

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Рационалистическая

---

традиция

---

и современность

---



---

БЛИЖНИЙ  
И СРЕДНИЙ  
ВОСТОК



Москва  
«НАУКА»  
*Главная редакция восточной литературы*  
1990

ББК 87.3(5)  
Р27

Руководитель авторского коллектива серии

М. Т. СТЕПАНЯНЦ

Ответственный редактор тома

Е. А. ФРОЛОВА

Рецензенты

В. В. ЛАЗАРЕВ, Н. С. МУДРАГЕЙ, К. М. ТРУЕВЦЕВ

*Утверждено к печати  
Институтом философии АН СССР*

**Рационалистическая традиция и современность:**  
Р27 Ближний и Средний Восток.— М.: Наука. Главная  
редакция восточной литературы, 1990.— 280 с.  
ISBN 5-02-016516-6

Вторая книга четырехтомного издания посвящена истории рационалистической мысли на арабо-мусульманском Востоке. В отдельных разделах рассматриваются элементы рационализма в философском наследии ал-Фараби, Ибн Сины, ат-Таухиди, Ибн Баджи, Ибн Араби, а также в учении современного иранского философа С. Х. Насра.

Р 0302010000-069  
013(02)-90 КБ-8-65-90

ББК 87.3(5)

ISBN 5-02-016516-6

© Институт философии  
АН СССР, 1990

**Е. А. Фролова**

**РАЦИОНАЛИЗМ И СТОЙКО-СКЕПТИЧЕСКИЕ МОТИВЫ  
В ФИЛОСОФИИ АБУ ХАЙАНА АТ-ТАУХИДИ**

Деяньями этого мира разум мой сокрушен.  
*Омар Хайям*  
Философия никогда не решает загадки мира.  
Она их ищет.

*В. И. Вернадский*

В развитии рационализма известны периоды, когда связанные со слишком однозначным его пониманием надежды на то, что разум, и только он, способен решить все проблемы, которые мучают человека, открыть все истины, дать знание всех тайн, рушатся и человек с болью начинает осознавать, что мир вовсе не столь разумен, как представлялось, что интеллект ограничен и не в состоянии проникнуть за какие-то пределы бытия, а подчас и просто ответить на многие жизненные вопросы. Пожалуй, только в последние столетия рационализм обрел зрелость и, осознав свою несомненную силу и в то же время ограниченность, неуниверсальность, стойко парирует натиски антиинтеллектуализма, эмпиризма, антисциентизма, сциентизма и пр. В эпоху же становления этого философского направления, которая для арабо-мусульманской философии начинается с конца VIII в., оно еще в очень незначительной степени включает скептическую саморефлексию, еще находит внутри себя новые аргументы в защиту своей способности все объять.

На IX—X вв. приходится расцвет рационалистической мысли на Арабском Востоке: она проникает и в религию, и в юриспруденцию, и в естественные науки, и ярко воплощается в фальсафа, унаследовавшей от античности ее духовные достижения. Тем не менее итогом двух веков ее интенсивного развития было то, что рационализм начал обнаруживать в себе изъяны. Аргументами от знания вооружалась теология, поставляя в защиту веры и религии доводы, не менее убедительные, чем доводы фальсафа в пользу абсолютности философской истины, и к тому же не опровергаемые посредством только логических построений. Этажи таких построений росли, громоздились один на другой, а истина в своей безусловности ускользала. От имени разума говорили многие школы, течения, пытаясь в споре най-

ти или утвердить истину. Каждый считал себя правым, и никто (при строгой и честной оценке) не мог доказать свою правоту. В идейных состязаниях очерчивались контуры истины, в них же она и расплывалась, делалась релятивной. Нечто похожее отмечалось и в естественных науках, где продолжали господствовать умозрительные концепции четырех элементов, наличия или отсутствия пустоты и др., тогда как реальное развитие знаний, наблюдения, опыт начинали разрушать античную парадигму. Творчество Бируни, Джабира ибн Хайана и некоторых других ученых-естественников явилось попыткой перевода науки на почву опыта как сознательно организованного способа добычи и проверки знания. Социально-политическую жизнь также трудно было назвать разумной и соответствующей идеалу «уммы», предложенному Мухаммадом. Если в первые столетия существования ислама бурные и драматические события «оправдывались» великими целями распространения правоверия, то уже III и IV века хиджры обнаружили, что общей для всех «разумности» нет: она дробилась на школы, секты, ереси. У каждого халифа, у каждого правителя, наместника была своя «разумность».

Именно к этой эпохе и относится творчество арабского писателя и мыслителя Абу Хайана Али ибн Мухаммада ибн ал-Аббаса ат-Таухиди. Родился он, по подсчетам, опирающимся на косвенные данные, между 922—932 гг., а умер, опять же предположительно, в 1023 г. Где он родился, точно неизвестно. Может быть, в Багдаде, а может быть, в Ширазе, Нишапуре или Васите. Некоторые считают, что он был арабом, другие же, как оставивший единственную его биографию Йакут ар-Руми (ум. в 1229 г.), — персом, хотя и не знавшим фарси<sup>1</sup>. Но возможно, Абу Хайан был мавали со смешанной кровью<sup>2</sup>. Уже с этой неясности биографии, противоречивости сведений о нем начинается характеристика его жизни, личности, творчества.

Ат-Таухиди прожил около ста лет, но уже при жизни был забыт и «воскрешен» только в нашем столетии. Он умел добиваться дружеского расположения известных вазиров своего времени — Ибн ал-Амида и ас-Сахиба ибн Аббада — и довольно скоро расставался с ними. Лелеял мечту о глубокой и бескорыстной дружбе, но нередко сам отталкивал близких людей, обрекая себя на одиночество. Жаждал богатства и всю жизнь бедствовал. Был великолепным популяризатором знаний, блестящим стилистом, за что именовался «вторым Джахизом», но книги его читались мало. Бытовало даже поверье, что некоторые из них приносят несчастье их владельцу. Йакут отметил в «Биографиях литераторов»: «Я не видел, чтобы кто-нибудь из ученых написал о нем в книге или упомянул в речи, и это странно и удивительно»<sup>3</sup>.

Проявившийся уже в XX в. интерес к ат-Таухиди был вызван на первых порах не столько им самим, сколько тем, что дошедшие до нас сочинения его содержат много важных сведе-

ний о культуре эпохи, о современниках писателя — о «Братьях чистоты», ал-Джахизе, Ибн ал-Мутаззе и др. Привлекал яркий язык этих сочинений. «Более простой и вместе с тем сильной и темпераментной прозы никто не писал после него на арабском языке», — утверждает один из первых европейских ученых, занявшихся творчеством Абу Хайана, Адам Мец<sup>4</sup>.

Публикация книг ат-Таухиди началась в 1883 г., когда были изданы его трактаты «О дружбе и друге» («Фи-с-садака ва-с-садык») и «О науках» («Фи-л-улум») <sup>5</sup>. В 1887 и 1888 гг. в Бомбее вышло его сочинение «Извлечения» («Ал-Мукабасат»), а в 1929 г. оно было напечатано в Каире. В 1939, 1942 и 1943 гг. А. Амин и А. аз-Зейн выпустили три тома «Книги услады и развлечения» («Ал-Имта ва-л-муанаса»). В послевоенные годы в Каире изданы «Божественные указания и духовные оведения» («Ал-Ишарат ал-илахийа ва-л-анфас ар-руханийа», 1950 г.), «Вопросы и ответы» («Ал-Хавамил ва-ш-шавамил», изд. А. Амин и С. А. Сакр, 1951 г.) и в Дамаске три трактата: «Сакифское послание» («Рисала ас-сакифа») <sup>6</sup>, «О науке письма» («Фи илм ал-китаба») и «О жизни» («Рисала ал-хайат», изд. И. ал-Кайлани, 1951 г.). В 1953 г. увидело свет «Сокровенное и явное» («Ал-Басаир ва-з-захаир», изд. А. Амин и С. А. Сакр, Каир) и в 1963 г. «Пороки двух вазиров» («Масалиб ал-вазирайн», изд. И. ал-Кайлани, Дамаск).

Два последних десятилетия отмечены многочисленными переизданиями трудов ат-Таухиди. Укажем только на некоторые из них, известные нам: «Извлечения» (изд. Мухаммад Тауфик Хамин, Багдад, 1970), «О дружбе и друге» (изд. Али Мутаввали Салах, Каир, 1972), «Божественные указания» (изд. В. ал-Кадри, Бейрут, 1973; изд. А. Бадави, Кувейт, 1981), «Книга услады и развлечения» (изд. И. ал-Кайлани, Дамаск, 1978; Бейрут, 1984). В этот же период в арабских странах появилось и несколько книг, рассказывающих о жизни и творчестве Абу Хайана. В 1978 г. в Париже, в Сорбонне, защищена диссертация Абд-ал-Амира ал-Асма, посвященная анализу «Извлечений»; в 1980 г. она вышла в Бейруте. Говоря о трудах самого ат-Таухиди, надо отметить, что опубликованные составляют лишь половину сохранившегося его наследия; работ же, посвященных этому интереснейшему арабскому мыслителю прошлого, немного, и совсем мало оценен он как философ <sup>7</sup>.

В X в. никто не считал Таухиди философом, да и он вряд ли причислял себя к фаласифа. Йакут ар-Руми, живший двумя столетиями позже, уже писал о нем как о «литераторе философов и философе литераторов», увидев в творчестве Абу Хайана то, что выделяло его из ряда и тех и других. Йакут отвел ему какое-то промежуточное место. И лишь нынешние потомки оценили своеобразие и величие этого писателя, подлинно философскую глубину его сочинений.

Впрочем, и сегодня мыслителям, которые рассуждали о предопределении и свободе воли, о творце и творении, о боже-

ственных атрибутах и т. п., нередко отказывают в принадлежности к философии, хотя многие из них, как, например, мутазилиты, ввели в качестве неперемennого условия для утверждения правоты доказательство разумом, логическую строгость рассуждения, пересмотрели и «перекроили» все божественное учение, сообразуясь с *ratio*. Так же отлучаются от философии мыслители-суфии, даже Ибн Араби. И конечно, вряд ли, с точки зрения исследователей, придерживающихся подобного мнения, можно отнести к когорте философов представителя «адаба» — литературы, поучающей и развлекающей широкую публику.

Нам кажется справедливой точка зрения, согласно которой в отдельные периоды общественного развития наиболее напряженно и по-новому философские проблемы ставятся вне собственно философии — в этике, юриспруденции, политике, науке, литературе. Последняя сфера приобретает особое значение, поскольку литератор имеет возможность не только поднимать и обсуждать философские темы, интерпретируя разные жизненные ситуации и давая тем самым новые повороты философскому знанию, но и популяризировать эти темы, просвещать «массы». Мыслитель-энциклопедист Таухиди «пытался сочетать философию с литературой, предлагая читателям народную мудрость, которая была ему доступна», и вводя философию в народную культуру<sup>8</sup>.

Потому, на наш взгляд, правильно делает переводчик «Книги услады и развлечения» Д. В. Фролов, когда при характеристике Таухиди придает адабу большее значение, ссылаясь на Ф. Габриели: «В IX в. возникла великая литература адаба, включавшая в себя самые разнообразные знания, которая не была чистой наукой, хотя частично соприкасалась с ней, трактуя научные предметы, но концентрировала свое внимание на человеке, его качествах и чувствах, окружающем его мире, на материальной и духовной культуре»<sup>9</sup>. И в этом плане литература выходила за рамки развлекательного или наставляющего в простых нравственных истинах чтения. Она могла вести (и нередко вела) к раздумью о «вечных» вопросах: о назначении человека, смысле его существования, добре и зле, смерти и бессмертии, грехе и благодати, богатстве и бедности и пр. Это были вопросы, широко обсуждавшиеся в свое время стойками и несколько отошедшие на второй план в арабо-мусульманской фальсафа. Устремленные к утверждению рационалистической мысли, созданию разумно-упорядоченной и объясненной системы знаний и миропорядка, ее представители меньше занимались трудно поддающимися строгому логическому толкованию оттенками человеческого поведения, эмоций, состояния сознания. То была область раздумий суфиев, поэтов, литераторов.

Таухиди не был поэтом, но его ритмическая и чрезвычайно тонкая и изысканная, по утверждению специалистов, проза близка к поэзии. Подобно многим своим современникам, он был причастен к суфизму, но вместе с тем отличался чутким и глубо-

жим знанием разных наук и стремился к осмыслению «гуманитарных» вопросов, к их рационалистической интерпретации. Это была «пытливая философская личность, которая извлекает вопросы из всего, что находится перед нею, будь то вопросы о природе или обществе, языке, экономике, душе...»<sup>10</sup>. Именно здесь проявились его философские пристрастия.

Творчество Таухиди приходится на эпоху культурного расцвета народов Ближнего и Среднего Востока. Ученик Абу Сулаймана ас-Сиджистани (ум. в 974 г.), современник Бируни, Ибн Сины, Мискавейха, ал-Маарри и Ибн ар-Раванди, находившийся в близких отношениях с «Братьями чистоты», он смог выразить сложный, богатый и неустановившийся, подвижный дух своего времени и быть «философом с философами, мутакаллимом с мутакаллимами, филологом с филологами, суфием с суфиями»<sup>11</sup>. Таухиди интересовался каламом, размышлял над проблемами, обсуждавшимися мутакаллимами, передал нам в своих сочинениях их точки зрения по кардинальным вопросам теологии, высказывая попутно и свое мнение по спорной теме. Так, он выступил «судьей» в острой в те века дискуссии о божественных атрибутах, о сущности Аллаха, о его познаваемости или непознаваемости.

Абу Хайан воспроизводит беседу двух мужей, рассуждающих об Аллахе. Один из них, опирающийся на высказывание ал-Джавалики, говорил другому, стороннику Хишама: «„Опиши мне твоего Господина, которому ты поклоняешься“». И тот характеризовал Его как того, у кого нет ни руки, ни какого-либо органа, ни какого-либо орудия, ни языка. И сказал сторонник ал-Джавалики: „Обрадует тебя, если твой ребенок будет подобным образом описан?“ Сказал тот: „Нет“. Сказал он: „Разве не стыдно тебе, что ты описываешь своего Господина образом, недопустимым для описания твоего ребенка?“ Сказал сторонник Хишама: „Ты уже слышал, что я сказал. Опиши теперь ты мне своего Господина“. И сказал тот: „Курчавятся волосы на самой совершенной из фигур, он прекрасен ликом и станом“. И сказал последователь Хишама: „Будешь ли ты рад, если у тебя будет невольница, описанная подобным образом?“ Сказал тот: „Да“. Сказал он: „Разве не обреешь ты свою рабыню, которую ты любишь, для соития с ней, как с Ним?“»<sup>12</sup>.

Человек нравственный, ат-Таухиди прежде всего возмущается самым стилем спора, уровнем приводимых в нем доводов, полагая, что при серьезном обсуждении вопросов веры такая манера недопустима и религиозным людям не могут приходиться на ум подобные слова. Далее он, в свою очередь, рассказывает следующую историю. Поспорили представители двух мазхабов относительно божественных качеств и призвали бедуина, чтобы он рассудил их. И когда каждый охарактеризовал ему Аллаха, бедуин сказал, что один из них описал идола, а второй — ничто (адам) и что оба придали Аллаху то, чего не знали<sup>13</sup>. «Аллах таков, что его не может ни объять и познать разум, ни

постичь интуиция... Молчание здесь полезнее, чем высказывание»<sup>14</sup>.

Это мнение обосновывается доводами мутазилитов — Абу Закария ас-Саймари, Али ибн Исы ар-Руммани (ум. в 994 г.), Абу Сулаймана ас-Сиджистани. Творец, согласно этим учителям Абу Хайана, не есть нечто, вещь; он не может быть определяем и характеризуем. По Сиджистани, вещь, нечто — это сущее (мавджуд), т. е. наличное, находящееся, и оно непременно предполагает находящегося (ваджид). Но для Аллаха нет «находящегося», который был бы на ступень выше его и который характеризовал бы его именами и качествами<sup>15</sup>. Спорящие о его атрибутах демонстрируют два способа рассуждения. «[Одна] группа говорит, что у Него нет качеств, подобных слуху, зрению, жизни, мощи. Однако вместе с отрицанием этих качеств Он описывается как слышащий, зрящий, живой, могущественный, знающий. [Другая] группа говорит, что это имена для описываемого через качества, которые суть знание, могущество, жизнь — ведь неизбежно обобщение их»<sup>16</sup>. Ат-Таухиди склоняется к тому, что отрицание качеств одной группой ведет в конечном счете к их утверждению, тогда как утверждение качеств другой группой практически означает их отрицание. В обоих случаях люди судят об Аллахе, не зная его. «Боже мой, — восклицает Таухиди. — Ты выше всего, о чем я говорю. Слово не исчерпывает Твою суть; описывая Тебя, ум (дамир) не охватывает твоей глубины»<sup>17</sup>.

Бессмысленно рассуждать о постижении человеком бога, поскольку человек сам — творение его. «Слово — оно было в Тебе, и оно от Тебя. Ум — он был создан Тобой, и он принадлежит Тебе. Глупо описывать Тебя иначе, чем Ты сам описываешь себя. Злонравно, когда я познаю Тебя, ведь Ты уже знаешь о своей сути!»<sup>18</sup>. Наделяя Аллаха таким эпитетом, как «живой» (довольно распространенный понятийный эквивалент бога), надо помнить, считал Таухиди, что данный образ не тождествен представлению о жизни, которое связано с образом человека, животного, с понятием чувства, движения, материи. Надо помнить, что так описываем божественную жизнь мы, «временные (заманийун), привязанные к месту (маканийун)», «разделенные тем, что было, и тем, что будет, достояние коих глупость и несовершенство»<sup>19</sup>.

Вазир Абдаллах ал-Арид, собеседник Абу Хайана в его «Книге услады и развлечения»<sup>20</sup>, спросил его однажды, как он понимает определение Аллаха: «Он первый и последний, явный и скрытый». Абу Хайан ответил: «Указание на „первый“ есть указание на то, с чего началось творение, формирование (тасвир), проявление и наделение бытием (таквин). Указание на „последний“ есть указание на изображение (масир) его как результата того, что в философии отводится созиданию (инша) и исполнению (тасриф)»<sup>21</sup>. Таухиди склоняется к мнению, что Аллах выражает себя в форме времени и места только для того



чтобы люди хотя бы приблизительно могли постичь его суть. Но именно потому, что возможности человека здесь очень и очень сомнительны, не лучше ли ему, «не имея надежного корабля, настоящего оснащения и искусного кормчего, не заниматься мореплаванием»<sup>22</sup>.

Для уяснения позиции Таухиди вообще и применительно к религии в частности важно его отношение к вере. Он придерживался развитого философского убеждения, что не может быть знания бога, что рациональными способами допустимо обособлять отдельные стороны ислама, но никак не его центральный пункт — доктрину существования Аллаха. Попытки опереться на разум вели к созданию религиозной картины мироустройства, лишь мнимо рационалистической. Уже у мутазилитов обнаружилось, что рационализация вероучения означает в тенденции разрушение религии, утверждение «философского» мировоззрения. Ат-Таухиди приводит несколько высказываний Абу Сулаймана ас-Сиджистани, которые затрагивают непосредственно эту острую тему и которые, как явствует из текста, близки и ему. «...Есть в Законе,— рассуждает Абу Сулайман,— и то, что недоступно пытливому взору и непроницаемо для него... Тут отпадает „почему?“, отменяется „как?“... уносятся ветром „если“»<sup>23</sup>. «Философия,— размышляет он дальше,— берет начало в разуме, который ограничен пределом, а вера берет начало в откровении...»<sup>24</sup>. Но «разум силен настолько, насколько он осознает то, что выше его»<sup>25</sup>. Принятие бога в силу этого возможно лишь на пути веры, не претендующей на знание посредством разума, на «илм». Потому нередко в те века глубоко мыслящие люди связывали свои религиозные чувства с суфизмом. Потому же при обсуждении вопросов достоверности религиозной веры теологи прибегали к понятию «сердце». Так считал и Таухиди. «Указание на Тебя посредством языка,— писал он,— [означает] недостаточность и немощь, обращение к Тебе сердцем [означает] достаточность и мощь»<sup>26</sup>.

Различение гносеологической роли знания и веры, неправомерности подмены веры знанием выражалось в отказе «хассы» (интеллектуальной элиты) от соединения учения о единобожии (таухид) с доктриной возможности знания и описания Аллаха. Эта доктрина оставалась примитивному уму «аммы» (толпы), которая в своем религиозном рвении исходила из принятого обычая, традицией способа рассуждения об Аллахе, следовала этой традиции. Доктрина, по мнению Таухиди, лишь имитировала концепцию истинного единобожия, была «таухидом» только на словах<sup>27</sup>. Истинный же таухид — это не грубый антропоморфизм, а фактически философское понимание «единого», абстрактного, свободного от качеств. И хотя Абу Хайан высказывал подобные мысли прикровенно и будто бы порицал тех, кто говорил об отсутствии в шарияте чистого единобожия, его считали еретиком. Как писал средневековый историк религиозных сект в исламе Ибн ал-Джаузи, посвятивший одну из

своих книг ал-Халладжу, «безбожников в исламе три: Ибн ар-Раванди, ат-Таухиди и Абу-л-Аля ал-Маарри. Самый опасный из них для ислама Абу Хайан»<sup>28</sup>.

Неясно, почему Ибн ал-Джаузи выделяет здесь Таухиди<sup>29</sup>, да и вряд ли стоит отдавать в этом предпочтение последнему. Важнее то, что еретические настроения определенно проглядывали в его высказываниях. Он был мыслителем, сознательно зафиксировавшим различие функций знания и веры, перевод религиозной веры в сферу иррационального, тяготеющего в большей мере к мистике.

Еще одним результатом развития рационалистической мысли, отраженным в позиции и трудах Абу Хайана, была разработка «таухида» на языке философии, создание «своего рода рациональной веры»<sup>30</sup>, которую как раз и проповедовали отдельные «зиндики» и «дахрии», но которая, по нашему мнению, была уже не верой, а завуалированным описанием философского миропонимания<sup>31</sup>.

Осторожность и даже скепсис Таухиди относительно утверждений разума, их истинности требует такой же осторожности и при характеристике его взглядов. Вряд ли можно назвать Таухиди убежденным рационалистом — слишком много сомнений выражал он в этом плане. Но наверно, неправильно и игнорировать вовсе искренние попытки описать и защитить позитивные возможности разума, поддержать усилия мутазилитов и фаласифа, стремившихся показать его познавательную значимость. Творчество Абу Хайана демонстрирует понимание рационализма, начавшего выявлять свою историческую ограниченность. Мыслитель видел сильные стороны рационализма, его реальные потенции, но не мог слепо принимать его в том виде, в каком это направление было представлено в фалсафа. Критицизм и скепсис разъедали его мысли, он жаждал освободиться от них, но безуспешно.

Точки зрения мутазилитов ат-Таухиди придерживался и в вопросе о предопределении и свободе воли. Поскольку человек посредством способности выбора достигает подобия Господина... он — господин, хотя и не является Господином»<sup>32</sup>. Комментируя книгу своего современника Абу-л-Хасана ал-Амири, Абу-Хайан писал: «Кто смотрел на события, существующие вещи, явления (савадир), свершения как на исходящие от Бога, тот признал предопределение и освободил себя от разума, выбора, самостоятельного действия, свободы решения, ибо, несмотря на то что они зависели от человека, источник их все же определялся мотивами, побуждениями и намерениями, которые относятся к истинному Аллаху». «Тот же, кто смотрел на эти события, существующие вещи, выборы и желания глазами выполняющих, приобретающих, действующих, связывал их (события и т. д. — Е. Ф.) с ними... и видел, что никто не совершает ничего иначе как сам (мин кибла нафсих)»<sup>33</sup>.

Поведение человека обуславливается двумя аспектами: внеш-

ним и внутренним. Поскольку он подвержен воздействию извне, которое толкает его к поступку, этот поступок предопределен. Но поскольку поступок совершает человек и деяние его зависит от него, поведение его свободно. Абу Хайана спросили: чего больше в поступке, проявления души, проявлений самого человека или реагирования на раздражение? Ответ был таков: «Если посмотреть на это как на принятие щедрости Аллаха, то доля воздействия более очевидна, а если рассматривать истечение его щедрости на душу, то больше доля действия, ибо Его щедрость, излитую на другого, чем Он, разделяет тот, на кого она излита»<sup>34</sup>.

О мнимости противоречия между предопределением и свободой действия Таухиди говорит и в другом месте: «Я знаю, что необходимость опоясана свободой воли, а свобода воли скрыта под необходимостью. И то и другое совершается по своим законам... Одно не изолировано от другого и то не превосходит это. Проницательный взор замечает в них обоих единый смысл... Кто связывает выбор только с человеком, забыл о том, чем опоясан выбор в плане необходимости. Так же тот, кто утверждает необходимость для человека, не замечает того, что необходимость опоясана свободой воли»<sup>35</sup>. Эти и подобные им рассуждения Таухиди о необходимости, предопределении и свободе выбора наводят на мысль, что его в данном вопросе волнуют иные проблемы, нежели мутазилитов предшествовавших веков, впервые заговоривших об ответственности человека за свои поступки. Если их устремления были направлены на ограничение произвола Аллаха, на доказательство подчинения его действии мировых законов, на обоснование тезиса свободной воли человека, то Абу Хайан, как и многие другие его современники (фаласифа, некоторые мутазилиты), продолжая рационалистическую линию, меньше интересовался функциями Аллаха и больше — людьми, их поведением, психикой. Мыслитель обращал особое внимание на мотивы поступков людей, их индивидуальные отличия, а также на то, что многое в поведении определяется условиями жизни. Абу Хайан возвышает человека прежде всего за его нравственные качества, ибо именно они в его власти и создают своеобразие личности.

Принадлежащий к определенной среде и от рождения включенный в систему обычаев, законов (например, окрещенный в первые дни жизни), человек не может оцениваться как греховный или праведный только уже по одному этому. Здесь нет ни его вины, ни его заслуги, которые появляются там и тогда, где и когда начинается его осознанное действие, которое направлено на достижение цели и сопряжено с усилиями, трудом<sup>36</sup>. Ссылаясь на религиозное учение, Абу Хайан писал: «Аллах сказал человеку: „Познай самого себя. Познаешь себя — познаешь все вещи“». Нет ничего лаконичнее этих слов, и нет ничего полнее и пространнее их по смыслу. Первое, что вытекает из них, — презрение к тому, кто не ведает себя, не знает

себя. Тот, кто не ведал себя, не ведал и остального, был далек от его познания и являл собой скорее животное; более того, видно, что он хуже, чем оно, и менее полноценен»<sup>37</sup>. Вместе с тем немало страниц Таухиди посвятил описанию зависимости человека от условий жизни, которые часто сводят на нет его усилия, свидетельствуя, что не все в непосредственной его власти, что он может быть беспомощным перед лицом внешних сил.

В трактате «О науках» — небольшом сочинении — Таухиди выразил свое мнение о различных видах знания и дисциплинах (фикх, сунна, кияс, калам, грамматика, язык, логика, астрономия, арифметика, геометрия, риторика, суфизм) и роли логики и философии в обосновании их. Каждый из видов знания (маарифа) имеет свою специфику, которая не всегда видна постороннему взгляду, в каждом могут содержаться и элементы спекуляции, ложности, которые посторонний взгляд принимает за истину. «Тарикату наносился вред из-за того, что многие претендовали на него. Если ты внимательно смотрел, ты понял, что часть этих знаний у их носителей на деле не то, что нужно»<sup>38</sup>. Исследователь жизни и творчества Абу Хайана З. Ибрагим пишет: «Это высказывание убеждает нас, что ат-Таухиди в своем трактате „О науках“ нападает на лжеученых из числа тех, кого в эпоху, когда перемешалось худое и доброе, фальшивое и подлинное, он считал людьми случайными по отношению к подлинно научному учению»<sup>39</sup>.

Пропагандируя знания, добытые интеллектом и проверенные жизненным опытом и логикой, связывая знания в систему взаимопроверяемых частей, Таухиди зарекомендовал себя рационалистом, просветителем, энциклопедистом. Но, пожалуй, ярче всего и, пожалуй, как ни у кого из его современников, рационализм Абу Хайана проявился в сфере нравственности, в стремлении объяснить психологические особенности поведения человека. «Таухиди, — отмечал Закария Ибрагим, — который жил более века и общался с представителями разных групп, приобрел обширный опыт в их делах, характерах и смог в своих трактатах, своих сочинениях передать нам многие точные психологические наблюдения и создать глубокие этические концепции»<sup>40</sup>.

З. Ибрагим полагал, что психологические эссе ат-Таухиди «ставят его в один ряд с „философами человека“ или психологами, интересующимися глубинными тайнами человеческой экзистенции... Мы не утверждаем, что Абу Хайан опередил Фрейда, Адлера и Юнга в изучении бессознательного, психологических проблем, в открытии основ психоанализа. Мы хотим только сказать, что этот великий арабский мыслитель в процессе наблюдения над человеком осознал многие значительные психологические истины»<sup>41</sup>.

Ат-Таухиди занимал вопрос о том, как сочетаются высокие моральные представления и реальные поступки людей, скажем, порицание скупости и восхваление щедрости, с одной стороны, и скупость и весьма умеренная щедрость — с другой<sup>42</sup>. Он спра-

шивает Мискавайха о причинах расхождения между словами людей и их делами, жажды запретного, дорогого, стремления главенствовать, повелевать, страха, стыда. Он изучает психические отклонения, «болезни души», обнаруживает, что «здоровье и болезнь в чем-то идут от нрава»<sup>43</sup>. «Многое в характере человека, скрытое от него, запертое от него, видно ему в товарище, соседе, родственниках. И самое скрытое из этого он постигает на примере своего товарища, своего соседа, собрата... В большинстве случаев, когда знаток противопоставляет себя невежде, беспечный — осторожному, смелый — трусливому, безрассудный — зрелому, его в других раздражает то, с чем он мирится в себе»<sup>44</sup>. Задается Таухиди и таким вопросом: «Почему убежденность в достоверности (йакын) не становится ни стабильной, ни прочной, а сомнение устойчиво и прочно?»<sup>45</sup>.

По мнению Абу Хайана, разумность людей, так же как и их безумие, относительно, разброс, диапазон, широта здесь велики: «Безумный принадлежит к тому же роду, что и разумный; в разумном есть то, что порицает он в безумном, в безумном же, как известно, есть то, что в разумном изумляет»<sup>46</sup>. Желание осмыслить «вечные», экзистенциальные проблемы соединяется у Таухиди с пристальным интересом к индивиду, его своеобразию, отличию одного человека от другого, вместе составляющему гамму оттенков человеческих качеств<sup>47</sup>. Очевидно, наблюдение таких особенностей и объяснение их происхождения позволяло пытливому уму Абу Хайана постигать физические, психические и социальные их основания, т. е. их природу, и тем самым более точно выявлять суть возможной общности разных единичных вещей. При этом он выступал не бесстрастным истолкователем добродетелей и пороков, не их регистратором, а человеком, глубоко лично переживающим величие и низость людей, продолжая тем самым традицию стоиков.

Известный арабский историк философии Фахми Джадан проделал скрупулезную работу по обобщению материала, убедительно демонстрирующую наличие в арабо-мусульманской философии идей, воспроизводящих концепции стоиков и созвучных им. Стоицизм, по мнению этого исследователя, «влият на логику, философию, теологию и, возможно, фикх. Элементы логики стоицизма заимствовались, чтобы заполнить пробелы в логике Аристотеля... В физике некоторые тезисы стоиков исламские мыслители сочли пригодными для объяснения некоторых аспектов реальности и для подтверждения отдельных теологических тезисов. Наконец, мораль Портики, увенчанная метафизикой Платона, точно соответствовала положению мусульманина в мире и его фундаментальным духовным стремлениям»<sup>48</sup>.

Влияние стоиков, полагает Ф. Джадан, не избежали ал-Кинди, ал-Фараби, Закария ар-Рази, Ибн Сина. Поэт IX в. Ибн ал-Мутааз писал:

Что такое жизнь? Мгновеень!  
Миг, украденный у смерти!<sup>49</sup>.

Современник Абу Хайана багдадский поэт аш-Шариф ар-Рады напоминал:

Руки смерти ко всем подбираются, хватки и цепки.  
Что такое мы, люди? Из глины кладбищенской слепки<sup>50</sup>.

Поэзия ал-Маарри, другого знаменитого современника Таухиди, насыщена подобными сюжетами. Вот некоторые строки из его стихотворений:

Непререкаемы у смерти приговоры...  
Пред смертью мы в долгу; в определенный час  
Займодавица всегда находит нас;  
Мы — пища времени...  
Смерти смерть равна...  
Не томись в ожиданье, надежду оставь, земножитель...  
Разумные созданья бессмертного творца  
Идут путем страданья до смертного конца;  
Одно мученье — жизнь, одно мученье — смерть...  
...клянусь тебе, сладостна смерть после стольких мучений<sup>51</sup>.

Среди философов, следовавших стоикам, были учитель ат-Таухиди, уже упоминавшийся Абу Сулайман ас-Сиджистани, друг и во многом единомышленник Абу Хайана, соавтор его труда «Вопросы и ответы» видный философ Мискавайх (ум в 1030 г.). Ф. Джадан считает, что «Книга услады и развлечения» способствовала пропаганде взглядов стоиков и других греческих философов на природу души<sup>52</sup>. Вслед за Сиджистани ат-Таухиди размышляет над вопросами судьбы, рока, смерти и бессмертия, счастья и несчастья, радости и страдания, богатства и бедности. Его рассуждения заставляют вспомнить Хрисиппа, Плутарха, Эпиктета.

Как-то, рассказывает Абу Хайан, Саймари попросил Абу Сулаймана ас-Сиджистани объяснить ему тайну смерти, мысль о которой внушает столько тревог, мешает наслаждаться жизнью и обрести покой. Абу Сулайман ответил: «Душа именно потому ищет возврата и надеется на него, что она непрестанно думает о смерти. Возврат — это океан, откуда все начинается и где все кончается. И поскольку нам трудно понять условия другой жизни, сердце не перестает рефлексировать над этим... Смерть есть не что иное, как разделение души и тела, благодаря которому человек освобождается от телесных преград и мирской тюрьмы... Это разделение — лишь простой переход из одного места в другое»<sup>53</sup>.

Примерно таким же образом рассуждал и Мискавейх: «Страх смерти превосходит любой страх... и происходит он от полного незнания природы смерти. Тот, кто страшится ее, обычно не ведает, каким будет состояние его души после кончины, и полагает, что она так же уничтожается и разрушается, как и тело»<sup>54</sup>.

Здесь приоткрывается если не философский, то экзистенциальный фон концепции смертности и бессмертия, телесности

и бестелесности души, которой придерживались и Сиджистани, и Мискавайх, и сам Таухиди. «Душа,— пишет он,— не есть тело, поскольку она разлита во всех частях его, имеющего одну единую душу; тело же не может проникнуть во всех части тела; значит, душа бестелесна»<sup>55</sup>. (Некоторые аргументы, используемые Таухиди для доказательства тезиса о нематериальности души, напоминают, как считает Ф. Джадан, идеи «Теологии Аристотеля»<sup>56</sup>.)

Бестелесность души — первое, что может примирить со смертью. Второе, что несколько успокаивает человека, это сознание, что потусторонний мир недоступен нашему разумению, а значит, по переживаниям и посюсторонним представлениям нельзя судить о жизни будущей, посмертной.

Никто не ведает о моем возрасте,  
Но уже возвестило обветшание  
О скором отбытии. Куда мой отъезд?  
Туда, где место души после ее выхода  
Из ветхой обители и изношенной плоти<sup>57</sup>.

Нет никого, уверен Абу Хайан, кто не желал бы знать, что такое потусторонний мир, что будет после смерти. Однако ворота в этот мир для знания закрыты, и никто не сорвет покрывала с тайны<sup>58</sup>. «Знание (илм) — это море, и людей, исчезающих в нем, больше, чем овладевших им. Неизвестного в нем вдвое больше, чем известного; предположений больше, чем достоверностей, и сокрытого больше, чем очевидного. И то, что воображают о нем (мире), превосходит то, что доподлинно известно»<sup>59</sup>. Чтобы решить загадку смерти, нужно постичь природу не только материи, тела, но и души, субстанцию духа. Здесь перед Таухиди, как и перед Абу Сулайманом, встает неразрешимая проблема. Если тело, его природа познаются посредством иной, духовной субстанции, то для познания души у человека нет другого инструмента, кроме той же души, и это создает непреодолимое препятствие на пути постижения. «Он (человек.— Е. Ф.) скрыт от самого себя самим собой»<sup>60</sup>. Разум людей несовершенен: часто истинное принимает за ложное, а ложное за истинное, так что некоторые даже склонны не видеть разницы между истинным и ложным»<sup>61</sup>.

Относительность человеческого знания не позволяет человеку ни поверить в продолжение жизни после смерти, чего жаждет душа, ни отбросить эту надежду, которую подтачивают доводы разума. «Я смотрю на состояние души после смерти, основываясь на предположении и воображении (занн ва таваххум). Как немислимо, чтобы человек знал свое состояние до рождения, так немислимо, чтобы он знал свое состояние после бытия (каунихи)»<sup>62</sup>. Таким образом, решение вопроса о тайне смерти неподвластно разуму, и потому он попадает в разряд вопросов веры, или, как говорит Таухиди, откровения. «Будь

разум самодостаточным, откровение было бы бесполезно и не нужно»<sup>63</sup>.

Идея ущербности разума, его ограниченности присутствует у Абу Хайана всегда, независимо от того, какие сферы человеческой деятельности он рассматривает. И тем не менее он остается рационалистом. Более того, именно обращая внимание на изъяны в рационалистической системе своего времени, на ее склонность к спекуляциям, умозрению, на ее интерес к дедуктивным построениям, общему в противовес единичному, Таухиди показывал дополнительные возможности рационализма, выход на новые его уровни.

Когда речь идет о философии X—XI вв., надо иметь в виду, что ее представляли не только и даже не столько корифеи того времени — ал-Фараби, Бируни, Ибн Сина, но и другие представители этого рода знания. Ат-Таухиди упоминает некоторых из них, например, Абу-л-Хасана ал-Амири, Абу Бакра ал-Каумиси, Абу Бишра Матта, ал-Харири, Зайда ибн Рифаа, Абу Сулаймана ал-Макдиси и др. Именно эти «рядовые» мыслители определяли в целом состояние философии, ее место в ряду других наук, ее роль, и именно с ними в первую очередь полемизировал Абу Хайан. Но решая эту конкретную задачу, он выполнял и более важную историко-культурную миссию критики средневекового рационализма, выявления его слабостей и их преодоления.

Как и немногих других выдающихся философов эпохи, концепции которых были связаны с практической (социально-политической или естественнонаучной) сферой, а часто и прямо нацелены на нее, Таухиди волновали реальные факты, интересовали единичные, уникальные явления, отклонения от нормы, от общего. Именно они позволяли острее почувствовать проблему, сложность ее содержания и точнее понять суть явления. Будучи лингвистом, пытавшимся соединить языкознание с логикой, Абу Хайан считал необходимым добиться скрупулезной точности соотношения понятия с его языковым эквивалентом. В отсутствии такой точности видит он причину многих заблуждений. «Надлежит знать, что при определении (хадд) понятия объективно должно восстановить свою сущность, освобожденную от всякой примеси, очищенную от всякого изъяна при помощи концепта (лафз), прилагающегося именно к ней, и выражения, выработанного специально для ее обозначения. С того момента, как сущность установлена в душе и предстала перед интеллектом, логика необходимым образом дает знание истины»<sup>64</sup>.

Литератор, лингвист и моралист, Таухиди пробивал путь для научной мысли в направлении ее связанности с опытной практикой, способствовал развитию стиля мышления, основанного на парадоксе, на выявлении многовариантности хода рассуждений, на тщательной проверке выводов через сопоставление их с другими заключениями и с богатством разнообразных наблюдений.



Реально Таухиди, вероятно, не смог преодолеть инерции средневекового сознания. Мало кто, а вернее, никто из людей, с которыми он соприкасался, не понял основного устремления его мысли — показать тупики, в которые заводил ее самодовлеющий рассудок, тем более что делал он это достаточно резко (хотя и тонко) и нетрадиционно. Не совсем точно будет, например, утверждать, что он настойчиво вводил в философское сознание тему сомнения, ибо с IX в. она нередко присутствовала в рассуждениях философов. У Абу Хайана сомнение приобрело экзистенциально, а потому и гносеологически напряженный характер. «Рассуждение безудержно, пока сознание не подводится к абсурду, к чувству, так сказать, полного и непоправимого разрыва между разумом и реальностью, знанием и мистерией», — так пишет об Абу Хайане исследователь его творчества Мохаммад Аркун<sup>65</sup>. Несколько позже мы постараемся подтвердить правильность этого заключения высказываниями самого Таухиди.

Концепция ограниченности интеллекта, понимание того, что жизнь гораздо содержательнее нашего представления о ней и, значит, разум должен быть менее самоуверенным, является коррелятом установки Абу Хайана на терпимость к противоположным мнениям, на допустимость иных точек зрения в подходе к истине. Нет окончательных решений, но есть бесчисленные вопросы и бесконечные проблемы<sup>66</sup>. Нужно, чтобы соперничество мнений разбудило души людей, доверчиво воспринявших какие-то утверждения и погрузившихся в покой уверенности, и родило в них изумление, удивление. К такому представлению о сути творческой интенции Абу Хайана приходит в результате ее анализа З. Ибрагим<sup>67</sup>.

Вероятно, эта открытость сознания у самого Таухиди и отстаивание ее необходимости для знания в целом были причиной его несогласия с философами, отрицавшими за поэзией право на истину. В «Вопросах и ответах» в диалоге с Мискавайхом, который отказывался принимать в расчет поэтов, Таухиди призывает их в свидетели<sup>68</sup>. Конечно, вопрос о соотношении поэзии и аподейктического знания не прост, и, конечно, правы были философы<sup>69</sup>, отвергавшие достоверность знания в поэзии, поскольку функции ее иные — эстетические и нравственные. Вместе с тем не имеющие статуса научной истины, не составляющие «килм» поэтические суждения неверно полностью отсекают от знания, и не случайно стихотворное творчество некоторых поэтов<sup>70</sup> служит и для нас источником, не только позволяющим воссоздать картину жизни далекого прошлого, но и понять отчасти его духовную атмосферу, его социальные, религиозные, философские проблемы. Возможно, Абу Хайан, человек тонко чувствующий, был задет пренебрежительным отношением элитарно настроенных фаласифа к попыткам подобных ему людей выразить богатство и глубину идейной проблематики в литературной форме, доступной «массе». К тому же близость его твор-

чества к «обыденности» при наличии пронизательного ума помогала видеть (если не понимать) значительно более широкий круг вопросов, подмечать нюансы, отличающие живую жизнь индивидуальностей от скупой абстрактной схемы всеобщности, всеединства, универсальности.

Может быть, оттого что Таухиди не был профессиональным философом, но остался на подступах к этому знанию, его разум не успокоился, достигнув мудрости всепонимания и непрестанно разрывался между стремлением все охватить и трезвым скепсисом, его философские размышления особенно напряжены, его ответы на собственные вопросы не всегда однозначны.

Если сопоставить части «Вопросов и ответов», написанные Таухиди и Мискавайхом, где вопросы задает Таухиди, а отвечает на них Мискавайх, то сначала возникает впечатление о наивности вопрошающего и серьезности отвечающего. Постепенно, однако, приходишь к иному выводу. Именно вопросы обнаруживают остроту и живость человеческой мысли: они глубже и тоньше, чем снисходительные подчас и зачастую «прописные» объяснения умудренного опытом и знающего нужные ответы, уважаемого авторитетного философа.

«Почему озабоченный человек, дух которого бьется над проблемой, теребит свою бороду, постукивает пальцами, перебирает камушки? — спрашивает Абу Хайан<sup>71</sup>. «Почему обширному зданию и грандиозному дворцу грозит разрушение, после того как их покидают люди? А ты знаешь, что когда ими пользуются обитатели, они ходят в них, прислоняются к стенам, царапают их?»<sup>72</sup>. «Почему, когда слышишь повторение одних и тех же речей, начинаешь испытывать отвращение?»<sup>73</sup>.

Что ответить на эти вопросы? А если попытаться увидеть в них смысл и задуматься над ними, не приоткроют ли они какие-то незамеченные ранее стороны психики, физических явлений? Вопросы Абу Хайана — не только литературный прием: слишком индивидуальны, личны они. Они перестают быть просто вопросами, а начинают выражать, как правильно заметил З. Ибрагим, специфическую особенность философского склада ума Таухиди — присущий ему «дух вопрошания». «У Абу Хайана была любознательность, желание исследовать, страсть к познанию, что делало из него вопрошающего философа, который поражался всему и не принимал на веру ничего, удивлялся тому, к чему люди привыкли, считая это обычным...»<sup>74</sup>. Он стремился «поразить» умы, превратив философствование в «вопрошающий процесс», который направлен на постановку проблем и пробуждение сомнений. «Вопрошающий дух», настаивает З. Ибрагим (и мы согласны с ним), является духом гибким, он ничего не принимает на веру и не замыкается в себе<sup>75</sup>.

Фундаментальную неуспокоенность, мятежность духа Таухиди отмечает и Мохаммад Аркун. Более того, этот исследователь впервые определил суть его творчества как «выражение трагического чувства жизни»<sup>76</sup>. Он раскрывает смысл этого

определения: «Мятежник и послушный вельможа, человек чести и клеветник, неистовый идеалист и материалист, завидующий успехам и благополучию других, нестремимый рационалист и ревностный верующий, надменный честолюбец и изгнанник из града людей, эрудит, влюбленный в знание, верящий в пользу учения, и нигилист, готовый на уничтожение в огне плодов своей писательской деятельности»<sup>77</sup>. И все это не преувеличение, все это так. Почти о том же пишет и З. Ибрагим: «Он постоянно разрывался между деятельностью и бездействием, между мужественностью и слабостью, между силой и немощью, между мощью и старостью... он был личностью, которая состоит из контрастов, различий парадоксов и постоянно стремится объединить противоположные полюса»<sup>78</sup>.

Опираясь на эти характеристики, попробуем раскрыть экзистенциальное содержание философского сознания Абу Хайяна.

И исследователи и современники (да и сам он) признают противоречивость его натуры, присущность многих, если не почти всех, по крайней мере в сознании, пороков и добродетелей общества и людей, стремление соединить несоединимое. Выходец из бедной семьи — его отец был бродячим торговцем финиками («ат-таухид», от чего, как считают, и произошло его имя), — он до конца жизни терпел лишения и умер в крайней нищете. В его время такое положение литераторов, ученых и прочих «интеллигентов» было обычным. Это даже считалось нормальным: аскетизм позволял мыслителю быть независимым от власти предрержащих, от мнения «толпы», возводился в нравственный принцип.

Таухиди вставал против сложившейся социально-нравственной ситуации. Он хотел получать за свой труд подобающее вознаграждение, которое, однако, не лишало бы его свободы. Тяжелое материальное положение побуждало литераторов, ученых, философов служить при дворах вазиров, у крупных чиновников, где они надеялись получать жалованье. Таухиди тоже пытался продавать свои мысли, свой талант, но прислужника из него не получалось. Уже в молодые годы он вынужден был покинуть багдадского вазира Абу Мухаммада ал-Хасана ибн Мухаммада ал-Махлаби, поскольку последний не одобрял некоторые его взгляды. Абу Хайан отправился в Рей к просвещенному вазире и известному поэту Абу Фадлу ибн ал-Амиду, при дворе которого находились один из выдающихся поэтов эпохи ал-Муттанабби и философ ал-Мискавайх. Но скупость Ибн ал-Амида приводила Таухиди в ярость<sup>79</sup> — они расстались. Так и переходил он от двора к двору, пытаясь найти ценителя своих знаний и талантов, ценителя в буквальном и переносном смысле, но так и не нашел. Сиджистани (тоже умерший в страшной нищете) наставлял своего ученика: «Даруя мудрость, всевышний Аллах лишает средств к пропитанию, ибо знание и деньги, как две жены, редко сойдутся и сговорятся; достаточно у человека денег — алчна душа, достаточно у него знания —

душа разумна. То и другое — противные и враждебные друг другу вещи»<sup>80</sup>. Но хотя Абу Хайан признавал мудрость утверждения древних, что знание и богатство несовместимы, он пытался совместить их: восставал против бедности, презирал и стыдился ее, видя в ней рок, нависший над частью людей, которых жалел и которым сочувствовал. Унижаясь, помогаясь материальных благ, Таухиди ненавидел тех, перед которыми унижался. Он любил жизнь: «она несет веселье и заботу, наслаждение и знание, ощущение и движение; без них жизнь неполна, только они придают ей смысл»<sup>81</sup>.

С горечью и пониманием говорит Абу Хайан о трудной судьбе философов, которых лишения и нужда гонят из одного края в другой. Абу Таммам ан-Найсабури за попытку «высказать все, что было у него на уме... положения лишился, позором покрылся и в доме затворился»<sup>82</sup>. Ал-Амири «скитается по свету, дрожа за свою жизнь, поминутно ожидая смерти. То он ищет убежища при дворе Ибн ал-Амида, то скрывается у военачальника в Нишапуре, то заискивает перед чернью, сочиняя книги в защиту ислама, и все тщетно: его неизменно обвиняют в безбожии...»<sup>83</sup>.

По словам З. Ибрагима, Таухиди жил «в обществе, где господствовала полная анархия, смуты. Он был свидетелем разложения и упадка Буидов. Несомненно, влияние этой мрачной, жестокой эпохи отразилось на его образе мышления и стиле жизни»<sup>84</sup>. Абу Хайан болезненно воспринимал свою невписываемость в круг людей обеспеченных, в круг придворных литераторов, философов и ученых. «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»<sup>85</sup>. 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»<sup>86</sup>. Таухиди понимал, что обычный удел неординарных мыслителей — аскетизм и одиночество. И все же в нем жила тяга к общению, к дружбе, желание иметь близких людей. Этой теме, ознакомлению со всем тем, что писали по данному сюжету древние, он посвятил специальное сочинение «О дружбе и друге». Но в своих стремлениях Абу Хайан, судя по всему, был максималистом, требовал от людей искренности, честности, преданности, не обнаруживал этого за редким исключением и впадал в отчаяние.

Закария Ибрагим считает ат-Таухиди «философом-пессимистом», «более близким к школе (мазхаб) отчаяния, чем к школе надежды»<sup>87</sup>. С этим можно согласиться. Однако представляется, что переживание его было глубже. Да, он был пессимистом; сознавал все несовершенство жизни и ее мрачные стороны. Уже отмечалось, что его волновала проблема смерти. Он старался дать ей как феномену бытия свое объяснение и стоически при-

нять ее, принять судьбу. Поэтому его внимание привлекали случаи нежелания людей смириться с участью, прибегавших к самоубийству. Абу Хайан тщательно анализирует суть каждого из подобных случаев. «Однажды мы видели шейха из ученых. Его положение дурно, его пропитание скудно. Неприязнь людей к нему усиливалась, знакомые питали к нему отвращение. Все это обрушилось на него, и он, придя как-то в свое жилище, подвесил к потолку веревку и удавился»<sup>88</sup>. Понимая причины, приведшие к такому концу, Таухиди тем не менее осуждал поступок, причем не только с точки зрения шариата, но и разума. «Ты видишь, что есть причина для самоубийства, когда человека преследуют неудачи, когда он доведен до крайности и находится в ситуации, которой пытается противостоять по мере своих возможностей... На что он надеется? К чему обращает свой взор? Что встает перед ним и лишает его благоразумия?.. Что приводит к мысли о небытии, вырывает его из-под власти разума и делает беспомощным перед превращениями судьбы?»<sup>89</sup>. Таухиди констатирует, что к самоубийству склонны скорее юноши, нежели зрелые люди. «Почему,—спрашивает он,—лишают себя жизни чаще юноши, чем старики?»<sup>90</sup>. И отвечает: «Любовь человека к этому миру не сильна, пока он не привязался к нему, не стал его почитать, трудиться в нем, видя при этом его превратности»<sup>91</sup>.

Однажды в Багдаде Абу Хайан наблюдал, как некоего человека стражник вел в тюрьму. Проходя мимо мастерской цирюльника, этот человек схватил бритву и тут же перерезал себе горло. «Кто убил его? — спрашивает Абу Хайан. — Когда мы говорим: он сам убил себя, то получается убийца — он же и убитый... Если один из них был иным другого, то каким образом они связаны, несмотря на разрыв? И если этот был тем, то каким образом они разделились, несмотря на связанность?»<sup>92</sup>. Самоубийство — действие, вызванное несогласованностью, нравственно-психической раздвоенностью. «Является ли этот выбор сознательным или идет от испорченности натуры?»<sup>93</sup>. «Почему смерть для испытавшего муки легка, хотя он знает, что вместе с небытием не станет и жизни... а боль, пусть даже нестерпимая, означает драгоценную жизнь»<sup>94</sup>.

Рассуждения Таухиди, касающиеся смерти, показывают, что он принимал ее как роковую неизбежность, пытался найти идейные основания для утешения человека, испытывающего страх, и осуждал попытки людей самолично решить напряженный спор между жизнью с ее невыносимыми иногда тяготами и смертью, избавляющей от них, но одновременно прерывающей и жизнь. Возможно, эта проблема не раз вставала и перед самим Таухиди, порождая интеллектуальные и душевные смятения и муки. «О моя Возлюбленная! Разве не видишь Ты рассеянность в моем сосредоточении? Разве не видишь Ты спазм, когда я принимаю пищу? Неужели Ты не видишь, как блуждаю я, идя по верному пути? Неужели не усматриваешь в моих при-

чудах благоразумия?»<sup>95</sup>. И если весьма популярная в те времена у поэтов тема смерти часто воспринимается как традиционный прием для передачи эмоционально окрашенных эстетических образов, то у Абу Хайана она выражает его действительный душевный настрой, искреннее, терзавшее его сомнение.

Здесь снова напрашивается сопоставление Таухиди со стоиками. И им и ему свойственно трагическое видение мира. Но трагизм их, на наш взгляд, разного рода. Античные мыслители, как правило, принимали судьбу, ее неизбежность, подчинялись во внешнем поведении обстоятельствам, оставляя для себя как сферу жизни внутреннюю свободу интеллекта, который превращает эту сферу в истинную и единственную подлинность, не подвластную никому, кроме самого индивида<sup>96</sup>.

Абу Хайан тоже сознает эту возможность решения всех вопросов. Но из-за своей ли природы или в силу иного понимания должного, справедливости и тому подобных вещей он постоянно бунтует против обстоятельств, судьбы. И потому его трагическое чувство — это не глубокая, спокойная, мудрая меланхолия, а острая, терзающая мука, которая постоянно доводит его до срывов. Он, как отмечает З. Ибрагим, не мог выйти за рамки своей культуры или отказаться от естественных потребностей, не мог освободиться от социальных оков, более того, он оставался простым человеком из плоти и крови<sup>97</sup>. Именно то, что он не мог преодолеть свою «обыкновенность», стало, по нашему мнению, причиной его бунтарского трагизма. Эта «обыкновенность» выталкивала его из стоического состояния и сознания. Он знал, что перед ним стена обстоятельств, необходимости, неизбежности, и тем не менее не хотел их принимать, бился об эту стену, яростно восставал против ее неодолимости.

Таухиди пытался примириться со своим уделом и в конце жизни старался быть покорным. «Боже наш! — писал он в этот период. — Как безучастны мы к Тебе, а Ты, наоборот, продолжаешь творить благо за благом, осыпаешь нас дивными талантами и достоинствами, Ты ласкаешь наши сердца разными словами, одаряешь нас чудесами своего царства и милостями»<sup>98</sup>. Говоря о последнем сочинении Абу Хайана — «Божественные указания», из которого был приведен отрывок, египетский историк философии Абд ар-Рахман Бадави писал: «Книга толкует о душе, которая, после того как она устала от испытаний жизни, постоянных страхов, покорно приняла веру. В ней горечь отчаяния, в ней мучительный вопль разбитой надежды, на которую один за другим обрушивались удары... в ней ощущение огромной пропасти, которая разверзлась в ткани бытия... в ней вкус пепла»<sup>99</sup>.

З. Ибрагим находит в этой книге влияние христианства, Библии, особенно той ее части, которую составляют псалмы Давида, воспевающие милость бога, его доброту, его благодеяния. И действительно, если сравнить их с восхвалениями Аллаха у Таухиди, то можно обнаружить не только общность со-

держания, но и удивительное сходство стиля, интонации. Приведем лишь некоторые, но очень типичные мольбы Давида:

«Когда я взываю, услышь меня, Боже правды моей!.. Помилуй меня и услышь молитву мою» (Псалтирь 4:2). «Приклони ко мне ухо Твое, поспеши избавить меня. Будь мне каменной твердыней, домом прибежища, чтобы спасти меня» (30:3). «Я взыскал Господа, и Он услышал меня и от всех опасностей моих избавил меня» (33:5). «Я желаю исполнить волю Твою, Боже мой, и закон Твой у меня в сердце» (39:9) и т. д.

А вот отрывок из сочинения Таухиди: «Помыслы, исходящие от Тебя, непостижимы; страстное стремление к Тебе не утихает, забвение Тебя невозможно. Смилуйся над нами, страдающими за Тебя (!); склонись к нам, смиренным перед Тобой; будь милостив к нам, вручающим себя Тебе. Когда мы взываем к Тебе, внемли нам; когда обращаемся к Тебе, обратись к нам»<sup>100</sup>.

Но и в этих взываниях Абу Хайана, свидетельствующих как будто о его смирении, слышится не только смирение, но и неизбежная страсть, хотя и смягченная немощью, неспособностью к громкому роптанию. И неудивительно, что в последний период своей жизни Абу Хайан совершает такой «экзистенциальный акт», как сожжение собственных книг. Правда, придавать ему слишком большое значение при характеристике личности Таухиди вряд ли правильно, ибо сделал это крайне утомленный жизнью, истерзанный человек. И все же в арабской культуре нет другой такой личности, которая совершила столь неразумный с точки зрения здравого смысла поступок, послав тем самым вызов жизни и судьбе.

Современники Таухиди, сообщает Йакут, нередко говорили, что он «ничтожный писака, всегда недовольный; порицание — его занятие, клевета — его мастерская»<sup>101</sup>. Непонятый и непризнанный, Абу Хайан умер в безвестности, и никто не знает, когда именно (даты жизни его приблизительны). О нем надолго забыли. Но в наши дни его неординарная, глубокая и бунтарская мысль привлекает внимание многих прогрессивных арабских философов и литераторов.

<sup>1</sup> См.: *Йакут ар-Руми*. Муаджам аль-удаба (Биографии литераторов). Ч. 15, Каир, 1938, с. 5. Возможно, именно данное обстоятельство нашло отражение в следующем размышлении ат-Таухиди: «Человек... привязан к родине, где вырос и которую полюбил, но чуждается страны, которую не посещал и не знает. Хотя он и происходит из этой страны, но не запечатлелась она у него в памяти». *Абу Хайан ат-Таухиди*. Диалоги (из «Книги услады и развлечения»). Вступит. ст., пер. и коммент. Д. В. Фролова. — Восток—Запад. Исследования, переводы и публикации. М., 1988, с. 57.

<sup>2</sup> См.: *Ибрагим Э. Абу Хайан ат-Таухиди*. Адиб ал-фаласифа ва файласуф ал-удаба (*Абу Хайан ат-Таухиди*. Литератор среди философов и философ среди литераторов). Каир, 1974, с. 14.

<sup>3</sup> *Йакут ар-Руми*. Биографии литераторов (цитату даем в переводе Д. В. Фролова).

<sup>4</sup> *Мец А. Мусульманский ренессанс*. М., 1973, с. 212.

<sup>5</sup> Изд. А. М. Шадиак. Константинополь. По мнению специалистов, издание содержит много ошибок. Ср. новое издание в: *Extrait du Bulletin d'Études Orientales*. Т. 18. Beyrouth, 1963—1964, с. 242—297.

<sup>6</sup> Ас-Сакифа — место, где сподвижники Мухаммада после его смерти дали присягу на верность Абу Бакру, направив послание об этом Абу Талыбу, противнику Абу Бакра.

<sup>7</sup> Из работ такого рода о нем можно назвать лишь ту же монографию З. Ибрагима и обширную статью Мохаммада Аркуна (*Arkoun M. L'humanisme arabe au IVe/Xe siècle d'après le Kitab al-Hawamil wal-Sawamil*.— *Studia islamica*. P., 1961, t. 14, с. 73—108) и его же монографию (*L'humanisme arabe au IVe/Xe siècle*. P., 1982).

<sup>8</sup> *Ибрагим З. Абу Хайан ат-Таухиди*, с. 7, 94.

<sup>9</sup> Цит. по: *Абу Хайан ат-Таухиди*. Книга услады и развлечения. Гл. 6.— Народе Азии и Африки. 1984, № 5.

<sup>10</sup> Амин А. Предисловие к кн.: *Абу Хайан ат-Таухиди*. Ал-Хавамил ва-шшавамил (Вопросы и ответы). Каир, 1951, с. «даль».

<sup>11</sup> Там же, с. «ва».

<sup>12</sup> *Абу Хайан ат-Таухиди*. Книга услады и развлечения. Т. 3. Каир, 1943, с. 189.

<sup>13</sup> Там же, с. 196.

<sup>14</sup> Там же, с. 124.

<sup>15</sup> *Абу Хайан ат-Таухиди*. Ал-Мукабасат (Извлечения). Каир, 1929, с. 186—187.

<sup>16</sup> *Абу Хайан ат-Таухиди*. Вопросы и ответы, с. 278.

<sup>17</sup> *Абу Хайан ат-Таухиди*. Ал-Ишарат ал-илахийа ва-л-анфас ар-руханыйа (Божественные указания и духовные овеания). Каир, 1950, с. 218.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> *Абу Хайан ат-Таухиди*. Рисала ал-хайат (О жизни). Дамаск, 1951, с. 62—63.

<sup>20</sup> А. Амин, подготовивший к изданию это сочинение, полагал, что Абдаллах ал-Арид — это Абдаллах ал-Хусейн ибн Ахмад ибн Саадан, вазир буидского правителя Симсам ад-Даула; высказываются и другие мнения.

<sup>21</sup> *Абу Хайан ат-Таухиди*. Книга услады и развлечения. Т. 2. Каир, 1942, с. 190.

<sup>22</sup> *Абу Хайан ат-Таухиди*. О жизни, с. 62.

<sup>23</sup> *Абу Хайан ат-Таухиди*. Диалоги. (Из «Книги услады и развлечения»).— Восток—Запад, с. 71.

<sup>24</sup> Там же, с. 78.

<sup>25</sup> Там же, с. 73.

<sup>26</sup> *Абу Хайан ат-Таухиди*. Божественные указания, с. 164.

<sup>27</sup> См.: *Абу Хайан ат-Таухиди*. Извлечения, с. 365, 366.

<sup>28</sup> Цит. по: *Ибрагим З. Абу Хайан ат-Таухиди*, с. 146.

<sup>29</sup> Сам Ибн ал-Джаузи объясняет особую опасность Абу Хайана тем, что он, в отличие от двух других, которые «кричали» (сараха), никогда не кричал, а «бормотал» (говорил неясно, намеками — маджмаджа). Можно предположить, что речь идет о том, что ал-Маарри и ар-Раванди слишком явно и откровенно высказывали свои еретические взгляды и потому легко можно было показать их враждебность «традиции», а при желании и исламу. Абу Хайана же обвинить было труднее, он исподтишка подтачивал веру.

<sup>30</sup> *Ибрагим З. Абу Хайан ат-Таухиди*.

<sup>31</sup> Эти аспекты соотношения религии и философии рассмотрены А. В. Сагадеевым (*Сагадеев А. В. Ибн-Сина*. М., 1980; *он же*. Учение Ибн-Рушда о соотношении философии, теологии и религии и его истоки в трудах аль-Фараби.— *Аль-Фараби*. Научное творчество. М., 1975).

<sup>32</sup> *Абу Хайан ат-Таухиди*. Книга услады и развлечения. Т. 3, с. 113.

<sup>33</sup> *Абу Хайан ат-Таухиди*. Книга услады и развлечения. Т. 1, Каир, 1939, с. 223.

<sup>34</sup> *Абу Хайан ат-Таухиди*. Книга услады и развлечения. Т. 3, с. 120.

<sup>35</sup> *Абу Хайан ат-Таухиди*. Ал-Басаир ва-з-захаир (Сокровенное и явное). Каир, 1953, с. 159—160.



- <sup>36</sup> См.: *Абу Хайан ат-Таухиди*. Сокровенное и явное, с. 144; см.: *он же*. Извлечения, с. 260.
- <sup>37</sup> *Абу Хайан ат-Таухиди*. Божественные указания, с. 394.
- <sup>38</sup> Цит. по: *Ибрагим З. Абу Хайан ат-Таухиди*, с. 92—93.
- <sup>39</sup> Там же, с. 93.
- <sup>40</sup> Там же, с. 176.
- <sup>41</sup> Там же, с. 177.
- <sup>42</sup> *Абу Хайан ат-Таухиди*. Вопросы и ответы, с. 118.
- <sup>43</sup> *Абу Хайан ат-Таухиди*. Книга услады и развлечения. Т. 1, с. 153.
- <sup>44</sup> *Абу Хайан ат-Таухиди*. Извлечения, с. 141.
- <sup>45</sup> *Абу Хайан ат-Таухиди*. Вопросы и ответы, с. 287.
- <sup>46</sup> *Абу Хайан ат-Таухиди*. Книга услады и развлечения. Т. 2, с. 204.
- <sup>47</sup> Это видение явлений также отличает Абу Хайана от философов.
- Рационализм доктрины фаласифа направлен на «общее»; оно — исходное начало, а фактически и цель анализа, поскольку конечным итогом их было подведение единичного под общее, уподобление единичного общему.
- <sup>48</sup> *Jadaane F. L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane*. Beyrouth, 1968, с. 343.
- <sup>49</sup> Из классической арабской поэзии. М., 1983, с. 175.
- <sup>50</sup> Там же, с. 215.
- <sup>51</sup> Там же, с. 225—232.
- <sup>52</sup> *Jadaane F. L'influence du stoïcisme*, с. 86.
- <sup>53</sup> *Абу Хайан ат-Таухиди*. Извлечения, с. 276. Ср.: «От вздоха первого в день своего рождения / Душа торопится ко дню исчезновения» (*Абу-ль-Аля аль-Маарри*. Стихотворения. Пер. А. Тарковского. М., 1979, с. 95).
- <sup>54</sup> *Мискавайх*. Таъхид ал-ахлак (Умеренность нравов). Бейрут, 1966, с. 209.
- <sup>55</sup> *Абу Хайан ат-Таухиди*. Книга услады и развлечения. Т. 1, с. 198. Ср. у ал-Мутанаббиси: «Все изменит судьба, все изменят года. / Но души не коснутся они никогда» (Из классической арабской поэзии, с. 187).
- <sup>56</sup> *Jadaane F. L'influence du stoïcisme*, с. 86.
- <sup>57</sup> Цит. по: *Ибрагим З. Абу Хайан ат-Таухиди*, с. 202.
- <sup>58</sup> См.: *Абу Хайан ат-Таухиди*. Извлечения, с. 128.
- <sup>59</sup> *Абу Хайан ат-Таухиди*. Вопросы и ответы, с. 25.
- <sup>60</sup> Это выражение можно перевести и как «скрыта для него душа ею же самой» — «ва хуа махджуб ан-нафсихи би нафсихи» (*Абу Хайан ат-Таухиди*. Книга услады и развлечения. Т. 3, с. 109).
- <sup>61</sup> См.: *Абу Хайан ат-Таухиди*. Извлечения, с. 137; см.: *он же*. Книга услады и развлечения. Т. 3, с. 187.
- <sup>62</sup> *Абу Хайан ат-Таухиди*. Извлечения, с. 165.
- <sup>63</sup> *Абу Хайан ат-Таухиди*. Книга услады и развлечения. Т. 2, с. 10.
- <sup>64</sup> *Абу Хайан ат-Таухиди*. Вопросы и ответы, с. 136.
- <sup>65</sup> *Arkoun M. L'humanisme arabe*, с. 79.
- <sup>66</sup> См.: *Абу Хайан ат-Таухиди*. Книга услады и развлечения. Т. 1, с. 159.
- <sup>67</sup> См.: *Ибрагим З. Абу Хайан ат-Таухиди*, с. 257.
- <sup>68</sup> *Абу Хайан ат-Таухиди*. Вопросы и ответы, с. 85.
- <sup>69</sup> См., например: *Ибн Сина*. Даниш-намэ. Сталинабад, 1957, с. 127.
- <sup>70</sup> Наиболее ярким примером поэзии такого рода является творчество Абу-ль-Аля ал-Маарри.
- <sup>71</sup> *Абу Хайан ат-Таухиди*. Вопросы и ответы, с. 275.
- <sup>72</sup> Там же, с. 260.
- <sup>73</sup> Там же, с. 314.
- <sup>74</sup> *Ибрагим З. Абу Хайан ат-Таухиди*, с. 105.
- <sup>75</sup> Там же, с. 152—153.
- <sup>76</sup> *Arkoun M. L'humanisme arabe*, с. 79.
- <sup>77</sup> Там же, с. 80.
- <sup>78</sup> *Ибрагим З. Абу Хайан ат-Таухиди*, с. 117—118.
- <sup>79</sup> Свои чувства и взгляды по этому поводу он выразил в «Пороках двух вазиров» (см.: *Ибрагим З. Абу Хайан ат-Таухиди*, с. 110—112).
- <sup>80</sup> Цит. по: *Абу Хайан ат-Таухиди*. Книга услады и развлечения. Т. 2, с. 49.

- <sup>81</sup> *Абу Хайан ат-Таухиди*. Извлечения, с. 234.
- <sup>82</sup> *Абу Хайан ат-Таухиди*. Книга услады и развлечения.— Восток—Запад, с. 76.
- <sup>83</sup> Там же.
- <sup>84</sup> *Ибрагим З.* *Абу Хайан ат-Таухиди*, с. 7.
- <sup>85</sup> Цит. по: там же, с. 196.
- <sup>86</sup> *Абу Хайан ат-Таухиди*. Божественные указания, с. 81.
- <sup>87</sup> *Ибрагим З.* *Абу Хайан ат-Таухиди*, с. 195.
- <sup>88</sup> *Абу Хайан ат-Таухиди*. Извлечения, с. 219.
- <sup>89</sup> *Абу Хайан ат-Таухиди*. Вопросы и ответы, с. 150—151.
- <sup>90</sup> *Абу Хайан ат-Таухиди*. Извлечения, с. 238.
- <sup>91</sup> Там же, с. 248.
- <sup>92</sup> Там же, с. 153.
- <sup>93</sup> Там же, с. 187.
- <sup>94</sup> *Абу Хайан ат-Таухиди*. Вопросы и ответы, с. 187.
- <sup>95</sup> *Абу Хайан ат-Таухиди*. Божественные указания, с. 104.
- <sup>96</sup> Единомышленник и друг Абу Хайана — Мискавайх изложил идеи стоиков в следующем повествовании. Как-то принадлежавший философу (предполагается, Мусонию Руфу) раб обратился к одному из великих людей своего времени, кичившемуся богатством, и сказал: «Когда ты хвастаешь своим конем, я знаю, что красота и изящество коня присущи именно ему, а не тебе; когда ты хвастаешь своей одеждой, я знаю, что эти достоинства принадлежат не тебе...» (цит. по: *Jadaane E. L'influence du stoïcisme*, с. 233). Согласно стоикам, которым следовали Мискавайх и Таухиди, надо различать вещи, находящиеся вне нас, и вещи, зависящие от нас. Стремление к первым наносит ущерб человеку. Вечное блаженство — в вещах, зависящих от нас и тем самым неуничтожимых, являющихся божественным даром (с. 220).
- <sup>97</sup> См.: *Ибрагим З.* *Абу Хайан ат-Таухиди*, с. 8.
- <sup>98</sup> *Абу Хайан ат-Таухиди*. Божественные указания, с. 289.
- <sup>99</sup> *Бадави А.* Адиб вуджудий фи-л-каран ар-рабиа ал-хиджри (Литератор-экзистенциалист четвертого века хиджры).— *Абу Хайан ат-Таухиди*. Божественные указания. Предисл., с. «лам».
- <sup>100</sup> *Абу Хайан ат-Таухиди*. Божественные указания, с. 289.
- <sup>101</sup> Цит. по: *Хуфи А. М.* *Абу Хайан ат-Таухиди*. Ч. 1, Каир, 1957, с. 74.

## CONTENTS

<i>Ye. A. Frolova</i> . The Rationalism of Arab-Muslim Philosophy (in Place of Introduction) . . . . .	3
<i>R. I. Sultanov</i> . Comparative Analysis of Philosophic Patterns in Kalam and Patristics . . . . .	23
<i>G. B. Shaimukhambetova</i> . On Ontological and Gnoseological Foundations of Oriental Peripatetic Rationalism (on the Example of al-Farabi) . . . . .	63
<i>A. Kh. Kasymzhanov</i> . The Problem of Intellect in Farabi's Worldview . . . . .	100
<i>M. D. Dinorshoyev</i> . Rationalist Trends in Ibn Sina's Gnoseology . . . . .	114
<i>A. A. Ignatenko</i> . Socium and Intellect (Rationalist Currents in Arab-Muslim Medieval Social and Political Philosophy) . . . . .	133
<i>Ye. A. Frolova</i> . Rationalism and Stoico-Sceptical Strands in the Philosophy of Abu Khayan at-Taukhidi . . . . .	169
<i>M. T. Stepanyants</i> . Sufism: for or against Rationalism . . . . .	193
<i>A. V. Smirnov</i> . Three Solutions to the Problem of Transcendence and Immanence of Divinity in the Philosophy of Ibn Arabi . . . . .	206
<i>K. A. Khromova</i> . The Concept of Science and Religion Synthesis by Contemporary Iranian Philosopher S. Nasr . . . . .	223
SUPPLEMENTS	
<i>Ahmad Ibn Muhammad Ibi Arabshah</i> . A Palatable Fruit for the Khalifs and an Amusement for the Wits . . . . .	242
<i>Ahmad Madi</i> . Ibn Baja and Centemporary Oriental Studies . . . . .	256

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Е. А. Фролова.</b> Рационализм в арабо-мусульманской философии (вместо введения) . . . . .	<b>3</b>
<b>Р. И. Султанов.</b> К истории становления теологического рационализма. Сравнительный анализ мыслительных схем калама и патристики . . . . .	<b>23</b>
<b>Г. Б. Шаймухамбетова.</b> К характеристике онтологических и гносеологических оснований рационализма восточных перипатетиков (на примере ал-Фараби) . . . . .	<b>63</b>
<b>А. Х. Касымжанов.</b> Проблема разума в мировоззрении ал-Фараби . . . . .	<b>100</b>
<b>М. Д. Диноршоев.</b> Рационалистическая тенденция гносеологии Ибн Сины . . . . .	<b>114</b>
<b>А. А. Игнатенко.</b> Социум и разум (рационалистические течения в арабо-исламской общественно-политической мысли средневековья) . . . . .	<b>133</b>
<b>Е. А. Фролова.</b> Рационализм и стойко-скептические мотивы в философии Абу Хайяна ат-Таухиди . . . . .	<b>169</b>
<b>М. Т. Степаняц.</b> Суфизм: оппонент или союзник рационализма . . . . .	<b>193</b>
<b>А. В. Смирнов.</b> Три решения проблемы трансцендентности и имманентности божественной сущности в философии Ибн Араби . . . . .	<b>206</b>
<b>К. А. Хромова.</b> Концепция синтеза науки и религии современного иранского философа С. Х. Насра . . . . .	<b>223</b>
<b>ПРИЛОЖЕНИЯ</b>	
<b>Ахмад ибн Мухаммад Ибн Арабшах.</b> Приятный плод для халифов и развлечение для остроумцев . . . . .	<b>242</b>
<b>Ахмад Мади.</b> Ибн Баджа и современное советское востоковедение . . . . .	<b>256</b>
<b>Contents</b> . . . . .	<b>279</b>

Научное издание

## РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

### Ближний и Средний Восток

Редактор *Л. Ш. Фридман*. Младший редактор *Л. В. Исаева*. Художник *С. Ю. Архангельский*. Художественный редактор *В. Л. Резников*. Технический редактор *Э. С. Теплякова*. Корректор *А. В. Шандер*

ИБ № 16213

Сдано в набор 29.09.89. Подписано к печати 28.02.90. Формат 60×90<sup>1/16</sup>. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 17,5. Усл. кр.-отт. 17,5. Уч.-изд. л. 21,17. Тираж 5000 экз. Изд. № 6727. Заказ № 635. Цена 2 р. 60 к.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука»  
Главная редакция восточной литературы. 103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

3-я типография издательства «Наука». 107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28