

ТАДЖИКСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИНСТИТУТ ЯЗЫКОВ ИМ.

С.УЛУГЗОДА

Кафедра философии и политологии

на правах рукописи

САИДИБРОИМОВ ШОМУКИМ САИДИСМОИЛОВИЧ

**ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ФИЛОСОФИИ И РЕЛИГИИ
В УЧЕНИИ НАСИРА ХУСРАВА**

Специальность 09.00. 14 – философия религии и религиоведение

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
кандида философских наук, доцент
Карамхудоев Ш. Х.

ДУШАНБЕ – 2019

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3 - 13
ГЛАВА 1. ТЕОРЕТИКО- МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СООТНОШЕНИЯ ФИЛОСОФИИ И РЕЛИГИИ КАК ОСНОВНЫХ ИСТОРИЧЕСКИХ ФОРМ МИРОВОЗЗРЕНИЯ	
1.1. Взаимоотношения философии и религии в истории философской мысли мусульманского Востока и Запада.....	14 - 43
1.2. Проблема взаимосвязи философии и религии в учении Насира Хусрава.....	44 - 70
ГЛАВА 2. ВЗАИМОСВЯЗЬ РЕЛИГИИ И ФИЛОСОФИИ КАК СФЕРА ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ В УЧЕНИИ НАСИРА ХУСРАВА	
2.1. Критика религиозных догм в учении Насира Хусрава.....	71 - 94
2.2. Место разума и души в учении Насира Хусрава.....	95 - 114
2.3. Взаимосвязь разума и веры.....	115 - 129
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	130 - 133
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	134 - 152

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. На фоне мировых глобальных социально – политических преобразований в конце XX в. происходит активизация религии, усиливается ее влияние на различные аспекты общественной жизни, в светские сферы деятельности людей. Этот процесс наравне с позитивными эффектами, породил и обострил восприятие религиозного и философского. Породили поиск решения данного вопроса следует рассматривать не только и не столько в отрешенном подходе к изучению только религии и философии, сколько в их взаимосвязи и социальной абсорбции в мышлении и поведении человека. С этой целью представляется целесообразным проанализировать исторический опыт и практику соперничающих между собой философии и религии, их соотношения в фокусе конфессиональной ориентации религии и секулярной ориентации философии.

Исследование религиозных вопросов исмаилизма в философском дискурсе современного Таджикистана представляется весьма важной задачей, так как это не только позволит рассмотреть состояние и уровень развития сакральности и секулярности в мировосприятии части его населения, являющегося исмаилитами, но и предоставит возможность определить статус и значение исмаилитского учения для данного общества а также в какой – то мере дать прогноз тенденций их изменения в дальнейшем. Изучение исмаилизма в этом случае проводится не на основе противопоставления религии и философии, а на осмыслении и оценке его учения в ракурсе общности задач в философском объяснении картины мира, общества и человека, что охватывает и широкий пласт в религии, философии и психологии, включающей в себя настроения, чувства и переживания верующих, что также является актуальным.

Важность исследования вопроса о соотношении религиозного и философского, сакрального и секулярного в исмаилизме определяются и тем фактом, что в Таджикистане отношение между государством и религией, а

также изменения в социально – культурной жизни не могут быть оценены без комплексного анализа данного вопроса и деятельности религиозных институтов религиозно – философского учения исмаилизма в частности.

В последние годы в исследовании религиозного – философского фактора развития человека, оценкой его значения в ракурсе иррационального и рационального, психологии группового и индивидуального, собственного и чужого, частного и общего проявляется широкий интерес к изучению исмаилизма и его последователей. В связи с этим увеличивается круг соответствующей литературы по исмаилизму, раскрывающей широкий спектр новых теорий, идей и концепций, связанных с проблематикой соотношения религиозного и философского в учениях исмаилитских авторов. Тем не менее, отсутствие специальной работы, а также сложность осмысления данных теорий, идей и концепций в итоге приводит к разночтению, а где – то в путанице и неправильной интерпретации соответствующих вопросов. Всё вышесказанное подчеркивает необходимость восполнения этого пробела в светской парадигме с использованием разностороннего междисциплинарного материала, связанного в той или иной мере с исследуемой темой.

Степень изученности темы. Проблема соотношения философии и религии, веры и разума всегда находилась в междисциплинарном пространстве исследования. Существует немалое количество философских, социально-философских, психологических и педагогических работ, в которых этот вопрос рассматривался с разных позиций, различных концепций и теорий. Однако специфического системного анализа эта проблема до сих пор не нашла.

Проникновение в сущность соотношения философии и религии в процессе развития философской мысли происходило постепенно и при этом имело противоречивый характер. Особенно острый дискуссионный характер это проблема приобрела в средние века, когда религия - вера была противопоставлена философии - знанию. Такая тенденция была присуща как

западной, так и восточной средневековой философской мысли. Не стали исключением и представители философской школы исмаилизма, в том числе один из ярких ее представителей Насир Хусрав.

Начало изучению наследия Насира Хусрава было положено в XX в. Огромный вклад в исследование различных аспектов его творчества внесли такие ученые, как В.А. Иванов, А. Е. Бертельс, Г.А. Ашуров, Х. Додихудоев, Т. Муродова, А. Шохуморов, Н. Арабзода, М. Мухаккик, Х. Шарифов, М. Диноршоев, Р.З. Назариев, Э.К. Хансбергер, Ш.Х. Карамхудоев, Ш. Саидиброхимов, Ш. Назарамонов, Т.Г. Корнеевой, Ю.М. Норбоев, И. Дж. Курбоншоев, М. В. Мирасанов, Махмаджонова М. Т, Бандалиева Ш. Б и др.¹

Одним из первых трудов, посвященных учению Насира Хусрава, стала книга известного русского востоковеда В.А. Иванова «Насир Хусрав и исмаилизм». Несмотря на некоторую предвзятую оценку автором творчества Хусрава, указанная работа являлась как бы своего рода индикатором для дальнейшего исследования наследия Насира Хусрава и исмаилизма в целом.

Изучением эпохи и творчества мыслителя занимался А.Е. Бертельс, и в своей монографии «Насир-и Хосров и исмаилизм» он подверг анализу

¹ Ivanov V.A. Nasir Khusraw and Ismailism. Ismai Society series, - Bombay, 1948: Его же. Problems in Nasir Khusraw's biography. - Bombay, 1956. Его же: Очерки по истории исмаилизма/ Пер. с англ. – СПб., 2011. – 200 с.; Бертельс А. Е. Насир-и Хосров и исмаилизм. – М., 1959. – 289 с.; Ашуров Г. Философские взгляды Носири Хусрава. – Душанбе, 1965. – 113 с.; Додихудоев Х. Очерки философии исмаилизма. – Душанбе, 1976. – 144 с.; Его же. Философия крестьянского бунта. – Душанбе, 1987. – 428 с.; Его же. Исмоилия ва озодандешии Шарк (Исмаилизм и свободомыслие Востока). – Душанбе, 1989. – 285 с.; Его же. Философский исмаилизм. – Душанбе, 2014. – 405 с.; Муродова Т. Философия Носири Хусрава (на основе трактата «Джомеъ – ул- хикматайн»). – Душанбе, 1994; Шохуморов А. Концепция познания Носири Хусрава. Автореф. дисс....к. ф. н. – Душанбе, 1990; Арабзода Н. Исмаилитская философия Носири Хусрава. – Душанбе, 1997. – 306 с.; Его же. Мир идей и размышлений Носира Хусрава. – Душанбе, 2003. – 262 с.; Махди Мухаккик. Тахлили ашъори Носири Хусрав (Анализ поэзии Насира Хусрава). – Тегеран, 1374 х.; Шарифов Х. Рози чохон (Тайны мира). – Душанбе, 2004. – 352 с.; Диноршоев М. Насир Хусрав и его «Зад ал-мусафирин» / Насир Хусрав Зад ал-мусафирин. (Припасы путников). Пер. с тадж. и комментариев М. Диноршоев. Душанбе, 2005.; Хансбергер Э. К. Насири Хусрав. Рубин Бадахшана: Портрет персидского путешественника / пер. с англ. – М., 2005. – 288 с.; Назариев Р. З. Социальная философия «Ихвон ас-сафа» и Насира Хусрава (сравнительный анализ). – Душанбе, 2011. – 350 с.; Карамхудоев Ш. Сопоставительный анализ религиозно - философских идей Носири Хусрава и Джалялиддина Руми. - Душанбе, 2011. - 180с.; Саидиброхимов Ш. Системаи дидактикии Носири Хусрав (Дидактическая система Насира Хусрава). – Душанбе, 2014. – 174 с.; Назарамонов Ш. Проблема человека в философии Насира Хусрава. – Душанбе, 2015.; Корнеева Т.Г.Философские взгляды Насира Хусрава (на материале трактата «Раскрытие и освобождение»). Дисс. к.ф.н. М., 2016.; Норбоев Ю.М. Метафизика Аристотеля и Насира Хусрава (сравнительный анализ). Дисс. к.ф.н. Душанбе, 2016.; Курбоншоев И. Дж. Натурфилософия Насира Хусрава. Дисс. к.ф.н. Душанбе, 2018.; Мирасанов М.В. Социальная антропология исмаилизма. Дисс. к.ф.н. Душанбе, 2018.; Махмаджонова М. Т. Символизм в воззрение Носира Хусрава и Джалялиддина Руми // Носири Хусрав. Дируз, имруз, фардо. - Хучанд, 2005. – 181 с.; Бандалиева Ш. Б. Нравственная философия Насира Хусрава. Дисс. к.ф.н. Душанбе, 2019.

многие проблемы философского и религиозного характера. Его оценка и подход к исследованию идей Насира Хусрава до сих пор вызывают интерес ученых – философов и религиоведов.

Отечественный ученый – философ Г. Ашуров одну из своих монографий посвятил анализу онтологических и гносеологических проблем мыслителя, при этом фрагментарно он затронул и то, как интерпретировал эти вопросы Насир Хусрав.

Для нас особенно большой интерес представляет работа Т. Муродовой. Анализируя произведение Насира Хусрава «Джамеъ - ул-хикматайн» («Свод двух мудростей»), она глубоко и подробно рассматривает религиозно-философские воззрения мыслителя, в частности такие вопросы как об отношениях Творца с миром, о сущности движения, времени и пространства, единстве субстанции и акциденции, связи души с телом и другие традиционные вопросы античной и средневековой философии.

Системному анализу гносеологической концепции Насира Хусрава посвятил свою кандидатскую диссертацию А. Шохуморов. В ней он рассмотрел учение мыслителя о роли чувственных органов в процессе миропознания, проанализировал связь гносеологической концепции мыслителя с его теологической доктриной.

Горизонт исследования творчества Насира Хусрава был расширен Нозиром Арабзода. В своей работе основное внимание он уделил вопросам теологии и онтологии, в том числе учению мыслителя о субстанции и акциденции, движении, времени и пространстве, о статусе человека, о душе, гносеологической концепции мыслителя, в том числе его представлениям о процессе миропознания, о роли чувственных органов в данном процессе, а также этическим и ценностным измерениям, имеющим место в учении мыслителя. Особо Н. Арабзода отметил статус и роль человека, который, согласно Насиру Хусраву, является конечной целью божественного акта творения.

Среди исследований, посвященных анализу исмаилитских воззрений, с точки зрения системного и всеохватывающего подхода к обсуждаемым в ученом мире вопросам, научно-доказательной оснащенности, аргументированности и адекватности научных выводов и оценок, особо выделяются труды Х. Додихудоева. Значительное место в них уделено и анализу онтологических и гносеологических воззрений Насира Хусрава.

Среди трудов зарубежных исследователей религиозно - философского наследия Насира Хусрава можно отметить работы Мехди Мухаккика, Факирмухаммеда Хунзаи и А. Хансбергера.

Проблема разума, занимавшая важное место в учении мыслителя, изучалась пакистанским ученым Азизуллой Наджибом. По его мнению, разум был главной опорой всех философских суждений и учений Насира Хусрава. А. Хансбергер причину столь высокого места разума в учении Насира Хусрава связывает с представлением мыслителя о том, что человек с помощью разума борется против невежества и может достигнуть просвещения и истины.

М. Диноршоев в своем предисловии к русскому переводу книги «Зод ул - мусофирин» анализирует и оценивает отношение Насира Хусрава к таким философским вопросам, как мировосприятие и миропознание, движение, время и пространство, Бог и человек и др.

В ракурсе сравнительного анализа большой интерес представляет исследование Р. Назариева, в котором ученый проводит аналогию между философскими учениями Насира Хусрава и школой «Братьев Чистоты», а также сопоставляет этические, эстетические, культурологические, мировоззренческие и социальные аспекты философского наследия Насира Хусрава и сохранившихся трактатов вышеназванной школы.

В свою очередь Ш. Карамхудоев в своей работе провел сопоставительный анализ учений Насира Хусрава и Джалолуддина Руми. Этот ученый попытался определить принципиальные позиции Насира Хусрава и Джалолуддина Руми в вопросах о происхождении мира, о

пространстве и времени, разуме и его значении как средстве познания, о статусе человека, о методах и способах достижения духовно-нравственного возвышения и совершенства, о моральных и духовных силах и качествах совершенного человека, об отношении души и тела в сравнении с представлениями их предшественников и современных научных представлений по указанным вопросам.

В работе Ш. Саидиброхимова подробно описывается и анализируется дидактическая система Насира Хусрава, рассматриваются педагогические аспекты философского наследия мыслителя и отмечается их воспитательное значение для современного общества.

Интересное сопоставление философской и религиозной интерпретации основных философских категорий, а также учения о мире и человеке Насира Хусрава провела Т.Г. Корнеева.

Некоторые аспекты творчества Насира Хусрава рассмотрели в своих диссертационных работах Ш.П. Назарамонов и Ю.М. Норбоев. В первой из них анализируется проблема человека в философии мыслителя; во второй – метафизика Насира Хусрава и Аристотеля. В обеих диссертациях сделаны попытки прояснить сущность мира и человека в метафизическом и физическом их значениях, где затрагиваются и отдельные вопросы о природе.

Следует здесь упомянуть и научные исследования об учении Насира Хусрава, исмаилизме в целом И. Курбоншоева и М. Мирасанова. Первый в основном рассмотрел натурфилософию Насира Хусрава, проблемы мироздания в философском и религиозном контексте, а второй с позиций комплексного подхода исследовал социально - антропологические учения исмаилитских мыслителей, в том числе и Насира Хусрава, попытался прояснить вопрос о взаимоотношениях человека и социума, предназначении человека, моральных устоях общества, правде и лжи, истине и заблуждении, смерти и бессмертии в философском и религиозном аспектах.

Этические вопросы рассматриваются и в исследовании Б.Ш. Бандалиевой которая определяет их в ракурсе нравственной философии мыслителя. В ее исследовании на основе систематизации этических концепций, идей и категорий, проводится комплексный анализ и реконструкция нравственной философии Насира Хусрава.

Несмотря на значимость вышеупомянутых исследовательских работ об идеях и учениях Насира Хусрава, все же следует констатировать, что они отчасти имеют общетеоретический характер. Интересующая нас проблема исследовалась параллельно с другими общеполитическими проблемами. Комплексный, и системный подход к изучению вопроса соотношения философии и религии в учении Насира Хусрава в проанализированных нами источниках отсутствует. В настоящей исследовательской работе мы предприняли попытку заполнить этот пробел.

Объект исследования – взгляды Насира Хусрава о соотношении философии и религии.

Предметом исследования является соотношение философии и религии, их созвучность и расхождение, которые выявляются на основе анализа критического отношения известного средневекового мыслителя Насира Хусрава к религиозным догмам, его воззрений о разуме и вере, о взаимосвязи и взаимообогащении философии и религии как двух столпов человеческой культуры.

Цель и задачи исследования. Основная цель исследования заключается в системном анализе воззрений Насира Хусрава о соотношении философии и религии, обосновании их прогрессивной и гуманистической сущности.

Для достижения этой цели в работе были поставлены следующие задачи:

- всестороннее изучение наследия Насира Хусрава и анализ его религиозно - философских воззрений;

- сопоставление философских воззрений Насира Хусрава о взглядами его предшественников, особенно исмаилитских мыслителей;
- определение степени созвучности или гармонизации философии и религии в учении Насира Хусрава с учетом современных духовных запросов;
- обоснование созвучности идей древнегреческих философов и исмаилитских воззрений по сравнению с другими исламскими школами;
- сопоставление философских и национальных идей Насира Хусрава;
- критический сравнительный анализ воззрений Насира Хусрава и представлений древнегреческих философов о соотношении философии и религии;
- определение степени влияния учения Насира Хусрава о соотношении религии и философии на творчество последующих средневековых персидско-таджикских мыслителей.

Научно- методологическая основа диссертации. В процессе исследования автор опирался на исторический, системный, сравнительно-аналитический и другие традиционные научные методы исследования вопросов истории философии и философии религии. Кроме того, в качестве методологической основы послужили научные выводы и заключения, сформулированные в трудах отечественных и зарубежных ученых, посвященных вопросам, философии религии.

Научная новизна исследования заключается в том, что в нем впервые подвергаются комплексному научно - философскому анализу воззрения Насира Хусрава о соотношении философии и религии. В работе также впервые:

- проведен сравнительный анализ религиозных и философских воззрений Насира Хусрава с аналогичными представлениями древнегреческих и мусульманских философов и выявлено, что учение Насира Хусрава не является лишь отражением древнегреческой философии, а результатом критического осмысления античных религиозных и философских концепций;

- эксплицировано соотношение религиозного и философского в духовной самобытности и идентичности в исмаилитском учении;
- показано, что Насир Хусрав критически рассматривал некоторые проблемы исламских религиозных догм и обрядов, указывая на их противоречия с ценностной системой ислама в целом;
- в научный оборот вводятся новые источники и исследовательские работы, которые ранее не входили в поле зрения отечественных исследователей философии религии, восточности.

Основные научные положения, выносимые на защиту:

1. Насир Хусрав, как выдающийся мыслитель, рассматривая религию в «зеркале философии», утверждал, что эти два столпа человеческой культуры созвучны друг с другом. В то же время он выступал против религиозных ученых, критиковал их слепую веру и считал их знания ничтожными и бессмысленными. Мыслитель каждое своё мнение обосновывал философскими доводами, все коранические стихи, которые мыслитель приводил для аргументации своего мнения в качестве доводов, сопровождалось соответствующей философской интерпретацией и осмыслением.

2. Насир Хусрав доказывал бессмысленность понимания религии как чего - то догматического и не подлежащего изменению. Напротив, он считал, что религия должна быть свободной, постоянно обновляющейся силой. Особый интерес вызывает мнение мыслителя о том, что религия, отвергающая науку и философию, превращается в нечто, вредное человечеству. Однако это утверждение Насира Хусрава вовсе не говорит о его противостоянии религии или вражде с исламом. В вопросах религии он склонялся к эзотерическому их толкованию, он выявлял и интерпретировал внутренний смысл религиозных предписаний.

3. Мыслитель был хорошо знаком с наследием древнегреческих философов и своих предшественников-соотечественников - выдающихся персидско - таджикских мыслителей периода правления Саманидов. В своих

произведениях он пытался показать наличие гармонии и созвучности между древнегреческой мудростью и исламским учением, доказать религиозную истину через логику и философию, а также объяснить пользу логики и философии в рациональном познании и восприятии проповедуемых в Священной книге ислама религиозных истин. Многие исследователи связывают идейные истоки исмаилитской философии со школой неоплатоников, между тем Насир Хусрав в своих трактатах часто упоминает имена Сократа, Платона и Аристотеля, цитирует их слова и высказывания для обоснования своих выводов и мнения.

4. Насир Хусрав также хорошо был знаком с учениями зороастризма, буддизма, христианства и многих исламских направлений о самопознании, богопознании, материи, пространстве и времени, единобожии и других религиозно - философских вопросах и часто опровергал их идеи. Так, он выступал категорически против дахритской идеи о предвечности мира и материалистической тенденции дахритов, в спорах со своими оппонентами и противниками он цитировал коранические стихи. Также он критиковал представителей калама, мутазилитов и каррамитов за их религиозную полуграмотность и невежество, за то, что они не могут постичь и интерпретировать истинный, скрытый, внутренний смысл божественных слов, который можно выявить лишь с помощью «таъвиля» - интерпретации.

5. Насир Хусрав в первую очередь определяет место разума в учениях своих предшественников, то есть в учениях первых представителей исмаилитской философии. Обобщив результаты сопоставлений взглядов Насафи, Абу Хатама Рази, Хамида ад-Дина Кирмани, Абу Я'куба Сиджистани и других исмаилитских мыслителей с идеями неоплатоников, он обогатил исмаилитскую философию многими новыми идеями. В то же время мыслитель во многих вопросах философии и религии не соглашался с неоплатоническими учениями, считал, что они противоречат религиозной истине и поэтому опровергал их.

6. Согласно Насиру Хусраву, для правильного понимания религиозной истины необходимо обосновать наличие гармонии во взаимоотношениях разума и веры, возможность их мирного сосуществования и сотрудничества. Мыслитель в своих доказательствах базируется на многочисленных примерах из Корана и на пророческих изречениях. Он был убежден, что именно путем такого «мирного сосуществования и сотрудничества» философии и религии можно постичь религиозную истину.

Теоретическая и практическая значимость диссертации.

Обоснованные заключения и выводы диссертационной работы могут быть использованы в процессе дальнейшего исследования философского наследия мусульманских мыслителей, в лекциях, спецкурсах и семинарских занятиях по истории религии, истории ислама, философии религии и религиоведению, а также при преподавании других дисциплин.

Апробация работы. По теме диссертационной работы опубликованы восемь статей, из них четыре - в журналах, рецензируемых ВАК Минобрнауки РФ. Основное содержание диссертации нашло своё отражение также в лекциях, прочитанных студентам Таджикского государственного институт языков им. С Улугзаде и в его докладах и выступлениях на республиканских и вузовских научно - практических конференциях.

Структура работы. Диссертация состоит из введения, двух глав, включающих пять параграфов, заключения и список использованной литературы.

ГЛАВА 1. ТЕОРЕТИКО - МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СООТНОШЕНИЯ ФИЛОСОФИИ И РЕЛИГИИ КАК ОСНОВНЫХ ИСТОРИЧЕСКИХ ФОРМ МИРОВОЗЗРЕНИЯ

1.1. Взаимоотношения философии и религии в истории философской мысли мусульманского Востока и Запада

Проблема соотношения философии и религии в историко - философской науке до сих пор остается открытой и спорной. Хотя философия является универсальной наукой, и религиозные знания также входят в круг её проблематики, тем не менее религия и философия рассматриваются как два типа мировоззрения, а религиоведение и теология - как два различных знания об одних и тех же предметах и явлениях, но по - разному описывающие их сущность. Именно поэтому и возник вопрос об их соотношении, и решается он в истории философии с различных позиций. Соответственно этому, причины и особенности соотношения религии и философии характеризуются по - разному.

Вполне очевидно, что религиозное мировоззрение предшествовало мировоззрению философскому. Но после многовекового доминирования мифологии и религии над сознанием человечества, разум человека все же смог освободиться и очиститься от мифологии, религиозных суеверий и выйти из «замороженного» состояния. Постепенно он стал обновляться новым содержанием, научными знаниями, так сложился самостоятельный и независимый тип мировоззрения. Многие исследователи считают, что философское мировоззрение возникло на Западе и Востоке одновременно. Однако само развитие философии в разные периоды и в разных регионах цивилизованного мира не было одинаковым и зависело от конкретных социально - исторических условий. При этом философии пришлось преодолевать многочисленные препятствия. В какие - то периоды истории

она процветала, а в какие – то, напротив, испытывала глубокие кризисы и застои.

Таким же образом и религиозное мировоззрение в своей истории, в зависимости от социально-исторических условий, оказывало на общество различное влияние. В течение многих столетий оно первенствовало на арене борьбы и конкуренции с научно - философским мировоззрением за идеологическое и духовное господство над человечеством. Часто религия притесняла науку и свободомыслие и этим ввергала общество в глубокий кризис, но иногда прямо способствовала социальному прогрессу.

Взаимоотношения философии и религии имеют долгую историю, которую невозможно исследовать в рамках одной научной работы. Поэтому мы решили более подробно рассмотреть конкретно вопросы взаимоотношения религии и философии в эпоху средневековья – на мусульманском Востоке и христианском Западе. По мнению известных средневековых иранских мыслителей Саид Амира Мухаммада Бакира, более известного как Мирдамад (1560-1630) и Садриддина Ширази, более известного как Мулла Садра (1571-1640), религия без философии теряет свой смысл превращается в бессмыслицу¹. То есть для правильного понимания смысла религии человеку необходимо знать философию, так как именно философия и религия предлагали решение наиболее важных религиозных и духовных вопросов, имеющих для людей во все времена непреходящее значение. Садриддин Ширази соединил дискурсивную философию с философией откровения и благодаря этому исламские науки вступили в новую фазу эволюции и развития.²

Известно, что до распространения ислама в Иране и Средней Азии господствовала зороастрийская религия. В различных городах и крупных поселениях обширного ирано-среднеазиатского региона проживали также последователи буддизма, иудаизма и христианства. Кроме того, ирано -

¹ История арабо мусульманской философии / Под ред. А.В.Смирнов. – М., 2013. – С. 208 - 210.

² Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики / Отв. ред. А. И. Ионова. – М., 1985. – С. 97.

среднеазиатский регион являлся колыбелью манихейства, маздакизма, зурванизма и многих религиозно - философских течений, имевших своих сторонников среди автохтонного населения. Однако с приходом и распространением в этом регионе исламской религии религиозное мировоззрение и духовная культура местных народов трансформировались и стали наполняться арабскими и исламскими элементами. В результате арабизации и исламизации национальной культуры и религиозного мировоззрения местные культурные и религиозные традиции постепенно теряли своё значение. Так сложилась новая форма религиозности, именуемая мусульманством. Исламская религия, в отличие от христианства, изначально утверждала высокий статус и роль разума и науки в развитии человечества. Это способствовало появлению и распространению в мусульманском мире различных философских школ. Согласно рассуждениям известного историка исламской философии Анри Корбена, «сложившаяся в мусульманском мире философия религии в XV-XVII веке была настолько научной, что вполне могла конкурировать с западной философией».¹

Как показывает сопоставительный анализ взаимоотношений философии и религии на Востоке и Западе, в период западного средневековья христианская схоластика беспощадно боролась с рационализмом и свободомыслием, в то время как на мусульманском Востоке особенно в ирано - среднеазиатском регионе вплоть до монгольского нашествия взаимоотношения религии с философией и свободомыслием носили сравнительно мирный характер. В целом на христианском Западе и мусульманском Востоке существовали противоборствующие и конкурирующие религиозно - философские школы и течения. Но мусульманская религия в основном служила источником добродетели и своеобразным пособием духовно - нравственного совершенствования человека. На средневековом же Западе господствовала схоластическая идея теоцентризма, которая укрепила статус религии в качестве священного

¹ Корбен А. История исламской философии. Пер. с франц. А. Кузнецова. – М., 2013. – С. 34.

божественного закона. Это привело к постепенному главенствующему положению религиозных догм и обесцениванию научных и философских знаний. В указанный период церковная инквизиция начала беспощадно преследовать, подвергать ужасным пыткам и уничтожать всех идеологических противников католицизма и церковно-христианского вероучения. Многие свободомыслящие ученые нашли свою смерть под пытками и в огне инквизиции. В период Ренессанса одновременно с ослаблением влияния католической церкви и усилением тенденций европейских монархических государств к политической независимости от главы римской католической церкви философия и светские науки вырвались из – под гнета церковников. Новое Время ознаменовалось началом бурного развития естествознания и научно - техническими открытиями развитием материалистической философии, которая постепенно потеснила религиозные догмы и освободила светские науки от их влияния. С секуляризацией всех сфер общественной жизни в европейских странах начали реализовываться экономические, социальные и культурные реформы, которые способствовали их общественно-экономическому развитию. В то же время исключение религии из светской жизни имело также некоторые негативные последствия, выразившиеся в значительной аморализации практически всех сфер социальной жизни европейцев, включая даже политику и науку. Согласно мнению немецкого ученого Лео Штрауса (1899-1973), «религия сама собой логична и является носителем огромной духовной пользы для человечества, однако сознание и разум европейских народов настолько ограничены, что не всилах воспринимать эту очевидную истину. Это ограничение связано с отказом от некоторых традиций, которые существовали в греческом идеализме»¹.

Среди мыслителей мусульманского Востока первым проблему соотношения философии и религии в своих произведениях начал изучать Ибн Раванди (816-899) – представитель школы «Друзей материи» («Асхаби

¹ Корм Ж. Религиозный вопрос в XXI в. Пер. с франц. Д. Кралечкин. - М., 2012. – С. 13-14.

хаюло»). Аблхусейн Хайяти (ум. в 912) – другой представитель мутазилитской школы, сообщает, что Ибн Раванди также, как все его братья и двоюродный брат Варрак, до приобщения к этой материалистической школе был последователем мутазилитов и одним из известных её представителей¹. Но по каким - то неизвестным причинам Ибн Раванди отошел от мутазилитов и стал критиковать их идеи. Позже он познакомился с шиитской доктриной, сблизился с этой сектой, в результате чего многие свои произведения он посвятил пропаганде шиитской идеологии².

Ибн Раванди, будучи свободомыслящим ученым, пытался создать новую школу мышления, независимую от религии. Поэтому его обвиняли в богохульстве, ереси и безбожии. Беспрецедентные среди мусульманских мыслителей материалистические воззрения Ибн Раванди стали причиной того, что многие его современники и будущие поколения мусульманских мыслителей, включая даже восточных перипатетиков, остерегались его идей и отвернулись от него. Судя по сведениям источников, Ибн Раванди был весьма одаренным ученым и автором несколько десятков трактатов по философии, теологии, языкознанию, политике и логике.

Этот мыслитель признавал вечность мира, отвергал существование Бога, считал, что все земные существа и небесные тела – Солнце, Луна, другие планеты и звезды - существовали изначально. Ибн Раванди отрицал единство, мудрость и всякие другие атрибуты и качества Бога, что свидетельствует о его непримиримой и воинствующей атеистической позиции. Он также отвергал религиозные принципиальные учения и столпы, в том числе веру в пророчество и откровение, веру в священные небесные книги и т.д. «Ибн Раванди не был последователем какой-либо известной религии, поэтому отвергал религиозные принципы и учения посредством логических рассуждений»³.

¹ Таърихи фалсафаи тоҷик. (История таджикской философии). – Душанбе, 2016. Т. 2. – С. 80.

² Там же.

³ Саидов Н.С., Комилов Р. С. Таърихи фалсафа (История философии). – Душанбе, 2011. – С. 36.

В истории средневековой философии самыми дискутируемыми вопросами являлись вопросы о происхождении мира. Абсолютное большинство мусульманских мыслителей считало, что мир сотворен Богом. Лишь немногие из них, подобно Ибн Раванди, являлись сторонниками теории извечности мира. Согласно его мнению, мир существовал извечно и далее его существование будет бесконечным. Его невозможно уничтожить, и он всегда остается вечным. Обосновывая свою идею об извечности и бесконечности мира, он говорил, что невозможно сотворить что - либо из пустоты. Хайёт пишет, что в книге «Китоб ат - тодж» (« Книга корона») Раванди отрицает религиозный принцип о сотворении мира, и доказывает его правомерность таким рассуждением: существование влияния не может быть доказательством существования влияющего, а существование движения – доказательством существования движущего. Земля, Солнце, Луна, звезды – весь этот необъятный мир существовал извечно, без какого-либо сотворения. Те, кто считает мир сотворенным, глубоко заблуждаются¹.

Он также критиковал священные книги и пророков авраамических религий, высмеивал политический метод выбора главы мусульманской общины. В целом, в источниках от имени этого незаурядного мыслителя приводятся такие оскорбляющие религиозные чувства мусульман слова, что у здравомыслящего современного исследователя, хорошо знакомого с социально - политическими и культурными условиями времени жизни мыслителя, возникают сомнения относительно правдивости этих сведений. Возможно, что он является лишь номинальным, подставным автором некоторых трактатов, которые в действительности были написаны другими анонимными авторами, спекулирующими на его имени для выражения своей чрезмерной ненависти к религии.

Аналогичные атеистические и материалистические идеи на Западе появились намного позже, в трудах известного итальянского ученого

¹ Таърихи фалсафаи тоҷик (История таджикской философии). – Душанбе, 2016. Т. 2. – С. 93.

Джордано Бруно (1548-1600), который писал о бесконечности мира. Бруно, как и Раванди, считал, что бытие не разделяется на сверхъестественное и естественное, ибо такого разделения в действительности не существует. Говоря иначе, Бруно не верил в существование сверхъестественного мира, и, следовательно, – в существование Бога. Он отождествлял Бога с бесконечным космосом, отрицал отношения между Творцом и тварями, относил к природе всю ту атрибутику и те качества, которые средневековые схоласты относили к Богу. Он отрицал идею Аристотеля о бездействии материи и говорил, что «природа есть Бог в вещах» и таким образом проявлял склонность к пантеизму¹. Бруно признавал вечность космоса и даже считал себя сыном бесконечного космоса. Примечательно, что когда католическая церковь осуждала Бруно и требовала, чтобы он покался и отказался от своих богохульных убеждений, он, предпочитая смерть, сказал: «Вы с большим страхом произносите этот приговор, чем я его выслушиваю»². После этого ученый по требованию фанатов и приговора церкви был сожжен на костре.

Если мы сравним идеи Ибн Раванди и Джордано Бруно, то убедимся, что они, несмотря на некоторые формальные и поверхностные различия, по сути аналогичны. Ибн Раванди абсолютно отрицал Бога и считал, что человек и мир являются природными следствиями, но Джордано Бруно не отрицал Бога, а отождествлял Его с природой и считал, что человек является частицей космоса. Однако следует отметить, что Ибн Раванди жил в IX в., а Джордано Бруно – в XVI в.. Ибн Раванди, судя по его идеям, был материалистом и атеистом и категорически отвергал существование Бога. Бруно же являлся последователем натурфилософии и отождествлял Бога с природой, которую считал духом мира, и утверждал, что бытие природного Бога определяется через исследование и наблюдение явлений и предметов материального мира.

¹ Семенов А. Философия. Краткая история / Александр Семенов. – СПб., 2013. – С. 113.

² Там же.

Одновременно и параллельно с представителями схоластической философии на Западе на мусульманском Востоке также жили и творили многие выдающиеся мыслители, представляющие различные исламские религиозно-философские школы и течения. Знаменитый ученый - медик и философ Абубакр Мухаммад ибн Закария Рази (865-925) наряду с тем, что занимался врачебным делом, активно и регулярно участвовал в качестве философа в религиозных спорах. Он является автором многих философских трактатов. Рази в своих трактатах настолько четко описывает процесс познания, что по своей научности и значимости ничем не уступает от современных научных теорий¹.

Согласно мнению этого ученого, без разума человек превращается в животное. «Благодаря разуму мы совершаем добрые дела, принимаем и реализуем благие намерения, осмысливаем и представляем свои цели и выбираем безопасные и лучшие средства для их достижения, предварительно вообразаем и обдумываем своё будущее и при условии предварительного обдумывания можем достигнуть успехов в своём будущем. После того, как мы представляем в своём разуме образ своих практических работ, выявляем единство и соответствие своих практических работ с их образом, который мы представляли в разуме. В «Духовной медицине» Рази высоко оценивает роль разума в процессе познания мира и пишет: «С точки зрения полезности для нас, ничто не сравняется с разумом. Благодаря разуму мы приобрели преимущество над дикими животными и победим их»².

Кроме того, в философской системе Рази разум не считается результатом обобщения чувственных знаний, приобретенных в материальном мире. Согласно его мнению, разум имеет божественную субстанцию и ниспослан людям от Бога. Как отмечает мыслитель, Всевышний Аллах ниспослал разум из своей божественной субстанции человечеству для того, чтобы он пробудил душу, спящую в человеческом

¹ Таърихи фалсафаи тоҷик (История таджикской философии). – Т. 2. – С. 66.

² Саидов Н. С, Комилов Р. С. Таърихи фалсафа (История философии). – Душанб, 2011. – С. 43.

теле глубоким сном, и объяснил ей, что этот земной мир не является её местом, поэтому она все время, пока остается в этом мире, не сможет освободиться от страданий. И это будет продолжаться до тех пор, пока душа не познает эту истину, а после того как она ее познает, душа поймет, что ее настоящий мир находится на небесах, а этот мир создан для материальной жизни.

В целом Рази, судя по его философским воззрениям, являлся реалистом в современном смысле этого слова. Мыслитель не воспринимал арабско - исламскую философию, больший интерес он проявлял к греческой и древнеиранской философии, но при этом отрицал некоторые древнегреческие философские традиции, например платоновскую теорию идей. Описанный мыслителем Бог имеет тождество с тем Богом, которого в своих произведениях описывают А.Энштейн и Рабиндранат Тагор. Здесь следует сказать о том, что средневековые мусульманские мыслители вообще по - разному описывали Творца, и это описание нередко «наполнялось» различным смыслом.

Рази для доказательства извечности и бесконечности мира использует пять субстанций - материю, время, пространство, Бога, душу. Мыслитель считал, что материя и ее формы извечны. Рассуждая о четырех первоэлементах, он даёт им следующую атомистическую характеристику: земля – открытая субстанция; вода – более открытая субстанция, нежели земля; воздух – ещё более открытая субстанция, чем земли и вода; огонь – самая открытая субстанция. Эти слова Рази приведены Насиром Хусравом в его книге «Припасы путников».¹

В философской системе Абубакра Рази важное место занимают также проблемы онтологии и гносеологии. Одна из особенностей способов, используемых мыслителем для решения этих вопросов, заключается в том, что он при изложении и обосновании своих идей не ссылается на коранические стихи или пророческие хадисы, то есть не использовал

¹ Носири Хусрав. Зод-ул-мусофирин (Припасы путников). – Душанбе, 2010. - С. 93 – 96.

религиозные принципы и догмы. Это особенность свидетельствует об абсолютной склонности мыслителя к рационализму и его отчужденности от традиционализма и метода подражания. Следует отметить, «что большая часть мусульманских мыслителей, даже восточные перипатетики, часто для обоснования своих идей использовали религиозную догматику. Его склонность к экспериментам и анализам, которые являлись неотъемлемой частью его практической философии, свидетельствовали о его непосредственном знакомстве с древневосточными и древнегреческими научными и философскими традициями. Согласно мнению мыслителя, материя существует извечно, она неделима и не имеет структуру»¹.

Что касается Запада, то здесь самыми популярными и распространенными среди христианских схоластов были теоцентрическая идея и креационизм, согласно которым, ничто не скрыто от Божьих глаз, и Бог является создателем и разрушителем всего сущего. С точки зрения схоластов, мир не извечен и не бесконечен, а создан Богом и может рухнуть по Его велению в одно мгновение. Субстанция, по их мнению, может быть активной (идея, форма) и пассивной (материя). Со временем в христианской схоластике появилось новое направление – монистическое, согласно которому, существует только одна субстанция – вечный и всемогущий Бог, и человеческое знание о Боге появляется сверхъестественным образом.

Сравнивая воззрения представителей схоластической школы и мусульманских мыслителей, включая доктрину Рази, можно сделать вывод, что западные мыслители в своих произведениях по сути описывали и пропагандировали христианскую догматику, а мусульманские рассматривали онтологические и гносеологические вопросы с позиции рационализма и философии.

Современниками схоластиков на мусульманском Востоке были также такие мыслители, как аль - Кинди, аль - Фараби, Ибн Сина и Ибн Рушд.

¹ Носири Хусрав. Зод-ул-мусофирин (Припасы путников). – С. 92.

Аль - Кинди считается первым мусульманским последователем и комментатором аристотелевской философии. Он считал Аристотеля общедоступным философом и создателем формальной логики и пытался соединить греческую философию с исламской религиозно - философской мыслью.

После аль - Кинди и аль - Фараби аристотелевскую философию и логику изучали, совершенствовали и обогатили Ибн Сина, Насириддин Туси, Ибн Рушд и др.

Абу Наср Фараби (873-950), другой последователь Аристотеля, больше занимался изучением проблем философии, этики, политики, культуры, религии, естествознания, математики и музыковедения. Особое место в его произведениях занимает логика. По словам мыслителя, для постижения философии и науки, «прежде всего, необходимо исправление восприятия истины с помощью чувства и разума»¹. Для Аристотеля логика являлась орудием познавательной деятельности, средством получения достоверного знания об изучаемом объекте и постижения истины. Целью творческого знания, считал греческий философ, должно быть именно достижение и постижение истины. В итоге Первый Учитель разработал такой верный путь постижения истины, по которому после него последовали сотни великих мыслителей.

В учении Фараби логика, как средство раскрытия содержания любого знания и определения степени его достоверности, играет важнейшую роль. Как известно, все научные теории, описания и умозаключения основываются на логике и имеют логическую последовательность. Благодаря логике философия и философские науки и отличаются от религиозных и теологических учений.

Среди арабоязычных и персоязычных мусульманских мыслителей аль - Фараби был первым философом, который конкретно анализировал

¹ Фараби Абу Наср. Философские трактат / Пер. Б. Я. Ошеревич, А.С. Иванов, А.В. Сагадаев. - Алма-Ата, 1972. - С. 12-13.

цели, содержание, структуру и задачи философии. Он продолжил и завершил то дело, которое было начато аль - Кинди. Мыслитель цель философского и научного исследования и в целом цель творческой деятельности связывал с достижением счастья. По его мнению, философия должна служить на пользу всего человечества. Лучший способ достижения счастья, по мнению мыслителя, - это философия, и счастлив тот человек, который знает эту высшую науку и с её помощью совершает добрые дела. Фараби это свое мнение в трактате «Ишорот-ул-тарик ас-саодат» («Указание пути к счастью») излагает так: «... мы достигаем счастья только тогда, когда ощущаем красоту, и красота достигается только с помощью философии ... и из этого можно сделать вывод, что единственный способ добраться к счастью - это философия».¹

«Фараби считает философию универсальной наукой. Он не ставит знаки различия между различными философскими течениями и школами, всех их считает едиными с точки зрения той единой и заветной общей цели, которую они преследуют – поиска счастья, которое мыслитель идентифицирует с истиной. Он, несмотря на признание различия между Платоном и Аристотелем, между перипатетиками, эпикурейцами, стоиками и другими школами, говорил, что все они занимаются одним общим и благим делом – постижением истины».²

В своих трактатах он обращается и к самому главному вопросу философии – о Первосущем. С точки зрения мыслителя, совершенный по своей природе Первосущий не имеет недостатков. Он предвечный, бесконечный, абсолютный, единый в своем бытии (не имеет сотоварища), нематериальный, мудрый, всезнающий, истинный. Из этой характеристики становится очевидным, что Фараби под Первосущим имеет в виду Всевышнего Аллаха. Как же эти вопросы решались в западной философии и богословии? Так, известный богослов Фома Аквинский усматривал различие

¹ Аль - Фараби. Социально –этические трактаты. - Алма- Ата. – С. 35.

² A. History of Muslim Philosophy, by M. M. Sharif. – P. 453

между сущностью и существованием. Он писал, что человечество обращает внимание на все вещи и явления, о существовании которых совершенно не осведомлено. Например, ребенок знает о китах, о динозаврах, но ему не понятно, кто из них существует и кто нет. По мнению Фомы Аквинского, сущность и существование присущи только божественному разуму. Как видим, идеи аль - Фараби и Фомы Аквинского в чем - то схожи, а в чем - то различны. Например, в произведениях обоих мыслителей понятие бытия интерпретируется как целомудрие или чистоплотность.

Таким образом, можно констатировать, что мусульманские мыслители и христианские схоласты в вопросе о соотношении религии и философии в основном занимали аналогичные позиции. Однако в вопросах религиозной догматики высказывали противоположные мнения. Ливанский франкоязычный исследователь Адель Исмаил пишет: «Изучая материалы французского дипломатического архива, я понял, что Европа успешно использовала концепции различных религиозных и философских школ и течений Востока в своих целях»¹.

Среди мусульманских мыслителей, которые являлись последователями Аристотеля, Ибн Сина (980-1037) занимает особое место. Именно он считается главой и родоначальником перипатетической школы. Этот великий энциклопедист наиболее полно описал и прокомментировал философскую и логическую систему Первого Учителя и путем её сопоставления с другими системами, а также обобщения их со своими научными исследованиями создал свою философскую систему, которая является более совершенной, чем философская система Первого Учителя. Основными и наиболее важными философскими произведениями мыслителя являются: «Данишнаме» («Книга знаний»), «Ишарат ва т-танбехат» («Указания и наставления»), «Китаб-ун-наджат» («Книга спасения») «Китаб-уш-шифа» («Книга исцеления»). Самой крупной из них является многотомная «Книга исцеления». Мыслитель одну из своих книг – «Данишнаме» - написал на

¹ Корм. Жорж. Религиозный вопрос в XXI веке. – М., 2012. - С. 86

родном языке по просьбе Алауддавлы¹. Ибн Сина практическую философию разделяет на три части: - этику (очищение нравов), домоводство и городскую политику. Социальный человек должен быть человеком высокой морали. Поэтому в первой части своей практической философии Ибн Сина прежде всего обсуждает вопрос о совершенствовании индивидуальной человеческой души. Логика его мыслей здесь состоит в том, что душа, по Ибн Сине, есть начало, носитель всех моральных (и аморальных) действий и поступков, и чтобы исправить нравы, необходимо исправить и совершенствовать их носителя. Исходя из этой логики, Ибн Сина отмечал: «Первая политика, которая достойна того, чтобы человек ею занимался, это политика исправления и совершенствования души его самого. То есть человек первым делом обязан стремиться к исправлению своей души, обязан, используя всю свою политику и искусство, облагораживать себя... Тот, кто справится с практикой облагораживания своей души, не должен бояться двигаться дальше и заняться городской политикой. То есть, кто исправил себя, тот может заняться управлением дел человеческих»². Таким образом, Ибн Сина характеризует этику как науку, с помощью которой человек присматривает за своей душой, очищает её от изъянов и держит её в таком качестве, что позволяет ему достигнуть счастья. Лучшим путеводителем и руководством для очищения нравов, по мнению Ибн Сины, является аристотелевская книга «Этика»³.

Рассматривал Авиценна и другие важные вопросы философии - отношения Бога с природой, форма и материи, форма существования, души и тела, причины и следствия, вопросов гносеологии и др. Анализируя традиционный дискуссионный вопрос об отношениях Бога с природой, Ибн Сина подчеркивал, что природа появилась из божественной сущности, что между Богом и природой существует постоянная связь, однако эта связь –

¹ Бертельс Е.Э. Таърихи адабиёти тоҷик (История таджикской литературы) / Под ред. Носир Салими. – Душанбе, 2015. – С. 130.

² Абуали ибн Сино. Осори мунтахаб (Избранные произведения). - Душанбе, 1980. Т. 2. - С.16.

³ Там же. – С. 103.

причинно - следственная, а не связь «творец – творение». Бог есть причина, природа – ее следствие. Далее философ – перипатетик рассуждает так: природа (следствие) для поддержания своего бытия постоянно нуждается в причине, порождающей его. Однако причинно - следственные связи не могут продолжаться бесконечно: должна быть такая высшая причина, которой должны завершаться все причины. Ибн Сина считал, что такой причиной или причиной причин является необходимосущее. Судя по авиценновским описаниям необходимосущего, мыслитель под этим понятием подразумевал Всевышнего Аллаха.

Согласно Ибн Сине, «божественное бытие есть необходимость, так как сущность Бога и Его существование совпадают, а вот бытие отдельных вещей всегда определяется другими единичными вещами. Всемогущий Бог (Аллах) творит мир для самого себя и для человека, который через постижение мира может приблизиться к постижению Бога»¹.

О взаимоотношениях Бога и природы более ясно изложено в его теории эманации. Эта теория представляет собой учение о соотношении Бога и природы и призвана ответить на вопрос о том, создан ли мир Богом или он существует от века. Ибн Сина на этот вопрос отвечает следующим образом: единый, бестелесный, извечный, самодовлеющий, абсолютный Необходимосущий – Аллах, в силу необходимости быть познанным, без всякого посредования творит Общий разум, который есть самое знание, познающее как самое себя, так и своего творца. Из этого Общего разума последовательно эманировали десять сфер и их души. По Ибн Сине, на сфере Луны цепь эманации завершилась, «ибо здесь мир простых сущих и линия исхождения закончились, и началась линия возвращения».² На этой линии восхождения на основе сочетания четырех элементов (огня, воздуха, земли, воды) и совершенствования их смеси постепенно возникают минералы,

¹ Семенов А. Философия. Краткая история / Александр Семенов. – СПб., 2013. – С. 184.

² Ибн Сино. Рисала (Трактат). - Техрон, 1331х., - С. 24.

растения и человек. По мере морального и духовного очищения человек может достичь ступени активного разума, сана пророка и даже ангела.

В середине XII века иудейский мыслитель Моисей Маймонид (1135-1204), хорошо владевший арабским языком, занялся изучением философских трудов аль - Фараби, Ибн Рушда и Ибн Сины. Через них он ознакомился с философскими и логическими системами Аристотеля, школой калама. Затем он использовал формальную логику для создания своей философской системы и логического обоснования религиозной догматики иудаизма - национальной монотеистической религии еврейского народа. Изучение теологических воззрений Маймонида показывает, что он находился под значительным влиянием калама. Например, мыслитель считал, что «бытие Бога невозможно познать, что Он является могущественнейшим из всех могуществ»¹. Бог является причиной возникновения мира и находится за пределами человеческой мысли. По словам Маймонида, если человек теряет свой разум, то он может стать несчастным как луна, которую покрывают тучи. О величии и огромном авторитете Маймонида свидетельствует то, что в Европе он приравнивался к Фоме Аквинскому².

Маймонид был сторонником примирения религии с философией. По мнению мыслителя, религия не сможет существовать без философии, потому что человечество без философии не сможет правильно понять Бога и Его существование, а сама философия не имеет смысла без логики. Моисей Маймонид является последователем Ибн Сины, о чем свидетельствует большое сходство их воззрений. На наш взгляд, одной из причин сходства учения Маймонида с учениями Ибн Сины и Фараби является то, что каждый из этих трех философов следовал за Аристотелем. Но часто используемое в произведениях Ибн Сины понятие «необходимосущее» («воджиб-ул-вуджуд»), в трудах Маймонида отсутствует. Думается, это можно объяснить тем, что оба мусульманских мыслители, судя по характеристикам

¹ Рассел Б. История западной философии / Бертран Рассел; Пер..с англ. – М., 2016. – С. 540.

² Философия религии: альманах / Под ред. В.К.Шохина. Ин-т философии РАН. - М., 2007. – С. 85.

необходимосущего в их произведениях, под этим понятием имели в виду Всевышнего Аллаха.

Современником Маймонида на Востоке был известный ученый Абувалид Мухаммад ибн Рушд (1126-1198). На Западе мыслитель известен как Аверроэс. Он изучил многие науки своего времени: философию, литературу, исламскую юриспруденцию и т.д. Важнейшей философской книгой Ибн Рушда является «Тахофут ут-тахофут» («Опровержение опровержения»). Этот труд был написан в ответ на «Тахофут-ул-фаласифа» («Опровержение философов») – книгу знаменитого оппонента и критика восточных перипатетиков Мухаммада аль-Газали. Ибн Рушд, наряду с защитой перипатетической философии, проводил разделительную черту между объектами религии и философии, что выразилось в известной сегодня «теории двойной истины».¹ Согласно этой теории, теологическая и религиозная некорректность может найти свою истинность в философии, или, наоборот, философская и логическая ложь может быть оправдана в религии. До периода времени Ибн Рушда в большинстве случаев философия и религия считались двумя противоположными направлениями в развитии человеческого мировоззрения. Философы в основном доказывали свои идеи с помощью разума и логики, но Ибн Рушд отказался от этой традиции. Используя коранические стихи и пророческие хадисы, толкуя их с рационалистических позиций, он доказывал, что религия и философия не антагонистичны.

Следует отметить, что не только на Востоке, но и на Западе, Рушда знают как ученого, возродившего философию Аристотеля. Согласно мнению Я. Эшотса, «Ибн Рушд на Западе признан как известный ученый, доказавший существование двух типов познания: 1) рациональное

¹ Ибн Рушд. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между философией и религией / Ибн Рушд Антология мировой философии. В 4-х т. - М., 1969. - Т. 1, ч. 2, – С. 755.

(философское) доказание истины; 2) религиозная истина, то есть вера в Бога»¹.

В споре с Газали Ибн Рушд активно отстаивал свободомыслие перипатической философии, особенно в вопросе о взаимоотношениях Бога и природы. Мыслитель, вопреки каламитскому учению о сотворении мира, пытался доказать извечность и бесконечность материи, мира, движения и времени, и на этой основе опровергнуть доказательства Газали. Последний же считал, что существо не имеет возможностей для извечности, так как такие возможности существуют только в человеческом разуме. Религиозные воззрения обоих мыслителей крайне противоречивы вплоть до отрицания². Но большинство мыслителей все же склонно поддерживать идеи Ибн Рушда.

Аверроэс утверждал, что знание представляет собой не восприятие общих явлений и закономерностей, а познание вещей индивидуальных (единичных). По нашему мнению, в споре с Газали мыслитель развивает и учение перипатетической школы о чувственном и рациональном знании.

Такие дискуссии между мыслителями случались не только на Востоке, но и на Западе. Наиболее частые и продолжительные дискуссии происходили по вопросам теологии, но многие из дебатировавшихся на них проблем даже сегодня не нашли правильного или общеприемлемого решения. Поскольку объектом теологии являются в основном идеальные (нематериальные) понятия (Бог, ангелы, божественный мир и т.д.), постольку душа, дискуссии мыслителей и их стремление к исследованию и постижению недоступной и сверхъестественной сути этих понятий, могут продолжаться бесконечно, «до конца света».

Проблема соотношения философии и религии рассматривается и обсуждается также в произведениях Уильяма Оккама (1290 - 1349) – видного представителя христианской схоластики. Судя по воззрениям Оккама, он

¹ Ибни Рушд. Большой Комментарий к сочинению Аристотеля “ О Душе” (фрагмент). Пер. с латинс, предис. и комментарий Н. В. Ефремой / Ишрак: Ежегодник исламской философии: 2012, №3/ Глав. ред. Я. Эшотс. – М.: Восточная литература, 2012. – С. 380.

² Лимен О. Введение в классическую исламскую философию / Пер. с англ. – М., 2009. – С. 76.

испытывал значительное влияние Ибн Сины и Маймонида. Стоит отметить, что Оккам является представителем критического номинализма. Философ признавал различные типы знания, включая интуитивное и абстрактное знание. Но эти два вида знания информируют нас о вещах и явлениях, которые существуют за пределами разума. Человек не может с помощью разума постичь существование объекта, о котором его информируют интуиция и абстрактное воображение. «Познаются вещи, а не формы, порожденные умом; формы эти являются не тем, что познается, а тем, при помощи чего вещи познаются. Универсалии (в логике) представляют собой лишь термины или понятия, утверждающие нечто о многих других терминах или понятиях»¹. Оккам считал, что сущность и существование неотделимы, ибо сущность находится в существовании, и человеческие знания о сущности остаются неизменными. При этом мыслитель считал религию и философию несовместимыми и противоположными и утверждал, что никто не имеет права даже рассуждать о Боге. Он был членом антицерковной группы и обвинял Папу Римского в атеизме. Как пишут историки, Оккам, стараясь оградить себя от нападений церковников, обратился за покровительством к принцу Людвигу Баварскому с такими словами: «Защищай меня мечом, а я буду защищать тебя пером»².

Сопоставительный анализ теологических воззрений Оккама, Маймонида и Ибн Сины показывает сходство их воззрений. Ибн Сина считал, что отношения Бога и природы - это не отношения «Творец – творение», а причинно – следственные отношения. По мнению Маймонида, Бог есть причина всего сущего. Между этими идеями и вышеупомянутыми высказываниями Оккама прослеживается смысловое и логическое совпадение.

Еще одним известным представителем перипатетической школы был Насириддин Туси (1201-1274). Одним из важных философских произведений

¹ Рассел Бертран. История западной философии / Бертран Рассел; пер. с англ. - М., 2016, - С. 598.

² Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. - М., 1991. – С. 61.

Насириддина Туси является трактат «Таджрид - ул - акаид». В самом его начале он пишет: «Я составил эту книгу в лучшем порядке и поместил в нее все, что доказано фактами»¹.

Насириддин Туси разделяет метафизику на две основных части - теологию и первую философию. По мнению философа, теология является наукой познания Бога, разума и души, а первая философия – наукой познания мира, изучения общих понятий и категорий бытия, таких, как: единичность и множественность, необходимость, возможность, возникновение и исчезновение, сущность и существование и др. Теология, кроме вышеупомянутых вопросов, изучает также проблему пророчества, предводительства (имамата), судного дня и других догматов исламского вероучения, которые являются неотъемлемой частью метафизики и исламской философии. Важнейшим вопросом теологического учения Туси является вопрос о соотношении Бога и природы. Здесь Туси следовал Ибн Сине и считал, что причина и следствие являются объективными реалиями материального мира: каждая вещь и каждое явление, например движение планет, снег, дождь, туман, град, облака и др., являются следствиями реальных причин и в свою очередь имеют свои последствия.

Современником Насириддина Туси на Западе был уже упомянутый нами выше известный мыслитель Фома Аквинский (1225-1274), который в истории христианской схоластики занимает особое место. Согласно мнению Фомы Аквинского, вера и разум не противоречат друг другу и существуют совместно. Этот богослов произвел настоящий переворот в европейском мышлении. Он внес существенные изменения в христианскую теологию: опровергал объективный идеализм Платона, воспринимал метафизический материализм Аристотеля и свою теологию совместить теологией аристотелевской. Фома Аквинский писал: «Философия Аристотеля в

¹ Таърихи фалсафаи тоҷик (История таджикской философии). – Душанбе, 2016. – С. 542.

основном правильная, поэтому она может стать мощным средством построения универсального мировоззрения для христианской религии»¹.

Фома Аквинский попытался объяснить, что такое человеческая душа, каков её статус и как она связана с ангелами. По мнению мыслителя, ангел не имеет тела, но человеческая душа составляет форму его тела. Так философ показывает свою приверженность аристотелевскому учению. Например, Аристотель писал: «Тело связано с душой, и душа умирает с телом. Таким образом, душа не различается телом, но только ее часть может разделяться»². Фома отрицал то, что писал о статусе разума Ибн Рушд. Последний же утверждал, что разума - это высшая ступень человеческого совершенства. Согласно же мнению Фомы Аквинского, разум является всего лишь одним из свойств человеческой души: как только человеческая душа разрушается или совершает ошибки, разум тут же ограничивается. Фома Аквинский отличал сущность от существования, так как считал, что они приобретают тождество только в божественном разуме. Из этого следует, что он всё же придавал разуму огромное значение. В то же время в божественном разуме отражается иерархическая структура сотворенного мира. По мнению Ф. Аквинского, знание и философия человека могут существовать и без религиозного убеждения, следовательно, философия и религия, как две противоположные вещи, имеют разделяющие их друг от друга.

С точки зрения некоторых исследователей, в средневековую эпоху философия и религия имели прочные связи, но в Новое время в истории философии произошли кардинальные изменения, которые привели к разрушению и кризису идеализма и религиозных идей. Дело в том, что в течение всего средневековья философия являлась служанкой религии, использовалась теологами для укрепления христианской догматики. Однако в эпоху Возрождения в западной философии появились антирелигиозные и оппозиционные школы и течения, цель которых заключалась в освобождении

¹ Коплстон. Ф.Ч. История средневековой философии. – М., 1997. – С. 214.

² Аристотель. О душе / Аристотель. Соч. / Ред. В.Ф.Асмус. – М., 1975. Т. 1. – С. 550.

философии и науки от религиозной гегемонии. И эта цель была достигнута в Новое время.

Николай Кузанский (1401-1464) - выдающийся теолог Запада, в своём учении сближает греческую теологию с христианским мистицизмом. Он был сторонником и проповедником идеи единства бытия. Принимая традиции неоплатоников, Кузанский все же внес изменение в их учение о Едином. В философии Платона и неоплатонизма Единое определяется посредством не - единого, но не противопоставляется как единственность - множественности. Однако Кузанский, с позиции христианского монотеизма, опровергает это учение неоплатоников. Мыслитель в своей гносеологической доктрине общедоступно и подробно описывает методологию и процесс познания существования Бога, разъясняет божественный акт сотворения с точки зрения точных наук. Согласно мнению Кузанского, причиной единства бытия является Бог¹.

В эпоху Возрождения многие европейские мыслители в своих изысканиях опирались на материалистическую философию. Теологические проблемы исследовались в рамках научной философии и научных знаний. Но на Востоке, особенно в мусульманском мире, после XIV-XV веков религия и религиозные убеждения усилили свои позиции а философия и наука подверглись глубокому кризису.

Известный западный философ XVII века Барух Спиноза (1632-1677) является основателем философии единства бытия. Его основные произведения – это «Божественный и политический трактат», «Этика»² и др. Спиноза отверг дуалистическую теорию Декарта о двух субстанциях и создал свою монистическую теорию о единой субстанции. В книге «Божественный и политический трактат» эта субстанция иногда называется Бог, иногда Природа. Мыслитель не признавал индивидуальные вещи как субстанции, и таким образом не стал последователем философских традиций

¹ Волкогорова О.Д., Сидирова Н.М. Основы философии. - М., 2014. – С. 141.

² История философии: от философии Древнего Востока до философии XXI века / Под ред. В.В.Васильева, А.А.Кротова и Д.В.Бугая. Изд. 3-е перераб. – М., 2014. – С. 398.

номинализма и эмпиризма. Называя субстанцию Богом, или Природой, мыслитель поддерживал идеи пантеизма. В его трактате также подробно рассматривались проблемы истинности религии, традиции, этики, нравов и обычаев и духовной связи с Богом, вопросы пророчества, поклонения, религиозных церемоний, интерпретации чудес, толкования небесных книг и укрепления веры. Спиноза был полностью погружен в духовный мир.

Другая его книга - «Этика» - состоит из трех разделов: метафизики, психологии, этики. В этой книге он сопоставляет свою метафизику с метафизикой Декарта, своё психологическое учение с психологическим учением Гоббса, но свою этическую концепцию излагает без сопоставления. Согласно мнению Бертрана Рассела, метафизика Спинозы основывается на метафизике Парменида. Он верил в существование единой субстанции, которой является «Бог или Природа»¹. В конце работы мыслитель рассуждает о божественной любви: любовь к Богу есть только в нашей душе, сердце и разуме. Если бы эти три вещи (душа, сердце, разум) были бы здоровыми, то и наша вера приблизила бы нас к Богу.

Эммануил Кант (1724-1804) и Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770 - 1831) в истории человеческой мысли занимают особое место. Проблемы, которые Сократ и Платон поставили в самом начале формирования философии, как науки красной линией прошли через всю ее историю, но особенно глубокое философское содержание и объяснение они получили в произведениях Канта и Гегеля.

Кант, будучи рационалистом, своё критическое исследование начал с разума. Он считал, что все условия, которые необходимы для познания, заложены в самом разуме, поэтому разум является источником познания. Но мыслитель проводит определенную границу между разумом и познанием. Суть философской критики разума и Канта заключается именно в определении границ пригодности разума и познавательных способностей человека. В данном случае имеется в виду вопрос о том, что до какого

¹ Бертран Р. История западной философии. – М., 2016. - С. 713.

предела человеческий разум может постигать истину бытия. В философии Канта рациональное познание, т.е. разум разделяется на два типа - чистый разум и практический разум. В своей книге «Критика чистого разума», рассуждая о чистом разуме и практическом разуме, он высказывает интересные гносеологические и этические мысли¹. Под «практическим разумом» мыслитель подразумевает этику.

В философии Канта особое место также занимает проблема соотношения философии, религии и морали. Он раскрывал сущность религии не с позиции теологии, а скорее с позиции рационализма. Кант рассматривал философию религии как способ получения человеком пользы от мира. Философ разделял религии на естественные, божественные и религию «мудрости». По Канту, религия мудрости - это непоколебимая убежденность человека в добре, его искренняя приверженность добрым поступкам и его абсолютная вера в свою нравственность. Таким образом, в религии мудрости Канта Богом является закон нравственности, а примером религии мудрости - христианская религия².

Современник и соотечественник Канта, выдающийся представитель немецкой классической философии Фридрих Гегель имеет особый статус в истории философии. Его основная заслуга заключается в том, что он создал ряд новых философских теорий, в частности это теория об абсолютной идее, теория общефилософского диалектического метода, теория применения диалектики как универсального закона бытия. В философской системе Гегеля религия является одним из этапов развития самопознания абсолютного духа. Интеллект после восприятия абсолюта в качестве осязаемой идентичности или искусства в качестве осязаемой действительности не может сразу добраться до восприятия искусства в качестве чистого разума. Ибо в этой среде существует предел, когда

¹Алексеев П. В. Хрестоматия по философии: Учеб. пособие / Сост. П.В.Алексеев. Х-91 – 3-е изд., перераб., доп. – М., 2017. - С. 291.

² Кант И. Соч. –т. 6 / Под общ. ред. В.Ф.Асмуса, А.В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. - М., 1966. – С. 334.

восприятие абсолюта является наполовину чувственным, а наполовину рациональным.

Гегель пишет: «Что же касается различия форм знания в религии и философии, то философия выступает как разрушительница того религиозного аспекта, в котором всеобщий дух прежде всего представляется чем-то внешним, носит в сознании предметный характер. Начав с внешнего, благоговейность сама, как мы указали выше, снимает это отношение; таким образом, философия оправдывается благоговейным поклонением и культом и делает лишь то же самое, что они. Для философии здесь важны две вещи; во-первых, подобно религии в благоговейности, для нее важно субстанциальное содержание, духовная душа, и во-вторых, для нее важно порождение этого содержания перед сознанием»¹.

По словам Гегеля, необходимо сначала понять религиозную истину, а затем философию религии, то есть религия является основной силой духовного мира и открывает для людей правильный путь жизни. По мнению мыслителя, только в нашем разуме решаются все важные вопросы, устраняются противоположные размышления и, наконец, уничтожаются все горести и печали.

В «Философии духа» внутреннюю культуру человечества он облекает в некую форму «мирового разума». То есть духовное или внутреннее развитие человека - это самопознание космического духа. Знания, которые изнутри руководят духовным процессом, концентрируются в человеческом духе и отражают деятельность «общемирового духа», который Гегель называет «абсолютной идеей». По мнению философа, в человеческом теле в процессе самопознания дух проявляется в качестве слова, языка и речи, все вещи мира, материальная культура - все они являются формами духовности. Душа действует и сможет перейти от «абстрактного» положения в «конкретное» положение»². Таким образом, вопрос о духе, его статусе в

¹ Алексеев П.В. Хрестоматия по философии. – М., 2017. – С. 55.

² Гегель. Философия религии / Пер. и ред. М. И. Левиной. – М., 1975. Т. 1. – С. 205.

религии и бытийном мире, абсолютная идея, наука о логике являются основными в философии Гегеля.

Одним из первых критиков и оппонентов философии Гегеля был Людвиг Фейербах (1804-1872) – известный немецкий философ XIX в. Он полностью отрицает идею Гегеля о существовании Бога среди людей и в мире и считает религию естественным явлением или фактором. По его мнению, Бог находится вне человеческого сознания. По Фейербаху, душа не может быть вечной или существовать извечно, иначе идея о возвращении души не имеет смысла¹.

Фейербах, создавая свою систему, религию рассматривает, как человеческое воображение о сущности самого человечества. Если бы другие существа могли представить Бога, то они бы описали Его как себя. Например, бог птицы имел бы крылья, бог рыбы - чешую, а бог коровы - рога. Бог, созданный человеком, это вообще сам человек. Мыслитель большое внимание уделил анализу гносеологических корней религиозного знания и пришел к выводу, что религия по своему смыслу является соответствующей формой человеческого самосознания: «представления о Боге - это в действительности является самопредставлением человека - только в чужом образе»². Фейербах критиковал идеалистическую философию считал, что человек полностью зависит от природы.

Великий поэт и мыслитель Востока - Мухаммад Икбал Лахури (1877-1934) известен как реформатор исламской мысли. В своих произведениях он также попытался исследовать сущность и природу человека объяснить его миссию. Лучшим способом и путем достижения человеком совершенства, по его мнению, служат мистические методы самопознания. Мыслитель в основном исследует проблемы, касающиеся духовной жизни и культуры мусульманских народов. В своих стихах он часто сравнивает западную и восточную культуры, указывает на их сходство и различие, достоинства и

¹ Фейербах. Л. История философии. Собрание произведений в трёх томах. - М., 1967. Т. 3. – С. 365.

² История философии: От философии Древнего Востока до философии XXI века. – М., 2014. – С. 544.

изъяны. Анализируя вопрос о взаимоотношениях религии и философии, он приходит к выводу, что они не должны отрицать друг друга. В одном из своих стихотворений он пишет о том, что его проза опирается на разум и мышление, а его поэзия – на веру и радение. В своих стихах Икбал пытался ответить на следующие вопросы: Что из себя представляет человек? Каковы его возможности и способности? Достоин ли он того, чтобы быть «Наместником Бога на Земле»? и др. Согласно его мнению, человек должен очищать свои нравы, проявлять усердие к самосовершенствованию, активно участвовать в социальной жизни, толерантно относиться к последователям других религий. Важнейшей частью философии Икбала является его учение о самопознании.¹

В XIX веке в западной философии сложилась новая философская школа – марксизм, основателями которой были Карл Маркс (1818-1883) и Фридрих Энгельс (1820-1895). Ее родоначальники и приверженцы стояли на материалистических позициях, активно критиковали религию и идеализм. Марксизм появился в период промышленной революции, развития светского образования, научно-технических открытий и т.д. Когда Карл Маркс учился в Берлинском университете, он начал изучать философию Гегеля, поставив своей целью ответить на вопросы Гегеля об идеале и реалиях мира. Вначале он следовал Гегелю, но позже изменил свои философские взгляды². Мыслитель поддерживал многие идеи Фейербаха, но в некоторых вопросах категорически с ним расходился. Глубоко изучив историю, Маркс пришел к выводу, что в новую историческую фазе образ жизни человечества, общества должен измениться, и свою роль в этом изменении должно сыграть новое, революционное мировоззрение. Вопросы, касающиеся Бога, самопознания и многие другие идеи, которые привели общество к упадку, по мнению Маркса, вообще должны были быть исключены из жизни человечества. Цель создания нового лучшего общества и идеи преобразования мира состоит в

¹ Икбол М. Сайри фалсафа дар Эрон (Развитие философии в Иране) / Под ред. А. Х. Орёнпур. – Техрон., 1957. – С. 16.

² Рассел, Бертран. История западной философии. – М., 2016. – С. 220.

объединении усилий людей, в освоении материи, в развитии науки образования и др. В своей работе «Критика гегелевской философии права»¹. Карл Маркс прямо отвергает идеалистические идеи Гегеля. По его мнению, стремление человека к поиску и познанию природы и бытия Бога бесполезно. Маркс также отвергает идею Фейербаха о том, что сущность религии однозначна сущности человека. Маркс пишет, что эти слова - ошибка, потому что понятие «человек» - это общее понятие, и то, что может быть свойственно отдельному индивиду, не может быть свойственно всем, и человек не может вносить изменения в религию, которая не имеет какого - либо достоверного научного утверждения и доказательства².

Марксизм после французского материализма XVII века является единственной философской школой, которая имеет откровенный атеистический характер. Если материалисты и другие философские направления признали Бога и оставили для Него место в своих теоретических системах, то марксистская философия в значительной степени основывалась на материалистических и диалектических концепциях, а в них места для Бога не оказалось. В онтологии признается приоритет материи над разумом, в гносеологии же господствуют принципы познаваемости мира и диалектической связи чувственного и рационального.

Суть философской доктрины марксизма состоит в анализе диалектических закономерностей исторического развития, в оптимистической убежденности в детерминизме – причинно - следственной связи исторических фаз и периодов, то есть убежденность в закономерном устойчивом и непременном развитии истории в определенном направлении, которое зависит от уровня материального бытия общества (то есть от уровня развития производительных сил и производственных отношений).

Ф. Энгельс, как и Маркс, отказывается верить в сверхъестественную силу. Идеологические воззрения, по мнению Энгельса, являются

¹ Комилов Р.С Таърихи фалсафа. (История философии). - Душанбе, 2011 – С. 382.

² Маркс К. , Энгельс. Ф. Соч. - М., 1975. Т. 40. – 234 с.

беспольными факторами в жизни человека в материальном мире. Он считал, что сопоставление философии и религии неправильно и невозможно, поскольку утверждал, что религия не принадлежит Богу. Таким образом, Карл Маркс и Фридрих Энгельс считали религию «опиумом народа», опровергали идеализм, главную задачу человека они видели в улучшении материальных условий жизни.

С появлением марксистской философии западная философская концепция религии претерпела кардинальные изменения. Многие философы XIX и XX вв. стали утверждать, что религия дает ложные представления о действительности. Согласно же идеям неомарксистских мыслителей, которые появились позже, теологические науки, которые приближают людей к познанию Бога и укрепляют веру народа в Него, не должны подвергаться критике тем более в современную эпоху, когда система власти выстраивается на таком понятии, как идентичность, которая всё больше опирается на религию. Так было и в прошлые столетия, когда появились Римская и Византийская империи, Мусульманский Халифат, Германский Рейх и др¹.

Одним из противников марксистской философии был известный российский мыслитель Владимир Сергеевич Соловьев (1853-1900), который совершил переворот в русской философии. Его учение посвящено доказательству единства Бога и человека, духовного и материального. Базируется же оно на рационально - практических и религиозно - мистических знаниях, на глубоком анализе этики, науки, религии и эстетики. В своих работах В.С. Соловьев объясняет способы познания Бога и то, как достичь Его милости. Этот мыслитель признавал существование души после жизни².

Учение В.С. Соловьева, о соотношении философии и религии позже развил другой российский философ - Николай Бердяев (1874-1948). По

¹ Корм Жорж. Религиозный вопрос в XXI веке. - М., 2012. - С. 78.

² Соловьёв В.С. Россия и Вселенская церковь. - М., 1911 г. (репр. 1991г) - С. 134.

началу Бердяев был приверженцем философии марксизма, а затем стал одним из её противников. Основными вопросами его учения являются: цель сотворения человека, обязанности человека перед Богом, вера и др. Мыслитель видел прямой путь достижения человека своей цели в межрелигиозной гармонии, толерантности и выполнении своих обязанностей перед Богом. Он также считал, что христианство является открытой религией и что каждый может войти в нее, но при этом он подчеркивал, что человек должен, используя свой разум и веру, понимать и воспринимать смысл религии и использовать её в жизни¹.

Подводя итоги нашему исследованию вопроса об истории отношений философии и религии в воззрениях мыслителей христианского Запада и мусульманского Востока, отметим, что эти два типа мировоззрения в разные исторические периоды и в разных регионах цивилизованного мира не всегда были равно значимыми. Характер их взаимоотношений зависел от региональных, культурно - исторических, социально - политических, экономических и многих других условий и факторов.

Так, в средневековье на Западе философия была служанкой религии. Христианские схоласты использовали её для обоснования христианской догматики и теологии. В эпоху Ренессанса в христианской философии появилась оппозиционная схоластика. В христианской теологии о себя заявили материалистические тенденции, направленные против христианского теоцентризма и креационизма. Борьба философии за свободомыслие, против религиозного господства на Западе в Новое время привела к значительному ослаблению авторитета христианской догматики и повышению статуса философии и науки, секуляризации политики, развитию светского образования, другим позитивным, а в чем – то и негативным изменениям. Однако завершающий удар авторитету христианского учения был нанесен марксистской философией.

¹ Бердяев.Н.А. Русский духовный ренессанс начала 20в. И журнал «Путь». – М.. 1935. № 49. – С. 4.

В отличие от Запада, на Востоке, особенно в мусульманском мире, религия и философия, по крайней мере до монгольского нашествия, сосуществовали, причем вполне мирно. Именно на Ближнем и Среднем Востоке, сначала в сасанидский период, а затем в исламский нашла себе надежное убежище и вторую родину греческая философия, изгнанная из средневековой Европы почти с самого начала новой эры. В Гундишапуре - столице Сасанидов, а затем в Багдаде – столице Арабского халифата, были созданы академии, основное направление деятельности которых заключалось в переводе греческой философии и науки. В отличие от Запада, в Арабском халифате, несмотря на господство шариата, не было создано какого - либо специального института для преследования философов и борьбы против свободомыслия. Судя по сведениям источников, Абубакр Рази и Ибн Раванди принимали активное личное участие в дискуссиях по вопросам теологии и открыто выражали свои материалистические и даже атеистические взгляды.

Такое различное отношение к философии на Западе и Востоке, на наш взгляд, во многом было связано со статусом разума в учениях ислама и христианства. В исламе разуму отводилось весьма достойное место, в христианстве его потеснила вера. В то же время категорическое разделение философии и религии неминуемо приводит, с одной стороны, к материализму и атеизму, а с другой к религиозному фанатизму и экстремизму. Такое расхождение, естественно, порождает противоборство этих двух типов мировоззрений, которое негативно отражается во всех сферах социальной жизни. Поэтому, на наш взгляд, изучение и переосмысление проблемы взаимоотношений религии и философии, как двух типов мировоззрения, поиск путей их сближения имеют важное научно - практическое значение.

1.2. Проблема взаимосвязи философии и религии в учении Насира Хусрава.

Религия и философия в учении Насира Хусрава как два столпа культуры, настолько взаимосвязаны, что между ними невозможно провести какой – либо границы. Другими словами, философия и религия, по мнению мыслителя - это две стороны одной истины. Истину, о которой пишет и которую ищет Насир Хусрав, можно достичь только с помощью философии и религии. И другого пути здесь нет. В случае их разделения, человек впадает в суеверия и ереси. Выбор такого пути познания Насиром Хусравом, был случайным, и об этом говорит все его наследие и об этом свидетельствуют его ученики.

Научное и философское наследие философа привлекает внимание и отечественных, и зарубежных исследователей, его произведения переведены и опубликованы на разные языки мира. Философские, религиозные и литературные труды Насира Хусрава отличаются богатым содержанием – как рационалистическим, так и богословским. Абдурахман Джами в свое время писал о нем, что «в искусстве поэзии был мастером и в философских науках непревзойденным...»¹.

Одной из самых известных работ Насира Хусрава является «Джамеъ - ул - хикматайн» («Свод двух мудростей»), которая посвящена проблеме соотношения философии и религии, то есть соотношению исламской религии и греческой философии. Во введении этой книги говорится, что она книга написана по просьбе бадахшанского правителя Айнуддавлы Али ибн Асад аль - Хориса, который «является мудрым, честным, ответственным и совершенным человеком», как ответ на касыду². Исполняя эту просьбу, мыслитель стремился дать наиболее полный ответ на каждый заданный в касыде религиозный и философский вопрос, со ссылками на коранические

¹ Хансбергер Элис К. Насир Хусрав - рубин Бадахшана. - М., 2005. – С. 47.

² Носири Хусрав. Куллиёт. (Собрание сочинений). - Душанбе, 2003. Т. 3. – С. 20.

стихи и их рациональными интерпретациями, критическим анализом мнений различных религиозных и философских школ по данным вопросам. Согласно мнению А.Корбена, в этой книге Насира Хусрава два источника мудрости, - греческая философия и исмаилитская теология, слиты воедино. Поэтому Корбен перевел название книги как «Созвучие греческой философии и исмаилитской теологии»¹.

Насир Хусрав в упомянутой работе обосновывает своё мнение о созвучности исламской религии древнегреческой философии, а также выражает своё единогласие с идеями Платона, Аристотеля, неоплатоников и других древнегреческих философских школ по тому или иному обсуждавшемуся в книге вопросу. «Насир Хусрав, рассматривая идеи греческих философов о единстве, приходит к выводу, что Сократ Эмпедокл, Платон и Аристотель относительно первопричины имели схожие мнения, то есть были единомышленниками»². Важно отметить, что мыслитель, анализируя воззрения греческих философов и представителей других неисламских школ по данным вопросам, разъяснял их не так, как взгляды мусульманских мыслителей. Чаще всего Насир Хусрав соглашался с идеями философов о мире, но при этом объяснял, что эти идеи касаются сотворенного мира. Что же касается космических элементов, упоминаемых в «мире религии», то они имеют другой вид, следовательно, и объяснять их надо по – другому. Мыслитель для иллюстрации общемировой гармонии, часто употребляет такие понятия, как «сотворение», «религиозный мир» и «таъвил» (толкование внутреннего смысла божественных слов). Или, рассматривая вопрос о единстве, Насир Хусрав пишет: «Древние философы, что начиная с Сократа и Эмпедокла, до Платона и Аристотеля, говорили «все причины имеют одну причину, и этой причиной мира является высшая причина или первопричина. ...И они сказали: «Причина - это то, что когда мы

¹ Арабзода Нозир. Мир идей и размышлений Насира Хусрава. - Душанбе, 2003. – С. 58.

² Кароматулло Олимов. Введение в « Чомеъ – ул - хикматайн» (Свод двух мудростей). – Душанбе, 2011. – С. 11.

ее воображаем, появляется её следствие»¹. Насир Хусрав тоже считает, что если когда мы воображаем причину, тогда получаем следствие: диск солнца - это причина дня, и день - его следствие, и если мы воображаем солнечный диск, то мы представляем и день. Как видим, здесь Насир Хусрав полностью солидарен с античными философами.

Следует отметить, что до Насира Хусрава и многие другие мусульманские мыслители Востока, в частности аль-Фараби, Ибн Сина, Сиджистани, также были последователями греческой философии, старавшимися согласовать ее со своими воззрениями. И эта традиция служила плодотворной почвой для Насира Хусрава.

Мыслитель, позитивно восприняв древнегреческую философию, стремился связать свои религиозные идеи с философскими идеями древних греков. Например, он приводит идею Аристотеля о том, что природный мир и небесные тела не могут быть первопричиной, ибо все они движутся, а все, что движется, имеет причину, первопричина же не движется. И такой первопричиной может быть только Бог. В другом месте мыслитель отмечает: «Что касается мнения Аристотеля, то он говорит, что «наши слова разделяются на четыре вида: приказание, уведомление, воплощение и извещение»². Или, в другом месте Насир Хусрав, приводя и интерпретируя коранические стихи, оспаривает мнение Аристотеля о первичности приказания по сравнению с другими вышеупомянутыми видами слов и отмечает, что «приказание» предшествует появлению всех творений, то есть: велел Бог: «Будь» и сбылся мир³. Таким образом, Насир Хусрав в условиях борьбы ортодоксальной теологии против философии и свободомыслия для обоснования своих философских, даже рационалистических идей часто использовал идеи Платона и Аристотеля. В одном из своих стихотворений он открыто пишет, что его книга «Припасы путников» богата мнениями великих греческих мыслителей:

¹ Носири Хусрав . Чомеъ-ул-хикматайн (Свод двух мудростей). – Душанбе, 2011. – С.72.

² Там же. – С. 76.

³ Носири Хусрав. Мунтахаби осор (Избранные произведения). – Душанбе, 1991. Т. 1. – С. 385.

Зи таснифоти ман «Зод-ул-мусофир»,
Ки маъкулотро асл асту конун,
Агар бар хоки Афлотун бихонанд,
Сано хонад маро хоки Фалотун¹

Из числа моих книг «Припасы путников»
Является основой и законом умозаключений.
Если её прочитают над могилой Платона,
То прах Платона благословит меня.

(Здесь и далее перевод автора С. Ш) .

Отсюда можно заключить, что главной целью Насира Хусрава было согласование древнегреческих философских идей с исламским учением и исламской философией.

Насир Хусрав при анализе и обсуждении таких понятий и вопросов, как бытие, небытие, Бог, разум и сотворение, излагает свои личные независимые и общие взгляды и не обращает внимания на то, согласуются или противоречат его идеи взглядам Аристотеля. Это свидетельствует о том, что он не был простым и последовательным комментатором или подражателем идей греческих философов, а лишь использовал их для подкрепления и обоснования своих мнений и взглядов. Разъясняя каждое обсуждаемое понятие или вопрос, мыслитель в первую очередь цитирует и комментирует коранические стихи, приводит соответствующие пророческие хадисы и, опираясь на них, обосновывает свое мнение о необходимости божественного сотворения мира из небытия. Источником творения он считает Разум и придает ему высочайший статус, так как в сравнении с другими факторами он имеет наивысшую силу. Также он считает, что человеческие тела оживляются душой. Если мы обратимся к воззрениям Платона по этому вопросу, то увидим, что греческий философ такой высокий статус отводит душе. Платон писал, что мир состоит из двух субстанций или

¹ Носири Хусрав. Девони ашъор (Диван стихов). - Душанбе, 2009. Т. 1. – С. 553.

основ: Бога и вещей. Бог, по его мнению, и является причиной появления разума¹. Первоосновами, или субстанциями мира он называл четыре первоэлемента, которые в учении Насира Хусрава являются основой творения материального мира. Это обстоятельство свидетельствует о тождестве воззрений Платона и Насира Хусрава.

Аристотель, как и его учитель, поддерживал идею о бесплотности Бога. В теологии, по его мнению, познание Бога находится за пределом человеческой власти, и эта идея созвучна со взглядами Насира Хусрава. Однако нельзя сказать, что Насир Хусрав подражал идеям греческих мыслителей, так как он часто не соглашался с теми их идеями, которые, на его взгляд, казались неубедительными или слабо аргументированными. Насир Хусрав всегда рассматривал учения греческих мыслителей с критической точки зрения. Например, в греческих работах, особенно в произведениях Аристотеля и его учеников бытие, небытие и Бог разъединены друг от друга, то есть «существуют» врозь. Они считали, что Бог создал мир, но разрушение, или точнее исчезновение мира, или освобождение мира от вещей зависит от природы. Насир Хусрав же утверждал, что человеческий мир разрушается лишь тогда, когда исчезает разум. «И нет ничего более могущественного, чем сила разума...»². Если человек со своим священным разумом возьмет узды правления над миром в свои руки и воспользуется миром разумно, то он не исчезнет.

Если мы сравним идеи о творении мира Насира Хусрава и Ибн Сины, то увидим, что они серьезно разнятся. Например, Ибн Сина признавал Бога как творца мира, но в его воображении Бог не является независимым создателем. По Ибн Сине, Бог создал вселенную не добровольно, а по необходимости: «Если одной части не существует, то бесконечная часть тоже не существует, и если одна часть единая, то не существует разделения...»³.

¹ Лаэртсий Деоген О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов/ Ред. авт. вступ. А.Ф.Лосев, Пер. М. Л. Гаспарова, - 2-е изд. - М., 1986. - С. 155-157.

² Носири Хусрав. Куллиёт. Осори фалсафи (Философские произведения). Т. 3. – С. 262.

³ Абӯали Ибни Сино. Осори мунтахаб (Избранные произведения). - Душанбе, 1985. Т. 3. – С. 168.

Таким же образом мир существует не по воле Бога, а из необходимости, то есть существование мира вытекает из Божественной природы. Поэтому, по мнению Ибн Сины, мир существовал извечно. Насир Хусрав, напротив, идею Ибн Сины о извечности мира отвергает. Он пишет:

Гўянд кадим аст чарху ўро,
Огоз на будасту интихо нест.
Эй марди хирад, бар фанои олам,
Аз гаштани ў росттар гувох нест.
Ин гардиши хамвори чарх моро,
Гўяд хаме: Ин хонаи шумо нест¹

Говорят, что небосвод существует извечно.
Не имеет он начала и конца,
Эй, мудрец, о тленности мира.
Ничто лучше не свидетельствует, чем его вращение
Это ровное вращение небосвода
Говорит нам: Это не ваш дом.

Насир Хусрав причину тленности мира видит в его сотворении. По мнению мыслителя, « то, что является творением, имеет начало во времени, а то, что имеет начало во времени, имеет и конец во времени, и его конечное время наступает по велению его Творца, после достижения божественной цели его Творца его творением, так как каждое творение создано для той или иной цели, когда же цель достигается, время существования творения завершается ... »²

Согласно мнению Ибн Сины, сотворение мира не было чрезвычайным или молниеносным актом, а происходило постепенно, по мере отделения, или эманации следствия от своей причины, которой является божественная природа. Насир Хусрав, напротив, опровергает эманацию и считает

¹ Носири Хусрав. Девони ашъор (Деван ситихов). – С. 147.

² Носири Хусрав. Зод ул-мусофирин (Припасы путников). – С. 249.

многократный характер сотворения бессмысленным и невозможным.

Воззрения Насира Хусрава о структуре материального мира в основном соответствуют теологической космологической концепции. Мыслитель отрицает существование бесконечных миров, и ищет причину конечности мира всего сотворенности. Для подтверждения своего мнения в качестве доказательства он приводит такое свое рассуждение: «В мире ни одно общее не приобретает от чего - либо частного что - то общее, подобное ему самому, напротив, всегда каждое частное приобретает от другого частного что - либо, подобное»¹. Хусрав пишет, что мудрые люди не должны спорить с теми, кто утверждает обратное, потому что они отрицают даже явные вещи. Однако Насир Хусрав никогда не пытался отделить науку и философию от религии. В учении мыслителя, науку и знание, философию и религию практически невозможно разграничить, что в итоге определяет суть его учения. Скажем больше: если разделить философские воззрения мыслителя и его теологию, то его философское учение потеряет всякий смысл.

В большинстве случаев греческая философия и философия исмаилитов во многом совпадают. Это касается и философских воззрений Насира Хусрава. Греческий философ Зенон считал, что Создатель состоит из четырех элементов: огня, воды, воздуха и земли. Бог является живым, бессмертным, мудрым и счастливым существом, но Он не подобен человеку. Бог, согласно Зенону вечен, а происхождение человечества и мира зависит от четырех элементов. Насир Хусрав, тоже считал, что в сотворении материального мира основную роль сыграли четыре элемента:

Аз эшон гашт пайдо чор унсур,
Зи ман бишнава ту ин маънии чун дурр.
Асир, онгах хаво, пас обу пас хок,
Ки зодастанд ин хар чор афлок.
Аз эшон гарми хушку сарди тар аст,

¹ Носири Хусрав. Хон-ул-ихвон (Трапеза Братьев). – С. 124.

Чунон ки сарди хушку сарди тар аст¹

Сначала появились четыре элемента

Послушай ты мой ценный рассказ об этом:

Эфир, затем воздух, затем вода, после – земля

Которые породили четыре небосвода

От них появились сухая жара и влажная жара

Так же, как влажный холод и сухой мороз

В этих стихах мыслитель рассматривает четыре элемента как основу творения человечества и мира, и если один из них не будет присутствовать в мире, то существование мира окажется невозможным.

Другой древне греческий мыслитель Ксенофан (IV в. до.н.э), проанализировав мифические представления греков о богах, отмечает, что все они оказывается, обладают всеми человеческими качествами, страстями и слабостями. По его утверждению, всё это является низким представлением людей о Боге. Теологическая идея Ксенофана такова: «Один бог, наивеличайший среди богов и людей, не похожий на смертных ни телом, ни разумом. Он «весь целиком видит, весь целиком мыслит и весь целиком слышит», Он пребывает неподвижным, ибо «ему не пристало двигаться то туда, то сюда», и одной лишь «силой ума» он « все потрясает»². Эта идея очень близка монотеистической доктрине, которую поддерживали все мусульманские мыслители, в том числе и Насир Хусрав.

Кроме того, Аристотель, как и Ксенофан, исследовал и критиковал идеи о политеизме, в том числе представления о богочеловеках или божествах в человеческом облике, пытался объяснить причины появления таких представлений. По этому поводу он пишет: «Бог существует вечно, как чистая мысль, счастье, полное самозавершение без каких - либо неосуществленных целей. Чувственный мир, наоборот, несовершенен, но он

¹ Носири Хусрав. Куллиёт (Собрание сочинений). – С. 531.

² История философии: От философии Древнего Востока до философии XXI века. – М., 2014. – С. 103.

обладает жизнью, желанием. Мыслью несовершенного рода и стремлением. Все живые существа в большей или меньшей степени осознают Бога, и их влекут к действию восхищение и любовь к Богу. Таким образом, Бог есть целевая причина всякой деятельности»¹. Как выясняется, Аристотель опровергал политеистические представления древних греков и высказывал приемлемые для исламского монотеизма идеи.

Насир Хусрав поддерживает эти идеи Ксенофана и Аристотеля и в одном из своих стихотворений пишет:

Ба номи кирдигори пок довар,
Ки ҳаст аз фаҳму ақлу фикр бартар.
Ҳам У аввал, ҳам У охир зи мабдо,
На аввал будаву не охир Уро.
Хирад хайрон шуда аз кунҳи сифоташ,
Муназзах дон зи ачрому чиҳоташ.
Кучо Уро ба чашми сар тавон дид,
Ки чашми сар тавон чони чон дид²

Во имя Создателя (мира) и повелителя Судного Дня
Который стоит за гранью нашего понимания и разума
Он – извечная и бесконечная субстанция
Не имеет ни начала, ни конца
Наш разум удивляется Его качествам
Он очищен от (телесных) недостатков
Его нельзя видеть глазами разума
Ибо как наши глаза могут увидеть абсолютную душу мира?

Насир Хусрав, считает понимание Бога недостижимым для человеческого разума, в данном случае он ограничивает его возможности. Одним из основных и весьма сложных философских и религиозных

¹ Рассел Бертран. История западной философии. – М., 2016. – С. 229.

² Носири Хусрав. Рушноинома(Рушнаинаме). - Душанбе, 2015. – С. 16.

вопросов является вопрос о познании Бога и самопознании. Философия богопознания - это, прежде всего, исследование всех человеческих знаний о Боге, то есть анализ понятий Бога в разных религиях и особенностей его эволюции, это изучение содержания теологических, философских и научных дискуссий по этому вопросу и, наконец, попытка нахождения основы для межрелигиозного единогласия в богопознании¹.

Насир Хусрав в начале своей работы «Кушоиш ва рахоиш» («Раскрытие и освобождение») при обсуждении вопроса о Творце и сотворении, вспоминает мнение неизвестного мудреца: «Спрашивал его о Творце и сотворении, и он ответил: «Нет выхода из того, что Творец существовал еще до сотворения»². Мыслитель считает этот вопрос чисто интеллектуальным и при его обсуждении сначала рассматривает бытующие среди народа представления. Он отмечает, что большинство людей заблуждаются в этом вопросе, так как не все люди знают божественную науку, и большинство из них напрасно гибнут в болоте невежества. По мнению Насира Хусрава, Творец, творение, и сотворенный мир - все они существовали в божественной природе и ни одно из них не предшествует другим, поэтому нельзя ставить одного из них раньше другого. Итак, божественная самобытность находится выше материи, орудий и сил, формальной внешности и действия. Поэтому Он является Создателем всего мира. Насир Хусрав называет Творца «Абсолютным Разумом» и считает, что подаренный человеку Богом разум существует в качестве мысли в мудрой душе: «Таким же образом Душа зависит от Разума, если бы у Всеобщего Разума не было телесного обращения ко Всеобщей Душе, то частные души в этом мире не получили бы свою долю от рационального разума и не нашли бы путь к рациональным выгодам (файидаха-йи аклани) »³.

Кроме того, Насир Хусрав в качестве примера для понимания

¹ Абдуллозода Ш. Асосҳои диншиносии (Основы религиоведения). - Душанбе, 2014. – С. 425.

² Носири Хусрав. Кушоиш ва рахоиш (Раскрытие и освобождение). – Душанбе, 2013. – С. 18.

³ Насири Хусрав. Трапеза братьев / Пер. с перс. и комментарии Махшулова Мухаммадсалама / Ответ. ред. Элназаров Х., Назариев Р. – Душанбе, 2017. – С. 250.

сущности божественной природы и божественного начала человеческого разума и его души и духовных сил, уподобляет божественный разум с косточке финика: все, что появляется на финиковом дереве - листья, ветки, ствол и плоды, - является результатом косточки финика. Если бы это было не так, то откуда появились бы на дереве листья и плоды. Итак, это факт, что суть этого дерева находится в косточке. Таким образом, по мнению мыслителя, Творец и творение находятся в Божьей природе.

Следует отметить, что существуют также различные религиозные убеждения по этому вопросу. Многие из этих идей основаны на теологических представлениях и полностью отрицают философию, как, например, Газали. «...ал-Газали делит науки на такие, которые не имеют, с его точки зрения, никакого отношения к «мусульманскому закону...ни в смысле отрицания их, ни в смысле утверждения»¹. Но в большинстве случаев проблема богопознания порождает ряд спорных вопросов. Например, Оливер Лимен пишет: « Однако это состояние познания Бога можно понимать по-разному. Что оно собой представляет? Нечто вроде личного знания? Требуется ли оно прежде всего нравственного совершенства? Может ли человек, обладающий познаниями в философии и доказательном мышлении, воистину знать Бога?»².

Насир Хусрав задается таким вопросом: если человек не изучает философию, то он не сможет постичь тему Творца и творения, так как человек достигает и понимает смысл божественного акта творения только с помощью философских методов познания.

Одни исследователи считают, что учение Насира Хусрава ближе к теологии, большинство считают его философом. Однако на самом деле, религия и философия в его учении находятся в гармонии друг с другом. Эту идею поддерживают современные исследователи: «Большинство философов разделяют философию и религию. Однако Насир Хусрав считает, что

¹ Додихудоев Х. Философский исмаилизм. - Душанбе, 2014. – С. 173.

² Лемен О. Введение в классическую исламскую философию / Пер. с англ. – М., 2009. – С. 201.

философия и религия должны быть в гармонии друг с другом. Философия опирается на науку, а религия - на веру»¹. Эта внешность и форма, которые покрывают нашу наружность, отражают творение Бога. И Бог дал нам чувство вкуса, чтобы чувствовать вкус, чувство слуха, чтобы слышать, памятьливость, чтобы выучить, и другие внутренние и внешние чувства, чтобы человек смог заниматься изучением и смог понять цель Божественного творения: «Бог после творения скажет людям: слушайте то, что заслуживает внимания, и это есть внимание к поиску и изучению знаний»².

О необходимой согласованности философии и религии рассуждали и античные философы. Поэтому мусульманские мыслители часто сравнивали свои мнения с мнениями и идеями греческих мыслителей. Например, исток этих дебатов начинался и обобщался противоположными антитезами из Аристотеля и Платона. По мнению Платона, в нашей плоти самое главное - это разум, и Бог находится за пределами нашего сознания. «Эта платоновская доктрина создала проблему, с которой столкнулись falasifa; представляется спорным, что человек должен быть философом, чтобы знать, как делать добро или как достичь счастья. Falasifa считали, что Коран или Тора содержат все знание о том, в чем заключается нравственность в наиболее совершенной ее форме»³. Однако в дальнейшем ученик Платона – Аристотель, объяснял эту проблему по – другому, и в итоге большинство последующих мыслителей поддерживало его идею. Аристотель считал, что Бог находится в природе, и сближение с Ним зависит от усилий самого человека. Человек способен делать добрые дела, изучать науку и знание, стать бедным или богатым, и это не зависит от Бога, потому что мы не должны зависеть от Бога во всяком и каждом деле. Для человека наука, знание и этика служат способами совершенствования, но то, что делает его ближе к Богу, - это вера и убежденность: «Это конфликт между религиозной верой и

¹ Шохзодаиброхим С. Системаи дидактикии Носири Хусрав (Дидактические система Насира Хусрава). – Душанбе, 2014. - С. 141.

² Носири Хусрав. Зод-ул-мусофирин (Припасы путников). – С. 199.

³ Лемен Олвер. Введение в классическую исламскую философию / Пер. с англ. – М., 2009. – с. 202- 203

философским убеждением в вопросе примата разума хорошо представляет, хотя и в другой форме, неуверенность Аристотеля относительно природы человека»¹. В связи с этой проблемой, Ибн Сина пишет: «Воображай, что мы не нуждались в доказательстве Первой Субстанции и Единства, в очищении от недостатков и изъянов, и воображай другую, лучшую вещь, кроме существующей души, в которой мы нуждаемся с учетом её сил и качеств»². Здесь Сина говорит о том, что Творец, как Необходимосущее, существует сам по себе, без какой либо нужды в мире, а человечество существует в своем идейном мире, и только люди своими деяниями демонстрируют степень своего совершенства перед Богом. Как уже упоминалось выше, Насир Хусрав при решении всех вопросов, всегда обращался к философским знаниям и логическим доказательствам. В вопросе познания Бога он не соглашался с античными мыслителями и писал: «И мы скажем, то, что когда они говорили: «нет необходимости в познании Бога», говорили правду. Однако когда они говорили: «подражание – ложно», то они ошибались. Бог Всемогущ, и Его творения являются наилучшими, чем все творения других творцов»³.

Однако как в учении Носира Хусрава, так и в учениях других исмаилитских мыслителей Бог является непознаваемый. Таджикский философ Х. Додихудоев справедливо отмечает: «Исмаилиты вопрос об отношении бога к природе решали своеобразно и, насколько это было возможно, отодвигали его на последний план, сохранив за ним лишь название творца. Отрицание за Богом каких – либо атрибутов позволило исмаилитам посмотреть на проблему творения мира с противоположной официальному исламу позиции. Здесь на первый план выдвигается мистическое учение об Универсальном разуме и Универсальной душе как истинных творцов мира. Но именно в его мистике проявляется идея необходимости творения, о чем было сказано вышею.

¹ Лемен Олвер. Введение в классическую исламскую философию. – С. 203.

² Абуали Ибни Сино. Осори мунтахаб (Избранные произведения). – Душанбе, 1981. Т. 1. – С. 219.

³ Носири Хусрав. Чомеъ-ул-хикматайн (Свод двух мудростей). – С. 58 -59.

Исмаилитские теоретики, включая «Братьев чистоты», уверены в том, что вещественное начало мира, из которого произошли различные царства природы, не могла быть создано Богом из ничего. Признание такого принципа сотворения свело бы на нет все рассуждения исмаилитов о лишенном всех атрибутов Боге. Правда, исмаилитам никогда не удавалось создавать стойкую систему миропонимания. И здесь, в решении вопроса о сотворении мира или его извечности, они оставались непоследовательными»¹.

Как мы уже отмечали, наряду с Насиром Хусравом, другие исламские мыслители также стремились согласовать греческую философию с исламской религией. Например, еще один представитель исмаилитской философии - Кирмани, тоже «стремился к тому, чтобы создать гармонию между греческой философией и мудростью исмаилитов, и на этом пути он действительно достиг значительных успехов, подвергая критике науку калам»².

Таким образом, можно сказать, что философия и религия в произведениях средневековых мыслителей Востока сосуществовали вполне мирно, и многие вопросы решались с использованием и религиозных, и философских подходов. Важно отметить, что в некоторых случаях Насир Хусрав с горечью рассуждает о причинах разобщения религии и философии: «И никого не осталось на этой земле из числа тех, кто мог бы сформулировать истинную религию, которая является следствием святого духа, и науку о творении, которая является результатом философии». Мыслитель уподобляет врагов и недоброжелателей философии, то есть ортодоксальных теологов, разрушавших религию, безумным животным и восстает против них и порицает их: «Эти лжеученые (ортодоксальные теологи) объявили философов в неверии и богохульстве, так что на этой

¹ Додихудоев Х. Философский исмаилизм. - Душанбе, 2014. – С. 216 - 217.

² Там же. – С. 172.

земле не осталась ни истинной религия, ни философии»¹. Из этих слов Насира Хусрава следует, что в его период деятельности многие мусульманские улемы - теологи уклонились от философии и в результате превратили религию в суеверие.

Еще одна проблема, которая занимала умы мыслителей средневековья - это вопрос о монотеизме и его объяснение. Насир Хусрав разделял людей на две группы: «Одна группа – это дахриты, которые говорят: «Мир извечен и не имеет творца, ибо создателем всех существ, в том числе растений и животных (включая человека), является разум небосводов и звёзд, который всегда существовал и будет существовать вечно». Другая секта убеждена в существовании Творца и в свою очередь тоже делится на две группы. Первая группа верующих говорит: «Творец не един», и в эту группу входят христиане, которые говорят: «Отец, Сын и Святой Дух». В эту группу входят также зороастрийцы, которые говорят: «Йездан (Ормуз) и Ариман». Другая же группа верующих говорит, что «Бог един»². По мнению мыслителя, все эти три секты считают, что Творец тождественен своим качествам, благодаря которым он творит. Поэтому, согласно мнению Насира Хусрава, все вышеуказанные группы верующих нарушают исламский принцип монотеизма и богопознания. Они, сообразуясь с внешним смыслом Книги, характеризуют Бога теми качествами, которые свойственны людям. По их мнению, «Аллах - всемогущий, всевидящий, всеслышающий»³. Однако Насир Хусрав отрицает эту точку зрения, заявляя, что Богу не характерны людские качества, и Он не подобен по каким - либо качествам людям и другим своим тварям. Указанные группы верующих убеждены в том, что если человек умный, видящий и слышащий, то и Бог все знает, все видит, и все слышит, то есть человек и Бог тождественны, но такое представление, по мнению Насира Хусрава, с точки зрения религии, является богохульством. Мыслитель считает, что люди должны познавать Бога, и в результате этого

¹ Насира Хусрава. Чомеъ-ул-хикматайн (Свод двух мудростей). – С. 31.

² Там же. – С. 39.

³ Там же.

процесса они воздерживаются от плохих поступков и поведения.

По словам А. Хансбергера, Насир Хусрав почти отрицает все идеи мутазилитов. Например, этот исследователь пишет: «Насир Хусрав говорит, что, согласно убеждениям мутазилитов, когда ниспосылается и утверждается та или иная религия и объясняется её учение, тогда все последователи этой религии подражают её учению, и эта традиция соблюдается даже относительно таких ложных истин, как извечность мира, поэтому получение знания о единстве Бога путем слепого подражания на убеждении какого - либо другого человека является неверным»¹.

По А. Хансбергеру, Насир Хусрав, говоря о слепом подражании или неграмотной последовательности, имеет в виду соблюдение внешних требований шариата, каковым он считал решения ортодоксальных теологов. Те, кто стремится к достижению единобожия и познанию истины, должны использовать метод таавиля, то есть рационального толкования внутреннего смысла религиозных предписаний. Для обоснования этой точки зрения Насир Хусрав приводит аят из Корана: «Никто не похож на Него»². Суть коранического стиха заключается в том, что только с помощью толкования можно обнаружить, насколько открыта дверь единобожия и монотеизма для человека. В этом вопросе идеи Насира Хусрава согласуются с идеями Аристотеля и его последователей. Он пишет: «Но последователи Аристотеля утверждают: для того чтобы видеть, слышать, чувствовать, ощущать, необходимо иметь тело. Бог не имеет тела, посему он не может иметь ни чувств, ни какого - либо чувственного знания. Если бы он имел такие ощущения, это вызвало бы в нем чувства, а где есть чувственное восприятие, есть также и боль, и удовольствие»³. В одном из своих стихов Насир Хусрав дает следующее описание смысла единобожия:

Тақаддум ҳаст Яздонро чу бар аъдод воҳидро,
Замон хосил, макон ботил, хадас лозим, кидам бар чо.

¹ Хансбергер А.Э. Носири Хусрав - Рубин Бадахшон, - Душанбе, 2003. – С. 170 с.

² Каран, суре 42, отрывок 11.

³ Лимен О. Введение в классическую исламскую философию. – С. 156.

Макун харгиз бад - у феъле изофат, гар хирад дори,
Ба чуз ибдоъи як мубдаъ, ка ламхи-л-айни ав адно.
Мачуй аз вахдати махзаш бурун аз зоти ў чизе,
Ки ў ом асту мохиёт хос андар хама ашъё.
Макун наъташ бад он гуна, ки зоташ мунфаил гардад,
Чунон к – аз камтарин касде ба гохе феъл зоти мо¹.

Бог предшествует миру (во времени),
Подобно тому, как единица – множеству.
Пришло время, не существует место,
Нужно сотворение, предшествующее древности.
Никогда не прибавляй Ему качества, если имеешь разум,
Кроме тех (абсолютных сил), которые имеются лишь у Него
Не ищи что - либо от Его божественного единства
Где либо, кроме Его божественной природы
Ибо Он - общее, а качества свойственны всем вещам.

В этой касыде мыслитель еще раз напоминает о единстве Бога, и на этой основе опирается на идею Пифагора, который считал число основой всего сущего. Как число «один» является первым в ряду других чисел, которые составляются от него, так и Бог является первоначалом всего сущего.

Здесь необходимо сравнить воззрения Насира Хусрава с идеями «Братьев чистоты», которым мыслитель часто следовал в своих произведениях, особенно в вопросе о единстве Бога. Например, в трактатах «Братьев чистоты» указывается, что «теория чисел используется для утверждения единства Создателя». По их мнению, «единица составляет основу всех чисел. При этом единица абсолютна. Абсолютная единица является абсолютным единством, несокращенным и неизменяемым. Она не подобна ничему, а также не имеет ничего подобного. ... Ихван ас-сафа

¹ Носири Хусрав. Девони ашъор (Диван ситихов). Т. 1. – С. 84.

использовала эту теорию для доказательства единства существования Создателя мира...»¹. Конечно, между философией «Братьев чистоты» и исламским принципом единобожия существуют различия, но в некоторых моментах схожи. По словам Фридриха Розена (1856-1935), «они («Братья чистоты»-М.С) пытались смешать учения греческой философии и естествознания с учением религия ислама»².

Как и «Братья чистоты», чтобы доказать правильность их мнения о единстве Бога, Насир Хусрав анализирует и толкует суру «Аль-Ихласа». «Нет Бога, кроме Него», то есть Он – Единый Бог, потому что, как говорили раньше, единство в суре «Аль-Ихлас» существует действительно, а в слове «ихлас» (чистосердечное признание) оно существует потенциально. ... И Он – Един в своей божественной природе, как Его божественное творение по Его же велению»³. Как видим, Насир Хусрав признает монотеизм, так как в своём толковании доказывает единство Бога. Мыслитель также четко поясняет этот вопрос с помощью аятов Корана. Эти его взгляды отражают единогласие Хусрава со школой «Братьев чистоты» в данном вопросе. И Насир Хусрав, и школа «Братьев чистоты» лучшим доказательством существования Бога считали Его единство.

Еще один вопрос, который дебатировался в произведениях греческих мыслителей и средневековых ученых Востока, является вопрос о движении и пространстве. Анализ этой проблемы Насир Хусрав начинает со сравнения идей восточных перипатетиков и греческих мыслителей. Например, Насир Хусрав пишет: «Хотя античные мыслители разделяли движение мира на три вида: одно движение - в сторону центра, другое – от центра, третье – (опять) в сторону центра, однако мы в этой книге доказали, что все вещи этого общего тела движутся в сторону центра движущегося мира»⁴. По мнению Насира Хусрава, физический мир постоянно изменяется, потому что он

¹ Таърихи фалсафаи тоҷик (История таджикской философии). Т. 2. – С. 764.

² Шерали Рахим. Куллиёт (Собрание сочинение). – Душанбе, 2011. – С. 400.

³ Носири Хусрав. Вачхи дин (Лик веры). – Душанбе, 2002. – С.119.

⁴ Носири Хусрав. Зод-ул-мусофирин (Припасы путников). – С. 402.

состоит из четырех натур. Он пытался обнаружить самодвижение материального мира, показать диалектический характер развития и непрерывного движения мира, а также его разнообразие. В учении Насира Хусрава эта категория рассматривается как «переменная и движущая»¹, если мир перестает двигаться, то он исчезнет. В связи с этим, мыслитель приходит к выводу, что каждое существо движется по своему роду и в своей очередности, поэтому существуют различные формы движения.

Таджикский философ Н. Арабзаде, анализируя эти воззрения Насира Хусрава, пишет: «С учетом разнообразия форм движения и следуя философам припатетикам - Аристотелю и Ибни Сине, Насир Хусрав классифицирует их следующим образом: возникновение и уничтожение, увеличение и уменьшение, изменение формы и смена состояния. Эти формы движения охватывают все изменения, которые происходят и в сущности, и в количестве, и в качестве вещей. Возникновение и уничтожение носир Хусрав считает таким движением, которое происходит в субстанции (сущности) вещей. Эти формы движения, являясь противоположным, исключают друг друга. ... Движение, совершающееся в категории качества, Носири Хусрав называет акцидентальным движением. Это движение охватывает изменение формы и смену состояния вещей. Поэтому формы качественного или акцидентального движения мыслителем названы изменением или переходом в другое состояние»². По мнению Арабзаде, Хусрав считает движение действием души, её основной причиной, поэтому его идея о возникновении как движении от небытия в сторону бытия, отличается от идеи о космогоническом движении. Арабзаде отмечает, что все философские и религиозные воззрения Насира Хусрава, по сравнению с воззрениями античных и мусульманских мыслителей, являются оригинальными и значительно отличаются от них.

¹ Носири Хусрав. Зод-ул-мусофирин (Припасы путников). – С. 402 – 403.

² Арабзода Н. Мир идей и размышлений Носира Хусрава. – С. 126.

Кроме движения земли и мира, Насир Хусрав рассматривает движения, формы и виды, свойственные человеку. Мыслитель разделяет действия людей на два разных вида: первый - это движение разума, с помощью которого можно защитить своё тело и свою душу от влияния естественного вреда, и другой - это действия человека ради достижения блага или устранения вреда. По мнению Насира Хусрава, «люди редко используют действие разума для своей пользы или для решения проблемы»¹. Из этих рассуждений мыслителя можно сделать вывод, что разум человека находится в постоянном действии и движении.

«Для Насира Хосрава, как для Абуали Ибни Сино, существует три вида движений: естественное, принудительное и волевое. Естественное движение - это движение четырех элементов: огонь, вода, воздух, земля»². Сина в свою очередь пишет, что «тело не движется само по себе, оно имеет движителя, который находится за пределом его тела», «тело должно двигаться с помощью чего -нибудь», «движение каждого тела имеет причину»³. По этому вопросу академик М. Диноршоев отмечает: «Излагая в Зод ал – мусофирин релятивистскую теорию движения, Насир Хусрав вносит в нее ряд серьезных основополагающих изменений, которые существенно корректируют ее сущность. Так, определяя движение как перемещение вещей из одного места в другое, как переход из одного состояния и формы в другое состояние и форму, он в конечном счете сводит все его формы к двум видам - к волевому и принудительному движениям, и доказывает, что тело само по себе не обладает никаким движением, движение телу присуще не изначально, оно есть нечто возникшее и конечное...»⁴. Согласно М. Диноршоеву, Насир Хусрав считал тело не движущимся, то есть, несмотря на то, что тело изменяет своё положение, оно не может двигаться само по себе,

¹ Носири Хусрав. Хон-ул – ихвон (Трапеза Братьев). – С. 276.

² История таджикской философии. Т. 2. – С. 362.

³ Абуали ибн Сино. Осори мунтахаб (Избранные произведения). Т. 1. – С. 325-326.

⁴ Диноршоев М. Трактат Насир – и Хусрава «Зад ал – мусафирин»/ Ишрак: ежегодник исламской философии: 2013, № 4. – М.: Вост. Лит., 2013. - С. 327.

а двигается только с помощью двух внешних сил или под воздействием других предметов.

Рассматривая эти точки зрения, можно сделать вывод, что некоторые мыслители неправильно понимали разумное движение человека, то что душа является двигателем тела, то есть то, что душа находится за пределом материальной природы. Отсюда появляются все противоречия органического и неорганического мира, и на этой почве появляется идея человеческого космоса, опирающаяся на непоколебимую веру человека в свое единство космосом, миром и живой природой. Насир Хусрав также видит бытие жизни, как космогоническое движение, как постоянное движение и изменение: «физическое движение ведет к биологическому движению», и роль огромного космоса отражается в живом маленьком теле¹.

Следует отметить, что вопрос о движении и пространстве, как вопрос философии, и в исламе считается одним из наиболее спорных религиозных вопросов. Точнее, воззрения Насира Хусрава и других мыслителей по этому вопросу опираются, с одной стороны, на греческую философию, а с другой - на онтологическое учение Корана.

Весьма дискуссионным и в философии, и в религии была вопрос о категории времени. Здесь существует множество мнений. В наши дни эта проблема связана с попыткой научного объяснения происходящих в мире явлений и событий. Соответственно этому, интерес к ней не ослабевает до сих пор. Все споры в этой сфере оставались незаконченными². Античные и средневековые философы вопрос о времени также решали по – разному.

Насир Хусрав в своих произведениях упоминает имена некоторых мыслителей, которые размышляли о категории времени. Например, он критикует позицию представителя школы «Друзей материи» Ираншахри, который утверждал, что время и дахр имеют одну субстанцию, что время является доказательством Божественной науки, место - доказательством

¹ История таджикской философии. – Душанбе, 2011. – С. 365.

² Аскин Я.Ф. Проблема времени. Её философское истолкование. - М., 1966. – С. 11.

Божественного могущества, движение - доказательством Божественного нрава и тело - доказательством Божественной силы. Всё из перечисленного имеет очень древнюю историю, и только время проходит, через всё непрерывно. Абу Бакр Мухаммад ар-Рази также считал, что «время является проходящей субстанцией»¹. Однако Насир Хусрав с вышеупомянутыми философами не соглашается, потому что считает время неподвижным, определяя его только как следование положений вещи друг за другом. И только то, что находится между ними, то есть между этими положениями, он называет «время»². По мнению мыслителя, то, что вращается, называется телом, а время - это то, что остается в покое но тело в нем движется. Например, если тело сменит свое положение - из темноты переместится в свет, то это расстояние называют днём, а если света - в темноту, то называют ночью. Тело человека и животного изменяются (растут) от питания, и этот период называют жизнью. Анализирую эту проблему, мыслитель пишет: «Поскольку каждое положение движущегося или вращающегося тела происходит во времени, и его положение изменяется не иначе, как во времени, и то, что его положением является вращение или движение, является телом, а вращение или изменение положения тела является движением, отсюда становится ясным, что время является лишь движением тела»³.

Следует отметить, что представители перипатетической школы, в том числе Аристотель и Ибн Сина, также выражали весьма интересные мнения относительно указанных выше философских категорий. Однако соотношение их идей с воззрениями Насира Хусрава требует более обстоятельного исследования.

Насир Хусрав в большинстве случаев объясняет свою позицию двумя способами: с точки зрения теологии и философской науки. Необходимо также сказать, что Аристотель при изучении вопросов о движении,

¹ Носири Хусрав. Зод-ул-мусофирин (Припасы путников). – С. 117.

² Там же.

³ Там же.

пространстве, времени и изменении положения тел отождествлял категорию времени с числом. Первый Учитель в книге «Физика» таким образом объясняет эту точку зрения: «... время и движение всегда совместны... время – это число каждого движения ... время не является ничем иным, кроме численности движения»¹. Ибн Сина также говорит: «Время - это количество движения», «время привязано - движению»². Как видим, Аристотель и Ибн Сина вопросе о категории времени пришли к одному решению, они понимали время как количество или число движений. Но Насир Хусрав разделил время на три основные части, а именно: настоящее (сегодня), прошедшее (вчера) и будущее (завтра, послезавтра ...). Согласно его мнению, время может двигаться во всех трех измерениях, а также появляться по причине изменения положения вещей. Он писал:

Чи чиз диву чи имруз, боз фардо чист?

Аз он чунин зи чи руй, в-аз инчунин зи чи кор!³

Что есть сегодня, и что – вчера, а что – завтра?

Почему они существуют и что означают?

Насир Хусрав рассматривает категорию времени в рамках логики, и таким образом отвечает на вопрос, что такое вчера, сегодня и завтра. «Время разделяется на три части, одна из них находится посередине, а две других - по краям. Та часть времени, которая находится посередине, является настоящим как «сегодня» или «сейчас». И та часть, которая находится перед ним, является прошедшим временем как «вчера» или «прошлый час». Другая часть, которая находится после настоящего, является будущим временем, то есть «завтра» или «следующий час», тем, что ожидается в

¹ Аристотель. Физика / Аристотель. Соч. / Вступ. Статья и примеч. И. Д. Рожанского. - М., 1981. Т. 3. - С. 149-157

² Абуали ибни Сино. Осори мунтахаб (Избранные произведения). - Душанбе, 1985. Т. 3. - С. 151.

³ Носири Хусрав. Чомеъ-ул-хикматайн (Свод двух мудростей). – С. 141.

будущем. «И вечный мир является будущим домом для людей, и вечность людей находится в их будущем доме»¹.

Важный аспект проблемы времени – это соотношение измеримого времени с неизмеряющимся бесконечным метавременем, которое в исламской философии называется дахр. Насир Хусрав обсуждает эту тему и с точки зрения философии, и с точки зрения религии. Он анализирует два разных вида времени: согласно первому, время имеет начало и конец, то есть подобно тому, как тело переходит от одного положения к другому, и со смертью кого – то или чего - то, его время тоже исчезает или завершается. Итак, если мир имеет конец, то время тоже имеет конец. Второй вид времени, то есть дахр является бесконечным, но это не время, а жизнь, сохраняющая свою природу. Дахр не двигается, а наоборот, остается в своем положении. Насир Хусрав, в «Джамеъ - ул-хикматайн» («Свод двух мудростей») разъясняет понятие бесконечного времени таким образом: «Дахр - это вечное существование бестелесной души, которая не существует в теле и не имеет конца». Также говорили, что «дахр – это сохраняющая свою природу жизнь, то есть жизнь исходит из его природы, не умирает, и сохранение того, что не исчезает, является дахр». Также говорили, что «время – это часть дахра, и это означает продолжительность сохранения тел»².

Из этой идеи Насира Хусрава становится очевидным, что мыслитель разделяет время на конечное - преходящее и бесконечное, первое из которых имеет измерение и свойственно материальному миру, а второе – божественному миру и человеческой душе. По мнению Насира Хусрава, тело гибнет в материальном мире, а душа находится в духовном мире, то есть живет в вечном мире. Между жизнью и смертью, существует расстояние которое в итоге исчезает.

В учении Платона есть некоторые точки соприкосновения по этому вопросу со взглядами Насира Хусрава. По мнению Платона, «время и мир

¹ Носири Хусрав. Чомеъ-ул-хикматайн (Свод двух мудростей). – С. 48.

² Там же. – С.106.

появились одновременно», и абсолютная душа (нафси кулл) двигает мир¹. По нашему мнению, идеи этих двух философов аналогичны. С точки зрения Платона, время является воспринимаемым миром, где ничто не остается устойчивым и неизменным, но дахр – это метавремя, означающее сверхъестественный духовный мир, который извечно существует и никогда не изменяется.

Назир Арабзаде объясняет учение Насира Хусрава с позиций материалистической философии и отмечает, что он не понимал связь дахра (метавремени) со временем, так как он считал материального не вечным, а сотворенным. Такая логика мышления снимала вопрос об извечности и бессмертии мира, то есть вопрос метавремени. Однако Арабзаде не исключал возможности изложения некоторых материалистических идей Хусравом в пределах идеалистической системы². То есть Арабзаде считает, что Насир Хусрав объясняет суть времени в соответствии с принципом божественной мудрости исмаилизма, он считал время созданным.

Таким образом, Насир Хусрав пытался согласовать философию греческих мыслителей с исламским теологическим учением, он проанализировал также воззрения восточных перипатетиков и представителей разных исламских философских школ, дал им свою оценку. По мнению мыслителя, утверждение истины возможно только в том случае, если между философскими и религиозными науками будет органичное взаимодействие. И сегодня между этими двумя столпами культуры должна иметь место прочная и стабильная согласованность. Но, как показывают последние события исламского мира, в современном мире между этими двумя типами знаний проводится четкая граница, которая во многом, с одной стороны служит причиной или фактором проявления религиозного экстремизма, а с другой, порождает как ответную реакцию – антирелигиозные и атеистические чувства и отчуждение от религии. Когда

¹ Платон. Федон / Платон. Соч., -М., 1970. Т.3, - С. 477.

² Арабзаде Н. Мысль и размышления Насира Хусрава. – С. 137.

мы рассматриваем, как решали философские и религиозные вопросы наши предки, то видим, что большинство из них стремились к согласованности между философией и религией, что способствовало становлению и развитию культуры народов Ближнего и Среднего Востока, особенно в период Саманидов и до монгольского нашествия.

ГЛАВА 2. ВЗАИМОСВЯЗЬ РЕЛИГИИ И ФИЛОСОФИИ КАК СФЕРА ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ В УЧЕНИИ НАСИРА ХУСРАВА

2.1 Критика религиозных догм в учении Насира Хусрава

Жизнь и творчество великого мыслителя таджикского народа Насира Хусрава (1004-1088) пришлись на время, когда происходящие в государстве социально-политические изменения нередко сопровождались кровопролитием и репрессиями. Всё, что было создано в период правления династии Саманидов (875-999), в правление Газневидов и Караханидов подверглось разрушению¹. Но благодаря Абуабдулла Рудаки, Абуали ибн Сина, Абулькасиму Фирдавси, Насиру Хусраву и другим великим мыслителям, ученым и литераторам, таджикско - персидская культура все же сохранила своё величие в самые тяжкие исторические периоды, жизни таджикского народа. Катаклизмы происходили и в духовной сфере, свидетельством чему стали многочисленные дискуссии, развернувшиеся среди философов и богословов. Активное участие в них принимал и Насир Хусрав.

Самый важный и спорный вопрос, по которому Насир Хусрав возражал против учения мусульманской ортодоксальной теологии, касался религиозных догм. Он утверждал, что религия и религиозное учение не должны иметь догматического характера, наоборот, по его мнению, и религия и ее понимание должны быть мотивированными и отвечать требованиям современности. Поэтому философии Насира Хусрава особое внимание уделяется анализу и определению роли разума и рационального мышления не только в научно-познавательной деятельности и познании материального мира, но и в этическом, духовно - нравственном развитии человека. Разум должен способствовать очищению религиозного сознания человека от суеверий и предрассудков. По словам известного таджикского

¹ Олимов К, Джонбобоев С. Сафари Насира Хусрав (Путешествие Насира Хусрава) / Сафарнома (Книга путешествий). – Душанбе, 2014. – С. 5-20.

ученого Н.Арабзада, «наука и знание, философия и теология в мировоззрении этого философа настолько смешаны, что в случае их разделения философия мыслителя потеряет свое значение и от неё ничего не останется»¹. Насир Хусрав стремился объяснить, что с помощью согласования религии и философии, можно изменить сознание людей, тогда они будут способны к восприятию реального, объективного мира, к пониманию роли человека в материальной жизни и общего смысла его существования. В философских произведениях и поэзии Насира Хусрава особое внимание уделяется интерпретированию шариата, внешнему и внутреннему смыслу религиозных предписаний, молитвы, закята, хаджа и других коранических принципиальных учений. Человечество, считал мыслитель, не должно обманываться внешними описаниями религии, и постоянно должно искать её внутренний смысл. Человек должен воспринимать религию так, чтобы она не ограничивала его свободу. И здесь согласно Насиру Хусраву, помочь может только разум, который способен понять смысл религиозного учения и «поставить» его на службу людей. В противном случае, люди не постигнув истинного смысла религиозных предусмотрений, всегда будут разделяться на противоборствующие группы и конфликтовать между собой по каждому религиозному вопросу. Так в «Хан-ул-Ихван» мыслитель пишет: «И абсолютное царство принадлежит разуму, который является основой благополучного существования обоих миров, а полное ничтожество – проклятому Сатане, который противостоит разуму»². Смысл этих слов мыслителя заключается в следующем: люди должны разумно изучать и использовать религию, иначе они впадут в заблуждение и станут безнравственными. Люди должны получать удовольствие от религии, но это произойдет лишь тогда, когда, изучая философию и приобретая научные знания, они смогут свободно пользоваться этими знаниями в процессе изучения и применения внутреннего смысла религии. Главное,

¹ Арабзода Н.Тамоюлоту аклони дар фалсафаи Носири Хусрав (Рациональные тенденции в философии Насира Хусрава) / Носири Хусрав. Дируз, имруз, фардо.. Хучанд, 2005. – С. 27.

² Носири Хусрав. Хон-ул-ихвон (Трапеза Братьев). – С. 75.

чтобы человек, переживая различные исторические катаклизмы, к религии всегда относился рационально с учетом современного ему положения дел в мире, государстве, регионе. Как мы знаем, наук и знание развиваются постоянно, какие бы преграды не вставали на их пути, и если религия в такой ситуации будет оставаться в непоколебимом состоянии, то она превратится в догму.

Насир Хусрав открыто критиковал религиозных деятелей своего времени, которые боролись против светских знаний и препятствовали их распространению в обществе: «И сегодня те, кто называет себя факихами (знатоками шариата), говорят: «Если кто-то скажет, что после восхождения Солнца (случится что-то)», или скажет: «Я знаю, какая звезда движется, а какая стоит», то это неверующий человек. И они предпочитают невежество наукой и говорят: «Мы не имеем дела с вопросом о сотворении»¹. По мнению мыслителя, божественное сотворение это - Его тайна, но людям необходимо знать о сотворении и творениях. Хусрав настаивал на том, что если вопрос о сотворении будет рассматриваться как неприемлемый для науки, то разницу между человеком и животным вряд ли можно увидеть. Смысл этого мнения Насира Хусрава состоит в том, что человек от других живых существ мира отличается тем, что он сведущ в науках и знаниях и стремится к ним. Так что если человек будет отвергать науку и во всех своих жизненных обстоятельствах - хороших или плохих, в здоровье или болезни и т.д. – будет обращается только к религии и уповать только на Бога, то это будет неправильным.

По мнению мыслителя, Творец создал мир для того, чтобы люди получали от него удовольствие с помощью науки и знания. С его точки зрения, человек должен воспринимать мир разумом, потому что только разум является источником мудрости и знания. А. Хансбергер в свою очередь отмечает: «Сложность обусловлена тем, что в настоящее время под такими понятиями, как «разум» , «интеллект» или «причинность», мы разумеем не

¹ Носири Хусрав. Чомеъ-ул-хикматайн (Свод двух мудростей). – С. 27.

совсем тот смысл, что понимался Насиром Хусравом и другими мыслителями – исмаилитами»¹.

Из вышесказанного следует, что человек является величайшим существом природы, а остальная часть мира находится под его властью. Человеку удастся покорять мир благодаря знаниям и их правильному практическому применению. Конечно, человек в своей духовной жизни не может обойтись без религии и не может жить без неё, однако в материальной жизни и в материальном мире он должен опираться на разум и знание. Насир Хусрав, писал, что религиозные ученые тех, кто исследует тайну сотворения, называют безбожниками, в то время как сами они и находятся на грани безбожия, потому люди избегают науки и знания.

Насир Хусрав стремился объединить и примирить религиозное знание с наукой о сотворении, то есть с философией. В его время философы уподобляли своих противников - теологов безмозглым животным, ничего не понимающим в религии, а теологи считали философов безбожниками и богохульниками, и это противоборство привело к тому, что на земле не сохранилось ни истинной религии, ни философии². Мыслитель считал теологов невеждами и похитителями науки.

Зихи чохил, ки олим ном дори,
Ту ин илм аз барои дом дори.
Шуниди илм, карди ном солус,
Хирад бар илми ту медорад афсус.
Равонат бехабар монд аз хакоик,
Туро фирдавси аъло нест лоик.
Далел аз хуччати чуну чаро кун,
Нахуст аз мартаба рух суи мо кун.³

(Эй, лицемер, ты называешь себя ученым, но ты это звание используешь как приманку. Ты называешь наукой всё то, что слышал, ни

¹ Хансбергер А. Насир Хусрав – Рубин Бадахшана. – М., 2005. – С. 162.

² Там же.

³ Носири Хусрав. Девони ашъор (Диван стихов). – С. 372.

разу не посоветовавшись с разумом. Разум сожалеет, что имеет дело с тобою и тебе подобными людьми, укравшими науку. Твоей душе осталась неведома истина, ты недостойн светлой жизни в раю. Чтобы постичь истину, обращай к истинной религии и слушайся доводов наших проповедников).

Таким образом, согласно Хусраву, проблема согласования религии с философией и рационализмом во многом зависит от взаимоотношений человека с другими членами общества. С помощью разума и правильного понимания смысла религии, считал он, человек может правильно построить свои отношения с другими людьми.

Как мы уже знаем, Насир Хусрав к обсуждению каждого вопроса подходил с двух точек зрения: сначала он рассматривал его с позиции религии, а затем - с позиции философии и разума. Он стремился примирить религию с философией, считая, что люди в своих жизненных стремлениях и заботах не должны ограничиваться только религиозными представлениями, но также должны использовать свои разумные способности. Насир Хусрав открыто заявлял, что если человек воспринимает только внешние религиозные нормы и предписания (шариата), то есть таким, как он есть, то это означает совершенную слабость его души. Кроме того, принятие шариата в его внешней версии зависит от степени непросвещенности или необразованности человека, то есть, насколько человек будет необразованным, настолько ограниченным будет и внешнее восприятие им шариата. Насир Хусрав несколько завуалированно писал что человек, действующий согласно шариату, подобен больному, нуждающему в лекаре и лечении¹. В целом в его произведениях человеческий разум интерпретируется как основной источник науки и знания. Согласно мыслителю, человек должен быть осведомленным и могущественным, он должен остерегаться невежества, так как оно является одним из худших качеств. Кроме того, человек должен смотреть на религию с точки зрения философии и науки, чтобы понять её суть.

¹ Носири Хусрав. Хон-ул-ихвон (Трапеза братьев). – С. 283.

Кроме Насира Хусрава, против мусульманских теологов, враждебно относившихся к философии и рациональному осмыслению религиозных учений, также выступал другой исмаилитский мыслитель - Абуякуб Сиджистани. Весьма интересные и прогрессивные идеи Сиджистани свидетельствуют о том, что рациональному толкованию религиозного учения он придавал очень большое значение. С точки зрения Сиджистани, толкование похоже на живого и говорящего человека, который повседневно ставит перед собой новые требования и новые вопросы, постоянно познает мир и отвечает на насущные потребности, но вопросы при этом не уменьшаются. Сиджистани считал, что толкование одного периода отличается от толкования другого времени¹. Как представитель исмаилитской религиозно - философской мысли, он придерживался исмаилитской гносеологической концепции, согласно которой, в каждом периоде толкователем религии является Имам того времени, который и вводит изменения в смысл истинной (исмаилитской) религии. По мнению Сиджистани, статус духовного вождя (исмаилитов) в истории человечества состоит в том, что он является лидером исламского общества в любое время и является потомком пророка и толкователем шариата. Сиджистани также сочетает религию с современными науками и философией, чтобы религия не оставалась догмой, а находилась в постоянном движении.

Действительно, Насир Хусрав, судя по его произведениям, высоко ценил роль разума, характеризовал и интерпретировал его как божественный священный дар человечеству: «И Всевышний Аллах - даритель этого священного дара (т.е. разума), направил к людям посланников (из числа избранных), чтобы они учили их разуму, способности к познанию мира и приобретению знаний². Поэтому важно, чтобы этот вечный дар, которым является человеческий разум, имел руководителя, который очищал бы его от изъянов и недостатков, а также, оплодотворял его науками и знаниями. По

¹ Таърихи халки тоҷик (История таджикская народа). Т. 2. – С. 821.

² Носири Хусрав. Вачхи дин (Лик веры). - Душанбе, 2002. – С. 30.

мнению Насира Хусрава, этим руководителем являются пророки - каждый в своём периоде, а после пророков – их преемники-имамы (наместники), и до тех пор, пока мир существует, род человеческий будет иметь такого руководителя¹. Из этих суждений мыслителя следует, что мир всегда имеет таких руководителей, от которых человечество получает пользу. Возникает вопрос: почему Насир Хусрав наряду с пророками называет и имамов-преемников? Ответ здесь заключается в том что, по его убеждению, именно имамы каждого периода, путем рационального толкования и интерпретации, решают все новые вопросы, споры и противоречия, которые возникают в религиозной и других сферах жизни общества. С точки зрения Насира Хусрава, имамом является тот, кто является потомком имамам, посредством которого его род продолжается, а если кто-то посторонний будет претендовать на имамство, то у того не будет потомков.

Такие же рассуждения мы встречаем и в произведениях Сиджистани. Оба мыслителя описывают имама времени как человека, осведомленного не только о тайных и сокровенных божественных знаниях, но и имеющих глубокие светские знания. Судя по описанию имама времени в трактатах Насира Хусрава и Сиджистани, это - совершенный человек, эталон человеческого совершенства, он наделен проницательным умом и всеми разумными и другими духовно - познавательными способностями и может решать все религиозные и иные вопросы своего времени на основе таъвила – рационального толкования внутреннего смысла религиозного учения. Никто, кроме него, не в силах решить эти вопросы. По - видимому, здесь, Насир Хусрав и Сиджистани оспаривают исмаилитское учение о наследственном характере таъвила. Кроме того, они стремятся освободить религию и религиозные учения из того застойного догматического положения, к которому привели, по их мнению, представители калама и ортодоксальной

¹ Носири Хусрав. Вачхи дин (Лик веры). – С. 31.

теологии, отрекавшиеся от разума и предпочитающие в вопросах религии использовать методы традиционализма и подражания.

Насир Хусрав в одном из своих стихотворений так объясняет и описывает природу религии:

Дин чи бошад чуз, ки адлу рости?
Хайри бошад чуз, ки обу боду тин?
Илмро фармудамон чустан Расул,
Чуст бояд-т, ар набошад чуз ба Чин.
«имати хар кас ба кадри илми уст»,
Хамчунин гуфтаст Амирулмуъминин¹.

Что может быть религия, кроме справедливости и правды?
Что может быть добром, кроме земли, воды и ветра?
Пророк велел: Ищите знание везде
Будь даже в Китае – это не имеет значения!
И говорил так Предводитель мусульман:
«Ценность каждого (человека) равна его знаниям».

Человек должен использовать религию истинно и справедливо, и не только для мольбы, но и для того, чтобы она оказалась полезной для светской жизни. Даже Посланник Аллаха наставлял мусульман к изучению наук, а Предводитель мусульман (Али) главным достоинством человека считал его знания.

Такие взгляды Насира Хусрава вызывали критику со стороны представителей многих других мусульманских религиозно-правовых и философских школ. Одним из ярых противников теологического рационализма и «разрушающих исламу еретических течений» являлся Низамульмулк. В своем «Сиясатнамэ» он характеризовал исмаилитов и их идеологию так: «Нет никакого рода человечества хуже них ... И они в словах выдают себя за ислам (или мусульманство), но их поведение схоже с

¹ Носири Хусрав. Девони ашъор (Диван стихов). Т. 2. – С. 43.

поведением безбожников. Их душа противоречит их внешности, а слова – деяниям»¹.

В целом, во все периоды истории и на Востоке, и на Западе религию считали независимой и самостоятельной сферой духовного и практического существования человека. Если бы вопрос о соотношении науки и религии решался только в рамках научных споров, то, вероятно, это было бы полезно для науки, потому что все науки развиваются в результате дискуссий. Но противники философии не ограничились лишь двусторонним спором или «выяснением отношений» с философами, людьми науки вообще. Они старались настроить людей (особенно верующих) против, светских наук и свободомыслящих ученых. В итоге науки переставали развиваться, а на первый план выходило исламское мировоззрение, ограждающее человека от влияния научно-технического прогресса. В таких условиях некоторые ученые стремились обосновать хотя бы какую – то связь между светскими и религиозными науками. Однако их попытки и прогрессивные идеи всегда сталкивались с отчаянным сопротивлением их идейных противников и невежественной массы.

Представители ортодоксальной теологии часто объявляли таких свободомыслящих мыслителей в безбожии и ереси. Поэтому, Насир Хусрав в своих произведениях поставил такую основную цель: доказать, что философия неотделима от религии, вера - от разума, который не дает религии превратится в суеверие.

Насир Хусрав, анализируя каждую теологическую или философскую проблему, с точки зрения разума и рационального познания, пытался вывести людей из мира невежества в мир знаний и мудрости. Как уже отмечалось, мыслитель имел критическое мнение относительно греческой философии и никогда не следовал ей безоговорочно. Например, мыслитель не принимал идею Платона, который в своих произведениях отрицал роль чувств в

¹ Низомулмулк. Сиёсатнома. - Душанбе, 1989. – С. 171.

познании мира. Мыслитель считал, что чувства играют главную и первостепенную роль в процессе рационального познания материального мира¹.

Мыслитель указывает на роль органов чувств не только в познании вещей и явлений мира, но и в удовлетворении эстетических и других духовных потребностей. По его мнению, все органы чувств находятся в теле человека, и с их помощью душа получает знание о внешнем мире. Отмечая роль всех органов чувств в познании внешнего мира, Насир Хусрав все же наибольшее значение придавал органу слуха. Он считал, что слушая речь человека, мы представляем его духовный образ, «персонифицируем» или материализуем в своем воображении душу человека. Как пишет мыслитель, что «для говорящей души слуховой орган имеет большее значение, чем другие чувства. Ибо превосходство говорящей души над другими душами состоит в том, что она принимает знания, и душа, лишенная слухового чувства, не постигает ни речи, ни одной какой-либо математической науки, не говоря уже о божественных науках»².

Насир Хусрав в своём учении о разуме противостоит теологам и критикует их иррационалистические взгляды, в ответ на то, что группа ортодоксальных теологов подвергала критике естественные науки и препятствовала их развитию. Между тем как Коран и пророческие хадисы, по мнению мыслителя, побуждают человека любить и стремиться к изучению любых наук. Ученый разделял людей на две части - ангелоподобных и животноподобных. Так, некоторые люди с помощью чувства слуха приобретают науку и знания и достигают уровень ангела. Другие же не используют этот дар, отвращаются от постижения наук и знаний и результате напрасно тратят свою жизнь, и такое существование мало чем отличается от животного. Таким образом, по мнению мыслителя, разумный человек – это тот, кто усовершенствует свои чувственные органы до высшего уровня. По

¹ Носири Хусрав. Девони ашъор (Диван стихов). – С. 362.

² Носири Хусрав, Зод-ул-мусофирин (Припасы путников). – С. 40.

словам Насира Хусрава, человек может достичь вершины знания и совершенства только с помощью пяти органов чувств:

Аз илм ёфт номвар Афлотун,
То рузи хашр номи Фалотуни ...
Илм аст киёми бузургихо,
Шаккар кунад-т, агар хама хапюни.
Шогирди аъли илм шави бех з-он-к,
Акнун рахиву чокари хотуни.¹

Благодаря науке великий Платон
Прославился вплоть до Судного Дня
Ведь наука – это зенит величия
Она даже горькое превращает в сладкое
Тебе лучше быть учеником мудреца
Чем нести бремя службы вельможе.

Как упоминалось выше, Насир Хусрав, вопреки Платону, высоко оценивает роль органов чувств в познании внешнего мира. Например, Платон в книге «Теэтет» доказывал, что чувство не может, быть источником знаний. Он критиковал знания, которые были получены с помощью чувственного органа. По словам Платона, «идеи», независимо от чувственных восприятий материального мира, признаются с помощью интуиции², и восприятие мира идей – это и есть истинное знание, а знания, приобретенные чувствами, лишены логики. «Платон пытается объяснить различие между ясным интеллектуальным созерцанием и неясным созерцанием чувственного восприятия посредством аналогии со зрительным ощущением. Зрение, говорит он, отличается от других чувств, поскольку оно требует наличия не только глаза и объекта, но и света. Мы видим ясно те предметы, которые освещает солнце, в сумерки мы видим неясно, а в полной темноте не видим

¹ Носири Хусрав. Девони ашъор (Диван стихов). Т. 2. – С. 322.

² Саидов Н.С, Камолов Р.С. Таърихи фалсафа (История философии). - Душанбе, 2011. – С. 220.

нечего. ... Глаз подобен душе, а солнце, как источник света, - истине или благу. Так бывает и с душой: всякий раз, когда она устремляется туда, где сияют истина и бытие, она воспринимает их и познает, а это показывает её разумность. ... Так вот, то, что придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считай идеей блага-причиной знания и познаваемости истины»¹.

Платона писал, что знание в душе человека существует врождённо, то есть это признак вечности души, которая после расставания с телом проникает в другое тело. Поэтому органы чувства не имеют никакой пользы в приобретении наук и знаний (о мире идей), и чувствуют только воздействия внешнего материального мира. Даже сидя в углу дома, закрывая уши, можно постигать знание о тайном или духовном мире. Таким образом, Платон считал науку и знание врожденными и опровергал мнения тех философов, которые считали науку (особенно теологию) результатом познавательной деятельности. Именно эти взгляды Платона стали причиной его разногласия с Аристотелем, который сказал: «Платон мне друг, но истина дороже»².

По мнению Насира Хусрава, люди могут достичь знания тогда, когда не находятся в заблуждении и невежестве. Он пишет: «Следовательно, (человек) приобретает знания благодаря слуху и зрению. И таким же способом, на основе слухового и зрительного органов, постигаются все науки и знания. Отсюда следует, что эти два чувства имеют для говорящей души большое значение, и насколько человек достигает более высокой степени в науке и знании, настолько усиливаются и утончаются его слух и зрение. И если кто-то останется в степени животного (животной души), то он остается слепым и глухим, и хотя его глаза видят и уши слышат, он не может видеть или услышать то, что говорит ему мудрец или показывает»³.

Как мы уже отмечали, Насир Хусрав разделял людей на две группы: людей, которые хорошо разбираются в науке и знании и осуществляют свои

¹ Рассел Бертран. История западной философии. – М., 2016. – С. 175.

² Волкогонова О. Д, Сидирова Н. М. Основы философии. - М., 2014. – С. 84.

³ Носири Хусрав, Зод-ул-мусофирин (Припасы путников). – С. 44.

намерения в соответствии с разумом, и людей, которые похожи на животных. Последние так далеки от знания и науки, что, подобно животным, имеют только уши и глаза. Решая этот вопрос, мыслитель подвергает критике многие религиозные догмы. Многие теологи настолько фанатично были привязаны к догмам, что интерес к наукам у них просто отсутствовал. Они не принимали светские знания. Он считал таких теологов несчастными людьми и говорил, что их знания ограничиваются только сферой богослужения и религиозных обрядов, что же касается светских знаний, которые, по мнению мыслителя, также зиждутся на коранических предписаниях и пророческих наставлениях, то они полностью игнорируют их. Касаясь этого вопроса, российский исследователь А.В.Смирнов пишет: «Скудость догматики в узком смысле слова предполагает очень большую свободу развития вероучения, которое фактически не сковано никакими рамками: названные положения представляют собой скорее почву, нежели ограничения для развития вероучительной мысли»¹. Новый мир - это мир науки и знания, и каждый человек должен стремиться к достижению новых вершин в этой области. Здесь взгляды таких ученых, как Насир Хусрав, А.Рози, Ибн Сино и др., своего рода ориентирами для общества. Так, Насир Хусрав утверждал, что одной из причин того, что люди попадают в сети суеверия и предрассудков – является отсутствие у них философского мышления или незнание философии. Мыслитель считает, что большинство людей приняли ислам принужденно, под давлением страха, поэтому они науки и знания обходят стороной.

Как отмечает Насир Хусрав, многие народы, будучи не осведомленными об истинной сущности исламской религии, приняли эту религию под натиском арабских захватчиков. Рай и ад, в исмаилитском толковании Насира Хусрава, имеют такую характеристику: «Рай в действительности является наукой, ибо мудрость воистину равнозначна раю. Ад в действительности – это невежество ибо невежество воистину является

¹ История арабо- мусульманской философии: Под ред. А.В.Смирнова. – М., 2013. – С. 43.

адам»¹. Таким образом, если чем больше человек имеет знания, склонен к изучению наук, тем более он приближается к раю и даже достигает его. Но тот, кто не имеет знания, невежествен и подвергается заблуждениям, тот очень близок к обитателям ада. Это означает, что наука в этом мире освобождает людей от трудностей, а незнание приводит к заблуждению. Конечно, Насир Хусрав не сопротивлялся религии, но он хотел примирить и объединить её с философией. Ибо, как он считал, философия помогает понять истинную сущность религии.

В одной из своих касид Насир Хусрав подвергает критике паломников Каабы, которые не понимают того, почему они должны ходить вокруг нее, но все же делают это в подражание другим. Этой критикой мыслитель выражал свое мнение относительно того, что верующие не должны слепо следовать религии, а должны сознательно, с пониманием относиться к её истинной сути, должны понимать смысл молитвы, паломничества и других предписанных в Коране религиозных обрядов и традиций:

Гуфтам: «Эй дўст, пас накарди хач,
Нашуди дар макоми махв муким.
Рафтаи Макка дида, омада боз,
Мехнати бодия харида ба сим.
Гар ту хохи, ки хач куни пас аз ин,
Инчунин кун, ки кардамат таълим»²

Сказал я ему: Значит, ты, друг, не паломничал.
Не побывал на стоянке небытия.
Ты посетил Мекку, затем вернулся
Преодоле л пустыни и бездорожье
Однако, если хочешь вновь паломничать
Поступай так, как я научил тебя

¹ Носири Хусрав. Вачхи дин (Лик веры). – Душанбе, 2002. – С. 213.

² Носири Хусрав. Девони ашъор (Диван стихов). – С. 541.

Мыслитель указывал на то, что с совершением внешнего паломничества человек не станет набожным и благородным. Он призывал изучать смысл религиозных обрядов и традиций с точки зрения науки и разума. «Конечно, Насиру Хусраву, как всем личностям, достигшим вершины интеллектуального совершенства, были присущи высокий уровень сознательной религиозности, сознательное отношение к религиозному опыту и обрядам, выполняемым в соответствии с разумом, без суеверий и предрассудков, и получение от этого духовного наслаждения. Особенно высока была степень их знания, опыта и сознательных стараний, соотносимых с высшей степенью разума и интеллекта, чувством благополучия и удовольствия, как и у всех людей, достигших такой же научной степени. Поэтому его воззрения и суждения о высоком статусе науки, о совместимости разума и веры, души и тела, духовного и материального, выражают его человеческие духовные потребности и стремление к их удовлетворению»¹

По мнению Насира Хусрава, если невежество, чувственные и возбуждающие силы охватывают людей и укрепляются в них, то говорящая душа ослабляется, и спрос людей на науки и знания падает. И когда человек, по мнению мыслителя, мишается науки, тогда он мишается и Божественных слов. Хусрав открыто настаивал на том, что постичь суть Корана, понять смысл религии и её учение о материальном мире каждый человек может только опираясь на разум. Как уже отмечалось, мыслитель не отделяет религиозные знания от светских наук. Ибо, по его мнению, с помощью светских наук можно постичь суть Божественного сотворения, а также подняться до уровня познания Бога.

Насир Хусрав считал, что в жизни общества его времени важнейшую роль играл имам. Как мусульманин – последователь исмаилитской секты, имам времени находится между религией и миром, и только он может уведомлять человечество о светских и религиозных знаниях. С точки зрения

¹ Худои Шарифов. Рози чахон (Тайн мира). – Душанбе, 2016. – С. 158.

исмаилитских ученых, имам времени понимает истинный смысл Корана и разбирается в нем лучше всякого ученого. Ибо, как отмечает Насир Хусрав, вопреки мнениям некоторых ярых приверженцев шариата, думающих, что Божественное Слово имеет только религиозный смысл, Коран изобилует моральными рассказами и наставлениями, побуждающими людей к любви и стремлению к наукам и знаниям. Согласно Насиру Хусраву, «тот, кто добровольно занимается толкованием Корана, является неверным и еретиком»¹. Таким образом, мыслитель характеризует имама времени как лучшего отражателя религиозных и светских наук, который приносит пользу людям. По словам Хусрава, имамы каждого времени наравне с философами и учеными – приобщают людей к науке, знаниям, дают полезные советы и назидания.

Насир Хусрав понимал религию не так, как понимали её ашариты, которые будучи поклонниками арабов, выражали политические и идеологические интересы арабской аристократии. Они считали любой поступок, совершаемый «Во имя Бога» и «ради религии», даже поголовное истребление целых народов и племен справедливым и «богоугодным» делом. По мнению же Насира Хусрава, религия не одобряет такие поступки, напротив, она направляет человека на путь поиска знаний и изучения наук и служит на благо человечества. С приобретением знаний человек достигает мудрости. Согласно мыслителю, разум освобождает человека от невежества и животных инстинктов и превращает его в совершенного человека.

Дил зи хирад гашт пур зи нури маро,

Сар зи хирад гашт беҳумор маро.

Пешравам акл буд, то ба чохон,

Кард ба хикмат чунин мушор маро¹.

¹ Носири Хусрав. Рисолаи шаш фасл (Трактат шесть раздел). - Кохира, 1948. – С. 21.

¹ Носири Хусрав. Девони ашъор (Диван стихов). Т.1. – С. 56.

Разум восполнил светом моё сердце,
Голова в разуме нашла отрезвление.
И под руководством разума и мудрости,
Я получил признание во всем мире.

Насир Хусрав стремился с рационалистической позиции озарить религиозную и светскую жизнь человечества лучами философского знания. То есть он пытался опровергнуть иррациональные идеи ортодоксальных теологов, искусственно создававших и спровоцировавших вражду и ненависть между философией и религией, сблизить веру с разумом и примирить религию с философией.

По мнению американского ученого Джорджа Корма, такой способ примирения религии с философией способствует сложению и укреплению религиозного мировоззрения. Обсуждая эту проблему в своей книге «Религиозный вопрос в XXI веке», указанный ученый отмечает: «Итак, новые философы и новые историки перекрасили для нас декорации мира, ввели в действие режим истины, в котором возвращающаяся религиозность, этика и «раса» сливаются в одно довольно размытое понятие цивилизации»². Как следует из этого высказывания, современные философы и ученые смогли совместить религию с философией, в отличие от предыдущих мыслителей, которые не смогли этого сделать.

В философии Насира Хусрава религия и мир не отделены друг от друга, напротив, они тесно взаимосвязаны. Он писал, что «природа религии имеет сходство с природой светской жизни»³ и что вся человеческая жизнь делится на два аспекта - религиозную и светскую. Оба эти аспекта развиваются в зависимости от степени заинтересованности и увлеченности человека религиозным или светским знанием¹. И хотя мыслитель говорит о неравенстве людей, с точки зрения познавательных способностей и

² Корм Жорж. Религиозный вопрос в XXI веке. – М., 2012. – С. 147.

³ Носири Хусрав. Чомеъ- ул – хикматайн (Свод двух мудростей). – С. 145.

¹ Носири Хусрав. Куллиёт (Собрание сочинений). – С. 120.

овладения знаниями, он имеет в данном случае в виду лишь способности людей к познанию Бога и истинного смысла Божественного слова. В целом Насир Хусрав не связывает причину такого неравенства с наличием или отсутствием познавательных способностей. Это неравенство он связывает с тем, насколько сильно или вяло люди проявляют интерес к знаниям. Например, некоторые люди усердно учатся и обогащают свои религиозные и светские знания, поэтому они значительно лучше владеют науками и знаниями, нежели тех, кто меньше занимался учебой или вообще не любит умственные и познавательные занятия. На этой основе, мыслитель разделяет людей на две категории – ангелоподобные (увлеченные наукой и познанием) и животноподобные (невежественные люди, единственным любимым увлечением для которых является лишь вкусная еда и сон).

Следует отметить, что древние и доисламские иранские мыслители тоже обращались к вопросу об отношениях религии и философии. Например, с точки зрения Павла Персидского, философия является высшей наукой, которую люди могут использовать в жизни. Он старался доказать приоритет и преимущества философии над другими науками. Этот мыслитель, рассматривая вопрос о различии между наукой и верой, говорит, что религиозное познание основывается на предположениях и догадках. Поэтому все религии и религиозные секты находятся в постоянном противоборстве друг с другом². Павел Персидский считал, что познающиеся вещи близки к нашим чувствам, и их можно определить, однако религиозные понятия являются невидимыми и неясными, поэтому они умонепостижимы.

Как вытекает из этих суждений, Павел религию воспринимал как совершенно ненужное и незначительное явление. Однако Насир Хусрав, как мы уже отмечали, религию и философию называл двумя взаимосвязанными и взаимодополняющими частями одного целого. Человек, по его мнению, находится между религией и светом (миром), и эти реалии для его

² Таърихи фалсафаи тоҷик (История таджикской философии). Т.1. – С. 474.

совершенствования имеют одинаково важное значение. Поскольку бытие человека предполагает наличие тела и души постольку, его телесное (физическое) развитие осуществляется с помощью светских знаний, а духовное – с помощью религиозного знания. Именно по этой причине мыслитель в своих произведениях старается доказать необходимость примирения религиозных представлений с рациональными и светскими знаниями: «И сказали люди Книги и хранители божественных законов, что когда душа человека восприимчива к наукам и знаниям, то его тело по той причине, что в нем покоится его святая душа, нуждается в воспитании и заботе. Это свойственное человеку телесное положение доказывает, что его душа также нуждается в воспитании посредством науки и знания»¹. Из этих идей мыслителя следует, что наша душа должна заботиться о выживании и процветании нашего тела, но в то же время и сама она, чтобы выжить, тоже нуждается в духовной пище, которой является наука. Итак, до тех пор, пока душа живет в теле, ей необходимы для выживания и совершенствования наука и знание. Это мнение мыслителя свидетельствует о его стремлении к устранению религиозных догм.

В свое время против философии выступал известный теолог, аль-Газали. Философов и ученых – натуралистов он называл неверующими. Как пишет Лимен Олевер, «аль – Газали утверждает, что в теориях философов есть серьезный изъян: они, по-видимому, хотят отвести Богу лишь второстепенную роль в организованной и предрешенной на вечные времена вселенной. Отрицание телесного воскресения и того, что Бог знает частности, также отделяет его от мира, умаляет его власть и мудрость. Как мы убедились, *falasifa* охотно вводили в свои философские гипотезы отрывки из Корана, ...»². Конечно, аль Газали много размышляет над этой проблемой, и об этом пишут многие исследователи. Для нас же главное то, что традиция противопоставления религии и философии в средние века началась

¹ Носири Хусрав, Чомеъ-ул-хикматайн (Свод двух мудростей). – С. 183.

² Лимен Олевер. Введение в классическую исламскую философию. – С. 75.

духовенства, и эта традиция стала основной причиной кризиса мусульманского мира.

Насир Хусрав считает, что человек может совершенствоваться только с помощью религии и науки. По мнению мыслителя, наука и знание ценны по двум причинам: «Во – первых, они являются Божественными качествами, а во-вторых, - результатом здравого мышления и годятся для улучшения мира»¹. Кроме этого, Насир Хусрав защищает свои позиции в спорах с представителями других религиозных сект и философских школ. В своих произведениях он задает следующие вопросы: почему представители одной и той же религии отрицают веру друг друга? По какой причине одна часть народа попрекает и осуждает другую часть, и насколько правилен такой поступок? Отвечая на эти вопросы, мыслитель отмечает, что религия дана человеку для того, чтобы он не заблуждался в жизни и мог найти правильный путь, подразумевающий изучение наук и приобретение знаний и мудрости, в противном случае, между человеком и животным не было бы различия. Насир Хусрав написал касыду, в которой он повествует о своих дискуссиях с представителями других исламских религиозных сект:

Сухан ба илм бигуем, то зи якдигар,
Чудо шавем, ки мо хар ду ахли гуфторем.
Сухан падид кунад, к-аз ману ту мардум кист?
Ки бе сухан ману ту хар ду накши деворем.
Чохон, Худои чахонро масал чу бустонест,
Ки мо ба чумла дар ин бустон чу ашхорем.
Биё, то ману ту, хар ду, эй дарахти Худой,
Зи бори хеш яке чошни фуруборем.
Агар ту эй, ба хирад, носибӣ, мусулмони,
Туро ки гуфт, ки мо – шиъати ахли зуннорем?¹

¹ Носири Хусрав. Куллиёт (Собрание сочинений). - Душанбе, 1991. - С. 19.

¹ Носири Хусрав. Девони ашъор (Диван ситихов). Т.1. – С. 553.

Мы оба – люди слова, поэтому давай скажем слова научные
Ибо слово определяет: кто из нас человек
А кто – лишь его изображение.
Это мир подобен божественному саду
А мы – два дерева, растущие в нем.
Пусть каждый из нас, как древо божие
Приносит свой плод, который имеет.
Если ты мудрствующий, считаешь себя мусульманином
То почему мы – шииты -являемся для тебя безбожниками?

Насир Хусрав в упомянутой касыде критикует противоборство и взаимные оскорбления представителей различных исламских сект. Далее он задает следующие вопросы: почему мы не смотрим на ислам с точки зрения науки? Почему религия превратилась в догму? Почему среди мусульман нет толерантности и взаимопонимания? Почему ветка одного дерева ссориться с другой веткой? Почему приверженцы одной секты неразумно называют приверженцев другой секты безбожниками, неверными и т.д.? Эти вопросы взволновали мыслителя и заставили его открыть своё сердце и все свои идеи беспокойному миру.

Об истории исламской религии и разобщении мусульманской уммы после кончины Пророка Мухаммеда написано достаточно много, и здесь нет необходимости в освещении этого вопроса. Однако необходимо отметить, что именно отсутствие религиозного плюрализма и терпимости, стало главной причиной кризиса и потрясений, переживаемых мусульманской уммой. «Помимо официально признанных направлений ислама - суннизма и шиизма, эта религия на всем протяжении своего развития давала пищу для многочисленных школ и сект. Некоторые из них исчезали практически сразу после возникновения, а другие либо оставляли яркий след в истории, либо существуют до сих пор»¹.

¹ Аникин Д. А. Религиоведение / Д. А.Аникин. - 2-е изд., перераб. и доп. - М., 2016. – С. 175.

Как упоминалось выше, Насир Хусрав искренно призывал не только приверженцев всех сект, но и весь мир к единству, дружбе и согласию. По его мнению, счастье человека заключается в свободном и сознательном выборе своего жизненного пути, на котором каждый его поступок должен быть взвешен на весах разума. Только в этом случае человек может создать для себя прекрасную жизнь в этом мире и достичь рая после смерти.

Согласно Насиру Хусраву, наука и знание позволяют людям приобрести богатый духовный мир уже на земле, и такое совершенство человека зиждется на науке и знании. Призывая людей к изучению наук и знаний, он пытался направить их к достижению вершин совершенства. Он не отделял религию от мира, напротив, стремился, согласовать их друг с другом, но при этом он иногда критиковал мусульманских теологов, которые связывали сущность религии только с шариатом и её внешним проявлением.

Профессор Х. Додихудоев, характеризуя социально - философские идеи Насира Хусрава, его интеллектуальные способности отмечал: «Насир Хусрав, по общему признанию, был борцом за народное счастье и не потустороннее (о нем тоже не забывал), а посюстороннее, и поэтому он выступал против суфизма, отвлекающего внимание от борьбы за это счастье»².

Представители ортодоксального ислама и суфизма придерживались рамок шариата, и в итоге превратили религию в догму. По их мнению, никто не должен нарушать религиозные предписания, и Насир Хусрав конечно, не принимал некоторые их идей. Он объяснил, что разногласия по религиозным вопросам возникают из - за непонимания смысла религиозных текстов: «Из - за метафорических иносказаний и труднодоступных символов, которые существуют в Книге и шариате, люди удивлялись и пьянели, подобно тому, кто пьянеют и становятся безумными после выпитого вина»¹. Однако это не означает, что Насир Хусрав был против религии и шариата,

² Додихудоев Х. Философский исмаилизм. - Душанбе, 2014. – С. 388.

¹ Носири Хусрав, Вачхи дин (Лик веры). – С. 5.

наоборот, он хотел, чтобы, люди, изучая науку и знания, мудрость и мораль, смогли бы лучше понять суть разума и веры. Следует отметить, что мыслитель часто под словом «разум» подразумевает философию, а под словом «вера» - религиозное убеждение и эти виды знания обновляются посредством науки и знания.

Натуралисты, особенно философы перипатетической школы и исмаилитские мыслители, считали изучение природного мира важным аспектом понимания и восприятия сущности божественного сотворения. По мнению Насира Хусрава, размышление о Творце недопустимо, но человеку позволено размышлять над творением и тварями. Ибо сотворенное материальное бытие - умопостижимо, его изучение и осмысление обогащает и теологию, и светские науки новыми знаниями, отсутствующими в религиозных книгах. И при изучении материального мира человек не может обойтись без естествознания и других нерелигиозных, светских наук. Но ислам препятствовал изучению философских и рациональных наук, и даже натурфилософию он называл «ересью», а тех, кто изучал эту науку, – еретиками и неверующими. К ним же были причислены и исмаилиты. Поэтому Насир Хусрав, как приверженец исмаилизма, как рационалист и поклонник натурфилософии, протестовал против антинаучных и клеветнических идей и обвинений идейных врагов и недоброжелателей исмаилизма. В целом, как отмечает Ф.Дафтари, «в течение истории исмаилитов обвиняли за их «еретические» учения и традиции»². В вопросах натурфилософии и естествознания Насир Хусрав был единомышленником Аристотеля и перипатетической школы и представлял природу как наиболее идеальное место для обитания животных и людей. По Насиру Хусраву, людям нужно изучать окружающую природную среду, чтобы найти для себя что - либо полезное.

В этом вопросе Насир Хусрав возражал ортодоксальным теологам и

² Фарход Дафтари. Исмоилиён: таърих ва акоиди онҳо (Исмаилити: их история и убеждения). – Душанбе, 2012. – С. 26.

критиковал их за их пустословие и нелогичные представления. Он писал, что человек, обладающей говорящей душой, возвышается над природой, властвует над земными тварями и может использовать их для своей пользы. Ортодоксальные богословы выступали против таких рационалистических воззрений, и Насир Хусрав по этому поводу иронически отмечал: «И если кто - то говорит, что миробалан (терминалия) полезно при жаре, то он неверный, а также если кто - то скажет, что вода может утолить жажду, а еда - голод, то и он тоже неверный, потому что и вода, и еда, и лекарство и всё созданы Богом»¹. Насир Хусрав, конкретно указывает, что теологи не только считали, что все существа и явления мира созданы Богом, но и способы их использования они тоже искали в божественной Книге.

Как уже упоминалось, Насир Хусрав, как и восточные перипатетики, был натурфилософом. Он утверждал, что земля состоит из материи, животных и растений, и каждое животное или растение имеет свои специфические свойства и качества; Солнце в небе всегда появляется в полном своём облике, а Луна иногда появляется полной, а иногда в виде половинки; комок глины в огне становится твердым, а железо - жидким, и у каждого из них есть своя особенность. Таким образом, людям важно знать окружающую среду, то есть все созданные Богом вещи, которые, согласно мнению мыслителя, узнаваемы. В «Припасах путников» Насир Хусрав пишет: «Создатель мира, одарив человека внешними чувственными органами и подчинив эти чувства разуму, этим же сделал человека царём сотворенного мира и всех творений»².

Итак, согласно учению Насира Хусрава, человек является царём сотворенного мира, потому что Бог одарил его разумом, с помощью которого он может получить пользу от всех божественных творений. Этот мыслитель рассматривает религию и философию как взаимосвязанные области знания,

¹ Носири Хусрав. Куллиёт(Собрание сочинений). – С. 30.

² Носири Хусрав. Зод-ул-мусофирин (Припасы путников). – С. 424.

дополняющие друг друга. По его мнению, философия - это наука о творении, а религия – наука о Творце. Человек познает Творца через познание сотворенного мира и божественных творений. Религиозные учения, считает Насир Хусрав, свои доказательства обосновывают с помощью философии.

2.2. Место разума и души в учении Насира Хусрава

Одним из важнейших аспектов философии Насира Хусрава, привлекающей внимание исследователей, являются его воззрения, касающиеся о роли разума. В учении Хусрава сотворение мира начинается с разума, то есть разум является первым божественным творением. Поэтому тема разума обсуждается или не только в его философских произведениях, но и во многих его стихотворениях. Например, в одном из них он описывает происхождение разума следующим образом:

Аз аввал Акли куллро кард пайдо,
Варо Арши илохи гуфт доно. ...
Аз аввал Акли кул чун шуд мушаънар,
Зи якдигар бизоданд он ду гавхар.
Зи Акли кул вучуди Нафси кул зод,
Хаме Хаввои маъни хондаш устод¹

Сначала создал абсолютный разума,
Мудрый назвал его Божьим троном
Затем из абсолютного разума
Произошла абсолютная душа

Следует отметить, что вопрос о разуме является одной из самых сложных проблем в философской системе Насира Хусрава. Он разделяет разум на два вида: абсолютный разум, который находится между Творцом и миром, и частный разум, который есть людях. Насир Хусрав считает, что

¹ Носири Хусрав. Девони ашъор (Диван ситихов). – С. 355 – 356.

разум как первая субстанция совершенен в силе и действии. Душа в иерархии божественных творений стоит ниже разума. Она появилась вследствие действия разума, совершенна в силах, но ограничена в действии. Таким образом, разум является дающим выгоду, а душа - принимающей ее. То есть душа с течением времени принимает пользу от разума и достигает совершенства. Для подтверждения своего мнения мыслитель цитирует коранические стихи¹ и отмечает: поскольку акт сотворения начался с разума и завершился сотворением человека, постольку концом каждого творения является его возвращение к своему началу.

По мнению мыслителя, душа людей в этом мире не совершенна, но с помощью разума, величайшего дара Бога, она может достичь совершенства. Абсолютный разум совершенен в силе и действии, так как он является первым творением Творца: «Причиной всех причин является Разум, выше него нет никакой другой причины»². Но частный разум имеет только совершенную силу, его же действие имеет ограничение. Таким образом, абсолютный разум находится за пределами мира, времени и пространства, а частный – в пределах мира, времени и пространства. Насир Хусрав для объяснения пределов силы и действия приводит следующий пример: косточка финика в пределах своей силы очень устойчивая, потому что она имеет корни, ветки, листья и плоды. Но чтобы добраться до пределов действия, ей нужно время. То есть, когда косточка финика падает на землю, она в течение своей эволюции и развития постепенно проявляет все свои свойства, которые имеет в пределах своей силы³. Рассуждая о пределах силы и действия, мыслитель отмечает, что частный разум также, как финик, должен от пределов силы достичь пределов действия.

По мнению Насира Хусрава, то, что находится между абсолютным разумом и частным разумом, служит только для совершенствования частного

¹ Носири Хусрав. Хон-ул-ихвон (Трапеза Братьев). – С. 112.

² Диноршоев М. Насир Хусрав и его «Зад ал-мусафирин» / Пер. с тадж. и комментариев М. Диноршоев. - Душанбе, 2005. – С. 254.

³ Карамхудоев Ш.Х. Насир Хусрав и Джалолуддини Руми. - Душанбе, 2015. – С. 121.

разума,¹ чтобы человек смог использовать возможность сохранения здорового разума.

Примечательно, что Насир Хусрав порой сравнивает свои мнения с воззрениями других исмаилитских мыслителей, иногда спорит с ними, а иногда соглашается. Многие вопросы, которые он обсуждал в своих произведениях, анализировались и многими другими мусульманскими мыслителями и теологами. Например, один из свободомыслящих исмаилитских мыслителей - Хамиддудин Кирмани, посвятил вопросу разума одно из своих произведений под названием «Рохат-уль-Акл» («Успокоение разума»)².

Мехди Фарманиян, исследуя теологические воззрения Кирмани, особо останавливается на его воззрениях о разуме. Согласно мнению Кирмани, Бог является создателем мира, а мир – это результат божественного акта созидания. Первый разум - это та же субстанция, которая едина и абсолютна в своей божественной силе и действии, тогда между Первым разумом и Богом нет никакого различия. Первый Разум - это приближенный ангел шариата, то же божественное Слово. Он совершенный, вечный, единый, бесподобный, самый полный и лучший из всех разумов³.

И Кирмани, и Насир Хусрава считали разума началом творения, но в вопросе разделения разума их воззрения различаются. Как мы уже писали, Насир Хусрав делил разум на два вида: абсолютный (общий) разум, который является началом творения, и частный (относительный) разум, который существует в людях⁴.

Кирмани же в «Наслаждении разума» отмечал: «Сотворение началось с Первого разума. В первом акте сотворения появился второй разум (абсолютная душа), который в совершенстве ничем не отличается от Первого

¹ Карамхудоев Ш.Х. Насир Хусрав и Джалолуддини Руми. – С. 121 – 122.

² Фарходи Дафтари Исмоилиён: таърих ва ақоиди онҳо (Исмаилиты: их история и убеждения). – Душанбе, 2012. – С. 222.

³ Махдии Фармониён. Худо ва сифоти ӯ аз нигоҳи исмоилиён (Сущность бога с точки зрения исмаилиты).- Душанбе, 2017. – С. 30.

⁴ Носири Хусрав. Кушоиш ва раҳоиш (Раскрытие и освобождение). – С. 56.

разума. В следующем акте сотворения появились другие разумы, то есть восемь других разумов.Разумов много, они составляют большую группу, то есть от четвертого разума до десятого, и десятый разум является активным и дарящим форму»¹.

Кирмани в своей мировоззренческой системе изменил неоплатоновской онтологии, в основе которой лежали разум и душа, но именно такой основы придерживались ранние исмаилитские мыслители. Этот философ воспринял идеи аль - Фараби, согласно которому основу творения составляют десять отдельных разумов. После аль - Фараби эту идею развивал Ибн Сина. Однако в системе Кирмани Первый разум отождествляется с актом творения, абсолютен в своей природе, находится в бездействии. Эти качества демонстрируют качества абсолютного покоя или усладу первого разума. Кроме того, человеческий разум, с точки зрения Кирмани, имеет три вида: приобретающий разум, потенциальный разум и активный разум². Первый разум имеет высший статус, а остальные разумы подчиняются ему.

Как показывает наше сравнение некоторых взглядов Кирмани и Насир Хусрава, первый тоже был сторонником примирения религии с философией, он был хорошо осведомлен о содержании произведений Аристотеля и Платона, других греческих мыслителей. Он также глубоко изучил произведения аль – Фараби. Но, в отличие от Кирмани, Насир Хусрав считал, что абсолютный разум не равен Богу, а является Его первым творением³. Учение Насира Хусрава о разуме не ограничиваются этими воззрениями.

Ещё важнее является его идея о том, что целью творения мира является человек, что достоинство человека заключается в науке, а науки - в разуме. Эта идея мыслителя, по мнению Г. Хельма, аналогична взглядам

¹ Хамиддудин Кирмони. Рохат-ул-акл (Успокоение разума). - Қохира. 1990. – С. 221- 222.

² Там же.

³ Начиб А. Акл аз дидгохи Носири Хусрав (Разум с точки зрения Насира Хусрава) / Дируз, имруз, фардо. - Хучанд, 2005. – С. 85 с.

предшествовавших ему исмаилитских мыслителей: «Исмаилиты считают разума первым божественным творением, ибо в представленной ими иерархии бытия само божественное веление, т.е. Слово, отсутствует, хотя оно предшествует разуму, так как они считают божье веление (слово) неким связующим звеном между Творцом и творением. Затем разум творит душу, которая называется также вторым (сияющим, озаряющим) разумом»¹. Согласно представлениям исмаилитов, создание мира от появления абсолютного разума до сотворения человека происходило по нисходящей линии. Кроме того, исмаилиты были убеждены в существовании восходящей линии, по которой человеческая душа возвращается к своему Творцу после освобождения от тела и прекращения связей с материальным миром.

Насир Хусрав не только поддерживал эту идею своих предшественников, но развил ее дальше с целью объяснения людям роли разума (как источника творения) в происхождении человеческой души и её существовании. Мыслитель в своих произведениях рассуждает - о связях разума и души с природой, и считает необходимым обосновать эту связь.

Мыслитель рассуждал следующим образом: абсолютный разум и душа находятся за пределом мира, так как материальный мир является следствием их творения. Однако это не означает полного отсутствия разума и души в мире: они в мире существуют, но существуют как во временном пристанище, частично, в форме частных (индивидуальных) разумов и душ. Согласно Хусраву, в человеческой душе существует та вещь, в которой сама человеческая душа существует посредством науки. Как отмечает мыслитель, абсолютный разум и абсолютная душа в природном мире существуют в такой форме, которую можно обнаружить или представить с помощью разума. А также с помощью разума можно убедиться, что частные (индивидуальные) разумы и души не из сего (природного) мира. И частный (индивидуальный) разум требует от своей абсолютной (общей)

¹ Хелм Х. Фотимиён ва суннатҳои таълими ва илми онон (Фатимиды, их учение и традиция). Пер.Фаридуни Бадрои. - Техрон, 1977. – С. 38.

причины разумных сведений, но те сведения, которые получает частный (индивидуальный) разум непосредственно от абсолютной души, лишь малая часть из всех полезных сведений, ибо основная часть сведений существует в самом природном мире¹. Таким образом, по Насиру Хусраву, природный мир, как и Божья Книга, является источником сведений и доказательств существования Творца и божественной природы человеческой души и разума. Но эти сведения и знания человеку не даются человеку даром, он должен постичь их благодаря разуму и рациональному исследованию причин вещей и явлений мира. Кроме того, человеческая душа, благодаря приобретенным с помощью разума знаниям, достигает самопознания и понимает, что после телесной смерти его сущностное «я», т.е. говорящая душа, сохраняется и связывается со своей субстанцией, возвращается в свой истинный бесконечный мир. Следовательно, статус человека и в сотворенном природном мире, и в мире божественном зависит от взаимоотношения и гармонии его религиозных убеждений и рациональных знаний.

Как отмечалось, Насир Хусрав был знаком с воззрениями других мыслителей о соотношении веры и разума, а также с их взглядами по другим вопросам. Например, Сиджистани в своем произведении «Кашф-ул-махджуб» («Открытие тайного») отмечает: «Все вещи появились от мудрости, ибо разум является источником света. Разум также является самой священной вещью среди всех вещей, он властвует над природой и сострадателен к душе. ...В соединении души и разума решающую роль играет сила божественного света»².

По мнению этого мыслителя, в сотворении мудрость предшествовала всем другим творениям, однако разум и вера предназначены для очеловечивания души и ее очищения от всякой похоти и изъязнов. Сиджистани писал, что разум - это не Творец и не Его слово, и был убежден

¹ Носири Хусрав. Хон-ул-ихвон (Трапеза Братьев). – С. 69-70.

² Абуякуби Сичистони. Кашф-ул-махчуб (Открытие и тайного). – Техрон, 1949. – С. 26.

в существовании некой любви между душой и разумом, которая является причиной или фактором их взаимовлияния и сближения.

Однако Насир Хусрав не соглашается с этим воззрением Сиджистани. По его мнению, разум схож с единицей, с которой начинается последующий ряд чисел. Из чего следует, что разум предшествует другим творениям. Акт сотворения, согласно Насиру Хусраву, начался с того что Творец велел разуму «Будь!», и разум сбылся. В «Трапезе Братьев» читаем: «И это является свидетельством того, что повелительное Божье Слово «Будь» было обращено к разуму, которому ничто из творений не предшествовало»¹.

Как видим, между двумя исмаилитскими мыслителями существовало разногласие относительно статусу разума в иерархии сотворенного мира. По мнению Насира Хусрава, сначала на арене бытия по Божьему велению появился абсолютный разум, затем абсолютный разум сотворил абсолютную душу, а природный мир - это изменившаяся посредством абсолютной души форма абсолютного разума. То есть абсолютная душа одновременно имеет и духовную, и материальную субстанцию и является творцом (создателем) материи. Кроме того, материя делится на такие части - на создающую, абсолютную, природную и первичную. И из этих четырех материй (четырёх элементов) создавались все небесные тела небосвода, природа, растения, животные и человек. Но Сиджистани не считал разума божественным творением, или первым результатом божественного акта сотворения, наоборот, согласно мнению этого мыслителя, разум и мудрость - эта наука, а наука в свою очередь является разумом. И первый разум, который является наукой, не имеет никакого влияния на сотворение. По мнению Сиджистани, разум как совершенное творение находится в полнейшем покое и не нуждается в движении или действии. Здесь Сиджистани следует неоплатоническим идеям, согласно которым, движение разума находится за пределом времени, а душа движется в пределах времени. Но поскольку душа

¹ Носири Хусрав. Хон-ул-ихвон (Трапеза Братьев). – С. 115.

движется в сторону своей извечной субстанции, постольку её движение является бесконечным¹.

Вопрос о соотношении разума и души дебатировался также в трактатах «Братьев Чистоты», которые по своему содержанию в некоторой степени созвучны с исмаилитскими учениями, поэтому здесь интересно сравнить воззрения Насира Хусрава с идеями этой школы.

Итак, согласно учению «Братьев чистоты», Бог не является абсолютным Творцом мира, Он участвовал лишь в начале акта сотворения и сотворил абсолютный разум. Он извел сам абсолютный разум из небытия к бытию, и этим заложил основу эманации мира. Как полагали «Братья Чистоты», Бог не имел никакого дела с материальным миром, а лишь начертал его образ в абсолютном разуме. Таким образом, согласно учению «Братьев чистоты», был не непосредственным творением Творца, а творением Его творения – абсолютного разума. Из абсолютного разума возникла абсолютная душа, которая и стала создателем материального мира².

Насир Хусрав был согласен с этой точкой зрения «Братьев чистоты». Так, он писал: «Указ является приказом, и приказ от указателя дается повинующимся. И если повинующийся не существует, то как можно знать, что кому дан приказ? Следовательно, разум является первым творением Творца, и появился он из Его божественной природы, и он и есть причина всех причин »³. Таким образом, можно сказать, что воззрения Насира Хусрава о соотношении разума и души совпадают с учением «Братьев Чистоты», согласно которому разум и душа являются первыми творениями, которые в свою очередь творили материальный мир.

Кроме того, с точки зрения Насира Хусрава, разум является божественным даром, посредством которого человек становится говорящим, различающим, ищущим, познающим, понимающим и вспоминающим

¹ Махдии Фармониён. Худо ва сифоти у аз нигохи исмоилиён (Сущность Бога с точки зрения исмаилиты).- Душанбе, 2017. – С. 26.

² Таърихи фалсафаи тоҷик (История таджикской философии). – С. 764.

³ Носири Хусрав. Зод-ул-мусофирин (Припасы путников). – С. 191.

существом. Он из внешности вещей черпает знания об их сущности. Можно сказать, что говорящая душа с помощью разума, этого невидимого и святого орудия, выявляет своё отношение к материальному миру. Подобно искусному мастеру, который своим искусством строит из разных материалов красивый дворец, разум преобразовывает и украшает «говорящую душу» - внутренний, духовный мир человека. Значит, образ, нарисованный разумом для души, находится в сущности разума и отражает собой лучшую форму для отождествления души со своей предвечной субстанцией. И разум подарен человеку для того, чтобы человеческая душа познавала разум и понимала, что этот мир не является её домом. Итак, когда душа принимает от разума этот достойный образ, она навеки обретает дар вечности.

Исмаилитское учение об абсолютной душе и разуме основывается на неоплатонической гносеологии,¹ так как в нем разум представляется в качестве психического процесса. И сила разума обнаруживается в творческой возможности абсолютной души, так как душа в процессе сотворения находится на втором месте. Однако неоплатоники решали этот вопрос с идеалистической позиции, и это послужило причиной появления в исмаилитской философии разных концепций. Например, Сиджистани считал разум некой бездействующей субстанцией, существующей в своей природе. Он также опровергал идею о существовании разума до появления вещей. С точки зрения мыслителя, разум - это свет, который обнаруживается в сотворённых, также он является основой духовного и материального соответствия и согласования, основой сочетания элементов тела и отражения Божьего единства.² Если бы не было разума, в мире не было бы единства и соответствия, так как разум отражается в человеке и имеет форму вещей. Разум и душа смешиваются для появления вещей и их существования, поэтому они являются единой причиной появления бытия.

Насир Хусрав в одном из своих стихотворений отмечает, что многие

¹ Додихудоев Х. Философский исмаилизм. – С. 125.

² Волкер П. Е. Абуякуби Сичистони – мутафаккир ва доии исмоили (Абуякуби Сичистани – исмаилитский дои и мыслитель). - Техрон, 1998. – С. 23 - 24.

мусульманские мыслители его времени были сторонниками платоновской теории идей, и, обращаясь к ним, говорит:

Нест дар ин хар чахор табъ аз ин хеч,
Эй шуда мафтун ба кавлҳои Фалотун?
Маъдани ин чизҳо, ки нест дар ин чой,
Чуз, ки зи беруни ин фалак набувад нун¹

Эй ты, восхищающийся словами Платона!
Нет в этих четырех стихиях ничего от того, что говоришь.
Источник этих вещей, который не существует здесь
Находится только за пределами небосвода

Как показывает исследование трактатов мыслителя, он стремился как можно ярче и убедительнее показать огромное значение разума для человечества и его роль в человеческом совершенстве. Эта тема затрагивается не только в его философских трактатах, но является также одной из главных тем его поэзии. Он обращает внимание на то, что в мире каждое движущееся имеет движателя, но разум не движется и не нуждается во внешнем двигателе. Если бы разум был движущимся, то существовал бы другой двигатель, который бы двигал его, но разум находится в свободном пространстве. Итак, это правда, что разум не двигается, и каждый движущийся имеет движателя. Наоборот, разум является двигателем материального и психического мира. И разум не нуждается в движении, так как он сам является причиной всех вещей и явлений мира. Также разум не теряет своего положения, чтобы двигаться для его приобретения, так как все положения и пространства являются разумом. «Движение движущегося имеет одну из двух причин: либо для достижения совершенства, которое у него отсутствует, либо для сохранения своего совершенства, которое он не хочет потерять. Обе эти причины не касаются разума»¹. В итоге разум не

¹ Носири Хусрав. Девони ашъор (Диван ситихов). Т.2. – С. 98.

¹ Носири Хусрав. Хон-ул-ихвон (Трапеза Братьев). – С. 224.

двигается и не нуждается в движении. Как отмечает М. Диноршоев, «Насир-и Хусрав в Зод ал –мусафирин уделяет внимание и разьснению гносеологической роли разума. Разум есть великий благородный дар божий, которым из всего рода живого наделен только человек - говорящее, мыслящее, ищущее, познающее существо, через который явное познает тайное. Он считает, что разум приведен в сенсительный мир для того, чтобы при его посредстве познать интеллигентный мир»². Таким образом, по мнению Насира Хусрава, разум устойчив в своей природе, никогда не исчезает, другие же вещи лишены этого качества. Разум находится в спокойном пространстве и не двигается. Те качества, которыми располагает разум, согласно мнению Насира Хусрава, в действительности не являются качествами Бога, так как Бог находится за пределами качеств, которые свойственны Его творениям. Мыслитель считает абсолютную душу активной субстанцией, то есть он, задавая вопрос: «Кто является создателем материального мира?», сам же подробно отвечает: «Скажем, что создателем физического мира является духовная субстанция, аналогичная субстанции плоти, которая не является материей, но свойства в теле появляются с её помощью, без её смешения с телом или её проникновения в тело, ... и эта духовная субстанция, которая имеет сходство или отождествляется с телесней субстанцией, называется абсолютным разумом»³. По мнению мыслителя, абсолютный разум является именно тем качеством субстанции тела, которое отделяется от нее, а затем возвращается к ней. Относительно сущности абсолютной души Сиджистани и Насир Хусрав имели схожие представления, однако их воззрения о сущности абсолютного разума различаются. По нашему мнению, Насир Хусрав в решении данного вопроса выступал не как теолог, а как философ-идеалист.

Насир Хусрав считал, что человеческая говорящая душа явилась в природный мир в качестве скитальца или путника, ради совершенствования,

² Диноршоев М. Трактат Насир – и Хусрава «Зад ал – мусафирин» / Ишрак: ежегодник исламской философии; 2013. №. 4. - М., 2013. – С. 327.

³ Носири Хусрав. Зод-ул –мусафирин (Припасы путников). – С. 413.

а средством её совершенствования является разум, который воспитывается наукой. Мыслитель считает, что именно разум является средством достижения блага и устранения вреда. В человеке присутствуют многие силы страсти, в том числе и сила гнева, и эти силы толкают человека на совершение плохих поступков, которые если и могут быть полезны в чем-то телу, но опасны и вредны душе. Мыслитель в своей книге “Рушнаинаме” напоминает:

В-агар шуд дар хавои тан гирифтор,
Ту он касро ба чуз Шайтон мапиндор¹

Если кто - то предается телесным забавам
Считай, что он является Сатаной.

По мнению мыслителя, человеческая душа состоит из трёх сил: первая - это сила гнева, благодаря которой человек становится говорящим животным; вторая - это сила страсти, которая уравнивает человека с растительностью; третья - это речь, или говорящая сила, которая отличает человека от животных и растений. «И с помощью этих трех сил достигалась цель Создателя от сотворения»². Согласно Насиру Хусраву, сотворение мира состоит из двух действий: первое – сотворение тела и плоти, в том числе человеческой плоти, которая благодаря душе становится творением живущим, движущим и говорящим, но после отделения от души умирает; второе – сотворение души, которая является творением говорящим и извечным. С точки зрения Хусрава, говорящая сила души существует имматериально и принимает науки и знания для произношения слова и речи, а сила страсти имеет материальное существование и служит для обеспечения или удовлетворения потребностей тела, а сила одинаково подчиняется обеим этим силам, то есть используется ими во время выполнения ими тех функций, для чего каждая из них предназначена. Таким образом, судя по

¹ Носири Хусрав. Девони ашъор (Диван ситихов). – С. 365.

² Носири Хусрав. Хон-ул-ихвон (Трапеза Братьев). – С. 130.

воззрениям мыслителя, все эти силы подарены человеку Богом для поддержки друг друга, достижения основной цели божественного акта сотворения – достижения человеком материального и духовного благосостояния в земной и вечной жизни.

По мнению мыслителя, «соотношение Абсолютной (Всеобщей) Души с частной душой проявляется в том, что она (т.е. Абсолютная Душа) руководит частной говорящей душой человека таким образом, что направляет её к совершению добрых дел и намерений, благочестию, справедливости, обеспечению духовного и физического благосостояния и благополучного возвращения (в свой истинный божественный мир). Справедливость души проявляется в том, что она для познания единства, являющегося условием её благ, использует обе свои силы – теоретическую и практическую, не отдавая предпочтения одной и не игнорируя другую. Её добротность и склонность к благим делам проявляется в её отношении к самой себе, ибо никто не может быть самым близким для неё, чем она сама, в её стремлении к совершенству и соединению со святым разумом, который является её субстанцией»¹. Как вытекает из вышеприведенного примера, возвращение души в свой исконный мир возможно только с условием её совершенствования. Однако совершенствование души обеспечивается только путем теоретического и практического постижения единства, которое способствует её соединению со своей субстанцией. Ибо, насколько больше частная душа очищена от недостатков и изъянов, настолько больше она имеет возможностей для сближения и соединения с Абсолютной Душой.

Более ясно данное мнение мыслителя интерпретируется в исследованиях известного современного таджикского ученого Х. Додихудоева. Указанный ученый в своей монографии «Философский исмаилизм» говорит следующее: «Насир Хусрав, как и другие мыслители его эпохи, разделяет точку зрения о том, что душа (человеческая) соединена с телом и после смерти тела остается жить в мире Всеобщей души. Но

¹ Носири Хусрав. Зод-ул –мусофирин (Припасы путников). – С. 413.

соединение это мыслитель считал необходимостью. Насир Хусрав соединение душа и тела считал необходимостью для обеих субстанций. Насир Хусрав при этом исходил из известной концепции, что соединение души с телом происходит для совершенствования души, но в дополнение к ней утверждал. Что польза от этого соединения взаимная: тело таким образом получает возможность питания, роста, движения и размножения, а душа в мире тела получает материальные орудия познания – чувства, которым обладает только тело. Вне тела душа абсолютно лишена возможности приобретения знания и, следовательно, совершенствования»¹.

Насир Хусрав считает, что причиной движения живого организма является душа, следовательно, когда душа покидает тело, тогда и человек (неизбежно) покинет мир. Та душа, которая существует у людей, её силы умножаются благодаря теоретическим и практическим знаниям, то есть человеческая душа является разумной. Разумность свойственна только человеческой душе, то, что в поведении некоторых видов животных, например дельфина, судя по результатам научных биологических исследований, иногда также проявляются признаки разумности, ещё не значит, что такие животные являются разумными, или имеют разумную душу. Лишь можно утверждать, что некоторые животные имеют, в отличие от других видов животных, более развитую нервную и чувственную систему.

Насира Хусрава по этому вопросу пишет: «Абсолютная Душа существует изначально и получает пользу от Абсолютного Разума через частные души, которые воспитываются наукой и знаниями в этом мире, и существование этого постоянного божественного акта сотворения, проявляющегося в движении и стремлении души к приобретению практической мудрости, свидетельствует о правильности этого мнения... И скажем, Абсолютной Душе никакое священное дело не свойственно, кроме сотворения людей. И завершение иерархии видов животных в человеке (находившегося на самой высокой ступени этой иерархии) и господство

¹ Додихудоев Х. Философский исмаилизм. – С. 263.

человека над всеми животными, которые воспринимают влияние Абсолютной Души, свидетельствуют о правильности нашего слова»¹. Поэтому та душа, которую имеет человек, отличается от души растений и животных, и в завершение соединяется с Абсолютным Разумом.

Если рассматривать этот вопрос с точки зрения Абуякуба Сиджистани, то обнаруживаем, что он в этом вопросе согласен с Насиром Хусравом и высказывает аналогичное мнение. Сиджистани в своих воззрениях считает душу основной причиной движения мира и приходит к следующему заключению: «Душа как исходная причина является также причиной времени. До появления души времени не существовало. Невозможно разделить акт сотворения на первоначальные и последующие стадии, однако с движением души и её постоянным приобретением новых наук и знаний, также постепенно появились стадии и началось время. Время в действительности является жизнью души»². Итак, Сиджистани описывая сотворение как причину времени, полагал, что душа до сотворения всех других творений находилась в своей субстанции, однако затем стала причиной створения мира и движения живых организмов в мире. Согласно мнению мыслителя, душа во все времена своего движения и возвращения в свой исходный мир, нуждается в разуме и разумных благах. Поэтому душа никогда не останавливается и находится в постоянном поиске наук и знаний, и в этом постоянном движении всегда нуждается в разуме. Следует отметить, что в данном вопросе Насир Хусрав и Сиджистани высказывают аналогичное мнения и их внимание сосредоточено на одном направлении. Два единоверующих мыслителя, доказывая пространственно-временное движение души в обоих (сенсигибельном и интеллигигибельном) мирах, в то же время утверждают её зависимость от разума. Согласно мнению Насира Хусрава, разум является дарителем пользы, а душа – её получателем. Если бы не было этого движения между разумом и душой, то разум и душа не

¹ Носири Хусрав. Зод-ул –мусофирин (Припасы путников). – С. 411.

² Волкер П. Е. Абуякуби Сичистони –мутафаккир ва доии исмоили (Абуякуби Сичистани – исмаилитский дои и мыслитель). – С. 66.

становились бы абсолютными и частными, и тогда не осуществлялось бы сотворение. «Душа не появляется до тех пор, пока не приобретает части, а её части состоят из материи разума. И свидетельством правильности этого мнения служит то, что Абсолютная Душа, поскольку нашла своё материальное воплощение, то есть материализовалась от Абсолютного Разума, по своей природе восприимчива к материи, и если что – то воисприимчиво к материи, то оно имеет свои составные части. И когда частная душа приобрела материю, она стала владыкой частей, вплоть до разума»¹. Как вытекает из этого примера, если какая - либо душа не соединяется с разумом и уклоняется от него, то она не приобретает мудрость и остается в невежестве. И, напротив, если душа постоянно стремится к наукам и знаниям, она становится мудрой и совершенной и в свете мудрости находит путь возвращения в свой исходный мир.

В «Припасе путников» Насир Хусрав пишет: «И поскольку чувственная душа оказывает больше влияния на человеческую плоть, чем говорящая душа, то из этого следует, что чувственная душа является первой ветвью человеческой души, которая подобна дереву, имеющему ветви и листья. ... Говорящая душа человека является владыкой чувственной души и старается, чтобы чувственная душа не вышла из подчинения, ибо независимость частной души от говорящей души становится причиной её гибели. И это (гибель) происходит тогда, когда люди, подобно другим животным, увлекаясь своими чувственными нуждами, отказываются от науки и религии и остаются в невежестве, и это продолжается до тех пор, пока чувственная душа не покорится говорящей душе»². С точки зрения Насира Хусрава, говорящая душа очищает человека от мирских изъянов, и чувственная душа должна подчиняться ей. Она является безупречной, священной, свойственна пророкам и предводителям, и должна преподаваться людям посредством наставления, обучения и воспитания. Также

¹ Носири Хусрав. Хон-ул-ихвон (Трапеза Братьев). – С. 118.

² Там же. – С. 121 – 122.

совершенным человеком является тот, у кого говорящая душа властвует над чувственной и кто находится на пути к истине.

Насир Хусрав также анализирует связь между разумом и наукой.

По его мнению, сущность каждой вещи можно выявить двумя путями: либо с помощью чувств, например зрения, слуха, запаха, прикосновения и т.д., но органы чувств не могут опознать сущность души, потому что она не поддается чувственному восприятию. Эту сущность можно выявить только с помощью разума, то есть вторым - рациональным - путем познания. Таким образом, действие разума заключается в принуждении тела к движению, речи, хождению и другим разумным действиям. Так, таджикский ученый Х. Шарифов пишет: «Чувства не способны к познанию своей субстанции, то есть души, она познаётся разумом, который по статусу стоит выше самой души, и разум является воздействующей, не смешивающейся и извечной субстанцией».¹ Поэтому определение сущности вещей по их природе невозможно, так как она находится не внутри их, а в их действиях.

Сущность души неощутима и познаётся только с помощью разума, что говорит о превосходстве разума над душой. Мыслитель пишет: «И говорили, что сущность души известна для разума и неизвестна для ощущений, то есть для органов чувственного познания, поэтому мы нашли её благодаря разуму и узнали, что наука является результатом или следствием действия разума, следовательно, разум стоит выше своего следствия, то есть науки».² Все вещи можно понять только с чьей – либо помощью, то есть того, что в иерархии бытия стоит выше всех познающихся вещей. Здесь Насир Хусрав цитирует слова Платона и характеризует воззрения греческих философов о божественной воле и науках: «Мы не скажем, что первая причина имеет какое - то желание или не имеет, из - за чего она породила в душе то, что хотела, ибо непозволительно говорить, что Бог одно свое желание «вывел» из другого своего желания. Ибо в таком случае Его первое желание должно

¹ Худои Шарифов. Рози чохон (Тайн мира). – Душанбе, 2016. – С. 152.

² Носири Хусрав. Чомеъ-ул-хикматайн (Свод двух мудростей). – С. 212.

было бы иметь другое желание в качестве своей причины, и таким образом цепь желаний продолжалась бы до бесконечности. И поскольку желание свойственно душе и душа познаётся разумом, постольку субстанция души не должна иметь желания».¹

Насир Хусрав, судя по его вышеприведенным рассуждениям, не считал все науки следующими друг за другом творениями Бога, так как в таком случае Бог считался бы творцом всех наук, но это невозможно. Согласно его мнению, Бог является творцом разума, от которого зависят все наши науки и знания. Для подтверждения своей мысли Насир Хусрав опять цитирует Платона.

Исследуя отношения между наукой и разумом, мыслитель характеризует науку как способ сохранения и обогащения уже достигнутых знаний и представлений о вещах и явлениях и их причинах. Но суть разума такова, что человек с его помощью легко постигает не только ранее известные вещи и явления, но даже и такие вещи и явления, которые ещё неизвестны людям. По его мнению, жизнь является хранителем тела, говорящая душа - хранителем жизни, разум - хранителем сущности души, а наука - действием разума. Человек посредством разума выявляет какие – то вещи и с помощью его действия изучает их, то есть он имеет возможность достигнуть статуса ученого. Поэтому мы не должны называть Бога мудрым и знающим, ибо эти качества свойственны человеку, как Его творению, которые человек приобретает благодаря тому, что он одарен разумом и его действием. Бог одарил разумом только человека, другие животные лишены этого блага. «И главное отличие человека от животного заключается в том, что человек способен к рациональному познанию, а животное лишено этого качества. Поэтому человек обладает говорящей душой, которая обеспечивает его превосходство перед другими земными существами».¹

¹ Носири Хусрав. Чомеъ-ул-хикматайн (Свод двух мудростей). – С. 213

¹ История таджикской философии. Т. 2. – С. 368.

С этим спорным вопросом связан а и другая, не менее дискуссионная проблема - до какой степени познание и наука согласуются между собой? По мнению Насира Хусрава, познание сопутствует человеку с самого раннего детского возраста и до его смерти. Через познание окружающего мира человек выявляет различия между человечеством и животным миром. Он считает познание основой разума, и разумный человек никогда не отрекается от познания и учебы, напротив, он всегда проявляет интерес к наукам и знаниям. «Познание - это значит знакомиться с чем-то, а наука – это знания, достигнутые в результате познания. Познание не приобретается, оно является врожденным свойством человека и животного, а наука, напротив, не является врожденной, она приобретается».² Как отмечают авторы коллективного труда по истории таджикской философии, суждения Насира Хусрава о науке и познании полностью охватывают познавательные функции и задачи науки. Так, на вопрос: «Что такое наука? », он отвечает: «Наука- это наши представления об истинности того или иного предмета». Согласно его учению, задача науки состоит в умении обнаружить «что-то», выискать «что-то». Происходит это при помощи разума, который является чем-то божественным, и все духовное и телесное находится под ним, и все, что не подводится под науку, не является бытием. Поэтому все находится в сфере науки, кроме божества»³. Таким образом, Насир Хусрав высоко оценивает роль познания и считает его основой науки, и говорит, что все науки и знания человечества достигнуты с помощью познания. Это мнение поддерживается и современными таджикскими исследователями Р. Назариевым и Б.Самиевым. Согласно мнению этих исследователей, «разум должен быть использован для науки и знания, а также служит ради обеспечения единства и мирной жизни в обществе. Современный период является периодом одаренных и талантливых людей, поэтому люди должны изучать и совершенствовать современные знания».¹

² Носири Хусрав. Мунтахаби осор (Избранные произведения). Т. 1. – С. 396.

³ История таджикской философии. Т.2. – С. 365-366.

¹ Назариев, Р., Самиев, Б. Фалсафаи илм (Философия науки). - Душанбе, 2015. – С. 143.

Как мы уже отмечали, Насир Хусрав настаивал на том, что в первую очередь человек должен стремиться к познанию, приобретению науки и знаний, а потом уже требовать того, чего он не знает. Следовательно, до тех пор, пока человек не станет мудрым, постигать науки и знаний он должен с помощью преподавателя:

Биёмуз, он чи нашноси ту зинхор,
Ки бар кас нест аз омухтан ор.
Ба шогирди хар он-к у шод гардад,
Бувад, рузе ки худ устод гардад²

Учись и изучай то, чего не знаешь
Ибо учёба не является делом презрительным
Если кто - то радуется сегодня учебе
То завтра он может прославиться, как ученый

Человеку для усвоения науки необходимо посещать уроки наставника, слушать и повторять услышанное, чтобы наука формировалась и укреплялась в его душе. Потому что, наука постигается посредством двусторонней связи двух субъектов – наставника и ученика. Когда человек становится до такой степени ученым, что больше не нуждается в наставнике, тогда он приобретает знания и науки не от своего наставника, а непосредственно своей душой и духовными силами. На этой фазе роль наставника завершается³. Однако Бог не познается наукой: «И не совсем верно, что Бог постижим для науки, и наука - это когда все вещи бытия находятся в том числе и в «небытии», и нам не разрешено говорить, что «Бог есть или нет»⁴. Наша точка зрения в упомянутом вопросе состоит в том, что между наукой и разумом существует неразрывная связь, они тесное взаимодействуют. Наука и разум существуют ради того, чтобы с их помощью человек узнал о причине и цели своего

² Носири Хусрав. Девони ашъор (Диван стихов). – С. 389.

³ Карамхудоев Ш.Х. Носири Хусрав ва Чалолуддини Руми (Насира Хусрава и Джалалиддин руми). – Душанбе, 2011. – С. 111.

⁴ Носири Хусрав. Вачхи дин (Лик веры). – С. 47.

существования, о сущности и роли познания, о том, что он должен сделать, как надо жить, откуда он появился, зачем должен жить, и, в конце концов, куда он возвращается? Для того чтобы человек дал правильные ответы на эти вопросы, он должен искать знания с помощью познания. Как пишет Арабзаде, «человек не должен предавать забвению науки и мудрость, он должен их «покупать за душу» и «помочь разуму наукой», потому что мудрые, рассудительные люди – это семена и плоды сего мира. На основе этих итоговых, суммирующих все идеи философа рассуждений, являющихся выводами из его философско - религиозного учения... В учении Носира Хусрава наука и мудрость характеризуются не только с точки зрения гносеологии, но и с этической стороны. Поэтому философ – поэт, не отделяя друг от друга гносеологические и этические аспекты толкования проблемы науки и разума, наоборот, обсуждал их как общую тему для изучения»¹. Только наука и разум способны проводят человека из темного мира к светлому миру. Поэтому сущность счастья и несчастья, печали и радости, величия и ничтожества, добра и зла и других понятий, выявляется и понимается только с помощью разума. Итак, наука и разум являются теми средствами, благодаря которым душа может постичь свою суть, то есть двигаться к совершенствованию.

2.3. Взаимосвязи разума и веры в учение Насира Хусрава

Важное место в творчестве Насира Хусрава занимает вопрос о соотношении веры и науки. Здесь в первую очередь следует обратиться к учению «Братьев Чистоты», так как в этом вопросе Насир Хусрав следует именно учению этой школы. Заслуживает внимания тот факт, что воззрения «Ихван ас - сафа» об отношениях науки и веры во многом противоречат взглядом других философских и теологических школ ислама. «Но Братья не собираются по - настоящему отделять знание от веры. Они подчеркивают

¹ Арабзода Н. Мир идей и размышлений Носира Хусрава. – С. 206.

первичность веры, пока речь идёт о процессе её приобщения к знанию, но действительная цель веры - постепенное достижение знания посредством процедуры, напоминающей взгляды и практику исмаилитов, истинно эзотерического знания, за которое стояли «Чистые братья». Для «Братьев», как и для большинства прочих мусульман, вера неразрывно связана со знанием. Но это совсем иная вера, чем у теологов»¹. Согласно выводам «Братьев Чистоты», человек, должен приобрести веру в Бога, так как с появлением в душе веры ему открываются двери наук.

Насир Хусрав поддерживал эту идею данной школы. Он писал, что науки, бывают разные, но первостепенное значение среди них имеют религиозные науки, то есть вера в Бога и теология. Насир Хусрав объясняет эту точку зрения так: «... можно сказать, что в итоге существуют две вещи – наука и практика. Когда обе эти вещи объединяются в одном человеке, люди называют его «верующим», или «религиозным». И практика является телом религии, а наука – её душой. И тот, кто поступает ненаучно или неразумно, религия того является бездушной, то есть мертвой, не имеет смысла (нечистая). И Всемогущий Бог в своей книге запрещает употребление мертвечины»². Таким образом, согласно мнению мыслителя, люди ищут близости с Богом с помощью действия и знания, то есть слушанием истинных слов, высказыванием истинных слов и действием, в соответствии с божественными предписаниями и указаниями. Эти знания также способствуют духовному и моральному совершенствованию человека.

Этот вопрос обсуждается и в произведениях Хамидуддина Кирмани. Как показывает сравнительный анализ, мнения Кирмани и Насира Хусрава об отношениях веры и науки в основном совпадают. По мнению таджикских исследователей, «с точки зрения Кирмани, вера является внутренним и разумным элементом религии, которая с религиозной практикой и знаниями. Кирмани проводит различие между мусульманином и верующим и отмечает,

¹ Роузентал Франц. - Торжество знания: Концепция знания в средневековом исламе / Пер. с англ. С. А. Хомутова. – М., 1978. – С. 114.

² Носири Хусрав. Вачхи дин (Лик веры). – С. 78.

что не все мусульмане являются верующими. По его мнению, верующий – это тот мусульманин, который искренно совершает все обряды, традиции и обычаи, предусмотренные в Коране и шариате, также совершает научный поклон»¹. По этим воззрениям Кирмани, можно резюмировать, что указанный мыслитель считает теологию первоначальной наукой, с развитием которой одновременно совершенствуется вера в Бога.

Насир Хусрав изучает соотношение разума и веры в духовном мире в рамках изящной религиозной науки, то есть теологии, а их соотношение в материальном природном мире – в рамках философии и рационализма. По мнению мыслителя, сначала был создан духовный мир, а потом из него появился природный мир. То есть духовный мир является абсолютным, мудрым, изящным, научным, величественным и почитаемым. Согласно Хусраву, люди являются в материальном мире самыми умными тварями, и этой особенностью они отличаются от животных и растений. Сохранение мира связано с сохранением человечества, и если человечество исчезнет из этого природного мира, то природный мир тоже исчезнет. Однако если человек не изучает науки и знания, то он уподобляется другим животным. По мнению мыслителя, сохранение и благо мира находятся в Коране, в нем – слова Бога, обращенные к людям и призывающие их к постижению наук и знаний, к совершению благих дел и поступков, и человечество должно быть достойно своего высокого статуса.

Вера, считал мыслитель, изложена в Божественной Книге и предполагает выполнение религиозных обрядов – молитву, паломничество к Каабе, соблюдение поста в месяце Рамадан и др. Так как Коран является источником благ, а человечество – их получателем, абсолютная душа – дарящей пользу, а частная индивидуальная душа – получающей пользу, все эти отношения осуществляются в свете абсолютного разума и происходят в его сущности. Отсюда следует, что согласно взгляду Насира Хусрава, Коран

¹ Таърихи фалсафаи тоҷик. (История таджикской философии). – Душанбе, 2016. – С. 688.

имеет разум и душу и является творением, так как состоит из суры и аятов (знамений). «Насир Хусрав считает Коран книгой сотворенной в том смысле, что его «суры состоят из аятов, аяты из слов, слова из букв». А то, что состоит из множества вещей, является сотворенным. “Если бы Коран сегодня не был сотворен, то люди не владели бы им и не знали бы о нем, как до того времени, когда Пророк своей чистой душой познал его как элементарного без слов и букв»¹. По мнению мыслителя, народ с помощью Корана постигает религиозную науку и познает духовный мир. Когда духовность человека обогащается теологией, тогда его вера совершенствуется. Цель ниспослания Корана людям посредством откровения и пророчества заключается в том, чтобы люди в её свете и с помощью Пророка стали мудрыми и благочестивыми.

Насир Хусрав рассматривает в своих произведениях и различные воззрения о сущности духа и его отличии от души. Многие мусульманские теологи - верхоглядьды, каковыми он считал, например, мутазилитов, считали душу некой «грязной служанкой» человеческого тела, удовлетворяющей его телесные потребности и страсти, в то время как дух является изящной субстанцией, свободной от изъянов, с помощью которой человек становится говорящим существом. С точки же зрения философов, душа является живой и открытой субстанцией, которая по статусу стоит выше духа. Такие противоречивые высказывания стали поводом для появления разногласий среди мусульманских мыслителей.

Насир Хусрав в «Трапезе Братьев», упоминая слова Платона, по этому поводу пишет: «Когда души людей покинут свои обиталища, каждая из них, в соответствии с той натурой, которую получила во время своего существования в человеческом теле, проникает в тело того или иного животного. Таким образом, если у нее львиная натура, то она проникает в натуру льва, если она приобрела ослиную натуру, то она войдет в осла»¹.

¹ Додихудоев Х. Философский исмаилизм. – С. 131.

¹ Носири Хусрав. Хон-ул-ихвон (Трапеза Братьев). – С. 153.

Но эту идею Платона Насир Хусрав воспринимал как ошибочную. Он считает, что неправильно ее объясняли его ученики. Платон высказывал эту идею скорее для запугивания людей и предостережения их от плохих поведений.

Греческие мыслители высказывались и несколько иначе: «Души плохих людей после выхода из их тел превращаются в демонов»². По их мнению, та душа, которая выйдет от тела плохого человека, никогда не найдет путь в духовный мир, так как ей нужно время для того, чтобы снова очиститься в физическом мире, а потом возвратиться в свой подлинный мир. То есть душе необходимо найти такую совершенную в силах и действиях субстанцию, каковой является разум, с помощью и под предводительством которого она найдет путь к своему подлинному божественному миру. Насир Хусрав связывал возможность возвращения человеческой души в свой исходный мир с его поступками, размышлениями, убеждениями, словами, наукой и знаниями.

Если сравнить эту точку зрения Насира Хусрава со взглядами Платона, то они оказываются аналогичными, так как оба мыслители думают, что возвращение души зависит от поступков, деяний и действий человека. Насир Хусрав рассуждал следующим образом: сохранение души зависит от сохранения тела, но некоторые люди считают, что с гибелью тела душа тоже исчезнет. Такие люди заблуждаются, так как они не знают о Божественной науке и общей судьбе, и с таким характером они не отличаются от животных. Они не осведомлены о том, что каждая вещь, которая противоположна другой вещи наружно противоречит ей и внутренне. Например, дерево финика наружно отличается от ивы, потому что каждое из них имеет свой особенный вид. И дерево финика имеет высшую цену, по сравнению с ивой. То есть между грубым телом и изящной, говорящей душой, существует гораздо наибольшее различие, чем между деревом финика и ивой. «Насир Хусрав замечает, что своими частными действиями, единоличной молитвой

² Там же. 154 с.

или принародным свидетельствованием веры, совершением паломничества верующий обязан заглянуть в глубину своей души и вникнуть в эзотерическое значение этих действий»¹. По мнению Насира Хусрава, душа не зависит от тела, но тело нуждается в душе, так как после расставания души с телом, последнее становится нечистым. Мыслитель считает разумным того, кто постигает смысл этой истины, то есть знает, что душа является вечной и живой по своей природе.

Насир Хусрав пишет: «И мы должны сказать, что гибель тела неминуема, с точки зрения разума, ибо телу свойственны противоположные измеряющиеся части и все вещи, которые имеют противоположности, гибнут, они не сохраняются»². Здесь Насир Хусрав имеет в виду четыре элемента - ветер, огонь, воду и землю. По его словам, эти четыре элемента противоположны друг другу, и ранее был какой - то способ, благодаря которому они соединились, но в конце концов они возвращаются к своим основам. И то, что примирилось с ними и не хотело расставаться, было душой. И поэтому между этими четырьмя элементами существуют дружба и единство до тех пор, пока тело не гибнет. В то время, когда тело гибнет, душа продолжает своё движение к цели. Таким образом, согласно мыслителю, когда душа расстается с телом, тогда жизнь и движение в теле останавливаются. Из этого следует, что с гибелью тела душа не исчезает. «Дискуссия о мире, его сохранении и гибели приводит к тому, что мир сохранился и стал доказательством нашей жизни и смерти. ... Стало известно, что гибель - это гибель тела, а душа не гибнет. Жизнь в этом мире была необходима для того, чтобы мы узнали о бытии и с помощью разума нашли и постигли благо и зло»³.

По мнению Насира Хусрава, насколько душа человека получает достоверное знание о мире, настолько его разум получает возможности

¹ Хансбергер Э. К. Насир Хусрав - рубин Бадахшана. - М., 2005. – С. 215.

² Носири Хусрав. Хон-ул-ихвон (Трапеза Братьев). – С. 159.

³ Худои Шарифов. Рози чахон (Тайн мира). – С. 116- 117.

избавиться от плохих поступков. Если жет душа не получит движение от разума, то она не сможет избавиться от плохих поступков. Ибо душа находит покой от разума, а полностью спокойная и удовлетворенная душа свойственна набожным и благочестивым людям.

Таким образом, в учении Насира Хусрава статус разума и его роль в процессе познания описываются весьма подробно и ясно. По мнению мыслителя, достижение мирского счастья и духовного совершенства возможно только с помощью разума. Но разум должен действовать в рамках религии, чтобы не причинять людям вреда. В то время как человек превращается в разумное животное, он может использовать разум не в пользу человека, а для его вреда. Религия в свою очередь не должна ограничивать возможности разума, так как она может освободиться от догмы только с помощью здорового разума.

В целом тема разума и его соотношения с верой является одним из важных и основных вопросов и современного периода развития общества. Как известно, сегодня экстремистские и радиальные исламские движения превращают религию ислама в догму и препятствуют развитию исламского мира. Для освобождения от таких нежелательных явлений и угроз современности необходимо обратиться к толерантным учениям таких мыслителей, как Насир Хусрав.

Мыслитель причину религиозности и богослужения человека связывает с его духовными (сущностными) потребностями. Поэтому человек, чтобы укрепить свою веру и религию, должен погрузиться в свой духовный мир. Самопознание позволяет человеку достичь истинного духовного мира и сблизиться с Богом. «И скажем, что тот (духовный) мир - разумный, заверченный и нежный, поскольку состоит из души и знаний»¹. Хусрав объяснял, что материальный мир находится в постоянном движении изменении, а духовный вечно недвижим, и каждая душа приобретает в нем вечную жизнь, вечное место и покой.

¹ Носири Хусрав. Важхи дин (Лик веры). – С. 43.

Кроме того, Насир Хусрав считал, что вера - это одна из внутренних сил человека, благодаря которой человек достигает зрелости. Для обоснования этого мнения, мыслитель в первую очередь разъясняет и интерпретирует значение Божьего имени «Аллах», с точки зрения его внешнего и внутреннего восприятия: «Знайте, что эти четыре буквы, которые существуют в этом великом имени, являются доказательствами о четырех духовных субстанций, от которых зависит существование всех духовных и материальных творений, в том числе ангелов и праведных божьих рабов. И все эти буквы являются источниками и основами для всех благ обоих миров. Например, буква «алиф» является символом разума (акл), который является источником определения (умозаключения), буква «лам» символизирует Абсолютного Духа – источника движений (таркиб), вторая буква «лам», следующая за первой, означает говорящую душу – источник творений, буква «ха» - указывает на исходную (сущностную, субстантивную) основу творений является источником таавиля - восхождения или возвращения творений в свои исходные субстанции. И эти четыре духовные субстанции равны четырем «материальным природным субстанциям ...»¹.

Насир Хусрав интерпретирует имя «Аллах» и значение каждой из букв этого Божьего имени с помощью таавиля -аллегорического толкования Священного Корана. Он утверждал, что человеческий разум никогда не сможет постичь Бога, то есть что сущность трансцендентного Бога не познается человеческим разумом, но с помощью аллегорического толкования человек может убедиться в Его существовании. Мыслитель сравнивает каждую из четырех букв Божьего имени с одной из четырех субстанций всех духовных и материальных творений, в том числе небесных ангелов и земных людей. По его мнению, все духовные творения, в том числе ангелы и люди, существуют благодаря этим четыре буквам Божьего имени. Или же, в другом месте он пишет: «Подобно тому, как (человек) видит, что огонь без

¹ Носири Хусрав. Хон ул-Ихван (Трапеза братьев). – С. 101.

каких –либо уклонений движется ввысь, подобно букве «алиф», он видит букву «лам» наподобие воздуха, так как воздух состоит из двух частей – одна из его частей – это огонь, а вторая – вода. Так же (он) видит другую букву – «лам» – наподобие воды, которая имеет два измерения – длину и ширину, и видит букву «ха» наподобие земли, которая является сферообразной (круглой) и недвижимой, и, поскольку земля является местом (обитания) живых творений, она в Божьем имени «Аллах» означает (шароподобной) буквой «ха»¹. Также мыслитель убежден в том, что познание Бога и сближение с Ним возможны только с помощью пророков и имамов (религиозных вождей). Разъясняя это мнение мыслителя, профессор Х.Додихудоев пишет: «Отношение Пророка к Богу, с точки зрения Насира Хусрава, наподобие отношения читателя к писателю: писатель – это Бог, а писание Его – чувствами воспринимаемый мир; читатель Пророк, а читаемая книга – материальный мир»². Насир Хусрав в первую очередь подвергает аллегорическому толкованию имя Божье «Аллах», а затем основное внимание уделяет определению и объяснению причин верования человека в Бога и служения Ему. Х. Додихудоев вполне обоснованно отмечает, что средством связи Творца с человеческим родом Насир Хусрав считал пророчество.

Здесь, нам необходимо, не отклоняясь от основной темы, более подробно охарактеризовать воззрения Насира Хусрава о соотношении разума и веры, которое является одной из ключевых проблем его философии.

Мыслитель во всех своих философских трактатах характеризует разум как основу философии, занимающейся изучением вопросов сотворения, и веры, которая сама является результатом или следствием религии и верования. Он в «Джаме-ул-хикматайн» пишет: «Тот, кто убежден в необходимости осмысления причин божественного акта сотворения и опознания особенностей этого акта, имеет говорящую познавательную душу,

¹ Носири Хусрав. Хон ул-Ихвон (Трапеза братьев). – С. 101 – 102.

² Додихудоев Х. Философский исмаилизм. – С. 133.

(благодаря которой) господствует над (всеми) земными животными, он также убежден, что все эти земные существа являются Божьими тварями. И люди также благодаря этой душе удостоивались Божьего внимания»¹. С учетом сказанного, Насир Хусрав во многих случаях считает частный разум необходимым источником или основой и для изучения вопросов о причинах - творения и для укрепления веры во внутреннем мире человека. Исходя из этого, мыслитель считает самопознание человека основой для его духовного и интеллектуального совершенствования.

В другом месте, Насир Хусрав основу для укрепления веры видел в регулярном чтении Корана и его интерпретации. Согласно ему, Божья Книга подобна двери, открытой для всех верующих, однако нельзя останавливаться только на внешнем мире этой книги, необходимо знать и её внутренний мир, что и будет способствовать укреплению веры человека в Бога. Если бы не было Божьей Книги, отмечает Хусрав, то исчез бы и мир. Он пишет: «И если не будет Божьей Книги среди людей, то они поубивают друг друга. И если люди не приобретают добродетели посредством усвоения наук и знаний, то они уподобляются животным ... »². Вера в Бога, благодаря которой человек отличается от животных, зиждится и укрепляется на основе чтения и усвоения внутреннего смысла Корана. Поэтому человек должен глубоко осмыслить учения Корана, чтобы не уподобляться животным, которые ничего не знают и не умеют, кроме того, как спать и есть. «Наука и деятельность - обе свойственны людям, которые телесно близки животным, но благодаря своей говорящей и познающей душе отличны от животных и подобны ангелам. Они являются средствами, благодаря которым человек освобождается от своей животной природы и уподобляется ангелам»³. Как видим, Насир Хусрав считал, что у человека вера в Бога появляется и укрепляется в основном посредством регулярного чтения и усвоения Корана.

¹ Носири Хусрав. Чомеъ -ул-хикматайн (Свод двух мудростей). – С. 27-28.

² Носири Хусрав. Важхи дин (Лик веры). – С. 75.

³ Там же. – С. 81- 82.

Подтверждая это мнение, таджикский ученый Х.Шарифов пишет: «Хусрав требует сначала усвоить Коран, затем руководствоваться этой Книгой в поиске истинного пути, ибо поиском истинного пути занимались все религиозные секты и философские школы»¹. Такая (непоколебимая) вера, с помощью которой люди решают сложные духовные и материальные проблемы, появляется вследствие священного разума. Постигание смысла Корана, в котором мыслитель видит источника веры, также зависит от священного разума. Всевышний Аллах одарил разумом только людей, другие живые творения лишены этого блага. Поэтому между разумом и верой существует неразрывная связь, отделение этих двух явлений друг от друга не представляется возможным. И человек достигает совершенства своим разумом и верой.

Как уже упоминалось ранее, Насир Хусрав, решая вопрос о взаимоотношениях разума и веры, считал, что для укрепления веры сначала необходимо познание Бога, затем - усвоение смысла Корана и учений Имама Времени. Согласно мнению Насира Хусрава и других исмаилитских мыслителей, Имам Времени является интерпретатором Божьей Книги и предводителем направляющим его на истинный путь. Кроме того, Имам Времени рассматривался как гарант укрепления и распространения веры в Бога и религиозных убеждений. Или же, в другом месте Насир Хусрав пишет: «Очевидно, науки и знания Имама Времени, которые недоступны другим людям, подарены ему Богом, а не приобретены им самим, ибо, если эти науки и знания были бы приобретаемыми, тогда каждый человек мог бы благодаря своему усердию постичь их»². Таким образом, Насир Хусрав ставит Имама Времени выше религиозных и светских знаний и считает его совершенным человеком, призывающим людей к духовному и рациональному самосовершенствованию, чтобы люди с помощью разума и веры очищались и избавлялись от земных и временных изъянов. В этом

¹ Шарифов Х. Рози чохон (Тайн мира). – Душанбе, 2016. – С. 72.

² Носири Хусрав. Важхи дин (Лик веры). – Душанбе, 2002. – С. 30.

состоит, по мнению мыслителя, основная обязанность Имама Времени перед Богом и его огромная роль в истории человечества.

Согласно Хусраву, разум является основным источником веры, поэтому, по сравнению с верой, имеет более высокий статус. Именно разум заставляет человека усердно заниматься очищением своей души и укреплением веры, любви и других своих сущностных духовных сил. Исмаилитский мыслитель Абуякуб Сиджистани в своем трактате пишет: «Разум в качестве источника является первым и высшим критерием истины. Он является критерием истинности всех реально существующих вещей, более того, он является высшим истинным существом»¹. Как видим, и Абуякуб, как и Насир Хусрав, считал разум основой всего материального и духовного мира. Согласно мнению этого мыслителя, абсолютной причиной всех причин является разум, хотя многие люди не могут использовать этот божественный дар для своей выгоды. Поэтому вера зависит от разума и нуждается в науках и знаниях.

Однако Насир Хусрав, будучи проницательным религиозным мыслителем, рассматривал и решал все проблемы с позиции «именно религиозной веры и не более»². Он обосновывал каждое своё решение вескими доказательствами.

Насир Хусрав считает человека высшим творением и почти во всех своих произведениях рассуждает на эту тему. Он отмечал, что каждый человек имеет свой духовный и материальный мир, душу и плоть, разум и знания, веру и убеждение. «Выявление своих изъянов и очищение души ведут к тому, что человек престаёт делать что - либо мерзкое, что непозволительно с точки зрения разума»³. Каждый человек гордится своей говорящей душой, благодаря которой он отличается от животных. Здесь необходимо кратко остановиться на определении «Я», то есть внутреннего

¹ Вокер П. Е. Абуякуби Сичистони. Мутафакир ва дои исмоили (Абуякуби Сичистани – исмаилитский даи и мыслитель). – С. 61.

² Додихудоев Х. Философский исмаилизм. - Душанбе, 2014. – С. 162.

³ Носири Хусрав. Хон-ул-ихвон (Трапеза Братьев). – Душанбе, 2012. – С. 133.

мира человека. Насир Хусрав, затрагивая эту проблему, пишет: «Затем они говорили: «Человеческое существо состоит из плоти и души, которые имеют все необходимые части и силы». Относительно плоти говорят: «Это моё тело». Но относительно души говорят: «Эта моя душа. Это моё слово, и это моё ремесло». И эта группа (мыслителей) говорит, что «если кто - то скажет «человек», то он имеет в виду совокупность плоти и души.... ». Ибо ни плоть без души, ни душа без плоти не могут (каждая в отдельности) быть человеком. И хотя душа и плоть считались измерителями человеческого существования, однако только душа имеет вечное существование и вернется в высший извечный мир. ... И мы утверждаем это мнение предшествующих философов. И если кто-то скажет, что понятие «Я» «означает и душу, и плоть», то он ошибается»¹. Согласно мнению Насира Хусрава, тело человека служит его душе как повозочная лошадь, поэтому человеческое тело устремляется вниз, в низший материальный мир, а его душа – ввысь, в высший и извечный духовный мир. Следовательно, плоть нуждается в природной (материальной) пище, а душа – в духовной. И душа вследствие своих устремлений удостоивается чистой веры и божественной милости. Как следует из вышеизложенного, Насир Хусрав основу происхождения человеческой души связывает с Общим Разумом и Абсолютным Духом. Эти две субстанции являются, согласно мыслителю, духовными родителями мира и человека, а вера, как следствие разума и души, покоится во внутреннем мире человека.

Итак, по Насиру Хусраву, Бог создал мир для человека, одарил его говорящей душой и преимуществами над другими животными, сделал его царем всех земных творений: «мы установили, что человеческая душа владеет силами, которые существуют благодаря существованию ее самой, и эти силы являются растительными, чувственными (животными) и (собственно сущностными силами) говорящей души (то есть силами разума и

¹ Носири Хусрав. Чомеъ-ул-хикматайн (Свод двух мудростей). – С. 95-96.

воображения)»¹. Человек обладает такими только ему присущими силами, которые отсутствуют у других животных. Сотворение человека, рассуждал он далее, неотделимо от сотворения природного мира и небес, между ними не существует какого - либо временного пробела или дистанции. Значит, сотворение человека и мира был одноразовым божественным актом. Рассуждая о подробностях сотворения человека Богом, Насир Хусрав указывает на сложность данной проблемы. На наш взгляд, она не решена до сих пор. Думается, человек не может правильно рассуждать о причинах и подробностях сотворения человека и тому подобных явлениях, которых он не был очевидцем или свидетелем. Насир Хусрав пишет, что человеческий разум, как частица Общего Разума, не может охватить последний, или занять его место². Однако с помощью разума человек имеет возможность совершенствовать свою говорящую душу и достигнуть высшей ступени совершенства.

Насир Хусрав сравнивает слабовольных и пассивных людей, не проявляющих интереса к знаниям и очищению души, с животными. По его словам, хотя такие люди имеют человеческий облик, но по натуре они подобны ослам и коровам. «И каждое животное мира является образом того или иного человека, с точки зрения сходства поведения»³. Мыслитель уподобляет таких людей бесу (сатане) и высказывает сожаление из-за их мерзкого поведения.

Продолжая обсуждение этого вопроса, Насир Хусрав проблему разума и веры связывает с проблемой соотношения добра и зла и другими этическими проблемами, которые являются основными вопросами современной научной антропологии. Как это подтверждается вышеприведенными высказываниями, мыслитель убежден в существовании двух миров – духовного, в котором существуют разум и познание, восприятие, науки и знания, вера и убеждение, и материального

¹ Носири Хусрав. Зод-ул-мусофирин (Припасы путников). – С. 423.

² Таърихи фалсафаи тоҷик (История таджикской философии). – С. 846.

³ Носири Хусрав. Чомеъ- ул- хикматайн (Свод двух мудростей). – С. 158.

(природного), в котором, кроме человека, существуют также другие живые и неживые существа. Добро и зло, различные человеческие характеры в этом материальном мире появляются из внутренней духовной природы человека, ибо все, что реализует или совершает человек в этом мире, первоначально их образы появляются в его внутреннем мире, а затем реализуются. Насир Хусрав пишет: «(Не только в Судный день, но) и сегодня, в этом мире человек получает возмездие за свои добрые или мерзкие поступки»¹.

В целом указанная тема обсуждается не только в произведениях Насира Хусрава, но и в произведениях других мусульманских мыслителей, отчасти в учении Абуякуба Сиджистани, тоже является одним из видных представителей исмаилитской теологии и философии. Как пишет указанный мыслитель, «человек, несмотря на то, что находится на низшей ступени духовной лестницы и не имеет столь высокого и значительного статуса в иерархической системе бытия, все же владеет ключевой позицией, в которой господствует разум, для которого, кроме укрепления веры, все другие мирские заботы не имеют какого - либо особого значения. Кроме всего этого, именно человек из всех земных творений является единственным творением, которое отвечает на призывы четырех источников. Человек является единственным существом низшего мира, которое отвечает на призывы Бога, и это удается ему благодаря тем благам, которыми он был одарен посредством эманации из высшего (божественного) мира»².

Как мы убедились, в философском наследии Насира Хусрава огромное внимание уделяется духовно - нравственному совершенствованию человека, которое зиждется на рациональном познании веры и основ философии, на религии и знании. На наш взгляд, описанная мыслителем лестница рационального возвышения человека предназначена для всех людей без исключения, только однако незначительная их часть способна,

¹ Носири Хусрав. Хон-ул-ихвон (Трапеза Братьев). – С. 249.

² Вокер П. Е. Абуякуби Сичистони. Мутафакир ва дои исмоили (Абуякуби Сичистани – исмаилитский дои и мыслитель). – С. 93.

вооружившись непоколебимой верой и силами разума, подняться по этой лестнице и достигнуть вершин совершенства.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

С древних времён и вплоть до нашего времени проблема соотношения философии и религии занимали умы ученых и богословов Запада и Востока. Высокий статус философии среди других наук стал причиной различных споров в которых активно участвовали и ученые – философы самых различных школ и направлений и теологи известных мусульманских мазхатов, ортодоксальных движений и сект. Многие мыслители считали религию божественной наукой, и соответственно этому, все религиозные вопросы должны были решаться только с опорой на религиозные знания и науки. Использование же философии и философских методов в изучении вопросов теологии рассматривалось же как непозволительное и греховное дело. Но были и такие мыслители, которые утверждали, что решение теологических вопросов с применением методов философии не только позволительно, более того, оно способствует пониманию истинного смысла религии и сущности божественных предписаний. Таким образом они стремились примирить философию с религией и создать почву для дальнейшего развития рациональной философии. На Востоке этот вопрос в основном обострился с распространением ислама, и в его решении приняли участие такие великие мыслители, как Фараби, Ибн Сина, Хамидуддин Кирмани, Абуякуб Сиджистани, Насир Хусрав, Насириддин Туси и др.

Анализ связей между философией и религией в разное время на Востоке и Западе показывает, что они (эти связи) всегда зависели от исторических и региональных условий. При этом многое в их развитии или, наоборот, в их ограничении и даже прекращении зависело от места религии и философии в жизни общества, от их миссии в мире. Если одно время (средневековье) философия была служанкой религии и решала онтологические проблемы в пользу последней, то в другое время она выступала против религии и считала ее обузой для общества. Но в истории человечества были и такие мыслители, которые считали эти два духовных явления человеческой культуры неотъемлемыми друг от друга, и это свое мнение они обосновывали неопровержимыми доказательствами.

Как показывают анализ исторической эволюции философии и религии и сопоставление воззрений ученых относительно их соотношения, в случае разобщения философии и религии, первая превращается в атеизм, а вторая в суеверие. С нашей точки зрения, сегодня общественно - религиозные вопросы чаще всего рассматриваются через призму философии, потому что только философия способна предотвратить проникновение радикальных и экстремистских элементов в религию.

Насир Хусрав всю свою жизнь посвятил творческой деятельности. Он оставил после себя много философских произведений и поэтических шедевров, которые по сей день сохраняют свою научную актуальность. Рационалистические идеи этого незаурядного мыслителя до сих пор вызывают большой интерес к его творчеству не только на Востоке, но и на Западе.

Насир Хусрав относится к числу тех великих ученых, которые рассматривали и решали проблемы, прямо касающиеся того, в чем философия и религии противоречили друг другу, а также показывали пути и способы их примирения и согласования. Заслуживает внимания тот факт, что мыслитель решал вопросы философии с помощью аятов Корана, а религиозные вопросы - с позиций логики и философии. Насир Хусрав в большинстве случаев выступал против антинаучных выпадов и мнений ортодоксальных теологов и оправдывал философские идеи неопровержимыми философскими доказательствами. По мнению Хусрава, разум, наука и знание самым активным образом способствовали человеку в достижении им совершенства.

Самым важным вопросом в трудах Насира Хусрава является вопрос о соотношении разума и веры. Под понятием «вера» он подразумевал религию и религиозные знания, а под «разумом» - философию и светские знания. И вера, и философия воспринимались или как две формы проявления истины.

При характеристике отношения Насира Хусрава к греческой философии следует обратить внимание на три важных аспекта: во - первых,

он рассматривает греческую философию с критической точки зрения и пытается соотнести ее с национальными идеями; во-вторых, ни одна культура не могла развиваться обособленно, изолированно от других и их достижений. Наоборот, всякое развитие происходило в синтезе с другими культурами; в - третьих, Насир Хусрав интересовался греческой философией потому, что видел в ней отражение культурных традиций и национальных особенностей своего народа.

В учении Насира Хусрава четко обозначены место и роль философии, рационалистических и философских методов в процессе познания. По мнению мыслителя, достижение человеческого совершенства возможно только с помощью разума. Однако разум, с его точки зрения, не должен быть полностью огражден от веры, напротив, чтобы не принести вреда человечеству, разум должен действовать в согласии с верой. Именно в этом случае «формируется» связь между философией и религией. При этом вера имеет дело преимущественно с религиозными понятиями, а разум – с логическими и философскими методами познания. Соединение того и другого способствует более глубокому пониманию истинного смысла религиозных предписаний, оказывает содействие в устранении суеверий и очищению от них религиозного мировоззрения. Если люди, по мнению мыслителя, поставят свой разум над религией, то они превратятся в разумных животных и в итоге используют разум не для своей пользы а наоборот, себе во вред. Религия в свою очередь тоже не должна ограничивать возможности разума, потому что от догм и суеверий она освобождается только с помощью разума.

Проблема соотношения разума с веры остается одним из главных вопросов современности. Сегодня суеверие и слепое подражание, с одной стороны, постепенно превращают исламскую религию в догму, а с другой, обуславливают появление и распространение экстремистских и радикальных тенденций среди малограмотной части мусульманского населения различных стран и регионов. Для того, чтобы остановить

распространение и активизацию таких нежелательных и негативных религиозных тенденций, наряду с современными методами противостояния им, необходимо обратиться и к творческому наследию таких свободомыслящих и толерантных мыслителей, каким был Насир Хусрав. Его рациональные идеи до сих пор остаются актуальными и востребованными не только в мусульманском мире, но и на Западе – светским обществом и реально мыслящими учеными.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

1. Абуали ибн Сина. Освещение / Абуали ибн Сина. Избранные произведения. – Душанбе: «Ирфон», 1980. Т. 1. – 477 с.
2. Абуали ибн Сина. Книга знания / Абуали ибн Сина. Избранные произведения. – Душанбе: «Ирфон», 1980. Т. 2. - 560 с.
3. Абуали ибн Сина. Рисолаи нафс (Книга о душе) / Абуали ибн Сина. Избранные произведения. – Душанбе: «Ирфон» 1985. Т.3. – 448с.
4. Абуали ибн Сина. Канон врачебной науки / Абуали ибн Сина. – Ташкент, 1981. Т. 1. – 552 с.
5. Абуякуб Сиджистани. Кашф-ул-махдуб (Открытие сокровенного) / А. Сиджистани. - Техран, 1949, - 578 с.
6. Абуякуб Сиджистани – исмаилитский мыслитель и проповедник / Перевод на персидский язык Фаредуна Бедраи. Техран, 1377 х. - 458с.
7. Аристотель. Метафизика / Аристотель. Соч. - М.: «Мысль», 1976. Т.1. - 550 с.
8. Аристотель. О душе / Аристотель. Соч. Ред. В.Ф.Асмус. – М.: «Мысль», 1976. Т.1. – 550 с.
9. Аристотель. Большая этика / Аристотель. Соч. Перев и ред. А. И Доватура. - М.: «Мысль», 1983. Т.4. - 830 с.
10. Аристотель. Никомахова этика / Аристотель. - М.: «ЭКСМО-Пресс», 1997. - 368 с.
11. Газали Абу Хамид Мухаммад. Возрождение религиозных наук Пер. с араб. Насыров И.Р., Ацаев А С. – М.: «Вост. лит» , 2007. Т. 1. – 585 с.
12. Газали Абу Хамид Мухаммад. «Кимийа – йи са'адат» («Эликсир счастья»). Пер. с перс. А.А.Хисматулина. – М.: «Ихлас», 2001. – 464 с.
13. Гегель. Г. В. Ф. Философия религии / Г.В.Ф.Гегель. Пер. и ред. М. И. Левиной. –М.: «Мысль», 1975. Т.1 - 532 с.
14. Гегель. Г. В.Ф. Философия духа / Г.В.Ф.Гегель; пер. с нем. Б.Г. Столпнера – М.: Изд. «АСТ», 2018. – 192 с.

15. Ибн Рушд (Авеарроэс) / Сагдаев А. В / История философии ближний Врсток / А.В. Сагдаев. – М.: «Мысль», 1973. – 207 с.
16. Кант. И. Соч / И. Кант. Под общей редакцией В.Ф Асмуса, А.В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. - М.: «Мысль», 1966, Т. 6 - 743 с.
17. Кант. И. Соч. Статьи. Лекции. Избранные письма. Из рукописного наследия / И. Кант. М.: «Наука», 1994. Т. 8. - 544 с.
18. Кант И. Религия в пределах только разума / И. Кант. Соч. Под ред. А.В. Гулыги. – М.: «Мысль», 1994. Т. 6. - 544 с.
19. Лейбниц Г. В. Опыты теодицие / Г. В. Лейбниц. Соч. М.: «Мысль», 1989. Т. 4. – 554 с.
20. Мавлоно Чалолиддин Мухаммад Руми. Избранные стихи из «Дивана Шамса Тебризи» / Д. Руми. – Душанбе: «Хумо», 2007. - 488 с.
21. Мавлоно Чалолиддин Мухаммад Руми. Избранные фрагменты из маснави «Фихи ма фихи» / Д. Руми. – Душанбе: «Пайванд», 2007. - 305 с.
22. Маркс К. , Энгельс. Ф. Соч. / К. Маркс, Ф. Энгельс. - М.: «Мысл», 1975. Т. 40. - 758 с.
23. Насируддин Туси. Ахлоки носири. (Насирово этика) / Н. Туси. – Душанбе: «Шучоён», 2009. – 388 с.
24. Насируддини Туси. Равзаи таслим (Луга смирение) / Туси Насируддин. – Душанбе: «Эр-граф», 2016. – 244 с.
25. Насируддини Туси. Сайру сулук (Созерцание и действие) / Туси Насируддин.- Лондон, 1998.
26. Ницше Ф.В. Так говорил Заратустра / Ф.В. Ницше; пер. с нем. Ю. М. Антоновского. – М.: Изд. «АСТ», 2015. – 288 с.
27. Носири Хусрав. Куллиёт (Избранные произведения) / Н. Хусрав. – Душанбе: «Ирфон», 1991. Т. 1. – 636 с.
28. Носири Хусрав. Куллиёт. Осори фалсафи ва дини (Философское и религиозное наследие) / Н. Хусрав. – Душанбе: «Нодир». 2003. Т.2. - 944 с.

29. Носири Хусрав. Осори фалсафи (Философские произведения) / Н. Хусрав. – Душанбе: «Нодир», 2003. Т. 3. – 354с.
30. Носири Хусрав. Ваджх-и дин (Лик веры) / Н. Хусрав. – Душанбе: «Амри илм», 2002. - 384 с.
31. Носири Хусрав. Ваджх-и дин (Лик веры) / Н. Хусрав. –Техран: «Афсати гулшан» 1348 х., - 304 с.
32. Носири Хусрав. Диван-и ашъар (Диван стихов) / Н. Хусрав. – Душанбе: «Шучоиён», 2009. Т.1. - 640 с.
33. Носири Хусрав. Дивани-и ашъар (Диван стихов) / Н. Хусрав. – Душанбе: «Шучоиён», 2009. Т. 2. - 648 с.
34. Носири Хусрав. Зад-ул-мусафирин (Припасы путников) / Н. Хусрав. – Душанбе: «Шучоиён», 2010. - 511 с.
35. Носири Хусрав. Зад ул-мусафирин (Припасы путников) /Перев.с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. - 635 с.
36. Носири Хусрав. Джаме-ул-хикматайн (Свод двух мудростей) / Н. Хусрав. – Душанбе: «ЭР-граф», 2011. - 312 с.
37. Носири Хусрав. Хан - ул-ихван (Трапеза Братьев) / Н. Хусрав. – Душанбе: «ЭР-граф», 2012. - 332 с.
38. Носири Хусрав. Кушайш ва рахайш (Открытие и спасение) / Н. Хусрав. – Душанбе: «ЭР-граф», 2013. - 124 с.
39. Носири Хусрав. Сафарнаме (Книга путешествий) / Н. Хусрав. – Душанбе, «Бухоро», 2014. – 285 с.
40. Носири Хусрав. Трапеза Братьев / Пер. с передис. и комментарии Махшулова М. – Душанбе: «ЭР-граф», 2017. – 352 с.
41. Носири Хусрав. Дируз, имруз, фардо (Насир Хусрав. Прошлое, настоящее, будущее) / Отв. ред. С. Ниязов и Р. Назариев. – Хучанд, 2005. - 682с.
42. Плотин. Избранные трактаты. Мн.: Харвест; М.: «АСТ», 2000.

43. Платон. Сочинения в четырех томах / Под общ.ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. — СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та: «Изд-во Олега Абышко», 2007. Т. 2. — 626 с.
44. Платон. Сочинения в четырех томах / Под общ.ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. — СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та: «Изд-во Олега Абышко», 2007. Т. 3. Ч. 1. — 752 с.
45. Платон Государство / Платон; пер. с древ. - греч. А.Н. Егунова. М.: «Академический проект», 2015. — 398 с.
46. Фараби. Философские трактат / Пер. Б. Я. Ошеревич, А.С. Иванов, А.В. Сагадаев. Алма-Ата. 1972. — 430 с.
47. Фараби. Социально – этические трактаты / А. Фараби. - Алма-Ата. - 1973. — 400 с.
48. Фараби. О разуме и науке / А. Фараби. - Алма-Ата. 1975. — 142 с.
49. Фейербах. Л. История философии / Л. Фейербах. Собрание произведений в 3 т. - М.: «Мысль», 1967. Т. 3. — 484 с.
50. Хамид ад-Дин аль-Кирмани. Успокоение разума/ Пред., пер. с араб. и коммент. А.В. Смирнова. М.: «Ладомир», 1995. — 510 с.
51. Шахристани. Книга о религиях и сектах. Пер. с арабского, введение и комментарии С.М. Прозорова. - М.: «Мысль», 1984. - 270 с.
52. Ширази, Садр ад-Дин. Престольная мудрость/ Пер. с араб. Янис Эшотс; Ин-т философии. М.: «Вост. Лит» , 2004. — 150 с.
53. Эйнштейн А. Эйнштейн о религии / Альберт Эйнштейн. — 3-е изд. — М.: «Мысль», 2015. — 144 с.
54. Энциклопедический словарь по эпистемологии; под ред. чл.-корр. РАН И.Т. Касавина. — М.: «Альфа – М», 2011. — 480 с.

Исследовательская литература.

а) на русском языке

55. Алексеев П.В. Хрестоматия по философии / П.В. Алексеев. – М.: «Проспект», 2017. – 576 с.
56. Анаркулова А. Шиитское духовенство в Иранской революции 1978- 1979 годов / А. Анаркулова. - Душанбе, 1993. - 264 с.
57. Аникин Д. А. Религиоведение / Д. А. Аникин. – М.: Изд. «Юрайт», 2016. - 199 с.
58. Арабзода Н. Исмаилитская философия Носири Хусрава / Н. Арабзода - Душанбе, 1997. - 307 с.
59. Арабзода Н. Мир идей и размышлений Насира Хусрава / Н. Арабзода – Душанбе: Изд. «Нодир», 2003. – 264 с.
60. Арабзода Н. Насир Хусрав / Н. Арабзода – Душанбе: «Ирфон», 1994. - 176 с.
61. Аскин Я.Ф. Проблема времени. Её философское истолкование / Я. Ф. Аскин. - М.: «Мысль», 1966. – 200 с.
62. Астапов С. Н. Философия религии: учеб. Пособие для академического бакалавриата / С. Н. Астапов, А. Н. Бурлуцкий, Н. С. Капустин. – М. : Изд. «Юрайт», 2016. 135 с.
63. Аткинсон У. Наука самосовершенствования и влияния на других / У. Аткинсон; пер. с англ. Т.О.Новиковой. – М.: «Эксмо», 2012. – 288 с.
64. Ашуров Г. Философские взгляды Носири Хусрава / Г. Ашуров. – Душанбе: «Ирфон», 1965. - 113 с.
65. Беляев Е.А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье / Е.А. Беляев – М.: Наука, 1966. – 342 с.
66. Бертельс А. Е. Насир Хосров и исмаилизм / А. Е. Бертельс. - М. : Изд. «Вост. лит», 1959. - 290 с.
67. Бертельс Е. Э. История персидско- таджикской литературы / Е. Э. Бертельс. - М. : Изд. «Вост. лит», 1960. - 556 с.

68. Богоутдинов А.М. Избранные произведения / А.М. Богоутдинов. – Душанбе, 1980. - 412 с.
69. Волкогонова О. Д, Сидирова Н. М. Основы философии / О. Д. Волкогонова, Н. М. Сидирова. - М.: ИД «ФОРУМ»: ИНФРА - М, 2014. - 480 с.
70. Гуревич А. Категории средневековой культуры / Рационалистическая традиция и современность: Ближний и Средний Восток. М.: «Наука», 1972. – 320 с.
71. Гусев Д.А. Краткий курс логики: Искусство правильного мышления / Д. А. Гусев. – М.: Изд-во «НЦ ЭНАС», 2003. – 192 с.
72. Гусман. Д.С. Философия как образ жизни / Д.С. Гусман. – М.: Изд. «Новый Акрополь», - 2011. - 88 с.
73. Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1966. – 352 с.
74. Дафтари Ф. Краткая история исмаилизма / Пер. с англ. Додыхудоевой Л.Р. и Додыхудоевой Л.Н. - М.: «Ладомир», 2003. - 274 с.
75. Дафтари Ф. Легенда об ассасинах (Мифы об исмаилитах) / Пер. с англ. Додыхудоевой Л.Р. - М. 2009. -212 с.
76. Деоген Лаэртий. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Ред. Тома и авт. Вступ. Ст. А.Ф.Лосев; Пер. М. Л.Гаспарова, - 2 –е изд. - М. : «Мысль», 1986, - 571 с.
77. Диноршоев М. Компендиум философии Ибн Сины / М. Диноршоев. – Душанбе, 2010. – 232 с.
78. Диноршоев М. Натурфилософия Ибн Сины / М. Диноршоев. – Душанбе, 1985. – 255 с.
79. Диноршоев М. Плюралистическая философия Абубакра Ар-рази / М. Диноршоев. – Душанбе: Дониш, 2013. – 150 с.
80. Диноршоев М. Философия Насириддина Туси / М. Диноршоев. – Душанбе, 1968. – 157 с.

81. Диноршоев, М. Натурфилософия Ибн Сины / М. Диноршоев. – Душанбе, 1985. – 255 с.
82. Диноршоева З. М. Мухаммад аль-Газали и его отношение к философии / З.М. Диноршоева. – Душанбе, 2002. – 159 с.
83. Диноршоева З.М. Гражданская философия аль-Фараби / З.М. Диноршоева - Душанбе, 2006. - 321 с.
84. Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта / Х. Додихудоев. - Душанбе: «Ирфон», 1987. – 430 с.
85. Додихудоев Х. Община и общинное сознание (Подборка статей). Х. Додихудоев. – Душанбе, 2007. – 177 с.
86. Додихудоев Х. Очерки философии исмаилизма / Х. Додихудоев – Душанбе, 1976. – 144 с.
87. Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта / Х. Додихудоев – Душанбе, 1987. – 430 с.
88. Додихудоев Х. Философский исмаилизм / Х. Додихудоев. - Душанбе: «ЭР-граф», - 2014. - 495 с.
89. Додыхудоева. Л. Р, Рейснер М.Л. Поэтический язык как средство проповеди: концепция « Благого Слова» в творчестве Насира Хусрава / Л.Р. Додыхудоева, М.Л. Рейснер. – М.: «Наталис», 2007, - 384 с.
90. Дорошенко Е.А. Шиитское духовенство в современном Иране / Е. А. Дорошенко. - М.: «Наука», 1985. - 234 с.
91. Зиёев И. Проблема человека в философии Мухаммада Икбала / И. Зиёев – Душанбе, 1998. – 115 с.
92. Зиёев Х. М. Суфийский орден мавлавия / Х.М Зиёев.– Душанбе, «Хумо». – 2007. – 275 с.
93. Зиёев Х.М. Мироззрение Бахоуддина Валада / Х. М. Зиёев – Душанбе, 1992. – 114 с.
94. Зиёев Х.М. Суфийский орден мавлавия / Х.М.Зиёев. –Душанбе, 2007. - 275 с.

95. Зиёев Х.М. Суфийский орден Мавлавия и эволюция его теоретической и практической философии (XIII.начало XX вв.). – АДД. – Душанбе, 2006. – 50 с.
96. Зиёев, Х.М. Мавлавия и история её преобразований / Х.М. Зиёев. – Душанбе, 2004. – 216 с.
97. Зиёев, Х.М. Место разума в теории познания Джалаледдина Руми / Х.М. Зиёев // Известия АН Республики Таджикистан. – Душанбе, 2006. – № 2. – С. 42.
98. Иван А. А. Философское исследование науки / А.А. Иван. – М.: «Проспект», 2016. - 544 с.
99. Иванов В. А. Очерки по истории исмаилизма / В.А.Иванов. Пер. с англ. – СПб.: «Экстрапринт», 2011. - 200с.
100. Игнатенко А. А. В поисках счастья / А.А. Игнатенко. - М.: «Мысль», 1989. - 256 с.
101. Игнатенко А. А. Зеркало ислама / А.А. Игнатенко. – М.: Русский институт, 2004. – 216 с.
102. Игнатенко А. А. Как жить и властвовать / А.А. Игнатенко. - М.: Изд. «Прогресс», 1994. - 349 с.
103. Идибеков Н. Этика Насириддина Туси в свете его теории свободы воли / Н. Идибеков – Душанбе, 1987. – 90 с.
104. Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. Пер. с англ., предисл. И комм. М.Т. Степанянц. М.: «Вост. Лит», 2002. – 200 с.
105. Ислам. Историкографические очерки/Под общ. ред. Прозорова С. М, Ризван Е.А. М.: «Наука», 1991. - 227 с.
106. Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики / Отв. ред. А. И. Ионова. - М.: «Мысль», 1985. – 279 с.
107. Исламская философия и философское исламоведение: Перспективы развития. – Ответственный редактор А. В. Смирнов — М.: Языки славянских культур, 2012. — 128 с.

108. Истины. Изречения персидского и таджикского народов, их поэтов и мудрицов/ Пер. Наума Гребнева. – М.: «Мысль», 1968. – 256 с.
109. История арабо-мусульманской философии: Учебник / Под ред. А.В.Смирнов. – М.: «Академический Проект», 2013. – 255 с.
110. История таджикской философии (с древнейших времен до XV в) В 3 т. / Под ред. А. А. Шамолова и А Мухаммадходжаева. - Душанбе: «Дониш», 2013. Т. 3. - 968 с.
111. История таджикской философии (с древнейших времен до XV в). В 3 т. Т. 2. Под ред. А.А. Шамолова. – Душанбе: «Дониш», 2011. - 788 с
112. История таджикской философии (с древнейших времен до XV в). В трех томах / Отв. ред: К. Олимов. – Душанбе: «Дониш», 2014. Т. 1. - 504 с.
113. История философии: От философии Древнего Востока до философии XXI века // Под ред. В.В.Васильева, А.А.Кротова и Д.В.Бугая. Изд. 3-е прераб. – М.: «ЛЕНАНД», 2014. – 880 с.
114. История философии XX века. Современная зарубежная философия: учебник и практикум для академического бакалавриата / под ред. А.С. Колесникова. – М.: «Юрайт», 2016. – 384 с.
115. Карамхудоев Ш.Х. Сопоставительный анализ религиозно-философских идей Носира Хусрава и Джалаледдина Руми / Ш.Х. Карамхудоев. - Душанбе, 2011. – 180 с.
116. Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии / Ю. А. Кимелев. – М.: «Мысль», 1989. – 285 с.
117. Корбен А. История исламской философии / А. Корбен. – М.: ООО «Садра», 2018. – 368 с.
118. Корбен А. История исламской философии. Пер. с фр. А. Кузницова, М.: «Прогресс- Традиция», 2010. – 360 с.
119. Корм Жорж. Религиозный вопрос в XXI веке. Геополитика и кризис постмодерна / Жорж Корм. – М.: «Институт Общегуманитарных Исследований», 2012. - 288 с.

120. Корнеева Т.Г. Философские взгляды Нāсира Хусрава (на материале трактата «Раскрытие и освобождение»). Дисс. к.ф.н. М., 2016.
121. Красников А. Н. Религиоведение и философия религии. Актуальные проблемы: учеб. Пособие для бакалавриата и магистратуры / А. Н. Красников, Л.М. Гаврилина, Е.С. Элбакян. – 2- е изд., испр. и доп. – М.: Изд. Юрайт, 2016.
122. Курбоншоев И. Д. Натурфилософия Насира Хусрава. Дисс. к.ф.н.. Душанбе, 2017. – 147 с.
123. Лимен О. Введение в классическую исламскую философию / О. Лимен; пер. с англ. – М.: Изд. «Весь Мир», 2009. - 280 с.
124. Лосев А.Ф. Античная история философии / А.Ф. Лосев. - СПб.: «Алтейя», 2001. - 256 с.
125. Мамардашвили М. Сознание и цивилизация: Выступления и доклады / М. Мамардашвили. – СПб.: «Азбука», 2011. - 288 с.
126. Махмаджонова М.Т. Философия Джалолиддина Руми / М.Т. Махмаджонова. - Душанбе: «Дониш», 2007. - 300 с.
127. Муродова Т. Философия Носири Хусрава / Т. Муродова. – Душанбе, 1994.
128. Мутаххара Муртаза. Совершенный человек в исламе / М. Муртаза. – СПб., 2008. – 208 с.
129. Мухаммад Бакир ас-Садр. История науки о принципах / М. Б. Садр. - М., 2009. - 144 с.
130. Мухаммад Т. Т. Решения и мудрость Али ибн Аби Талиба / Т.Т. Мухаммад. – М.: ООО «Садра», 2016. – 296 с.
131. Назариев Р. Социальная философия “Ихван ас-сафа” и Насира Хусрава / Р.З. Назариев. – Душанбе: «Ирфон», 2011. – 349 с.
132. Назариев Р.З. Аллегорическая интерпретация философско-теологических проблем в исмаилизме / Р.З. Назариев. - Душанбе, 2008. - 219 с.

133. Никонов К.И. Критика антропологического обоснования религии / К. И. – М: Изд. «Московского университета», 1989. – 192 с.
134. Норбоев Ю.М. Метафизика Аристотеля и Насира Хусрава (сравнительный анализ). Дисс. к.ф.н. Душанбе, 2016. -150.
135. Олимов К. Хорасанский суфизм. (Опыт историко–философского анализа). Душанбе, 1993. - 292 с.
136. Олимов, К. Мироззрение Абдуллаха Ансари / К. Олимов. – Душанбе, 1988. – 132 с.
137. Основы религиоведения / под ред. И. Н. Яблокова. – М: «Высшая школа», 2005. – 508 с.
138. Рассел Бертран. История западной философии / Бертран Рассел; пер. с англ.- М.: Изд. «АСТ», 2016, - 1024 с.
139. Рационалистическая традиция и современность: Ближний и Средний Восток. - М.: «Наука», 1990. - 280 с.
140. Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т 2 / Д. Реале, Д. Антисери; пер. с итал. С. Мальцевой, научный ред. Э. Соколов. - СПб.: «Петрополис», 1994. - 368 с.
141. Роузентал Франц. - Торжество знания: Концепция знания в средневековом исламе / Франц Роузентал; пер. с англ. С. А. Хомутова. – М., 1978. – 372с
142. Русские учёные об исмаилизме / под ред. С.М. Прозорова, Х. Элназарова; Ин-т восточных рукописей РАН, Ин-т исмаилитских исследований. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Нестор – История, 2014. – 312 с.
143. Самиев Б. Дж. Социально философский анализ взглядов таджикских просветителей от структуре социальных отношений конца XIX – начало XX в / Б. Дж. Самиев. - Душанбе, 2007. - 270 с.
144. Семенов А. Философия. Краткая история / А. Семенов. – СПб. : ЗАО Торгово- издательский дом «Амфора», 2013. – 445 с.

145. Семенова А.А. Из истории фатимидского Египта / А.А.Семенова. - М.: «Наука», 1974. - 264с.
146. Скирбек Г, Гилье Н. История философии / Г.Скирбек, Н.Гилье; пер. с англ. В. И. Кузнецова. М.: Гуманитарный изд. «ВЛАДОС», 2001. - 800 с.
147. Смирнов А.В. Классическая арабо-мусульманская этическая мысль /История этических учений / А.В.Смирнов. Под ред. А.А. Гусейнов. - М.: «Ин-т философии», 2003. - 309 с.
148. Смирнов А. В. Логика смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры / А.В Смирнов. – М.: Языки славянских культур, 2001. – 504 с.
149. Смирнов А. В. Словарь категорий: арабская традиция // Универсалии восточных культур. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – С. 346-382.
150. Смирнов А. В. Основные черты философского учения Хамид ад-Дина ал-Кирмани. – С. 204 – 218 // Ишрак: ежегодник исламской философии. – 2013. – № 4. – 631 с.
151. Смирнов А. В. Словарь средневековой арабской философской лексики // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. – М.: Восточная литература, 1998. – С.379-520.
152. Смирнов А. В. Сознание. Логика. Языка. Культура. Смысл /А. В. Смирнов. – М.: Языки славянской культуры, 2015. – 712 с.
153. Смирнов А. В. Христианские мотивы в религиозно-философских концепциях суфизма и исмаилизма. – С 268 – 278/ Ислам и проблемы межкультурных взаимодействий. – М. 1994. – 305 с.
154. Смирнов А.В. Бог-и-мир и истина истин: логико-смысловой анализ оснований концепции Ибн ‘Араби / Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 3 /— М.: Издательская фирма "Восточная литература РАН", 2012. – С. 41 – 61.
155. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби) / А.В. Смирнова. – М.: Наука, 1993. – 327 с.

156. Соколов В.В. Средневековая философия / В.В.Соколов. - М.: «Высшая школа», 1979. – 448 с.
157. Средневековая арабская философия: проблемы и решения. Отв. ред. Е.А.Фролова.- М.: «Политиздат», 1998. - 527 с.
158. Строева Л.В. Государство исмаилитов в Иране в XI-XIII в / Л.В.Строева. - М.: «Наука», 1978. - 274 с.
159. Суйити Джалал ад-Дин. Совершенство в коранических науках. Учение о толковании Корана / С. Джалал ад-дин. – М.: ИД «Муравей», 2000. – 240 с.
160. Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе / Дж.С. Тримингэм. - М., 1989. - 328 с.
161. Фадеева И.Л. Концепция власти на Ближнем Востоке. Средневековье и новое время / И. Л. Фадеева. - М., 1993. - 286 с.
162. Философия и религия на зарубежном Востоке, XX век. М.: «Наука», 1985. - 272 с.
163. Философия религии: альманах / Под ред. В.К. Шохина. Ин-т философии РАН. - М., 2007. – 498 с.
164. Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии / Е. А. Фролова. - М.: «Наука», 1983. - 168 с.
165. Фролова Е.А. История средневековой арабо-исламской философии / Е. А. Фролова. - М., 1995. - 174 с.
166. Хансбергер Элис К. Насир Хусрав - рубин Бадахшана: Портрет персидского поэта, путешественника, философа / Э.К. Хансбергер; пер. с англ. М.: «Ладомир», 2005. – 288 с.
167. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии /
168. Шахнович М.М. Философия религии / М.М. Шахнович. – М.: Изд. «Юрайт», 2015. – 273 с.
169. Шахнович М.И. Первобытная мифология и философия / М.И. Шахнович. - М.: «Мысль», 1971. - 240 с.

170. Шохуморов А. Концепция познания Носири Хусрава. Автореф. дисс. к.ф.н. - Душанбе, 1990. - 19 с.

б) на таджикском и персидском языках

162. Абдуллозода Ш. А. Асосҳои диншиносии (Основы религиоведения) / А.Ш. Абдуллозода. - Душанбе: «Матбуот», 2014. – 515 с.

163. Абдуллозода Ш. А. Муқаддимаи фалсафа (Введение в философию) / А.Ш. Абдуллозода – Душанбе: «Балогат», 2014. – 504 с.

164. Ардакони Р. Д. Дар бораи илм (О науке) / Р. Д. Ардакони. Под ред. академика М. Илолова. Душанбе: «Дониш», – 2010. – 347 с.

165. Давлатали Д. Мусулмонон: таърихи воқеии инкишоф ва таназзул (Мусульмане: реальная история взлетов и падений) / Д. Давлатали. – Душанбе: «ЭР – граф», 2017. – 520 с.

166. Дафтари Ф. Афсонаҳои аврупоӣ дар бораи исмоилиён (Сказки европейцев об исмаилитах) / Ф. Дафтари. – Душанбе: «ЭР-граф», 2011. – 260 с.

167. Дафтари Ф. Исмоилиён: таърих ва ақоиди онҳо (Исмаилиты: их история и убеждения) / Ф. Дафтари. – Душанбе: «ЭР-граф», 2012. – 784 с.

168. Диноршоев М. Аз таърихи фалсафаи тоҷик (Из истории таджикской философии) / М. Диноршоев. - Душанбе, 1988.

169. Додихудоев Х. Исмоилия ва озодандешии Шарк (Исмаилизм и восточная свободомыслия) / Х. Додихудоев. - Душанбе: «Ирфон», 1989. – 283 с.

170. Жон Локуст. Фалсафа дар қарни бистум (Философия в двадцатом веке) / пер. доктора Риза Давари Ардакани. – Техран, 1393 х. 236 с.

171. Икбал М. Сайри фалсафа дар Эрон (Путешествие философии в Иране) / М.Икбал; пер. с англ. А. Х. Арянпура. Техран, 1957. - 207 с.

172. Каландаров Х. Рудаки ва исмоилия (Рудаки и исмаилизм) Х. Каландаров. - Душанбе, «ЭР-граф», 2012. – 236 с.

173. Комилов Р.С., Назаров М.А. Философия науки / Отв. ред.: проф. С.Н.Наврузов. – Душанбе: «Ирфон», 2008. – 542 с.
174. Комилов Р.С. Фалсафаи тоҷик. Аз бостон то имруз (Таджикская философия с древние время до настоящый) / Р.С. Комилов. – Душанбе, 2011.
175. КорбенА. Таърихи фалсафаи исломи (История исламской философии) / А. Корбен. – Техран, 1974. – 415 с.
176. Маниёзов А., Шарипов Х. Хаками суханвар (Красноречивый мудрец) / А. Маниёзов. – Душанбе, 2003. – 224 с.
177. Махмуди Тарзи. Носири Хусрави Балхи. Хаким ва шоири кáрни панҷуми хичрии Афғонистон (Насир Хусрав Балхи. Мудрец и поэт пятого века Афганистана) / Тарзи Махмуд. – Кобул, 1355. – 177 с.
178. Мехди Фарманиян. Худо ва сифоти ӯ аз нигохи исмоилиён (Бог и его атрибуты в воззрениях исмаилитов) / М. Фарманиян. – Душанбе: «ЭР – граф», 2017. – 72 с.
179. Муваххид М. Шамс Табрези / М. Муваххид. – Техран, 1375 х. – 234 с.
180. Мустафо К. Ташайу’ ва тасаввуф (Шиизм и суфизм) / К. Мустафо.- Техран, 1359 х.-446 с.
181. Мустафо К. Хамбастаги миёни тасаввуф ва ташайу’ (Взаимосвязь между суфизмом и шиизмом) / К. Мустафо. - Техран, 1354 х.-365 с.
182. Мухаккик М. Тахлили аш’ори Носир Хусрав (Анализ стихов Насира Хусрава) / М. Мухаккик. – Техран, 1374 х. – 409 с.
183. Мухаккик М. Шархи си касида аз Хаким Носир Хусрави Кубодиёни (Толкование тридцати касид Мудреца Насира Хусрава) / М. Мухаккик. – Техран, 1381 х.- 278 с.
184. Мухаммад Рашод. Фалсафа аз огози таърих (Философия с началом истории) / М. Рашод. – Душанбе, 1990. – 478 с.
185. Мухаммадали Музаффари. Антропологияи ориёи (Арийская антропология) / Музаффари Мухаммадали. – Душанбе, 2006. 124с.
186. Мухаммадкул Хазраткулов. Ориёихо ва тамаддуни ориёи (Арийцы и арийская цивилизация) / Хазраткулов Мухаммадкул. – Душанбе, «Дониш»,

2006. – 578 с.

187. Назариев Р. З., Самиев Б.Дж. Фалсафаи илм (Философия науки) / Р.З.Назариев, Б. Дж. Самиев. - Душанбе: «ДДОТ», 2015. – 296 с.

188. Насируддин Насир Хунзаи. Имомшиноси (Имамология) / Н.Н.Хунзаи. – Душанбе: «Нодир», 2001. – 136 с.

189. Наср Сайид Хусайн. Ма’рифате джавидан («Вечное познание»). Ред. Сайида Хасана Хусайни. Техран, 1386, Т.2. – 239 с.

190. Саидиброимов Ш. Системаи дидактики Носири Хусрав (Дидактические система Насира Хусрава) / Ш. Саидиброимов. – Душанбе: «Ирфон», 2014. - 174 с.

191. Таджбахш, Ахмад. «Та’рихе мухтасаре тамаддун ва фарханг» («Краткая история цивилизации и культуры») / Т. Ахмад. - Техран, 1381 х. - 273с.

192. Таърихи исмоилия (История исмаилзма) / Отв. ред: Дж. Додалишоев, К. Элчибеков. – Душанбе: «Амри илм», 1997. – 150 с.

193. Таърихи фалсафа (История философии). Отв. ред. Н. С.Саидов, Р.С.Комилов и др. – Душанбе: «Собириен», 2011. – 528 с.

194. Таърихи фалсафаи тоҷик (История таджикской философии) / Отв. ред: К. Олимов, А. Шарипов – Душанбе: «Дониш», 2016. Т. 1. – 582 с.

195. Фалсафа (Философия). Отв. ред. Саидов Н. С, Назаров М. А. и др. – Душанбе: «Собириен», 2011. – 528 с.

196. Хелм Х. Фотимиен ва суннатҳои таълими ва илми онон (Фотимидих и их традиции) / Пер. с англ. Ф. Бадраи. – Тегран, 1998.

197. Шарифов Х. Розии ҷаҳон (Тайны мира) / Х. Шарифов. - Душанбе: «Бухоро», 2016. – 352 с.

в) на иностранных языках

196. A History of Muslim Philosophy, by M. M. Sharif. – pp 2000. Aziz Ismail, «Introduction», in F. Daftary, ed., Intellectual Traditions in Islam. London, 2000. – 288p.

197. Corbin H. History of Islamic philosophy / Trans. L. Sherrard. London, Kegan Paul International, 1993. – pp 365.
198. Daftari F. Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies. London, Institute for Ismaili Studies, 2004. – pp 469
199. Daftari F. Their History and Doctrines. Dushanbe, 2012. – pp 784.
200. Dodykhudoeva L. R, Marina L. Raisner. Poety as a means of prteaching: the Concept of Good Word, in Nasir Khusraw s poety. Institute of Ismaili Studies. Moscow. – 2007. 384 p.
201. Georges Corm. La Question Religieuse au XXI e Siecle: Paris, 2006. – 288 pages.
202. Ivanow Wladmir. Essays on the History of Ismaism, 2011. - 200 page.
203. Russian Scholars on Ismailism/ed. By Stanislav Prozov, Hakim Elnazarov; Institute of Oriental Manuscripts RAS, the Institute of Ismaili Studies.- st.Petersburg State University Faculty of Philology; Nestor-Historia, 2014. - 312 p., ill.
204. Hunzai, Faquir Muhammad. The Concept of Knowledge According to al-Kirmani//Reason and Inspiration in Islam. Theology, philosophy, and Mysticism in Muslim thought. Ed. By Todd Lawson, London, 2005.- pp 534
205. Hunsberger A. G. Nasir Khusraw. The ruby of Badakhshan: A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher. The Institute of Ismaili Studies, 2005. P – 288.
206. Leaman O. An Introduction to Clasical Islamic Philosophy, 2009.- 280 pages.
207. Leaman O. Does the interpretation of Islamic philosophy rest on a mistake? International Journal of Middle Eastern Studies, 12 (1980), p. 528
208. Nasir Khusraw. Knowledge and liberation: a traetise on philosophical theology / Ed. and trans. F. Hunzai. London, I. B.Tauris, 1998. – pp 543
209. Nasir al – din Tusi. Sayr wa Suluk. – Dushanbe: «Сино» - 2015. – 29 с.
210. Walker. Paul E. Hamid al-Din al-Kirmani: Ismaili Thought in the Age of al-Hakim, London, 1999.

211. Walker. Paul E. *Aby Ya' qub al-Sijistoni: Intellectual Missionary*, London, 1996. – pp 148.

з) материалы из интернета

211. Философия и наука в культурах Востока и запада // Ин-т философии РАН. – М. Наука- Вост. Лит., 2013. – 357с. – (Сравнительная философия: осн. в 2000 г. / отв. ред. М.Т.Степанянц ; 4) – ISBN 978- 5-02- 036538-4 (в пер) // [https // iphras. ru / page 51280572. htm](https://iphras.ru/page/51280572.htm) // время 9: 50.

212. Знания и вера в контексте диалога культур / М.: Издательская фирма “ Восточная литература” РАН. – 2008. – ISBN 978- 5-02-036338-0. // [https // iphras. ru / page 51280572. htm](https://iphras.ru/page/51280572.htm) // время 9: 58.

213. Ал-Кирмани, Хамид ад-Дин. “Успокоение разума / Рахат аль –акль”, пер. с араб. и коммент. М.: “Ладомир”, 1995 (рецензия в Bulletin of the SOAS). [http: // smirnov. Iph. gas. ru/ win/ publicitn/ texts/ ur_wed.htm](http://smirnov.Iph.gas.ru/win/publicitn/texts/ur_wed.htm)// время 10 40.

214. Соотношение религии и философии// Мудрый Философ // [www. Mudrifilosof. ru/ 2015/ 03/ religia-i-filosofiya. html](http://www.Mudrifilosof.ru/2015/03/religia-i-filosofiya.html) // время 11 20.