

УДК: 29+809+1ф

МИРАСАНОВ М.<sup>1</sup>

### ОСНОВНОЙ ПОНЯТИЙНЫЙ АППАРАТ В СОЦИАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ ИСМАИЛИЗМА

Вопрос об основных понятиях и парадигм социальной антропологии исмаилизма охватывает разные стороны человеческого бытия как целостного образования, и он тесно связан с изучением противоречивости природы человека. В данной статье, рассматривается понятийный аппарат социальной антропологии исмаилизма, в рамках которого анализируются вопросы о сущности человеческого бытия, человеческого тела и взаимоотношения людей как основные концепции социальной антропологии в учении исмаилитских мыслителей. По сути выполняются задачи, которые бы способствовали раскрытию сути человеческого бытия с его разносторонними аспектами в философском учении и интерпретации исмаилитских мыслителей.

**Ключевые слова:** артефакт, символ, представление, коммуникация, взаимоотношения, антропология, творчество, человеческое бытие.

Вопрос об основных понятиях и парадигм социальной антропологии исмаилизма охватывает разные стороны человеческого бытия как целостного образования, и он тесно связан с изучением противоречивости природы человека. Ранее было отмечено, что в учениях исмаилитских авторов сугубо антропологических работ отсутствуют, но тем не менее в их философских и религиозных трактатах имплицитно можно обнаружить понятия и концепции, соответствующие современной социальной антропологии, несмотря на то, что по истечении времени некоторые их формы претерпели изменения, но содержание как такового сохранило свою суть. В широком смысле, антропологические взгляды исмаилитских мыслителей представляют собой содержательную характеристику проблемы человека, его места в мире и отношения к миру. В трудах исмаилитских теоретиков можно выделить следующие важнейшие аспекты эволюции человека: проблемы происхождения и развития человека; о сходстве (общность) и многообразии (различии) индивидов и групп внутри человеческого рода, о природном и социальном многообразии людей. Естественно, что исмаилитская социальная антропология не могла произойти на пустом месте и, следовательно, генетически, связана с предыдущим опытом научного круга в этой области, общеизвестно, что человек (греч. - antropos) уже с незапамятных времен стремился познать самого себя. Возможность осуществления этой задачи и ее результаты определялись как уровнем развития человеческого знания, так и уровнем его жизни.

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

Одним из первых, кто детерминистически рассматривал вопрос о природе человека с условиями его существования, был древнегреческий философ Аристотель. Говоря о

---

<sup>1</sup> Адрес для корреспонденции: Мирасанов Мирасан Ватаншоевич –ассистент кафедры философии Таджикского государственного педагогического университета им. С. Айни. Республика Таджикистан, ул.Айни 4 пр. 4/2 кв.9 тел.: (+992) 93 835 99 28, Email; [mmirasan@bk.ru](mailto:mmirasan@bk.ru)

соотношение природы человека и государства, Аристотель подчеркивает, что «...государство существует по природе, и по природе предшествует каждому человеку: поскольку последний (т.е. человек. М.М.), оказавшись в изолированном состоянии, не является существом самодовлеющим, то его отношение к государству такое же, как отношение любой части к своему целому. А тот, кто не способен вступить в общение, при этом считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством» [2, 35]

Как видно, еще в античной философии объектом социальной антропологии является человек, жизнедеятельность которого протекает совместно с другими членами общества. Следовательно, в эти рамки включается также природное, социальное и искусственное окружение человека. Кроме того, в объект социальной антропологии входит географическая среда формирования и развития того или иного государства или общества с учетом их общей культуры. Говоря о географической среде, отдельные исмаилитские мыслители отмечают к примеру, важность влияния природных катаклизмов на человека, на его физиологические свойства, характер и профессиональную деятельность.

«Ихван ас- сафа» об этом влиянии говорят следующее: «И знай, брат, что земельные почвы стран, городов и сел- различные. Климат изменяется по направлениям света - юг, север, восток или запад, или, может быть, на высотах гор, в сердцевинах долин, на берегах морей или рек, в безлюдных местах и пустынях, в лесах и джунглях и т. д. Это все в итоге приведет к формированию у людей противоположных характеров, врожденных свойств, разного цвета кожи, языков, обычаев, взглядов, мировоззренческих направлений, трудовой деятельности и производств, образов действия, политики и т.д., где один из них не имеет аналогов в лице другого...» [17, 302].

При изучении доступных нам произведений исмаилитских мыслителей о природе человека и его социобиологической сущности, выясняется, что постановка и решение проблем социальной антропологии имеет принципиально двойственный характер. Эта двойственность, социальной антропологии заключается с одной стороны в том, что под ней подразумевается то, что раньше называлось «природой человека», т.е. «тем биологическим субстратом, на основе которого возникла и существует человечность, но с другой стороны социальная антропология не может упустить из виду фундаментальную социальность человечности, т.е. то, что человечность, возникает не «в», а между индивидами». [16, 65] Такие понятия как общение (коммуникация), творчество, любовь и т. д. наполняют бытие человека человечностью.

Человечность возникает из факта множественности индивидов, объединенных в «над индивидуальное целое». Аналогичность индивида открывает замечательные возможности постижения как человеческой индивидуальности, так и социума. «Человек последний из (всех) видов, после него нет никакого другого вида. Поэтому его называют «видом видов». Он выше всех видов и благородней любого из них благодаря всему тому, что ему присуще и чего в нем больше, нежели во всех предшествующих ему видах...» [1, 309]. Из выше изложенного можно сделать вывод, что человечность- не свойство особой конструкции нашего тела, но нечто возникающее в отношениях.

Изучая и анализируя исмаилитские источники и сопоставляя их с современными социологическим и социально антропологическими учениями, можно обнаружить в них много общего по системе и структуре понятийного аппарата. В современной социальной антропологии существуют разные по смыслу, но общие по сущности понятия.

В структуру понятийного аппарата социальной антропологии исмаилизма входят экзистенциальные и социокультурные модусы. Такие понятия как свобода,

ответственность, творчество составляют экзистенциальную сущность, а коммуникация, деятельность, артефакт и т. д. входят в состав социокультурной структуры. В целом в учении исмаилитов действия человека трактуются не только в обществе, но и среди вещей, но при этом его действия как нечто отличное от вещиности. Хотя человек и «обладает» протяженным вещественным телом, но, как представляется, главное в его бытии, в его человечности связано с тем, что он есть вещь мыслящая. Комментируя учение «Ихван ас-сафа» А.К. Закуев пишет: «Братья Чистоты считают человека наиболее совершенным и сложным органическим существом, отличающимся от остального животного мира рядом особенностей, в том числе разумом...» [7, 40].

Человеческое бытие – это бытие особого рода, несопоставимое, лежащее принципиально в ином измерении по сравнению с бытийствованием неживых и живых вещей. Радикальная особенность человеческого бытия заключается не только и не столько в мышлении, сколько в свободе. Человек свободен, т.е. он не детерминирован прежде всего мировыми законами. Именно потому, что человек не подчинен этому детерминизму, он может дистанцироваться от природы, понимать ее, господствовать над ней и преображать ее. «Свобода действий человека имеет весьма широкий диапазон, и когда индивид достигает (высокой) степени разума, тогда он-абсолютно могущий. Это, в свою очередь, становится возможным в случае, когда задействована говорящая душа и воспитывая ее в духе поиска истины посредством деятельности и знания, не допускается какое-либо упущение. И она переходит от степени свободы воли к степени могущественности» [15, 321].

Человек будучи зависимым от своей возможности ведет себя как такой вид сущего, который непременно пребывая во времени, не полностью ему подвластен, т.е. он (человек. М.М.) по способу своего бытия сам есть время, он творит свое время, он его простирает, он его длит и сокращает. В этой цитате Насир Хусрав, ясно указывает на то, что в этом заключается ключевая разница между человеком и другими живыми существами, ибо согласно трактовке Насира Хусрава, человек является единственным и полноправным властелином реального мира, где остальные существа находятся в его подчинении.

Здесь также речь идет об относительной свободе и свободе воли. Проблема эта в истории арабо-мусульманской философии освещалась по-разному. По мнению известного востоковеда Е.Э. Бертельса, вопрос о свободе воли в истории исламских идеологических течений впервые был поднят *мурджидами*, деятельность которых развивалась главным образом в период 670-770 г.г., и которые утверждали, что «вера должна быть свободным влечением сердца, а не результатом принуждения...» [3, 21]. В дальнейшем этот вопрос становится полем дискуссии и внимания у двух других направлений: *джабаритов* и *кадаритов*. Первые, т.е. *джабарити* пошли на абсолютное отрицание человеческой воли, а *кадарити* твердили об абсолютной свободе человека и о его ответственности за любой его поступок. В 9-10 в.в. линию *джабаритов* продолжали *ашариты* – линию *кадаритов-мутазилиты*. Не отвлекаясь на подробное изложение и анализ позиций вышеназванных течений, можно утверждать, что их заслуга в развитие свободомыслия была очень велика. В дальнейшем идеи свободомыслия и рационализма развивались другими религиозно-философскими школами восточного средневековья, в том числе исмаилитскими мыслителями. «Рассмотрение исмаилитами вопросов о свойствах тел, растений и животных, их способности к действиям, независимым от Бога, служило как бы введением к их теории свободы воли» [6, 389].

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

*Однажды взмыл орел со скал. Он по обычаю орла,  
Добычу свежую искал, раскрыв два царственных крыла.  
Он хвастал крыльев прямизной, их необъятной шириной,  
«Весь мир под крыльями держу. Кто потягается со мной? ...  
Он хвастал, рока не боясь, - и что же вышло из того?  
Стрелок в засаде притаясь, из лука целился в него.  
Прошла под крыльями стрела, - так, значит, было суждено!  
И сразу сбросила орла с вершины облака на дно....  
Он понял, почему стрела, догнав, унизила орла:  
Его же собственным пером она оперена была» [4,177-178].*

По мнению Элисы К. Хансбергера то, что делает этот стих столь впечатляющим и удачным, это его кульминация- крик орла в момент, когда он познал истину» [18, 99-100]. Последняя строка (фраза) акцентирует внимание на личной ответственности за содеянное. С позиции Носира Хусрава жизнь людей лишь тогда наполняется счастьем, когда каждое их действие основано на истинном понимании смысла и цели совершаемого. Другими словами, акт свободной воли непременно подразумевает акт мышления, а, со своей стороны, акт мышления подготавливает акт свободной воли.

В «Зод ул- мусофирин» Насир Хусрав о свободе действия человека говорит следующее: «... невежды народа говорят, что производителем всех этих искусств является Бог в своей единственности. Они представляли таким образом, будто Всевышний Бог водой увлажняет землю, огнем согревает их... Ни одно из этих вещей не обладает каким-либо действием. Все эти действия осуществляет Бог в своей единственности. Мы скажем, что эта порочная вера и бессмысленное представление..., следовательно, выяснилось, что по определению Мудрого Творца каждой вещи присуще некое действие, которое она не может преступить» [13, 231]. Продолжая свою мысль, далее Носир Хусрав отмечает: «...А также если бы субстанции мира не обладали действием- принудительным действием,- и кто-то поджег бы чей- то дом, то он в этом действии не должен считаться виновным, и получилось, бы тот дом поджег Бог» [13, 232]. Из вышеизложенного очевидно, что свобода воли и целеполагания с точки зрения исмаилитов присуще только человеку, который ставит перед собой цель и действует для её достижения. Поэтому человек как социобиологическое существо живя и действуя в определенной пространстве и конкретной ситуации полностью ответственен за свое содеянное.

Человеческая свобода не является абсолютной. Это ситуативная, то есть обусловленная свобода, ибо человек рождается и живет в мире, в совершенно конкретных и определенных обстоятельствах, образующих ту систему координат, в которой человек совершает акты выбора.

Другой мыслитель, жизнь которого более 30-лет была связана с исмаилитским государством Аламута, был Насириддин Туси, который говоря о человеке и его биосоциальной связи пишет: «До этой степени различия и превосходства носили природный наследственный характер. Последующая степень связана с совершенствованием, волей, наблюдательностью и умом...» [10, 52]. Далее опровергая рассуждения джабаритов и ашаритов о свободе воли и действия, Насириддин Туси излагает свою мысль следующим образом: «На это можно возразить так: из того обстоятельства, что орудие действия исходит от Аллаха, вовсе не следует, что и действие исходит от него. Самое большее к чему такое рассуждение может привести - это представление о необходимости действия, но никак не Божественное проведение». [17, 173] Исходя из противоречивой сущности человеческого духа, Туси утверждает, что этот дух может повести человека как по пути восходящего развития, так и нисходящего. А выбор пути тут определяется самим человеком, находится в распоряжении его сознания (т.е. разума) и воли.

Итак, свобода воли и действия тождественно с понятием ответственности. Стало понятно, что свобода это всегда действие, направленное на изменение ситуации и окружающего мира. Человек вынужден действовать в силу того, что его окружает. Свободу невозможно отделить от ответственности, являющейся как бы ее обратной стороной.

В этическом учении исмаилитов «свобода» связана с наличием свободной воли человека. Свобода воли налагает на человека ответственность и вменяет в заслуги его слова и поступки. Поступок считается нравственным только в том случае, если он совершается свободной волей, является свободным волеизъявлением человека.

Итак, понятия человеческого бытия синкретически, в свернутом виде содержит все значение антропологии исмаилизма в его социальном аспекте. Чтобы последовательно развернуть ее содержание, нам необходимо рассматривать ее естественную установку, отождествляющую человеческую жизнь с развитием и функционированием человеческого тела. Соотношение тела и души в исмаилитской философии, особенно в ее социально философской антропологии занимает особое место.

Исмаилитские теоретики, когда говорят о соотношении тела и души признают три вида души: растительную, животную и человеческую (разумную). Насириддин Туси в «Ахлоки Носири» и «Равзат ат-таслим» по этому вопросу имел дифференциальный подход, т.е. в зависимости от того, о связи какой формы души с телом идет речь. Например, если речь идет о соотношении растительной и животной души с телом он доказывает «эти формы души расщепляемы и разлагаемы и погибают с гибелью тела» [11, 23]. Что касается соотношения человеческой души с телом, то здесь у мыслителя были иные взгляды. Его идея по этому вопросу заключалась в том, что «человеческое тело есть орудие и средство души, а не ее вместилище, ибо душа (говорящая М. М.) не тело и не телесно, чтобы была привязанной к месту...», и «... говорящая душа после разложения тела сохраняется, она бессмертна и вечна» [11, 23-24].

При анализе проблемы о человеческом теле, соотношении тела и души в воззрениях исмаилитских мыслителей, выяснилось такая картина, что человеческое тело является посредником между космическими процессами и человеческим бытием. Идея эта продолжает традицию неоплатонистского понимания тела, где плоть, как и всякая материя вообще, не обладает сущностной реальностью; тело и душа ими рассматривалась как нечто дополняющее друг друга. Та относительная непоследовательность, которая отмечена в их взглядах, по мнению М. Диноршоева, являлась по причине отсутствия фактического материала о сущности физиологического развития и ее связи с телом и поэтому фактические связи замещались вымыслами, заполняя действительные проблемы лишь в воображение» [5, 99].

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

Коммуникация, это прежде всего, связь-отношение людей в определенном месте и времени. «Социальные отношения- это система нормированных взаимодействий между партнерами по поводу чего-то, связывающего их (предмет, интерес и т. д.). В отличие от социального взаимодействия, социальные отношения — это устойчивая система, ограниченная определенными нормами» [12, 410]

Итак, что представляет собой взаимоотношение людей (т.е. социальных групп) в обществе с позиций исмаилитских мыслителей. Как отмечает Назариев Р. «...в большинстве случаев, когда речь идет о больших группах, свои идеи об этих взаимоотношениях «Ихван ас-сафа» и Насири Хусрав высказывали и развивали через описание совокупности связей и отношений, в которых вступают между собой социальные группы и общности людей по поводу освоения различных материальных и духовных условий их жизнедеятельности» [9, 182]

У «Ихван ас- сафа» эта мысль четко прослеживается в их социальной утопии, когда они говорят о создании идеального города. «Братья! Мы должны сотрудничать, мобилизовав всю нашу силу и мощь. Мы должны прийти к единому мнению между нами и создать идеальный духовный город...» [16, 171]. «Ихван ас-сафа» как и другие исмаилитские мыслители источником этого единства видели в гармонии, а гармонию в свою очередь в наличии противоположных натур и их взаимосвязи. Исходя из этого, они полагали, что природа человека разрывается на две части - на добрую и на злую. Это связано с наличием в человеке «четырёх душ», - вегетативной, животной, разумной и ангельской. Поэтому характер человека и их взаимоотношение естественно имеет четыре вида: природные или инстинктивные, психологические- волевые, рационально-дискурсивные и политико - правовые. В совокупности это означает, что наделенный разумом человек осознает необходимость своего общения с подобными собой индивидами и участвует в формировании условия своего существования и существования других, удовлетворения их всевозможных потребностей.

Идея о человеке как социальное существо и его эволюции более детально выражено в творчестве Насириддина Туси. Согласно его учению, человек не может существовать вне общества. Он пишет: «...Для обеспечения своей безопасности и создания необходимых условий для жизни и труда люди нуждаются в тесном взаимодействии и взаимоподдержке. Поэтому они естественным образом связываются между собой...» [10, 45]. Сравнивая процесс изменчивости по формуле природа-общество-человек Насириддин Туси отмечает, что все субстанции развиваются в разном направлении с различной скоростью. Поэтому, «сравнительного преимущества над другими достигают такие тела, вещество которых быстрее других приобретает новые свойства и подвержено более легкой изменчивости» [10, 50].

Способность к изменчивости имеет закономерный характер. Она заложена в каждом элементе природы. Чем более развита эта способность, тем более высокую степень общего развития она и выводит. В этой изменчивости одни поднимаются на более высокую ступень, другие на менее, третьи вообще не трогаются с исходной точки. Причину изменчивости Насириддин Туси объясняет в результате «...смещения и внутреннего взаимодействия между элементами» [10, 50]. Понятия «смещения» у Насириддина Туси в данной ситуации означает взаимодействия внешних и внутренних факторов этих элементов. Эти же мысли касаются и человека, ибо, говоря о человеке мыслитель постоянно подчеркивает в нем биологическую и общественную связь. Ступень перехода от животного к человеку, это ступень от чисто биологического к биосоциальному существованию. Продолжая свою мысль, далее Насириддин Туси пишет: «До этой ступени различия и превосходства носили природный, наследственный характер. Последующая ступень связана с совершенствованием (т.е. развитием), волей, наблюдательностью и умом...» [10, 52]. Из выше изложенного можно сделать вывод, что основы человеческих взаимоотношений и взаимодействий по природе-закону зависит от уровня социального, нравственного и интеллектуального развития.

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

общей и частной души. «...Скажем, что согласие общей души с частной душой возникает тогда, когда частная душа справедлива, привыкла к совершению добра и соединению с родственными душами...» [13, 538]. Несмотря на то, что человек в определенной степени связан с растительной и животной средой, своего счастья он находит в взаимоотношении с родственной душой. «Бессловесное животное, говорит Насир Хусрав чужое человеку, ибо человек связан с другим человеком, являющимся говорящим животным» [13, 539].

У ал-Кирмани нет прямой интерпретации социальных отношений как такого, но в его философском учении, когда он говорит о пределах знаний, можно найти рациональное зерно, касающееся взаимосвязи и отношения человека, социума и природы. «...природа во втором пределе своем (т.е. в человеке) собирает все добродетели, кои суть правдивость, чистота, близость, щедрость, благочестие, твердость, мужества, мудрость и все, что к тому прилагается...» [1, 189].

Если суммировать вышеизложенное, то можно сделать следующий вывод. У исмаилитских теоретиков к анализу социальных взаимоотношений был двоякий подход. В одном плане мы наблюдаем сакрально- религиозную интерпретацию, как например у Насира Хусрава и у ал Кирмани, в другой секулярно- социальную, в творчестве «Ихван ас-сафа» и Насириддина Туси.

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

В полноценном человеческом обществе отмечает Р. Назариев «Ихван ас-сафа» особое внимание обращают на существование разногласий между людьми при понимании, разъяснении или выполнении ими какого-либо дела. Причины этих разногласий они видят в естественном процессе развития взаимоотношение людей в обществе». [9, 184] Далее продолжая свою мысль ученый, сравнивая учение Насира Хусрава и « Ихван ас-сафа» о взаимоотношение людей внутри общества и внутри отдельной религии, приходит к выводу, что в их учении заметное положение занимает плюрализм, который « наличествует в их философских и теологических идеях» [9, 191]. Х. Додихудоев процесс взаимоотношения в обществе рассматривает через призму непримиримой «борьбы интересов бедных и богатых» [6, 316], т.е. дает им как бы классовый характер.

Констатируя важность обоих точек зрения ученых можно добавить, что плюралистический и бунтарский характер взаимоотношений людей исходит из различия миров человека. По гносеологическому признаку можно описывать эти отношения в обществе как объективную и субъективную реальность. Взаимоотношение людей характеризуется слитностью условий, интересов, разума и реальных действий его участников. Человек как родовое существо и сотканный из противоречий, разрывается между ценностями и антиценностями. Предназначение человека состоит в том, чтобы продвигаться к соединению царством, вырываясь из плена своей причастности к низшим ступеням природы. Следовательно, связь между множеством людей как участников динамики этих миров и составляет взаимоотношение (коммуникацию) в обществе с которым тесно связано творчество людей.

Итак, мы в обобщенном плане в данной статье рассмотрели и анализировали суть и сущность человеческого бытия, человеческого тела и коммуникации (т.е. взаимоотношения) как основных понятий социальной антропологии в учении исмаилитских мыслителей. Из вышеизложенного стало понятно, что «Ихван ас-сафа»,

Насир Хусрав, ал-Кирмани и Насириддин Туси в своих трактатах затрагивали проблемы человеческого бытия с его разносторонностью и интерпретировали эти проблемы на том уровне в котором в целом находилась тогдашняя научная и философская мысль.

#### Литература

1. Ал- Кирмани. Успокоение разума, -М., 1999.-510 с.
2. Аристотель. Политика. Книга 1. О том, что такое государство. -М., 2011-26 с.
3. Бертельс Е.Э. Носир Хисроу. -М. 1954.-289 с.
4. Бертельс Е.Э. Избр.тр. «Суфизм и суфийская литература». -М, 1965.
5. Диноршоев М. Философия Насириддина Туси, -Душанбе, 2012.-189 с.
6. Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. –Душанбе, 1987-428 с.
7. Закуев А.К. «Философия « Братьев чистоты».-Баку, 1961.-122 с.
8. Назарамонов Ш. Проблема человека в философии Носир Хусрава. Дисс. –Душанбе, 2015-160 с.
9. Назариев Р. Социальная философия « Ихван ас- сафа» и Насира Хусрава. -Душанбе, 2011-347с.
- 10.Насириддин Туси. Ахлоки Носири. -Баку,1989.-397 с.
- 11.Насириддин Туси. Равзат ат-таслим. -Бомбей,1950.-148 с.
- 12.Новикова С.С. Социология. -М., Н.П.О. 2005.-464 с.
- 13.Носир Хусрав. Зод- ул- мусофирин. -Душанбе 2005-511 с.
- 14.Носир Хусрав. Хон ул ихвон. Куллиет. -Душанбе, 2003-334 с.
- 15.Пигров К.С. Социальная антропология как система. -СПб. 1995-154 с.
- 16.Трактаты «Ихван ас-сафа» (на араб.яз. )-Бейрут,1957. Т.1.—320 с.
- 17.Шмитд А.Э. Насириддин Туси о свободе воли. -СПБ, 1913-60 с.
- 18.Элис К. Хансбергер Носир Хусрав. Рубин Бадахшана. –М., 2005-290 с.

**МИРАСАНОВ М.**

#### МАҶҲУМИ АСОСИИ ФАҲМИШИ АНТРОПОЛОГИЯИ ИҶТИМОИИ ИСМОИЛИЯ

Масъалаҳои фаҳмиши асосии парадигмаҳои антропологияи иҷтимоии исмоилия ҳамаи ҷамъаҳои инсониятро дар бар мегирад ҳамчун як ҷисм. Дар ин мақола маҷҳуми асосии фаҳмиши антропологияи исмоилия дида мешавад, ки дар он масъалаҳои маъноии зисту зиндагонии инсоният, қалби инсоният ва муносибатҳои байни инсонҳо ҳамчун таҳкурсии дини исмоилия дида мешавад.

Калидвожаҳо: артефактҳо, рамз, ривоятҳо, коммуникация, муносибатҳо, антропология, фаъолият, вучудияти инсон.

**MIRASANOV M.**

#### MAIN CONCEPTS IN SOCIAL ANTHROPOLOGY OF ISMAILISM

The problem of the concepts and paradigms of Ismailism social anthropology comprises different sides of human being as the complex education, and is closely related to the study of contradictions of human being.

This article deals with the study of conceptual mechanism of Ismailism social anthropology, where the problem of the essence of human being, human body and human interrelationships are analyzed as the main concepts of social anthropology in the apprenticeship of Ismaili thinkers.

**Keywords:** artifact, symbol, representation, communication, relationship, anthropology, creativity, human lives.