ОПЫТ ОСМЫСЛЕНИЯ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ В АРАБО-ИСЛАМСКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Е. А. Фролова

Поиски европейской истории духовных элементов, тенденций, вырастающих в феномен Ренессанса с его культом человека, представляются совершенно понятными. Более того, анализ Ренессанса позволяет спроектировать современное его понимание на предыдущие периоды истории, точнее, детальнее увидеть их особенности, структуру, в частности, проследить становление еще в средневековье проблематики, связанной с концепцией индивида. Однако правомерность такого подхода к культуре иного типа, нежели европейская, к культуре ислама, с его видимой контрарной направленностью уже не столь очевидна. И тем не менее он оправдан, так как позволяет несколько иначе взглянуть на сложившийся образ исламского средневековья, раскрыть его многомерность, содержавшиеся в нем разные исторические возможности.

Я не могу отказаться от некоторой исходной социологической установки, состоящей в следующем. Ислам складывался не только как религия, но и как социальное учение, устремленное на объединение. Поэтому идея общего, единого была не только утверждением его монотезима, не просто характеристикой его как всякой общности, но доминировала в нем, выявляя особое ее значение для становящейся государственности. И все же говорить о тотальном господстве этой идеи было бы неверно. И социально-юридическая практика, и религиозное учение были в огромной мере обращены к человеку, причем, к конкретному человеку. Кораническая концепция творения также требовала объяснения факта многообразия мира вещей в его отношении к Богу.

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

1. Разрабатывая атомистическое учение, мутакаллимы использовали понятия «джуз» (часть, доля), «ла ятаджазза» (неделимое),

© Е. А. Фролова, 1996

«фард» (отдельное, индивид), «джавхар», «джавхар фард» (отдельная сущность, атом, монада), «джавхар ла ятаджассим», иногда «нукт» (точка, математический минимум), «акаллу ал-джасам» (наименьшее тело). По свидетельству Маймонида, мутакаллимы утверждают, что «вся вселенная, т. е. каждое тело, которое в ней существует, составлено из очень мелких частей, которые по причине своей тонкости не могут быть дальше разделены» [1].

2. Уникальность, единство и единичность Бога и божественного бытия, мира выражаются понятиями: «ахадийа», «вахид», «авхад».

3. Понятия «фард» и «муфрад» (отдельный, индивид) получают более широкое распространение для обозначения отдельной, самостоятельной вещи, отдельного, рассматриваемого как самостоятельная единица человека, т. е. ближе всего передают широкое понимание индивида.

4. Как противоположность общего («амм») в логике используется понятие частного, особенного («хасс»). Эти же понятия употребляются и для обозначения, с одной стороны. групп носителей эзотерического или философского знания, а с другой – массы невежественных, не посвященных в сокровенное знание людей.

5. В области религии, политики, этики, т. е. в области человеческих отношений, употребляется понятие «шахсийа» (персона, личность).

Все эти аспекты понятия индивидуального присутствуют в религиозной, философской и просто светской литературе мусульманского средневековья.

Остановлюсь сначала на концепции, которая характеризует разделенность единого на единицы, внутреннюю разделенность Бытия, его субстанции, – на концепции атомистического строения мира, единичное понимается как особенное. Такое толкование связано с понятием «нового творения», которое содержится в кораническом учении (см.: Коран. 13:5; 14:22 и др.). Если атом как «наименьшее тело» не обладает свойствами, отличающими его от других атомов – он 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 место данной сущности появляется ее подобие, благодаря чему мир обновляется, оставаясь тем же: Творение возобновляется через уподобление [3].

Но мне представляется более интересным вопрос об индивидуации применительно к человеку. Именно на нем я и остановлюсь подробнее.

В наибольшей степени с человеком как индивидом дело имели юриспруденция и религия и, конечно, литература, и потому именно здесь возникли концепции, развивающие мысль в этом направлении. Прежде всего это учение о свободе воли, в силу которой человек становится ответственным за свои поступки, за выбор пути, определяющий характер посмертного воздаяния. Сотериология предполагает апелляцию Бога к каждому отдельному лицу. Хотя Бог создал человеческий род как таковой, но имеет дело не столько с ним, сколько с каждым конкретным человеком, его он спасает, награждает или нака-

зывает, о нем, о его судьбе он печется – в отличие от политического правителя, ученого, философа, которых интересует общество в целом, человек вообще. В фалсафе (арабской наследнице античной философии) упоминание об индивиде встречается редко. 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 развивающей учение Мухаммада или откликающейся на него.

Излагая взгляд на счастье, ал-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» [4]. Счастье достигается, если «действия основаны на доброй воле и на свободном выборе» [5]. «Свободный выбор, – рассуждает ал-Фараби, – присущ только человеку... и благодаря ему человек может совершать похвальные и порицаемые, хорошие и плохие поступки и получать за это вознаграждение и наказание» [6]. Достижение счастья неразрывно связано со знанием, которое приближает человека к Истине, с совершенствованием души. Принадлежавший к Багдадской школе философ-литератор Абу Хайан ат-Таухиди (ум. ок. 1023) писал: «Почему ты не судишь душу свою ради себя же? Когда ты осознаешь благо, которое суждено тебе? Когда ты остановишься на своих недостатках и отличишь их?» [7]

Но постичь абсолютное благо и обрести счастье может от природы не каждый человек, а лишь обладающий соответствующими врожденными способностями. Поэтому большинству людей нужен наставник. «Религия, – учит ал-Фараби, – это взгляды и действия, обусловленные предначертаниями первой Главы. С помощью религии все достигают цели. Если первый правитель истинно добродетелен и добродетельно его правление, он добивается счастья для всех подданных» [8]. «Вместе с тем, – пишет далее ал-Фараби, – ясно, что все это невозможно, если в городах не будет общего воззрения, объединяющего взгляды, убеждения и действия горожан...» [9]

Таким образом, разговоры о единичностях опять возвращаются к верховенствующей значимости общей идеи счастья, даруемой отдельным членам общества. Индивидуальность как особенность становится достоянием лишь отдельных избранных, элиты (хасса), отделенной от массы, толпы (амма). Единственной подлинной уникальностью является Аллах, он всеобъемлющий индивид. В подлунном мире некоторым подобием божественной индивидуальности являются Совершенный Человек, пророк, «истинный правитель» и в какой-то мере избранные люди, приблизившиеся к Истине, на которых снизошел ее свет, свет Деятельного Разума (по ал-Фараби, это «философы»). Только Бог в Коране говорит от имени Я (Мы). Немногие мусульмане покушаются на эту прерогативу. Заявивший свое право на Истину ал-Халладж: «Я есмь Истина», – был за это казнен (922).

Практика жизни, выраженная 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

решительно и широко они будут вовлечены в создание «уммы» (общины единоверцев-мусульман), в какой мере они, приняв учение о посмертном воздаянии, будут следовать предписаниям ислама. Кстати, уже в VIII в., вскоре после возникновения ислама, начались богословские споры по поводу содержащегося в Коране понятия «иман» (вера). В отличие от понятия «дин» (как и понятия «ислам»), в данном случае означающего религию как систему ритуальной практики, направленную на подчинение власти, вера-иман связывалась не только со словесным признанием истинности учения Мухаммада, но в большой степени (даже многими теологами-суннитами, в частности, ал-Ашари) с постижением, познанием Аллаха сердцем. Традицию деления веры на «внешнюю» (захир) и «внутреннюю» (батин) продолжили и исмаилиты.

Возведение на более высокую ступень внутренней убежденности в правоте религии, убежденности сердцем выражало признание пусть не безусловной ценности, но по крайней мере значимости и индивидуальности верующего, оно стимулировало его религиозное развитие, совершенствование. Кроме того, оно способствовало осознанию каждым отдельным человеком содержания, характера его веры, т. е. развитию личности.

Этот процесс был связан и еще с одним моментом мусульманского вероучения. Ислам в большой степени (что отражено в самом названии религии) является верой внешней, ритуально-словесной. Но требуя от всех мусульман покорности, неукоснительного соблюдения обрядов и установлений, он оставлял внутреннюю жизнь человека наедине с Богом, перед которым только и ответствен он за свои мысли и чувства. Не община судит, а Бог; внутренне человек свободен, он сам определяет свой путь, и, таким образом, каждый человек обретает свою отличность от другого, право на свою индивидуальность. Так общее (umma) и единичное (отдельный верующий) совмещаются друг с другом. Этим я не хочу сказать, что ислам – религия индивидуальности, персональности. Такое утверждение противоречило бы сказанному мною ранее. И все же некоторые возможности толковать Коран в этом плане имеются, и они были использованы теми течениями в исламе, которые пытались трансформировать его в соответствующем направлении. Особенно преуспел здесь суфизм.

Вряд ли стоит воспроизводить все известные в данном отношении концепции. Поэтому остановлюсь лишь на некоторых, кажущихся мне наиболее важными в понимании темы индивидуальности.

То, что в результате творения появляются отличные друг от друга единичные вещи, понятно. Но это еще не индивиды, не самоценные сущности. Важными для божественного Единого делает их концепция единства макро- и микрокосмоса, наделяющая все вещи и каждую из них божественным присутствием, – концепция, одна из центральных в суфизме.

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 океанов [10].

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 именно через них. В своем трансцендентальном единстве Бог ничего о себе не знает. Для того чтобы увидеть себя, свое величие, он нуждается в другом – в мире вещей и в человеке.

От века сущий, он творит, любя,
Глаза и уши, чтоб познать себя [11].

Как писал Ибн Араби, Господину в силу этой зависимости нужен раб, но и «раб Господом бывал в какие-то мгновенья». Ибн Араби очень красочно рисует человека: «Существо непреходящее и постоянное, слово разделяющее и собирающее, оно становление мира в его бытии, а потому и выделяется в мире, как камень в перстне. Он – вместилище надписи, тот знак, которым Вседержитель опечатывает свою сокровищницу. Оттого Он и нарек его преемником... Потому мир остается 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, и произойдут в ней отклонения и коллизии...» [12]. Как считает российский исследователь и переводчик Ибн Араби Андрей 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 этот шаг, шаг, который сделала Европа в эпоху Возрождения.

Возведя человека столь высоко, Ибн Араби сразу же оговаривает его отличие от Бога; творение Бога – абсолютно, человека же – тленно. Но этот ход рассуждений философа-мистика я вынуждена опустить, хотя он и важен для общего вывода, подтверждающего начальный тезис о превалировании в исламе идеи общего, единого.

В акте единения человека с Богом, уподобления его Богу проявляется их взаимная любовь. Ибн Араби выражает это так: «Движение мира из небытия к бытию есть во всех отношениях – и со стороны Бога, и с его (мира. – *Е.Ф.*) стороны – движение любви» [13]. Переживание любовного общения с Богом для суфия всегда интимно, индивидуально, неповторимо. Оно каждый раз новое и не передаваемое до конца, и в нем через единение с Богом, достигаемое благодаря проделанным усилиям и отдаче себя целиком этой цели, у человека рождается ощущение самости. Это проявляется в осознании 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 сужденье – суета сует.
Тебе открыт, Тебя лишь слышу я,
И только Ты – строжайший мой судья [14].

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 тайные 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 разрешать 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 (ум. 1037). «Мистик, – настаивал Ибн Сина, – стремится к постижению высшей истины, не требуя ничего взамен... Он поклоняется только ей, ибо она достойна поклонения» [15].

Тема любви, единения, слияния с Богом позволяет приподнять еще один пласт темы индивидуации, а именно индивидуации знания, что в философской гносеологии получает оформление в принципе, который придает значение высшей ценности в постижении Истины (Бога и тем самым основ Бытия) непосредственной очевидности. Истинное знание Первоначала обретается только в акте непосредственного его усмотрения, в иррациональном, не передаваемом до конца и потому совершенно индивидуальном его восприятии мистиком, всего себя отдавшем подготовке к этому акту. Как пишет об этом ал-Газали (ум. 1111): «Если кто-нибудь попытается выразить это, слова его обязательно будут содержать в себе погрешность... А человеку, испытывающему такое состояние, можно сказать не более, как: "Было, что было, а что было, не помню"» [16]. Чтобы постичь Истину, надо *самому пережить* это постижение. Суфизм, таким образом, наиболее последовательно выражает гносеологический принцип, противостоящий концепции совокупного знания, знания как системы общепризнанных истин. Совокупное знание необходимо как предварительный этап, этап веры, на первый же план выдвигается знание индивида; его переживание Истины в момент соединения с божественным началом делает этого индивида единственным Человеком, единственным партнером Бога. Его даже не должно интересовать, совпадает ли его знание Истины 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» [17].

Среди фаласифа («философов»), считавших непосредственные очевидности одним из видов предпосылок истинного знания, наибольшее значение им придавал Ибн Сина. Он сам имел опыт мисти-

ческих 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». Она также обращена к индивиду, к его способности постичь собственным путем свою разумную сущность. Но главным образом эта концепция направлена на иную цель, что позволяет перейти к новому аспекту проблемы индивида.

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 не смертна. Причем, позиция Ибн Сины отличается от позиции других «фаласифа» тем, что он настаивает на бессмертии *индивидуальной* души. Признание вечности лишь всеобщей души, если таковую понимать буквально, неметафорически, ведет к согласию с учением о переселении душ, так как все они – в одном, из одного изливаются, в одно возвращаются, перетекая одна в другую, как в котле при перемешивании содержимого. Это учение он отвергает. В мою задачу не входит сейчас обсуждение правильности или ложности взгляда Авиценны. Суть же его состоит в том, что всеобщая душа «не едина, она множественна по числу, но едина по виду» [18]. 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» [19], причем каждая отдельная душа связана «именно с *данным* телом и *отвлечена от всех прочих* тел, отличных от него *по своей природе*» [20]. В теле появляется начало индивидуации (*особое* расположение составляющих его элементов), и оно становится индивидом. «Есть еще другие свойства, скрытые от нас, неотрывно сопутствующие душам при их возникновении... благодаря этим свойствам один индивид отличается от другого» [21]. И отделившись от своих смертных тел, души продолжают быть единичными в силу различия материй, в которых они находились, их устройства, времени их возникновения. Таким образом, соединение субстанции души с материей индивидуализирует ее. Л. Гудман комментирует эту концепцию Ибн Сины так: «Этот авиценнов призыв к самосознанию нацелен на доказательство того, что ваш ум не есть мой и никогда не может быть им, поскольку вы и я знаем разные вещи» [22].

Сходной позиции придерживались и философы Багдадской школы ас-Сиджистани (ум. 974) и ат_таухиди. Отвечая на вопрос: обладает ли индивидуальная 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 подвергаются влиянию. Ат-Таухиди в «Имта» полагает, что «степени душ зависят от прибавления к ним части того, чем наделены их владельцы» [23]. Из правильных знаний, истинных убеждений душа извлекает пользу, но она может ржаветь, темнеть, погрязнуть в косности и невежестве, и за это наследие телесности в посмертной жизни получит воздаяние – именно индивидуально.

Идею индивидуации, выраженную как связь 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 разъединенности, некоторой дистанции. Эта отстраненность, с одной стороны, позволяет увидеть Истину, с другой – сохранить мистику свою индивидуальность. «Сокровенные помыслы озаряются светом Истины, но не ослепляют его (мистика. – *Е.Ф.*)» [24]. «В момент единения с Истиной он либо отрешается от всего, либо усилием воли находится в обоих состояниях... Но как только прекращается его единение с Истиной, он... живет прежней жизнью. В своей радости он является счастливым созданием Аллаха» [25]. 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, я хотела бы обратить внимание еще на один срез отношения к единичному, который имеет научно-методологическое значение.

Идея доминирования всеобщности довольно ясно проявилась в интересе к дедуктивной логике. Логика в каком-то смысле выступала в качестве аналога общей схемы мироздания: Бог (необходимосущее) – свет активного интеллекта – знание 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» [26]. Задача исследователя состоит в том, чтобы установить, какую логическую возможность актуализируют встретившиеся в опыте 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. «Врач, – заявлял Ибн Сина, – должен принимать на веру слова природоведа, что элементов всего четыре, не более» [27]. Под углом зрения концепции отсутствия пустоты Авиценна интерпретирует, например, такое наблюдение: при замерзании воды в сосуде сосуд разбивается. От холода тела сжимаются – это было признанным взглядом. А поскольку пустоты нет, то стенки сосуда разбиваются [28]. Аналогично построена и масса других рассуждений Авиценны. Это свидетельствует

о том, что единичному, факту, который выпадает из принятой схемы объяснения, не придается достаточной самостоятельной значимости. Мысль не просто сопротивляется факту, что вполне естественно, но принципиально противостоит 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 предпосылками, принимаемыми без доказательства, признавались не только первичные принципы аксиоматического характера, но и знания, добытые через ощущение, опыт [29]. 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» [30]. Правда, речь об индукции идет в крошечном параграфе, и признание ее значения сопровождается понятными оговорками, однако ее правомерность признается. И это, на мой взгляд, связано не только с критикой, которая раздавалась тогда в адрес рационализма, но и с успехами конкретных наук.

Будучи медиком и фармакологом Авиценна был тонким и внимательным наблюдателем, подмечавшим как случаи совпадения с теорией, так 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 в новое время определится как эксперимент, что предполагает, в частности, сознательную установку на предметно-практическую деятельность, стремление подвергнуть знание «на прочность». А это, в свою очередь, предполагает признание методологической значимости отдельного факта, единичности. Конечно, у Ибн Сины речь идет не об уникальности вещи, факта самих по себе, их самодостаточности, а только об их роли в построении и сохранении или опровержении общей теории. Единичное, как у Аристотеля [31], служит способом наведения на всеобщее. Тем не менее единичное в виде «факта» приобретает более высокий статус.

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, поражающие взор, слух, вкус, ум вещи и события или же на вроде бы привычные 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, теребит свою бороду, постукивает пальцами, перебирает камушки? Почему, когда слышишь повторение одних и тех же речей, начинаешь испытывать отвращение?» [32]. Ат-Таухиди пытался объяснить психологические особенности поведения человека. Его занимал вопрос о том, как сочетаются высокие моральные представления и безнравственные реальные 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 идут от нрава» [33]. По мнению ат-Таухиди, разумность людей, так же, как и их безумие, относительны, диапазон их оттенков велик: «В разумном есть то, что он порицает в безумном, в безумном же, как известно, есть то, что в разумном изумляет» [34]. Желание осмыслить «вечные», экзистенциальные (общие) проблемы сочетается у al-Tawhidi с пристальным интересом к индивиду, своеобразию его как личности, ко всей гамме человеческих качеств. Он стремится понять физические, психические и социальные основания поступков и тем самым более точно представить суть возможной общности разных единичных вещей. Таухиди-литератор помогал Таухиди-философу. Единичность в его творчестве представала в виде удивительного, неповторимого мира, не просто отдельного от других, но и отличного от них, обладающего своей собственной сущностью. Общее у Таухиди не доминировало над индивидуальным, они составляли две равные стороны единства. Именно уникальное, отклоняющееся от нормы позволяло острее почувствовать проблему, сложность ее содержания и точнее 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 [35]. Все это способствовало открытости сознания. Может быть, поэтому в споре с Мискавейхом ат-Таухиди настаивал на эвристической значимости поэзии, призывая ее в свидетели [36].

Если подвести итог всему сказанному, то он, мне представляется, будет состоять в подтверждении основного тезиса, предложенного в начале статьи. Да, центральным пунктом средневековой парадигмы, в том числе и арабо-мусульманской, была идея всеединства, всеобщности. Но ее развитие, раскрытие означало признание внутренней сложности этого единства, признание порождаемого им и из него многообразия единичностей, которые выступали в качестве соподчиненного, но тем не менее непременного компонента отношения. И в ряде учений, у ряда авторов интерес к единичному вырос в концепции, в которых единичное-индивидуальное поднималось до уровня наполненной, самоценной персональности.

[1] *Маймонид.* Путеводитель колеблющихся//С. Н. Григорьян. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. М., 1960. С. 287.
[2] *Ибн Араби.* Геммы мудрости//А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. М., 1993. С. 208.
[3] Там же. С. 157.
[4] *Аль-Фараби.* Указание пути к счастью//Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973. С. 5.
[5] Там же.
[6] *Аль-Фараби.* Гражданская политика//Там же. С. 113.
[7] *Ат-Таухиди.* Ал-ишарат ал-илляхта ва-л-анфас ар-руханита. Каир, 1950. С. 75.
[8] *Аль-Фараби.* Отношение философии к религии//Естественнонаучные трактаты. Алма-Ата, 1987. С. 317.
[9] Там же.
[10] *Шабистари.* Цветник тайн/Цит. в пер. М. Т. Степанянц по ее монографии «Философские аспекты суфизма». М., 1987. С. 18.
[11] *Ибн аль-Фарид.* Арабская поэзия средних веков. М., 1975. С. 531.
[12] *Ибн Араби.* Геммы мудрости//А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма. С. 71-72.
[13] Там же.
[14] *Ибн аль-Фарид.* Арабская поэзия средних веков. С. 526.
[15] *Ибн Сина.* Указания и наставления//Ибн Сина. Избр. филос. произведения. М., 1980. С. 367-368.
[16] *Аль-Газали.* Избавляющий от заблуждения//С. Н. Григорьян. Из истории философии Средней Азии и Ирана. С. 247.
[17] *Ибн Сина.* Указания... С. 368.
[18] *Ибн Сина.* Книга о душе//Ибн Сина Избр. филос. произведения. С. 489.
[19] Там же. С. 488.
[20] Там же. С. 489.
[21] Там же.
[22] *L. E. Goodman.* Avicenna. L.; N.-Y., 1992. P. 129.
[23] *Ат-Таухиди.* Ал-Имта ва-л-муанаса. Т. 3. Бейрут, 1943. С. 122.
[24] *Ибн Сина.* Указания и наставления. с. 367.
[25] Там же. с. 370.
[26] *Ибн Сина.* Книга знания//Ибн Сина. Избр. филос. произведения. С. 145.
[27] *Ибн Сина.* Канон врачебной науки. Кн. 1. Ташкент, 1954. С. 30.
[28] См.: *Беруни и Ибн Сина.* Переписка. Ташкент, 1973. С. 34.
[29] См.: *Ибн Сина.* Книга знания. С. 90.
[30] Там же. С. 86.
[31] См.: *Аристотель.* Вторая аналитика. I, 18, 40.
[32] *Ат-Таухиди.* Ал-Хавамил ва-ш-шавамил. Каир, 1951. С. 275, 314.
[33] *Ат-Таухиди.* Ал-Имта... Т. 1. Каир, 1939. С. 153.
[34] Там же. С. 204.
[35] Там же. С. 159.
[36] Ат-Таухиди. Ал-Хавамил...С. 85.