

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт философии





ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Серия основана в 1993 году

Ответственный редактор серии
проф. М.Т.Степанянц

Средневековая арабская философия

Проблемы
и решения



Москва
Издательская фирма «Восточная литература» РАН
1998

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
согласно проекту 97-03-16049*

Ответственный редактор

Е. А. Фролова

Редактор издательства

Г. О. Ковтунович

- На первой странице переплета:** образец арабской каллиграфии Хадис «Бог Красив и любит красоту» (шрифт сулус).
- На четвертой странице переплета:** Иерусалим. Мечеть Омара (*Куббат ас-Сахра*), внутренний вид. В центре за колоннами — скала, на которой, по преданию, Авраам приносил в жертву Исаака и от которой оттолкнулся Мухаммед, совершая *мирадж*.

Средневековая арабская философия: Проблемы и решения. —
С75 М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. —
527 с. — (История восточной философии).
ISBN 5-02-018009-2

Книга содержит новый взгляд на основные философские проблемы арабского средневековья, на то, что следует понимать под термином «средневековая арабская философия» — комментирование античного наследия или последовательное развитие философской мысли в нескольких сменявших одна другую философских школах. Одна из центральных проблем — тема единства бытия — раскрывается через осмысление мистической философии (суфизма) как пантеизма. Анализ понятий общего и особенного позволяет увидеть место индивидуального, индивида, личности в универсальном, в социальной общности. В учении о разуме (ноологии) особый интерес представляет концепция деятельного разума, понимание его природы.

Особый интерес для читателя представляют комментированные переводы с арабского классических текстов по каламу и суфизму, а также словарь терминов средневековой арабской философии.

ББК 87.3(0)

© Институт философии РАН, 1998

© Издательская фирма

«Восточная литература» РАН, 1998

ISBN 5-02-018009-2

ГЛАВА 4

Е. Фролова

Индивидуальное бытие, искомое, но не найденное

*Как бы мне хотелось знать, кто я
и что я ищу в этом мире.*

Ибн Сина

Нередко, когда сравнивают западную (христианскую) и восточные (в том числе исламскую) цивилизации, то отмечают индивидуалистский характер первой и общинный, «соборный» характер второй. Соглашаясь в целом с такой оценкой, хотелось бы все же ее скорректировать, попробовать более точно раскрыть содержание того, что кроется за данным утверждением.

Прежде всего стоит сказать о том, что индивидуализм как духовный и социальный феномен в Европе складывается в качестве мощного течения только в эпоху Ренессанса и Новое время. В средние же века (точнее, в позднее средневековье) прослеживается лишь зарождение тенденций, приведших к трансформации концепций индивида в теорию индивидуализма. Начавшееся в творчестве Дунса Скота, Жильбера Пуатье, Бернара Клервосского и других осмысление роли индивида и своеобразия индивидуальности как в высокой степени значимых завершилось отходом от средневекового униформистского сознания и переходом к новой ментальности Возрождения.

Попытки западных историков проследить духовные истоки ренессансного культа человека¹, с одной стороны, и предпринимаемые некоторыми современными арабскими исследователями поиски культурных оснований, созвучных современным идеям персональности, с другой стороны, побуждают обратиться к исламскому средневековью

¹ Специально этой теме был посвящен 29-й Кёльнский симпозиум (1994 г.) «Индивид и индивидуальность в средние века».

и посмотреть на его историю с точки зрения осмысления им роли, которую индивид и индивидуальность играют в общей картине понимания мира и социума.

Самая общая характеристика восприятия средневековым мусульманином жизни, своего места в мире рождает скорее скептицизм в отношении обозначенной темы, ощущение ее надуманности, искусственности. И это понятно, ибо исламское общество средних веков складывалось как *умма*, религиозная общность, а ислам — как в значительной мере социальная доктрина, устремленная к новой форме объединения. Поэтому идея общего, единого была не только утверждением монотеизма (как в христианстве), но доминировала в нем, выявляя особое ее значение для становящейся государственности. Тем не менее говорить о тотальном господстве этой идеи было бы неверно. И социально-юридическая практика, и религиозное учение, и литература были в огромной степени обращены к человеку, причем конкретному человеку. Кораническая концепция творения также требовала объяснения факта многообразия мира вещей в его отношении к Богу.

Прежде чем перейти к более детальному раскрытию некоторых аспектов темы, остановлюсь на основной терминологии, представляющей данную проблему в арабской теологии и философии.

1. Разрабатывая атомистическое учение применительно к идее творения, мутакаллимы использовали понятия *джуз'* (часть, доля), *ла-йатаджазза'* (неделимое), *фард* (отдельность, индивид), *джаухар*, *джаухар фард* (отдельная сущность, атом, монада), *джаухар ла-йатакассам*, иногда *нуқта* (точка), *ақаллу джисм* (наименьшее тело).

2. Уникальность, единство и единичность Бога и божественного бытия, мира выражаются понятиями *ахадиййа*, *вāхид*, *ахад*.

3. Понятия *фард* и *муфрад* (отдельный, индивид) получают более широкое распространение для обозначения отдельной, самостоятельной вещи, отдельного, рассматриваемого как самостоятельная единица человека, особи, логической единицы, частности, т.е. ближе всего передают широкое понимание индивида, но не индивидуальности.

4. Как противоположность общего (*'амм*) в логике используется также понятие частного, особенного (*хафс*). Эти же понятия употребляются и для обозначения групп носителей эзотерического, или философского, знания, с одной стороны, и массы невежественных, не посвященных в сокровенное знание людей — с другой.

5. И наконец, в области религии, политики, этики, т.е. в области человеческих отношений, употребляются понятия *шахс* (персона, лицо) и *шахсиййа* (личность, индивидуальность).

Итак, видно, что в религиозной, философской и просто светской литературе мусульманского средневековья отражены разные аспекты понятия индивидуального.

Самым элементарным подходом является констатация наличия множественности, разделенности единого на единицы, внутренней разделенности Бытия, его субстанции. В теологии и философии это выразилось в концепции атомистического строения мира. Но уже в ней присутствует проблема единичного как особенного, т.е. проблема индивидуальности, связанная с понятием «нового творения» (*халк джадид*), которое содержится в кораническом учении. Если атом как «наименьшее тело» не обладает свойствами, отличающими его от других атомов, а просто означает численную разделенность мира, то атом времени, образующий единицу «нового творения», воплощает своеобразие момента. «Бог проявляется в каждом дыхании, и сие проявление не повторяется»². Каждое мгновение на месте данной сущности появляется ее подобие, благодаря чему мир обновляется, оставаясь тем же: творение возобновляется через уподобление³.

Далее, эта, казалось бы, очевидная трактовка индивидуального предмляется еще в одно видение идеи творения. Выражаться она может по-разному. Бог творит многообразие мира или многообразие мира содержится в Боге, тождественном миру: «Означаемое божественными именами (пусть различны и множественны их истинные сущности) — единая воплощенная сущность — это интеллигибельная множественность в Единовоплощенносущностном. В проявлении — свидетелествуемая множественность в единой воплощенной сущности»⁴. Но интересно, что и в теологии (в суфизме), и в философии появляется такой непрременный компонент творения, как разум, будь то разум Мировой или человеческий. Ибн Сина так пишет об этом в «Книге знания»: «...его (необходимосущего. — *Е.Ф.*) познание является причиной всех существующих вещей». И далее он переходит к человеческому сознанию: «Их (вещей. — *Е.Ф.*) внешняя форма возникает из той формы, которая находится в нашем сознании»⁵. Мы видим и познаем вещи в соответствии с тем, какова наша мысль, наше знание, сознание. То есть возникновение индивида (онтологического индивида), индивидуация бытия происходят благодаря Разуму.

Понятие единого, рассматриваемое вне понятия индивидуации, внутренней его множественности, близко понятию *ничто*: оно безразлично, нейтрально по отношению к себе — есть ли оно или нет, все

² *Ибн Араби*. Геммы мудрости. Пер. А.В.Смирнова. — *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма. Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М., 1993, с. 208.

³ Там же, с. 230.

⁴ Там же, с. 206.

⁵ *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. М., 1980, с. 145.

равно. И разум и чувства бессильны перед описанием Бога как воплощения единого⁶. И все же, если и нарушается безмолвие в отношении Единого (Бога), если появляется возможность хоть что-то сказать о нем, о его структуре, то делает это разум. Может быть, отчасти поэтому Единое в неоплатонизме порождает Разум — лишь он, являясь «другим» Единого, встает как бы в оппозицию к нему, различает, видит в нем богатство единичностей и таким образом превращает единое Ничто в единое Все. С его помощью совершенное, наполненное и переполненное Бытие начинает существовать. И когда аль-Фараби утверждает, что Первый сущий «не нуждается в том, чтобы быть умопостигаемым другой сущностью извне. Напротив, Он сам умопостигает свою сущность»⁷, он отмечает только, что разум, Актуальный интеллект, находится не вне Единого, а образует его субстанцию. Но ведь и человеческий интеллект можно рассматривать как элемент Единого, в силу своей нетелесной, неделимой природы не разрушающий это Единое. Однако, не нарушая сущностного единства, он видит структурную его расчлененность. Благодаря разуму (человека, в том числе) Единое, как я уже сказала, предстает в качестве мира вещей, мира единичностей.

Ибн Сина в «Книге знания», определяя характер «необходимо-сущего», отмечает, что оно «не имеет ни частиц, ни долей, не является множеством»⁸. Но через «идею в разуме» возможное множество, множество-в-себе, содержащееся в Едином, становится действительным, множеством-для-другого.

К этому сюжету я еще вернусь позже. Сейчас же хотела бы заметить, что проблема множественности единичностей, описывающая одну из граней бытия, переводит это описание в плоскость человека, осознания им факта индивидуации.

... Человеческие индивиды от природы наделены различными силами и разнообразными способностями.

Аль-Фараби

В наибольшей степени с человеком как индивидом дело имели, на мой взгляд, религия, юриспруденция и литература, и потому именно они стимулировали возникновение и развитие соответствующих концепций.

⁶ Ал-Кирмани. Успокоение разума. Пер. А.В.Смирнова. М., 1995, с. 162.

⁷ Ал-Фараби. Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля. — Философские трактаты. А.-А., 1970, с. 68.

⁸ Ибн Сина. Избранные философские произведения, с. 136, 138.

Практика жизни, отраженная в учении Мухаммада, необходимым образом имела дело хотя и с массой, но массой отдельных людей. Пророк понимал, что успех его начинания зависит от того, насколько широко эти люди будут вовлечены в создание уммы, в какой мере они, приняв учение о посмертном воздаянии, будут следовать предписаниям ислама. Апелляция к отдельному человеку особенно значима была на ранней стадии, когда новая вера только еще завоевывала умы, собирала приверженцев, вырывала их из круга привычных верований язычества.

Важную роль при этом играла идея свободы выбора, в силу которого человек становился ответственным за свои поступки, за выбор пути, определяющий характер ожидающего его божественного суда.

Сотериология предполагает обращение Бога к каждому отдельно-му лицу. Бог — «поручитель над каждой вещью» (6:102), «о всякой вещи он сведущ» (6:101), «Аллах всякую вещь объемлет» (4:125), «Аллах сведущ в том, что вы делаете» (4:127). Человек смертен, его ожидает возвращение к Творцу, и участь, которая ему будет уготована, зависит от его земного поведения. «Всякая душа — заложница того, что она приобрела» (74:41), «кто пожелает, избирает к своему Господу путь» (76:29). И когда человек предстанет «и будет обнаружено то, что в груди» (100:10) перед Господом, ему будут показаны его деяния: «...и кто сделал на вес пылинки добра, увидит его, и кто сделал на вес пылинки зла, увидит его» (99:7—8).

Хотя Бог создал человеческий род как таковой, но имеет дело он с ним через каждого конкретного человека — его он спасает, награждает или наказывает, о нем, о его судьбе он печется, хотя и имеет при этом в виду род.

С единицей — с конкретным человеком, конкретным случаем — имеет дело также и юриспруденция, в силу чего она во многом покоится на прецедентах. В «Книге о харадже» Абу Юсуфа Йакуба рассматриваются размеры штрафов за повреждение пальцев (руки, ноги), сустава пальца, глаз, век, бровей (каждой в отдельности), уха, части уха, носа, губ, языка, зубов и т.д. — за что пени, за что $\frac{1}{2}$ и $\frac{1}{20}$ пени. Столь же подробно описываются кары за несчастные случаи, связанные с тем, что кто-то выроет колодец без разрешения правителя, к тому же в месте, где часто ходят люди. Виновным за несчастье (падение в колодец) может быть или владелец колодца, или человек, положивший камень, о который споткнулся прохожий, или погонщик вьючного животного, столкнувшего нечаянно прохожего, или владелец обрушившейся стены и пр. Не менее тщательно прописываются характеристики плети, которой наносятся удары: она должна быть средней жесткости, не слишком жесткой, но и не слишком мягкой. При этом, учил Али, «бей так, чтобы не были видны твои подмышки, и удели

каждой части тела то, что ей причитается»⁹. Очень дифференцированным является наказание за кражу, например: «Если кражу совершает человек с отсохшей правой рукой, то ему отрубают эту отсохшую руку, если же у него отсохла левая рука, то правую руку уже не отрубают, ибо он останется совсем без рук... Равным образом, если у вора парализована правая нога, то правую руку ему не отрубают, чтобы он не оказался без руки и без ноги с одной и той же стороны тела»¹⁰.

В большей мере единичное — единичный факт, данное мгновение, особую персону — описывала литература.

То о восточном, то о северном, то об утреннем ветрах, с их каждый раз особыми приметами и прелестями повествует в своих стихах Ибн Хафаджа¹¹. Конкретный факт пробуждает лирическое настроение ас-Санаубари:

Вот юноши вокруг жаровни восседают...
Вот кошка возлежит на шелковой подушке.
Недвижен сонный взгляд, лишь вздрагивают ушки¹².

Столь же внимателен к мгновению и Ибн аль-Мутааз:

Как прекрасна сонная вода:
Лотос на поверхности пруда!
День, расширив влажные зрачки,
Смотрит на тугие лепестки,
А на стебле каждом, как закон,
Благородный яхонт вознесен.

Или:

Меня взволновала молния, блеснувшая в туче алой,
Когда закатное солнце послало нам взгляд усталый¹³.

В отличие от религии, юриспруденции и литературы политического правителя, ученого, философа интересует общество в целом, человек вообще. В фальсафе упоминание об индивиде встречается редко. В качестве индивида чаще всего выступает вид по отношению к роду или часть рода.

Человечество как воплощение его родовой сущности — разума — едино. Но поскольку в отличие от божественного бытия человеческое бытие несамодостаточно, неспособно полностью выразить эту сущность в форме одного индивида, оно осуществляется не одним инди-

⁹ См.: Хрестоматия по исламу. М., 1994, с. 179—182.

¹⁰ Там же, с. 194.

¹¹ Арабская поэзия средних веков. М., 1975, с. 632, 633, 641.

¹² Там же, с. 433.

¹³ Там же, с. 362, 375.

видом, а многими¹⁴. Совершенство человека обретается через действия представителей рода: отдельных людей, групп, «городов», народов. Различны народы — они разнообразятся естественным нравом, языком и т.п., что объясняется неодинаковостью положения небесных тел по отношению к местам их расселения, различием воздуха, воды, растений, животных, составляющих среду обитания народов и определяющих особенности их питания¹⁵. Отличны друг от друга религии, города (добродетельные, невежественные, властолюбивые и т.д.), различны и люди. «Человеческие индивиды от природы наделены различными силами и разнообразными способностями»¹⁶, есть среди них лишенные ума, наделенные здравым умом, у одних сила ума больше, у других меньше, одни склонны к теоретическому размышлению, другие к практическому, у одних интерес к одним наукам и искусствам, у других к другим и т.д. «Происходит их (людей. — Е.Ф.) дифференциация и отличие друг от друга, и каждый из них и каждая группа приобретают характерные для них свойства»¹⁷. Такое же понимание мы находим и в работах Абу Хайяна ат-Таухиди. Он отмечает, что все народы различаются знаниями, ремеслами, нравственностью, различаются они и долями каждого из них. Например, греки превосходят в теоретическом знании, персы — в искусстве политики, арабы — в риторике и красноречии и т.п. «Каждый народ имеет свое время, когда он превосходит другие»¹⁸.

Об индивидуальном, единичном (но не уникальном, единственном, или общности, образуемой индивидуально значимыми единичностями) речь идет при рассмотрении идеи творения и в логике. Исключение составляет описание проблем морали, или прямо развивающее учение Мухаммада, или откликающееся на него.

Излагая взгляд на счастье, аль-Фараби пишет: «Счастье мнится *каждым* человеком именно таким, каковым оно является в *его* представлении... и каждый считает, что *его* представление об абсолютном счастье и есть наиболее предпочтительное» (курсив мой. — Е.Ф.)¹⁹. Счастье достигается, если «действия основаны на доброй воле и на свободном выборе». Свободный выбор, рассуждает аль-Фараби, присущ только человеку, и «благодаря ему человек может совершать по-

¹⁴ См.: *Ал-Фараби*. Афоризмы государственного деятеля. — Социально-этические трактаты. А.-А., 1973, с. 234—235.

¹⁵ *Ал-Фараби*. Гражданская политика. — Социально-этические трактаты, с. 110—111.

¹⁶ Там же, с. 116.

¹⁷ Там же, с. 117.

¹⁸ *Абу Хаййан ат-Таухиди*. Ал-Имтā' ва-л-му'āнаса (Уславы и развлечения). Ч. 1. Бейрут, 1939, с. 75.

¹⁹ *Ал-Фараби*. Указание пути к счастью. — Социально-этические трактаты, с. 5.

хвальные и порицаемые, хорошие и плохие (поступки) и получать за это воздаяние и наказание»²⁰.

Я сам своя опора и закон.

Ибн аль-Фарид

Лучше своя кошка, чем общий верблюд.

Арабская пословица

Осознание пусть незначительной, но все же выделенности индивида из массы было результатом совершавшегося в ходе богословских споров углубления, уточнения понятия веры.

В отличие от понятия *дйн*, как и понятия *ислām*, в данном плане означающего религию как систему ритуальной практики, направленную на подчинение власти, вера, выраженная понятием *'имān*, связывалась не только со словесным признанием истинности учения Мухаммада, но в большой степени (даже многими теологами-суннитами, в частности аль-Ашари) с постижением, познанием Аллаха сердцем. Традицию выделения в вере внешнего (*захйр*) и внутреннего (*бāтин*) продолжили и исмаилиты.

Человек предстает перед Богом в двух ипостасях: как член общины верующих и как верующий индивид. В качестве мусульманина он должен выполнять возложенные на него религией предписания: совершать необходимые молитвы, ритуалы, обязанности перед уммой (закат и пр.). В этом плане его отношения с Богом достаточно формальны и публичны. Хотя эти действия могут быть окрашены и личными побуждениями, объективно они направлены прежде всего на социум, укрепление общины. В качестве же *му'мин*, т.е. того, кто следует внутренним религиозным убеждениям, верующий вступает в интимные отношения с Господином, берет на себя всю ответственность за свое понимание веры, за свое поведение, которое не исключает конфликта с окружением.

Возведение на более высокую ступень внутренней убежденности в правоте религии, убежденности сердцем (*и'тиқād би-л-қалб*) выражало признание если не безусловной ценности, то по крайней мере персональности верующего, оно стимулировало его духовное развитие, совершенствование. Кроме того, оно способствовало и осознанию отдельным человеком содержания, характера его веры, т.е. развитию его личности. Требуя от всех мусульман покорности, неукоснительного соблюдения обрядов и установлений, ислам оставлял внутреннюю

²⁰ *Ал-Фараби*. Гражданская политика. — Социально-этические трактаты, с. 113.

жизнь человека наедине с Богом — только перед ним отвечает человек за свои мысли и чувства.

Так же как и христианство, ислам возникал в столкновении с язычеством, религией родовой. Он был нацелен на отрыв того, к кому обращался, от рода, от верований предков. И этот момент противостояния верующего, принявшего новое исповедание, вере сородичей-язычников сохранился в исламе, позволив обосновать идейное право на личное убеждение. Наиболее последовательно и даже драматично выразили такое убеждение суфии.

И пусть меня отторгнет целый свет! —
Его сужденье — суета сует.
Тебе открыт, Тебя лишь слышу я,
И только Ты — строишь мой судья.

И даже если вся моя родня
Начнет позорить и бранить меня,
Что мне с того?²¹

Суфий, убежден Ибн аль-Фарид, не изменит своей веры. В другом месте эту мысль он выражает несколько иначе:

Человек благородный везде отщепенец
Для своих соплеменников и соплеменниц²².

Не община судит, а Бог. Внутренне человек свободен, он сам определяет свой путь, и таким образом каждый человек обретает возможность на свою отличность от другого, право на свою индивидуальность. «Сердца друг на друга не похожи» — гласит арабская пословица. Подобное представление ярко представлено в литературе. Приведу несколько примеров, не только развивающих данную мысль, но и позволяющих увидеть другие ее аспекты — выходы из нее в сферу социально-нравственную, в психологию индивида, вписанного в социальные отношения, но и обособляющего себя в них или от них.

Не родом славиться — свой род прославить я стремлюсь,
Не предками — самим собой по праву я горжусь²³.

Человек начинает осознавать свою ценность.

Я — человек, и честь моя — дороже всех сокровищ²⁴.

²¹ Ибн ал-Фарид. См.: Арабская поэзия средних веков, с. 524, 526.

²² Там же.

²³ Ал-Мутанабби. См.: Арабская поэзия средних веков, с. 383.

²⁴ Там же, с. 394.

Некоторые поэты, и среди них аль-Мутанабби, даже в какой-то степени противопоставляют себя обществу, его ценностям:

Все, что создал Аллах и не создал Аллах,
Для моих устремлений — ничтожней, бедней,
Чем любой волосок на макушке моей.

И лишь в общине у себя...
...живу, отвержен, я.

Скажу я: таков этот мир, что ему подобней всего негодяи²⁵.

В связи с настроениями, навеянными отчасти идеями Аристотеля и стоиков, возникает проблема друга как «другого» Я. Осознавший свою отдельность от других людей, от общности, индивид все же не переносит полной оторванности от нее и ищет какие-то формы соединения, уподобления целому. Однако разрыв с «родом» бывает уже настолько ощутим, что никакие попытки восстановить порванную связь не дают полного удовлетворения и успокоения. Ас-Сиджистани, как передает его мнение в трактате «О дружбе и друге» ат-Таухиди, не может согласиться с утверждением Аристотеля, что друг — это другое Я. В дружбе не может быть полного совпадения, дружба лишь идеал, она редка, и «мы должны признать, что не существует ни друга, ни подобия его»²⁶. То же настроение передает и аль-Мутанабби: «Ты сам — свой единственный друг, а не тот, кого называешь другом»²⁷. В силу всего этого индивид может сознавать себя чужестранцем даже среди сородичей и соплеменников. Переживание сложности процесса становления индивида и личности передал, говоря о себе, ат-Таухиди: «У меня странное положение, необычное произношение, необычная вера, необычный нрав, я радуюсь уединению, довольствуюсь одиночеством, привычен к молчанию, неразлучен с трудностями, терпелив к страданиям, отчаиваюсь от всего виденного»²⁸. В другом месте он жалуется: «Самый чужой из чужеземцев тот, кто стал чужим на своей родине, и самый далекий из далеких тот, кто далек, находясь вблизи»²⁹. И здесь, думается, выражены чувства, превосходящие простую склонность, симпатию к суфизму.

²⁵ Там же, с. 384, 387, 389.

²⁶ *Ат-Таухиди*. Фи-с-садака ва-с-садиқ (О дружбе и друге). Каир, 1972, с. 10.

²⁷ *Арабская поэзия средних веков*, с. 389.

²⁸ *Ат-Таухиди*. Фи-с-садака, с. 170.

²⁹ *Ат-Таухиди*. Ал-Ишарат ал-илахийя ва-л-анфас ар-руханийя (Божественные указания и духовные откровения). Каир, 1950, с. 81

...никого нет «рядом» и «вокруг»,
Нет никого «вдали» и в «вышине»,
Все дали — я, и все живет во мне.

Ибн аль-Фарид

...Это я, воистину я, являю
красоту божьей милости.

Джалаладин Руми

То, что в результате творения появляются отличные друг от друга единичные вещи, понятно. Но это только один смысл понятия «индивид», это еще не единичность как самоценная сущность.

Потенции коранического учения, позволяющие раскрыть более полно представление об индивиде как субъекте веры, реализовал суфизм, причем ценностные характеристики он придал не только человеку, но и всему существу. Ставшая одной из центральных в суфизме концепция единства макро- и микрокосмоса, наделяя все вещи и каждую из них божественным присутствием, делает их важными для божественного Единого.

Знай, что мир есть с начала и до конца зеркало,
В каждом атоме — сотни сияющих солнц.
Если ты рассечешь сердце одной капли воды,
Из него появится сотня чистых океанов³⁰.

И хотя единичности как части целого несамостоятельны, существуют только в нем и благодаря ему, но и это целое «осознает» (поскольку речь идет о Боге) свое существование и даже существует именно через них: он — «Творящий Сотворенный». В своем трансцендентальном единстве Бог, как отмечалось раньше, опасно близок к тому, что выражает понятие Ничто. Для того чтобы увидеть себя, свое величие, он нуждается в другом — в мире вещей и в человеке. «Бог, — пишет в „Божественных указаниях“ ат-Таухиди, — отделил вещи от себя и отделился от них... явил их и явился в них, излив их, излился в них»³¹:

От века сущий, он творит, любя,
Глаза и уши, чтоб познать себя³².

³⁰ *Шабистари*. Цветник тайн. Цит. по: Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. М., 1987, с. 18.

³¹ *Ат-Таухидй*. Ал-Ишарат, с. 176.

³² Ибн ал-Фарид. См.: Арабская поэзия средних веков, с. 531.

Познание мира, считает ат-Таухиди, состоит в том, чтобы познать «явное и скрытое, полезное и вредное, ползающее и ходящее... прекрасное и безобразное, плодородное и бесплодное... справедливое и несправедливое»³³. Все божественно, и потому *все ценно*, ценна каждая вещь. Осознать это — задача человека, и ее осуществление возвышает его, приближает к Богу.

Как писал Ибн Араби, Господину нужен раб — для видения полноты его величия; но и «раб Господом бывал в какие-то мгновенья»³⁴. Ибн Араби очень красочно рисует человека: «Существо непреходящее и постоянное, слово разделяющее и собирающее, оно — становление мира в его бытии, а потому выделяется он в мире, как выделяется камень в перстне. Он — вместилище надписи, он — тот знак, которым Вседержитель опечатывает Свою сокровищницу. Посему Он и нарек его преемником... А потому мир пребывает в сохранности, пока есть в нем сей Совершенный Человек. Разве не видишь ты, что, если исчезнет он и будет изъят из сокровищницы мира, не останется в ней ничего, вложенного в нее Богом, а произойдут в ней отклонения и коллизии»³⁵. Как считает исследователь и переводчик Ибн Араби А.В.Смирнов, человек здесь предстает уже как цель мироздания. В облике Совершенного человек выдвигается на место фокуса универсума, которому ничто уже по логике рассуждения не мешает стать единственным центром, поглотившим и Бога. И только верность средневековой парадигме останавливает Ибн Араби сделать шаг — шаг, который сделала Европа в эпоху Возрождения³⁶.

В акте единения человека с Богом, уподобления его Богу проявляется их взаимная любовь. Ибн Араби выражает это так: «Движение мира из упроченного небытия к бытию есть во всех отношениях — и со стороны Бога, и с его (т.е. мира. — *Е.Ф.*) стороны — движение любви»³⁷. Эту же мысль — «Любовь — моя сущность» — он передает и в своих стихах³⁸.

Переживание любовного общения с Богом для суфия всегда индивидуально, оно каждый раз новое и не передаваемое до конца. В нем через единение с Богом, достигаемое благодаря проделанным усилиям и отдаче себя целиком этой цели, у человека рождается чувство самости. Если постигающий Бога *'ариф* не растворяется в нем, не гибнет в пламени любви, то он возвращается к себе.

³³ *Ат-Таухиди*. Ал-Иш'арат, с. 130.

³⁴ *Ибн Араби*. Геммы мудрости. — *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма, с. 179.

³⁵ Там же, с. 149.

³⁶ Там же, с. 72.

³⁷ Там же, с. 269.

³⁸ *Арабская поэзия средних веков*, с. 664.

Но вот я трезв и не хочу опять
Себя в безмерной выси потерять,
Давно поняв, что цель и смысл пути —
В самом себе безмерное найти³⁹.

Этот возврат дает осознание своей свободы от мирских, социальных зависимостей: человек служит только Богу, добровольно и любовно, и только Бог, но не люди, может судить о смысле его служения. Человек получает право говорить от собственного лица, «я», ибо он частица Я божественного.

И пусть меня отторгнет целый свет!
Его суждение — суета сует.
Тебе открыт, Тебя лишь слышу я,
И только Ты — строжайший мой судья⁴⁰.

Через любовь к Аллаху, Творцу, образцу, которому уподобился человек, последний обретает и любовь к совершенному вообще, прекрасному, благому, и наконец, к самому себе, к вечности своего бытия. «Его любовь к родным и близким, — рассуждает аль-Газали, — идет от любви к своему совершенству», другие объекты он любит «не за их ценность, а за связь удовольствия от них с продолжением бытия и его совершенством»⁴¹.

Но, как уже говорилось, прильнуть к божественному источнику дано далеко не всем. Чтобы приблизиться к нему, надо проделать колоссальную работу духовного совершенствования, проникнуть в глубины собственной психики и обрести истинную веру. Вобрав в себя и раскрыв все тайны и явные движения души, человек становится микрокосмом людского макрокосма. Внутренний мир человека раздвигается до пределов всечеловеческого мира, становясь его зеркалом.

Путь суфия к Богу может быть разным: у одного это испепеляющее чувство, у другого — духовные, интеллектуальные испытания, непрерывные усилия ума разрешить все новые и новые вопросы бытия, преодоление одних сомнений и впадение в другие, постоянная интеллектуальная неудовлетворенность. Таким был, в частности, путь мистического познания у Ибн Сины. «Мистик, — настаивал Ибн Сина, — стремится к постижению высшей истины, не требуя ничего взамен... Он поклоняется только ей, ибо она достойна поклонения»⁴².

³⁹ Ибн ал-Фарид. См.: Арабская поэзия средних веков, с. 535.

⁴⁰ Ибн ал-Фарид. См.: там же, с. 526.

⁴¹ *Абу Хамид аль-Газали*. Воскрешение наук о вере (Ихйа' 'улум ад-дйн). Избранные главы. Пер. с араб., исслед. и коммент. В.В.Наумкина. М., 1980. с. 232, 233.

⁴² *Ибн Сина*. Указания и наставления. — Избранные философские произведения, с. 367—368.

Тема любви, единения с Богом позволяет приподнять еще один пласт темы индивидуации, а именно индивидуации знания, что в философской гносеологии получает оформление в принципе, который значение высшей ценности в постижении Истины (Бога и тем самым основ Бытия) придает непосредственной очевидности. Истинное знание Первоначала обретается только в акте непосредственного его усмотрения, иррациональном, не передаваемом до конца и потому совершенно индивидуальном его восприятии мистиком, всего себя отдавшим подготовке к этому акту. Как пишет об этом аль-Газали: «Было, что было, а что было, не помню»⁴³. Чтобы постичь Истину, надо *самому пережить* это постижение.

Пророк сказал: «Закон — это мои слова. Путь — это мои деяния, а Истина — мои внутренние состояния»⁴⁴. Здесь обращает на себя внимание местоимение «мои» — Пророк несомненно выделяет себя как персону. Но не менее интересно и определение им истины. Ее можно даже рассматривать как результат взаимоотношения, взаимодействия субъекта и объекта. Но это не просто противостоящие друг другу субъект и объект, а сущностно связанные божественные творения. Два ряда (я и вещь) соприкасаются, и во мне, как в зеркале, она зрится. Этот внешне пассивный процесс видения предполагает напряженную внутреннюю работу субъекта, его подготовку к постижению истины вещей и восприятию Истины божественной.

Суфизм, таким образом, наиболее последовательно выражает гносеологический принцип, отличный от концепции совокупного знания, знания как системы общепризнанных истин. Совокупное знание нужно как предварительный этап, на первый же план выдвигается знание индивидуальное; переживание истины в момент соединения с божественным началом делает индивида единственным Человеком, единственным партнером Бога. Его даже не должно интересовать, совпадает ли его знание со знанием других, поскольку для него достоверно только его знание, оно неколебимо и абсолютно. Одна из основных целей мистика, как пишет Ибн Сина, это «устранение всего, что стало правилом, но не является истиной»⁴⁵.

Божественное знание является завершенным и совершенным, оно охватывает не только «теперь», но и прошлое и будущее, замыкая все в одном Едином. Философское знание, определяет аль-Фараби, как знание аподиктическое, безусловное, в идеале приближается к божественному, к завершенности, полноте. Но это значит, что отдельный человек не представляется уникальным творцом знания как чего-то

⁴³ *Ал-Газали*. Избавляющий от заблуждения. Пер. с араб. А.В.Сагадеева. — *Григорян С.Н.* Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв. М., 1960, с. 247.

⁴⁴ Цит. по: *Читтик У.* В поисках скрытого смысла. М., 1995, с. 34.

⁴⁵ *Ибн Сина*. Указания и наставления. — *Избранные философские произведения*. с. 368.

нового. В суфизме же знание является каждый раз новым индивидуальным переживанием, уникальным и неповторимым. Но таковым может быть именно переживание, а не мысль. Это даже не интуитивное знание, а просто видение, чувствование, онтологическое чувствование — итог индивидуального или душевного напряжения, устремления. Поэтому оно разное у людей разного опыта, настроения, душевных особенностей.

Среди «фалясифа», считавших непосредственные очевидности одним из видов предпосылок истинного знания, наибольшее значение им придавал Ибн Сина. Он сам имел опыт мистических переживаний и осознал его ценность в постижении предельных оснований бытия и сущности человека. Возможно, отчасти с этим опытом связана и предложенная им концепция «парящего человека». Такое предположение подтверждается наличием сходного образа у некоторых суфиев, например у Ибн аль-Фарида:

...я отдаю
Свою отдельность, скорлупу свою.
И вот уже ни рук, ни уст, ни глаз...
Я стал сквозным — да светится она
Сквозь мой покров, живая глубина!
Мне нет названий, очертаний нет.
Я вне всего, я — дух, а не предмет⁴⁶.

Правда, эти два подхода несколько разнятся между собой. У Ибн аль-Фарида индивид, освобождаясь от телесности, постигает свою духовную сущность через любовь, через сердце: «Только сердце свет мой разглядит»⁴⁷. А Ибн Сина приходит к убеждению о разумной сущности человека, и его концепция обращена к индивиду, к его способности постичь собственным путем свою разумную сущность.

Размышляя на данную тему, Ибн Сина вводит понятие «я»: «Я есть я, даже если я не знаю, что у меня есть рука, нога или какой-либо иной орган... Более того, я думаю, что эти органы зависят от моего „я“... и „я“ оставался бы „я“, даже если бы их не было», и человек «знал бы о существовании своего „я“ как чего-то единого»⁴⁸. Такова сущность «я». Но «я» обладает еще и акциденциями: сердцем, мозгом и другими частями тела, таким «я» по акциденции оно и воспринимается человеком, чувствующим, понимающим, действующим. И все же, настаивает Ибн Сина, необходимо различать телесное «я» и «я» как сущность.

Изложенная концепция Ибн Сины имеет и другой, более важный для него смысл, что позволяет перейти к новому аспекту проблемы индивида.

⁴⁶ Арабская поэзия средних веков, с. 532, 541.

⁴⁷ Там же, с. 541.

⁴⁸ *Ибн Сина*. Книга о душе. — Избранные философские произведения, с. 510.

Рассуждение Ибн Сины, построенное вокруг образа «парящего человека», позволяет ему аргументировать тезис о том, что душа нетелесна, проста и едина по своей субстанции и потому бессмертна. Причем позиция Ибн Сины отличается от позиций других фалсафа тем, что он настаивает на бессмертии *индивидуальной души*. Суть ее состоит в том, что всеобщая душа «не едина, она множественна по числу, но едина по виду»⁴⁹. То есть единая душа существует во множестве индивидов. Более того, эти души возникают только с возникновением «телесной материи, годной для того, чтобы ею пользовалась душа»⁵⁰, причем каждая отдельная душа связана «именно с *данном телом и отвлечена от всех прочих тел*, отличных от него *по своей природе*»⁵¹. В теле появляется начало индивидуации (особое расположение составляющих его элементов), и тело становится индивидом. «Есть еще и другие свойства, скрытые от нас, неотрывно сопутствующие душам при их возникновении... благодаря этим свойствам один индивид отличается от другого»⁵². И отделившись от своих бранных тел, души продолжают быть единичными в силу различия материй, в которых они находились, их организации, времени их возникновения. Таким образом, соединение субстанции души с материей индивидуализирует ее.

Сходной точки зрения придерживались и философы Багдадской школы: ас-Сиджистани и ат-Таухиди. Отвечая на вопрос: обладает ли душа свойствами данного человека или она, как простая сущность, не испытывает влияния со стороны тела, — ас-Сиджистани склонялся к первому. Как и Ибн Сина, он считал, что, во-первых, люди различаются долями, которыми они наделены от всеобщей субстанции души, и эти индивидуальные души в течение жизни испытывают разное влияние. Ат-Таухиди, передающий это мнение ас-Сиджистани, сам также полагает, что «степени душ зависят от прибавления к ним от их владельцев того, чем они (владельцы. — *Е.Ф.*) наделены, чем обладали и что накопили»⁵³. Согласно ас-Сиджистани, из правильных знаний, истинных убеждений душа извлекает пользу, но она также и ржавеет, темнеет, погрязает в косности и невежестве, в гнилых мыслях и позорных делах⁵⁴ и за это наследие телесности в посмертной жизни получит воздаяние — именно индивидуально. Каждая душа имеет качество человека, в котором она жила, у душ разные доли счастья и мучений. Благодаря возникшим в душах различиям они как

⁴⁹ Там же, с. 489.

⁵⁰ Там же, с. 488.

⁵¹ Там же, с. 489.

⁵² Там же, с. 489.

⁵³ *Ат-Таухидй*. Ал-Имтā' ва-л-му'āнаса (Услады и развлечения). Ч. 3. Бейрут, 1943. с. 122.

⁵⁴ Расā'ил Абу Хаййāн ат-Таухидй (Трактаты Абу Хаййана ат-Таухиди). Дамаск, 1985, с. 295.

бы ведут самостоятельную, обособленную жизнь индивидуальных субстанций. «Души — это несметное войско. Они встречаются в воздухе, какие-то знакомятся друг с другом и соединяются между собой, а какие-то отвергают друг друга и расходятся»⁵⁵.

Идею индивидуации как связи души с телом Ибн Сина проводит и через свое отношение к мистическому акту единения с Богом. В противоположность радикальным мистикам, которые идеализировали образ мотылька, сгорающего в пламени светильника, Ибн Сина придерживался рационального мистицизма, видя в нем путь постижения Бытия при сохранении «я» постигающего, при сохранении в единстве разьединенности, некоторой дистанции. Эта отстраненность, с одной стороны, позволяет увидеть Истину, а с другой — сохранить мистику индивидуальность. «Сокровенные помыслы озаряются светом Истины, но не ослепляют его»⁵⁶; «...как только прекращается его единение с Истиной, он... живет прежней жизнью. В своей радости он является счастливым созданием Аллаха»⁵⁷. И это состояние, состояние знания, причем индивидуального, возможно только благодаря пребыванию разума в теле, отделяющем его от других разумных душ и Мировой души, — оно образует некоторую преграду между множественными индивидами Творения, сохраняет самость, устойчивость каждого элемента множественности.

Наконец, хотелось бы обратить внимание еще на один срез отношения к единичному, который имеет научно-методологическое значение.

Идея доминирования всеобщности довольно ясно выразилась в интересе к дедуктивной логике. Логика в каком-то смысле выступала в качестве аналога общей схемы мироздания: Бог (необходимосущее) — свет Деятельного разума — знания мира материи, *конкретных вещей*. Силлогизм, заключение от исходного тезиса через меньшую посылку к выводу, представал как основной способ не только аргументации, но и получения нового знания. Индукции отводилась подсобная роль при выработке предварительных, предположительных знаний. Наука пыталась установить прежде всего общность предметов, выражающуюся в общих принципах. Нередко речь шла даже не столько о принципе как выражении общности предметов, сколько о **выражении** в предметах общих принципов. «Их (вещей. — *Е.Ф.*) внешняя форма возникает из той формы, которая находится в нашем сознании»⁵⁸. Задача исследователя состоит в том, чтобы установить, какую логическую возможность актуализируют встретившиеся в опы-

⁵⁵ *Ат-Таухидй*. Фя-с-саджа, с. 149.

⁵⁶ *Ибн Сина*. Указания и наставления. — Избранные философские произведения, с. 367.

⁵⁷ Там же, с. 370.

⁵⁸ *Ибн Сина*. Книга знания. — Избранные философские произведения, с. 145.

те явления и вещи. Если правильно найден класс, к которому принадлежит единичность, то тем самым автоматически найдены и принадлежащие этой единичности характеристики.

Мысль работала внутри канона, непреложного знания, полученного от предшественников, практически не выходя за его пределы. Единичному факту, который выпадал из принятой схемы объяснения, не придавалось достаточной значимости. Мысль не просто сопротивлялась факту, но принципиально противостояла возможности выхода из схемы, представлению о том, что единичное может опровергнуть истинность общего, что оно столь же важно для цельной системы, как и общая ее структура.

И тем не менее очевидность мира многообразных вещей заставляла рассматривать их не только как проявление в акте творения божественной щедрости, но и в качестве получивших существование, наличных и потому требующих признания и объяснения их различности. Поскольку понятие индивидуальности не имело теоретического оформления, можно лишь реконструировать наличие отдельных фрагментов соответствующей концепции, содержащейся в сфере гносеологии.

В большей степени стихийно на практике, а отчасти и в теории и естествоиспытателями, и философами осознавалась недостаточность умозрительного рационализма. Естественно, что получение достоверного знания связывалось как со строгим соблюдением правил логического заключения, так и с надежностью предпосылок, на основе которых оно делалось. Исходными посылками, принимаемыми без доказательства, признавались не только первичные принципы аксиоматического характера, но и знания, добытые через ощущения, опыт. И хотя этот опыт включал в себя обобщение, все же он связывал мысль с областью практики, т.е. конкретных вещей, фактов, событий. «Индукцией, — писал Ибн Сина, — называется заключение, которое делают об общих положениях, найдя ранее эти положения в частных случаях»⁵⁹. Правда, речь об индукции идет в крошечном параграфе и признание ее значения сопровождается понятными оговорками, однако ее правомерность признается. И это, как представляется, связано не только с критикой, которая раздавалась тогда в адрес рационализма, но и с успехами конкретных наук.

Как медик и фармаколог, Авиценна был тонким и внимательным наблюдателем, подмечавшим и случаи совпадения с теорией, и не соответствующие ей. Требовалась проверка выводов на практике, не просто наблюдение, но и проведение опытов. В исследованиях Ибн Сины можно увидеть элементы аргументации, которая предполагает, в частности, сознательную установку на предметно-практическую дея-

⁵⁹ *Ибн Сина. Книга знания. — Избранные философские произведения, с. 86.*

тельность, стремление подвергнуть знание «на прочность». А это, в свою очередь, предполагает признание методологической значимости отдельного факта, единичности. Возможно, в силу того, что Ибн Сина был не только интерпретатором знания добытого, науки предшественников, но и исследователем, создателем нового знания, он не игнорировал частные случаи, выпадавшие из общей конструкции научных представлений, определявшиеся как чудеса. Он пытался их объяснить через известное, но они помогали ему и уточнять привычные представления, отказываться от научной догмы. Конечно, у Ибн Сины речь идет не об уникальности вещи, фактов самих по себе, их самодостаточности, а только об их роли в построении и сохранении или опровержении общей теории. Единичное, как у Аристотеля⁶⁰, служит способом наведения на всеобщее. Тем не менее единичное в виде факта приобретает более высокий статус.

Отношение Ибн Сины к индивидуальному имеет еще один аспект. Акцентировка им общего означает подчеркивание закономерного характера разворачивания событий, процессов, что нередко приближается к утверждению жесткой детерминированности и даже предопределенности. Индивидуальное же предполагает не только «частичность» общего, его простую разделенность на единицы, множественность, но и отклонение от общего, от «нормы», т.е. особенность, случайность, а по отношению к человеку — его свободу выбора. Индивидуальное есть осуществление возможности. Но ее реализация не является прямым следствием действия Первопричины или даже звеном в последовательном ряду причин, идущих от Первопричины, а есть результат взаимодействия совокупности причин, т.е. в индивидуальном присутствует акцидентальность, случайность как элемент его бытия, его особенность, отличающая его от других особенностей. Безусловно, упор Ибн Сина делает на закономерности, но в ней есть место и случайности, единичности.

Но, пожалуй, на редкость ярко и непосредственно интерес к единичному выражен в сочинениях ат-Таухиди — очевидно, сказываются особенности его ума художника-литератора. Он постоянно обращает внимание свое и собеседника на необычные, непривычные вещи, которые в его восприятии получают своеобразную окраску. Так, он задумывается над тем, каким образом человек, считающий себя философом, может совершить убийство. Он спрашивает: «Почему озабоченный человек, дух которого бьется над проблемой, тербит свою бороду, постукивает пальцами, перебирает четки? Почему, когда слышишь повторение одних и тех же речей, начинаешь испытывать отвращение?»⁶¹.

⁶⁰ Аристотель. Вторая аналитика. I, 18, 40.

⁶¹ Ат-Таухиди. Ал-Хавāmил ва-ш-шавāmил. Каир, 1951, с. 260, 275, 314.

Ат-Таухиди пытался объяснить особенности поведения человека. Его занимал вопрос о том, как сочетаются высокие моральные представления и безнравственные поступки. Особенно много он размышлял над случаями самоубийств и их причинами, а также над психическими отклонениями, «болезнями души», обнаруживая, что «здоровье и болезнь в чем-то происходят от нрава»⁶². Наблюдения над индивидуальными случаями позволяли ему выявить тонкие особенности явлений и более точно обобщить их. Рассуждая о дружбе (*садāка*), он отмечал ее отличие от привязанности (*алāка*): «Дружба развивается на путях разума... она возвышается над тем, что несет печать природы... а привязанность рождена слабой душой и сильной природой, такие отношения привязанности присущи людям молодым»⁶³.

Внимание к единичному выявляло и относительность нравственных ценностей, их связанность со многими факторами, вынужденность отступать от общих правил. «Гнев осуждается... только когда он выходит за рамки справедливых законов. И в лжи есть польза, тогда как правда нередко ведет к недоброму. Правда всегда восхваляема, а ложь всегда порицаема, но сколько есть правд, которые ведут в пропасть»⁶⁴. Так же относительны разумность людей и безумие, диапазон их оттенков велик: «В безумном же есть, как известно, то, что изумляет в разумном»⁶⁵.

Желание осмыслить «вечные», экзистенциальные (общие) проблемы сочетается с пристальным интересом к индивиду, своеобразию его как личности, ко всей гамме человеческих качеств. Ат-Таухиди стремился понять физические, психические и социальные основания поступков и тем самым представить суть возможной их общности. Таухиди-литератор помогал Таухиди-философу. Единичность в его творчестве представляла в виде удивительного, неповторимого мира, не просто отделенного от других, но и отличного от них, обладающего своей собственной сущностью — *существенным становилось акцидентальное*.

Общее у ат-Таухиди не доминировало над индивидуальным, они составляли две равные стороны единства. Именно уникальное, отклоняющееся от нормы позволяло острее почувствовать проблему, сложность ее содержания, понять суть явления. Именно индивидуальное как уникальное показывало, что игнорирование его заводит самодовлеющий рассудок в тупик; оно разбивало самоуверенность разума, корректировало его «истины», заставляло задумываться над мыслью, что нет окончательных решений, но есть бесчисленные вопросы. Все это способствовало открытости сознания.

⁶² *Абу Хаййāн ат-Таухидӣ*. Ал-Имтā'. Ч. I, с. 153.

⁶³ *Ат-Таухидӣ*. Фй-с-садāка. с. 113.

⁶⁴ *Абу Хаййāн ат-Таухидӣ*. Ал-Имтā'. Ч. 3, с. 131.

⁶⁵ Там же, ч. 2, с. 204.

Казалось бы, средневековое знание являлось итогом наблюдения, опыта, т.е. знанием единичностей. Но опыт в средневековом понимании — это прежде всего память, а следовательно, совокупность наблюдений, собирание их воедино, выделение и запоминание общего для единичностей. Значит, в конце концов цель наблюдений, может быть и неосознанная (а именно так, т.е. как неосознанный результат многочисленных наблюдений, память опыта, объяснялась «философами» природа первичных принципов знания), — общее. Наука выступала прежде всего как разработка парадигмы, как дедукция. Не было особой нацеленности на новое, которое получается через единичное как особое, уникальное, разбивающее привычные стереотипы, отклоняющееся от нормы. И это подводит к необходимости коррекции понимания того, что собой представляло в средневековом сознании понятие индивида, какой представляла его реальная роль в концепциях религиозных мыслителей и фалсифа.

Я сам — не я...

Мне нет названий, очертаний нет.

Я вне всего, я — дух, а не предмет.

Ибн аль-Фарид

Мир представляет собой множество вещей, множество форм. Но все они существуют в Едином и благодаря ему. Данный основополагающий постулат устраняет различия между всеми течениями и учениями. Разница между, например, философом-перипатетиком аль-Фараби и суфием Ибн Араби будет состоять только в том, что первый, подчеркивая первичность (по сравнению с человеческим разумом) реального мира, его законов (даже как творение Бога), утверждает независимость Первого сущего от существования прочих вещей, тогда как Ибн Араби в большей степени делает упор на субъективности (личности, индивидуальности), устанавливая имманентную причинную связь Бога с его творением, зависимость Бога от творения. Однако и тот и другой, будучи представителями далеко не близких течений, едины в признании исходного начала мироустройства — Единого.

Какое это имело значение в разработке концепции знания, отчасти было сказано выше. Теперь стоит рассмотреть ее более подробно.

Самое общее суждение о человеке состоит в определении его сущности, заключающейся в способности постичь божественное могущество и мудрость, благодаря чему человеку открывается возможность обрести вечное посмертное счастье. Постигание это происходит через разум или любовь. Но что такое разум? Это общеродовая, с точки зрения фалсифа, сущность, связанная с божественным Мировым или Деятельным разумом. Человек, развивая себя нравственно, обогащая свои знания, совершенствуя свой ум и тем самым формируя себя как

индивида, преследует фактически одну подлинную цель, состоящую в счастье соединения с божественной сущностью, слиянии в высшем единстве, высшем Разуме.

«Великолепие, красота и украшение *всякого* сущего, — пишет Ибн Сина, — состоит в том, чтобы осуществить *свое* бытие наилучшим образом и *достичь последнего завершения*»⁶⁶. Речь вроде бы идет о всяком сущем, но у него (сущего) есть *цель* — завершение личного земного бытия в Мировом разуме. Сущее выступает не как нечто самоценное, а как осуществляющее цель. Так же и у аль-Фараби: существующие вещи расклассифицированы по степени ценности их бытия, и каждое бытие «получает часть и степень бытия, ему *предназначенные*... в зависимости от степени связи с Ним»⁶⁷. Здравомыслие, учит аль-Фараби, это «то, благодаря чему мы получаем и достигаем познания всех вещей, которые человеку *надлежит* (курсив мой. — Е.Ф.) узнать», например что «мир сотворен, что Аллах един»⁶⁸.

Единичное, полагал Аристотель, не может быть истинным предикатом, оно есть наведение на общее. Такой взгляд на единичное сохраняется и в арабское средневековье, и не только в области логики, но и как общее представление о системе мира, в которой не просто главенствует, но все создает и определяет Единое и, следовательно, общее.

Это и понятно, поскольку вся жизнь всех людей зависела от их сплоченности, от объединения их усилий. Спасение было в группе и через нее. Монотеистическая религия ислама в наибольшей мере стала воплощением стремления к единению и выражением представления о единстве. Все частное, все индивидуальное должно было отступать на второй план, отбрасываться ради сохранения и укрепления общности, в данном случае государственной и конфессиональной. Социальные и религиозные причины, объясняющие тягу к единому, общему, подкреплялись выводами наук и философии, утверждавших о наличии мирового порядка, о подчинении земных событий Закону, о пронизывающем все многообразие сущего бытийном единстве, о бытийной общности сотворенного. Этот главный вывод античности определял всю структуру и содержание средневекового сознания.

Данная установка сознания выражалась в разработке учений о едином начале, в стремлении увидеть в явлении сущность, в опоре на дедуктивную логику и т.д. Как пишет Ибн аль-Фарид,

...но вот я снова зряч и вижу сквозь
Любой предмет невидимую ось...

⁶⁶ Ибн Сина. Книга знания. — Избранные философские произведения, с. 70.

⁶⁷ Ал-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города. — Философские трактаты, с. 229.

⁶⁸ Ал-Фараби. Указание пути к счастью. — Социально-этические трактаты, с. 31.

И в каждой зримой вещи различить
Незримую связующую нить⁶⁹.

Экзистенциальную окраску таким оценкам придавали упования на вечность, желание отыскать основания вечности.

Ты видишь не предмет, а тень предмета.
А где же сам предмет? Он в небе где-то⁷⁰.

Вечным является только универсальное; все частное — брэнно и поэтому не достойно внимания. Индивид как частное лицо может осознаваться в качестве ценности лишь в том случае, если все заключено в жизни земной, в ее абсолютной ценности перед лицом смерти, нет упований на иной мир. Если же все помыслы человека связаны с верой в Бога, тогда его индивидуальная жизнь лишается самоценности, она ценна только в соотношении с Богом, с Единым. Поэтому, как учил суфий Абу Наср ас-Сарадж, «любовь к мирскому — начало всех прегрешений»⁷¹. Даже душа, индивидуальная душа, хотя она и ближе к Всеобщему, к Мировой душе, нежели телесность, материя, но и она имеет смысл лишь как средство восхождения к Универсальной душе. Телесное же, воплощение единичного, гленно и потому неценно. Жизнь земная — не настоящая жизнь; подлинная жизнь — небесная.

Путем к достижению истинного счастья является разум, составляющий согласно многим концепциям (и не только фальсафы) сущность человека. Он причастен к божественному, универсальному разуму и поэтому может обещать вечность. Но именно только обещать, а обеспечение с помощью него вечности зависит от индивида, от его усилий приблизить частный разум к универсальному. Совершенствование же индивидуального разума в знании и воспитании приведет к достижению вечности в Универсуме. Ради этого, говорит Ибн аль-Фарид, «я отдаю свою отдельность, скорлупу свою»⁷².

Правда, в разуме связь индивида с универсумом видят лишь мыслители-рационалисты. Суфии же смотрят на разум как на привязь к земному миру — пока человека не покидает разум, он находится в мире явлений, а не сущности.

... но если мысль моя
Решит, паря: она есть только я,
Я в тот же миг низвергнусь с облаков
И разобьюсь на тысячи кусков⁷³.

⁶⁹ Арабская поэзия средних веков, с. 534.

⁷⁰ Джалаладдин Руми. Поэма о скрытом смысле. М., 1986, с. 13. Ср. его же: «Все сущее — пыль, которая сияет, освещаемая луной» (цит. по: Читтик У.К. В поисках скрытого смысла, с. 45).

⁷¹ Хрестоматия по исламу, с. 144.

⁷² Арабская поэзия средних веков, с. 532.

⁷³ Там же, с. 537.

Индивид как бы вознесся до предела своей индивидуальности, уже тождественной всеобщности, вобрав ее в себя. Но оказывается, что слияние с ней скорее не в том, что он вбирает ее, а в том, что она вбирает его. «Лучший из вас тот, кто наблюдает божественную Истину посредством божественной Истины, отрешившись от всего, кроме божественной Истины», — учил багдадский суфий Ахмад Ибн Ата⁷⁴. Хадис гласит: «Никто из вас не узрит Господа своего, не умерев». Полное знание Бога — уход из мира. Если же в этом акте сохраняется присутствие сознания, индивида, то он «низвергается с облаков» и оказывается в мире «тысячи кусков». Никакого сознания — «забудь себя» в любви, оставь все, что некогда было твоим. Но и не всякая любовь приводит к истинному единению, даже в любви может оставаться индивидуальность, сама любовь является таковой, полагает один из первых суфиев Зу-н-Нун: «Чистая, незамутненная любовь к Аллаху — уход любви из сердца и всего тела, покуда там ее совсем не останется. Тогда все будет в Аллахе и для Аллаха»⁷⁵.

Ибн Араби приходит к неутешительному выводу:

Увы, не под силу — ту
Постичь ему красоту⁷⁶.

Оставаясь живым, т.е. индивидом, человек не может слиться с Богом, с Единым.

Таким образом, даже суфизм, который представляется развившим в средние века концепцию личности, оказывается в конечном счете отвлеченным от нее, отдающим ее — ее духовное и душевное богатство — всепоглощающему Единому. Индивидуация направлена в одну сторону — к Богу, только в связи с ним существует человек, он слуга у Господина, хотя и высокий, но слуга.

*Ешь то, что нравится тебе, но надевай
то, что нравится другим.*

Арабская пословица

*Лишь через объединения... человек
может обрести совершенство.*

Аль-Фараби

Наиболее определенно мизерность индивида перед лицом общего обозначена в социальных концепциях фальсафы.

⁷⁴ Хрестоматия по исламу, с. 150.

⁷⁵ Там же, с. 152.

⁷⁶ Арабская поэзия средних веков, с. 678.

Даже Ибн Сина, который мало писал на социальные сюжеты и в наибольшей степени подчеркивал (в плане метафизическом и психологическом) значимость индивидуальности не только как единичности, но и как особенности, отличности, обладающей своеобразием, — даже он, именно в сюжетах социальных, обращал внимание прежде всего на необходимую включенность индивида в общность. «Что же касается человека, — писал он в „Книге о душе“, присоединяясь к распространенным учениям, — то если бы не существовало никого другого, кроме него самого и кроме того, что есть в природе, то он бы погиб или же условия его существования были бы тяжелыми»⁷⁷. «Человек, будучи одинок, не может получить самостоятельное все то, в чем он нуждается, — этого он достигает лишь благодаря обществу»⁷⁸.

Таким образом, индивид, будучи особенностью для себя, должен ради своего сохранения стать частью общего, которое как гарант его жизненности приобретает высокий статус, почти абсолютную значимость. Для общества же индивид как таковой, как человек, сознающий свою особенность, уникальность и пытающийся сохранить ее, становится одиночкой, отъединившимся (*мутаваххид*). Такое отъединение, по мнению Ибн Баджи, неестественно и представляет собой великое зло. *Мутаваххидун* (уединившиеся, индивиды) — люди, «с чьим мнением не согласны ни какой-либо народ, ни какой-либо город», «они те, кого имеют в виду суфии, когда говорят о „чужаках“. Ведь те, находясь в родных краях, на своей земле, среди своих соседей, являются чужаками по своим воззрениям»⁷⁹.

Понятия индивидуализма (фардиййа) и соответствующей концепции еще не было, но бытовало (и в социальных учениях) отрицательное отношение к «одиночке». Индивид — это не тот, кто уникален и ценится обществом за свою уникальность, а тот, кто отъединяется от общества, «уходит» из него, а нередко и изгоняется. Это прекрасно выразил в стихах еще доисламский поэт аш-Шанфара (V — начало VI в.), изгнанный из своего племени:

Я вам не попутчик, мы чужды душой и делами.

Спускается ночь. Я своею дорогой уйду...

Я с вами родство расторгаю, теперь я сродни

пятнистым пантерам, гривастым гиенам, волкам...

⁷⁷ Ибн Сина. Книга о душе. — Избранные философские произведения, с. 472.

⁷⁸ Ибн Сина. Указания и наставления. — Там же, с. 367.

⁷⁹ Цит. по: Игнатенко А.А. В поисках счастья. М., 1989, с. 177. Ср. у Ибн Сины: «Когда я стал велик, не стало страны, вмещающей меня. Когда возросла моя цена, не нашлось на меня покупателя» (Ибн Сина. Жизнеописание. — Избранные философские произведения, с. 49). Вспомним, что на свою отъединенность от общества жаловался и ат-Таухиди.

Никто не посмеет мне дать подаянье в пути,
глодать буду камни и в землю вгрызаться зубами.
Склонись я к бесчестью, теперь бы я вволю имел
еды и питья, я сидел бы на званом пиру,
но гордое сердце бежит от соблазна и лжи,
бежит от позора, в пустыню бежит от желаний⁸⁰.

Обычный удел неординарных мыслителей — аскетизм и одиночество. Человек, отстаивающий свою индивидуальность, становится чужаком.

Единственным философом, выступавшим на стороне индивидуальности, был Ибн Туфейль. Человеческое объединение, считал он, препятствие на пути к счастью; истинной жизнью является жизнь аскета, покинувшего порочный Город и посвятившего себя размышлениям об Истине⁸¹.

Наиболее развернуто негативное отношение к индивиду-одиночке представлено в социально-политических трактатах аль-Фараби, развивающих представление о счастье, достижимом лишь в Добродетельном городе, объединившем добродетельных людей. «Добродетельному городу противоположны... отдельные индивиды (*навāбит* — ростки, незрелые), проживающие в добродетельном городе. Такие индивиды в городах — это как плевелы в пшенице, шипы в посевах или сорняки»⁸². Очевидно, их души можно приравнять к растительным. Чужеродными элементами являются и «звероподобные люди». С ними нужно обращаться как с животными, использовать в домашнем хозяйстве и обращать в рабство. С теми же, которые не могут быть использованы, должно поступать как с вредными животными⁸³.

В невежественных же городах люди вообще подобны животным, каждое из которых «по природе своей стремится к тому, чтобы в мире не было другого существа, кроме него самого»⁸⁴; они «стремятся поработить другое существо для своей выгоды», уничтожают друг друга, считая, что «существование всякого другого существа представляет собой несовершенство и является вредным для его собственного существования» и что «каждый человек должен один пользоваться всеми имеющимися у него благами»⁸⁵. И все это приводит к возникновению «множества воззрений». «Таков, — заключает аль-Фараби, — звериный взгляд»⁸⁶.

⁸⁰ Арабская поэзия средних веков, с. 15—16.

⁸¹ См.: *Игнатенко А.А.* В поисках счастья, с. 201.

⁸² *Ал-Фараби.* Гражданская политика. — Социально-этические трактаты, с. 137.

⁸³ Там же, с. 183.

⁸⁴ *Ал-Фараби.* Трактат о взглядах жителей добродетельного города. — Философские трактаты, с. 346.

⁸⁵ Там же, с. 347.

⁸⁶ Там же, с. 348.

В добродетельных городах, как учит аль-Фараби, индивиды (*шухус*) подразделяются на множество видов: 1) стремящиеся к почестям, власти, богатству, но способствующие так или иначе достижению истинного счастья, 2) искажающие представление о счастье и пути к нему, 3) вероотступники и т.д.⁸⁷ Индивид действительно видится как отклоняющийся от «общей идеи», а индивидуальность — как некая агрессивность по отношению к ней. В лучшем случае индивидуальность, т.е. различие людей, групп, народов, фиксируется как факт, но редко говорится о ценности этих различий, за исключением, пожалуй, различий культур, народов и т.п. И все-таки эти различия играют побочную роль, важно же то общее, что объединяет людей и народы, — вера в единое счастье, единые цели⁸⁸, а индивидуальность здесь может быть только помехой.

Человек — это индивид, но как единственный, в этом смысле равный другим представитель рода. Он обладает разумом, но опять же как представитель рода; разум — родовое качество, отдельный человек — лишь его носитель.

Интересно, что личная позиция аль-Фараби, склонявшегося к идеям Стои и аскетов и отстаивавшего собственную свободу, отчасти, но только отчасти, выразилась и в его позиции социального философа, предложившего «идеальный» проект «идеального» общества. Это общество разделено на элиту и толпу, массу. Представители элиты — личности, могущие претендовать на индивидуальность. Самое высокое положение в иерархии элиты занимает Совершенный человек, но и он не вполне индивид. Абсолютный индивид — Аллах, он — всеобъемлющий индивид, воплощающий все, приписываемое индивиду: безусловную уникальность, совершенную полноту всех возможных качеств, безграничную свободу, граничащую с произволом, независимость и т.д. Только Аллах может говорить от имени Я (Мы) как Истины. Немногие мусульмане покушались на эту прерогативу, а посягнувшие карались. «Аллах велик и славен в себе, Он возвышен, великолепен» независимо ни от чего и ни от кого⁸⁹. «В самом деле, какова может быть связь между тем, что является минимальной частью, и тем, величие чего бесконечно... между самым несовершенным и абсолютно совершенным!»⁹⁰.

В мире людей имеется некоторое подобие такой индивидуальности, ее символ: Совершенный человек, пророк, истинный правитель, может быть халиф, глава государства, лицо, воплощающее общность,

⁸⁷ *Ал-Фараби*. Гражданская политика. — Социально-этические трактаты, с. 164 и сл.

⁸⁸ *Ал-Фараби*. Трактат о взглядах жителей добродетельного города. — Философские трактаты, с. 341.

⁸⁹ Там же, с. 221.

⁹⁰ Там же, с. 223.

и т.п., может быть, некоторые избранные люди (хасса), приблизившиеся к истине, на которых снизошел свет, свет Деятельного разума. У них есть историческое имя, они известны, прославляются, почитаются. Но даже они должны подчиняться цели служения общему делу.

Каждый человек представляет себе счастье по-своему, соглашается аль-Фараби. Но это не значит, что такое представление правильно, только совместные действия людей могут привести к цели. «Лишь через объединения... человек может обрести то совершенство, к которому он предназначен по своей природе»⁹¹. Деятельность всех доставляет каждому члену «все, в чем он нуждается для существования и достижения совершенства», и для этого «человеческие индивиды размножились и заселили обитаемую часть земли»⁹². Данное убеждение высказывается и в другом сочинении аль-Фараби: «Человек относится к тем видам (существ), которые могут достичь необходимого в делах и получить наивысшее совершенство только через объединение многих людей в одном месте проживания»⁹³.

Для того чтобы объединиться во имя общей цели, надо знать некоторые вещи. Во-первых, надо их знать. Но самостоятельно человек не может получить знание, совокупный духовный продукт, на это способны лишь люди, обладающие соответствующими врожденными способностями, — пророки. А обычный человек должен воспитываться и учиться, ему нужен наставник. Во-вторых, для того чтобы совместно действовать, нужно быть *организованным* в общество, для чего существует его Глава. «Религия, — учит аль-Фараби, — это взгляды и действия, обусловленные предначертаниями первого Главы. С помощью религии все достигают цели»⁹⁴. «Вместе с тем ясно, что все это невозможно, если в городах не будет общего воззрения, объединяющего взгляды, убеждения и действия горожан»⁹⁵. Все члены «городского объединения должны посредством своих действий следовать цели первого главы города»⁹⁶. «Повелители добродетельных городов... представляют собой как бы единую душу и как бы единого вечного государя»⁹⁷. Все подчинено одной цели и организуется в соответствии с иерархией следующих одна за другой целей: одна часть общества, одна его группа служит для другой, та — для третьей и т.д.

⁹¹ Там же, с. 303.

⁹² Там же.

⁹³ *Ал-Фараби*. Гражданская политика. — Социально-этические трактаты, с. 108.

⁹⁴ *Ал-Фараби*. Отношение философии к религии. — Естественнонаучные трактаты А.-А., 1987, с. 317.

⁹⁵ Там же, с. 353—354.

⁹⁶ *Ал-Фараби*. Трактат о взглядах жителей добродетельного города. — Философские трактаты, с. 311.

⁹⁷ Там же, с. 326.

Таким образом, признание единичности опять уступает верховенствующей значимости общей идеи счастья, даруемого отдельным членам общества. Правда, счастье достигается при условии, что действия людей основаны на доброй воле и свободном выборе. Однако человек может совершать как прекрасные, так и безобразные действия, и характер действий, нравы зависят от привычки. Задача политических деятелей — приучить жителей городов делать добро, «указать, каким образом человек может прийти к счастью»⁹⁸. Но как нельзя лечить отдельный орган, не принимая во внимание весь организм, так невозможно дать счастье людям, не создав добродетельного города во главе с мудрым правителем.

«Правитель города должен управлять делами *каждой части* (здесь и далее курсив мой. — *Е.Ф.*) города, мала ли она, вроде *отдельного человека*, или велика, подобно отдельному дому, и лечить ее и доставлять ей благо в соотношении со *всем* городом и каждой из остальных его частей, стремясь сделать... благо, от которого получают пользу *весь город и каждая* из его частей в соответствии со степенью *ее полезности для города*»⁹⁹. Здесь, пожалуй, наиболее четко выражен смысл социально-политической концепции аль-Фараби, теоретика государственного устройства: его понимание зависимости человека от общества, его забота о каждом человеке, но и подчинение этой заботы интересам общества. Подобную мысль высказывал и Аристотель, последователем которого аль-Фараби себя считал: «Даже если для одного человека благом является то же самое, что для государства, более важным и более полным представляется все же благо государства... Желанно, разумеется, и (благо) одного человека, но прекраснее и божественней благо народа и государства»¹⁰⁰. Интересно еще данное аль-Фараби в «Гражданской политике» описание «коллективного города», где все равны и свободны, в нем каждый сам по себе, добро уживается со злом и т.д. — такой город неприемлем с точки зрения представления о счастье, ибо в нем отсутствует идея общего блага¹⁰¹. Индивид здесь рассматривается не как самодостаточная индивидуальность, личность, а как элемент, составная часть целокупности.

Таким образом, если у Ибн Сины (как и в суфизме) видно стремление признать значимость отдельной личности, единичности, выделить ее из общности, если он от человека вообще идет к индивиду и усматривает его спасение в совершенствовании личного сознания, то аль-Фараби мыслит иначе. Индивид у него — отправной пункт, пусть даже и нравственно важный. Но спасение этот индивид получает только

⁹⁸ *Ал-Фараби*. Гражданская политика. — Социально-этические трактаты, с. 116.

⁹⁹ *Ал-Фараби*. Афоризмы государственного деятеля. — Там же, с. 193.

¹⁰⁰ *Аристотель*. Никомахова этика. I, 1094 в, 7—10.

¹⁰¹ *Ал-Фараби*. Гражданская политика. — Социально-этические трактаты, с. 156—158.

через *социальное* сознание, через Город, народ — через человеческий род как гарант его *родового* бессмертия.

Казалось бы, для эпохи, в которую жил аль-Фараби, иных взглядов и не могло быть, да и вообще подчиненность индивида обществу как будто очевидна. И все же время во многом характеризуется тем, какие концепции — индивидуалистские, персоналистские или унитаристские — в нем преобладают или играют заметную роль, какие тенденции становятся влиятельными. В арабо-мусульманское средневековье господствует взгляд на индивидуальность не как на самоценный продукт биологического и социального развития. Даже в религии, регламентирующей праведную жизнь в социально-религиозной общности, индивид подчиняется общности как носительнице религиозной идеи — индивид предназначен общности.

*Человек как индивид смертен,
но как род бессмертен.*

Если обратиться к одному из центральных пунктов средневековой духовной парадигмы, религии, — к учению о спасении, то оно подтверждает данную характеристику преобладающего взгляда на человека.

Суфии искали спасение через аскетизм, отшельничество, удаление от мира, в проповеди индивидуального пути к счастливой посмертной жизни. Но эти устремления всегда воспринимались исламом как чуждые ему, ибо они противоречили главной его идее — спасению через религиозную общину, умму, которая несет в мир, воплощает слово божие. Правда, общности тоже могут быть греховными, например языческие, немусульманские, заблудшие города, отдельные группы, но это связано скорее с порочностью их правителей, жителей или несовершенством вероучения, опять же неправильно переданного пророками божественного слова, искажаемого также и отдельными людьми.

Ислам, многое унаследовавший от христианства как предшествовавшей ему монотеистической религии, в учении о грехе отставал иной, нежели в христианстве, догмат.

В христианстве центральным является утверждение об изначальной греховности человека как такового, греховности всего рода, унаследованной от прародителей. Память о первородном грехе, пусть даже искупленном Иисусом, влечет вечную придавленность человека, сознание ущербности, нравственной униженности, недостойности. Но в этой идее заложен и другой смысл: каждый человек (конечно, с помощью религии и церкви) должен сам сделать все возможное для искупления греха и спасения, и не только своего, но и рода, подтвер-

ждая тем самым небесмысленность смерти Христа. Человек, индивид, принуждается к поиску благих деяний. Он не просто живет праведно или греша; ради своего спасения он должен не только избегать греха, но и делать благо, приумножать добро во славу Искупителя. Позже бунт против приниженности и выставление себя как венца творения на главное место, и даже на место Бога, будет способствовать развитию сознания и доктрины индивидуализма. Но христианская идея искупления будет способствовать и развитию самосознания человека, представлению его о себе как личности, обладающей самоценностью.

Ислам отверг идею первородного греха. Человек от рождения чист, и его задача — не грешить при жизни, а что такое грех, ему показал Коран и определили предписания. Исповедание ислама уже является гарантией спасения, важно лишь не перевесить прегрешениями чашу весов блага, данного исламом. Человек, таким образом, не устремлен принудительно на поиски спасения, на освобождение от унаследованной греховности благими делами. Его бремя более легкое и посильное, оно не отягощает его постоянно, не изматывает, не держит сознание в напряжении. Человек более спокоен, занимая достойное место в иерархии существ. Он ниже Бога, но не унижен. Он выше других земных творений, но не царь над ними и не провоцируется быть таковым. Желательно, конечно, не просто выполнять предписания религии, но и проникнуться верой и сознательно (а не только «знательно») служить Богу. Но это уже порождает рефлексию, самостоятельность и потому поощряется не всеми знатоками ислама, теологами, поскольку ведет к личной вере, неподконтрольной общине, к критической позиции.

Безусловно, в исламе были и есть течения, сторонники которых акцентировали и акцентируют значимость и даже ценность индивида как личности. С другой стороны, о христианской религиозной, философской и социальной мысли также можно сказать, что она в целом ориентируется на приоритетность общего по отношению к индивидуальному. Но все же существуют особенности той и другой религий, которые повлияли на культуру, ментальность народов, исповедующих их, определили направление их развития.

CONTENTS

PREFACE (<i>E.Frolova</i>)	5
CHAPTER 1	
<i>G.Shaimuhambetova</i> . Historiography of Medieval Arabic philosophy	11
CHAPTER 2	
<i>A.Smirnov</i> . What do we mean by <i>Medieval Arabic philosophy</i> ?	42
CHAPTER 3	
<i>T.Ibrahim</i> . <i>Wujudiyya</i> as pantheism	82
CHAPTER 4	
<i>E.Frolova</i> . Individual being—longed for, never reached	115
CHAPTER 5	
<i>N.Efremova</i> . Noology of Oriental peripatetics	146
CHAPTER 6	
<i>A.Ignatenko</i> . To cognise the uncognisable (al-Ghazali on the rational cognition of the transcendental)	175
CHAPTER 7	
<i>A.Ignatenko</i> . The Mirror in Arabic speculative thought	210
CHAPTER 8	
<i>A.Smirnov</i> . Understanding justice in the context of classical Islamic thought: some points of contrast with Western theories	250
APPENDIX 1	
<i>Ibn 'Arabi</i> . From <i>al-Futuhat al-Makkiya</i> (Revelations of Mecca). Introduction, translation and commentaries by A.Smirnov	296
<i>Abd-al-Karim al-Jili</i> . <i>Kitab al-arba'in martaba</i> (The Book of Forty Degrees). Introduction, translation and commentaries by A.Ignatenko	339

<i>Abu-l-Hasan al-Ash'ari. Istihsan al-khawd fi 'ilm al-kalam</i> (The Favour of Pursuing the Science of Kalam). Introduction, translation and commentaries by T.Ibrahim	367
APPENDIX 2	
Lexicon of Medieval Arabic philosophy (compiled by A.Smirmov)	379
SUMMARY	521

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ (<i>Е. Фролова</i>).....	5
ГЛАВА 1	
<i>Г. Шаймухамбетова</i> . О проблемах историографии средневековой арабской философии	11
ГЛАВА 2	
<i>А. Смирнов</i> . Что стоит за термином «средневековая арабская философия» (рассмотрение вопроса в ракурсе проблематики истины и причинности)	42
ГЛАВА 3	
<i>Т. Ибрагим</i> . Вуджудизм как пантеизм	82
ГЛАВА 4	
<i>Е. Фролова</i> . Индивидуальное бытие, искомое, но не найденное	115
ГЛАВА 5	
<i>Н. Ефремова</i> . Ноология восточных перипатетиков	146
ГЛАВА 6	
<i>А. Игнатенко</i> . Познать Непознаваемое (аль-Газали о рациональном познании трансцендентного — <i>ал-гайб</i>)	175
ГЛАВА 7	
<i>А. Игнатенко</i> . Зеркало как составляющая спекулятивной парадигматики в арабо-исламской мысли эпохи средневековья	210
ГЛАВА 8	
<i>А. Смирнов</i> . Справедливость (опыт контрастного понимания)	250
ПРИЛОЖЕНИЕ 1	
<i>Ибн Араби</i> . Наставления ищущему Бога. <i>Введение, перевод и комментарии А. Смирнова</i>	296

<i>Абд аль-Карим аль-Джили. Книга сорока степеней. Перевод и комментарии А.Игнатенко</i>	339
<i>Абу-л-Хасан ал-Ашари. Одобрение занятия каламом. Введение, перевод и комментарии Т.Ибрагима</i>	367
ПРИЛОЖЕНИЕ 2	
<i>А.Смирнов. Словарь средневековой арабской философской лексики ...</i>	379
SUMMARY	521
CONTENTS	524

Научное издание

СРЕДНЕВЕКОВАЯ АРАБСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
Проблемы и решения

Утверждено к печати
Институтом философии РАН

Редактор *Г.О.Ковтунович*
Художник *Б.Л.Резников*
Художественный редактор *Э.Л.Эрман*
Технический редактор *О.В.Волкова*
Корректор *Н.Н.Щигорева*

ЛР № 020910 от 02.09.94
Сдано в набор 22.05.98. Подписано к печати 11.11.98
Формат 60×90^{1/16}. Бумага офсетная. Печать офсетная
Усл. п. л. 33,0. Усл. кр.-отг. 33,0. Уч.-изд. л. 32,4
Тираж 1000 экз. Изд. № 7770. Зак. № 186

Издательская фирма «Восточная литература» РАН
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

ООО «Пандора-1»
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28