое смысловое содержание этического и юридического представления о справедливости в восточной социально-этической, социально-политической и юридической мысли.

Обращаясь к истокам, можно проследить историю становления понятия справедливости в средневековой социально-этической мысли. Обращаясь к иранским исследованиям, можно обратить внимание, что понятие справедливости является основополагающим понятием в философии этики, политике и праве. В социально-этической мысли средневекового Востока различные проблемы жизнедеятельности индивида и коллектива, политические и социальные проблемы личности, государства и общества отражаются через призму социальной справедливости. Основополагающим документом для средневековой социально-этической мысли является Коран.

С точки зрения некоторых иранских исследователей понятие справедливости рассматривается вне рамок социальной политики:

1. Справедливость в сотворении мира или божественная справедливость показывает, что справедливость присуща не только индивиду и человеческому обществу, но и всему сущему;
2. Справедливость как обмен и равноправие;
3. Справедливость понимается как «противодействие равно действию».

Кризис морали и нравственности современных обществ характеризуется упоминанием такой, весьма неприглядной, социальной характеристики, как бедность и социальное, гендерное и другое неравенства. Упомянутый в социально-экономической литературе децильный коэффициент фиксирует соотношение доходов у граждан и в большинстве случаев, указывает на большое разлет в доходах между слоями общества. Поэтому в современном дискурсе вопрос справедливости больше сопряжен с социальным и другими равенствами. Приобретаемая все большую скорость социальная (в том числе культурной) мобильность, развитие межкультурного взаимодействия и контактов, беспрецедентное увеличение миграционных потоков стали характерными чертами современного мира, в результате чего большинство современных обществ утратили свою гомогенность и включают теперь, помимо титульной нации, множество представителей иных народов и культур, став поликультурными. В учениях стран Востока называются предпосылки возникновения этих явлений, особенно в социально-философских учениях зороастризма, манихейства, маздакизма и античных мыслителей (Платон и Аристотель).

Религиозно-философские учения средневекового Востока характеризуются следующими основными особенностями: Во-первых, в них присутствует конкретный проект утопических обществ, идеал борьбы между добром и злом, примитивно-житейская сила мифологизирована и выражена в виде победы добра над злом и не всегда завершается достижением свободы, но всегда связана с душевной чистотой и идеалом всеобщего счастья и

благополучия. Во-вторых, выступая как способ выражения свободы личности, справедливость проявляется в своей специфической форме социального обновления. В-третьих, на передний план выходит образ справедливого правителя с которым связано преодоление всех общественных бед и эксцессов, преобразование дольного мира в рай, вера в идеал взаимного доверия и всеобщего мира. В-четвертых, «золотой век», установления социальной справедливости выдвигается условием достижения справедливого общества, призванного преодолеть появления Ахримана (дьявола). В-пятых, существенная отличительная особенность справедливого общества наиболее четко проявляется в активно-деятельном учении ислама, в котором справедливость приобретает специфические, цели и движущие силы общественных явлений, сливаясь в единое целое.

На формирование и генезис таджикско-персидских социально-этических учений о справедливости оказала значительное влияние древнегреческая общественно-политическая мысль. Здесь прежде всего надо упомянуть учения Платона, Аристотеля и неоплатоников. Общественно - философская мысль античности по праву считается важнейшей теоретической предпосылкой утопической мысли таджикско-персидской социально-этической мысли. Этот фактор важен в процессе объяснения и оценки тенденций развития культуры народов Запада и Востока, где достойное место занимает и неоплатонизм, синтезированный особенно в суфийских учениях и ставший воплощением взаимосвязи между культурами этих народов.

Большое влияние на развитие учения о справедливости среднеазиатских и иранских народов, оказали социально-философские теории античной философии Древней Греции, учения манихейцев и маздакистов. Ярким свидетельством этому является творчество Абу Насра аль-Фараби, Ибн Сины, Низами, Насириддина Туси, Джалолиддина Давони, Абдуррахмана Джамии и других восточных мыслителей. Общей идейной основой, объединяющей данных мыслителей, является идея борьбы добра со

злом, учения об идеальном и справедливом государе и государстве, формах его правления, учения, определяющие параметры справедливости, равенства, взаимопомощи как важнейшей факторах общественного бытия о просвещенном правителе и т.п., выраженных в мифологии, художественной литературе (большая часть в поэзии Низами, Джами и др.), в философии. Выражение социально-политических идеалов во все времена человеческой истории происходило в двух разных направлениях. Первое направление - это наиболее рациональное и научно систематизированное описание идеалов справедливости. К нему можно отнести из античных философов - Аристотеля, а из восточных - Абу Насра аль-Фараби, Ибн Сино, Насириддина Туси. Второе направление - это способы выражения и цели, где элементы научного мышления незначительны, а учение о справедливости приобретает преобладающее положение. К этому направлению можно отнести Платона, Низами, Абдуррахмана Джами. В своих трудах мыслители стремились выявить и проанализировать те социально-философские концепции и идеи справедливости, которые стали общим звеном в восточных и европейских концепциях справедливости в средние века. В итоге мы приходим к выводу, что при всем различии идей о справедливости мыслителей эпохи Возрождения и средневековых восточных ученых (Насириддина Туси, Джалолиддина Давони, Абдуррахман Джами и других) обусловленных различием общественно-экономических условий, в них можно найти много общего. Эта общность идей на наш взгляд, происходит, прежде всего, повторяющимися историческими событиями, одинаковым состраданием к униженному роду человеческому, бесправному и нищему, тем, что передовые умы человечества мечтали об идеальных городах и высококультурных и просвещенных жителях, живущих без войн, в мире и согласии, которым доступен достаток и которые устремлены к непорочности, благодаря своим справедливыми и гуманным правителям. Тем не менее, отметим, что перс-арабоязычные мыслители средневекового Востока во многом предсказали развитие социально-философских идей и предугадали их

динамику в вопросе о справедливости. Более того, «добродетельный город», восточных философов свидетельствует о том, что в некоторых социально-этических вопросах они стояли на более высоком уровне понимания сущности и предназначения «мудрого правителя», «человека-труженика» и др. Средневековые учения о справедливости Среднего Востока имеют между собой тесную взаимосвязь. Поколения мыслителей, своеобразно продолжив философские традиции предшествующих поколений, обогатив их новыми идеями, обеспечивали надежную духовную базу для дальнейшего развития тех или иных идей уже другими поколениями. Не случайно, в творчестве Насириддина Туси, Джалолиддина Давони и Абдуррахмана Джамии при постановке и решении проблем общественной жизни мы сталкиваемся с теми же проблемами, которые были поставлены предшествующими мыслителями. В целом исследование социально-философских воззрений представителей социально-этической мысли средневекового Востока - Насириддина Туси, Джалолиддина Давони и Абдуррахмана Джамии приводят к следующим выводам: 1. При всей общности проблематики, которая волновала всех этих мыслителей, у каждого из них было свое видение в разрешении этих проблем. Они выражались как в проектах справедливых городов этих мыслителей, так и в их формах выражения и систематизации. Если проекты Насириддина Туси и Джалолиддина Давони более реалистичны и в них отражены рациональные суждения, поддающиеся научной систематизации и с меньшей долей учение о справедливости, нужно подчеркнуть, что у Абдуррахмана Джамии эти особенности вообще отсутствуют. Его мышление чисто художественно-философское, основанное, прежде всего, не на решении представленной мыслителем проблемы, а на своего рода этическом, нравственном и назидательном нравовании, что в свою очередь ближе к религиозной форме выражения. Это означает, что в понимании Джамии между учением о справедливости и религиозными способами отражения действительности различия относительноны. 2. Правда, существует и третье направление, которое колеблется между этими двумя. Это и способ

мышления, и конструирование взглядов на разумное устройство общества, и система социально-политических взглядов, в которых элементы справедливости переплетаются с элементами рационального мышления. Именно к этому направлению можно отнести описываемые проекты справедливых городов у Джалолиддина Давони, о чём свидетельствует предлагаемый анализ творчества мыслителя.

3. В диссертации сделана попытка обоснования методологии анализа в творчестве мыслителей XIII - XV вв. Это, прежде всего, не холодный рационализм, а нравственно-этические и духовные искания, присущие восточной цивилизации и восточному научному мышлению, отраженные в исследованиях философов Востока. Поэтому к сравнению восточных социально-политических учений с последующими социально-философскими учениями Запада следует отнестись более осторожно. Только тогда можно наиболее объективно показать их роль и значение в развитии мировой цивилизации.

4. Социально-философские учения о справедливости, нарисованные мыслителями Востока, особенно Насириддином Туси, Джалолиддином Давони, носят частный характер и основаны на существующих реалиях, которые окружали этих мыслителей.

5. Учение Абу Насра аль-Фараби и Ибн Сины основаны на более или менее научном фундаменте и в некотором отношении соответствуют естественнонаучным данным.

6. К третьему типу проектов справедливых обществ относятся произведения, написанные не профессиональными философами, а поэтами и писателями. В них, как правило, отсутствует научный способ анализа, и их принципиальным отличием является опора на этико-нравственные, духовные ценности и эмоциональное отображение действительности. К таким проектам относятся произведения Низами и Джами. Типология и классификация социально-философских учений о справедливости не умаляет их значения, а, наоборот, возвышает их ценность, как достояние духовной культуры народов Востока. В целом же произведения Насириддина Туси, Джалолиддина Давони и Абдуррахмана Джами являются вершиной социально-политической мысли

средневекового Востока. Эгих мыслителей по праву можно отнести к числу тех гениальных личностей, которые сыграли громадную роль в истории социально-политической философии. Значение их творчества выходит далеко за рамки Ближнего и Среднего Востока. Социально-философские учения о справедливости мыслителей указанного выше периода, хотя еще во многом и несут на себе идеалистически-схоластическую печать, тем не менее, они повлияли на проекты последующих социальных учений о справедливости, и можно с уверенностью сказать, что они сохраняют свою значимость в совершенствовании мировоззренческих принципов последующих поколений.

## Список использованной литературы

### І. Источники

1. Авасто (Авеста). /Состав. и коммент. Джалил Дустхох. - Тегеран, 1314. (на перс. яз.).
2. Авеста. Глава 2. Ясно. Гот 1. - Душанбе, 2001.
3. Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля. //Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. - Алма-Ата, 1973.
4. Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города. //Аль-Фараби. Философские трактаты. - Алма-Ата, 1972.
5. Арасту. Сиёсат (Политика). /Пер. Хамида Иноята. Четвертое издание. - Тегеран. 1381 х.. (на перс. яз.)
6. Аристотель. Политика. //Аристотель. Сочинения в 4-х томах. - Т. 4. - М., 1983.
7. Афлотун. Кавонин. //Афлотун. Давраи комили осори Афлотун (Платон. Законы. //Полн. сбор. соч.). В 4-ёх томах. - Т. 4. Книги 4-9. - Тегеран, 1357 х. (на перс. яз.).
8. Газзоли М. Кимиёи саодат (Эликсир счастья). В 2-х томах. – Душанбе: ЭР-граф, 2008. – Т. 1. – 672 с. (на тадж. яз.).
9. Ганджави Низами. Хисрав и Ширин. //Пять поэм. Вступ. ст. А.А. Бертельса. - М., 1988.
10. Ганчави Низоми. Искандарнома (Книга об Александре). - Индия, 1871. (на перс. яз.).
11. Ганчави Низоми. Хусрав ва Ширин. //Хамса (Хосрав и Ширин. //Пять поэм). - Индия, 1871. (на перс. яз.)
12. Гегель Г.Ф. Философия права. - М., 1990.
13. Давони Чалолиддин. Ахлоки Чалоли (Этика Джалали). - Индия, 1881. (на перс. яз.).
14. Ибни Сино Абуали. Рисолаи тадбири манзил (О домоводстве). //Абуали ибни Сино. Изб. соч. - Т.2. - Душанбе, 1983. (на тадж. яз.).
15. Коран. Перевод смыслов и комментарии Валерии Пороховой. – Дамаск: Центр Ал-Феркан, 2000. – 800 с.



16. Кошони Фатхулло. Манчах-ус-содикин фи илзом-ил-мухолифин (Правильный подход для победы над противниками). - Тегеран, 1314 х.. (на перс. яз.).
17. Низам ал-Мульк. Сиясатнаме. Книга о правлении вазира XI в. Низам аль-Мулька. - Москва, Ленинград, 1949.
18. Платон. Государство. //Платон. Соч. в 3-х томах. - Т. 3. Ч. 1-2. - М., 1972.
19. Платон. Диалоги. – М.: Мысль, 1986. – 607 с.
20. Туси Насириддин. Ахлоки Носири (Этика Носири). - Индия, 1906. (на перс. яз.)
21. Хондамир. Хабиб-ус-сияр (Обожаемые черты характера). - Т. 3. - Ч. 4. - Индия, 1373 х.. (на перс. яз.).
22. Чоми Абдурахмон. Хирадномаи Искандари. //Хафт авранг (О мудрости Александра. //Семь венец). - Ташкент, 1914. (на перс. яз.).
23. Чоми Абдурахмон. Сабхат-ул-аброр. //Хафт авранг (Зёрнушки благодеяний. //Семь венец). - Ташкент, 1914. (на перс. яз.).
24. Чоми Абдурахмон. Саломон ва Абсол. //Хафт авранг (Саламан и Абсал. //Семь венец). - Ташкент, 1914. (на перс. яз.).
25. Чоми Абдурахман. Силсилат-уз-захаб. //Хафт авранг (Золотой цепь. //Семь венец). - Ташкент, 1914. (на перс. яз.).
26. Яштхо (Яшты). /Сост. Пури Довуд. - Тегеран, 1347 х.. (на перс. яз.).

## **II. Исследования**

27. Абдулатипов У.Х. Концепция справедливости в таджикской философии IX-XI веков. - Автореф. дис. ... канд-та филос. наук. - Душанбе, 2006.
28. Абдухаликов Ё.Х. Философия справедливости. - Ходжент, 1994.
29. Аитова Г.Ш. Новое понимание справедливости в эпоху глобализации: социально-философский анализ: - Автореф. дис. ... к. соц. н. - М., 2011.
30. Айни С. Алишер Навои. – Сталинобод, 1948. (на тадж. яз.).
31. Александров Г.В. История социалистических учений Древнего Востока. - М., 1959. - 597 с.

32. Аликулов Х. Взаимовлияние и развитие общественной мысли Средней Азии и Ирана в XIV-XV веков. - Автореф. дис. ... док-ра филос. наук. - Ташкент, 1964.
33. Аликулов Х. Джалолиддин Давони. //Из философского наследия народов Востока. - Ташкент, 1972.
34. Алихони Али Акбар и другие. Даромаде бар назарияи сиёсии адолат дар ислом (О политической концепции справедливости в исламе). - Тегеран, 1388. (на перс. яз.).
35. Античное общество. - М., 1967.
36. Антология мировой философии в четырёх томах. - Т.1. - Ч.1. - М., 1969.
37. Античный полис. Межвузовский сборник. /Отв. ред. проф. Э.Д. Фролов. - ЛГУ, 1979.
38. Арабзода Н. Носири Хусрав: тахкикоти назариёти фалсафи (Носир Хусрав: исслед. филос. концепций). - Душанбе, 1994. (на тадж. яз.).
39. Арендренко А.В. Общеправовой принцип социальной справедливости и его реализация в современном уголовном праве России. - Автореф. дис. док-ра. юрид. наук. - М., 2009.
40. Арипов М.К. Социальная утопия как течение общественно-философской мысли в Средней Азии. - Ташкент, 1989.
41. Асил Хучаттулох. Ормоншахр дар андешаи эрони (Утопический город в иранской мысли). - Тегеран, 1371. (на перс. яз.).
42. Асмус В.Ф. Платон. - М., 1975.
43. Афсахзод А. Тахаввули афкори Абдурахмони Чоми (Эволюция в воззрений Абдурахмана Джами). - Душанбе, 1981. (на тадж. яз.).
44. Афсахзод А. Чоми шоир ва мутафаккир (Джами поэт и мыслитель). - Душанбе, 1989. (на тадж. яз.).
45. Ашуров Г.А. Философские взгляды Носира Хусрава. - Душанбе, 1965.
46. Баталов Э.Я. Социальная утопия и утопическое сознание в США. - М., 1989.
47. Баширия Х. Акл дар сиёсат (Роль разума в политики). - Тегеран, 1362.

48. Бельк А. Таърихи андешаи сиёсии ислом (История политической мысли в исламе). /Пер. на перс. яз М.Х. Викор. - Тегеран, 1386.
49. Бербешкина З.Л. Справедливость как социально-философская категория. - М., 1983.
50. Бертельс Е.Э. История персидско-таджикской литературы. - М., 1972.
51. Богоутдинов А.М. Очерки по истории таджикской философии. - Душанбе, 2011.
52. Богоутдинов А.М. Избранные произведения. - Душанбе, 1980.
53. Болтаев М.Н. Вопросы гносеологии и логики в произведениях Ибн Сины и его школы. - Душанбе, 1966.
54. Брагинский И.С. Заметки к изучению творчества Джами //Абдуррахман Джами. - Душанбе, 1965.
55. Брагинский И.С. Из истории таджикской и персидской литературы. - М., 1972.
56. Брагинский И.С. От Авесты до Айни. - Душанбе, 1961.
57. Булгаков В.В. Концепция справедливости в праве. - Автореф. дис. ... канд-та юрид. наук. - Тамбов, 2001.
58. Бурабаев М. С. Проблема бытия и познания в философии Аль-Фараби. - Алма-Ата, 1988.
59. Бурабаев М.С., Курмангалиева Г. Преемственность во взглядах Аль-Фараби и Ибн Сины и проблема противоречия в их учении. //Известия АН Каз. ССР. Отдел. общест. наук. - 1981, - № 2.
60. Восток – Запад: исследования, переводы, публикации. - М., 1985.
61. Гафуров Б.Г. История таджикского народа. - М., 1965.
62. Гафуров Б.Г., Касымджанов А.Х. Аль-Фараби в истории культуры. - М., 1975.
63. Герхардт Миа. Искусство повествования: литературное исследование «1001 ночи». /Пер. с англ. А.И. Матвеева. - М., 1984.
64. Геюшев З. Этическая мысль в Азербайджане. - Баку, 1974.
65. Гоибов Г. Ранние походы арабов в Среднюю Азию. - Душанбе, 1989.
66. Головскер Я.Э. Логика мифа. - М., 1987.

67. Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII веков. - М., 1960.
68. Гринберг Л.Г., Новиков А.И. Критика современных буржуазных концепций справедливости. - Ленинград, 1977.
69. Грюнебаум Г.Я. Основные черты арабо-мусульманской культуры. - М., 1981.
70. Губман Б.Л. Смысл истории: очерки современных западных концепций. - М., 1991.
71. Гусейнов А.А. Золотое правило нравственности. - М., 1988.
72. Гусейнов Г. О социальных воззрениях Низами. - Баку, 1946.
73. Гуторов В.А. Античная социальная утопия: вопросы истории и теории. - ЛГУ, 1989.
74. Давидович В.Е. Социальная справедливость: идеал и принцип деятельности. - М., 1989.
75. Джахид А.М. Абу Наср аль-Фараби о государстве. - Душанбе, 1966.
76. Джумабаев Ю.Д., Мамедов Ш.Ф. Этическая мысль в Средней Азии в IX-XI веков. - М., 1974.
77. Диноршоев М. Матолиби фалсафаи Ибни Сино (Цель философии Ибн Сины). - Душанбе, 2011. (на тадж. яз.).
78. Диноршоев М. Философия Насириддина Туси. - Душанбе, 2012.
79. Диноршоев М. Натурфилософия Ибн Сино. - Душанбе, 1985.
80. Диноршоева З.М. Гражданская философия Ал-Фараби. - Душанбе, 2007.
81. Добринская Д.Е. Социальное неравенство и теории классов: концепции Х.Томаса, Н. Маршала, Р. Дорендорфа, О. Эрика. - Автореф. дис. ... канд-та соц. наук. - М., 2010.
82. Додихудоев Х.Д. Философия крестьянского бунта. - Душанбе, 1987.
83. Застенкер Н.Е. Утопический социализм. //Философская энциклопедия. - Т. 5. - М., 1970.
84. Застенкер Н.Е. Очерки истории социалистической мысли. - М., 1985.
85. Зинчони М.М. Саргузашт ва акоиди фалсафии Насириддини Туси (Жизнь Насируддина Туси и его философические убеждения). - Тегеран, 1334. (на перс. яз.).

86. Иванов В.Г. История этики древнего мира. - ЛГУ, 1980.
87. Игнатенко А.А. В поисках счастья. - М., 1989.
88. Ислам: энциклопедический словарь. - М., 1991.
89. История древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. В 2-х частях. - Ч. 1. - М., 1983.
90. История древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. В 2-х частях. - Ч. 2. - М., 1983.
91. История философии в четырёх томах. - Т. 1. - М., 1957.
92. Идибеков Н. Этика Насириддина Туси в свете его теории свободы воли. - Душанбе, 1987.
93. Канарш Г.Ю. Социальная справедливость: философские концепции и российская ситуация. - М., 2011.
94. Касымджанов А.Х. Аль-Фараби в истории культуры. - М., 1975.
95. Кирабаев Н.С. Социальная философия мусульманского Востока. - М., 1987.
96. Кессиди Ф.Х. От мира к логосу: (становление греч. философии). - М., 1972.
97. Климович Л.И. Книга о Коране, его происхождении и мифологии. - М., 1986.
98. Койре А. Очерки истории философской мысли: о влиянии философских конференций на развитие научных теорий. - М., 1985.
99. Комилов Р.С. Назарияи чомеаи ормони дар таърихи фарханги форсу тоҷик (Концепция утопического общества в истории персидско-таджикской культуры). - Душанбе, 1997. (на тадж. яз.).
100. Комилов Р.С. Социально-утопические учения в истории таджикской философии XIII-XV веков. - Душанбе, 1993.
101. Конрад Н.И. Восток и Запад: статьи. - М., 1966.
102. Кропоткин П.А. Анархия: сборник. /Сост. и предисловие Р.К. Баландина. - М., 2002.
103. Курбанмамадов Д.А. Эстетика Абдуррахмана Джамии. - Душанбе, 1984.
104. Лауст Г. Сиёсат ва Газзоли (Политика и Газели). /Пер. на перс. яз. М. Музаффарии. - Тегеран, 1370. (на перс. яз.).
105. Лей Г. Очерки истории средневекового материализма. - М., 1962.

106. Лосев А.Ф. Истории античной философии. - М., 1989.
107. Лукьянов А.Е. О становление философии на Востоке: Древний Китай и Индия. - М., 1989.
108. Макаренко В.П. Главные идеологии современности. - Ростов-на-Дону, 2000.
109. Мамедов Ш.Ф. Философские и общественно-политические взгляды Низами. - М., 1959.
110. Махмаджонова М.Т. Философия Джалолуддина Руми. – Душанбе: Дониш, 2007. – 300 с.
111. Мирбобоев М. Этика и социальная философия Джалолиддина Давони. - Дис. Канд-та филос. наук. - Душанбе, 1975.
112. Мирбобоев М. Этика Джалолиддина Давони. - Душанбе, 1992.
113. Мирзозода Х. Таърихи адабиёти тоҷик: аз давраи қадим то асри XIII (История таджикской литературы: от древних времён до XIII века). – Душанбе, 1989. (на тадж. яз.).
114. Мирзаханян Э.С. Проблема рационального обоснования справедливости в социальной философии А. Макинтайра //Известия РГПУ им. А.И. Герцена. - 2008. - №69.
115. Мотрошилова Н.В. Рождение и развитие философских идей: ист. филос. очерки и портреты. - М., 1991.
116. Мустафаев Дж. Философские и этические воззрения Низами. - Баку, 1962.
117. Мустафаев Дж. Природа социальных утопий стран Ближнего Востока. //Вопросы философии. - 1966. - №8.
118. Муъминзода Х. Зардушт ва оини у (Заратустра и его религия). - Душанбе, 1993. (на тадж. яз.).
119. Мучтабои Ф. Шаҳри зебои Афлотун ва шоҳи ормони дар Эрони бостон (Прекрасный город Платона и утопический царь в Древнем Иране). - Тегеран, 1352 х.. (на перс. яз.).
120. Мухаммад Шариф. Таърихи фалсафа дар ислом (История философии в исламе).- Т.1. - Тегеран, 1362 х.. (на перс. яз.).
121. Мухаммадходжаев А. Мироззрение Фаридаддина Аттора. - Душанбе, 1971.

122. Назариев Р. Социальная философия «Ихван-ас-сафа» и Насира Хусрава: (сравнительный анализ). - Душанбе, 2011.
123. Нерсесянц В.С. Платон: (из истории политической и правовой мысли). - М., 1984.
124. Новейший философский словарь. – Минск.: Изд. В.М. Скакун, 1998. – 896 с.
125. Одинаев Я.К. Коран: философское, этическое и эстетическое учение. - Душанбе, 1991.
126. Олимов К. Чахонбинии Абдуллохи Ансори (Мировоззрение Абдуллаха Ансори). - Душанбе, 1988. (на тадж. яз.).
127. Очерки по истории азербайджанской философии. В 2-х томах. - Т.1. - Баку, 1966.
128. Пажухишномаи адолати ичтимои (Исследований о социальной справедливости). - Тегеран, 1387 х. - №26. (на перс. яз.).
129. Панченко Д.В. Платон и Атлантида. - Ленинград, 1990.
130. Петрушевский И.П. Земледелия и аграрные отношения в Иране XIII-XIV веков. Москва, Ленинград, 1960.
131. Петрушевский И.П. Ислам в Иране в XII-XV веках: (курс лекций). - ЛГУ, 1966.
132. Пигулевская Н.В. Идея равенства в учении маздакитов. //Из истории социально-политических идей: (сборник статей). - М., 1955.
133. Пионткеевич Л.Ю. Проблема справедливости в социальной философии. //Философия и общество. Выпуск №2 (54).
134. Прокофьев А.В. Определения типологии справедливости в истории Западной этической мысли. //Теоретический семинар сектора этики, 24.01.2012.
135. Раджабов М. Мировоззрение Убайда Закони. - Сталинабад, 1956.
136. Раджабов М. Абдурахман Джамии и таджикская философия XV века. - Душанбе, 1968.

137. Разави М. Ахвол ва осори Мухаммад бини ал-Хасан Хоча Насириддини Туси (Жизнь и наследие Мухаммада ибн ал-Хасана Ходжа Насириддина Туси). - Тегеран, 1356 х. (на перс. яз.).
138. Рафсанчони Алиакбари Хошими. Адолати ичтимои: масоили иктисоди (Социальное равенство: экономические вопросы).-Кум, 1370 х. (на перс. яз.).
139. Рахматуллаев Н. Философские взгляды Ибн Сины в «Указаниях и наставлениях». - Душанбе, 1980.
140. Рахмонов Э. Нигохе ба таърих ва тамаддуни ориёи (Взгляд на арийскую историю и культуру). – Душанбе: Ирфон, 2006. – 372 с. (на тадж. яз.).
141. Рачабов М. Аз таърихи афкори ичтимоию хаёлии Шарк (Из истории социальной и утопической мысли на Востоке).-Душанбе,1998. (на тадж. яз.).
142. Рашшод М. Фалсафа аз огози таърих (Философия с начала истории). В 7 томах. - Т. 1 и 2. - Душанбе, 1990. (на тадж. яз.).
143. Рашшод Мухаммад. Фалсафа аз огози таърих (Философия с начало истории). - Т. 3. - Тегеран, 1323 х. (на перс. яз.).
144. Рзаев А.К. Насириддин Туси: политико-правовые воззрения. - Баку, 1983.
145. Рзаев А.К., Ташкулов Д. Туси. Дониш: из истории политический и правовой мысли. - М., 1990.
146. Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. - М., 1995.
147. Ролз Дж. Теория справедливости. /Пер. с англ. В.В. Целищева. - Новосибирск, 1995.
148. Рустамов Н. Понятие справедливости в философии Газзали и его влияние на Алии Хамадани //Известия АН Республики Таджикистан: философия и правоведение. - 1994. - №1.
149. Сагадеев А.В. Ибн Сина (Авиценна). - М., 1985.
150. Садыков А. Акидаҳои ахлокии мутафаккирони Шарк (Нравственные концепции восточных мыслителей). - Душанбе, 1989. (на тадж. яз.).



151. Сажин А.В. Социальная справедливость в российском обществе: социально-философский анализ. - Автореф. дис. док-ра филос. наук. - Краснодар, 2010.
152. Сайфуллаев Н. Логика Ибн Сины: (в сравнении с логикой Аристотеля и стоиков). - Душанбе, 1991.
153. Свентоховский А.А. История утопии. - М., 1910.
154. Семенов А.А. Забытый среднеазиатский философ XVI века и его трактат о «скрытом» //Известия общества для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами. - Т. 1. - Ташкент, 1926.
155. Сирочов Ф. Масъалаҳои фалсафаи ҳасти дар «Начот»-и Ибни Сино (Вопросы философии бытия в книге «Спасение» Ибн Сины). - Душанбе, 1980. (на тадж. яз.).
156. Скрипник А.Г. Моральное зло в истории этики и культуры. - М., 1991.
157. Соколов В.В. Античная философия. - М., 1958.
158. Степанянц М.Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока. - М., 1974.
159. Султонов У. Ақидаҳои фалсафи, иҷтимоӣ ва ахлоқии Абуали ибни Сино (Философские, социальные и этические воззрения Ибн Сины). - Душанбе, 1975. (на тадж. яз.).
160. Табари И. Бархе баррасихо дар бораи ҷаҳонбинӣ ва ҷунбишҳои иҷтимоӣ дар Эрон (Рассуждения о мировоззрениях и социальных движениях в Иране). - Берлин, 1970. (на перс. яз.).
161. Таботабои Саидмухаммад Хусайн. Тафсири-ул-мизон (Интерпретация справедливости). - Кум, 1365 х. (на перс. яз.).
162. Философский энциклопедический словарь. - М., 1999.
163. Хаёмпур. Энциклопедия писателей. - Табрез, 1940. (на перс. яз.).
164. Хайруллаев М.М. Абу Наср аль-Фараби. - М., 1982.
165. Хайруллаев М.М. Мировоззрение Фараби и его значение в истории философии. - Ташкент, 1967.

166. Хазраткулов М. Эътикодоту анъанаҳои бостонии Ачам (Верования и тардиции в древнем Аджаме). - Душанбе, 1986. (на тадж. яз.).
167. Хакикат А. Улум ва фалсафаи эрони: аз Чомосби Хаким то Хакими Сабзавори (Иранская наука и философия: от мудрого Джомоспа до Хакима Сабзавори). - Тегеран, 1372 х.. (на перс. яз.).
168. Хусейнзода Ш. Адабиёти тоҷик барои синфи 8 (Таджикская литература для 8 класса). - Душанбе, 1978. (на тадж. яз.).
169. Хуфа А. Бардоштҳои фалсафи дар бораи адолат (Философские убеждения о справедливости)/Пер.на перс.яз. А.Табари.-Тегеран,1383 х.
170. Чамшеди Мухаммад Хусайн. Назарияи адолат аз дидгоҳи Фороби, Имом Хумайни, Шохиди Садр (Концепция справедливости с точки зрения Фороби, Имам Хумейни и Шохиди Садр).-Тегеран,1380 х. (на перс. яз.).
171. Шабуров А.Г. «Справедливое» и «несправедливое» в современном идеологическом дискурсе. //Без темы. - 2007. - № 2(4).
172. Шагинян М. «Утопия» Низами. //Известия АН СССР. Отделение литературы и языка. - 1947. - Т. 6. - Вып. 4.
173. Шаймухамбетова Т.Е. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция: (начальный период). - М., 1979.
174. Шамолов А. Сравнительный анализ этики Абу Хамида Газали и Насируддина Туси. – Душанбе: Дониш, 1994, – 210 с.
175. Шамолов А.А. Сравнительный анализ этических концепций Абу Хамида Газали и Насириддина Туси. - Автореф. дис. ... канд-та филос. наук. - Душанбе, 1993.
176. Шамолов А.А. Философско-теологические воззрения Газали. Автореф. дис. док-ра филос. наук. - Душанбе, 2003.
177. Шоихтиёров Х. Социальная философия Насириддина Туси. - Душанбе, 2007.
178. Шубаева У.К. Социальная справедливость и общество. //XI Международная научно-практическая конференция «Проблемы и тенденции развития современного общества», 14-18 октября 2011 г..
179. Юм Д. Сочинения в двух томах. - Т. 1. - М., 1965.

180. Юм Д. Сочинения в двух томах. - Т. 2. - М., 1965.
181. Ян Юнго. История древнекитайской идеологии. - М., 1957.
182. Corrado D., Solari S. Social Justice and Economic Order according to Natural Law //Journal of Mar-ket and Morality. 2009. Vol. 12. № 1. P. 47-62
183. Paulhus N.J. Uses and Misuses of the Term “Social Justice” in the Roman Catholic Tradition //Journal of Religious Ethics. 1987. Vol. 261. P. 261-282.

### **III. Материалы из Интернета**

184. Туманова Э. Развитие идей о справедливости в России и зарубежных странах как философской, экономической и правовой категории: историческая ретроспектива.
185. <http://do.gendocs.ru/docs/index-277223.html>.