

**ТАДЖИКСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ САДРИДИНА АЙНИ
КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ**

На правах рукописи

ФАЙЗУЛЛОЕВ ГАЙРАТУЛЛО ФАТХУЛЛОЕВИЧ

**ОСОБЕННОСТИ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ
«ИХВАН-УС-САФО»
(ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНЫЙ АСПЕКТ)**

Диссертация

на соискание ученой степени кандидата философских наук

**Специальность: 09.00.14 –
философия религии и религиоведение**

Научные руководители:

Самиев Б. Дж. –

доктор философских наук

Назарамонов Ш. П. -

кандидат философских наук,

доцент

Душанбе - 2019

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3-15
ГЛАВА 1. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И ИДЕЙНЫЕ ИСТОКИ ФОРМИРОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА «ИХВАН-УС-САФО»	
1.1. Идейные истоки религиозно-философских воззрений общества «Ихван-ус-сафо».....	16-36
1.2. Методологические принципы исследования «Ихван-ус- сафо».....	36-56
1.3. «Ихван-ус-сафо» как неоглашённое религиозно-философское общество мусульманского средневековья.....	57-75
ГЛАВА 2. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ «ИХВАН-УС- САФО»	
2.1. Основные проблемы, понятия и категории теории познания «Ихван-ус-сафо».....	76-96
2.2. Проблемы логики и логического мышления в «Ихван-ус-сафо» и их место в философских воззрениях мыслителей.....	96-115
2.3. Проблемы постижения истины в гносеологии «Ихван-ус-сафо».....	115-130
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	131-137
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	138-150

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Как известно, история арабомусульманской философии раннесредневекового периода выделяется своей особенностью и многообразием идейных направлений, школ и течений, что требует необходимости переоценки и осмысления её специфики. В этой связи особое место занимает репродукция мыслей, которые, несомненно, способствуют укреплению духовных и социокультурных основ современного общества. Эта задача ещё больше актуализирует проблему в свете происшедших в обществе трансформаций и имеет большое значение для создания новой аналитико-стратегической базы мыслей, которая бы была идентичной формой духовно-культурной адаптации человека и общества в глобализационном процессе современного мироустройства в целом, и на Востоке, в частности.

Более того, интерес к пониманию фундаментальных основ исторической традиции восточных народов и мусульманской культуры возрастает в быстроразвивающемся процессе изменений социальных отношений современного общества, когда человечество сталкивается с кардинальными переменами образа жизни и активности, которые обусловлены кризисами и бременем времени. В связи с этим, вопросы эпистемологии или теории познания являются востребованными с точки зрения возрастания интереса к творчеству идеологических школ, их теологии и философии средневековья. Общество «Ихван-ус-сафо» является уникальным именно потому, что им написано большое количество научных трактатов и выдвинуто немало интересных концепций, и большинство религиозно-философских течений или школ, за долгий период своего существования, не сделали и половину этого. К тому же, философские учения представителей школы «Ихван-ус-сафо» в прежние времена были исследованы, в основном, с позиции её идейных противников, а не объективно, с точки зрения научных интересов.

Необходимо отметить и то, что без достаточного научного осмысления философской концепции познания представителей общества «Ихван-ус-

сафо» и её сопоставление с античной мыслью невозможно понять некоторые доктрины других исламских школ и мыслителей, так как трактаты видных его представителей являлись для их последователей, в некоторой степени, вдохновением или же предметом полемики.

Безусловно, актуальность исследования и подробный анализ данной темы также обосновывается тем, что:

Во-первых, изучение трактатов представителей «Ихван-ус-сафо» не утратило актуальности и сегодня, так как они являются частью культурного наследия мусульман. Хотя они часто становятся предметом оизучения, но многие аспекты учения общества «Ихван-ус-сафо», в том числе гносеология, остаются неосвещёнными. Описание гносеологических достижений ещё не завершено. Тщательный анализ гносеологических проблем создает почву для возрождения научно-философских традиций, основа которых была заложена в трактатах данного общества.

Во-вторых, изучение гносеологических проблем в трактатах «Ихван-ус-сафо» является весьма актуальным в связи с потребностями современного общества в формировании мировоззрения молодёжи, оно востребовано как ценное духовное наследие прошлого (на примере трактатов «Ихван-ус-сафо») для поиска ответов на вопросы, которые встали перед обществом в реальной жизни. Исследование гносеологии трактатов видных представителей «Ихван-ус-сафо», наравне с другими современными общественными и гуманитарными науками, даёт содержательный материал для выработки стратегических путей по обновлению и развитию философских и культурных ценностей таджикского общества.

В-третьих, изучение гносеологических корней в сочинениях представителей «Ихван-ус-сафо» представляется своевременным в связи с новыми перспективами историко-философских и культурологических реконструкций, открывающихся перед нами. Наряду со своеобразным историческим наследием, в систему духовных ценностей входят традиции и научные методы, имеющие место в философском наследии наших предков,

которые играют важную роль в сохранении самобытности народа, в воспитании молодого поколения.

В-четвертых, актуальность изучения трактатов представителей «Ихван-ус-сафо» для отечественной науки заключается в том, что наступило время познакомить широкий круг исследователей с многогранным и бесценным наследием наших предков, философов и мыслителей средневекового периода, творчество которых изучено недостаточно.

Все это в совокупности и ряд других объективных причин обусловили выбор тему диссертации, как объект научно-философского анализа.

Степень научной разработанности проблемы. Трактаты видных представителей школы «Ихван-ус-сафо» привлекали к себе большой интерес ещё в период существования данного философско-религиозного общества, и их исследования не потеряли свою значимость до сих пор. Они являлись отражением шиитского направления исламской мысли и, несмотря на скрытость своего происхождения, получили широкое распространение, особенно в учёной среде различных исторических эпох, и нередко наткнулись на ожесточенное сопротивление со стороны представителей других философско-религиозных школ.

В настоящее время усиливается интерес учёных к исследованию трактатов известных представителей общества «Ихван-ус-сафо», особенно тех, которые имеют больше философской направленности, где их авторы пытались с помощью философии освободить религию от «запятнавших её новшеств и ошибок».¹

В огромном количестве философской литературы, посвященной изучению энциклопедического наследия школы «Ихван-ус-сафо», анализ, рассматриваемой её представителями, проблемы познания многими исследователями затронута в контексте других вопросов, и в отдельности она не разработана. Хотя существует ряд научных и исследовательских статей, посвященных анализу вопросов гносеологии в трактатах видных

¹Новая философская энциклопедия. - Т. 1: А-Д. - М., Мысль, 2000. - С 307.

представителей «Ихван-ус-сафо», однако, большинство из них имеет либо социальное, либо историко-политическое содержание.

Рассматривая степень разработанности проблемы, публикации, которые имеют прямое или косвенное отношение к вопросам гносеологии трактатов «Ихван-ус-сафо», можно разделить по географическим признакам и по их периодизации. Такие известные мусульманские историки и философы, как Абу Хайян ат-Тавхиди, ал-Кифти, Шахрзури, ат-Тибави, Мухаммад аль-Газали, аль-Багдади¹ в своих сочинениях упоминают о трактатах «Ихван-ус-сафо» и пытаются ответить на отдельные вопросы, связанные с датированием трудов авторов данных сочинений. В частности, Абу Хаян ат-Тавхиди можно считать первым из мыслителей, кто останавливается на вопросе об авторах указанных трактатов и приводит такие имена, как ал-Макдиси, Абу Сулейман аз-Зенджани, Абул Хасан ал-Мехраджани, Абу Ахмад ал-Авфи и некоторые менее известные имена: ал-Мантики, Абу Сулейман и ибн Рифаи Зайд. Другие авторы (в том числе и Абу Хаян ат-Тавхиди), пытаясь найти ответы на некоторые скрытые факты относительно существования общества «Ихван-ус-сафо» и его трактатах, выражают свои предположения и выводы.

Позиция авторов трактатов по философским вопросам в трудах этих видных представителей школы «Ихван-ус-сафо» проявляется в рамках их анализа по отношению к составной части вопросов религии и идеологии. К данной категории работ следует отнести труды Ал-Аш‘ари, ал-Исфараини, аш-Шахрастани, Ибн Хазм и других. Если все эти авторы, так или иначе, говорили только о воззрениях представителей этой школы, то начиная с 30-х годов XX века, в странах Ближнего Востока появились серьёзные философские исследовательские работы, посвящённые, как отдельным частям сочинений, так и целиком обществу «Ихван-ус-сафо».

¹Тавхиди Абу Хайян. Рисола фи-с-садака ва-с-садик. - Кустантаня, 1301. - С. 31-33; аль- Кифти, Таърих ал Хукамо. - Лейпциг, 1903; Шахрзури .Нузхат ал-арвох ва равзат ал-афрох..... at-Tibawī. Ikhwan as-Safa and their Rasail // Islamic Quarterly. - Vol. 2. - No.1, 1955. - С.28-46; Газзоли Абухомида. Рисола фи рад ал-Ботиния. - Каир, 1908; Ал-Багдади. Ал-фарк байн ал-фирак. - Каир, 1328 и др.

Здесь уместно перечислить работы таких известных авторов, как Сайид Хасан Наср, Мустафа Мирза Галиб, Фаррух Омар, Ориф Томир, Абду аш-Шамал, Хусейн Марваи, Забехулло Сафо, Бадави А., Зейдан Д. и Джаббур Абд ан-Нур.¹ Среди, как западных, так и восточных исследователей, достойно оценена заслуга этих авторов, особенно Сайида Хусайна Насра, которого многие исследователи, при анализе взглядов трактатов «Ихван-ус-сафо», часто цитируют. Подобные исследования приобрели большое значение, когда объектом становились трактаты энциклопедического характера, используемые как в науке, так и в культуре и религии. К таким разработкам, в частности, относятся работы, посвящённые разъяснению в терминах западной культуры основных взглядов религиозной и философской мысли Востока. Сопоставительный анализ воззрений, высказанных в мировоззренческих идеях авторов трактатов «Ихван-ус-сафо» обогащало и детализировало представления о данном направлении. Известными мусульманскими исследователями - Мухаммадом Икбалом, Халаби Али Асгаром, Мухаммад Фаридом Хиджаби и Ожандом Якубом² в этом плане была сделана огромная исследовательская работа.

Важно иметь в виду, что в зарубежном востоковедении и ориенталистике знакомство с трактатами представителей школы «Ихван-ус-сафо» началось относительно рано, поскольку они, несомненно, вызывали большой интерес специалистов по исламской религии и философии.³ Не

¹Наср С.Х. Назари мутафаккирон исломи доир ба табиат (Взгляды исламских мыслителей на природу). - Тегеран, 1332; Голиб. М. Фалосифатун мин аш-шарки ва-л-ғарби. - Бейрут, 1968. Он же. Аълум ал-исмоилия. - Бейрут, 1964 (на араб. яз.). - С. 122-130; Он же, Таърих ад-даъват ал-исмоилия. - Бейрут, 1965; Фаррух Омар, Таърих ал-Фикр ал-арабия ило аём Ибн Халдун. - Бейрут, 1981; О. Томир. Ибн Сино – Фи манобъ «Ихван-ус-сафо». - Бейрут, 1983. Ал-Шамоли А. Ихван ус сафо ва хуло ал-вафо. Таърих ал-фалсафа ал-арабият ил исломият ва осор раджолхо. - Бейрут, 1979. - С. 295-337; Марва Хусайн. Ихван ус-сафо, ан-Назоёт ал-модиёт фил фалсафат ал-арабият ил исломият. - Бейрут 1979. - С. 259- 449; Сафо З. Таърихи улуми акли дар тамаддуни исломи. – Тегеран, 1327; Его же: Таърихи адабиёт дар Эрон. - Тегеран, 1338; Зейдан Д. История исламской культуры. В 4-х томах. Новое издание. - Каир: Дару-ль-хилал, без даты (на арабском языке); Бадави А. Мазохиб ал-исломийин. - Бейрут, 1979; Абдунур Дж., Ихван ус-сафо. – Каир, 1961.

²Икбал Мухаммад. Сайри фалсафа дар Эрон (Введение в иранскую философию). Перевод Ориенпур. - Тегеран, 1357; Халаби Али Асгар, Таърихи тамаддуни исломи (История исламской цивилизации). - Тегеран, 1372; Мухаммад Фарид Хиджаб. ал-Фалсафа ас-сиёсия инда Ихван ус-сафо. - Каир, 1982; Якуб Ожанд, Наъзати каромата. - Тегеран, 1368.

³См.: Nasr S.H. Introduction//Абу Хатим ар-Рази. А'лом ан-нубувват. Тахкик, тасхех ва мукаддимаи С. Аль-Сауи и Г. А'вони. Мукаддимаи англиси Сайид Хусейн Наср. - Тегеран, 1381. – 357 с.

останавливаясь на подробной их хронологической характеристике, лишь упомянем труды таких известных исследователей, как Роузенталь Г.Э., фон Грюнебаум, И.М. Фильштинский, Гольдциер, Л. Пауль, Л. Массиньон, В. Иванов, П. Казанова, Р. Никольсон, М. Стерн, де Сасси, Ханны аль-Фахури, А.Корбэн¹ и др.

Среди русских востоковедов внимание заслуживают внимания исследовательские работы А.А. Семенова, Э.Е. Бертельса, В.В. Бартольда, В.А. Иванов,² где упоминается о трактатах представителей общества «Ихван-ус-сафо», и которые внесли большой вклад в изучение взглядов мусульманских мыслителей. Учёные востоковеды советского периода А.Е. Бертельс, А.П. Пертушевский, М.С. Андреев, Л.В. Строева, в некоторой степени, изучали взгляды общества «Ихван-ус-сафо», и они пытались выяснить отдельные спорные вопросы учения его видных представителей, самих авторов и датирования их трактатов.

К такой категории можно отнести публикации А.А. Игнатенко и С.Н. Григоряна и др.,³ которые посвятили свои работы исследованию средневековых философско-религиозных учений видных мусульманских мыслителей. В русской научной литературе, также имеются работы, которые носят историософский характер, например, труды Е.А. Фроловой, А.Г.

¹Роузентал Ф. Торжество знания. - М., 1978; Фон Грюнебаум Г.Э. Классический ислам. - М., 1988; Фильштинский И.М. История арабов и Халифата (750-1517 гг.). - М., 2001; Гольдциера Le dogme et la loi de l'islam. - Paris, 1920. - P. 202; Lane-Poole S. Studies in a Mosque. - London, 1894.; Esquisse d'une bibliographie karmate // Essays Presented to E.G. Browne. - Cambridge, 1922; Ivanow V.A. The guide to Ismailia literature (Prize publication fund; vol. 13). - London, Royal Asiatic Society, 1933. Vol. XII. - P. 31; Casanova P. Notice sur un manuscrit de la secte des Assassins // Journal Asiatique, 1898. - P. 101-109; Nicholson R.A. A Literary History of the Arabs. - London, 1957. - P. 368-371.; Stern M. The authorship of the Epistles of the Ikhwan ass-Shafâ' // Islamis culture. - Vol.19, 1946. - P. 367-372.; De Sacy S. Le livre du secret de la creature par le Sage Belinous // Notice s et Extraits des Manuscrits. - Vol. 4, 1798. - P. 107-158.;

²Семенов А.А. Из области религиозных верований шугнанских исмаилитов // Мир ислама. - Т. 1. - Ташкент, 1912; Он же. К догматике памирского исмаилизма. - Ташкент, 1922; Он же. Исмаилитская ода, посвященная воплощениям Алия бога // Иран. - Т. II. -Тегеран, 1928. Он же. Насыри Хосров о мире духовном и материальном // В сб. «А.Э. Шмидт». - Ташкент. 1926; Он же. Предисловие к книге "Китаб би-хидайат ал муминин ат-талибин" // (История исмаилизма). -М.,1959; Бертельс Е.Э. Вступительная статья и перевод книги Насир-и-Хусраву «Сафарнамэ». - М.-Л., 1933; Бартольд В.В. Сочинения. - Т. 6. - М., 1966; Иванов В.А. Организация Фатимидской пропаганды//В.А. Иванов. Очерки по истории исмаилизма. - СПб.: «Зодчий», 2011. - С. 33; Ivanow W A. Creed of the Fatimids. - Bombay, 1936. - P. 5.

³Игнатенко А.А. Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. - М., 1990.; Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. - М., 1966. - С. 108.;

Сагадаева¹ и др. Например, Е.А. Фролова, отмечая заслуги общества «Ихван-ус-сафо» в философии арабо-исламского Востока, признаётся, что трактаты его видных представителей, «поражают своим богатством и разнообразием». А.Г. Сагадаев своими изысканиями оказал значительное влияние на активизации процесса исследования арабо-мусульманской философии, вопросов культуры, этики и эстетики, в том числе трактатов указанного общества.

Серьёзная работа о философском мировоззрении общества «Ихван-ус-сафо» на постсоветском пространстве проделана в исследованиях азербайджанского учёного А. К. Закуева,² который, по сути, остаётся единственным специалистом в том направлении. Он затрагивает важнейшие стороны философии «Ихван-ус-сафо», и ряд его научных трудов, в том числе работы, посвящённые трактатам мыслителей этой школы, были изданы в Дамаске, Каире и Багдаде. Исследования этого известного учёного включает в себя проблемы бытия, гносеологические, психологические, политико-социальные, этические и религиозные вопросы в учениях представителей общества «Ихван-ус-сафо».

К серьёзным научным исследованиям учёных СНГ, где рассмотрены деятельность общества «Ихван-ус-сафо» можно отнести публикации Назариева Р.З. и Гусейнова Д.Р.³ Данные исследователи на основе трактатов общества «Ихван-ус-сафо» изучают вопросы, относящиеся к обществу, государству, социальным группам, человеку, как члену социума и политического устройства. Так, в работе Назариева Р.З. основное внимание придается системному анализу социальных идей представителей школы

¹Фролова Е.А. История средневековой арабо-исламской философии, - М., 1995. - 175 с.; Сагадаев А.Г. «Чистые братья» — энциклопедисты X века// «Наука и религия», 1980. - № 5; Его же: Эстетические взгляды арабов эпохи средневековья (на арабском языке). Дар ал-Фараби ва Дар ал-Джамахир. - Бейрут, 1965.; Его же: Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах. В 3-х томах/ Сост. и отв. ред. Н. С. Кирабаев. — М.: Изд. дом Марджани, 2010.

²Закуев А.К. Философия «Братьев чистоты». - Баку, 1961.

³Назариев Р.З. Социальная философия «Ихван ус-сафо» и Насира Хусрава. –Душанбе, 2011. - 349 с.; Его же. Аллегорическая интерпретация философских и теологических проблем в исмаилизме. - Душанбе, 2008. - 219 с.; Гусейнов Д.Р. Социально-политическое учение общества «Ихван ус-сафо». - Баку, 2007.

«Ихван-ус-сафо», а Гусейнова Д.Р., в основном, уделяет внимание вопросам политики и права в учении её мыслителей.

Уместно стоит упомянуть и значение работ ведущих исследователей в области истории исмаилизма - Ф. Дафтари и Э. Хансберга, у которых хотя и нет специальных работ, посвящённых философским воззрениям представителей общества «Ихван-ус-сафо», однако они в своих многочисленных статьях предлагают много полезного материала о взглядах авторов трактатов этой школы по гносеологии.

Отдельные высказывания о философских учениях представителей школы «Ихван-ус-сафо» можно встретить в работах таких ученых, как Х. Додихудоева, М. Диноршоева, П.Э. Вокера, М. Мухаккика, З. Сафо, А. Халаби, Г. Хелма, труды которых посвящены истории возникновения и отдельным доктринам общества «Ихван-ус-сафо».

Более того, в своих работах по истории философии арабомусульманских народов большинство исследователей ограничиваются разного рода биографическими справками и перечислением трактатов школы «Ихван-ус-сафо» или краткими статьями о них в энциклопедиях.

Таким образом, при анализе существующих научных разработок, посвящённых деятельностью общества «Ихван-ус-сафо», можно столкнуться с тем, что исследователи находят интересным такие вопросы, которые непременно, связаны с эпистемологией и теорией познания, т.е. гносеологией. В качестве примера можно привести, созданную представителями этого общества - теорию эманации, используя которой, они объяснили вопрос сотворения мира. Исследователь Омар Фарух указывает на то, что эманация в учениях школы «Ихван-ус-сафо» проходит в несколько этапов, и она, как утверждают её представители, происходит по надобности, так как Бог - щедр и т.п.

Однако можно сказать, что имеющиеся по данной проблеме исследования не дают полного, всестороннего и целостного представления о гносеологии «Ихван-ус-сафо», и до сих пор в научно философских кругах не

осуществлено комплексное исследование, посвящённое гносеологии или эпистемологии «Ихван-ус-сафо».

Целью настоящего исследования является системный научно-философский анализ проблемы гносеологии в трактатах представителей школы «Ихван-ус-сафо» и определение его места в становлении и развитии философско-религиозного мировоззрения, и идеологии раннего восточного средневековья. Этим, по сути, обусловлен и выбор темы диссертации.

Для достижения указанной цели считаем необходимым решения следующих **задач**:

- изучить существующие социокультурные предпосылки периода создания и совершенствования философских концепций авторов трактатов общества «Ихван-ус-сафо»;

- реконструировать роль и место воззрений античных мыслителей, наряду с исламской идеологией, в трактатах представителей школы «Ихван-ус-сафо»;

- охарактеризовать методологические проблемы изучения гносеологии в средневековой мусульманской философии, в том числе в энциклопедических трактатах общества «Ихван-ус-сафо»;

- акцентировать и рассмотреть основные проблемы, концепты и категории теории познания в учениях представителей школы «Ихван-ус-сафо»;

- выявить логическое мышление в учении «Ихван-ус-сафо», показать преемственность онтологических и гносеологических идей, традиций и проанализировать проблемы постижения истины в трактатах этого общества.

- проанализировать проблему истины и её критерии в учениях о теории познания представителей общества «Ихван-ус-сафо».

Объектом исследования выступают трактаты общества «Ихван-ус-сафо», как одни из первых многогранных энциклопедических произведений, содержащих особенности свойственные не только исламской идеологии

раннесредневекового периода, но и синтезу различных мыслей, предшествующих ей учений.

Предметом анализа являются гносеологические и религиозно-философские воззрения авторов трактат школы «Ихван-ус-сафо».

Научно-методологическая основа диссертации. В качестве основы диссертационного исследования выбраны общеизвестные философские и традиционные научные методы исследования гносеологических проблем, а также принципы и приёмы концептуального анализа наряду с культурологическим подходом в изучении философской мысли. При анализе проблемы были использованы теоретические концепции отечественных и зарубежных философов, а также мировых научных центров в исследовании проблем гносеологии.

Научная новизна работы заключается в том, что:

- впервые в историко-философской науке на основе достоверных частей трактатов общества «Ихван-ус-сафо» осуществлён комплексный анализ гносеологических учений его мыслителей;
- через призму критики их взглядов со стороны идейных противников рассматриваются главные особенности теории познания представителей школы «Ихван-ус-сафо»;
- фиксированы и изучены эпистемологические проблемы, в том числе постижение истины, во взаимосвязи субъекта и объекта и его определение в теории познания общества «Ихван-ус-сафо»;
- выявлен и обоснован познавательный характер отношения человека к природе и её разновидностям в гносеологии школы «Ихван-ус-сафо»;
- осуществлён анализ учения авторов трактат общества «Ихван-ус-сафо» о логике и постижении истины;
- доказано значение гносеологических воззрений представителей «Ихван-ус-сафо» в связи со сменой культуры и цивилизации в исламском мире, а также определено их востребованность на данном этапе развития.

На защиту выносятся следующие основные положения:

1. Трактаты «Ихван-ус-сафо» являются уникальными научными произведениями восточного средневековья и реальной основой синтетического анализа и сближения исламского учения и философии. В тоже время, авторы, стремясь к му'тазилитам, исмаилитам и карматам, представляли идеологию тайного антифеодального демократического движения. Своей задачей они ставили распространение философских и научных знаний среди народа в доступном и обобщённом виде.

2. Защищая общерелигиозные и исламские ценности, общество «Ихван-ус-сафо», заимствовавшее своё название из известного литературного шедевра «Калилы и Димны», в котором оно упоминается как «Чистые братья и преданные друзья», выражает не только союз и братство единомышленников, но и социально-политическую направленность их воззрений. Особого анализа требуют базовые проблемы гносеологии в средневековой мусульманской философии, в частности место трактатов «Ихван-ус-сафо» в ней.

3. Выявление идеологических предпосылок трактатов «Ихван-ус-сафо», которые придавали обоснованность необходимости изучения теологии пророчества и имамата, а также их роли в жизни социума и человека, воздействия на знание законов исламского мировоззрения и выявление роли лидерства в управлении обществом и общиной требует тщательного анализа социально-политических и духовных истоков формирования самой этой философско-религиозной школы.

4. В вопросах методологических основ теории познания, исламская философская мысль в целом изначально была сформирована на прочном фундаменте в противовес христианской или европейской философии, которые столкнулись с кризисом. На ценностях исламской религии воспитывались и формировались фундаментальные учения немало известных мыслителей, представлявших различные теории и идеи в философии. Основы учения общества «Ихван-ус-сафо» привнесли в философию духовные и

божественные знания (Откровения), пророческие суждения и идеи мудрецов. При этом представители этой школы, сохраняя сакральные убеждения, использовали рациональный метод, не выходили за их грани и совершенно не умаляли смысл эмпирических знаний и методов их формирования в развитии всех существующих к тому моменту наук.¹

5. Поиск истины был той сферой деятельности познающего субъекта, на которую направлены не только возможности философской науки, но и религии и мифологии. Логика, как по происхождению, так и по траекториям своего исторического развития является преимущественно философской наукой, причём наиболее фундаментальной из всех её направлений. Используя познавательную сущность логики в поиске истины, авторы трактатов школы «Ихван-ус-сафо», по мнению некоторых известных исследователей, превзошли Аристотеля, поскольку «изменения, внесённые в аристотелевскую логику, касаются изменений, которые облегчают научный метод и касаются мышления, использующего логику».²

6. Трактаты «Ихван-ус-сафо», содержащие учение о логике и познании, создавались не только под влиянием Корана, но в них отмечается большое заимствование у Аристотеля. Метафизические концепции «Ихван-ус-сафо» основывались на философских воззрениях неоплатоников, неопифагорейцев, их учении об эманации, по которому всё исходит из бога и в него возвращается. В вопросах бытия вселенной или картины мира и мироздания они подражали Птолемею, и некоторые знания связывали с доисламскими идеями. В своих трактатах представители общества «Ихван-ус-сафо» утверждают, что совершенство может быть достигнуто соединением шариата и философии.

Теоретическая и практическая значимость исследования.

Теоретические положения и полученные выводы работы могут быть

¹*Nasr, Seyyed Hossein. An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for its Study by the Ikhwān al-Jafār, al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā. - Cambridge: Harvard University Press. 1964; Islamic Cosmological Doctrines. - London: Thames Hudson, 1978. - P. 23.*

²*Netton, Ian Richard. Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity. - London: Allen and Unwin, 1982.*

полезными в процессе изучения гносеологических воззрений всех мусульманских мыслителей, т.е. не только исмаилитов, но даже представителей перипатетиков и калама, а также они могут быть использованы в процессе чтения лекций по философии, истории религии и религиоведении. Достигнутые результаты проведённого анализа будут способствовать преодолению существующих противоречий религиозного мировоззрения различных течений и групп, а, следовательно, и в различных ситуациях во всех исламских государствах.

Апробация диссертационной работы. По материалам исследования автором опубликованы девять статей в научных журналах, вошедших в перечень ВАК Министерства образования и науки Российской Федерации. Результаты исследований доложены на нескольких международных и научно-теоретических конференциях, в том числе в отделе истории философии при Институте философии, политологии и права им. А. Баховаддинова Академии наук РТ. По материалам диссертации автором прочитано несколько лекций студентам ТГПУ им. С. Айни и Исламского института им. Имама Аъзама - Абуханифы Нуъмана ибн Собита. Диссертационная работа обсуждалась на заседании кафедры философии ТГПУ им. С. Айни (протокол № 9 от 16.05.2019 г.) и рекомендована к защите.

Структура работы. Диссертация состоит из введения, двух глав, содержащих по три параграфа, заключения, списка использованной литературы.

ГЛАВА 1. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И ИДЕЙНЫЕ ИСТОКИ ФОРМИРОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА «ИХВАН-УС-САФО»

1.1. Идейные истоки религиозно-философских воззрений «Ихван-ус-сафо»

История возникновения общества «Ихван-ус-сафо» является одной из малоизученных по сравнению с другими течениями, движениями и направлениями исламской религии, как и трактатов, написанных видными его представителями. Естественно, его формирование было тесно связано с существующим общественно–политическим строем и развитием интеллектуальной мысли того периода, ибо уникальная философская система «Ихван-ус-сафо», одновременно несёт на себе печать эпохи, известная своей жестокостью, драматизмом и трагизмом повседневности.

Тайных, нераскрытых вопросов и споров, связанных с обществом «Ихван-ус-сафо» очень много, и исследователи, как на Западе, так и на Востоке в течении долгого времени старались раскрыть их, и положить конец этим спорам. Тем не менее, но даже сегодня эти споры не стихают.

Одним из тех вопросов, при ответе на котором среди исследователей бытуют разные мнения, является эпоха, в которой жили и творили представители школы «Ихван-ус-сафо», а также время сочинения трактатов, датируемые учёными не совсем конкретно. Анализ трудов исследователей, которые пытались установить данный период, свидетельствует о том, что точно теперь датировать период жизни авторов и их творений становится почти невозможным. В итоге, как обосновано утверждают некоторые обществоведы, «...почти все исследователи указывают на век, а не на годы жизни и деятельности авторов».¹

¹Назариев Р. Социальная философия «Ихван ус-сафо» и Насира Хусрав. - Душанбе, 2011. - С. 20.

Средневековый этап развития мусульманского Востока, в целом, исследователями характеризуется беспокойным и неоднозначным, а эпоху, которую можно определить как время формирования общества «Ихван-ус-сафо» и их трактатов (с середины IX в. до конца X в.), по справедливому выражению академика Крачковского И.Ю., характеризуется как «эпоха высшего расцвета арабской культуры» или «Ренессанса ислама».¹ Более того, уже давно бытует мнение, что при характеристике этого периода, почти все исследователи соглашались с тем, что это время является важнейшей вехой в развитии мусульманской цивилизации. Оно характеризуется тем, что происходившие процессы в области развития науки, духовной и материальной культуры знаменуют создание не только арабской, но, в большей степени, персидско-мусульманской культуры. В этой связи совершенно прав академик Б. Гафурова, который утверждал, что этот период являл собой «рассвет среднеазиатских школ и направлений».² Также вполне обоснованными являются высказывания А. Турсунова, что это время можно назвать «эпохой ирано-таджикского Ренессанса (X-XI вв.)», А. Сагадеева - «периодом ирано-среднеазиатским Возрождением» и В. Терновского, сравнивший данный период с будущей европейской цивилизацией.³

Следует отметить, что в исследованиях некоторых авторов встречается мнение, согласно которому Аббасидский период называется «Золотым веком» исламской цивилизации, но и есть такие разработки, в которых характер отдельных периодов этой династии показан в противоположном ракурсе. К примеру, в книге «История таджикской философии» авторы утверждают, что «период выхода на арену «Ихван-ус-сафо» приходится на середину IV века хиджри (X в. н.э.), когда в Арабском халифате начался общественно-политический, экономический и культурный упадок».⁴

¹Крачковский И. Ю. Ал-Мас'уди и путешественники X в. на Север. Избр. соч., т. IV. - М., 1940. - С. 171.

²Гафуров Б.Г. Таджики. - М., 1974. - С.375.

³Турсунов А. Философия и современная космология. - М., 1977. - С. 98; Сагадеев А.В. Ибн-Сина (Авиценна). - М., 1980. - С. 14; Терновский В.Н. Ибн-Сина (Авиценна). - М., 1969. - С. 7.

⁴История таджикской философии (с древнейших времен до XV в.). В трех томах. Том II. - Душанбе: «Дониш», 2011. - С. 290.

Безусловно, в случае, когда промежуток времени в исследованиях посвящённых обществу «Ихван-ус-сафо» охватывает более полутора веков, само по себе оценки будут не однозначными, и выявить особенности идейных предпосылок и основополагающих идей его формирования становится ещё труднее. Это объясняется тем, что специфика видения представителей общества «Ихван-ус-сафо» мира не свойственна большинству идейных школ эпохи Аббасидов. Но одновременно, общество «Ихван-ус-сафо» не составляет исключение из того, что идеи, выраженные им, строятся на принципе «основных постулатов мусульманской метафизики, первым примером которых является Коран».¹

При более глубоком изучении истории философии мусульманского Востока раннесредневекового периода, всё более настойчиво о себе даёт знать склонность мыслителей найти тот потенциал и те возможности, которые, наряду с Кораном и исламской идеологией, становились бы прочным основанием для практической ориентации человеческой деятельности.

Общеизвестно, что всякие общества и движения духовного содержания возникают на основе каких-либо конкретных предпосылок и условий. Исходя из этого тезиса, важно выявить историко-философские и культурно-социальные истоки формирования общества «Ихван-ус-сафо». В этой связи стоит напомнить, что роль арабов в развитии досредневековой восточной цивилизации не велика, и средневековая арабо-мусульманская культура упрочилась и росла на почве высокоразвитой интеллектуальной традиции, заложенной предыдущими цивилизациями Древнего Египта, Месопотамии, персидской и греко-римской античностью. Безусловно, первоначально суммирование мусульманской культуры шло не только за счёт идеологии и вероучения ислама, но также от возрождения и переработке великих достижений арамейской, персидской, древнеиндийской, а в дальнейшем

¹Массиньон. Л. Методы художественного выражения// сб.: Арабская средневековая культура и литература. - М., 1978. - С. 48.

также византийской древнегреческой, эллинистической, и других культур. Арабы же, народы семитской этноязыковой группы, населяющие некоторые страны Юго-Западной Азии и Северной Африки, сделали исламскую культуру богаче только арабским языком и письменностью. Ещё на начальном этапе формирования арабо-мусульманской культуры, представители завоёванных территорий и народов, во многом содействовали формированию единой картины новых владений. Они принимали ислам только по политическим или экономическо-юридическим причинам, так как культурно-цивилизационно они имели богатую историю, нежели сами арабы и потому арабский язык на начальном этапе воспринимали только как язык Корана и вероучения, язык шариата и богословия.¹

Со временем исламская культура, формировавшаяся за счёт завоёванных народов и их традиций, превратилась в мощную силу, и только тогда арабский язык становился «латынью Востока».² В формировании арабо-мусульманской культуры также нельзя сбрасывать со счётов, важную роль населения Халифата, не принявшее ислам: сирийцы-христиане, персы-зороастрийцы, копты, евреи, греки и т.п. Национальная семья новой культуры, подпитанная древними цивилизациями и ветрами истории под бурями социальных потрясений, обогатила ислам обильными всходами и плодами. Многие из того, что послужило формированию мусульманской культуры, до сих пор питает наш интеллект и предоставляет неопишуемое эстетическое наслаждение своим специфическим вкусом и ароматом.

Следует признать тот факт, что в сознании завоёванного арабами населения, утвердилось представление, что в мусульманской общине - «умма», в целом, с самого начала слились воедино вероисповедные и морально-правовые установки, религия и политика, духовная и светская власть. Таким образом, если на Западе цветы её цивилизации опылялись

¹Массиньон Л. Методы художественного выражения// Сб.: Арабская средневековая культура и литература. - М., 1978. - С. 48-49.

²Белова А. Г. К вопросу о соотношении литературного языка и диалектов в арабских странах. - В кн.: Социолингвистические проблемы развивающихся стран. - М., 1975. - С. 26-31.

ценностями и идеалами христианства, то на Востоке такую роль, наравне с исламом, сыграла и древняя культура.¹

На начальном этапе своего развития ислам создал организации по типу христианской церкви, но, по своей сути и целью, они никак не связаны между собой. Христианская религия, признавая посредничество между Богом и человеком и, создавая институт церкви, фактически играла роль государства в государстве. Для примера, взять хотя бы то, что до середины XV века 1/3 земель в Европе принадлежала католической церкви, особенно там, где было распространено католичество. Исламская же мечеть отражает как общие идеологические установки, так и локальную культурную, в том числе идеологическую специфику.

Мусульманская община «умма» сформировалась вокруг пророка Мухаммада и, так как доступ к пророку был открытым, то это привело к тому, что в арабском обществе постепенно разрушались родоплеменные связи. Со временем, объединив разрозненные племена Мекки и Медины, пророк Мухаммад начал вести политику за объединение всех арабов в эту полугосударственную и полурелигиозную общину («умму»). Это притянуло в приверженцы новой религии и новой общины широкие слои, проявлявшие неудовольствие превалированием родоплеменной аристократии.

Мединское соглашение (622 г.), как один из наиболее важных документов новой мусульманской общины со светским характером, подчеркивало компромиссный, примирительный и толерантный характер ислама. Соглашение затрагивало вопросы свободы вероисповедания, автономности и независимости исламской и иудейской юрисдикций, проблемы формирования органов власти в Медине начала VII века. По сути, развивая идею о подписании соглашения и предоставлении данному документу статуса источника регулируемого права, в корне изменило представление об источниковедческой базе рассматриваемой правовой

¹Теоретические проблемы восточных культур// Материалы симпозиума. 11-15 окт. 1966 г. – М.: «Наука», 1969. - С. 136.

системы.¹ О воздействии Мединского соглашения на интеллектуальные взгляды, по нашему мнению, надо ещё по-научному тщательнее проработать.

Арабо-мусульманская культура Халифата прошла ряд этапов своего формирования. Например, культура Халифата VII-XIII веков продемонстрировала сложное соединение собственно арабской культуры и культур, завоеванных народов (арамейцев в Сирии, коптов в Египете, берберов в Тунисе, персов в Иране и, даже, вестготов в Испании). Решающим вкладом в этот сплав стала исламская религия и, сформировавшаяся на её основе, философия и идеология, и вдобавок ко всему - классический арабский язык, который стал языком не только религии, но и государства, науки, искусства.²

Если под начинанием предводителя ислама Пророка Мухаммеда сформировалось самостоятельное прото-государство со своеобразным одновременным политическим и духовным повиновением, основывавшегося также на воинах и административных полномочиях его сторонников в Медине и переселенцев (мухаджиров - люди, принявшие ислам в Мекке и переселившиеся вместе с Пророком), то после смерти Мухаммеда власть в целом перешла в руки духовных наследников и сподвижников Пророка – халифов. Во время правления первых («праведных» четырех) халифов государство расширялось очень быстрыми темпами за счёт соседних племен и государств.

Ислам, как и прежние монотеистические религии, возник в форме систематизированного вероучения. Учение ислама было сформулировано в священной книге Коране. Он ещё на раннем этапе своего развития и распространения утвердил основные принципы и на основе божественного откровения и хадисов, канонизировал свои неизменные формулы (догмы). Но отличительной чертой ислама было то, что поиск знания и истины в нём, поощрялся самой идеологией, т.е. исламская религия в начале своего

¹Молдалиев О.А. Ислам и политика: политизация Ислама или исламизация политики? – М.: «Maxima», 2008. – С. 69.

²Там же. – С.71.

развития не позволила «знанию» стать монополией для отдельных лиц или института власти, а, наоборот, сделала его тем основным критерием жизни любого мусульманина, или же, группы единомышленников, которые в силу своих возможностей стали толковать Коран и Сунну, отвечающие их социально-политическим и идеологическим установкам. В рамках такого правового плюрализма, в исламе зарождаются многочисленные течения, которые на раннем этапе своего развития, основываясь на месте знания в исламе, брались решать всякие свои проблемы и сообща и в отдельности, независимо от какой-либо сферы жизни людей. Хотя такая тенденция в исламе продолжалась не долго, тем не менее, она была очень эффективной не только для Востока, но также, и для Запада. «Было время, - пишет Мухаммад Икбал, - когда европейская мысль, брала вдохновение от исламского мира».¹

Одним из таких движений в исламе являлось общество «Ихвон-ус-сафо», хотя по характеру возникновения и существования его невозможно приравнять к тем или иным течениям, которые появились лишь на почве активной полемики и познания истины.

Общество «Ихвон-ус-сафо», возникло во время расцвета исламской культуры и цивилизации с целью внести коренные изменения в обществе и привести мусульманскую «умму» к благоденствию. Члены общества придавали большое значение самосовершенствованию, и идеи реформистских мыслителей, написавшие трактаты «Ихван-ус-сафо» в различных областях, имеют большую глубину и широту в части философских достижений человечества и особую привязанность к культуре.²

Поскольку точный период формирования и существования общества «Ихван-ус-сафо» и его трактатов неизвестна, то выявление особенностей теоретических основ его возникновения также представляется трудным. Дело в том, что среди исследователей имеются немало спорных вопросов и дискуссий вокруг мировоззрения и взглядов его членов, и если взять к тому

¹Мухаммад Икбал. Эҳёи фикри дини дар ислом (Возрождение религиозных идей в исламе). – Душанбе: «Эр-граф», 2010. - С. 23 (на тадж. языке)

²Гусейнов Д.Р. Социально-политическое учение общества «Ихван ус-сафо». - Баку, 2007. - С. 35.

же выявление теоретических, особенно историко-культурологических основ, то становится очень сложно в этом разобраться. Здесь, кстати, будет напомнить слова арабского исследователя прошлого столетия М.Ф. Хиджаба, сказанные им, относительно трактатов этого общества: «Сложную же проблему мусульманской философии составляют наука калама и «Ихван-ус-сафо»».¹

Однако, несмотря на эти сложности, все-таки возможно уточнить некоторые неясности. Ссылаясь на мнение некоторых исследователей, можно определить период выхода в свет трактатов общества «Ихван-ус-сафо», который должно совпадать хронологически с середины X века, так как Абу Хайян ат-Тавхиди в своей книге «Китаб ал-итма» в 980-х гг. упоминает об этих трактатах и их авторах. Согласно утверждениям многочисленных исследователей, авторство группы мыслителей, живших в Басре в середине X века, является уникальным явлением, и естественно для культуры это является великим достижением.

Уникальная интеллектуальная традиция философской мысли, разработанная в трактатах с проповеднической и пропагандистской целью, олицетворяет «сплав» религиозно-теологических и научно-философских рассуждений. Здесь, с одной стороны, авторы указанных трактатов используют научные достижения для выражения своих философских мыслей, а с другой - возвышают Откровения и придают им важную ценность, создавая при этом основы синтетической философско-религиозной мысли. Всё это, в свою очередь, содержит специфическую интерпретацию идеологии и необычных методов передачи религиозно-идеологических концепций.

Безусловно, общество «Ихван-ус-сафо» было тайной организацией, основанной на очень тонком привлечении людей к себе. Относительно этой стороне деятельности общества А. Халаби пишет: «Они послали своих членов в города и деревни, чтобы пригласить к сообществу людей с добрыми

¹Цитата по: История таджикской философии (с древнейших времен до XV в.). В трех томах. Том II. – Душанбе: «Дониш», 2011– 286 с; Мухаммад Фарид Хиджаб. ал-Фалсафа ас-сиёсия инда Ихван ус-сафо. - Каир, 1982. - С. 33 (на араб. яз.).

намерениями и, у которых есть возможность их развития. Они имели много сторонников среди различных слоев, особенно среди людей высокого уровня, которые имели возможности для обучения и процветания. Они потратили большую часть своих усилий на привлечение и обучение молодых людей с пятнадцати лет, потому что они считали, что люди выше этого возраста не подходят для процветания и воспитания».¹ Об условиях и способе привлечения молодёжи к себе в организацию представители общества «Ихван-ус-сафо» часто пишут в своих трактатах и признают, что это было тайным.²

Несомненно, одним из важных факторов развития мусульманской философии является восстановление, воссоздание, оживление культуры Ближнего и Среднего Востока под покровительством исламской культуры. Обогащение современной культуры, в некоторой степени, должно произойти за счёт синтеза существовавших в этом регионе различных культур, национальных традиций и верований. Как пишут авторы предисловия к «Истории таджикской философии», «это было воистину время великой трансформации эллинистических, иранских и других древневосточных культурных традиций в единую культуру под названием «исламская», или «мусульманская».³

Без всякого преувеличения, десятый век можно считать эпохой процветания исламской цивилизации. Хотя в политическом отношении Аббасидский халифат был ослаблен и потерял свою мощь, так как многие из тех земель, находившиеся на протяжении столетий во власти арабских завоевателей халифата, к тому времени уже представляли новые отдельные самостоятельно-территориальные деления или государства. Возможно, наиболее важной политической чертой данного периода является формирование и усиление влияния шиитского толка ислама на обширной

¹Халаби Али Асгар. Таърихи тамаддуни ислом (История исламской цивилизации). - Тегеран, 1372. – С. 165-166 (на персид. яз).

²Расаили Ихван ус-сафо ва хуллон ал-вафо (Трактаты «Братьев чистоты и друзей верности»). - Ч. 4. - Кум: Мактаби аль-Аълومي ал-Исломи, 1405 х. - С. 144-155 (на персид. яз).

³История таджикской философии (с древнейших времен до XV в.). В трех томах. Том II. – Душанбе: «Дониш», 2011. – С. 5.

территории Халифата и его политические успехи. Тут особо надо подчеркнуть о специфике концепции политической и духовной власти, тех же шиитов, которые наряду с ортодоксальными ветвями ислама, отделились от других прочих мусульман.

К тому же, к функциям лидера мусульманской общины, они также добавляли и усматривали особые ключевые духовные функции. По их убеждениям, такой лидер должен относиться только лишь к семье Пророка («ахл ал-байт»). Согласно их убеждениям, они, т.е. «ахл ал-байт» могут направить легитимную политическую и духовную власти в правильное русло для обеспечения политической стабильности, истолкования, интерпретации Корана и учения в исламе. Хотя, вскоре сама это шиитская концепция власти подверглась ими же изменениям. Особенно это касается вопроса об определении состава семьи Пророка, вокруг которого разгорелись споры, что, в конечном итоге, вызвало новый необратимый раскол. Вот, что пишет об этом современный иранский исследователь Ф. Дафтари: «Вскоре внутри самого шиитского толка разгорелись дискуссии по поводу точной дефиниции и определения состава семьи Пророка, что вызвало необратимый внутренний раскол. Только после аббасидского переворота состав «ахл ал-байт» был окончательно определен и стал включать лишь Али, Фатиму и нескольких их потомков».¹

В целом, в регионе исламская культура формировалась не одинаково. В Египте Фатимиды сформировали своеобразный халифат и заложили основы для новой цивилизации. В Бахрейне и прилегающих к нему территориях, карматы создали собственную власть. Багдад становится центром политического и культурного расцвета халифата. В этот период появились такие великие учёные, как Фараби, Табари, Абул Фарадж Исфхани и Захрави.

¹Дафтари Ф. Краткая история исмаилизма: Традиции мусульманской общины. Пер. с англ. Л.Р. Додыхудоевой, Л.Н. Додхудоевой. - М.: ООО «Издательство АСТ»: «Ладомир», 2004. – С. 37.

Аббасиды создали сильное правительство в VIII и IX веках, обеспечили стабильность на завоёванных землях и установили господство на Аравийском полуострове, в Месопотамии и Иране. Благодаря этому доминированию мусульманской культуры процветание в регионе продолжалось.

В X веке Аббасидское великолепие уменьшилось, и его авторитет начал ослабевать. В конце этого периода Аббасиды потеряли мощь своего существования. Таким образом, многие малые правительства, которые ранее были верны центру халифата в Багдаде, заявили о своей независимости. Эта ситуация привела к созданию многих новых государств в, возникшей тогда, исламской цивилизации. Политический хаос неизбежно приводил хаос в интеллектуальную сферу и искал разные подходы.

К основным и важным истокам развития общественной мысли, добавляется государственный строй халифата, который с целью своего укрепления завоевал много земель и к тому времени (эпоха «Ихван-ус-сафо») до четвертого столетия хиджры, сформулировал свои правила на огромной территории. Иначе говоря, в руках правителей халифата исламская теология стала инструментом разработки, борьбы и защиты своих интересов. Глядя на социально-политические изменения в предшествующей эпохе «Ихван ус-сафа», мы видим, как арабские Омейяды стремительным рывком двигались на Иран и Среднюю Азию, несмотря на то, что они имели свою давнюю историю, цивилизацию и, конечно же, религиозное верование, но арабы же до ислама имели “кочевой племенной уклад”¹.

Как отмечают многие исследователи, к началу правления Аббасидов о себе заявили разнообразные законодательные школы, в том числе все четыре основные суннитские школы (ханафитский, маликитский, шафиитский и ханбалитский), а также, небольшие сплочённые оппозиционные фракции, устоявшие после нескольких трагических событий периода Омейядов.

¹Журавлев И.В. Подготовка воинов Аллаха VI-XIII века. – М., 2000. – С. 122.

Первое, что сделали Аббасиды - они столицу исламской империи перенесли из Дамаска (Сирии) в город, который был основан в 762 г. ал-Мансуром на берегу реки Тигр, и который назывался Багдадом. Этот Аббасидский халиф выбрал Багдад именно потому, что место расположено на пересечении торговых путей в центре плодородной области Месопотамии. Как правило, при смене династии наблюдается повышенный интерес к проблемам общества и государства. Вот и в этом вопросе мы видим, что как продукт своей эпохи, наши философы, т.е. члены общества «Ихван-ус-сафо» стремились передать реальные факты, хотя и в метафизической форме. Члены этого общества, также как и Фараби, разработали проект идеального государства, которое у них именуется как «мадинат ал-фадила руханиййа» (духовный и целомудренный город) или «давлат ал ахл ал-хайр» (государство целомудренных людей). Оно, по их мнению, управлялось бы законодателем философом-пророком,¹ где были бы уничтожены все социальные противоречия, и восторжествовала социальная справедливость.

По сути дела, творчество представителей общества «Ихван-ус-сафо» было результатом развития и процветания исламской культуры. В эпохе, когда греческая философия постепенно вошла в научные круги, некоторые из философов часть её содержания совместили со своими идеями, а общество «Ихван-ус-сафо» выбрало отдельные места этой философии в качестве объекта и предмета исследования, которая оказала на него значительное влияние. Следует отметить, что трактаты, написанные представителями школы «Ихван-ус-сафо» не ограничены Кораном и мусульманской литературой, они включали в себя также в более значительной форме греческие философские трактаты. При этом члены общества «Ихван-ус-сафо» не были подражателями греков, они синтезировали их идеи со своими идеями и представлениями, которые подкреплялись стихами Корана или

¹Seyyed Hossein Nasr. An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwān Al-Safā, Al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā, Edition: revised, Published by SUNY Press, 1993. Chapter 1. - P. 31–33.

хадисами пророка, что свойственно мусульманским мыслителям средневековья и, что соответствовало их религиозным доктринам.

Более подробно об историческом контексте периода Аббасидов пишет Анри Корбэн, который отмечает, что «Начиная с 60-х гг. IX в., стали наблюдаться признаки политического упадка. ...Ослабляли государство и восстания чернокожих рабов-зинджей в конце IX в., а также вооруженные выступления карматов. В 945 г. все оставшиеся за халифами области были заняты Буидами. В 1055 г. Буидов сменили сельджуки, фактически управлявшие государством при номинальном суверенитете бесправных халифов...».¹

Таким образом, период Аббасидов, если в своём раннем этапе развития славился наивысшим политическим могуществом и культурным расцветом, из-за которого Адам Мец стал называть этот период «мусульманским ренессансом», то со временем, произошло расчленение от халифата некоторых частей территории на Севере Африки, в Маварауннахре и Хорасане.²

Здесь, очевидно, выделяются два важных момента: первый то, что политические интриги разного характера привели к власти Аббасидов, т.е. власть они завоевали путём обмана и хитрости. Второй - опять-таки, завоевав власть с поддержкой и под покровительством шиитов, они со временем становились яркими противниками их идеологии, став во главе ортодоксального суннизма и вдохновителями государства противников шиитов.

В первом случае, Аббасиды в начале использовали Абу Муслима в качестве великого полководца, и в 750 году, воспользовавшись его могущественной рукой, покончили с Омейядами и сами взошли на престол в халифате, а в 751 году использовали его в борьбе против сильной армии китайцев на берегу реки Таласа (Джамбула).

¹Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwān Al-Safā, Al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā*, Edition: revised, Published by SUNY Press, 1993. Chapter 1. - P. 62.

²Фролова Е.А. История средневековой арабо-исламской философии. - М., 1995. – С.125.

Укрепившись у власти Аббасиды в 755 г. при халифе Абу Джафара ал-Мансура, пригласив Абу Муслима во дворец, зверски расправились с ним. В дальнейшем они держали власть в своих руках вплоть до завоевания Арабского халифата монголами. Последний Аббасидский халиф Мустасим был убит монголами, захватившими Багдад в 1258 году. Во втором случае, халиф ал-Мансур, подчеркивая собственные родовые отношения Аббасидов с пророком Мухаммедом через его дядю Аббаса, главные стратегические свои цели и задачи видел в объединении всех мусульман суннитов в мощную империю, но его будущие преемники уже ставили перед собой цель вырвать с корнем шиитское движение в соседних государствах. Несмотря на своё арабское происхождение династия Аббасидов, при усилении влияния арабского языка как официального, иногда быстро теряли своё политическое и социальное превосходство. Например, такой распад в халифате произошёл в конце IX века в результате восстания зинджей и карматов. Зинджи в 869 г. при поддержке карматов восстали и на протяжении почти 14 лет держали под своей властью район Басры и Хузистана. Карматы также восстали в Сирии, Ираке и Бахрейне. В Бахрейне они тогда создали своего рода государство и около полутора века стояли у власти¹.

Восстания чернокожих рабов зиджей и карматов в совокупности привели к тому, что Аббасиды в Халифате на рубеже IX-X вв. практически контролировали только Багдад и прилегавшие к нему районы северной части Ирана. В описываемое время на территории западно-иранских земель в 935 г. возникло государство Буидов, которое к 945 г. окончательно лишило халифат светской власти, захватив Багдад. Институт халифата просуществовал ещё около трёх веков, их халифы уже были только духовными главами, окончательно потеряв правление.²

Поэтому, при определении истоков и предпосылок формирования тайного общества «Ихван-ус-сафо» и истории сочинения трактатов его

¹Фролова Е.А. История средневековой арабо-исламской философии. - М., 1995. - С. 128.

²Там же. - С. 132.

членов надо исходить из следующих соображений: становление школы «Ихван-ус-сафо» нельзя рассматривать в отрыве от социально-политического строя эпохи. Она, являясь результатом политико-религиозной и общественной борьбы своей эпохи, представляла собой серьезного философского общества, члены которого хотели сыграть ведущую роль в адаптации их идей к реалиям жизни. Согласно их учению, общественный строй и управление обществом в период Аббасидов не могло способствовать развитию социальных отношений, правителей которых они считали нелегитимными, предводителями угнетения и насилия, узурпаторами власти. Политическое видение членов общества «Ихван-ус-сафо» было таким, что они в долгосрочной перспективе хотели бы вернуть власть роду пророка и этого они не скрывали.¹ Также они симпатизировали Фатимидам, ставшие региональной политической державой, учение которых в отдельных моментах имело схожесть с взглядами членов общества «Ихван-ус-сафо».

Шииты-исмаилиты, появившись в смутное и сложное время всего за полтора века, в начале в 899 году вышли из подполья, и уже потом, в 909 г. установили халифат Фатимидов. О роли последних в формировании общества «Ихван-ус-сафо» говорит хотя бы тот факт, что многие исследователи их связывают в одну цепь. Отсюда следует, что общая политико-идеологическая и социальная обстановка периода жизни и деятельности членов общества, является одной из важных причин в понимании того, что связано с возникновением «Ихван-ус-сафо». Это также важно с точки зрения анализа ситуации того периода, так как в этот период общество сталкивается с двумя противоречивыми явлениями и находится на стадии борьбы двух разных идеологических школ ислама. С одной стороны, общество мусульманского мира стало свидетелем наличия не компетентных политических лиц в управлении, а с другой - оно сталкивается с возможностями процветания и укрепления психического блаженства и

¹Расаил «Ихван ус-сафо» (Трактаты «Братьев чистоты»). – Бейрут, 1976. – Тт. 1; 3 (на араб. яз.).

ценных результатов для мусульман, о чём свидетельствует многочисленные идейные школы в исламе.

Наука и философия сыграли важную роль в адаптации идей «Ихван-ус-сафо» с реалиями с целью примирения разума и религии, а также применения разума в делах религии. Мухаммад Икбал, останавливаясь на роли рационального познания в исламе, в книге «Возрождение религиозных идей в исламе» пишет: «Работы последователей эзотерических и экзотерических рационалистов составляют очень важную поучительную главу в нашей (исламской) культуре и представляют собой поучительное стремление к достижению гармоничной систематизации рационального и логического мышления, так и к духу преданности души по отношению к истине. Тем временем, оно показывает ограниченность той эпохи, в среде которой теологические школы ислама остались малоэффективными в той степени, что, если оно происходило в другой эпохе, его эффективность была бы намного больше».¹ Известный французский исследователь истории философии Анри Корбен, анализируя роль теоретического осмысления философских и теологических вопросов в исламе, уделяет им важное место, отмечая, что: «Философское исследование (тахкик) чувствовало себя в Исламе «как у себя дома» потому, что здесь оно отражало фундаментальный смысл пророчества и пророческого Откровения, с его имплицитными герменевтическими проблемами. Философия в мире Ислама принимает форму «пророческой философии».²

Останавливаясь на отдельных философских вопросах, он расценивает роль философии в исламе позитивно. Далее, философское мышление в Исламе, - пишет Анри Корбен, основывалось на двойном движении: исхождении от Начала (мабда`) и возвращении к Началу (ма`ад) в вертикальном измерении. Формы мыслятся здесь, скорее, в пространстве, чем во времени. Наши мыслители видят мир не в «эволюции» на

¹Мухаммад Икбал. Эҳёи фикри дини дар ислом (Возрождение религиозных идей в исламе). – Душанбе: «Эр-граф», 2010. - С. 18 (на тадж. яз.).

²Корбэн А. Таърихи фалсафаи исломи (История исламской философии). Перевод Асадулло Мехтари. – Тегеран, 1378/ 1982. – С. 36 (на персид. яз.).

горизонтальной плоскости, но в восхождении, прошлое находится не позади нас, но «под нашими ногами». На эту ось привязаны смыслы божественных Откровений, соответствующие духовным иерархиям, уровням вселенной, открывающимся с порога метаистории».¹ Следует отметить, что в деле усиления позиции разума и рационального мышления, включение её в ткань религиозного дискурса, а также влияние роста науки и установление баланса с религией, т.е. гармонии философии и теологии, разума и Откровения, большая заслуга принадлежит членам общества «Ихвон-ус-сафо».

Особенно плодотворно сказалась широкая переводческая деятельность, всячески поощряемая первыми халифами, которые оказали самое непосредственное влияние на развитии науки и культуры. Переводческая деятельность сирийцев, греков, персов и самых арабов, познакомившие мусульман с трудами Аристотеля и Платона, Пифагора и Парменида, Сократа, Птолемея, а также с индийскими трактатами по космологии и медицине, с персидскими историческими и литературными сочинениями и т.д., безусловно, имела свои плоды в процветании восточной интеллектуальной мысли. В части влияния этих идей на трактаты «Ихвон-ус-сафо», по выражению Назариева Р.З., они «... давали возможность выразить мнения и оформить свои взгляды в духе рационализма».²

Другие исследователи тоже затрагивают данную проблему, в частности в книге «История рациональной науки» С. Забехулло пишет: «...Братья в тоже время извлекают пользу из различных религиозных учений, античной философии и пехлевийских источников».³

Некоторые исследователи связывают интерес членов общества «Ихван-ус-сафо» к греческой философии, не только с тем, что они были приверженцами исмаилитов-шиитов, но и с возникновением богословской школы мутазилитов. Европейские учёные XIX века восхищались очевидным

¹Корбэн А. Таърихи фалсафаи исломи (История исламской философии). Перевод Асадулло Мехтари. – Тегеран, 1378/ 1982. – С. 124 (на персид. яз).

²Назариев Р. Социальная философия «Ихван ус-сафо» и Насира Хусрава. - Душанбе, 2011. – С. 75.

³Забехулло С. Тарихи улуми акли (История рациональной науки). – Тегеран, 1435. – С. 307; Его же. Назари мутафаккирони исломи оиди табиат (Взгляды исламских мыслителей о природе). – Тегеран, 1430. – С. 68 (на персид. яз).

рационализмом и либеральными взглядами, такими как убеждение в свободе воли. Теперь стало понятно, что, несмотря на их интерес к греческим идеям, они остаются близкими к их исламской основе. Несколько ведущих мутазилитов были видны в круге Аль-Мамуна, в частности Тумама и Ахмад ибн-Аби Дуад. Аль-Мамуна, вероятно, привлекала не только философия, но и политический аспект их мысли, поскольку они пытались снизить имевшую место напряженность. Стимулирование интереса «Ихван-ус-сафо» к греческим произведениям повлияло на весь последующий ход исламской мысли.

Изучение античных истоков мыслей «Ихван-ус-сафо» имеет важное значение в нашем случае, хотя бы потому, что подлинное значение философского мотива в их учениях отличается от исламских воззрений, а зачастую иногда и отличается друг от друга. То есть мысли «Ихван-ус-сафо» отличаются от греческой мудрости и, наоборот, в тоже время первое дополняет второе. Согласно содержанию трактатов «Ихван-ус-сафо», особые стремления от рождения и природы имеются у каждого индивида, и в то же время он также может иметь и приобретённые стремления в своей жизни. Но особенностью здесь является то, что залогом приобретённых стремлений может быть только природное, т.е. врождённое.¹ Мыслители общества «Ихван-ус-сафо» эти врождённые природные стремления делят на желание жить и отвращение к смерти, и на этом они не останавливаются и врождённые качества также считают залогом характера и нравов человека.² Следует отметить, что нечто подобное этому воззрению есть и у Платона.

Согласно концепции Платона, способности, качества и стремления у человека бывают духовными и физическими. Каждая из них, по своей природе, в человеке выполняет определённые функции или же имеет определённую направленность. Духовные способности - относятся к душе, а физические же, они телесные - к телу. Все эти способности у человека от

¹Рисаил «Ихван ус-сафо» (Трактаты «Братьев чистоты»). – Бейрут, 1976. - С. 145 (на араб. яз.).

²Там же. - С. 345.

Бога и природы, т.е. врождённые. Платон считал, что человек «рождаясь, теряет то, чем владел до рождения, а потом с помощью чувств восстанавливает прежние знания».¹ Потому стремление и способность, которые у человека появляются от познавательных качеств, означают восстановление знания. Итак, согласно утверждению Платона, человек рождается способным и вообще это может также означать, что человек ещё до рождения является способным. Такую концепцию он выдвигает в диалоге «Федон», где Платон утверждает: «... способности вдохновения, прорицания мы возвели к Аполлону, способности посвящения в таинства – к Дионису, творческие способности и любовь – к Афродите и Эрату».² В тоже время, он, дополняя мысль о божественных, врождённых стремлениях человека от природы, в диалоге «Менон» пишет: «Добродетель – это результат божественного дара или божественного жребия, который человек получает от рождения».³ Эту мысль можно продолжать многочисленными примерами, как из трактатов общества «Ихвон-ус-сафо», так и из платоновских сочинений.

Неоплатонизм тоже оказал большое влияние на философию общества «Ихвон-ус-сафо». Идеи Плотина и других представителей неоплатонизма проникли в философию этого общества, как в онтологических концепциях, так и в гносеологических. Разумеется, они для формирования взглядов данного общества были достаточно, ибо связанные с ним теории формируют принципы и нормы, устремленные на постижение безукоризненности души человека.

Догматические же взгляды, принадлежащие представителям школы калама и некоторым другим школам ислама, частично заимствованные из греческой мысли, отсутствуют или же отличаются от взглядов «Ихвон-ус-сафо». К примеру, вопрос о субстанциях. Общество «Ихван-ус-сафо» не признаёт субстанции отдельно от материи, мир в представлении его членов

¹Платон. Сочинения в 3 тт. – М.: «Мысль», 1968. - Т. 1. – С. 353-354.

²Платон. Федон. Избранные диалоги. – М.: «Худ. лит-ра», 1965. - С. 235.

³Платон. Сочинения в 3 тт. – М.: «Мысль», 1968. - Т. 1. - С. 403-404.

состоит из материальных частей и их акциденций. По мнению представителей данного общества, атомы неделимы, являются материальным частицам и тела состоят из них.¹ Признаки нарастания острого противостояния идеям ортодоксального ислама, как и всей официальной господствующей идеологии, проявились ещё при правлении Омейядов по мере того, как они во всех сферах жизни халифата, постарались подавить свободомыслие. Уже тогда были предприняты первые попытки «обновления» религиозной мысли. На фоне этого тайное общество «Ихван-ус-сафо» на философской основе настойчиво стремилось обогащать идеологию за счёт её теоретического обновления идеями из прошлого, но и не ограничивалось только этим. Наряду с деятельностью общества «Ихван-ус-сафо» активно эта религиозно-обновленческая тенденция проявилась во взглядах мутазалитов, исмаилитов и суфиев, но все эти школы нашли в лице ортодоксального ислама сопротивление.

Далее, общеиранская культура сыграла очень важную роль в формировании общества «Ихван-ус-сафо», об этом говорит хотя бы тот факт, что сами авторы трактатов этого общества, согласно мнению большинства исследователей, принадлежали к этой этнической группе.

Следует отметить, что трактаты «Ихван-ус-сафо» будучи эклектичные по природе, основывались на разных верах, философских идеях и сильно скрытой тенденции рационализма. Даже при классификации наук авторы указанных трактатов опирались на разум и философию, нежели на интуицию и религию. Они попытались создать гармонию между всеми силами совершенного человека. Более того, они открыто писали, что человеческий разум без помощи Откровения, воображения и интуиции не в силах постичь сущность и существо метафизического мира и трансцендентальные истины, каковыми для них являлись, например, душа, собственно разум и другие сущностные силы человека.²

¹Расаил «Ихван ус-сафо» (Трактаты «Братьев чистоты»). – Бейрут, 1976. - С. 146 (на араб. яз.).

²Расаили Ихван ус-сафо ва хуллон ал-вафо (Трактаты «Братьев чистоты и друзей верности»). - Ч. 4. - Кум: Мактаби аль-Аъломи ал-Исломи, 1405 х. – С. 469 (на персид. яз).

Невзирая на всё это, мировоззрение представителей общества «Ихван-ус-сафо» опирались на определённые научные принципы, которые отличали их учения от воззрения других религиозно-философских школ восточного средневековья, о которых речь будет идти в следующем разделе нашего исследования.

1.2. Методологические принципы исследования «Ихван-ус-сафо»

В вопросах методологических оснований теории познания, исламская мысль в целом изначально была сформирована на прочных фундаментальных основаниях в противовес христианской или европейской философии, которые в те далёкие исторические времена столкнулись с кризисом. Ислам постепенно укреплял свои позиции, не ограничиваясь своими внутренне-духовными ориентирами. Его идеология оказала влияние на формирование идей многих известных мыслителей, представлявших различные теории и идеи в философии, которые совместно или под незримым духовным присутствием отдельного мыслителя создали тщательно разработанную систему философских концепций, определивших развитие исламской интеллектуальной мысли на несколько столетий вперёд.

В исламе существование нескольких мощных научно-политических и социально-идеологических движений, подобно каламу, перипатетизму, исмаилизму, ишракизму (философия озарения), суфизму или же «Ихван-ус-сафо» способствовало тому, что философия не только закрепились в качестве средства, содержащее практические и полезные знания, но и как могучее орудие в религиозной полемике, т.е. в соперничестве между различными течениями в исламе, между исламской идеологией и другими верованиями, и, поэтому философия становилась стимулом к совершенствованию знания. Общество «Ихван-ус-сафо» привнесло в философию духовные и божественные знания (Откровения), пророческие суждения и идеи мудрецов, при этом оно использовало рациональный метод, сохраняло сакральные убеждения, не выходило за их грани, и совершенно, не

умалая смысла опытной науки и её методы в развитии всех существующих, к тому моменту, наук¹.

Таким образом, можно утверждать, что философские знания для общества «Ихван-ус-сафо» служили в качестве его мудрости, которая отчасти выдвигается им как служительница религиозной традиции и полнее раскрывает необъятные её стороны. Отмечая роль и значение философии, члены этого общества подчёркивают, что: «Философская мудрость, должна вести себя богоподобно, как может быть сам человек».²

Реконструкции базовых гносеологических установок «Ихван-ус-сафо» есть часть той задачи, которая может пролить свет на важные пробелы в изучении религиозно-философских воззрений этого общества. Хотя теория познания в трактатах общества «Ихван-ус-сафо» концептуально не разрабатывалась и не выглядит в виде отдельной сферы его учений, невозможно назвать то, что есть в трактатах, систематически разработанная гносеология или хотя бы эпистемология, тем не менее, нельзя отрицать, что различные гносеологические и эпистемологические вопросы в них обсуждались с ориентацией, отличной от ориентации античной эпистемологии. Сегодня нередко предпринимаются попытки понять основные эпистемологические проблемы с точки зрения этой ориентации.

Говоря о значимости эпистемологии или гносеологии, как теории познания у «Ихван-ус-сафо», для нас важно здесь уснить ряд вопросов: Что является в учениях его представителей природой познания? Каковы его возможности? Каково отношение знания к реальности? В чём заключаются всеобщие предпосылки и корни познания, т.е. во что уместаются общие методологические основы гносеологии?

Здесь, думается, можно говорить лишь о различных гносеологических интуициях, встречающихся в виде некоторых положений в трактатах

¹Nasr, Seyyed Hossein. An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for its Study by the Ikhwān al-safā, al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā. Cambridge: Harvard University Press. 1964, Item. Islamic Cosmological Doctrine. - London: Thames Hudson, 1978. - P. 23.

²Расаил Ихвон ус-сафо ва хуллон ал-вафо (Трактаты «Братьев чистоты и друзей верности»). - Ч. 4. - Кум: Мактаби аль-Аъломи ал-Исломи, 1405 х. – Т. 1. –С. 288 (на персид. яз).

«Ихвон-ус-сафо». Тем не менее, эти отдельные гносеологические идеи, по своей сути, весьма масштабны и могут быть охарактеризованы как потенциальные основания для полноценной теории познания или же фундаментальные основы и методы гносеологии «Ихван-ус-сафо», воссоздание и анализ последнего становятся задачей данной части нашего исследования.

Члены общества «Ихван-ус-сафо» начинают свою теорию познания с познания Бога, это естественно, потому что они отчасти были связаны со своей эпохой и её духовной культурой и представляли религию, где «святейшим и почтеннейшим является Бог, а его познание главной задачей всякого интеллектуала».¹ Именно с этой точки зрения члены этого общества выражали позицию Откровения (Священное писание) относительно познания Бога, в процессе совершенствования своих убеждений касательно его свойств и естественно его познания. В этой части ими создан свой метод. Первое требование этого метода заключается в том, что, по их мнению, поиск познания Бога должен различаться от поиска познания специфического материального бытия или спор о «все сущем» и эти два происхождения (имеется в виду Бог и материальное бытие) друг с другом сопоставимы, в любом случае средневековое мышление считало отдельным образ Бога от образов материальных вещей. Вторая сторона метода членов общества «Ихван-ус-сафо» состоит из того, что они для разделения этих двух видов гносеологий пользовались разными категориями. Например, для гносеологии каждой материальной вещи требуется какой-нибудь ответ об её истинности. И такого рода есть вопросы о сущности чего-либо, количества, качества, положения, места, времени, дефекта и отличительных черт и т. д.

Но речь об этой части познания мы оставим для следующей главы, так как она относится к вопросам теории познания, а для выявления методологических основ эпистемологии «Ихван-ус-сафо» и определение теории познания, мы вначале кратко ознакомимся с основными понятиями

¹Расаил «Ихван ус-сафо» (Трактаты «Братьев чистоты»). – Бейрут, 1976.– С. 53 (на араб. яз.).

исламской эпистемологии, которые в свою очередь представляют основные принципы исламской методологии знания, и объясняются, как принципы коранической идеологии, в тоже время они составляют понятийный аппарат природы знания в исламе. К кораническим терминам относятся: «илм-знание, марифат-познание, вайх-откровение, хикмат-мудрость, басират-видение, руйя-видение, тахаккук-достижение истинности, тахадуд-определение, д'анн-сомнение, якин-непоколебимая уверенность, тазаккур и тазкират-припоминание, шуур-сознание, луб-мозг, наба-представление, запечатление, бурхон-доказательство, дираят-весть, хакк-истина и тасаввур-представление»; при этом также можно привести и примеры противоположные этим терминам, т.е. антонимы, означающие отсутствие знания: джахл-jahl, раиб-raib, шакк-shakk и галабат аль данн-ghalabat al dhann; также можно привести и примеры словосочетаний, означающие классы знаний - это «илм ул-якин-ilm al yaqeen», айн ул-якин- ayn al yaqeen и хакк ул якин- haqq al yaqeen. Здесь также невозможно не перечислить такие коранические термины, соотнесенные со знанием, как: «вайх-откровение, иман-вера, акл-разум, калб-душа и такво-taqwah».

Для выявления методологических основ знания «Ихван-ус-сафо» и определения теории познания, мы вкратце остановимся на толковании смысла некоторых из вышеперечисленных терминов. В качестве предварительного вывода отметим, что путём классификации и систематизации у нас складываются некоторые первичные представления об эпистемологии в исламе. Так как, если методологию эпистемологии можно рассматривать как определенную часть отрасли философии, то в эпистемологии мы изучаем теорию познания, источники знаний, применение и ограничение знаний; в то же время исследование в методологии является более узким и более конкретным, т.е. р как развивать знания (теории) и как оценивать знания (теории).

В конечном счёте, в трактатах общества «Ихван-ус-сафо» мы замечаем особенности двух источников. Один из них религиозный источник, который

в конце соединяется с человеческим интеллектом. Второй метод является характерным методом «Ихван-ус-сафо», что часто у этого общества встречается. Согласно этому методу, основой всякой гносеологии является человеческий интеллект, и на этой основе всякое чудо теряет свою цену. Всякая религиозная имитация, которая недоказуема, объявляется ложной. Материальная гносеология имеет цену. Но интеллектуальная гносеология считается самым высшим сортом гносеологии. Правильное знание дают математические науки. Внешний мир можно познать лишь через интеллект и опыт и т. д.

Преставители общества «Ихван-ус-сафо» в своих «Трактатах», открыто объявляя интеллект своим повелителем, подчёркивают: «кто нарушает законы интеллекта и не признаёт их, того мы должны выбросить из своего общества, и знайте, что, если добродетельные и одобряемые мудрецы обретут могучий ум (интеллект), в этом случаи нет никакой нужды в руководстве и наставлениях Пророка».¹

К примеру, возьмём термин «вахйи» - откровение, который членами общества переведён таким образом: «Вахйи» нисходит из небес Пророкам и блаженным. Чтобы те подобающим образом познали Бога».² Внешне слово «вахйи» в данном случае указывает на исламский термин или понятие. Однако «Ихван-ус-сафо» добавило в это популярное исламское словосочетание новое слово, «авлиё», но это отрицается другими течениями. Как всем известно, с точки зрения официального ислама, «вахй» присуще лишь Пророкам и никому больше.

Во-первых, данное понятие является первой интеллектуальной очевидностью и во-вторых, - наукой, что является материальной гносеологией. Здесь «вахй» не имеет ничего общего с восходящим суфийским «кашф». В связи с тем, что в учении членов общества «Ихван-ус-сафо» присутствуют социальные и прикладные мысли, то видно, что они не

¹Расаил «Ихван ус-сафо» (Трактаты «Братьев чистоты»). – Бейрут, 1976. – С. 57 (на араб. яз.).

²Там же. – С. 59.

одобряют мистических и вымышленных суфийских терминов. Только некоторые элементы суфизма, что совпадали с их психикой гуманизма и энциклопедизма, члены общества подвергли обсуждению. Если гносеология Бога и духовного мира заканчивалась интеллектом и интеллектуально-научным знанием, тогда можно было бы заполнить и «материальный мир» таким способом (интеллектом и наукой). На этой основе можно заключить, что общий дух трактатов «Ихван-ус-сафо» составляет материалистическая и объективная склонность. Этим своим наблюдением общество «Ихван-ус-сафо» выходит из рамок пустых абстрактных мыслей и излишних чувств.

Представители школы «Ихван-ус-сафо» при толковании процесса мышления, прежде всего, определяют правила человеческой гносеологии. Это правило состоит из трёх основ, направленных снизу вверх. Первая конечно связана с пятью органами чувств, которые одинаковы у людей и животных. В зависимости от человеческой гносеологии эти пять чувств составляют первую стадию или другими словами самую низкую гносеологию. Эта стадия присуща детям. После неё идёт интеллект. Интеллект эта вещь, которая отличает человека от животных. Эта стадия уравнивает выше предыдущей стадии, и начинается со времени совершеннолетия. Обычно эта стадия следует за детским периодом. Интеллект здесь пользуется тем общим смыслом, что охватывает все ясные дела, в том числе и восприятие этой проблемы, т.к. две противоположные вещи нельзя примирить друг с другом. Восприятие подобных очевидных и всеобщих вещей, согласно учениям общества «Ихван-ус-сафо», для взрослых людей является совместным. Интеллект, как было сказано выше, имеет общую цену, что не приводит к науке. Тогда, должно быть, после этой стадии следует другая стадия, которая бы приводила к науке. Эта стадия является третьей основой, мотивом (доказательством). Значит научная гносеология требует все три основы вместе в таком порядке: чувство, интеллект, мотив (доказательство). Для верности и точности проблемы мыслители общества «Ихван-ус-сафо» считают обязательным присутствие

математики, геометрии и логики. Это и есть, по их мнению, средства гносеологии во всех её стадиях.¹

Исходя из этого, мы считаем, что и в трактатах представителей школы «Ихван-ус-сафо», также методология теории познания касается стандартов и контрольных показателей, определяющие истоки, процессы, критерии и принципы, на которые ссылается знание. Поскольку основным интересом методологии эпистемологии является развитие и оценка теории познания, то определение теории познания общество «Ихван-ус-сафо», действительно становится очень важным, так как методы будут рассматриваться как основополагающие предпосылки для развития учения его представителей, в части знания. Так как, исламская идеология является религиозной, то очевидно, что общество «Ихван-ус-сафо» также опирается, в первую очередь, на нормативное руководство Корана и Сунны, как основных источников знаний. Поэтому, согласно принципам методологии, мыслители школы «Ихван-ус-сафо» рассматривают эти источники как идеологические дисциплины, при этом, понимая, что успешное развитие исламской идеологии во многом зависит от методологического развития, которое даёт руководство по разработке гносеологических теорий, соответствующих исламским доктринам. Поскольку, задача становится ещё труднее, то ясно, что здесь невозможно ограничиваться только этими источниками.

Однако, если методология знаний в исламе согласно его источникам начинается словами «икра», то следует признать, что Коран даёт общие руководящие принципы и не заменяет эмпирические исследования. Эта книга также может предписывать эмпирическое наблюдение, освобождает ум от суеверий, слепого следования, интеллектуальной зависимости и прихотей. Его тавхидская парадигма является основой причинности, рациональности, порядка, предсказуемости, инноваций, объективности и естественных законов. Законы могут быть известны с помощью вайх, эмпирического

¹Подробно см.: Мухаммад Фарид Хиджаб. Философия «Ихван ус-сафо». – Каир, 1982. – С. 260 (на араб. яз.)

наблюдения и экспериментов. Коран объясняет индуктивную методологию, эмпирическое наблюдение, тафаккур, итибаар, баяанат и бурхан. Он осуждает слепое следование (таклид), гипотезу и личные прихоти¹.

Безусловно, концепция разума является основой теории познания школы «Ихван-ус-сафо», благодаря которой были созданы предпосылки для разработки гносеологии в трактатах этого общества. Если, у аль-Кинди первоочередное значение божественного откровения ограничивал приоритет разума, то у «Ихван ас-сафа» первенство разумного познания бесспорно, хотя члены общества чувственное познание считали необходимой ступенью.

Таким образом, «Ихван-ус-сафо» концепцию знаний, приобретенных душой, объясняют связью её с активным разумом, находящимся где-то вне человека. Члены общества «Ихван-ус-сафо» пишут: «Для каждой души, познающей по возможности, необходима душа, фактически познающая, чтобы вывести её из возможной силы - к фактической силе».²

Очевидный факт, что «Деятельность разума ведёт к отделению формы вещи от материи в виде понятия. Эта ступень, выражающая диалектическое тождество умопостижения и умопостигаемого, у представителей общества «Ихван-ус-сафо» называется разумом, послужившим реализацией потенциалов к постижению «умопостигаемых объектов».³ Здесь они, как и Аль-Фараби, исходят из веры в потенциал постижения человеком силами разума мировой гармонии и порядка.

Признание первичности чувственных ощущений в постижении мира вело их к согласованному толкованию разумного познания, которое выполняет объединяющую роль. Для достижения завершающей цели познания с помощью разума и получения истины члены общества «Ихван-ус-сафо» используют логические операции. Здесь можно с полным основанием утверждать, что такой подход к познанию позволяет считать, что общество

¹Расаил «Ихван ус-сафо» (Трактаты «Братьев чистоты»). – Бейрут, 1976. – С. 254 (на араб. яз.).

²Там же. - С. 225.

³Закуев А.К. Философия «Братьев чистоты». - Баку, 1961. - С. 53.

«Ихван-ус-сафо» сыграло прогрессивную роль в развитии эпистемологии на арабоязычном Востоке.

В эпистемологии школы «Ихван-ус-сафо» отчетливо обрисовываются материалистические тенденции, которые показывают, что человек является исходным и конечным пунктом познания, в то время как обладатель творческого начала он стремится к познанию, что выявляет его идеалистические тенденции, которые могут заключаться в первопричине всего сущего.

Для представителей общества «Ихван-ус-сафо» ведущую роль в эпистемологии играют чувственные ощущения. Ттак как они представляют тот исходный момент постижения окружающего мира, общества и человека, который служит для получения понятий или абстракций, безучастных к окружающей материи, в то время как единичные предметы в трактатах «Ихван-ус-сафо» конкретизируются и объединяются в роды и виды.

Преимущественно больше всего о процессе познания общество «Ихван-ус-сафо» описывает в своём последнем трактате из пятидесяти двух трактатов «аль-Рисалат аль-Джамиа», но надо отметить, что здесь, как и в других трактатах, получение знания у них отождествляется с завоеванием или же достижением совершенствования или счастья. Согласно учению общества «Ихван-ус-сафо» достижение счастья является целью человеческой жизни и, следовательно, по его утверждению, оно реализовывается через познание человеком мира и моральных и нравственных норм, регулирующих его жизнь.

С этой точки зрения, здесь мы остановимся на попытке очертить различные оттенки термина «илм», т. е. знания, в контексте исламской идеологии у представителей «Ихвон-ус-сафо». Надо отметить, что эта попытка, возможно, послужит первым шагом создания в будущем основы для эпистемологии или теории познания в трактатах общества «Ихван-ус-сафо» на русском языке.

Следует подчеркнуть, что исламу раннего средневековья характерны некоторые общие черты, а также проблематика познания, которые объединяют многие из философских школ и направлений этого времени. В исламской теории познания школы «Ихван-ус-сафо» указанный термин, используемый для знания на арабском языке, является «илм», который, как справедливо указал Ф. Роузенталь, имеет гораздо более широкий оттенок, чем его синонимы на английском и других западных языках. «Знание» не соответствует выражению всех аспектов «илм». Знание в западном мире означает информацию о чем-то, божественном или телесном, в то время как «илм» - всеобъемлющий термин, охватывающий теорию, действие и образование. Ф. Роузенталь, подчеркивая важность этого термина в мусульманской цивилизации, говорит, что он даёт им отличительную форму.¹

Утверждение Роузентала, что «Будучи неотделимой составной частью именно той цивилизации, которая создавалась, как таковая, по их же разработкам, подобные концепции составляют особую трудность для представителей иной цивилизации, с точки зрения верного их понимания и оценки. То, что лежит вне собственного опыта человека, не может быть понято им в истинных масштабах».²

Вместе с тем учёный признает, что «передача важных лингвистических явлений осмысленно и без слишком большого искажения их концептуальной способности не столь уж недостижима»³.

К примеру, возьмём такое утверждение из трактатов школы «Ихвон-ус-сафо»: «А цель наслаждения благами до известного времени состоит в совершенствовании души познанием истины, прекрасными свойствами, верными взглядами и чистыми делами. Цель же совершенствования души состоит в том, чтобы сделать возможным для неё восхождение к небесному царству. Цель её восхождения к небесному царству - это спасение её от моря

¹Роузенталь Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. Пер. с англ. С. А. Хомутова. Предисл. и примеч. А. В. Сагадеева. - М.: «Наука», 1978. - С. 125.

²Там же. - С. 20.

³См. Роузенталь Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. Пер. с англ. С. А. Хомутова. Предисл. и примеч. А. В. Сагадеева. - М.: «Наука», 1978. - С. 133.

материи и плена природы, и исход из бездны мира возникновения и уничтожения к простору духовного мира, и к вечному и бесконечному пребыванию там, в радости, счастье и блаженстве».¹

На самом деле нет понятия, которое бы действовало как детерминант «знания» в мусульманском учении во всех его аспектах в той же мере, как «илм». Это справедливо, даже по отношению к тем идеям мусульманской религиозной жизни, которые не касаются философии, а просто являются религиозными или даже обыденными. Среди них такие, как например, тавхидское «признание единства Бога», «ад-дин», «истинная религия» и многие другие, которые используются постоянно и решительно. В тоже время, ни одно из этих понятий не равно «илм» в глубине смысла и широкой распространенности использования.

Нет ни одной ветви мусульманской интеллектуальной, религиозной, политической или повседневной жизни средневекового ислама, которая бы остаётся нетронутой всепроникающим отношением к «знанию» как к чему-то высшему значению для мусульманского существа «илм – ислам», даже если теологи не решаются принять техническую правильность этого уравнения. Сам факт их страстного обсуждения концепции свидетельствует о её фундаментальном значении для ислама.

К сожалению, философия школы «Ихван-ус-сафо» не достаточно изучена в отечественной обществоведческой науке, в тоже время, большинство исследований зарубежных учёных представляют нам, чаще всего, однозначные результаты. По этой причине философская наука ныне имеет недостаточную изученность и объективность анализа учений мыслителей общества «Ихвон-ус-сафо», в основе которых лежат энциклопедические мысли, как идеалистического и теологического доминанта, так и с аналитическими тенденциями раннего периода мусульманского средневековья, с характерной для него религиозно-

¹Расаили Ихван ус-сафо ва хуллон ал-вафо (Трактаты «Братьев чистоты и друзей верности»). - Ч. 4. - Кум: Мактаби аль-Аъломи ал-Исломи, 1405 х. – С. 43(на персид. яз.).

теологической окраской. Всё это почти не получило пристального внимания отечественных философов советского времени. Вместе с тем, из заложенной в малочисленных работах современности направленности изучения трактатов «Ихван-ус-сафо», видно, что они в тенденциях ориентации являются удивительно плодотворными и необходимыми в разработке новых подходов современного миропонимания с целью выведения общества из духовного кризиса, вызванного односторонним развитием рационально-прагматической мировоззренческой парадигмы.

Можно сказать, что ислам - это путь «знания». Ни одна другая религия или идеология так сильно не подчеркивала важность знания. Вспомогательные термины к «знанию» такие как «книга», «ручка», «чернила» и т.д., тоже часто используются в трактатах к дополнению значения знания. Именно эти другие термины, связанные с письмом, тождественны знанию, и важно отметить, что и ручка, и книга, и чернила, на самом деле, необходимы для приобретения знаний. Исламское откровение начиналось, именно, со слова «iqra» - «читать!».

Согласно Корану, даже для Адама жизнь связана тоже с этим указанием, вскоре после его создания, т.е. Адама, учили «все Имена». По утверждению членов общества «Ихван-ус-сафо», - это означает, что знание, достижение которого обязательно для всех, охватывает науки о богословии, философии, праве, этике, политике и мудрости, переданной умме Пророком.¹ В отличие от них, например, другой исламский философ, Аль-Газали неоправданно различал полезные и бесполезные типы знаний. Ислам фактически не рассматривает какие-либо виды знаний как вредные для человека. Таким образом, мы находим, различные утверждения представителей школы «Ихван-ус-сафо», подчеркивающих важность знания, сотни примеров в трактатах, которые показывают, что авторы рекомендуют «приобретать все виды знаний из любого уголка мира», подобно пророческому изречению, в

¹Расаили Ихвон ус-сафо ва хуллон ал-вафо (Трактаты «Братьев чистоты и друзей верности»). - Ч. 4. - Кум: Мактаби аль-Аъломи ал-Исломи, 1405 х. – С. 55 (на персид. яз.).

котором говорится: «Ищи знания, где бы они ни находились, даже если в Китае» или: «От колыбели до смерти – ищи знания».¹ Следующие за эпохой «Ихван-ус-сафо» некоторые мусульманские мыслители в периоды стагнации и упадка ограничивались теологией как единственным обязательным знанием, отношением, которое, как правило, ошибочно объясняется разрушением философии и науки в мусульманском мире, указанном тем же ал-Газали.

В трактатах общества «Ихван-ус-сафо» термин «гнозис» (ma'rifah) отличается от знания в смысле приобретения информации посредством логических процессов. И здесь мы видим, что члены общества «Ихван-ус-сафо» в своих трактатах, не считают хикма (мудрость) выше знания, хотя в не исламском мире, где доминирует греческая традиция, это дело обстоит именно так. Но в указанных трактатах знания не просто знание, это синоним «гнозиса» (ma'rifah), также как и у других представителей исламской интеллектуальной школы, в которых знание считается полученным из двух источников: «акл» и «илми худури» (в смысле немедленного и прямого знания, приобретенного через мистический опыт). Как мы уже отмечали ранее, термин «илм» не может быть переведён как простое знание; следует подчеркнуть, что это также касается и термина «гнозис» или «маърифат». В трактатах «Ихван-ус-сафо», как и в трудах других школ мусульманской идеологии, на примере исмаилитов, тоже можно найти элементы мистического опыта, но это не означает, что они отступают от всеобщего значения знания или других установок в части «познания».

Во всей шиитской литературе «усул аль-фикх», термин «акл» является гораздо более выразительным, нежели «шариа», поскольку законы «шариата» являются только формой аргументации, в то время как «акл» охватывает все рациональные способности человеческих существ. Даже интуиция или мистический опыт рассматриваются как высшая ступень

¹Арабский Восток, Ислам, древняя Аравия: сборник статей, посвящённые 60-летию В.В. Наумкина //Институт стран Азии и Африки. - М., 2005. – С. 195.

разума. Не только во многих философских источниках шиитов, но и в ортодоксальных суннитских школах разум тоже считается предпосылкой для знания.

В доисламской философии, разработанной под влиянием греческой мысли, было проведено различие между мудростью (хикма) и знанием. В исламе такого различия нет. Такие философы, как аль-Кинди, аль-Фараби и Ибни Сино считаются хакимами (философами) и в этом качестве превосходящие «улама» и факиха.

Это заблуждение привело к нападению аль-Газали на философов. Ислам - это религия, которая приглашает своих последователей реализовать свой интеллект и использовать свои знания для достижения истины (хак или хакикат). Авторы трактатов «Ихван-ус-сафо», как и вышеназванные мыслители, приняли одинаковый путь для достижения этой цели. А. Корбен в своих размышлениях даёт четкое определение этим терминам и указывает на важность различия понимания философии и хикма. Он пишет: «Ход формирования и значение философского размышления у мусульман, не могут быть поняты, исходя из нашего термина «философия», из значения, которым мы наделяем это слово». Термины фальсафа и файласуф, являющиеся арабской транскрипцией греческих слов и относящиеся к перипатетикам и неоплатоникам первых веков ислама не являются точными отражениями наших концептов «философы» и «философия». Различие между философией и теологией на Западе восходит к средневековой схоластике. Оно предполагает «секуляризацию», идея которой не могла зародиться в Исламе, потому что мусульманская умма не знала феномена Церкви со всеми соответствующими последствиями».¹ Здесь мы видим, что у «Ихван-ус-сафо» те, кого называют философами, посвятили себя логике и научным методам.

Другая черта общества «Ихван-ус-сафо» и некоторых мусульманских мыслителей раннего средневековья заключается в том, что они, подходя к

¹ Генри Корбин. История исламской философии. Перевод Ф. Шеррард. - Лондон - Нью-Йорк, 1988. – С. 123.

знанию в целом, дают понимание того, что в исламе сохраняется сбалансированное соотношение между внешним теоцентризмом и внутренним антропоцентризмом. Следовательно, они ставят антропоцентризм в центре мироздания и в центре мировоззрения философов, именно из-за того, что, только человек наделён разумом. Как пишут авторы книги «История таджикской философии», - «Антропоцентризм средневековой мусульманской философии Востока исходит не только из древнегреческих источников, например, учений Сократа, Платона, Аристотеля и неоплатоников, но в большей степени из коранической концепции о человеке как заместителе Бога на Земле, т.е. концепции «халифат-ул-Арз» и др., местных древнеиранских теоретических источников, например, маздеизма, зороастризма и т.д.»¹

Далее авторы указанного труда указывают на то, что «в зороастризме человеческая духовность, этика человека возносятся на уровень мирового порядка, этические понятия о Добре и Зле составляют основу мира, на борьбе и балансе их покоятся окружающая бесконечная вселенная и вся человеческая история. Концепция эманации, которая была философским выражением идеи эволюции и инволюции в своей средневековой форме, была глубоко заложена в ткань мифологических и философских традиций древних иранцев и других народов Ближнего и Среднего Востока. Эта концепция должна была ответить на вечный философский вопрос о происхождении, миссии и назначении человека во Вселенной».² Авторы трактатов «Ихван-ус-сафо» не соглашались с тем, что «в отличие от ближневосточных религиозно-философских традиций, включая исламские, философские и религиозные традиции Юго-Восточной Азии, антропоцентричны, в то время как первые в основном теоцентричны».³

Мы же в добавление к сказанному тоже согласимся с этим и обществом «Ихван-ус-сафо» и находим, что они типологически отличаются от

¹История таджикской философии (с древнейших времен до XV в.). В трех томах. Том II. – Душанбе: «Дониш», 2011. – С. 21.

²Там же. – С. 25.

³Ермакова Т.В., Островская Е.П., Рудой В.И. Классическая буддийская философия. – СПб., 1999. – С. 244.

идеологий иудаизма и христианства, представляющих собой теоцентрические мировоззренческие системы. Антропоцентристская направленность предполагает осмысление человека в качестве смыслового центра мироздания, ибо среди всех иных классов живых существ только человек, как утверждают индийские религиозные доктрины, способен к духовному развитию, к прогрессу сознания, преобразованию своей природы, и в этом отношении даже боги уступают ему.

Таким образом, человек в аспекте предельных антропоцентристских религиозных ценностей выступает в функции спасителя: он сам себя освобождает от суммы ложных отождествлений благодаря обретению истинного знания. «Спасение» через знание, т.е. практическое осуществление религиозного идеала, противопоставляется эмпирическому состоянию индивида и чувственному миру со всей его неколебимой материальностью как исходной точки, отправной позиции»¹.

Опять-таки авторам данного взгляда можно возразить. Здесь дело в том, что такое утверждение есть форма экстраполяции знаний о средневековой Европе в мусульманское средневековье, которое на самом деле коренным образом отличается от первой. Авторы неправильно следуют логике «идти от известного к неизвестному». Как раз аналогично тому, что пишут авторы о буддизме, философия раннего средневековья мусульманского Востока утверждает человека как «смысловой центр мироздания», и вся ответственность перед природой и животным миром в мусульманской философии возлагается на человека, более того, спасение себя и мира он осуществляет именно через знание.

Об этом в своих произведениях красноречиво пишут восточные перипатетики, представители общества «Ихван-ус-сафо» (напр., «Жалоба животных перед королем джинов на человека»), суфии, школа исмаилитов и другие. Как бы там ни было, нужно признать тот очевидный факт, что в целом в мусульманской философии, так же, как и в «Ихвон-ус-сафо»,

¹Ермакова Т.В., Островская Е.П., Рудой В.И. Классическая буддийская философия. – СПб., 1999. – С. 244.

философские и теологические дискуссии не доведены до теологических, по существу абсурдных софистических обсуждений, типа «может ли Бог создать такой камень, который не смог бы поднять сам?», как это было в европейской схоластике. Безусловно, здесь, в отличие от западной схоластики, философия сохранила свою автономность, и не превратилась в служанку богословия. Нужно всё же признать, что философские проблемы в средневековой Европе иногда приобретали совершенно мифические образы, примером чего может быть форма приложения теории множества в эпоху тоталитарного господства христианства. Древнегреческое учение об атомах и пустоте было развито как мусульманскими естествоиспытателями и перипатетиками (Абубакр Рази, Абурайхан Беруни, Ибни Сино), так и теологами-рационалистами (представители школы калама). Связь двух частей мира (вселенной и человека-общества), обосновывалась в концепции о параллелизме макромира и микромира.

Согласно учению представителей общества «Ихван-ус-сафо», науки сделают человека счастливым в том случае, если его научные знания соединяются с практикой. Философию они, непременно, считают «любовь к мудрости и наукам», сердцевиной её, по их убеждению, является знание и познание действительности существ, насколько человеческая сила позволяет это, и концом её является тождественность слова и дела, действие, согласно науке».¹

Включение философских и богословских доктрин в трактатах представителей указанного общества осуществлялось телеологически. В основном здесь явно есть влияние неопифагорейских арифметических теорий, и поэтому авторы трактатов общества «Ихван-ус-сафо», основывали свою теософию на таком пифагорейском принципе: «существа в природе соответствуют числу».² Некоторые исследователи считают их вдохновителями идей Пифагора. Из анализа указанных трактатов видно, что

¹Ермакова Т.В., Островская Е.П., Рудой В.И. Классическая буддийская философия. - СПб., 1999.– С. 245.

² Steigerwald. – P.82.

каждое число зависит от того, которое предшествует ему. Мы можем разложить единицы по единицам, пока не достигнем первой. Но для Единого «мы не можем ничего найти, потому что это источник и источник числа». Согласно авторам указанных трактатов, существа подобны числам: они исходят от Бога и возвращаются, наконец, к Нему. Это хороший пример того, как они адаптировали теорию Пифагора к своей фундаментальной вере в иерархический мир. Метафизику они основывают на эллинской философии. Они разделяют общую терминологию с аристотелевской схемой, но понятия (материя и форма, т.п.) немного отличаются. Для них обучение - это воспоминание со знаниями, которые уже содержатся в душе; душа «потенциально осведомлена» и становится «действительно знающей».

Авторы трактатов «Ихван-ус-сафо» считали, что вещество само существует и способно получать атрибуты. Но форма делится на два вида: вещество и несчастные случаи. Они приводят четыре причины: материальную, формальную, эффективную и окончательную. Материальная причина растений - четыре элемента (огонь, воздух, вода и земля), и их конечная причина - обеспечить пищу для животных¹.

Мыслители школы «Ихван-ус-сафо», как и исмаилиты, особенно искусными были в науке «тавиль», аллегорической интерпретации. Общеизвестно, что «тавиль» несвойственен нашему обыденному мышлению, тем более он заслуживает нашего внимания. В мире, свойственном ему, он не несёт в себе ничего искусственного.²

Среди мусульман подобный подход и другие, схожие с ним, практиковались с давних времён. Тот же Зарринкуб пишет: «батиниты (или исмаилиты) и «Ихван-ус-сафо» (для примирения рационализма и шариата) - все они давали аллегорическую трактовку аятов Корана и хадисов».³ Даже аш'артиты, а также имам Ханбал, относились одобрительно к такому роду

¹Расаил «Ихван ус-сафо» (Трактаты «Братьев чистоты»). – Бейрут, 1976. – С. 79 (на араб. яз.).

²Корбэн А. Таърихи фалсафай исломи (История исламской философии). Перевод Асадулло Мехтари. – Тегеран, 1378/ 1982. – С. 58-59.

³Зарринкуб А. Корномаи исломи, интишороти амири Кабир (Подвиги ислама, творение Великого правителя). – Тегеран, 1386 х. – С. 209 (на персид. яз.).

трактатке,¹ а Газали и многие экзегеты считали аллегорическую трактовку единственным способом решения некоторых вопросов религии.²

Следует напомнить, что наиболее важным элементом трактатов общества «Ихван-ус-сафо» является то, что в них сделана трехсторонняя классификация наук: пропедевтическая (т.е. непосредственно полезные для жизни, категория, охватывающая грамматику, экономику, историю и историографию, магию), религиозные (в отношении исламских дисциплин, таких как сунна, закон и символическая интерпретация Корана) и философские (логические, физические, естественные, теология и арифметические).

Эти работы представляют знания как вертикально упорядоченные по отношению к Богу, т.е., находясь под влиянием неоплатонической и неопифагорейской идеологии, с акцентом на соотношение между человечеством как микрокосма и Вселенной как макрокосма, так и по нумерологии, согласно которой каждый шифр обладает сложным символическим и магическим значением. Тем не менее, самое важное в трактатах - это внимание к пророчеству и тайна сотворения. История и реальность рассматриваются как результат циклического процесса откровения, в совокупности символических и нумерологических соответствий, которые могут быть освоены только несколькими посвящёнными, которые тоже выбраны из определённых членов общества.

Таким образом, духовная почва для подобного развития в мусульманской идеологии средневековья была достаточно благоприятная, так как, священная книга мусульман – Коран и хадисы Пророка всячески поощряли поиск новых знаний, получение образования, независимо от их источников. Следовательно, наука, ремёсла и искусство стали важнейшей частью культурной традиции мусульман.

¹Ас-Суййути. Ал-Иткан. - Каир, 1925. - Т. 2. - С. 173 (на араб. яз.).

²Ал-Газали. Файсал ат-тафрика. - С. 63-65.

Важно отметить, что, в целом, в трактатах общества «Ихвон-ус-сафо», как и в классической форме философствования в исламе, видна новая идея о знании которое также способствовало бы человеческому единству, на примере новой формы общности («умма»), о которой мы уже говорили в предыдущих параграфах нашего исследования.

Наряду с этим, общество «Ихвон-ус-сафо», продолжая лучшие традиции ислама, принесло новую форму рациональности. Оно обратило внимание и на то, что «статус знания в учении ислама выглядит более предпочтительным, чем статус веры», так как это указывается также в хадисах, что «перо учёных ценнее крови мучеников». Всё это отразилось на мировоззрении и форме философствования представителей школы «Ихвон-ус-сафо».

В трактатах общества «Ихвон-ус-сафо» «илм» не ограничивается только приобретением знаний, но также охватывает социально-политические и моральные аспекты. Знание - это не просто информация; оно требует, чтобы верующие действовали в соответствии с их убеждениями и взяли на себя цели, которые ислам стремится достичь. Одним словом, мы хотели бы сказать, что теория познания в исламской перспективе - это не просто теория эпистемологии. Она объединяет знания, понимание и социальные действия в качестве своих ингредиентов.

Всестороннее развитие различных областей знаний, указанные в трактатах представителей общества «Ихвон-ус-сафо» и относящиеся к физическим и социальным явлениям, а также процесс логической аргументации для обоснования своей доктрины и вывода со ссылкой на предписания Корана и пророческую традицию, в этом значении «илм» может ещё указывает на духовное воспитание.

Научные знания, включающие естественные и физические науки, показанные в трактатах, также подтверждаются тем, что научные усилия нашли свой период расцвета в них. Несомненно, основной вклад в философию и науку были сделаны также другими школами и течениями

ислама, особенно персоязычными мыслителями средневекового ислама, и мы утверждаем, что миф, созданный некоторыми востоковедами на Западе о том, что фундаментальные источники ислама, а именно: Коран и Сунна, не содержали научных и философских идей, не соответствует истине и полностью лжив.

В трактатах мыслителей «Ихван-ус-сафо» нигде не говорится, что полезно использовать только теологию, а эмпирические науки бесполезны или вредны. Эта концепция была распространена среди полуграмотных священнослужителей или недалёковидных духовных наставников, которые хотели сохранить большинство мусульман в темноте, невежестве и слепой вере, чтобы они не могли противостоять несправедливым правителям и сопротивляться священнослужителям, причастным к несправедным судам тирана.

Таким образом, такое отношение привело к осуждению не только эмпирической науки, но также «илм ал-калом» и «метафизики», что привело к снижению социально-экономического развития мусульманского сообщества. Даже сегодня большие группы мусульманского общества, как обычный человек, так и многие клирики, страдают от этой болезни. Подобная негативная и агностическая позиция породила некоторые движения, которые считали элементарные книги богословия достаточными для мусульманина и препятствовали ассимиляции или распространению эмпирического знания якобы, по их мнению, ведущего к ослаблению веры.

1.3. «Ихван-ус-сафо» как неоглашённое религиозно-философское общество мусульманского средневековья

Совешенно очевидно, что на протяжении многих веков, трактаты школы «Ихван-ус-сафо» являются продукцией витрины уникальных достижений мусульманских мыслителей раннего средневековья, показавшей примеры синкретичного учения, созданного на основе синтеза античной мысли и исламской идеологии. Тайная религиозно-философская организация «Ихвон-ус-сафо», основанная с целью популяризировать науку и философию среди широких слоев населения восточного мусульманского мира имела своеобразную структуру, а её деятельность проходила в условиях строгой конспиративности. Как отмечают исследователи, авторы уникальных трактатов «Ихван-ус-сафо» утверждали, что необходимо соединить греческую философию и мусульманский шариат (свод религиозных, бытовых и гражданских законов, основанных на Коране), ссылаясь на сами трактаты¹.

Идея священного тайного союза сочинителей указанных трактатов, постаравшихся создать баланс между религией и идеалистической философией, представлялась им нитью, указывающей выход из тупика. Этот союз был положен в основу консолидации группы учёных и философов, политически связанных с исмаилитскими и другими кругами шиизма с целью популяризировать естественные науки и философию среди широких слоёв населения арабского халифата.

По свидетельству некоторых исследователей, деятельность школы «Ихван-ус-сафо» не ограничивается только написаниями трактатов, она отличалась и своеобразной структурой. В общество принимались люди по рекомендации доверенных его членов и основателей. Все участники общества, которые входили в него совершенствовали свои знания и нравственные качества, последовательно проходя четыре ступени, каждая из которых отличалась своей особенностью. Всё это выражалось в том, что «на

¹См.: Григорян С. Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII – XII вв. - М., 1960. - С. 51–54.

первой ступени числились новички в возрасте от пятнадцати до тридцати лет, обладавшие, по мнению руководителей организации, чистым нравом, понятливостью и сообразительностью; на вторую ступень допускались люди в возрасте от тридцати до сорока лет, имевшие определённые данные к руководящей работе, и обладавшие великодушным и мягким характером; на третьей ступени находились члены союза в возрасте от сорока до пятидесяти лет, обладавшие сильными волевыми качествами, способные «повелевать и запрещать», защищать учение организации от нападков идейных противников и распространять его среди населения; наконец, четвертой, высшей ступени («ступени совершенства») мог достигнуть лишь тот, кто был старше пятидесяти лет и кто благодаря своему нравственному и интеллектуальному совершенству был способен подняться к «высшему сонму» и слить свою душу с «мировой душой».¹ Следует отметить, что общество «Ихван-ус-сафо» располагало большим штатом проповедников и имело разветвлённую сеть местных отделений, в которых была установлена строжайшая дисциплина и конспиративность.

Идейные противники «Ихван-ус-сафо» называли его членов «еретиками», в то время как его сторонники считали, что организация в действительности совершала отчаянную попытку спасти религию от угрожавшей ей опасности, стремилась вывести официальную религиозную доктрину из состояния кризиса и укрепить её пошатнувшееся влияние посредством философской инъекции. Из-за неприятия со стороны своих идейных противников религиозно-философская позиция «Ихван-ус-сафо» была вынуждена несколько потесниться под натиском Багдадских правителей и официальных богословов-ортодоксов, а отчасти и иных воззрений. В силу сложившейся ситуации вокруг общества «Ихван-ус-сафо», оно никогда не стремилось взять реванш и занять лидирующее положение. Такая позиция характерна для тайных организаций, которые были созданы с перспективными целями.

¹Расайил «Ихван ус-сафо» (Трактаты «Братьев чистоты»). - Бейрут, 1976. - С. 147 (на араб. яз.).

Хотя в сближении позиции ислама и философии общество «Ихван-ус-сафо» играло известную роль, в то же время, это религиозно-философское движение также отражало, в первую очередь, реакцию свободомыслящей интеллигенции на острейшие противоречия общественной жизни, политическое бессилие этой интеллигенции и враждебное отношение к ней исламских фундаменталистов-ортодоксов. Оппозиционность «Ихван-ус-сафо» по отношению к халифатскому режиму Багдада сочеталась с осмыслением исламских ценностей с позиции философии и критики господствующей верхушки. В идейно-философской позиции «Ихван-ус-сафо» отражались, как интеллектуально-рациональные идеи, так и морально-социальные устои. Отсюда стремление к сближению античной мысли с исламской идеологией и столь сильное влияние первой.

Традиционно и в случае с обществом «Ихван-ус-сафо», которое является не исключением, все новые идейные школы и течения имели исламско-арабские корни, но вместе с тем они были связаны с немалым числом интеллектуалов персидского происхождения. Здесь особо надо отметить различие мнений западных и восточных исследователей относительно этнической принадлежности членов тайного общества «Ихван-ус-сафо». Если на Западе исследователи придерживаются мнения, что они являлись арабами, то иранский исследователь Забехулло Сафо¹, как и авторы «Доират ул-маорифи бузурги исломи», считают авторов трактатов персами.² С одной стороны, данный факт, вроде бы, не является определяющим и важным. Но, в тоже время, при выявлении идейных истоков и теоретических предпосылок формирования философских мыслей «Ихван-ус-сафо», он может сыграть не маловажную роль, так как учение представителей этих двух этнических групп имеет свои особенности, и поэтому мы вынуждены с этим считаться. Более того, общий вывод здесь может быть таким, что философская мысль в ходе своего развития развивается именно в контексте взаимодействия и

¹Забехулло Сафо. Таърихи адабиёт дар Ирон (История иранской литературы). – Тегеран, 1338. - Т. 1. - С. 123 (на персид. яз).

²Доират ул-маорифи бузурги исломи (Большая энциклопедия иранского просвещения). – Тегеран, 1372. - Т. 3. - С. 132 (на персид. яз).

противоположности различных культур.

При таком анализе становится очевидным, что в процессе формирования философских взглядов авторов трактат общества «Ихван-ус-сафо» влияние древнегреческой мысли было достаточно ощутимым. Если греческая философия выросла на почве античного рабовладельческого общества, то арабская философская мысль относится к эпохе феодализма. Однако было бы неверно представлять себе арабскую философию эпохи ислама таким образом, что в одночасье изменилось религиозное убеждение, жизненный уклад, и, соответственно, философское учение.

Безусловно, в этих философских трактатах, их авторы осмелились интерпретировать Коран или мусульманскую идеологию посредством синтеза и сравнения с другими идейными школами, но такой подход представителей школы «Ихван-ус-сафо» частично шёл вразрез с учением ортодоксального ислама. Многие комментарии в этих трактатах заимствованы из произведений и суждений античных мыслителей, особенно у Платона и Аристотеля. Но в их взглядах также встречаются концепции, согласно которым объединение всех религий и философских учений избавит религию от заблуждений, или же, они послужит достижению совершенства (в идеологии).¹ Поэтому, в первую очередь, оправданной становится необходимость анализировать особенности идейно-теоретических основ философских воззрений представителей общества «Ихван-ус-сафо», которые также обосновываются тем, что идеологические корни философствования лежат как в условиях эпохи, так и зависят от влияния различных идей прошлого. На условиях эпохи, как политического, так и социально-культурного характера, исследователи останавливаются чаще всего, потому что здесь спорных вопросов меньше и, соответственно, найти идейно-теоретические основы и предпосылки легче. Но в тоже время, оба эти

¹Доират ул-маорифи бузурги исломи (Большая энциклопедия иранского просвещения). – Тегеран, 1372. - Т. 3. - С. 52 (на персид.яз.).

фактора взаимосвязаны, поэтому мы сочли целесообразным, при выяснении истоков, рассмотреть их в единстве.

Безусловно, анализ истоков философских воззрений «Ихван-ус-сафо», должен начинаться с выяснения вопроса о том, к какой философской или внутри исламской идейной школе принадлежали члены «Ихван-ус-сафо». Исследователи, как на Западе, так и в отечественной науке, основываясь на разных доказательствах и доводах, относят общества «Ихван-ус-сафо» к самым различным религиозным течениям. В этом вопросе нет единства мнений, он остаётся открытым, а для нас он важен потому, что при разборе и анализе истоков в принадлежности к какому-нибудь течению лежат и теоретические, и идейные его основы. В предисловии к трактатам «Ихван-ус-сафо» ливанский исследователь Абдуннур, отмечает: «В намерениях авторов этих «Трактатов» выразилась попытка обосновать идейное единство между различными религиозными сектами, политическими группировками, мусульманами, христианами, огнепоклонниками, иудеями, платониками, пифагорейцами и другими и направить их к единой цели - Абсолютной истине».¹ Данное утверждение даёт нам основание говорить об идейной и мировоззренческой принадлежности авторов указанных трактатов.

В большинстве разработках речь идёт о принадлежности авторов трактат школы «Ихван-ус-сафо» к исмаилитам. При этом убедительные доводы об этом можно обнаружить только у тех исследователей, которые имеют такое мнение или же находят им оправдание. Однако есть также мнение, что они принадлежат к мутазилитам, исношаритам, карматам, перипатетикам (машоия), восточному мистицизму (суфизм), пифагорейцам, платоникам, неоплатоникам, зороастрийцам (зардуштия), газзалитам (газзолия) и т.п. Приступая к анализу этих мнений, важно также исходить из реалий периода существования общества «Ихван-ус-сафо», хотя и это не может дать исчерпывающего ответа.

¹ Абдуннур. Ихван ус-сафо (Братья чистоты). - Бейрут. 1964. - С. 17 (на араб. яз.).

Учёных, которые относят «Ихван-ус-сафо» к исмаилитам, достаточно много, и первый исследователь, обративший внимание на то, что авторы трактатов принадлежат к данному течению в исламе, был французский учёный С. Гуйард.¹ Он утверждает, что авторы, в основном, ссылаются на философское осмысление первых исмаилитов, и указывает на связь авторов с Фатимидским правителями. Другой исследователь - Казанова П. в 1898 году находит один из этих трактатов, вернее трактат «Расоил ул-джоме» и, по её утверждению, его содержание полностью совпадает с исмаилитскими воззрениями.² В своей статье, вышедшей в 1915 году, П. Казанова утверждает, что она знакома с мнением Абу Хайяна Тавхиди о датировании трактатов IV веком, но не соглашается с этим. Она также упоминает о том, что единственный экземпляр трактатов, который вышел в то время в Бомбее, был ей доступен при исследовании, и в тоже время она признаёт, что уверенности в его подлинности нет, но в любом случае она воспользовалась астрономическими подсказками о датировании трактатов 439/1047 годом.³

Иранский исследователь Хусейн Хамадани в 1932 г. в одной из своих статей о роли трактатов в литературе исмаилитов пишет о том, что трактаты служили исмаилитам как один из важнейших литературных источников и содержали исмаилитское вероучение.⁴ Он тоже высказался против мнения Абу Хайяна Тавхиди о датировании трактатов и считал, что они были написаны до правления Фатимидов, т.е. во времена султ в истории исмаилитов.⁵ Большинство учёных ссылаются на следующее высказывание Абулхасан Джалолуддин Али ибн Кифти: «Поскольку члены общества «Ихван-ас-сафа» скрывали свои имена, то люди высказывали различные мнения об их принадлежности и согласно их предположениям, некоторые из

¹Guyard S. Fragments relatifs a la doctrine des ismailis. – Paris, 1874

²Kasanova P. Notice sur un manuscrit de la secte des assassins//Journal ASIATIQUE.- Serie 2, 1898. – P. 151-159.

³Kasanova P. Uni date astromique dans les epitres des Ikhvan as safa//Journal ASIATIQUE 2 serie 5.1915. –P.5-17.

⁴Хамадани Х.Ф. Расоил Ихван ас-сафа дар адабиёти давати исмоилии тайиби// Маджалаи ислом. - № 20, 1932. - С. 281-300 (на персид. яз.).

⁵Хамадани Х.Ф. Бахси торихи фи расоил Ал-Ихвон ас-сафо ва акоид ал-исмоилия фи-имо (Исторический спор о трактатах «Братьев чистоты» и учения исмаилитов). - Бамбей. 1935. – С. 48.

авторов «Расоил» («Трактатов») были потомками имамов из рода Али ибн Абуталиба»,¹ но в тоже время, они делают различные выводы.

Достоверные источники и исследовательские работы позволяют выявить характерные черты философствования группы единомышленников, образ которых отличается одержимостью исследовательского духа, склонностью к энциклопедическому охвату всех знаний, как современные им, так и прошлых эпох, и при этом не только господствовавшие идеи. Авторы трактатов выделяются тонкой наблюдательностью и остротой мысли. Этому способствовали несколько факторов, но самым главным здесь была исламская культура, которая впитала в себя многое из прошлого, что придало своеобразные черты её облику, на начальном этапе её становления. В тоже время протестные формы один за другим выливаются в идейные течения, которые, по существу, появляются в результате плюрализма идей среди завоёванных арабами, народов. Идейные же школы и течения в исламе появляются одни за другими на ранней стадии формирования ислама как мировой религии. Здесь роль исламской теологии и античной мысли, бесспорна. Но всё же, арабская философия, по сути дела, не прошла этапа древности, который прошли её соседи (греки, египтяне и персы), хотя она успешно воспользовалась достижениями этих цивилизаций. Отсюда и её истоки теснейшим образом связаны с этим процессом.

В тоже время, безусловно, на этом раннем этапе открытая противоречивая борьба в исламе привела к тому, что развернувшийся спор в раннесредневековом исламе между религией и наукой неспособен был дать конкретный результат. При рассмотрении, изучении и анализе идейно-теоретических основ философского учения «Ихван-ус-сафо», исследователи сталкиваются с процессом формирования своеобразной интеллектуальной мысли, отражающим, как общие черты исламских религиозно-духовных воззрений, так и оригинальные, особенные идеи отдельной этой скрытой школы мусульманского средневековья. Она возникла не только на почве

¹Джалолуддин Кифти. Таърих ал-хукамо. 1903 - С. 81.

господствующей тогда исламской идеологии, но и под влиянием других цивилизаций, и здесь важны, прежде всего, духовные предпосылки и условия формирования идей этого общества.

Относительно целей авторов «Ихван-ус-сафо» большинство учёные считают, что, поскольку воззрения этих мыслителей состоит из синтеза прежних идейных школ Востока (с философскими учениями персов и индийцев) и греческой философии (в её неоплатоническом облики), то нет сомнения в обоснованности утверждения Абу ат-Хайяна Тавхиди, который считает, что: «Шариат перемешался с невежеством и заблуждениями. Чтобы очистить шариат от этой скверны, необходимо омыть его философией, ибо философия суть мировоззренческая мудрость и одобряет самостоятельное творчество и каждый раз, когда греческая философия воссоединяется с шариатом арабов, достигается необходимое совершенство»¹. Исследователи, оспаривая это высказывание Тавхиди, прежде всего, всесторонне рассмотрели и проанализировали «Трактаты» общества «Ихвон-ус-сафо». По их мнению, на большинстве страниц «Трактатов» можно обнаружить высказывания Тавхиди. Преследование подобной цели, т.е. очищение шариата вынудило авторов «Ихван-ус-сафо», подобно философам - эклектикам и идейным школам, опереться на две основы: религию и философию. На основе этого, их воззрения достигли того предела, что «ни к одной из наук они не питали враждебности и не имели слепого пристрастия к какому-либо вероучению (мазхабу), ибо их воззрения и знания объединяли в себе воззрения и знания других».²

Несомненно, средневековая эпоха мусульманского Востока, которая иногда многими исследователями сравнивается с периодом Ренессанса европейской культуры, отличается тем, что в этот период обретают жизнь новые идейные школы, и в учениях восточных мыслителей данного исторического времени бурно развиваются и достигают своего расцвета

¹Тавхиди Абу Хайян. Рисола фис-садака вас-садик. - Кустантаня, 1942. - Т. 2. - С. 5 (на араба. яз.).

²Там же.

разные отрасли науки и культуры. В целом, этот период стал переломным моментом в истории развития исламской цивилизации.

К моменту возникновения трактатов «Ихван-ус-сафо», арабское захватническое нашествие под знаменем ислама и религиозного национализма, переживало не лучшие свои времена, и новая стадия формирования идейно-теоретических и религиозно-духовных ценностей начинается на почве коранической идеологии, которая выступала как базисная, т.е. основополагающая. Но также и слом культурных традиций народов, завоеванных земель арабами, которые за тысячелетия до них имели высокоразвитую культуру (на примере персов, египтян), вызвал к жизни новые идейные школы и течения, в том числе тайное религиозно-философское общество «Ихван-ус-сафо». Почва для появления разных форм идейных школ была заложена ещё при правлении первых правителей исламского халифата. Одни исследователи связывают появление различных интеллектуалов и идейных школ с разделением мусульман на суннитов и шиитов, о чём уже говорилось выше, и мы не будем останавливаться на этом. Данный факт в действительности имеет место и в возникновении общества «Ихван-ус-сафо», вероятно, занимает не последнее место. Безусловно, в развитии философской мысли в исламе ещё на заре её распространения повлияли и другие факторы, о которых тоже не следует забывать.

Сам термин «арабо-мусульманская философия», частью которого по праву можно считать и трактаты «Ихван-ус-сафо», становится предметом спора и исследования многих философов. Такие исследователи, как Анри Корбэн и М. Степанянц, не соглашаются с такой формулировкой и, наверное, они правы, поэтому приведённые ими доводы заслуживают внимания.¹ В качестве примера можно цитировать слова Степанянца, который, останавливаясь на толковании этого термина, пишет: «Термин «арабо-исламская» философия достаточно условен. Под ним подразумевается философия разных народов, входивших в состав Арабского халифата,

¹См.: Анри Корбэн. История исламской философии. – Тегеран, 1378/ 1982 (на персид. яз.).

писавших не только на арабском, но и на персидском языке. И хотя эта философия далеко не всегда была религиозной, развивалась она всё же в культуре, где доминировал ислам. Характер и содержание её определило то обстоятельство, что она возникла сразу же как и средневековая философия, со всеми её особенностями».¹ Из этого вытекает вывод, что и на Западе, и на Востоке учёные поощряют сближение религии и философии, в то же время, известно и то, что в исламе немало видных личностей было против такой взаимосвязи, как в средние века, так и сегодня. Так, Абу Сулейман Сиджистани отрицает идею, предложенную обществом «Ихван ус-сафа» и другими философами о совместимости использования философских истин в рамках шариата и религии. Он считает, «что ни мусульмане, ни христиане, ни огнепоклонники не страшатся философии. Всем известно - ислам разделился на многочисленные секты. Эти секты на своём опыте убедились, что философия им ни к чему»² (Современные исследователи считают его своего рода Абельяром и Эразмом (Роттердамским), возросшим на мусульманской почве). Нас же, по большому счёту, интересует не этот термин, а сам факт возникновения существенных философских школ в исламе и духовно-идейные истоки их возникновения на примере общества «Ихван-ус-сафо».

Далее, при выяснении этих предпосылок, опять-таки, было бы уместно, сослаться на высказывание А. Корбэна о значении философского размышления в исламе: «Термины «фалсафа» и «файласуф», являющиеся арабской транскрипцией греческих слов и относящиеся к перипатетикам и неоплатоникам первых веков Ислама, не являются точными отражениями наших концептов «философы» и «философия». Различие между философией и теологией на Западе восходит к средневековой схоластике».³ Он, чётко объясняя смысл этих терминов, приходит к выводу, что «Вот почему тот, кто механически переносит на исламский мир отношения между философией и

¹Степанянц М.Т. История восточной философии. – М.: ИФРАН, 1998. - С. 58.

²Сиджистани. Сиван ал-хикма. - Тегеран, 1409. - С. 41-44 (на персид. яз.).

³Анри Корбэн. Предисловие к истории исламской философии. – Тегеран, 1378. – С. 39.

религией, традиционно бытовавшие на Западе, совершает ошибку».¹ Как видно, этот исследователь тесно связывает исламскую идеологию с философией и даже является сторонником такого взаимообогащения. Также верным и на счёт «Ихван-ус-сафо», по нашему мнению, является утверждение именно этого автора. Он при переводе названия общества и его трактатов пишет, что «Оптимальный вариант перевода – «Ихван-ус-сафо», обладающие чистым сердцем и стойкие перед любым испытанием».²

Важным является и тот факт, что А. Корбэн считает, что исламское исследование (тахкик) в начальном этапе своего развития неразрывно было связано с философией. Он, в частности, пишет: «Философское исследование (тахкик) чувствовало себя в Исламе «как у себя дома» потому, что здесь оно отражало фундаментальный смысл пророчества и пророческого Откровения, с его имплицитными герменевтическими проблемами. Философия в мире Ислама принимает форму «пророческой философии».³

Интересным мы находим также такой факт, что образование халифата и его расширение в исследовании истоков развития науки, в том числе философии, в мусульманском мире средневекового периода, является основополагающим. Период развития мусульманской философии начинается с образованием Арабского халифата, т.е. династии Омейядов (661— 750)⁴, и династии Аббасидов (750-1258), со столицей в Багдаде. Для развития науки в исламском халифате большое значение имела, конечно же, священная книга мусульман – Коран, канонизированный текст которого был утверждён при халифе Османе (644-656), и священные истории, изложенные в хадисах Пророка Мухаммада⁵.

Науки в халифате разделялись на древние и арабские. К древним наукам здесь причисляли в основном те отрасли и разделы, которые принадлежали не самим арабам, а завоёванным ими народам, также и науки, дошедшие из

¹ Анри Корбэн. Предисловие к истории исламской философии. – Тегеран, 1378. - С. 51.

² Там же. - С. 54.

³ Там же.

⁴ Большаков О. Г. История Халифата. Т. 2. Эпоха великих завоеваний (633—656). - М., 1993.

⁵ Более подробно см.: Arthur Jeffery, Materials for the History of the Text of the Qur'an// A History of Islamic Philosophy, Majid Fakhry, Columbia University Press. - New York, 1983. - P. 1-10.

античности, которые называли «фалсафа» (философия). Древние науки делились на теоретические (точные, естественные, медицина и музыка) и практические (этика, экономика и др.). К исламским наукам, которые ещё назывались науками шариата, относились: мусульманское право (фикх), богословие (калам), грамматика (нахв), секретарское искусство (китаба), поэзия (аруд), история (таърих, ахбар), толкование Корана (тафсир). Люди, так или иначе, связанные с этими науками, также были разделены на правоведов (фукахи) и учёных (улама, куттаб). Правоведами, в основном, были арабы или же люди, знавшие арабский язык, которые занимались законоведением или толкованием Корана и получали образование у наставников-правоведов. Учёные же, в основном, происходили из неарабов, стремившиеся заниматься светскими науками, в том числе существовавшие в античности. Со временем это разделение всё больше и больше развивалось, но согласия между ними почти не было. Тем не менее, исследователи соглашаются с тем, что такое развитие науки имело огромное значение для создания и развития исламского общества (уммы), так как и первые и вторые группы свои теоретические познания получали в медресе и богословских кружках.

В трактовке этих мыслей интересным кажется объяснение названия книги швейцарского востоковеда Меца Адама «Мусульманский ренессанс», который ограничивается периодом IX-X вв. исторического и культурного развития арабской империи. Хотя данный труд является больше историко-культурологическим исследованием, чем философским, но само название является привлекательным. Ценность такого высказывания состоит в том, что даже сегодня без обращения к нему не обходятся многие исследователи.

Для нас же, при изучении истоков философии в исламе, важным является, конечно, не само - название работы Меца и даже не её содержание, а интересным мы находим высказывание различных учёных вокруг этого названия. Так, например, академик В.В. Бартольд считал общим признаком европейского Ренессанса и расцвета мусульманской культуры - возрождение

античной науки. По мнению Бартольда, ни о каком возрождении или ренессансе ислама не может быть и речи, так как сам по себе ислам тогда сформировался и распространялся. Но то, что исламская культура расцвела и достигла своего пика, этому способствовало возрождение и сближение греческой философии с исламом, является в эту эпоху бесспорным.¹ Нельзя также не отметить высказывание этого учёного советского периода, который, ссылаясь на арабские источники, напоминает, что в эпоху расцвета мусульманской культуры существовала известная доля преклонения перед наукой древних - «илм ал-аваил».²

О том, что общество «Ихван-ус-сафо» явилось религиозно-философской ячейкой, которая сформировалась в результате осмысления ценностей исламской идеологии, её сближения с наукой и внедрения в ней античных и доисламских традиционных идей, писали почти все исследователи и о чём свидетельствует утверждение большинства, как западных, так и русских исследователей. Изучение их взглядов во всех случаях показывает, что философское осмысление исламского мировоззрения и слияние его с античной мыслью для общества «Ихван-ус-сафо» было одним из важнейших моментов его целей. Представители этого общества сами многократно утверждают в своих трактатах, что «философские науки и пророческие законы - одно и то же».³

Таким образом, при выявлении истоков философских воззрений «Ихван-ус-сафо» можно находить много подтверждений тому, что исламская идеология, по сути, на начальном этапе своего развития не выступала против развития науки. В этом плане заслуживает констатацию мнение великого мыслителя XX столетия Мухаммада Икбал: «Начало интеллектуального замешательства в исламе можно заметить с момента самого пророка. Он часто молился: «О Аллах, всё как есть, так и его мне покажи».⁴ Развивая эту мысль, он также пишет, что «Работы (идеи) последователей эзотерической и

¹См.: Бартольд, Сочинения. - Т. VI. - М., 1961. - С. 617-629.

²Ибн ал- Кифти. Таърих ал-хукама. -1903- С. 241.

³Расайил «Ихван ус-сафо» (Трактаты «Братьев чистоты»). - Бейрут, 1976. - С. 145 (на араб. яз.).

⁴Мухаммад Икбал. Эҳёи фикри дини дар ислом. - Душанбе, 2010. - С. 18-19 (на тадж. яз.).

не эзотерической интеллектуальной мысли в нашей культуре занимают очень важную главу. Они, по сути, являются представителями прекрасного движения последовательного концептуального и логического устройства, т.е. они готовы всем сердцем жертвовать ради истины. Сегодня это показывает ограниченность условия и несовершенство той эпохи, (в которой зародилась исламская идеология) и по этой причине мы видим мало эффективности мыслительных (интеллектуальных) движений, случись это в другое время, это было бы эффективной мерой».¹ Подтверждение этим высказываниям мы находим и у других исследователей.

Один из современных исследователей доктор Ориф Томир пишет, что общество «Ихван-ус-сафо» являлось тайным и скрывало имена своих членов именно потому, что оно хотело впервые в исламе сблизить религию с философией.² По убеждению Орифа Томира, «Ихван-ус-сафа» («Братья чистоты») были первооснователями философского осмысления в исмаилитском направлении ислама. Он пишет, что трактаты были написаны одним из исмаилитских имамов, и сведения, приводимые Абу Хайяном Тавхиди (933-1023) об их авторах и времени датирования (VI в. х. - X в. в г. Басре) абсолютно ошибочно. Ориф Томир утверждает, что правда здесь заключается в том, что трактаты общества «Ихван-ус-сафо» являлись сводом инструктирующих руководств в Фатимидском государстве и распространялись именно ими».³

Вне всякого сомнения, само вероучение ислама, изложенное в священной книге, поощряло поиски новых знаний, так как последовательные принципы монотеизма, прямые указания коранических откровений или же характерная для ислама вера в пророков, также и само отношение учения ислама и его пророка к знанию, свидетельствуют об этом. О последнем много писали, как западные, так и русские учёные. К примеру, Е.А. Фролова, подробно останавливаясь над этим, пишет, что «Сам Пророк рассказывал о

¹Мухаммад Икбал. Эхёи фикри дини дар ислом. – Душанбе, 2010. -С. 22

²Ориф Томир. Ибн Сино – фи маобеъ «Ихван-ус-сафо». - Бейрут, 1983. - С. 45 (на араб. яз.).

³Там же.

том, как явился к нему Джабраил с книгой и потребовал: «Читай!». Несмотря на уверения Мухаммада, что он не умеет читать, Джабраил настаивал: «Возвещай, ведь твой Господь - самый великодушный, который научил [человека письму] посредством калама, научил человека тому, чего он [ранее] не ведал» (Коран 96: 3-5).¹

Далее, приводя изречение пророка Мухаммеда: «Стремление к знаниям есть долг каждого мусульманина», Е.А. Фролова пишет, что «указание на необходимость знания является лейтмотивом Корана, утверждающего: «Неужели равны те, кто знают, и те, которые не знают? Воистину, внимают наставлениям только разумом обладающие» (39: 9)². Здесь она уверенно утверждает, что «иногда статус знания в учении Мухаммада выглядит более предпочтительным, чем статус веры. В хадисах говорится, что «перо учёных ценнее крови мучеников». «Нет лучшего богатства, чем мудрость, нет страшнее нищеты, чем невежество», - наставлял Имам Али.³ В качестве примеров, также можно привести изречение: «Знание открывает дорогу в рай»⁴, то есть «торжество знания», которое тщательно исследовано английским ориенталистом Францем Роузенталем⁵ находит своё подтверждение и в его исследованиях. В случае же с местом знания в трактатах представителей общества «Ихван-ус-сафо» можно сослаться на содержание самих трактатов, где написано: «Знай, о, мой брат! Лучшим достоинством человека является его разум и наиболее хорошим из его качеств является знание, или у каждой из этих добродетелей имеются свои свойства, свойством же разума является здравомыслие».⁶

В анализе идейных предпосылок философии трактатов, также важно и изучение параллелизма в ходе развития формирования тайного общества и его энциклопедических трудов. Данный процесс важен потому, что неизменное соотношение и сопутствие явлений, действий, аналогий,

¹Коран// Пер. М.Н. Османова. - М., 1995.

²Фролова Е. А. История средневековой арабо-исламской философии. - М., 1995. – С. 22.

³Там же. - С. 23.

⁴Там же. - С. 24.

⁵Расайил «Ихван ус-сафо» (Трактаты «Братьев чистоты»). - Бейрут. 1976. - С. 88 (на араб. яз.).

⁶Там же.

сходство, общность характерных черт, повторение, дублирование чего-либо и тому подобное, составляющие важный костяк идейных и теоретических истоков формирования и развития философской мысли «Ихван-ус-сафо», сопровождается научно-философскими методами, анализом и свободомыслием.

Углубляясь в анализ исламских истоков возникновения общества «Ихван-ус-сафо», можно обнаружить, что его представители используют параллелизм как средство обращения к своим духовным предпосылкам формирования, т.е. к античности и к восточной культуре, к исламским и доисламским цивилизациям арабов, и завоёванным ими народам. Вследствие такой взаимной связи явлений, обуславливающая изменение одних процессов, сопровождается трансформацией других, т.е. в нашем случае как античное и доисламское мировоззрение, так и мусульманская идеология подвергаются преобразованию. Здесь также уместно напомнить, что нашим мыслителям характерно то, что они, как и некоторые политические мыслители того периода, прибегали к идеям об идеальном обществе и совершенном государстве, которые имеют свои корни и характерные особенности.

Таким образом, при анализе идейных истоков мы постарались выявить некоторые особенности эпохи, относящиеся к обществу «Ихван-ус-сафо» и их трактатам, а также ход истории развития интеллектуальной мысли исламского мира по отношению к ним.

При наличии таких тенденциозных моментов в исследовании идейных истоков философии «Ихван-ус-сафо», обращает на себя внимание то обстоятельство, что часто здесь имеет место не просто естественное религиозное мышление, а тенденция философского осмысления тех или иных проблем.

В исламском энциклопедическом словаре под названием «Доират ул маорифи бузурги исломи» утверждается, что члены общества «Ихван-ус-сафо» были сильно увлечены философией и мудростью и были знакомы со

многими великими произведениями греческих и древних мыслителей и как в таком случае должно быть в формировании их мировоззрения данный факт сыграл огромную роль»¹, о чём уже нами выше было сказано.

Далее в указанном источнике сообщается о том, что в комментариях Абухаян Тавхиди к «Ихван-ус-сафо» говорится, что, по их мнению, если греческая философия и арабский шариат сойдутся в одно, то это уже будет совершенством². Такое утверждение часто цитируются исследователями, и это свидетельствуют о том, что общество «Ихван-ус-сафо» не ставит границу между философией и сводом законов шариата ислама, и тем более, если идёт речь о греческой философии, оно хотя и было ограничено возможностями своей эпохи, но, тем не менее, старательно синтезировало их и вовлекло в свой арсенал разнообразные, разнородные, интеллектуальные и научно-культурные достижения. Выражая всё это в своих трактатах, члены общества «Ихван-ус-сафо» этим самым актуализируют проблемы философии в религии, стареются вовлечь в него всё больше людей. В данном случае показательно, что обращение к религиозному воспитанию, по их утверждению, призвано служить возрождению гуманистическо-рациональных качеств, в той форме, которая, в отличие от религиозного догматизма, оказалась бы приемлемой для широких слоев населения. Разумеется, это отнюдь не означает, что, по мнению авторов трактатов «Ихван-ус-сафо», религиозная идеология должна быть заменена рациональным способом аргументации, наоборот, методология рационализма, по учению авторов этих трактатов, привлекается ими с целью воспитания и обоснования структурного единства ислама.

Таким образом, подводя итог вышеизложенному, можно отметить, что зарождение и последующее развитие некоторых основных научно-философских проблем раннесредневекового мусульманского учения происходило в тот период, когда изучение античного греко-римского

¹ Доират ул-маорифи бузурги исломи (Большая энциклопедия иранского просвещения). – Тегеран, 1372. - Т. 4. - С. 356 (на персид. яз.).

² Там же. - С. 358.

философского наследия развивалось с удвоенным усилием, вследствие переводческой деятельности различных интеллектуалов. Такая деятельность началась, в основном, в IX веке, после перевода отдельных трактатов на арабский язык по астрономии и медицине. Вслед за этим, были переведены многочисленные труды античных мудрецов по различным отраслям знания и науки, в том числе математике, физике, этике, логике, географии и музыке и, конечно же, труды философско-мировоззренческого характера. В этот период осуществлялось приобщение исламских мудрецов к древнегреческой и римско-эллинистической философии и науке, которое, в основном, началось с активной комментаторской и переводческой деятельности. Всему этому способствовали редкостно благоприятные обстоятельства, созданные аббасидским халифом ал-Мамуном (правивший Халифат в 813-833 гг.).

Необычно, но фактом является то, что седьмой Аббасидский халиф Аль-Мамун был сыном Харуна аль-Рашида и персидской рабыни Мараджил, и, опять-таки, большую роль в успехе аль-Мамуна против его младшего брата Амина, сына араба Зубайды, в борьбе за престол тоже сыграли персы. Персидский генерал по имени Тахир привел его к власти, и учреждение знаменитого багдадского «Дома мудрости» историки тоже связывают с персами, т.е. Аль-Мамун стал энтузиастом греческой мысли по подсказке сына Тахира Талха. «Дом Мудрости» стал тем культурным центром, где занимались переводами иностранных, особенно греческих, книг на арабский язык. Были сделаны переводы санскритских и персидских произведений. Многие греческие книги уже появились в Ираке в сирийских переводах, и большинство первых переводов на арабский язык были сделаны христианами.

Итак, эти всевозможные варианты теоретико-философского осмысления членами общества «Ихван-ус-сафо», в определённой степени, заимствованы из греческой мудрости. Они сами, когда выдвигают свои идеи, стремятся обогатить их за счёт греческой философии. Этот метод ими использован при толковании даже простых элементов философского понятийного аппарата. К

примеру, они сами, подойдя к толкованию слова «философия», пишут: философ, согласно учению греков означает «мудрец», соответственно, философия означает «мудрость». Мудрец это тот, чьи дела скрыты, его ремесло (мастерство) прочное, его слова правильные, его поведение приемлемое, вера праведная, его нравы чистые, его знание истинное и мудрость тоже познание истинности вещей, и признание их родов, и сортов этих родов, особенностей этих вещей и поиск их причин, т.е. мудрец должен ответить на следующие вопросы: есть (бытие), что есть, сколько есть, из чего есть, какой есть, где есть, в каких условиях есть, почему есть и кто есть?».¹

На основе таких логических рассуждений и решения проблем религиозно-философского характера авторы трактатов школы «Ихван-ус-сафо» формировали своё, отличающихся от других, познавательное поле, где обозначились и рассматривались формы и способы решения вопросов, связанных с теорией познания, о чём речь будет идти в следующем разделе нашего исследования.

¹Платон. Федон. Избранные диалоги. – М.: «Худ. лит-ра», 1965. – С. 125.

ГЛАВА 2. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ «ИХВАН-УС-САФО»

2.1. Основные проблемы, понятия и категории теории познания «Ихван-ус-сафо»

Следует отметить, что гносеологические проблемы в трактатах представителей общества «Ихван-ус-сафо» анализируются во всех их разделах. Однако особенно это заметно в части логики и физики, которые в античности и средневековье именовались почти также, а иногда вторая из них, т.е. физика - естествознанием, в той её части, где речь идёт о проблемах природы (натурфилософии). Об этом пишут многие исследователи, в том числе С.Х. Наср, Р. Назариев и Т. Ориф и др.

При внимательном изучении трактаты представителей этой школы можно обнаружить, что в них, фактически, рассматриваются такие важные гносеологические проблемы, как сущность познания, познание как отражение, разные механизмы познавательной деятельности, рациональное познание и его структура, чувственное познание и его формы, соотношение форм познания, сущность интуиции и многое другое. Так же, как и у перипатетиков, проблемы метода и средств познания, роли форм мышления в процессе познания, непосредственного и опосредованного знания, истинности знания в трактатах общества «Ихван-ус-сафо» исследуются в разделах логики, но не в таком большом объёме.

В этих трактатах также можно находить анализ сущности и специфики божественного знания, и это свидетельствует о том, что гносеологические проблемы в эпоху средневековья выделялись не как самостоятельный раздел философских исследований, а представлялись как общие принципы.

Подтверждением этому выступают труды аль-Кинди, Абунасра Фараби, Ибн Сины, Ибн Рушда, Ибн Мискавейха, Насириддина Туси и др. В работах этих мыслителей теория познания была совмещена с принципами бытия и исследовалась только как учение об общих основаниях бытия, но не как таковой. Поэтому становится очевидным, что теория познания, как на Востоке, так и на Западе, в средние века не выделялась как отдельная часть философии. Даже в западноевропейской философии гносеология, как составная её часть, сложилась лишь в XVII-XVIII века, что не позволяет формировать системного представления о гносеологических воззрениях общества «Ихван-ус-сафо», поэтому целесообразным будет проанализировать здесь всю совокупность исследуемых им теоретико-познавательных проблем.

Неоспоримый факт, что проблемы познания и этическое воззрение в исламе совмещается с философским осмыслением мира с самого начала появления мировоззрения этой религии.¹ Мысль о том, что представители общества «Ихван-ус-сафо», занимаясь описанием своих идей, особенно в части гносеологии, иногда сильно отходят от основ исламского мировоззрения, и они отвлекались от реалий жизни и целиком или частично находились под влиянием утопических мыслей, на наш взгляд, не уместна. Наоборот, если смотреть на реально существующие формы общества с точки зрения типового образца, который должен удовлетворять людей, вещи, предметы и явления по форме, качеству или соответствия их стандарту, лишённых недостатков, то эти идеи имеют важное значение. Суть здесь заключается в том, что эти идеи заимствованы частично из античной философии, и платоновская концепция оказалась живучей даже в условиях монотеистических верований.

Замечание А. Койре «...что, арабский мир знал Платона гораздо лучше, чем его могли знать латиняне»², подтверждается в работах Фараби и

¹Фахури Х., Дмар Х. Тарих аль-фальсафа аль-арабийя (История арабской философии). - Т.1. - Каир, 1953. - С. 261 (на араб. яз.).

²Койре А. Очерки истории философской мысли. - М., 1985. - С. 57-58.

трактатах «Ихван-ус-сафо». Члены общества «Ихван-ус-сафо» утверждают, что все явления и вещи в мире познаваемы. Эта вера покоилась на убеждении о том, что познание есть отражение образа объективно существующих вещей в чувствах и в разуме познающего. «Познание вещи, - пишет Закуев, - они понимают, как отражение их в сознании, как восприятие»,¹ что также было и у Ибни Сино². Для подтверждения этого тезиса обратимся к самому Ибни Сино, который во всех своих основных сочинениях постоянно подчеркивал эту основополагающую идею своей гносеологии. В своём труде «Исцеление», в частности, он писал: «Познание, видимо, есть принятие определенным способом образа познаваемого предмета. Если познание есть познание некоей материальной вещи, то оно состоит в принятии её образа, абстрагированного каким-либо способом от материи».³

Гносеологические воззрения членов общества «Ихван-ус-сафо» связано с учением о душе человека, которая является для них познающей субстанцией. Такое различие между перипатетиками и «Ихван-ус-сафо» наблюдается часто. Чтобы понять истинную цель представителей общества «Ихван-ус-сафо» и найти основные проблемы, концепты и категории теории познания в их учении, исследователи мысленно возвращаются назад, в период, когда были написаны трактаты членов этого общества, или даже в эпоху ал-Кинди, так как именно в это время проявлялись первые философские концепции о мире.

Таким образом, вероятно, найдутся истоки гносеологических вопросов и, пройдя по этой линии, можно оценить на сколько, на протяжении почти целого века, теория гносеологии в исламской философии продвинулась вперед. В результате, можно выявить, что теория познания до IX века была ограничена божественной гносеологией. До этого момента её суть составляла связь между Богом и миром. И только в самой философии ал-Кинди теория гносеологии стала независима от гносеологии Бога и мира.

¹Закуев А.К. Философия «Братьев чистоты». - Баку, 1961. - С. 43.

²Там же. - С. 46.

³Ибн Сина. Исцеление. - С.50.

Изучая эту эпоху и доходя до X века, можно обнаружить, что круг постановки проблем в философии «Ихван-ус-сафо», Фараби и других мыслителей обретает новую глубину. Получение энциклопедической формы трактатов «Ихван-ус-сафо» тоже является выражением тенденции этого века. Несмотря на то, что период существования общества «Ихван-ус-сафо» был эпохой развития и всесторонним размахом науки, трактаты его представителей не могли быть полностью отвечающими требованиям этого века.

Как бы исследователи не пытались найти точное решение проблем, но по субъективным причинам им приходится сталкиваться с онтологией и социальными проблемами, так как взаимосвязь различных проблем в трактатах общества «Ихван-ус-сафо» очень много. Вот, к примеру, что по этому поводу пишут их авторы: «Искусство всякого ремесла заключается в умении извлекать формы из материи и в умении дополнять и совершенствовать их, дабы получить от них пользу только в земной жизни».¹

Безусловно, члены общества «Ихван-ус-сафо» в своих трактатах по причине скрытости своих настоящих намерений, не могли открыто излагать философские идеи, даже касающиеся постижения истины. По этой причине их изложение и описание проблем не соответствовало требованиям науки того времени.

Несмотря на это, когда при ознакомлении с трактатами общества «Ихван-ус-сафо», в них можно увидеть степень развития основных проблем, концептов и категорий теории познания в учениях его представителей. Из этого явствует, что проблема гносеологии в их трактатах охватила разные сферы материального мира независимо от проблем самопознания. Такое развитие гносеологии должно быть рассмотрено в связи с развитием социальных проблем и процессом развития естественных наук и влияние их всех на развитие философии и интерпретации объективного мира.

¹Расайил «Ихван ус-сафо» (Трактаты «Братьев чистоты»). - Бейрут, 1976. - С. 142 (на араб. яз.).

Примечательно, что проблема гносеологии в энциклопедии школы «Ихван-ус-сафо» состоит из двух важных сторон: а) гносеология Бога и его связь с Миром и б) гносеология Мира и его связь с самим собой, которая имеет своего рода самостоятельность от Бога. В соответствии с этими двумя сторонами гносеологии, их границы, источники, методы и меры отличаются друг от друга. В этой связи можно уточнить, какое представление обладало общество «Ихван-ус-сафо» относительно гносеологии Бога, познание которого требовало ответа на такие вечные вопросы: Есть ли Он? И Кто Он?

Ответы на обозначенные вопросы, исходя из ограниченности доступа эпохи к научным истокам и идеологии, могут быть для всех одинаковыми. Следовательно, человек не сможет понять Бога не потому, что Его познание человеку недоступно, а потому, что Свет Божий и его величие вне всякого количества, подобно тому как, от сильного света глаз человеческий темнеет и человек больше не имеет силы, чтоб правильно увидеть этот самый свет и освящённую вещь.

В вопросах о Боге члены общества «Ихван-ус-сафо» тоже убеждены в том, что Божья истина, как и тот сильный свет заполняет весь мир и нам (людям) по причине чрезвычайной силы Света Божьего, узнать суть того источника недоступно. Следовательно, члены общества «Ихван-ус-сафо» в данной проблеме традиционно отдаляются от подражательного мнения, и не признают человеческий ум в познании Бога слабым, но истина проблемы состоит в том, что, по их мнению, такие понятия, как «камму кайф», место и время, дефект и т. д. не имеют соответствия с сущностью Бога, ибо Он абсолютно не нуждается во всяких телесных качествах, состоянии и «аъроз», как было сказано, что-то новое замечать.

Анализируя убеждения представителей общества «Ихван-ус-сафо» в области гносеологии, прежде всего, требует ответа вопрос: является ли материальный мир предметом познания школы «Ихван-ус-сафо»? Этот вопрос логически порождает другой вопрос: вообще представители общества «Ихван-ус-сафо» признают существования материального мира? Ответ на

эти вопросы должен быть достаточно объёмным, но, исходя из содержания трактатов его представителей, в кратком виде должно быть быт положительным, и этот объективный мир является предмет их учений о гносеологии. По этой причине некоторые темы, приведённые в трактатах общества «Ихван-ус-сафо», посвящены именно вопросу познания материального мира.

Источники, которым доверяет «Ихван-ус-сафо» в гносеологии, в основном и в некоторых случаях, имеют умственное значение. Члены общества рассматривают даже тему под названием «божественные науки», именно, с позиции такого подхода, где очевидно, что познания, как умственная деятельность, опирается на аргументацию и мотивы. И всё то, что говорится о мире абстракций, их воображении и материальном мире и т. д., получают всю свою истину и основу в теории общества «Ихван-ус-сафо» от ума. Но эта истина (имеется в виду ум) не может всегда быть единственным источником познания «духовного мира». Ведь осторожность и опасение, что охватывает дух всех трактатов школы «Ихван-ус-сафо», доводит до того, что члены этого общества по причине осторожности закрывают свои умственные и материалистические результаты скрытым занавесом. Конечно, для тех людей, кто осведомлён о социальной и идеологической обстановке того времени, это кажется обычным естественным и необходимым положением. С этой точки зрения становятся ясными разные толкования и комментарии исследователей отисков трактат «Ихван-ус-сафо», и каждый исследователь, в соответствии со своим теоретическим вкусом, определяет тему и намерение представителей этого общества.

При внимательном изучении трактатов можно обнаружить, что члены общества «Ихван-ус-сафо» заимствовали у Аристотеля его идеи при характеристике гносеологических проблем. В частности, это касается работы Аристотеля «Физика», где он пишет: «Так как знание, и [в том числе] научное познание, возникает при всех исследованиях, которые простираются

на начала, причины и элементы, путём их уяснения (ведь мы тогда уверены, что знаем ту или иную вещь, когда уясняем её первые причины, первые начала и разлагаем её вплоть до элементов), то ясно, что и в науке о природе надо попытаться определить, прежде всего, то, что относится к началам».¹

К важным факторам, давшим исламу мощный импульс развитию его культуры ещё в начальный период распространения этой религии, по мнению многих исследователей, относятся его монотеистическая сущность, мировоззрение и отсутствие жёстких догматических ограничений, где особо надо отметить роль его гносеологических корней. Ещё на классическом этапе развития ислама достигают зрелости все его составляющие, основным из которых является теоретическое знание, т.е. комплекс текстуальных источников. Коран и Сунна, как система, пользующаяся авторитетом текстов в исламе, имеют нормативный характер для мусульманского права и для логики и этики, т.е. философских его составляющих.

Согласно учению ислама, «знание» выступает в качестве важного компонента веры. Концепция знания в исламе, наряду с мировоззренческими проблемами и учением о бытии, в Коране занимают особое место, даже можно сказать, является ядром всех остальных проблем. Поэтому фундаментальной идейной базой общества «Ихван-ус-сафо», на которой возникла его философия, была исламская идеология. Она стала духовным ядром, вокруг которого и, с помощью которого оно создавало и развивало свои учения. Рассматривая ислам и Коран, как новую идеологию по сравнению с другими монотеистическими религиозными идеями и даже язычеством, члены данного общества дали знанию новую форму, где рациональность выступала в качестве инструмента анализа в понимание отношения человека к миру, обществу, к самому себе.

Важно отметить, что посредством Корана вводится различие разных типов веры, о чём пишут многие современные исследователи. Исламская религия и вероучение Корана приносят новое размышление о вечности или

¹ Аристотель. Физика. - С. 5.

бессмертия и также представление о мире вечном, о божественном мире, серьезности и важности роли человека, ответственного за своё поведение на земле, т.е. ставятся новые вопросы, которые требуют разумное философское осмысление.

Представители общества «Ихван-ус-сафо» посвятили свои трактаты, главным образом, математическим наукам, которые они также причисляли, как к философии, так и к иестествознанию. Но у них также есть трактаты, посвященные метафизике, теологии и религии.

Как уже нами было отмечено, в учении общества «Ихван-ус-сафо» философия, в части гносеологии, в основном, представляет собой идеализм Платона, который считал, что в чувственном мире мы видим смутные копии, и эти копии напоминают соответствующие сущности в мире идей. Но также члены общества «Ихван-ус-сафо», подобно Аристотелю, считают, что «люди утверждающие, что они приобрели знания и мастерство посредством (лишь) только массы (силы) своего разума и высокого качества мыслей своих, ошибаются, так, как если бы они не наблюдали и не видели природы, так же если бы они не учитывали и не сопоставляли данные явления, то не смогли бы приобрести знания».¹ Развивая свою мысль относительно роли чувств в познавательном процессе, члены указанного общества отмечают: «... жизнь есть не что иное, как использование тела душою, а смерть есть не что иное, как прекращение этого использования, подобно тому, как бодрствование есть не что иное, как использование душою пяти чувств, а сон прекращение их использования душою».² Таким образом, представители общества «Ихван-ус-сафо» подходит к природе, как к источнику знания, а также к полноценному научному выводу, что первым источником является чувство, т. е. ощущение и восприятие. Здесь, безусловно, наблюдается влияние античных философов.

¹Расайил «Ихван ус-сафо» (Трактаты «Братьев чистоты»). - Бейрут, 1976. - С. 225 (на араб. яз.).

²Там же. - С. 227.

Более конкретную информацию о влиянии доисламских воззрений в части гносеологии общества «Ихван-ус-сафо» можно встретить в исследованиях, изданных на русском языке. В частности, Закуев по этому поводу пишет: «Влияние разнородных философских источников стало одной из главных причин возникновения противоречий в философских, в том числе и гносеологических воззрениях «Ихван-ус-сафо»». ¹ Согласно его утверждениям, представители общества «Ихван-ус-сафо» уясняют процесс познания, как способ появления образа познаваемого объекта в душе познающего, а незнание у них связано с отсутствием такого образа в душе. ²

В частности, в трактатах общества «Ихван-ус-сафо» проблема веры и знания подвергнута более широкому обсуждению, чем в каких-либо учениях предшествующей философии (кроме античной мысли). Вера, согласно учению общества «Ихван-ус-сафо», является только ступенькой к знанию, т.е. элементом познавательной деятельности человека, в то время как знание, по мнению его представителей, уже есть результат познавательной деятельности. В трактатах общества «Ихван-ус-сафо» отношение между верой и знанием, как одной из основных задач гносеологии и эпистемологии, рассмотрено в ракурсе соотношения веры и разума. Необходимо отметить, что без анализа и исследования возможностей взаимоотношения веры, знания и разума, которые относятся к основам гносеологии, невозможно выявить теоретическую и умозрительную идею для изучения строения и логического анализа теории познания «Ихван-ус-сафо». Безусловно, в этом вопросе важно обратить внимание на основу этих концепций в исламе в целом и в трактатах общества «Ихван-ус-сафо», в частности. Приобретённые членами общества знания и познание напрямую зависят от доминирующих философских воззрений или взглядов их предшественников относительно сущности познания.

¹Закуев А.К. Философия «Братьев чистоты». - Баку, 1961. – С. 46.

²Расайил «Ихван ус-сафо» (Трактаты «Братьев чистоты»). - Бейрут, 1976. - С. 47 (на араб. яз.).

В трактатах, написанных членами общества «Ихван-ус-сафо» часто встречается утверждение, что «посредством знания он (человек) находит дороги к потустороннему миру, а посредством веры распознаёт её». Следовательно, вера здесь даже не выступает в качестве религиозного феномена. Она является познавательным феноменом, и это в то время как, само понятие вера может толковаться в философских энциклопедиях как полностью совпадающая с понятием религии, противоположной рациональному познанию. Так, например, в философской энциклопедии 1960 года сущность религии определяется как: «вера - слепая убеждённость в существовании сверхъестественного мира (богов, духов демонов и тому подобное), характерная особенность всякой религии».¹ Но логически слепая убеждённость ничем не отличается от суеверия, и отсюда выходит, что здесь явное несоответствие. Далее в указанной энциклопедии говорится, что «Религия считает, что вера не нуждается ни в каких доказательствах, т.к. покоится не на данных опыта или доводах разума, а на божественном откровении и религиозных догматах. Вера в Коране противоположна научному знанию».²

Относительно знания в трактатах «Ихван-ус-сафо» можно встретить то, что это проблема и вообще многие вопросы гносеологии, так же, как и онтологии и этико-эстетические, иногда рассматриваются в неразрывном единстве друг с другом. Так, например, представители общества «Ихван-ус-сафо», говоря о трудовой деятельности, начинают сразу её связывать со знанием и согласно их утверждению, «деятельность, свойственная человеческому роду, бывает двух видов: познавательная и трудовая. Мы скажем сначала, что такое знание. Знание - это образы, познаваемые в душе познающего человека».³ Опять-таки, сравнивая толкование «Ихван-ус-сафо» с интерпретацией данного понятия в философских словарях, стоит отметить, что толкование понятия «знание» невольно совпадает, но в тоже время

¹Философская энциклопедия. - М., 1960. - С. 241.

²Там же.

³Расайил «Ихван ус-сафо» (Трактаты «Братьев чистоты»). – Бейрут, 1976. - С. 239 (на араб. яз.).

можно заметить и некоторые различия. В словарях знание значит как «продукт общественной материальной и духовной деятельности людей; идеальное выражение в знаковой форме объективных свойств и связей мира».¹ В трактатах «Ихван-ус-сафо» отмечается, что «знание не бывает без обучения и усвоения науки. А обучение - это побуждение, исходящее от души, знающей актуально, к душе, знающей потенциально».² И только усвоение знания на страницах трактатов «Ихван-ус-сафо» трактуется как: «восприятие душой форм познаваемого».³ Далее в трактатах указывается: «Знай, что душа воспринимает формы познаваемых предметов тройко: во-первых - посредством чувств, во-вторых - посредством доводов, в-третьих - посредством размышления и созерцания».⁴

В разъяснении проблем, связанных со знанием, у членов общества «Ихван-ус-сафо» мы видим, что они его связывают и с другими категориально составляющими основами философии. Например, они пишут, что знания человека имеет три вида и тут же его разделяют на знание (информации) настоящего, прошедшего или будущего. Согласно их утверждениям, человек приближается к этой информации тремя путями: услышать о прошедшем, почувствовать настоящее, доводами и мотивами представить себе будущее. На этой основе, члены общества «Ихван-ус-сафо» отвергают ясновидение, и попытаются доказать, что оно не основано на доводах и причинах. И далее у них каждая наука, которая не устойчива на основе мотивов и причинной связи, достойна опровержения. Теоретическую связь относительно мотивов и причинной связи как двух важнейших основ гносеологии также можно в трактатах этого общества проследить. Следует отметить и то обстоятельство, что у общества «Ихван-ус-сафо» интересны и его методы, но об этом речь пойдёт в другом месте, а в данном случае мы остановимся на разуме и его соотношении с верой.

¹Философская энциклопедия. - М., 1960. - С. 90.

²Расайил «Ихван ус-сафо» (Трактаты «Братьев чистоты»). - Бейрут, 1976. - С. 241 (на араб. яз.)

³Там же. - С. 242.

⁴Там же.

Мыслители общества «Ихван-ус-сафо» останавливаются не только на способностях человеческого разума и его соотношении с какими-то другими категориями, но даже рассматривают его происхождение и процесс его развития и совершенствования. Этот процесс они характеризуют следующим образом: «Затем (в человеке) появляется разумная сила, объясняющая наименование предметов чувственного восприятия, и с этого начинается другое поведение до истечения пятнадцати лет, после чего появляется мыслительная сила, различающая идеи в чувственно воспринимаемые вещи, и с этого начинается новое поведение до истечения тридцати лет».¹ На этой основе можно заключить, что у членов этого общества, когда составляется портрет человека, помимо всяких событий его жизни, его достижений и успехов, необходимо говорить и о его характере. А среди «характерологического» описания важное место они отводят разуму, стадиям его появления, развития и совершенствования, вернее, степени разумности. Но, как мы видим, здесь неминуем субъективизм. То, что они считают проявлением разума, другие относят к чему-либо другому. Относительно этому члены общества «Ихван-ус-сафо» пишут: «Затем появляется сила мудрости, проникающая в идеи всего умопостигаемого, и с этого начинается новое поведение до истечения сорока лет». В священном писании также утверждается, что «писание и мудрость, дали им (Дауду и Сулейману) огромные богатства».²

Признаки разума содержат также жизненную успешность, грамотность, образованность, научную деятельность, глубокие познания относительно какого-либо предмета и т. п., хотя не всеми они признаются. В качестве примера можно представить ситуацию, когда, если какой-то человек, чтобы избежать конфликта с упрямым и настойчивым оппонентом, уступил, другой же может воспринимать его поступки как малодушие и неспособность

¹Расайил «Ихван ус-сафо» (Трактаты «Братьев чистоты»). - Бейрут, 1976. - С. 244 (на араб. яз.)

²Священный Коран, 4:54.

защищать себя и свои интересы. А кто-то другой будет считать это как дипломатический ход.

Рассматривая гносеологические проблемы, представители общества «Ихван-ус-сафо» отмечают: «Затем появляется ангельская укрепляющая сила, с которой начинается новое поведение до истечения пятидесяти лет, после чего появляется сила божественного закона, подготавливающая (душу) к возврату (в иной мир) и отделяющая её от материи, и с этого начинается новое поведение до конца жизни».¹

Французский автор литературного словаря Пьер Буаст пишет: «Высшая степень мудрости - это узнать, что у нас её нет». Человеческих сил недостаточно, чтобы воспарить на вершины мудрости, ибо это - Божественная территория. Мудрость в чистом виде дается свыше. Это не то, что можно разыскать в хорошей библиотеке. Предпринимающих усилия в благом, видящих куда идти и зачем, и идущих несмотря ни на что, Всевышний может одарить мудростью, а это - великое благо для любого человека».²

По мнению современного арабского исследователя Хусайни Мурувва, методы познания школы «Ихван-ус-сафо», в основном, являются индуктивными и основываются на методы Аристотеля. Причина в том, что связь интеллектуальной гносеологии с чувственной в трактатах «Ихван-ус-сафо» доходит до того, что количественные изменения, как действующий фактор, становятся причиной качественного изменения. С другой стороны, связь мыслительных действий и научных действий далека от образа Аристотеля, поскольку он считал состояние духа, как неподвижное и спокойное состояние, которое никаким образом не могло воздействовать на движение. И достойным внимания является то, что общество «Ихван-ус-сафо» к основной традиционной пятёрке определения добавило шестую, под названием «шахс» (личность), которая образует следующую взаимосвязь:

¹Цитата по А.К.Закуева: Философия «Братьев чистоты». - Баку, 1961. - С. 86.

² www.peoples.ru/art/literature/prose/publicist/pierre_boiste

пол, вид, личность, фасл, характерная акциденция и массовая акциденция. Личность, по мнению членов общества «Ихвон-ус-сафо», является известной вещью, то есть специальным организмом или вещью, который образует пол и вид. Важно то, что эта шестая основа, личность, является мешающей движению материального бытия, а не неизменной в кругу неизменных и стойких понятий.

Всё это указывает, что проблема взаимоотношения знания и веры всегда остаётся актуальным вопросом философии. Представители общества «Ихван-ус-сафо» эту проблему решают так: они рассматривают процесс познания как возникновение образа познаваемого объекта в душе познающего человека, но такое понимание имеет перипатетическое происхождение. Также у Аристотеля познание выступает как отражение объективной действительности, о чём мы уже говорили ранее, цитируя А.К. Закуева, хотя он считает, что в теории познания Аристотель близко подходит к материалистическому пониманию, а в вопросе о средствах познания этот выдающийся древнегреческий мыслитель лавировал между эмпиризмом и рационализмом.¹

Следует отметить, что в исламском перипатетизме ход познания, связанный с возникновением в душе познающего человека образа познаваемого объекта, трактуется тоже, как и у членов общества «Ихвон-ус-сафо». К примеру, таджикский исследователь Диноршоев М., анализируя процесс познания у Ибн Сины, также приходит к выводу, что образ здесь играет главенствующую роль.² Из истории же мусульманской философии становится понятным, что стоявшие у истоков восточного перипатетизма такие мыслители, как ал-Кинди и ал-Фараби и другие также придерживались такого мнения.

Безусловно, гносеологическое воззрение представителей общества «Ихван-ус-сафо» отчасти носит характер учения об отражении, ибо оно

¹Закуев А.К. Философия «Братьев чистоты». - Баку, 1961. - С. 86.

²Диноршоев М. Проблемы философии Ибн Сины. – Душанбе: «Эр-граф», 2011.

признаёт объективное существование материальной действительности и отражение её в сознании человека. В связи с этим, считаем необходимым кратко рассмотреть разновидности теории познания общества «Ихван-ус-сафо», одной из которых для авторов его трактатов тождественна теме познания Аллаха.

Познание человеком окружающего мира, а, самое главное, - Аллаха, у мыслителей школы «Ихван-ус-сафо» не самоцель, а средство достижения конечной цели, - достижение единства и слияния с источником сущего, т.е. истиной, которая и есть Аллах. Например, для суфизма, в отличие от «Ихван-ус-сафо», в человеке важна не способность познания, а перманентная сущностная способность любить и познавать через любовь. Теория познания «Ихван-ус-сафо», как определенная совокупность философских представлений - это очень сложная и противоречивая часть их учения. Не случайно вопрос о видах знания, формах познания, пути достижения истины и др. в трактатах общества «Ихван-ус-сафо» объясняются в неразрывности и как единое целое.

Если в теле выполняются интеллектуальные и различающие действия, то его называют человеческим индивидуумом, и первое представление - восприятие связи между этими тремя действиями. То, что наблюдается в «Ихван-ас-сафа», это восприятие существовало и у других арабских философов, которое приводит нас к выводу, что это восприятие является одним из гносеологических событий эпохи существования этого общества, так как его члены убеждены в дуализме тела и души. Человек, по идеалистической гипотезе «Ихван-ас-сафа», организован из единства материального тела и духовной души, которые являются двумя противоположными по характеру друг другу субстанциями. Однако совместная вещь между телом и душой является, лишь, внешним деянием и имеет только временные качества. Источник этого противодействия в проблеме дуализма тела и души состоит из того, что развитие науки эпохи общества «Ихван-ус-сафо» в сфере биологии не дошло до стадии, чтобы его члены вывели общетеоретические результаты

своих научных открытий. Именно поэтому они отстали от научного решения этой проблемы, и попали в ловушку идеалистического дуализма. Хотя, конечно же, относительно своей эпохи и достигли определённых успехов в решении указанной проблемы.

Второе представление - это заключение о процессе мышления. Как выясняется из текстов трактатов общества «Ихвон-ус-сафо», его представители достигли материальной основы процесса мышления. И, проходя это, они открыли внутреннее движение жизненной и чувственной принадлежности. Несмотря на то, что открытая ими материалистическая основа не смогла опровергнуть убеждение о духовности души и названия «Ихван-ус-сафо» интеллектуальной силой духовных сил, не означало опровержения нашего заключения, поскольку истинный смысл, который следует из этого, полностью совпадает с нашим заключением. Но здесь возникает проблема термина, так как в эпоху деятельности школы «Ихван-ус-сафо» сегодняшний термин «интеллектуальная абстракция» именовался «духовной силой».

По своей сути, абстрагирование – это такой процесс, в результате которого внешность объективной вещи отделяется от чувственной и материальной цепи, и превращается в умственную внешность, которая зависима от законов процесса мышления, и в отношении реальности имеет относительную самостоятельность.

Процесс мышления с точки зрения «Ихван-ус-сафо» таков, что «если сила воображения полностью принимает сущность изображений осязаемого, должен действовать вместе с воображением и, если продукция пропадает от наблюдения чувств, тогда те изображения остаются незыблемыми как духовное изображение с самим собой... Таким образом, каждое изображение принимает внешность своей прежней силы и в конце превращается во внешность осязаемого. В конце этапа этого процесса внешности превращаются в написанное мнение».¹

¹Расайил «Ихван ус-сафо» (Трактаты «Братьев чистоты»). - Бейрут, 1976. - С. 124 (на араб. яз.).

Необходимо констатировать, что представители общества «Ихван-ус-сафо» считают восприятие интеллектуальных сил без их материи. Сила восприятия принимает все продукции в своей сути и «если продукция отдалается от наблюдения чувств, то она принимает духовную внешность, и остаётся со своими близкими».¹ Смысл всего вышесказанного с точки зрения сегодняшнего дня это абстракция. Несмотря на все эти старания члены общества «Ихван-ус-сафо» не нашли ключ к проблеме дуализма тела и души, и до конца ими владело мнение о духовности души. По этой причине, они колебались между двумя основными направлениями философии, т.е. между материализмом и идеализмом. Они имели представление об обоих этих направлениях. На самом деле, общая проблема для всей исламской философии началась ещё с Ибни Кинди и продолжалась до Ибни Рушда с некоторыми количественными изменениями. Несмотря на это, «духовный футляр» интерпретации «Ихван-ус-сафо» относительно процесса мышления не должен нас обольщать.

Важным моментом этой проблемы является то, что авторы трактатов общества «Ихван-ус-сафо» ощущали непосредственную связь центров мышления и центров чувств. В том числе, они признают начало центра воображения, состоящего из их точек встречи с центрами чувств, которые находятся в передней части носа (димог). Отсюда, по мнению мыслителей школы «Ихван-ус-сафо», изящные и мягкие нервы соединяются с опорами чувств и там тоже разделившись, в носовой части превращаются в подобие переплетёний паутин паука... Если станет известно от органов чувств состояние ощущаемых и изменится темперамент чувств, тогда это изменение тем нервам, что находятся в передней части головного мозга, соберёт знаки всех ощущаемых в силу воображения. В то время эти оттиски отправятся к силе воображения, зона действий которого находится в средней части мозга. Сила воображения различает ощутимые друг от друга и отделяет истину от лжи. Таким же образом, отделяя благо от ошибки, выгоду от убытков, дело

¹Расайил «Ихван ус-сафо» (Трактаты «Братьев чистоты»). - Бейрут, 1976. - С. 125 (на араб. яз.).

доходит до сил памяти, сфера действий которой занимает заднюю часть головного мозга. Сила памяти сохраняет информацию на то время, когда они будут нужны, после этого начинается непосредственно сила речи, которая является излагающим души.¹

Таким образом, представлять стадии гносеологии как средство и материальную неприязнь показывает органическую связь между органами чувств и мышлением. Поэтому решение проблем гносеологии можно считать материалистической позицией общества «Ихван-ус-сафо». В свою очередь развивается и другая позиция, которая отвергает мнение об абсолютной независимости мыслей от чувственной реальности.

Стало быть, прозрачное мнение отвергает собственность гносеологии, также и, отвергая «открытия» суфия, или его скрытый восход и вдохновение, будто из-вне разума он входит внутрь его. Последнее мнение встречается в трактатах «Ихван-ус-сафо» в чётком и ясном виде. Для откровенности проблемы представим несколько примеров: Первое то, что умение, с точки зрения «Ихван-ус-сафо», является действием между силой воображения и силой произведения. Следовательно, суть такова, что действие руки и действие мыслей в совместной интеллектуальной силе встречаются друг с другом. Всё это откровенно доказывает, что между умственной деятельностью и практико-социальной деятельностью есть прямая связь.

Другой пример заключается в том, что члены общества «Ихван-ус-сафо» в математической части своих трактатов утверждают: «смысл, по мнению большинства народа, таков, что астрономия претендует на то, что имеет предсказания скрытого»². Они также пишут: «Ясновидение - это что-то в будущем происходящее узнаётся, без доказательств, без дефектов и без причин. Это проблема, которую никто из людей не знает, ни звездочёт, ни священнослужитель, ни пророк из ряда пророков и ни ангел из всех ангелов. Ясновидение присуще лишь Богу».³

¹Расайил «Ихван ус-сафо» (Трактаты «Братьев чистоты»). - Бейрут, 1976. - С. 129 (на араб. яз.).

²Там же. - С. 139.

³Там же. - С. 140.

Исламское учение в целом и Коранические Откровения отличаются от аналогичных духовных воззрений и книг отсутствием всякого самодовольства, или злорадства, или каких-либо мифологических спекуляций. Твердое убеждение для мусульман в неизбежности Дня Суда определяет, как логическую, так и эмоциональную позицию. Одна вера кажется каплей в море, если ссылается только на неё. Совершенный и благочестивый человек в исламе – это тот, кто испытывает страх перед Аллахом и колотится в ожидании «часа» (Коран, 21; 50). Интерпретируя это можно сказать, что вера и деяния будут взвешены в конце времени.

Историки утверждают, что, видимо, пророк Мухаммад лишь постепенно осознавал логический вывод, следующий из его познания Бога: беспомощность человека перед божественной волей, проистекающая из всемогущества Аллаха, которое – по земным меркам – подчиняет божественную справедливость божественному величию. Его предостережение – а он более был склонен к предостережениям, чем к пророчествам, – находилось в явном противоречии со стяжательским, мирским материализмом Мекки. Судя по всему, вначале мекканцы восприняли проповедь Мухаммада с доброжелательным безразличием, возможно, его речи более воодушевляли бедуинов за пределами города.

До конца X века наиболее важные теории о логике имелись в учении, кроме известного философа аль-Фараби, сосредоточившегося на взглядах основоположника логики Аристотеля, также и у христиан. Не только аль-Фараби, но и некоторые другие арабские философы, часто комментируя Аристотеля, согласивались с ним и с его доктринами. Но в арабско-мусульманской философии также мы сталкиваемся с разнонаправленными мнениями представителей перипатетизма и стоицизма, которые вслед перипатетической школе считают логику научным инструментом. В то же время, в стоицизме логику считали частью философии.

Взгляды мутазилитов вызывали беспокойство у «ортодоксов» по двум причинам: их тревожила, во-первых, попытка обозначить пределы

религиозного познания и дать ему характеристику. Во-вторых, стремление ограничить всемогущество бога, «гуманизм» мутазилитов, считавших, что Аллах связан своими собственными нравственными законами и естественным порядком, видел ключ к поступкам Творца и к их побуждениям в разуме, равно присущем и Богу, и человеку.

Интеллектуальное оружие для борьбы против манихейцев и средства, которые позволили бы придать мусульманскому откровению более современную форму, можно было обрести лишь в античном наследии. Уже, сослужив службу христианскому богословию, оно должно было теперь пригодиться исламу. Материал был под рукой. Вплоть до закрытия Александрийской академии там не переставали изучать Аристотеля, и эта традиция достигла Багдада через Антиохию и Харран (центр всё ещё сохранившегося эллинистического культа звёзд); тамошние христиане (в основном несториане) познакомились с греческой философией и наукой в оригиналах или в ранних сирийских переводах. Интерес образованных слоев мусульманского общества к этим проблемам был необычайно велик, хотя, в сущности, он сводился лишь к вопросу, в какой мере классические тексты годились для того, чтобы поддержать праведную веру своей философией и сделать доступными научные сведения, в первую очередь медицинские. Ни великолепная литература, ни история не вызвали отклика – частично из-за отсутствия должного образования, что привело к необходимости в их объяснении. К тому же существовала притягательная и высоко ценимая местная поэтическая традиция; быстро развивалась историография, что было связано с появлением Пророка и возвышением исламской империи. Наконец, под воздействием персидских источников сформировалась личная и политическая этика. Много классических понятий перешло в арабский язык через среднеперсидский.

В противоположность этому, романская традиция осталась совершенно незамеченной из-за отдаленности Испании и низкого культурного уровня романоязычного мира ко времени арабского завоевания. Для ислама

классический мир был представлен греками, и, прежде всего, неоплатоническими интерпретациями Платона и Аристотеля, и общество «Ихван-ус-сафо», судя по содержанию его трактатов, тоже следуют этим традициям, не разделяя широкий подход Аль-Фараби. Это соответствует целям представителей школы «Ихван-ус-сафо» и сильному религиозному уклону, что определяется их подходом к знаниям вообще и логическим установкам мышления, в частности. В целом, в трактах общества «Ихван-ус-сафо» логика рассматривается как самый лучший метод продвижения к истине (то есть, к Богу). Поэтому, на наш взгляд его видные представители ввели важное нововведение, связанное со стремлением охватить все произведения Аристотеля по логике, в том числе и софистические опровержения, что отражалось на способах решения им проблем логики и их место в философских воззрениях ислама.

2.2. Проблемы логики и логического мышления в «Ихван-ус-сафо» и их место в философских воззрениях мыслителей

Как известно, логика, как по происхождению, так и по траекториям своего исторического развития является преимущественно философской наукой, причём наиболее фундаментальной из всех отраслей философии. Ведь, вся философия построена на рассуждениях, а правильные они или нет, определяется степенью их соответствия логическим принципам. Однако, поскольку любая серьезная деятельность связана с рассуждением, и в каждой науке имеются свои собственные традиции и авторитетные образцы рассуждений, постольку в метафорическом смысле любая конкретная наука может быть названа прикладной логикой. Безусловно, прав А.С. Ахманов, когда говорит, что: «Логическая проблематика возникает тогда, когда ставится вопрос о том, каким условиям должно удовлетворять мышление,

чтобы осуществлялись познание и цель его - истина, или иначе говоря, когда ставится вопрос о правильном мышлении».¹

Логика в средневековой восточной науке, как и всякая средневековая её философия, тождественна с античной логикой. В то же время, её заслуга для дальнейшего развития науки о мышлении намного больше, чем других частей восточной философии. Хотя она развивалась вслед за поздним греческим аристотелизмом, берёт своё начало в классической греческой традиции, но благодаря именно непрерывным усилиям мыслителей мусульманского средневековья, логическая наука обрела свою нишу. Так, например, исследователь трактатов «Ихван-ус-сафо» Неттон Ян Ричард, оценивая заслуги авторов в области логики, утверждает, что они превзошли Аристотеля. «Изменения, внесённые в аристотелевскую логику, - пишет Ян Ричард Неттон, - касаются изменений, которые облегчают научный метод и касаются мышления, использующего логику».²

О том, что влияние аристотелевской логики на формирование логических концепций представителей общества «Ихван-ус-сафо» велик, пишут почти все исследователи. В этом контексте слова Р. Назариева о том, что вопросы логики у «Ихван-ус-сафо» тождественны аристотелевским идеям, находят своё подтверждение. Так, например, этот же исследователь отмечает, что «в их произведениях (имея в виду «Ихван-ус-сафо» и Насира Хусрава) отдельным вопросам аристотелевских учений посвящены целые параграфы».³ Далее он пишет, что: «для «Ихван-ус-сафо» более значительными являются вопросы логики, прокомментированные членами этого общества в нескольких трактатах: «О первой аналитике», «О второй аналитике», «О десяти категориях», «Топика» и др.».⁴

Прежде чем начать изложение логической концепции «Ихван-ус-сафо», считаем целесообразным, проводить краткий экскурс по страницам

¹Ахманов А.С. Логическое учение Аристотеля. – М., 1960. – С. 7-8.

²Netton, Ian Richard. Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity. - London: Allen and Unwin, 1982.

³Назариев Р.З. Социальная философия «Ихван ус-сафо» и Насира Хусрава.–Душанбе, 2011. -С. 62-63

⁴Там же. – С. 63.

эволюционного развития арабской логики с момента её создания в конце VIII века до эпохи появления трактатов общества «Ихван-ус-сафо» на свет, и в каждом случае попытаемся найти какие-либо взаимовлияния между ними.

Уместно отметить, что при завоевании Сирии, Ирака, Турции и распространение новой исламской культуры на этих территориях, арабские завоеватели столкнулись с тем, что различные христианские ветви и секты занимались изучением греческого языка и античной науки. Поскольку в Сирии ещё в первые века нового тысячелетия были сооружены различные христианские центры, то при первых мусульманских правителях они также различными способами продолжали существовать. К примеру, возьмём культурный центр христианства в городе Нисибин у сирийской границы на юго-востоке современной Турции. В период правления первых арабских завоевателей центр продолжал существовать и тем более активно занимался переводом произведений античной науки. Центр являлся тем научно-интеллектуальным базисом христианской идеологии, где воспитывались немало известных во всём мире философов средневековья, среди которых поэт и учитель Ефрем Сирийский. Даже сегодня за центром сохраняются функции епархии (по настоящее время Римская католическая церковь здесь имеет свою титулярную епархию). В этом городе на протяжении сотни лет существовала и функционировала своя богословская школа.

О том, что мыслители общества «Ихван-ус-сафо» пользовались переводами этой школы, говорит тот факт, что их в числе оказались часть из трактатов Аристотеля, под общим названием «Органон». Основанием к такому утверждению могут послужить многочисленные комментарии представителей «Ихван-ус-сафо» о значении диалектических проблем как средств познания в трактатах: «О десяти категориях» и «Топика», даже названия которых идентичны с одноимёнными произведениями Аристотеля.¹

Также можно полагать, что первые четыре из аристотелевских логических трактатов были, по-видимому, единственными, переведёнными

¹Назариев Р.З. Социальная философия «Ихван ус-сафо» и Насира Хусрава. – Душанбе, 2011. - С. 63.

на сирийский язык до 800 г., а потом на арабский язык до 850 г., и переводились они именно в этой школе. Их называли четырьмя книгами логики, и они составляли объект логических исследований в учениях сирийских школ и в последующем были объектом комментариев и дополнений мусульманских мыслителей, в том числе «Ихван-ус-сафо».

По словам некоторых мыслителей, княжество Антиохия, второе из христианских государств, на территории современной Сирии и Турции, также внесла свой вклад в то, что в течение долгого времени в культурных центрах были переведены множество античных трактатов на арабский язык, в первую очередь несторианами и монофизитами.¹

Таким образом, первые концепции по логике на арабском языке были написаны или переведены, именно, сирийскими учёными-христианами. Эта практика логических исследований, тесно связанных с медициной, но она заложила основу для развития арабской логики. Хотя члены общества «Ихван-ус-сафо» определили логику как науку о формах мыслей, которые в некотором случае становились отвлечёнными от их содержания, в этом смысле она оказалась оторванная как от медицины, так и от других наук. У них логика как наука о законах мышления сильно отличалась от логики, изучавшая законы установления правильных и пригодных оснований.²

В этом смысле в трактатах общества «Ихван-ус-сафо» есть утверждение, где логика приравнивается к теории познания и отмечается, что: «истина выражается с помощью знания в виде слов, символов, выражений и знаков, чтобы вы могли понять их скрытый смысл. В чтении и понимании их смысла Аллах поможет вам, раскроет ваши души, сердца, откроет вам глаза, облегчит дела».³

Как нами уже было отмечено, согласно точке зрения представителей общества «Ихван-ус-сафо», логика есть наука о законах и формах мысли или наука об истине в вышеупомянутом смысле. Отсюда выходит, что логика

¹Таевский Д. А. Христианские ереси и секты I-XXI веков. - М., 2003. - С. 225.

²Расайил «Ихван ус-сафо» (Трактаты «Братьев чистоты»). - Бейрут, 1976. - С. 385 (на араб. яз.).

³Там же.

научного познания, по сути, имеет непосредственное отношение к содержанию и сути мыслей и к тому, как и что именно выражается и обнаруживается данными формами, моделью.¹

В большинстве своих логических утверждениях преставители школы «Ихван-ус-сафо» определяют логику как науку о познании истины. Последующие логические концепции мусульманских мыслителей придерживаются такого же взгляда на счёт определения логики, и в трактатах, написанных членами общества «Ихван-ус-сафо» можно встретить логические критерии истины: соответствие законам логики, внутренняя непротиворечивость, целостность и системность теории, соответствие общим принципам и законам науки. В современной науке, разумеется, всю эту группу принципов логического мышления обосновывает философское направление – теория когеренции.

Согласно точке зрения авторов трактат общества «Ихван-ус-сафо», логика выступает в качестве закономерного орудия, инструмента, правильное применение которого защищает разумного человека от всякой ошибки в процессе мышления. Иначе говоря, логика есть именно тот инструмент, посредством которого определяется связь между действием принимающего и действующим. В этом же случае логика занимает не пассивное воздействие на пассивный предмет, от которого исходит влияние действующего на действие приобретающего, подобно молотку в руке мастера, который является нужным инструментом для мастера-плотника.²

Авторы трактатов называют логику инструментом, с помощью которого сравнивают, измеряют и взвешивают, как истину, так и ложь. Возвращаясь к трудам Аристотеля, посвящённые логике, можно утверждать, что логика как наука о подтверждениях и доказательствах, или же наука об орудии постижения истины, её установления, у него в таком случае является необходимой, а не вероятной. Более того, логика Аристотеля сформирована

¹Расайил «Ихван ус-сафо» (Трактаты «Братьев чистоты»). - Бейрут, 1976. – С. 390.

²Там же. – С. 388.

на беспристрастном различении истины и лжи, так как истина у него понимается материалистически. То есть не как расхождение, а именно соответствие между утверждением или отрицанием вещей или бытия, действительности, которая является в его учении независимой от сознания, а ложь, как полагается у него, уже есть как несоответствие.¹

«Что же касается сущего в смысле истины и несущего в смысле лжи, — пишет Аристотель, — то надо отметить, что, и то, и другое стоит в зависимости от соединения и разделения, а если взять истину и ложь вместе, тогда взаимно противоречащие суждения распределяются между ними; в самом деле, истина имеет место в том случае, когда утверждение относится к соединенному (бытию), отрицание — к разъединённому; а при неправде дается распределение, противоречащее этому».² При этом Аристотель подчеркивает, что «ложь и истина не находятся в вещах так, чтобы благо, например, было истиной, а зло — непосредственно ложью, но в размышлении».³

Сегодня уже известно о том, что к периоду формирования общества «Ихван-ус-сафо» на арабский язык были переведены девять работ аристотелевской логики, которые рассматривались как имеющие дело с девятью различными ветвями логики, каждая из которых основывалась на собственном каноническом тексте и естественно члены общества пользовались ими.

Именно эти арабские переводы логических трактатов Аристотеля, других греческих мыслителей и комментариев к ним, стали основой и послужили предпосылками логических установок общества «Ихвон-ус-сафо», а также видного арабского философа Абу-Юсуфа Якуба ибн Исхака аль-Кинди. Однако «Ихвон-ус-сафо», как и предыдущий им арабский философ Ал-Кинди, в своём логическом учении, как и в мировоззренческих вопросах, не были лишь подражателями Аристотеля, с чем трудно

¹Аристотель. Метафизика VI, 4, 1027. - С. 18.

²Там же. — С. 23.

³Там же. — С. 25-27.

согласиться. К примеру, французский мыслитель Эрнест Ренан и английский философ-позитивист Бертран Рассел, считая Ал-Кинди, Ал-Фараби, членов общества «Ихвон-ус-сафо», Ибни Сино эпигонами и подражателями Аристотеля, игнорируют развитие логики и даже философской мысли в целом, на Востоке. Например, Б. Рассел пишет, что «мусульманские мыслители, являлись по преимуществу комментаторами... Мусульмане и византийцы, будучи лишены умственной энергии, необходимой для новаторства, сохранили аппарат цивилизации. Мусульмане и византийцы стимулировали Запад, когда он вышел из состояния варварства».¹

Несомненно, арабская логика находится в непосредственной связи с грамматикой, и в арабском языке слово «мантик», означающее логику заимствовано от понятия «нутк» (речь). Она занимает доминирующее положение по сравнению с некоторыми другими науками, так как здесь логика рассматривает и анализирует отправные выводы, аксиомы и посылки, от которых направляется любое знание истины или заблуждения, а также пути движения к истине и уклонения от заблуждения. Безусловно, заметно обоснование в пользу потребностям логики, для которой характерна плюралистическая тенденция, проводимая как Аль Кинди, так и другими философскими школами, и мыслителями. Так, у представителей общества «Ихван-ус-сафо» и аль-Фараби, такая тенденция была использована при обосновании доводов о равенстве людей по их потребностям и способностям в области этики и психологии.

Далее также надо исходить из того, что в то время, как изучение средневековой западной логики уже несколько десятилетий является установившейся областью исследований, способствуя изучению интеллектуальной истории логики средневековья, изучение же логики в средневековом мусульманском востоке, за исключением, наверное, логики Авиценны, всё ещё едва ли находится в начальном состоянии. Этот факт сам по себе затрудняет создание весомых заключений по этой области: нам пока

¹ Рассел Б. История западной философии. – М., 2007. – С. 444.

неясно, какие работы логиков, написанных на арабском языке, особенно примечательны или новы. Такое положение дел является опасным искушением, так как в таком состоянии относительной недоразвитости слишком легко бросать взгляд на латинское средневековье и импортировать методы, предположения и даже исторический шаблон, который так хорошо работал в родном западном научном пространстве.

Хотя часто логику относят к наукам о мышлении, однако здесь требуется уточнение: мышление как процесс отражения объективной и субъективной реальности (внешнего и внутреннего мира человека) следует отличать от рассуждения только одной из сторон мышления, подвергающегося строгому анализу и контролю.

Наукой о мышлении выступает, прежде всего, философия, которая ставит вопрос, как и почему, в силу каких причин возникают формы мышления, как они развиваются, по каким общим законам в мышлении осуществляется переход от незнания к знанию. Поэтому философия обязательно согласовывает эти вопросы с законами реалий внешнего мира природы, общества и человеческого сознания. Формальная логика также имеет дело с законами (принципами) организации мысли, но эти законы относятся только к способу устойчивых связей мыслей между собой, следование которым обеспечивает эффективность понимания, общения и действия. При этом любая логическая система всегда связана с какой-то философской теорией, поскольку именно от исходных философских установок зависит, на что конкретно будет ориентироваться данная логическая система: на слова, мысли или на предметы, явления и процессы объективной действительности; или она будет решать задачи чисто теоретического или чисто практически-прикладного, либо смешанного характера.

Задача логики состоит в выяснении необходимых условий, соблюдение которых гарантирует правильность взаимосвязи истинных мыслей и позволяет правильно разобраться в ситуации столкновения между истиной,

ложью и заблуждением, и указать способы исправления возможных ошибок в рассуждениях.

Таким образом, логика по отношению к философии имеет относительную самостоятельность. Собственно, логический подход к процессам мышления состоит в выявлении, анализе и конструировании устойчивых умственных структур, способствующий адекватному и эффективному познанию и деятельности. Будучи наукой о формах, принципах и методах правильного рассуждения, логика лишь частично сталкивается с комплексом других наук о мышлении (педагогика, психология, социология, физиология высшей нервной деятельности и т.д.).

Естественно учение мыслителей общества «Ихван-ус-сафо» придает большое значение формулированию стандартов аргументации, что породило новый подход к логике, способность правильно думать и вести дискуссию. Исследователи логики признают, что авторы трактатов «Ихван-ус-сафо» внесли существенный вклад в историю развития логики и логических законов. Когда греческие логические работы стали доступны исламским учёным в переводе и после VIII века нашей эры, именно мусульмане, в том числе мыслители общества «Ихван-ус-сафо», изучили их тщательно и местами критически написали к ним комментарии. Известный западный исследователь К. Прантль подчёркивает, что трактаты школы «Ихван-ус-сафо» по логике является одним из основных источников для терминов логики. Его взгляд поддерживают Уильям и Марта Кнейл и Дэвид Ноулз¹. Они также отмечают о большом значении логики трактатов общества «Ихван-ус-сафо», как для арабской, так и для западной философии и логики в целом.

Согласно «Энциклопедии философии Рутледжа, для исламских философов логика включала не только изучение формальных моделей вывода и их обоснованности, но и элементов философии языка и даже эпистемологии и метафизики. Из-за территориальных споров с арабскими

¹Prantl, K. Allgemeine Deutsche Biographie (ADB) 53, Duncker & Humblot. – Leipzig, 1907. - P. 106.

грамматиками исламские философы очень интересовались выработкой взаимосвязи между логикой и языком, и они посвятили много дискуссий вопросу об объекте и целях логики в отношении рассуждений и речи. В области формального логического анализа они разработали теорию терминов, положений и силлогизмы, как это сформулировано в категориях Аристотеля.

В духе Аристотеля члены общества «Ихван-ус-сафо» считали, что силлогизм является формой, к которой можно было бы привести все рациональные аргументы, и они рассматривали силлогическую теорию как фокус логики. Даже поэтика считалась каким-то силлогистическим искусством, как у общества «Ихван-ус-сафо», так и у большинства крупных исламских мыслителей, написавшие свои произведения под влиянием Аристотеля и неоплатонизма.

В тоже время нельзя игнорировать и тот факт, что работы исламских философов, в том числе энциклопедические трактаты «Ихван-ус-сафо», ощутивших аристотелевское, неоплатоническое и эллинистическое влияние, сыграли решающую роль в приёме античных идей, ставших основой будущей философской мысли Европы.

Однако на лицо и тот факт, что учение «Ихван-ус-сафо», иногда при серьёзном отличии от ортодоксальных религиозно-философских течений и школ, позиция по некоторым вопросам, в том числе по статусу истины и теории познания, практически одинакова религиозным представлениям. Истина у них тоже – это, прежде всего, слово Бога, указывающее верный путь к спасению. Откровение ведёт к спасению человеческой души. В трактатах общества «Ихван-ус-сафо» также признаётся, что есть и другая концепция истины – соответствие знания человека действительности. В них можно встретить учение о чувственном и рациональном познании действительности, которые и ведут к достижению истины о творениях Бога. И здесь нет противоречия между Божественным Откровением и познанием истины о вещах, познанной средствами чувства и разума, отсутствует факт

оригинального, отличающего их от восточных перипатетиков или представителей иных школ арабоязычной философской мысли.

Как известно, чувственное познание – это уровень ощущений и восприятий, но раскрыть механизм возникновения и функционирования этой ступени познания, членам общества «Ихван-ус-сафо», к сожалению, не удается. Рациональное познание – это познание сущности вещей при помощи разума, однако авторы трактатов общества «Ихван-ус-сафо» были весьма далеки от понимания уровня абстракций, выраженных в гипотезах, теориях, законах и причинно-следственных связях. Как средневековые учёные, они не понимали, что на уровне рационального познания человек способен построить модель события с тем, чтобы его действие было наиболее эффективным. Знание составляет хотя и необходимый, но не единственный компонент совершенства человека. Не менее важно и деяние, способствующее этическому совершенству, т.е. освобождающее от пороков и укореняющее нравственные добродетели.

Хотя второе служит подготовкой души к принятию истинных знаний, эти два аспекта должны и далее оставаться неразрывно связанными, чтобы сохранить свою истинность. Добродетель знания придает чистой, нравственно добродетельной душе истинную форму – ту, благодаря которой эта индивидуальная душа и волеется во второй предел, после окончания земной жизни. Члены общества «Ихван-ус-сафо» при характеристике человеческой деятельности утверждали: «Знай, что деятельность, свойственная человеческому роду, бывает двух видов: познавательная и трудовая».¹

Отметим, что оба вида деятельности авторы трактатов рассматривали в их единстве, причём познавательную деятельность подчиняли трудовой деятельности. В трактате «О политике» они утверждали, что: «Ищущий знания должен понимать, что приобретенное знание облегчает труд».² Как

¹Расайил «Ихван ус-сафо» (Трактаты «Братьев чистоты»). - Бейрут, 1976. - С. 137 (на араб. яз.).

²Там же. - С. 138.

становится очевидным, речь о знании уже ставится в совершенно иной плоскости, чем раньше. Они различали потребности тела и души в каждом индивидуе и в обществе, и вместе с тем, - общие телу и душе потребности. Перечисляя большое количество свойств человека, его атрибутов, мыслители общества «Ихван-ус-сафо» писали: «Знай, что все перечисленные нами свойства не относятся ни к телу, взятому отдельно, ни к душе, взятой отдельно, а лишь к человеку как чему-то целому, составленному из тела и души, к тому, кто живет, мыслит и умирает».¹

На начальном этапе своей реконструкции теории познания и до формирования системно обоснованных концепций логики, общество «Ихван-ус-сафо» исходит из фундаментальных своих истоков, согласно которым важнейшей, и основной задачей здесь является раскрытие познавательных способностей субъекта, снабжающих его возможностью отражения точного знания об объекте.

Современная философия устанавливает, что вся жизнедеятельность людей связана с познанием природы, общества и самих себя. Вопрос же о возможности адекватного познания действительности составляет вторую сторону основного вопроса философии - об отношении мышления к бытию или деятельности - сознания к бытию. Адекватность деятельности - отношение мышления к бытию является философской, практической проблемой, она решается человечеством в процессе долгого исторического развития, преобразования природы, эволюционно-революционного прогресса общества и самих людей.

Примеры толкования разных логических терминов у представителей общества «Ихван-ус-сафо» очень много, хотя они ограничены уровнем знания своей эпохи и потому у них нет того структурного объяснения, которое мы видим в современных энциклопедиях, но в целом интерпретаций этих терминов у них предостаточно. Как известно, в соответствии с всеобщей концепцией исламской идеологии, даже сторонники философского

¹Расайил «Ихван ус-сафо» (Трактаты «Братьев чистоты»). - Бейрут, 1976. - С. 147-148.

осмысления исламской идеологии, т.е. представители перипатетизма, калама, исмаилизма и суфизма считают, что окружающий мир, с одной стороны, и вся действительность, также как и объективный мир, с другой стороны, во всем своём многообразии есть проявление божественной сущности. Другими словами, целый действительный мир, начиная от малых однородных частиц, т.е. мельчайших частиц и заканчивая даже самыми огромными небесными сферами, считаются воплощением божественной сущности.

Человек в учениях мыслителей общества «Ихван-ус-сафо», в онтологическом аспекте по отношению к окружаемому миру выступает как его частица, т.е. аналогично тому, что есть у других философов, которые возвышают человека, как высшего существа, в лице которого мир достиг кульминации своих эволюционных усилий. Авторы трактатов «Ихван-ус-сафо» пишут, что: «Брат мой, знай же, что поскольку человек есть нечто целое, составленное из телесной плоти и духовной души, кои и суть две субстанции, различные по свойствам, противоположные по положению, но общие в акцидентальных действиях и атрибутах, постольку он, будучи из плоти, желает пребывать в земном мире вечно, а обладая духовной душой, начинает искать будущее пристанище и стремится достичь его».¹

Далее это разумное существо, которое сосредоточило в себе все силы и субстанции, существующие в мире, и существо, которое составляет свой особый мир, и величие человека объясняется также тем, что он содержит в себе элементы всех остальных существ.

Примечательно, что представители общества «Ихван-ус-сафо», трудовую деятельность человека связывают с его умственными способностями. Они убеждены в том, что трудовая деятельность - это извлечение сведущим человеком формы, находящейся у него в мысли, и приложение её к материи. Что касается предмета деятельности, то это целое, состоящее из материи и формы, также у них указывается о наличии четыре категории предметов деятельности: деятельность человека, природы, души и

¹Расайил «Ихван ус-сафо» (Трактаты «Братьев чистоты»). - Бейрут, 1976. - С. 158 (на араб. яз.).

божественной деятельности. Пример деятельности человека - те линии, рисунки, краски в естественных телах, над которыми трудятся ремесленники на городских базарах и в других местах. Что касается предметов деятельности природы, то это тела животных и виды растений и цвета драгоценных минералов. Что касается предметов деятельности всеобщей души, то таковы строй и состав четырёх элементов подлунной сферы, то есть огня, воздуха, воды и земли, или состав сфер и строй форм вселенной в целом. Предметы божественной деятельности - это формы и материальные вещи, созданные и сотворенные единым разом из небытия, вне времени и пространства, без применения материи и формы или движения, ибо все они создания творца и творения его.

Нельзя отрицать то, что в трактатах общества «Ихван-ус-сафо» выделяются особенности понимания, есть у них и свои герменевтические подходы к пониманию разных терминов. В них, согласно всеобщей концепции исламской идеологии, есть утверждение, что: «окружающий нас мир, вся действительность во всём её многообразии есть проявление божественной сущности». Иными словами, весь реальный мир, начиная от мельчайших частиц и кончая небесными сферами, является воплощением божественной сущности. Бог, природа, человек тождественны между собой.

Таким образом, в гносеологических и логических концепциях общества «Ихван-ус-сафо» человек в онтологическом аспекте по отношению к «олами кабир» (макрокосму) выступает как «олами сагир» (микрокосм). «Человек есть микромир и источник, начало, а всё иное является макромиром». Иначе говоря, микромир есть проявление формы макромира. А если исходить из положения о том, что как макромир, так и микромир по своей сущности являются проявлением формы божественной субстанции, то «бог как не конкретная сущность конкретного мира...»¹ или как Абсолют превращается в объект познания. С другой стороны, человек, как обладающий божественной сущностью, должен стремиться к познанию божественной сущности, ибо

¹Расайил «Ихван ус-сафо» (Трактаты «Братьев чистоты»). - Бейрут, 1976. - С. 162 (на араб. яз.).

основная цель создания человека заключается в богопознании, которое удается через самопознание. Такое же мнение существует и в суфизме. Вся суфийская гносеология основывается на учении Корана и хадисах. Так, например, в одном хадисе говорится: «Был я скрытым кладом, хотел быть познаваем, сотворил людей, чтобы мог быть познаваемым». Таким образом, согласно гносеологии суфизма, объектом познания становится сам бог, а сотворенный богом человек есть субъект познания, целью которого является познание абсолютной истины; человек познает бога только через самопознание, т. е. абсолютная сущность, проявляясь в качестве человека, познает саму себя, иными словами, наивысшая степень познания всегда достигается, когда знающий, человеческий субъект полностью объединяется и определяется объектом настолько, что разницы между ними нет».¹ Всё это суфиями коротко сформулировано в виде тезиса «акл-окил-маъкул» (разум-познающий-умопостигаемый).

Итак, становится очевидным, что у представителей общества «Ихван-ус-сафо» существует позиция, обосновывающая появление истины. Хотя есть у них с другими исламскими мыслителями много взаимосвязей и общность во взглядах, но утверждать, что они взяли эти идеи у кого-то другого, у нас нет основания. В тоже время влияние разнородных логических источников стало одной из главных причин возникновения противоречий в философских учениях, в том числе, гносеологических воззрений школы «Ихван-ус-сафо».

Представители общества «Ихван-ус-сафо» понимают процесс познания как возникновение образа познаваемого объекта в душе познающего человека и незнание, как отсутствие данного образа в душе. Поэтому гносеологическое учение членов общества «Ихван-ус-сафо» отчасти носит характер учения отражения, ибо они признают объективное существование материальной действительности и отражение её в сознании человека.

¹Toshihiko Izutsu. The basic structure of metaphysical thinking in is-lam.—Collected papers on islamic philosophy and mysticism. - Teheran, 1971. - P. 10.

Такое понимание процесса познания имеет перипатетическое происхождение, и оно в смысле возникновения образа познаваемого объекта в душе познающего человека свойственно не только «Ихван-ус-сафо». Почти все ближневосточные перипатетики рассматривают сущность процесса познания в том же смысле. Таким же образом определяет познание Ибни Сино в своём произведении «Ал-ишарат ва ат-танбихат». Нет сомнения в том, что на воззрения о сущности познания «Ихван-ус-сафо» большое влияние оказали ближневосточные перипатетики, в частности ал-Кинди и ал-Фараби.

Подобно перипатетикам, авторы трактатов общества «Ихван-ус-сафо», утверждают, что познание - это возникновение образа того или другого предмета мира в уме познающего человека. Однако под влиянием учения Платона о мире ощущаемых вещей и мире идей они считают, что образы тех вещей, которые существуют в ощущаемом, т. е. материальном мире, являются схематичными, изменчивыми и извращенными образами постоянных и действительных сущностей, существующих в мире духов и идей. Подобно Платону, члены общества «Ихван ас-сафо» утверждают, что образы, которые мы видим в мире ощущаемых вещей, представляют собой примеры, признаки образов, существующих в мире духов, в мире идей.

Следовательно, сущность познания, согласно учению представителей школы «Ихван-ус-сафо», состоит не в действительном отражении объективной реальности, а в припоминании её, в возникновении её в неполном и ненастоящем образе.

Из этого видно, что учение общества «Ихван-ус-сафо» о познании страдает противоречиями и ограниченностью платоновского идеализма. Известно, что, по Платону, познание представляет собой припоминание о мире идей. По его мнению, в чувственном мире мы видим смутные копии, и эти копии напоминают соответствующие сущности в мире идей. Поэтому Платон утверждал, что чувства не в состоянии быть источником знаний.

Несмотря на ограниченность и противоречия, гносеологическое учение авторов трактатов общества «Ихван-ус-сафо» содержит в себе немало интересных моментов. Они, подобно Аристотелю, подходят к вполне научному выводу, что первым источником является чувство, т. е. ощущение и восприятие.

Следует отметить, что специальные (конкретные) науки больше отвлекаются от роли субъекта в познавательном процессе, пытаются в максимальной степени избавиться от всех субъективных моментов, рассматривая объект, как бы, «сам по себе». Для философии же проблема взаимодействия субъекта и объекта является специальной, поскольку исследуется то, как в процессе такого взаимодействия при активной роли субъекта происходит достижение истины.

И наконец, логику представители общества «Ихван-ус-сафо» приравнивают к математическим наукам, но называют «аль-мизан» (весы), потому что он взвешивает аргументы и доказательства, также называют «миьер-ми'уаг» (стандарт) и «михакк-михакк» (ядро). Вся энциклопедия может опираться только на «сахих» (звук) как способ постижения истины.

Если у ал-Кинди и Аль-Фараби речь идёт о пяти типах силлогизма: демонстративном, диалектическом, софистическом, риторическом и поэтическом, выражая, соответственно, уверенность, презумпцию, ложь, убеждение, и воображение, то мыслители общества «Ихван ас-сафа» считали, что поэзия, риторика, и, прежде всего, диалектика не стремятся открыть правду, потому что они не выдвинули религиозные вопросы и полемику. Древняя логика (а именно, темы и софистические опровержения), следовательно, игнорирует их мнение, как это было в начале движения перевода. Риторика Аристотеля и поэтика не рассматриваются в энциклопедии.

Логика представителей общества «Ихван-ус-сафо» состояла в том, что через неё мудрецы могли различить «истинного от ложного в речах, правильного от неправильного во мнениях, правды от суеты в верованиях, и

добра от зла в действиях».¹ Однако логика была для них уже не просто ключом, чтобы открыть знания: она была также путь к счастью, конечной целью религии в том смысле, что она больше узнала о том, что каждая душа становится связанной с объектами и ближе к Универсальной Душе и небесным радостям.

Как и другие мусульманские неоплатоники, члены общества «Ихван-ус-сафо» примирили позиции стойков и других школ. Дискуссия о превосходстве грамматики или логики произошла между несторианским логиком Абу Бакром Матта ибн Юнусом и мусульманским грамматиком Абу Саид аль-Сирафи (979 г.). Основной вопрос состоял в том, что, хотя язык свойственен каждому отдельному народу, логика может претендовать на универсальность.

Перед людьми, изучающими арабскую философию, встаёт вопрос, насколько в целом эллинистические мысли и идеи были исламизированы или исламские идеи эллинизированы. Вера греков в силу человеческого разума, способного постичь тайны мироздания, – вера, включавшая признание иррационального, – не могла соответствовать структуре религии, данной в откровении. Всё, что рассудок мог предложить, подобно тому как происходило в иудаизме и христианстве, была «натуральная теология», доказательство религиозных истин с помощью человеческого разума. Но главный вопрос состоял в следующем: разум ли надо было согласовывать с откровением или откровение – с разумом?

Неоплатоническая форма, в которой греческое наследие дошло до мусульман, позволила идентифицировать бога с «первопричиной» и включить понимание сверхъестественного (деятельность Пророка) в теорию познания. Однако то, что христианству казалось «недомыслием греков», – телесное воскрешение и сотворение из ничего, – оказалось, в конечном счёте, непреодолимым препятствием для исламского мыслителя. Если мусульманский философ не мог подобно Абельяру, «не быть Аристотелем

¹Расайил «Ихван ус-сафо» (Трактаты «Братьев чистоты»). - Бейрут, 1976. - С. 167 (на араб. яз.).

там, где это отделяет его от Христа», то он терял связь с общиной, если не личную безопасность.

Однако даже в исламской теологии рационалистическое объяснение было невозможно без помощи классической философии – противоречие, которое можно было скрыть, но никогда нельзя было полностью устранить. Как и христианство, ислам был обязан греческой мысли более глубоким пониманием самого себя; влияние эллинизма никогда не распространялось за рамки узкого круга людей; родоначальники христианства воспитывались на основе греческой мысли, между тем как прямые контакты с греками перешли на последнем этапе к исламу.

Исследователи нередко утверждают, что заслуга мусульманской философии ограничивается сохранением ею классического наследия и передачей его Западу, но, возможно, это не так. Её достижение более естественно могут быть оценены в исламском контексте, как это сделал первый великий арабский философ ал-Кинди, когда изучал творения греков ради крупиц истины, в которых нуждалась его собственная эпоха. Он видел свою задачу в том, чтобы завершить их работу и выразить их взгляды по-арабски и в арабской манере мышления. Однако для него знание деяний и творений Пророка было важнее, чем знание философии; истина, содержащаяся в Коране, куда выше, чем воззрения философов.

Вслед за ал-Кинди появилась более крупная фигура – Абунаср Фараби, для которого сфера философии была гораздо шире. Древние греки больше не существовали, но продолжавшие жить слова Платона и Аристотеля позволили построить философскую модель мира, в котором натуральная теология, созданная на основе логики Аристотеля, превосходила религию откровения. Теология Корана по своему воздействию аналогична поэзии, будоражащей воображение риторической системой доказательств, что и имело место в духовном пространстве общества «Ихвон-ус-сафо»,

существенно влияющее на процесс постижения истины в трактатах его видных представителей.

2.3. Проблемы постижения истины в гносеологии «Ихван-ус-сафо»

Вне всякого сомнения, поиск истины был и является той сферой духовной деятельности человека, на которую направлено не только усилия философов, но и видных деятелей различных религий. Её выявление необходимо в научном, нравственном, художественном и любом другом виде освоения мира. Безусловно, именно постижение истины заставляет людей, так или иначе, выражать и доводить свои утверждения до идентичного, тождественного с реальностью знания, постичь, получить, руководствоваться доступной возможностью её содержательного многообразия.

Поэтому раскрыть некоторые особенности постижения истины в трактатах общества «Ихван-ус-сафо», и провести сравнительные характеристики понимания истины авторами трактатов с идеями античного и доисламского периодов является одной из наших исследовательских задач. Это, в свою очередь, требует необходимости анализа гносеологических и онтологических аспектов постижения истины мыслителями общества «Ихван-ус-сафо» и выделения её познавательных аксиологических механизмов действия. Решение этих задач важно для выявления путей модернизации ислама, которые указаны в трактатах и, которые, по мнению их авторов, обеспечивают этой религии более комфортное её вхождение в цивилизационный процесс того периода развития.

Осмысление и постижение истины в трактатах членов общества «Ихван-ус-сафо» с очевидностью демонстрирует неограниченные возможности человеческого разума в своих поступках. В этой связи авторы трактатов отмечают, что: «... цель наслаждения благами до известного времени состоит в совершенствовании души познанием истины, прекрасными свойствами, верными взглядами и чистыми делами. Цель же совершенствования души

состоит в том, чтобы сделать возможным для неё восхождение к небесному царству. Цель её восхождения к небесному царству - это спасение её от моря материи и плена природы и исход из бездны мира возникновения и уничтожения к простору духовного мира и к вечному и бесконечному пребыванию там, в радости, счастье и блаженстве».¹ Такое мнение представителей школы «Ихван-ус-сафо» объясняется тем, что истина сама по себе не может быть больше или меньше, она в чём-то неделима и, кроме этого, не может быть окончательно измеренной ничем иным, как она сама.

В средневековых учениях приводится удачное сравнение истины с неделимым кругом: Человеческий разум нельзя уподобить истине, а потому и измерять таким инструментом, т.е. разумом саму истину не представляется возможным постигать. Также считают и авторы трактатов: «... наш разум никогда не постигает истину так точно, чтобы не мог понять её всё точнее, без конца, он относится к истине, как многоугольник к кругу: будучи вписанным в круг, он тем ему подобнейший, чем больше углов имеет, но даже при умножении своих углов до бесконечности он никогда не станет равным кругу, если не решится тождество с ним».² Так им формулируется принцип невозможности найти в мире тождественные вещи, то есть принцип наличия индивидуальности.

Гениальная очевидность такого сравнения в обществе «Ихван-ус-сафо» характеризует его членов как мыслителей нового типа, ведь в этот период принципы очевидности, бесконечности, индивидуальности, математической достоверности выносятся у большинства мыслителей на первое место, о чём свидетельствует утверждение С.Х. Насра. Представители общества «Ихван-ус-сафо» показывают, что истина, в точности, как она есть, неуловима. Человеческий ум относится к ней, как возможность к абсолютной необходимости, не может быть ничем иным, чем она есть. Таким же образом они сравнивают истину и Бога с максимумом.

¹Расайил «Ихван ус-сафо» (Трактаты «Братьев чистоты»). - Бейрут, 1976. - С. 63 (на араб. яз.).

²Там же. – С. 64.

Поэтому проблема истинности знания и роль разума в учении «Ихван-ус-сафо» получает особое понимание: ум - необходимая составляющая человека в его бытовом мире, но в познании истины и Бога, как олицетворение этой истины, ум имеет только подготовительную роль, а истинное познание проходит по пределам рассудочного.¹

В трактатах имеет место и другое утверждение, где говорится, что: «Знай, что мастер воспроизводит своё творение в любом ремесле, а в каждом ремесле непременно необходим предмет, который послужит мастеру. Вещи, созданные человеческим умом, бывают двух родов: духовными и телесными. Духовные - это предметы работы ума, а телесные - это предметы работы тела, кои также бывают двух видов: простые и сложные. Простые предметы - это огонь, воздух, вода и земля, а сложные - это тела минеральные, растительные и животные».² Более того, мыслители общества «Ихван-ус-сафо» указывают и на то, что сегодня называется культурой, и истина здесь кроется в том, что она единая, неделимая, непротиворечивая и целостная. Она может постигаться только человеком, который является величайшим из сотворённых, имея телесность, он в тоже время создаёт вещи, а усилиями духовной сущности человека появляются духовные предметы.

Совершенно обосновано мнение А. Закуева, считающего воззрения представителей общества «Ихван-ус-сафо» об истине - как наиболее важное из учений средневекового ислама.³ Но взгляды авторов трактата общества «Ихван-ус-сафо» оказываются ещё более сложными и глубокими, чем многие другие теории и учения этого периода, ключ к которым можно было бы найти через истину в них самих.

Неоспоримый факт, что философию интересуют вопросы об определении и происхождении истины, её критерии, способы её проверки, законы её развития, различие истины от лжи и обмана и т.д. Философское понимание истины опирается на общий контекст социально-культурного

¹Подробно см.: Кликс Ф. Пробуждающееся мышление. - М., 1983 // www.ilhs.tuc.gr/ru/stat13.pdf

²Имад ад Дин Идрис. Источник вестей. - Т. IV (К словам Орифа Тамира, трактаты «Братьев Чистоты») // Введение. - С. 16.

³Закуев А.К. Философия «Братьев чистоты». - Баку, 1961. - С. 79.

знания, и логическое понимание истины подчинено философскому знанию, хотя оно имеет свою специфику. Логика не интересуется способом становления и проверки истины, а разглядев уже готовое проверенное на истинность знание, разрабатывает средства хранения, организации, упорядочения и передачи этого знания.

В период, когда формировались идейные школы в исламе, мусульмане проявили большой интерес к ассимиляции научного знания в завоеванных цивилизациях, в поисках истины. Многие классические произведения древности, которые в противном случае могли быть потеряны, были переведены с греческого, персидского, индийского, китайского, египетского и финикийского языков на арабский и персидский языки, а затем в переводе на турецкий язык, иврит и латынь.

Стоит напомнить, что мусульмане выделяют дисциплины, унаследованные от доисламских цивилизаций, такие как философия и медицина, которых они называют «науками древних» или «рациональными науками». Науки бывшего типа процветали в течение нескольких столетий, и их передача была частью образовательной среды в классическом и средневековом исламе. В некоторых случаях их поддерживали такие учреждения, как Дом Мудрости в Багдаде, но чаще они были неофициально переданы от учителя к ученикам.

Думается, прежде чем дать объяснение каким-то утверждениям, относящимся вопросу постижения истины в трактатах общества «Ихван-ус-сафо», было бы целесообразно, остановится на проблеме отношения между наукой, философией и религией, так как от этого во многом зависит постижение истины. Безусловно, вопрос о соотношении философии и науки является важным, и философию обосновано рассматривают как одну из разновидностей научного познания. При этом не следует отождествлять науку и философию.

Наука и философия, как две области интеллектуальной и духовности деятельности, являются единственным способом постижения истинности и, в

некотором смысле, они выражают «одну из форм взаимного соответствия мысли с реальностью». Однако между ними есть, по крайней мере, два основных отличия:

1) Любая наука имеет дело с определенной темой или установленной областью и никогда не претендует на формирование универсальных законов бытия. Физика, например, изучает законы физической реальности, химия – конкретные химические вопросы и элементы, а психология – психологические проблемы. В то же время физические законы полностью связаны с психической жизнью, а психологические законы природы, в свою очередь, не могут быть непосредственно применены в области физической терапии. Философия, в отличие от таких наук, изучает общие суждения и стремится сделать всеобщие законы универсальными. Более того, если какая-нибудь интеллектуальная философская школа откажется от формирования такого структуралистского мира, то она вынуждена заниматься такими вопросами с ясными доводами.

2) Наука обычно из-за проблем ценностей и выработки суждения о ценностях характеризуется жёсткостью. Она выполняет функцию поиска истины – то, что существует в самом предмете, но не стремится знать, что из неё появилось, какое оно имеет значение. Другими словами, наука чаще отвечает на вопросы «почему?», «как?» и «откуда?», но не пытается сосредоточиться на такие метафизические вопросы, как «с какой целью?» или «для чего?».

Авторы трактатов общества «Ихван-ус-сафо» же посвятили собственные творения философским наукам, под которыми они подразумевали науки, основанные, прежде всего, на разуме и мышлении (логическом), таковыми они считали философию и наряду с ней метафизику и теологию, а также математику и естествознание. При этом в противовес им они ставили переданные науки (ал-улум наклия) – лингвистику, религию и историю. Они считали, что эти науки передаются по слуху, и если считать число трактатов, по такой структуризации, вопросам религии и теологии посвящены – 11

трактатов, естествознанию - 17, метафизике - 10, математическим наукам - 14. И вообще, изучая трактаты общества «Ихван-ус-сафо», можно наталкнуться на мысль о том, что они рассчитаны на студентов, т.е. являются пропедевтическими. Следует отметить, что здесь не ошибаются те исследователи, которые считают трактаты общества «Ихван-ус-сафо» своего рода программой обучения. В данном случае, главным образом, основанны на неопифагорейской и неоплатонической доктринах.

О том, что трактаты общества Ихван-ус-сафо» являются философскими произведениями, свидетельствует тот факт, что «ещё в начале XIII века они были переведены на персидский язык в сокращенной форме и назывались *Муджмал аль-хикма*,¹ что в переводе означает «*Концепции мудрости*». Больше всего такого мнения придерживается С.Х. Наср, который долгое время работал ведущим специалистом в области философии ислама в ведущих вузах Запада. В пользу такого утверждения он в своих работах приводит много фактов.²

Подобно философии, члены этого общества искали в Коране путь к спасению подражанием Богу. Они подразумевали под этим то, что ищущий истину человек должен иметь не только острый ум, но и чистое сердце, через которое он признал бы единство Бога и как высшего учителя познания и поступков. При этом авторы трактатов ссылаются на Священный Коран, приводя примеры из его стихов, например, как: «И Он научил Адама именам» (2; 31) и др.

Представители общества «Ихван-ус-сафо» рассматривали пророческое послание как эзотерическое, так и экзотерическое, и как необходимое средство для спасения и счастья человека. На первый взгляд это возвращает нас к религиозной приверженности членов указанных трактатов, но теория эманации, которая содержится во всех объяснениях различных проблем,

¹Mujmal al-hikma: Сокращенный персидский перевод «*Rasā'il-i Ikhwān al-Ṣafā*». Под редакцией И. Афшара и М.Т. Данишпазу. – Тегеран, 2009 (на персид. яз.).

²Наср Сейид Хуссейн. Введение в исламские космологические доктрины: концепции природы и методы, используемые для его изучения Ихваном аль Сафа, аль-Бируни и Ибни Сино. - Кембридж: издательство Гарвардского университета, 1964.

указывает на философскую линию: различные уровни реальности вплоть до трёх царств существ (минералы, растительные и животные), которые сотворены постоянно через посредников от Единого. По этой причине, приобретая все науки от самых низких до самых высоких, можно достичь общего источника всего, «науки о Боге» в двойном смысле, относящемся к Богу. Философия как подражание Богу продолжается как руководящий принцип системы «Ихван-ус-сафо» вместе с равным упором на божественное откровение.

Или взять, то, что, прежде всего, учение мыслителей общества «Ихвон-ус-сафо», безусловно, соответствует мусульманским идеям достижения счастья в этом мире и в будущем. Они всё это видят в философском понимании Корана, например, тело человека - это материальное, и в физическом плане уход за телом, при здоровом и сбалансированном состоянии является условием очищения души. В метафизическом смысле «очищенная душа» способна к постижению истины.

Авторы трактатов общества «Ихван-ус-сафо» видят спасение человека и души в том, что, овладевая научными и философскими знаниями, он становится добродетельным, у него хорошие моральные качества появляются в единстве знаний и практики. По их мнению, к таким качествам относятся: милосердие, сострадание к неимущим, сочувствие слабым или животным и оказание им помощи, дружба со всеми людьми, принадлежащими к разумным народам, миролюбие, справедливость, стремление к равноправию, верности и правдивости, умение видеть не только чужие, но и свои недостатки и тому подобное. Даже название данного общества, взятое из поэмы «Калила и Димна», говорит о том, что его представители хотят быть чистыми, верными, людьми справедливыми, правдивыми, знатоками истины и смыслов в деле очищения души, а также улучшения нравов для достижения величайшего счастья.

Осуществляя классификацию науки, авторы трактатов общества «Ихван-ус-сафо» отмечают, что все науки являются ценными, очень

важными и при этом благородными. В то же время, они особо выделяют те науки, при помощи которых человек познает истину и реальность своей сущности.¹

Приведённая картина отношения членов общества «Ихван-ус-сафо» к науке сводилась к тому, что накопление являлось для них приоритетным, а не экспозиция, которая никогда не было исчерпывающим и систематизированным. Хотя до сих пор точно не установлено, какие конкретные дополнения они ввели в вопросе разделения наук, однако очевидно то, что они дали нам общий отчёт о научной жизни мусульман в средние века с их яркими и темными сторонами. Кроме того, общество «Ихван-ус-сафо» снабжает нас общей картиной, хотя и несовершенной, из древнего мира науки.

Разумеется, знание - это абстракция познаваемого в душе знающего, но получается оно с помощью учителя, и авторы трактатов общества «Ихван-ус-сафо» придерживались мнения, что способность учиться принадлежит только душе. Конец или результат обучения - очищение души учащегося и дать ему истину, научить его правильному поведению, по их мнению, это способность подготовить его к бессмертию и счастью в будущем, загробном мире. Наука, которая не приводит к счастью в будущем, бесполезна.²

Каждая душа, особенно душа ребёнка, способна обучаться, при этом родители и воспитатели, используя свои способности, помогают ему учиться. Учитель абсолютно необходим, особенно для простых людей.³

Мозг способен хранить одновременно все виды информации, какими бы разнообразными и противоречивыми они ни были, поскольку в них хранятся только их абстракции. И, несмотря на то, что данные, хранящиеся в мозге, постепенно исчезают и, что некоторые из них иногда полностью забываются, они не аннулируют друг друга.⁴

¹Расайил «Ихван ус-сафо» (Трактаты «Братьев чистоты»). - Бейрут, 1976. - Т. 4.- С. 107 (на араб. яз.).

²Там же. - Т. 3. - С. 33 (на араб. яз.).

³Там же. - Т. 1. – С. 198- 211.

⁴Там же. - Т. 1. – С. 198- 114.

По сути, знание никогда не бывает спонтанным, его приобретают и для этого человека надо обучать, или он должен учиться. По утверждениям авторов трактатов «Ихван-ус-сафо»: «Учитель - просто руководство для души к знанию. Знание передается традиционно через религиозных лидеров, имамов, конечным источником которых является Пророк, который получает вдохновение от Бога.¹

Авторы трактатов «Ихван-ус-сафо» считают, что ученики не могут получить пользу от наставника и наставник не сможет извлечь пользу, если между ними не существует взаимопонимание. Они пишут, что в этом отношении очень полезна какая-то зарезервированная дружба. Также они говорят о том, что «желание родителей для детей выступает в качестве стимула для осуществления реального образования». Кроме того, они прямо упоминают, что такие манеры принадлежат только народам, которые уважают науку, искусство, литературу и математику, такие как персы, народы Месопотамии и Сирии, а также греки. Кочевники, которые, как правило, не интересуются наукой, искусством и т. д., испытывают недостаток в этом желании.²

Насколько нам известно из трактатов «Ихван-ус-сафо», у их авторов не было политической цели. Однако, похоже, некоторые из их последователей настаивают на том, что их учение опирается на политические действия, чтобы взять бразды правления в свои руки. Сами авторы трактатов подтвердили, что их единственная цель - поддерживать веру и достичь блаженства в будущем. Тем временем, они пытались приобрести знания и быть в курсе теоретических наук. Они заявили в трактатах, что они намеревались построить духовный город, утопию, которого не было в этом мире.³

Как уникальная философско-религиозная школа, общество «Ихван-ус-сафо», являлась неповторимым в своем роде, и его мыслители имели своё

¹Расайил «Ихван ус-сафо» (Трактаты «Братьев чистоты»). - Бейрут, 1976. - Т. 4.- С. 117 (на араб. яз.).

²Там же. Т. 3. - С.267 (на араб. яз.).

³Расайил «Ихван ус-сафо» (Трактаты «Братьев чистоты»). - Бейрут, 1976. - Т. 4.- С. 269 (на араб. яз.).

чёткое измерение истины. Именно поиск истины побудил их стремиться к обновлению социальных ценностей и постижению научно-философских идей. В политической части, истина для них становилась тем идеологическим инструментом, которым возможно утвердится «социальная справедливость», т. е. в науке же для них истина утверждалась выражением объективного и закономерного измерения бытия, а в философии истина становится выражением сложного измерения субъективного и объективного в познании.

Совершенно обосновано утверждение М.Икбала о том, что «Нет сомнения, что современная Европа построила идеологические системы особого рода, но опыт показывает, что истина, открытая чистым разумом, не способна породить то пламя живого убеждения, которое способно вызвать только откровение, полученное лично».¹ Он утверждает, что чистая мысль (свободная от религиозной) столь мало повлияла на людей, в то время как религия всегда возвышала человека и преобразовывала целые общества. Для мусульманина, духовное основание жизни есть дело убеждения, за которое даже самый не просвещённый среди нас человек с готовностью отдаст свою жизнь, учитывая базовую идею ислама относительно того, что нисходящих на человека откровений в будущем больше не может быть. Мы должны стать в духовном отношении одним из самых эмансипированных на земле народов.

Первые мусульмане, вышедшие из духовного рабства доисламской Азии, не были в состоянии осознать истинное значение этой фундаментальной идеи. Пусть же современный мусульманин ценит своё положение, перестроит свою общественную жизнь в свете высших принципов и разовьёт, из частично до сих пор раскрытой цели ислама, ту духовную демократию, которая и является целью ислама». Таким образом, истина открывает мир, полный тайн и загадок.

¹Мухаммад Икбал. Эҳёи фикри дини дар ислом (Возрождение религиозных идей в исламе). - Душанбе: «Эр-граф», 2010. - С. 23 (на тадж. яз.).

Мысли о религиозных взглядах и научных теориях на пути к истине в трактатах общества «Ихван-ус-сафо» были использованы не только с целью трансформации политической системы, но и также для того, чтобы добиться гармонии между наукой и религией, теорией и практикой, особенно социальной реформой. Учитывая широко распространенное исследование обществом «Ихван-ус-сафо», мы видим, что в его трактатах рассматриваются различные вопросы, и правильно было бы назвать проблему истины центральной для авторов трактатов в постижении мира, в том числе философии и религии. Потому истина является системообразующим для «Ихван-ус-сафо».

Как уже выше нами было отмечено, представители общества «Ихван-ус-сафо» написали свои трактаты под влиянием не только исламской идеологии. Они питались также косвенным и прямым влиянием древнеиндийских и древнеперсидских учений, но больше всего, авторы трактатов с воодушевлением восприняли античное наследие таких мыслителей, как Платон, Аристотель, Плотин и Евклид, Пифагор, Сократ, Птолемей и Порфирий. Находя истину в каждом из перечисленных объектов для основания познания, мыслители общества «Ихван-ус-сафо» рассматривали истину как знание, и исключительно как «пищу для души».

Такие философские воззрения «Ихван-ус-сафо» совпадают, как с взглядами шиитов-исмаилитов, так и мутазилитов, которые, по мнению многих исследователей, являются рационалистической ветвью мусульманских школ. Как вышеназванные группы, так и авторы трактатов общества «Ихван-ус-сафо», признают разум главным средством познания и, соответственно, и истины, но в тоже время разум для всех является основным критерием, законом и добродетелью. Тогда, как некоторые консервативные мусульманские школы (ашариты) считали, что все моральные качества, в том числе и добродетели, т.е. добро и зло познаются только посредством указания священных писаний.

Следует отметить, что постижение истины, согласно учению членов общества «Ихван-ус-сафо», когда они признают, как бытие объективной действительности вне сознания человека, так и возможности её познания, то это, как и процесс познания, зависит от образа познаваемого объекта в душе познающего человека, и ложь - как отсутствие данного образа в душе. Таким образом, можно утверждать, что эпистемологическое учение мыслителей школы «Ихван-ус-сафо», в некоторой степени, вынашивает характер доктрины отражения, так как члены этого общества не опровергают объективное существование материального бытия и его отражение в субъективном сознании человека. В этом плане кажется обоснованным утверждение А. Закуева, который отмечает, что представители общества «Ихван-ус-сафо» не сомневаются в существовании объективного материального мира вне нас и независимо от нашего сознания. С этой точки зрения их миропонимание сближается с материализмом. Однако это не значит, что оно на самом деле носит материалистический характер. Дело в том, что авторы трактатов признают не только существование объективного материального мира с его разнообразными предметами, качествами и явлениями, но и объективное существование вне сознания человека разных нематериальных существ - разума, души и т. п.¹

Безусловно, что истина - это богатый жанр древней культуры и литературы, и потому мы наблюдаем, что на мировоззренческих взглядах мыслителей общества «Ихван-ус-сафо» есть и воздействие других школ древнего мира. Потому и их учение иногда носит дуалистический характер, но они также утверждают, что по сути, первичной является духовность нематериального мира, а вторичность отводится материальной природе. Опять-таки мы вернулись к тому, что в их философском понимании бытие идеалистично.

Заслуживает внимания утверждение авторов трактатов школы «Ихван-ус-сафо» о том, что «душа воспринимает формы познаваемых предметов

¹Закуев А.К. Философия «Братьев чистоты». - Баку, 1961. – С. 25.

трояко: во-первых, - мир познаем посредством чувств (т.е., по их мнению, исходным для познания мира является чувственное восприятие); во-вторых – мир познаётся посредством доводов; в-третьих – знание об окружающей действительности можно формировать посредством размышления и созерцания.

Несомненно, познание - процесс очень сложный, и он до конца не изучен ни наукой, ни философией. Вопрос о том, как познает человек мир, самого себя и Бога, пожалуй, всегда будет хранить в себе какую-то тайну, он не поддаётся полной рационализации. Познание - процесс драматический не только потому, что требует огромных усилий от человека, но и непредсказуемостью результатов: никто не застрахован от ошибок, лжезнания, ошибочных гипотез и теорий. Познание может идти в правильном направлении только тогда, когда имеется в виду самопознание истины и тех трудностей, которые стоят на этом пути. Для ответа на вопрос о том, как человек познает, необходимо осмыслить ряд вопросов. С начала необходимо определиться в ряде терминах, широко используемых в гносеологии и эпистемологии. К ним, в первую очередь, относятся понятия сознания и души, которые составляют основной аппарат научной теории, как целое и часть. Сознание - это феномен сугубо человеческий и составляет часть психики, в которую входят также сферы подсознательного и бессознательного.

Как показывает анализ трактатов представителей общества «Ихвон-ус-сафо», эти определения взаимообогащают друг друга. Более того, мыслители этой школы подчёркивают, что: «любовь к науке добавлена к познанию сущности всех существ, и это она получила как можно и как лучше, вместе с профессией и общественным поведением в гармонии с этим».¹

Из этого становится очевидным, что авторы трактатов общества «Ихван-ус-сафо» пытались создать чёткую систему исламского мировоззрения с

¹Расайил «Ихван ус-сафо» (Трактаты «Братьев чистоты»). Трактат Джомеъ. - Бейрут, 1976. - Т. 1. - С. 99 (на араб. яз.).

иерархией сфер бытия, на вершине которой находится ум и познание. Сознание (из знания) - это сфера активного и осмысленного оперирования знаниями. Сознания нет без знания, но его деятельность не сводится только к познанию, ибо ему присущи и другие функции: переживание, оценка, волевые акты.

Понятие истины, в той или иной степени, ставилось под сомнение и скептиками, и агностиками. Однако внутренняя противоречивость учения представителей общества «Ихван-ус-сафо» проявляется в том, что они, при попытке обосновать свои тезисы, всё же были вынуждены вернуться к этому понятию.

Общеизвестно, что в идеалистической философии истина трактуется как адекватность человеческих знаний, понятий и суждений "идеи", как соответствие их априорным категориям и принципам рассудка, как согласование между понятием и «опытом» (истолкованным в смысле совокупности «чувственно данных»), как то, что общезначимое, общепризнанное, как «организующая форма человеческого опыта» и другие. Такое понимание истины ограничивает её в мире сознания, если бы широко ни понималось - это последнее.

Отрицание объективности истины, любое другое толкование этого понятия неизбежно открывает дорогу антинаучным взглядам. Не случайно ряд философов, мыслителей пытаются отбросить материалистическое понимание истины. Если существует объективная истина, считают материалисты, если естествознание, отражая внешний мир в «опыте» человека, одно только способно давать нам объективную истину, то любой фидеизм отрицается, безусловно. Если же объективной истины нет, истина (в том числе и научная) есть лишь «организующая форма человеческого опыта», то тем самым открываются двери для неё, «организующих форм» религиозного опыта.

Объективная по содержанию и источнику истина, однако, существует не вне субъекта, а в его сознании, проявляясь в форме представлений, понятий,

идей, теорий. Она достигается благодаря познавательной активности субъекта, в основе которой лежит практическая активность. Правда, таким образом, это характеристика отдельных (гносеологических) отношений между объектом и субъектом.

Применяя к гносеологии «принцип развития, диалектическая философия понимает истину как процесс перехода от незнания к знанию, от неполного, неточного знания к более полному и точному. Признавая объективность истины, диалектико-материалистическая философия ставит следующий вопрос: могут ли человеческие представления, выражающие объективную истину, выражать её сразу, целиком, безусловно, абсолютно или только приблизительно, относительно?».

Подлинно философская гносеология несовместима, как с догматизмом, так и с релятивизмом. Известно, что первый представляет собой проявление метафизического подхода к познанию, что проявляется только в признании конечных и постоянных «истин», оперирует застывшими положениями, не учитывая изменений конкретных условий, не будучи в состоянии отразить движение живой жизни, вследствие чего истинное в одних обстоятельствах может стать неистинным (заблуждение) - в других.

При этом движение познания трактуется как переход от одной относительной, условной истины к другой - такой же относительной и условной. Теряется понимание познания как процесса углубления в объект, теряется возможность применить к познанию понятия и критерии прогресса. Принцип релятивизма (относительности) наших знаний с особой силой проявляется в периоды резкой ломки старых теорий (особенно при незнании диалектики), что неизбежно приводит к идеализму. Сама же материалистическая диалектика включает в себя релятивизм, однако не сводится к нему. Она признает относительность наших знаний не в смысле отрицания объективной истины, а в смысле исторической условности, приближения и подвижности границ наших знаний к этой истине.

В своём заключительном трактате под названием «ар-Рисолат-ул-джомиъа» мыслители общества «Ихван-ус-сафо» исследуют различного рода сочинений мудрецов и пророков. Для подтверждения своего учения, изложенного в «Трактатах», они широко используют книги пророков. Результаты их деятельности достигли того, что они считали все философские течения за одно единое учение, которое соответствует сущности религии. Пророков они посчитали за мудрецов (философов), а их высказывания признавали в качестве свидетельства одной и той же цели, и в общем плане их философия олицетворяет в себе, без малого, разум и сердце, человеческие мысли и чаяния... Если говорить их языком, Ибрагим (Авраам), Юсуф (Иосиф), Масих (Христос), Мухаммад, Сократ и Пифагор¹ входят в одну и ту же школу, которая имеет единую цель, но выразили своё учение они различными методами и формами.

Таким образом, суммируя содержание выше изложенного, следует подчеркнуть, что авторы трактатов «Ихван-ус-сафо» познание рассматривали как сложный и противоречивый процесс. Как утверждает современная наука, в нём, в результате активности субъекта и его творческих возможностей, происходит движение от чувственных форм отражения к логическим, от эмпирического уровня к теоретическому, от знания как явление - к знанию как сущность. Непосредственной целью процесса познания является достижение истины. Движение к абсолютной истине, как идеалу познания осуществляется на основе практики, путём изменения одних относительных истин другими, более полными, и так постоянно, что пытались доказать и авторы трактатов философско-религиозной школы «Ихвон-ус-сафо».

¹Расайил «Ихван ус-сафо» (Трактаты «Братьев чистоты»). - Бейрут, 1976. -Т. 4. -С. 233 (на араб. яз.).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведённый нами анализ показывает, что формирование и творчество общества «Ихван-ус-сафо» было результатом развития и процветания исламской культуры в эпохе, когда греческая философия постепенно вошла в научные круги восточного средневековья. При этом некоторые из мыслителей Востока того периода часть её содержания совместили со своими идеями, а общество «Ихван-ус-сафо» выбрало эту философию, в отдельных случаях, в качестве объекта и предмета исследования, что оказало значительное влияние на воззрения его представителей.

При определении истоков и предпосылок формирования тайного общества «Ихван-ус-сафо» и истории сочинения трактатов его представителей надо исходить из следующих соображений: становление школы «Ихван-ус-сафо» нельзя рассматривать в отрыве от социально-политического строя той исторической эпохи. Она, являясь результатом политико-религиозной и общественной борьбы своего времени, представляла собой серьёзное философское общество, авторы трактатов которого хотели сыграть ведущую роль в адаптации их идей к реалиям жизни.

Общество «Ихван-ус-сафо» имело исламско-арабские корни, но оно было связано с немалым числом интеллектуалов персидского происхождения. Здесь особо надо отметить различие мнения западных и восточных исследователей относительно этнической принадлежности членов тайного общества «Ихван-ус-сафо». Если на Западе исследователи придерживаются мнения, что члены этого общества являлись арабами, то иранский исследователь Забехулло Сафо, как и авторы «Доират ул-маорифи бузурги исломи», считают их персами.

С одной стороны, данный факт, вроде бы, не является определяющим и важным, но в тоже время, при выявлении идейных истоков и теоретических предпосылок философских воззрений представителей школы «Ихван-ус-сафо». С другой стороны, он может сыграть существенную роль в

формировании философских учений восточных мыслителей того периода, так как учение представителей этих двух этнических групп имеет свои особенности, и поэтому исследователи трактатов данного общества вынуждены считаться с этим. Но общий вывод здесь может быть таким, что философское мышление в ходе своего развития совершенствуется именно в контексте взаимодействия и противоположности различных культур.

Примечательно, что трактаты общества «Ихван-ус-сафо» не были ограничены Кораном и мусульманской литературой, они включали в себя в значительном объёме и философские учения древнегреческих мыслителей. В то же время представители этой школы не были слепыми подражателями греков, они синтезировали их идеи со своими представлениями и взглядами, которые подкреплялись стихами Корана или хадисами пророка, что свойственно мусульманским авторитетам средневековья, и это, естественно, соответствовало их религиозным доктринам. Примером тому выступают энциклопедические трактаты её мыслителей, которые объединились в тайную организацию.

Дошедшие до нас трактаты мыслителей школы «Ихван-ус-сафо» с арабского языка были переведены на персидский и турецкий языки. Возможно, слишком суровым являлось суждение о членах общества «Ихван-ус-сафо» знаменитого богослова Таки аль-Дина Ахмада ибн Таймийя, который считал их шиитскими эзотериками, чьи доктрины, в некотором случае, противоречат ортодоксальным ветвям исламской религии. Особенно таковым является суждение представителей «Ихван-ус-сафо», что философская концепция знания и способы его получения (познания) логически связаны с потребностью знания, которые являются главным мотивом человеческой мыслительной деятельности.

Важно иметь в виду, что в имеющемся огромном количестве научных публикаций, посвященных изучению деятельности школы «Ихван-ус-сафо», анализ рассматриваемой её представителями проблемы познания многими исследователями затронута в контексте других вопросов, и в отдельности она

не разработана. Хотя существует ряд научных и исследовательских статей, посвященных анализу вопросов гносеологии в трактатах видных представителей «Ихван-ус-сафо», однако, большинство из них имеет либо социальное, либо историко-политическое содержание.

Внимательное изучение трактатов школы «Ихван-ус-сафо» даёт основание заключить, что в них, фактически, рассматриваются такие важные гносеологические проблемы, как сущность познания, познание как отражение, разные механизмы познавательной деятельности, рациональное познание и его структура, чувственное познание и его формы, соотношение форм познания, сущность интуиции и многое другое. Так же, как и у перипатетиков, проблемы метода и средств познания, роли форм мышления в процессе познания, непосредственного и опосредованного знания, истинности знания в трактатах общества «Ихван-ус-сафо» исследуются в разделах логики, но не в таком большом объёме.

В этих трактатах также можно находить анализ сущности и специфики божественного знания, и это свидетельствует о том, что гносеологические проблемы в эпоху средневековья выделялись не как самостоятельный раздел философских исследований, а представлялись как общие принципы.

Утверждение некоторых исследователей, что представители общества «Ихван-ус-сафо», занимаясь описанием своих идей, особенно в части гносеологии, иногда сильно отходят от основ исламского мировоззрения, отвлекаясь от реалий жизни, и целиком или частично находились под влиянием утопических мыслей, не имеет достаточного обоснования. Наоборот, если смотреть на реально существующие формы общества с точки зрения типового образца, который должен удовлетворять людей, вещи, предметы и явления по форме, качеству или соответствия их стандарту, лишённых недостатков, то эти идеи имеют большое значение. Суть здесь заключается в том, что эти идеи заимствованы частично из античной философии, и платоновская концепция оказалась живучей даже в условиях монотеистического верования на Востоке.

Более того, в трактатах «Ихван-ус-сафо» нигде не говорится, что в познании мира полезно использовать только теологию, а эмпирические науки бесполезны или вредны. Эта концепция была распространена среди полуграмотных священнослужителей или недобросовестных духовных наставников, которые хотели сохранить мусульман в темноте, невежестве и слепой вере, чтобы они не могли противостоять несправедливым правителям и сопротивляться священнослужителям, прислужникам тирана. Такое отношение привело к ограничению роли не только эмпирической науки, но также «илм ал-калом» и «метафизики», что способствовало снижению уровня социально-экономического развития мусульманского сообщества. Даже сегодня не малая часть мусульманского общества, как обычные люди, так и многие богословы, страдают этой «болезнью». Подобная негативная и агностическая позиция породила ряд движений, которые считали элементарные книги богословия достаточными для мусульманина и препятствовали ассимиляции или распространению эмпирического знания, ведущего к ослаблению веры.

В решение проблем логики и логических установок мышления в трактатах мыслителей общества «Ихван-ас-сафа» чётко видно влияние аристотелевской логики. Хотя члены общества «Ихван-ус-сафо» определили логику как науку о формах мыслей, которые в некотором случае становились отвлечёнными от их содержания, в этом смысле она оказалась оторванная как от медицины, так и от других наук. У них логика, как наука о законах мышления, сильно отличалась от логики, изучавшая законы установления правильных и пригодных оснований.

В этом смысле в трактатах общества «Ихван-ус-сафо» есть утверждение, где логика приравнивается к теории познания и отмечается, что: «истина выражается с помощью знания в виде слов, символов, выражений и знаков, чтобы вы могли понять их скрытый смысл. В чтении и

понимании их смысла Аллах поможет вам, раскроет ваши души, сердца, откроет вам глаза, облегчит дела».¹

Тем не менее, нельзя отрицать и тот факт, что учение преемников общества «Ихван-ус-сафо», иногда при серьёзном отличии от ортодоксальных религиозно-философских течений и школ, позиция по некоторым вопросам, в том числе по статусу истины и теории познания, почти схожа с религиозными представлениями. Истина у них тоже – это, прежде всего, слово Бога, указывающее верный путь к спасению. Откровение ведёт к спасению человеческой души. В трактатах общества «Ихван-ус-сафо» также признаётся, что есть и другая концепция истины – соответствие знания человека действительности. В них можно встретить учение о чувственном и рациональном познании действительности, которые и ведут к достижению истины о творениях Бога. И здесь нет противоречия между Божественным Откровением и познанием истины о вещах, познанной средствами чувства и разума, отсутствует факт оригинального, отличающего их от восточных перипатетиков или представителей иных школ арабоязычной философской мысли.

Безусловно, арабская логика находится в непосредственной связи с грамматикой, и в арабском языке слово «мантик», означающее логику заимствовано от понятия «нутк» (речь). Она занимает доминирующее положение по сравнению с некоторыми другими науками, так как здесь логика рассматривает и анализирует отправные выводы, аксиомы и посылки, от которых направляется любое знание истины или заблуждения, а также пути движения к истине и уклонения от заблуждения.

Существует, конечно, тесная связь между логикой и языком, но, ни язык, ни грамматика не являются целью логики, и логика не может быть сведена к грамматике и языку, на котором говорят люди. Специфика языка состоит в том, что он имеет большую ценность, чем логика, особенно это касается переводческой деятельности, когда логика не может объяснить

¹Расайил «Ихван ус-сафо» (Трактаты «Братьев чистоты»). - Бейрут, 1976. - С. 338 (на араб. яз.)

оригинальное значение слов. Если греки создали логику в соответствии с языком своего народа, то она не может быть навязана другим этническим общностям. Иначе, чтобы содействовать изучению логики, необходимо содействовать изучению греческого языка, хотя логика не помешала грекам впасть в ошибку и в лоно нравственного зла.

Судя по трактатам членов общества «Ихван-ус-сафо», они следуют традициям Аристотеля. Это соответствует целям их энциклопедии и сильному религиозному уклону, что определяется даже своим подходом к древним знаниям. Вообще говоря, логика рассматривается как самый лучший метод приближения к истине (то есть, к Богу). Так же, как Абу Наср аль-Фараби (950 г.), являющийся современником общества «Ихвон-ус-сафо», как полагают исследователи, члены этого общества ввели важное нововведение, охватив все произведения Аристотеля по логике, в том числе и софистические опровержения. Аль-Фараби в своё время заявил, что сирийское ограничение было основано на указе Синода, однако, позже был признано, что это подделка: она, вероятно, соответствует укороченной версии VI века Александрийской школы, созданная тогда в сирийских переводческих школах, которая была переведена на арабский язык во второй половине VIII века.

Нередко в своих логических утверждениях мыслители школы «Ихван-ус-сафо» определяют логику как науку о познании истины. Последующие логические концепции мусульманских мыслителей придерживаются такого же взгляда на счёт определения логики, и в трактатах, написанных представителями общества «Ихван-ус-сафо» можно встретить логические критерии истины: соответствие законам логики, внутренняя непротиворечивость, целостность и системность теории, соответствие общим принципам и законам философии. В современной науке, разумеется, всю эту группу принципов логического мышления обосновывает философское направление – теория когеренции. Осмысление и постижение истины в

трактатах членов общества «Ихван-ус-сафо» с очевидностью демонстрирует безграничные возможности человеческого разума в своих поступках.

Как уникальная философско-религиозная школа, общество «Ихван-ус-сафо» являлась уникальным в своем роде, и его мыслители имели своё чёткое измерение истины. Именно поиск истины побудил их стремиться к обновлению социальных ценностей, и постижение научно-философских идей. В политической части, истина для них становилась тем идеологическим инструментом, которым возможно утвердится «социальная справедливость», т. е. в науке же для них истина утверждалась выражением объективного и закономерного измерения бытия, а в философии истина становится выражением сложного измерения субъективного и объективного в познании.

Трактаты «Ихван-ус-сафо», несомненно, являются важными произведениями мировой литературы, содержащие религиозно-философские, научные, социальные и политические проблемы. Изучая эти трактаты можно сделать вывод о том, что их создание было связано с поиском наилучшей формы управления с целью изменения не только политической, экономической и социальной жизни мусульман той эпохи, но и для того, чтобы заменить власть злодеев добродетельным правителем.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

І. Источники и энциклопедии

1. Абу Хаййан ат-Таухиди. Диалоги (Из "Книги услады и развлечения") / Вступ. ст., перев. с араб. и комментарий Д. В. Фролова//Восток-Запад Исследования. Переводы. Публикации. - М., 1988. – 70 с.
2. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. - Алма-Ата, 1973. - 399 с.
3. Ан-Наубахти. Шиитские секты/ Перевод с арабского, исслед. и комментарии С.М.Прозорова. - М.,1973. - 255 с.
4. Антология мировой философии. - М.: Мысль, 1969. - Т.1. Кн.2. - 580 с.
5. Аш-Шахристани. Книга о религиях и сектах/ Перевод с арабского, введение и комментарии С.М.Прозорова. - М.: Мысль, 1984. - 270 с.
6. Газали Абу Хамид. Избавляющий от заблуждения// Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. - М., 1960. - С. 211-266.
7. Ибн Араби. Геммы мудрости //А.В.Смирнов. Великий шейх суфизма. - М.: Наука, 1993. - С.147-287.
8. Ибн-аль-Араби. Мекканские откровения/ Пер. с араб. введ., прим. и библиогр. А.Д.Кныша. - СПб., 1995. - 280 с.
9. Кирмани Хамид уд-дин. Успокоение разума/ Введение, перевод с арабского и комментарии А.В. Смирнова. - М.: Ладомир 1995. - 510 с.
10. Коран/ Пер. И.Ю. Крачковского. - М.: Наука, 1990. - 713 с.
11. Носир Хисроу. Избранное. - Сталинабад, 1954. - 200 с.
12. Носири Хусрави Кубодиёни. Ваджхи дин (Лик веры). - Душанбе, 2002. - 381 с. (на тадж. яз).
13. Платон. Диалоги. - Харьков, 1999. - 383 с.
14. Платон. Законы. - М.: Мысль, 1999. - 831 с.
15. Плотин. Сочинения. Плотин в русских переводах. - СПб.: Алетейя, 1995. - 669 с.

16. Пять философских трактатов на тему «Афак и анфус»/ Крит. текст, указат. и введ. А.Е.Бертельса. - М., 1970. - 149 с.
17. Расоилу Ихван-ус-сафо. Ал-мучалладу-л-аввалу. - Бейрут, 1957. – 520 с.
18. Расоилу Ихван-ус-сафо. Ал-мучалладу-с-сони. - Бейрут, 1957. – 486 с.
19. Расоилу Ихван-ус-сафо. Ал-мучалладу-с-солису. - Бейрут, 1957. – 544 с.
20. Расоилу Ихван-ус-сафо. Ал-мучалладу-р-робеу. - Бейрут, 1957. – 469 с.
21. Фараби. Философские трактаты. - Алма-Ата, 1972. - 430 с.
22. Расоилу джамеъу ли расоил Ихван-ус-сафо. - Дамаск, 1367. – 469 с.
23. Расоилу Ихван-ус-сафо ва халон ул вафа. - Каир, 1942. – 490 с.
24. Расоилу джамеъу Тодж ур расоил Ихван-ус-сафо ва халон ул вафа. Под редак. Мирзо Галиб. - Дамаск. 1949. - 551 с.

II. Научные работы и статьи на разных языках

а) на русском и таджикском языках

25. Алексеев С.С. Философия права. - М.: Норма, 1997. - 329 с.
26. Али Акбар Вилайти. Виды государства согласно учению «Братьев чистоты» // Ишрак: ежегодник исламской философии, 2013. - № 4. - С. 112-119.
27. Анри Корбэн. История исламской философии. - Тегеран. 1378/ 1982. - С. 58-59.
28. Ахманов А.С. Логическое учение Аристотеля. – М. 1960. – С. 7-8.
29. Бадави А. Мазохиб ал-исломийин. - Бейрут, 1979. - Т. 2.
30. Бартольд В.В. Ислам // Соч. - Т.6. - М.: Наука, 1966. - 760 с.
31. Бартольд В.В. Сочинения. –Т. 6. - М., 1966. - С. 617- 629.
32. Беляев Е.А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. - М.: Наука, 1966. – 342 с.
33. Бертельс Е.Э. Насир-и Хосров и исмаилизм. - М.: Изд. вост. лит., 1959. - 289 с.
34. Бертран Рассел. История западной философии. - С. 444.

35. Большаков О. Г. История Халифата. Т. 2. Эпоха великих завоеваний. - М., 1993. – С. 633-656.
Большаков О.Г. История Халифата. - М.; 1989. - Т. 1. - 725 с.
36. Братья чистоты». Фрагменты из посланий// Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв. - М., 1961.
37. Гафуров Б.Г. Таджики. - М.: Наука, 1980. - С. 375.
38. Гафуров Б.Г. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. - М.: Наука, 1966. - 664 с.
39. Гиль М. Страна Израиля в первую мусульманскую эпоху (634-1099). - Тель-Авив, 1983. - Т.1. - 434 с.
40. Голиб М. Альом ал-исмоилия. - Бейрут, 1964. на араб. яз. - С. 122-130.
41. Григорян С. Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII – XII вв. - М., 1960. - С. 51–54.
42. Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. - М.: Изд-во АН СССР, 1960. - 330 с.
43. Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. - М.: Наука, 1966. - 352 с.
44. Грюнебаум Г.Э. Классический ислам. - М.: Наука, 1985. - 215 с.
45. Гусейнов А.А. История этических учений. - М.: Гардарики, 2003. - 911 с.
46. Гусейнов Д.Р. Социально-политическое учение общества "Ихвон-ус-сафо». - Баку, 2007. - С. 35.
47. Дафтари Ф. Исмоилиён: таърих ва акоид (Исмаилиты: история и взгляды) / Пер.с англ. на тадж. яз. А.Мамадназарова. - М.: Ладомир, 1999. - 947 с.
48. Дафтари Ф. Краткая история исмаилизма/ Пер. с англ. Додыхудоевой Л.Р. и Додыхудоевой Л.Н. - М.: Ладомир, 2003. - 274 с.
49. Дафтари Ф. Краткая история исма'илизма: Традиции мусульманской общины. Пер. с англ. Л.Р. Додыхудоевой, Л.Н. Додхудоевой. - М.: ООО «Издательство АСТ»: «Ладомир», 2004. – С. 37.

50. Дафтари Ф. Легенда об ассасинах. Мифы об исмаилитах/ Пер. с англ. Додыхудоевой Л.Р. - М., 2009. - 212 с.
51. Дафтари Ф. Традиция исмаилизма в средние века/ Пер. с англ. Оджиевой З. - М.: Ладомир, 2003. - 319 с.
52. Диноршоев М. Философия Насириддина Туси. - Душанбе, 1968. - 156 с.
53. Додихудоев Х. Исмоилия ва озодандешии Шарк (Исмаилизм и свободомыслие Востока). - Душанбе, 1989. – 285 с.
54. Додихудоев Х. Очерки философии исмаилизма. - Душанбе, 1976. - 144 с.
55. Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. - Душанбе, 1987. - 428 с.
56. Додихудоев Х. Философский исмаилизм. - Душанбе, 2014. – 405 с.
57. Доират ул маорифи бузурги исломи . Т. 4. – С. 356.
58. Забехулла С. Взгляды исламских мыслителей о природе (Назари мутафаккирони исломи оиди табиат). – 68 с.
59. Забехулла С. История рациональной науки (Тарихи улуми акли). – 307с.
60. Забехулла С. Переход греческой науки в исламский мир (Интиколи улуми юнони ба олами ислом). Перевод Ахмад Арам. - С. 277.
61. Забехулло Сафо. Таърихи адабиёт дар Ирон. – Техрон, 1338. - Т.1. - 514с.
62. Завадовский Ю.Н. Абу Али ибн Сина. - Душанбе, 1980. - 302 с.
63. Закуев А.К. Философия «Братьев чистоты». - Баку, 1961. - 122 с.
64. Зарринкуб А.Х. Исламская цивилизация/ Пер. М.Махшулова. - М.: Андаолус, 2004. - 218 с.
65. Зейдан Д. История исламской культуры. В 4-х томах. Новое издание. - Каир: Дару-ль-хилал, без даты. – 1028 с. (на арабском языке).
66. Иванов В.А. Организация Фатимидской пропаганды//В.А. Иванов. Очерки по истории исмаилизма. – СПб.: «Зодчий», 2011. – С. 33-51.
67. Иванов В.Г. История этики древнего мира. - СПб, 1997. - 224 с.
68. Игнатенко А. А. Халифы без халифата. Исламские неправительственные религиозно-политические организации на Ближнем Востоке: история, идеология, деятельность. - М., 1988. – 207 с.

69. Игнатенко А.А. В поисках счастья. - М.: Мысль, 1989. - 256 с.
70. Игнатенко А.А. В поисках счастья. Общественно-политические воззрения арабоисламских философов Средневековья. - М.: Мысль, 1989. - 255 с.
71. Игнатенко А.А. Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. - М., 1990. - 280 с.
72. Ислам в истории народов Востока. - М.: Наука, 1981. - 198 с.
73. Ислам. Энциклопедический словарь. - М.: Наука, 1991. - 321 с.
74. Ислам: религия, общество, государство. - М.: Наука, 1984. - 232 с.
75. История Востока. Восток в средние века. - М.: Восточная литература, 1999. - Т. II. - 716 с.
76. История восточной философии. Уч. пособие/ Отв. ред. М.Т. Степанянц. - М.: РАН Институт философии. - М., 1998. - 122 с.
77. История политических и правовых учений. Учебник для вузов. Изд. 2-ое. Под общ. ред. член-кор. РАН В.С. Нерсесянца. - М.: Изд. группа НОРМА-ИНФРА, 1998. - 234 с.
78. История таджикской философии (с древнейших времен до XV в.). В трех томах. Том II. Под общей редакцией А.А. Шамолова. - Душанбе: «Дониш», 2011. - 690 с.
79. История этических учений: Учебник / Под ред. А.А. Гусейнова. - М.: Гардарики, 2003. - 911 с.
80. Касымжанов А.Х. Аль-Фараби. - М.: Мысль, 1982. - 198 с.
81. Касымжанов А.Х. Эстетические взгляды Фараби. - Душанбе, 1990. - 43 с.
82. Кирабаев Н. С. Общество и государство в учении Чистых братьев // Историко-философский ежегодник 2008. - М.: Наука, 2009. - С. 282—300.
83. Кирабаев Н. С. Очерки философии «Чистых Братьев». - М., 2006. - 182с.
84. Кирабаев Н.С. Социальная философия мусульманского Востока. - М.: УДЫ, 1987. - 174 с.
85. Койре. А. Очерки истории философской мысли. - М., 1985. - С.57-58.

86. Корбэн Анри. История исламской философии (Таърихи фалсафаи исломи перевод Асадулло Мехтари). - Тегеран. 1378/ 1982. – С. 36.
87. Крачковский. И. Ю. Избран. Соч. - Т. IV. - М., 1940. - С. 171.
88. Лосев А.Ф. Античная история философии. - СПб.: Алтейя, 2001. - 256 с.
89. Марва Хусайн Ихван ус сафо, ан Назоъот ал модият фил фалсафат ал арабият ил исломият. - Бейрут 1979. - С. 259- 449.
90. Массиньон. Л. Методы художественного выражения// Сб.: Арабская средневековая культура и литература. - М., 1978. - С. 48.
91. Матвиевская Г. П., Розенфельд Б. А. Математики и астрономы мусульманского средневековья и их труды (VIII—XVII вв.). В 3-х тт. - М.: Наука, 1983.
92. Мец А. Мусульманский ренессанс. - М.: Наука, 1973. - 475 с.
93. Молдалиев О.А. Ислам и политика: политизация Ислама или исламизация политики? – М.: Maxima, 2008. - С. 69.
94. Мураки М.Г. Ритм в «Трактате о музыке» Братъев Чистоты [Электронный ресурс] Ethnocolocol.Ru. Музыка mundana и музыка humana. URL: <http://ethnocolocol.ru/load/ritmtraktatmuzbratchist2/6-1-0-508>.
95. Мусави С. Ш. Имомат, висоят ва хилофат. – Тегеран, 1997. - 574 с.
96. Мухаммад Икбал. Возрождение религиозной мысли в исламе (Эҳёи фикри дини дар ислом – на тадж. языке). - Душанбе, Эр-граф, 2010. – 221 с.
97. Мухаммад Фарид Хиджаб. Ал-Фалсафа ас-сиёсия инда Ихван-ус-сафо. - Каир, 1982. - 362 с.
98. Мухаммедходжаев А. Гносеология суфизма. - Душанбе, 1990. - 112 с.
99. Мухаммедходжаев А. Мироззрение Фаридиддина Аттора. - Душанбе, 1974. - 115 с.
100. Назариев Р.З. «Ихван-ус-сафо»: общество, его возникновение и развитие // Известия Академии наук Республики Таджикистан. Серия: отделение общественных наук, 2006. - № 4. - С. 96-107.

101. Назариев Р.З. Аллегорическая интерпретация философских и теологических проблем в исмаилизме. – Душанбе: Дониш, 2008. – 219 с.
102. Назариев Р.З. Ихван-ус-сафо» о некоторых аспектах вопросов о праве, власти и политике // Ученые записки Худжандского государственного университета им. академика Б.Гафурова. Серия: гуманитарные науки. 2011. - №1 (25). - С. 182-193.
103. Назариев Р.З. О некоторых проблемах этики «Ихван-ус-сафо» // Вестник университета (Российско-Таджикский (Славянский) университет), 2011. - № 1 (31). - С. 56-64.
104. Назариев Р.З. Проблемы воли и свободы в воззрениях «Ихван-ус-сафо» // Известия Академии наук Республики Таджикистан. Серия: философия и право, 2009. - № 3. - С. 48-52.
105. Назариев Р.З. Свобода воли во взглядах «Ихван-ус-сафо» // Известия Академии наук Республики Таджикистан. Серия: отделение общественных наук, 2001. - № 2. - С. 68-79.
106. Назариев Р.З. Социальная философия «Ихван-ус-сафо» и Насира Хусрава (сравнительный анализ). – Душанбе: Ирфон, 2011. – 329 с.
107. Назариев Р.З. Суд перед королем джиннов: животный мир против человечества. Перевод, примечания и комментариев к фрагменту из Посланий «Ихван-ус-сафо»// Личность и общество: Учебник. Проект «Человековедение». - Душанбе, 2003. - С. 351–358.
108. Насер А.Р. Универсализм и исламская концепция права и свобод человека. Дисс. ... кан. юрид. наук. - М., 1999. - 187с.
109. Никитина В.Б. Некоторые особенности лирики Носири Хусрава. Автореф. дисс. ... кан. филол. наук. - М., 1955. - 24 с.
110. Новая философская энциклопедия. - Т. 1. - М.: Мысль, 2000. - С 307.
111. Олимов К. Мироззрение Санои. - Душанбе, 1973. – 136 с.
112. Омар Ф. Таърих ал Фикр ал арабия ило аём Ибн Халдун. - Бейрут, 1981.
113. Ориф Томир. Ибн Сино – Фи маобець «Ихван-ус-сафо». - Бейрут, 1983.
114. Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV вв. - Л., 1966. – 400 с.

115. Пиотровский М.Б. Коранические сказания. – М., 1991. - 241 с.
116. Пиотровский М.Б. Пророческое движение в Аравии VII в. / Ислам: Религия, общество, государство. - М.: Вост. лит., 1984. - С. 19-27.
117. Расаил Ихван ус-сафо ва хуллон ал-вафо (Трактаты «Братьев чистоты и друзей верности»). - Ч. 4. - Кум: Мактаби аль-Аъломи аль-Исломи, 1405 х. – 469 с.
118. Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. Пер. с англ. С. А. Хомутова. Предисл. и примеч. А. В. Сагадеева. - М.: «Наука», 1978. – 420с.
119. Сагадаев А.Г. Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. в 3-х томах: - Т. 1. - М.: Изд. дом Марджани, 2009. - 272 с.; - Т. 2. - М.: Изд. дом Марджани, 2010. — 528 с.; - Т. 3. / Сост. и отв. ред. Н. С. Кирабаев. - М.: Изд. дом Марджани, 2010. - 360 с.
120. Семенов А.А. Исмаилитская ода, посвященная воплощениям Алия-бога // Тегеран - Л., 1929. – 24 с.
121. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). - М.: Наука, 1993. - 327 с.
122. Средневековая арабская философия: проблемы и решения. - М.: Восточная литература, 1998. - 527 с.
123. Степанянц М.Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. - М.: Восточная литература, 1997. – 503 с.
124. Строева Л.В. Государство исмаилитов в Иране в XI-XIII вв. - М.: Наука, 1978. - 274 с.
125. Строева Л.В. Движение исмаилитов в Исфагане в 1100-1170 гг.// Вестник ЛГУ, 1962. - А 140. – С. 91-99.
126. Строева Л.В. К вопросу исмаилитского движения в Иране в X-XIII вв. // Вестник ЛГУ, 1963. - Вып. 4. - № 20. – С. 108-115.
127. Суййути. Ал-Иткан. - Каир, 1925. - Т. 2. – 173 с.

128. Султанов Р. И. Ихван-ус-сафо // Философский энциклопедический словарь / Гл. редакция: Л. Ф. Ильичёв, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалёв, В. Г. Панов. - М.: Советская энциклопедия, 1983. - С. 234.
129. Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право: вопросы теории и практики. - М.: Наука, 1986. - 256 с.
130. Теоретические проблемы восточных культур//Материалы симпозиума. 11-15 окт. 1966 г. – М.: Наука, 1969. - С. 136.
131. Терновский В.Н. Ибн-Сина (Авиценна). - М., 1969. - С.7.
132. Томир О. Ибн Сино – Фи маобеъ «Ихван-ус-сафо». - Бейрут, 1983.
133. Туманян Т.Г. Философия идеальной власти. Политические концепции средневекового ислама. - СПб: Изд-во СПбГУ, 2009. - 280 с.
134. Турсунов А. Философия и современная космология. - М., 1977. - С.98;
135. Философия Абу Насра аль-Фараби. - Алматы, 1998. - 207 с.
136. Философия и история культуры. - М.: Наука, 1985. - 319 с.
137. Фильштинский И.М. История арабов и Халифата (750-1517 гг.). - М.: Муравей, 2001. - 352 с.
138. Фролова Е. А. Проблемы веры и знания в арабской философии. - М.: Наука, 1983.- 169 с.
139. Фролова Е.А. История средневековой арабо-мусульманской философии. Уч. пособие. - М.: ИФРАН, 1995. – 175 с.
140. Фролова Е.А.. История средневековой арабо-исламской философии. - М., 1986. - 340 с.
141. Халаби Али Асгар. Таърихи тамаддуни ислом. - Тегеран, 1372. - С.165-166.
142. Хамадани Х.Ф. Бахси торихи фи расоил Ал Ихван ус сафо ва акоид ал исмоилия фиимо. – Бамбей, 1935. – 48 с.
143. Хансбергер Э.К. Рубин Бадахшана. - М.: Ладомир, 2005. - 290 с.
144. Целлер. Э. Очерк истории греческой философии. - М.: Канон, 1996. - 336 с.

145. Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция. - М.: Наука, 1979. - 152 с.
146. Шамоли А. Ихван ус-сафо ва хуло ал-вафо. Таърих ал-фалсафа ал-арабият ил-исломият ва осор раджолхо. - Бейрут, 1979. - С. 295-337.
147. Шамолов А. Философия теологии Мухаммада Газали. - Душанбе, 2008. – 467 с.
148. Шарипов Х. Рози чaxon. - Душанбе, 2004. – 352 с.
149. Шохуморов А. Концепция познания Носири Хусрава. Автореф. дисс. ... кан. филос. наук. - Душанбе, 1990. - 19 с.
150. Шпенглер О. Закат Европы. - М.: Мысль, 1993. - 668 с.
151. Эдельман А. Носири Хусрау и его мировоззрение. Автореф. дисс. ... кан. филос. наук. - Сталинабад, 1955. - 24 с.

б) На английском, персидском и арабском языках

152. Al-Farabi Abu Nasr Kitab al-musika al-kabir. Al-qahira: Dar al-kitab al-‘arabi li-l-tiba‘a wa al-nashr. - Beirut, Dar Sadir, 1975. - 430 p.
153. Encyclopédistes Arabes du IV/X siècle. - Beirut: Imprimerie Catholique, 1948. – P. 101-107.
154. Abū Jayyan Al-Tawhīdī and The Brethren of Purity", Abbas Hamdani. International Journal of Middle East Studies, 9 (1978). – P. 345–353.
155. Arthur Jeffery, Materials for the History of the Text of the Qur’an. – P. 1-10// A History of Islamic Philosophy, Majid Fakhry, Columbia University Press, на York, 1983/ <http://www.muslimphilosophy.com/ip/hip.htm>
156. Ikhwan al-Safa'. Al-Risala al-Jami'a. Edited by J. Saliba. Damascus, vol. 1, 1387/1949, vol. 2.
157. Ikhwan al-Safa'. Encyclopaedia of Islam. Vol. 3 1971. – P. 1071-1076.
158. Ikhwan al-Safa'. Rasa'il Ikhwan al-Safa'. Beirut: Dar Sadir, 4 vol., 1957.

159. Muġmal al-ḥikma: Сокращенный персидский перевод «Rasā'il-i Ikhwān al-Ṣafā». Под ред. И. Афшара и М.Т. Данишпазу. - Тегеран. 1380. – С. 385.
160. Callatay G. de. Ikhwan al-Safa'. A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam. - Oxford: Oneworld, 2005. - 122 p.
161. Corbin, Henry. History of Islamic Philosophy. Translated from French by Liadian Sherrad and Philipp Sherrad. - London: Kegan Paul International, 1993. – P. 133-136.
162. Epistles of the Brethren of Purity. On Music. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 5. Edited and Translated by Owen Wright. University Press. - Oxford, 2010. – P. 375.
163. Epistles of the Brethren of Purity. The Case of the Animals versus Man before the Kings of the Jinn. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 22. Edited and Translated by Lenn E. Goodman and Richard McGregor. University Press. - Oxford, 2009. – P. 670.
164. Fakhry, Majid. A history of Islamic Philosophy. Second Edition. - New York: Columbia University Press, 1983. – 216p.
165. Farrukh, Omar A. "Ikhwan al-Safa'." In A History of Muslim Philosophy. Edited and Introduced by M.M. Sharif. - Wiesbaden: Otto Harrassowitz, (1963). – P. 289-310.
166. Hamdani, Abbas. Abu Hayyan al-Tawhidi and the Brethren of Purity// International Journal of Middle East Studies, Vol. 9 (1978). – P. 345-353.
167. Le dogme et la loi de l'islam. Paris, 1920, p. 202. Lane-Poole S. Studies in a Mosque, London, 1894, pp. 186-194.; Esquisse d'une bibliographie karmate // Essays Presented to E.G. Browne, Cambridge, 1922, from page 339.

<http://www.hallagulla.com/vb3/philosophy/ikhw-n-al-saf-108780.html>

168. Ikhwan al-Safa'. Al-Risala al-Jami'a. Edited by J. Saliba. Damascus, vol. 1-2, 1387/1949.
169. Ikhwan as-Safa and their Rasa'il: A Critical Review of a Century and a Half of Research", by A. L. Tibawi, as published in volume 2 of The Islamic Quarterly in 1955. – P. 28–46.
170. Kasanova P. Uni date astromique dans les epitres des Ikhvan as safa//Journal Asiatique 2 serie 5, 1915. – P. 5-17.
171. Nasr S. H., An introduction to Islamic cosmological doctrines. - L., 1978 (библ.).
172. Nasr S.H. Introduction//Абу Хатим ар-Рази. А'лом ан-нубувват. Тахкик, тасхех ва мукаддимаи С. Аль-Сауи и Г. А'вони. Мукаддимаи англиси Сайид Хусейн Наср.– [место не указано]: Муасиссаи пажухиши хикмат ва фалсафаи Эрон, 1381. – 357 с.
173. Nasr Seyyed Hossein An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwān Al-safā, Al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā, Edition: revised, Published by SUNY Press, 1993, Chapter 1. – P. 31–33.
174. Nasr Seyyed Hossein, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwān Al-safā, Al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā, Edition: revised, Published by SUNY Press, 1993, Chapter 1. – P. 31–33.
175. Stern M. The authorship of the Epistles of the Ikhwān as-Safā' // Islamic culture, vol.19, 1946. – P. 367-372.
176. Tamir, 'Arif. La réalité des Ihwan as-Safa' wa Hullan al Wafa'. - Beirut, 1957.
177. Tibawi A. Ikhwan as-Safa and their Rasail, Islamic Quarterly, vol.2, no. I, 1955. – P. 28-46.

178. Tibawi, Abdul-Latif. "Ikhwan as-Safa' and their Rasa'il: A Critical Review of a Century and a Half of Research." *Islamic Quarterly* 2 (1955). – P. 28-46.
179. Tibawi. *Ikhwan as-Safa and their Rasail* // *Islamic Quarterly*. Vol.2. - No.1, 1955. – P. 28-46.