

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)
P27

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:
P27 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 В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ
(вместо введения)

Предметом своего анализа авторы предлагаемой вниманию читателя книги взяли тему, которая определяла развитие философской мысли и в целом культуры арабо-мусульманского средневековья IX—XII вв. Но если в последующие столетия культ разума и рационального знания и стал ослабевать, едва ли можно говорить об угасании его «светильника»: то там, то здесь он вспыхивал вновь. В XIX в. разум начинает успешно восстанавливать свои позиции во всех сферах общественного сознания.

Современный Арабский Восток — мир, преобразующий свою экономику и социальные структуры, меняющий культурные, мировоззренческие ориентиры, ищущий формы общественной жизни, которые способны решить многочисленные проблемы, порожденные отсталостью, вывести мусульманские страны в разряд развитых. Все это делает важным вопрос о месте и роли научного мировоззрения, научной методологии, вопрос о внедрении науки в качестве существенного компонента культуры и экономики данных стран. Отсюда вытекает необходимость исторического анализа сложившегося типа миропонимания, необходимость выявления в культуре, в знании элементов, ставших наиболее эффективными в предшествующей истории и помогающих в наши дни преодолевать стереотипы сознания, несовместимые с наукой. Ориентированная на научность и рациональность современная философия в странах арабо-мусульманского Востока пытается заново воссоздать историю культуры народов региона, акцентируя внимание на тех традициях, которые позволяют им учесть требования эпохи и интенсивно включиться в научно-технический прогресс и социальные преобразования. В немалой степени это относится к уяснению сущности средневекового рационализма и его культурно-исторической роли.

Некоторые арабские философы под влиянием распространенных сейчас идей исламизма, а также ведущейся на Западе атаки на дух технизации, под влиянием тенденции к гуманизации науки и знания, критики сциентизма и рационализма переносят эти веяния в свои доктрины. Однако, как справедливо полагает

известный философ Хасан Ханафи, арабское общество находится еще на той стадии развития, когда задачей его является культивирование специализации, рационализма, духа научности. В его культуре до сих пор превалировал гуманитарный дух, дух универсализма знания. То же относится к критике идей технизма, науки, рационализма в пользу идей интуитивизма, иррационализма и т. п. Арабские страны, по убеждению Ханафи, страдают не от тирании техники, а от недостатка ее: «Нападкам на технику у нас нет никакого оправдания, наша действительность требует обожествления техники»¹. Что касается критики разума, то она, считает Ханафи, исходит от Запада, пресыщенного рационализмом и достигшего крайних его пределов. Арабское же общество идет пока еще путями, далекими от разума; оно страдает от недостатка рациональности, а не от засилья ее. Арабам нужно не сокрушать разум, а утверждать его, строить жизнь на основе разума, видя в культуре реальную историческую связь ее элементов, уяснив логику ее развития, т. е. обратившись к ее истории.

Хотя в данном издании тема рационализма в средневековой арабо-мусульманской философии анализируется как сама собой разумеющаяся сущность ее, вряд ли можно сказать, что характер этого рационализма и все его аспекты поняты до конца. Возникают вопросы, был ли рационализм только в гносеологии «фальсафа» или в онтологии тоже? Если он затрагивал и онтологию, то как совмещался с пантеизмом, который, по мнению многих исследователей, свойствен фальсафа? Какую роль в развитии рационализма сыграли помимо фальсафа другие формы мысли, формы также философские или околофилософские, например калам, суфизм, адаб и т. д.?

Для того чтобы ответить на эти достаточно конкретные вопросы, следует определить наш подход к проблеме рационализма вообще как проблеме методологическо-теоретической и историко-философской. Что такое рационализм в нашем понимании? Какие философские концепции допустимо обозначать этим термином?

Разумеется, такая постановка вопроса может удивить, ибо, казалось бы, уже само понятие «философия» предполагает наличие рационализма. Философия появляется тогда, когда концепции получают теоретическое оформление с помощью разработанного понятийного аппарата. Не согласиться с этим нельзя. И все же если мы отождествим философию и рационализм, то философского статуса сразу же лишаются направления мысли, которые своей методологией провозглашают эмпиризм, интуитивизм; в философской значимости будет отказано мистической философии, иррационализму, религиозной философии.

Возможен и другой вывод. Поскольку все названные направления демонстрируют концептуализацию учений, при которой используется логико-понятийный аппарат, они получают право называться философскими и уже тем самым в определенном

смысле и рационалистическими. Вероятно, допустимо и так посмотреть на историческое движение человеческой мысли, ибо в разных идейных течениях, в их борьбе друг с другом формировался и оттачивался тот способ объяснения мира и человека, который сегодня считается научным. А поскольку главным орудием, с помощью которого человек создает и отстаивает научное видение, служит разум, постольку способ объяснения, методологию и теорию, опирающуюся на разум, можно назвать рационалистическими.

И все же остается неудовлетворенность такого рода определением рационализма как историко-философского феномена: слишком широкий круг течений охватывается данным понятием, слишком релятивным, относительным оно становится. Поэтому, употребляя его, исследователь должен прояснить вкладываемый в данное понятие смысл — идет ли речь об исторических перспективах, подходах, ведущих к современной научности, ее методологических зачатках или же о достаточно узкоограниченном историко-философском способе видения и объяснения мира.

В нашем случае под рационализмом подразумевается строго определенный тип философствования, решительно ориентированный на рациональное знание и концептуализирующий эту ориентацию. Для него характерны неколебимая вера в разум, в его безграничные возможности, в способность его — и только его — постичь и решить все проблемы, разгадать все загадки, открыть все законы, управляющие миром (и законы эти также рациональны и тождественны Разуму). Мудрый правитель, народ могут создать общество, в котором будут царить разум и благодаря ему благоденствие — на этой идее основаны утопии о «добродетельном городе». Благодаря разуму человек возвышается над животным, над недостоверностью чувств и, вооруженный системой логики, идет к постижению истины.

Впрочем, одно простое использование логики не является доказательством рационализма доктрины. Логика может быть одним из способов постижения наряду с другими — чувственно-эстетическим, интуитивным, экстатическим, быть подспорьем в целом иррационалистического учения, служить обоснованию его конечных задач, разъяснению его содержания.

Иными словами, даже расширяя рамки рационализма как направления, утверждавшего веру в разум, в его могущество, веру, которая имеет онтологические основания (разумность мира), т. е. описывая его как метод познания, мы не вправе полагать, что любая философская система, уже в силу того что она философская (организованная как теория, оперирующая системой понятий, в структуре понятий), есть рационализм. Естественно, благодаря теоретичности философия рационалистична, а именно: заключает в себе рациональность как компонент, пусть непременный, но все же компонент, играющий в ней большую или меньшую роль. И лишь когда он начинает определять суть конкретного учения, начинает доминировать и обос-

новывает это доминирование, учение можно рассматривать как рационализм.

Наиболее последовательно рационалистической будет доктрина, которая проводит данный принцип не только в гносеологии, но и в онтологии, т. е. делает разум (Бог, Закон, Разум) началом бытия, мироздания. Здесь рассматриваемое нами философское направление выступает в качестве разновидности идеализма.

Как свидетельствует история философии, чистых видов рационализма человеческая мысль не дала или почти не дала. Посмотрим под этим углом зрения на доктрины арабо- и персоязычных народов.

Возникновение ислама, появление новой религии уже само по себе означало введение нового типа знания, новой рациональности, которая противостояла прежнему, включенному в магию мистических верований типу знания, апеллируя к рас- судку людей, их разумению, хотя последнее понималось доста- точно утилитарно — как способное внушить и утвердить веру в ислам, в учение пророка. Новый тип знания — это знание поли- тическое, правовое, выраженное на языке религии и сочетающее установку на разумность, рациональность с авторитарным тре- бованием слепого подчинения носителю более высокого знания, с верой в верховное провидение. Само возникновение философии как рационалистического направления мысли связывается мно- гими исследователями с идейными движениями в богословии, в фикхе (с постановкой вопросов об ответственности человека за свои поступки, свободе его воли, предопределении и детерми- нированности происходящего, вопросов о вмешательстве бога в дела мира и — как итог всего — о сотворенности, а потому и подсудности Писания человеку). В трудах мутазилитов со- держится обширно и глубоко разработанная эпистемология, базирующаяся на логике.

Тем не менее, хотя между каламом и фальсафа существо- вала определенная идейная связь и общность, «философия» формировалась как светский, антисхоластический вариант ре- шения общемировоззренческих проблем, как способ объяснения мира, основывающийся на научных представлениях, унаследо- ванных от перипатетизма и античного естествознания. Фаласифа дали разработанную теорию души, разума, интеллекта, знания, пытались объяснить идеальную суть мышления. Существует, считали ал-Фараби и Ибн Сина, особым образом организо- ванная материя — зеркало, которое запечатлевает кусочек целост- ного мира в его внешнем выражении. Человеческий мозг, суб- страт разумной души, — также не что иное, как высшая ступень организации материи, уподобляющейся зеркалу, но только особого рода, способному воспроизводить не только внешний облик мира, но и его внутренние связи, его единство, выражаю- щееся в причинной зависимости вещей². Содержание сознания, являющееся результатом соприкосновения двух материальных

рядов, само уже не материально. Оно — свойство, итог взаимодействия материальных субстратов, выявляющее их глубинную, онтическую сущность.

Фаласифа проделали колоссальную работу по возвеличению рационализма в форме учения логики и введения логических методов определения истинности знания. Светская наука должна была выработать внутренне согласованную систему достоверных концептов, которая могла бы, с одной стороны, противостоять притязаниям религиозной догматики и, с другой — обосновать правильность выводов, утверждений уже внутри самой науки. Логика и через нее разум выступали верховными судьями истины; они помогли выкристаллизоваться научно ценным, существенным знаниям, вокруг которых складывались остальные элементы науки.

Развиваемая учеными-исследователями философия была связана с выводами из их обширной опытно-практической деятельности. Но преобладающим стилем мышления было умозрение. Попытки найти главный, определяющий принцип организации мира, выражающийся в единстве, вычленили это единое как исходную точку, причину сущего, содержащую в потенции все многообразие мира, получали воплощение в логике, в абсолютизации значения исходных посылок, из которых выводилось все знание³. Особое место в данной концепции приобретал методологический поиск «среднего члена», который соединяет предмет с известной уже общей идеей. Познавательные усилия человека направляются в значительной мере на то, чтобы подвести единичное под всегда уже создаваемое человеком общее⁴.

И все-таки можно ли говорить без оговорок о «восточном перипатетизме» как о чистом рационализме?

В качестве философского направления последний означает не просто возвеличивание роли разума, но и полагание его в качестве основного принципа системы бытия и знания. Является ли таковой онтология восточного перипатетизма? Анализ учения о бытии, проделанный современными исследователями применительно к фальсафа, вряд ли позволяет сделать такой общий вывод. Употребляя термин «рационализм» в отношении к прошлому, мы придаем ему нередко современную окраску. Имеющиеся в литературе классификации восточноперипатетической онтологии как дуализма, деизма или пантеизма, в которых материя и дух изначально извечны, сразу вносят известное ограничение в попытки толковать эту онтологию как просто рационалистическую. Только, пожалуй, у теоретиков исманизма разум откровенно делался основополагающим началом, близким богу. В других концепциях он занимал важное, но не верховное место.

Своеобразен характер рационализма фальсафа и в области гносеологии. В отличие от античной философии и философии нового времени, где рационализм в немалой мере выступал как оппозиция сенсуализму и эмпиризму, на мусульманском Вос-

токе он был связан с противостоянием доктринам, ориентировавшим мысль на признание приоритета веры. Поэтому, не умаляя роли чувств и чувственных данных, философы стремились возвысить значение рационального знания, противостоящего знанию веровательному, рационализирующему веру, утверждающему веру как знание, выдающему веру за знание. И это выдвижение разума в качестве главного критерия истины дает основную отношение их к рационалистам.

О трудностях понимания рационализма говорит и характеристика под этим углом зрения ряда религиозно-философских течений в исламе — калама в целом и мутазилизма особенно.

Мутазилизм возник и развивался как попытка рационалистическим способом решить многие религиозные проблемы, создать философски обоснованную и ориентированную на разумное знание теологию. В конце XIX в. развернулось и продолжается в наши дни движение за модернизацию ислама; идеологи этого движения настаивают на необходимости признать права научного знания, опираться в решении спорных вопросов на компетенцию разума, на ограничении сферы влияния религии. Есть ли все это рационализм? Конечно. Хотя надлежит учитывать, что его исходные принципы, связанные здесь религиозными целями или же облаченные в религиозные формы, теряют первоначальную силу, окрашиваются в другие менее эффективные для развитой мысли и искажающие ее тона: рационализм переплетается с веровательными установками.

Чтобы точнее выразить содержание рационализма как историко-философского явления и выявить его своеобразие в арабо-мусульманской философии, целесообразно, вероятно, сопоставить его типы, возникавшие в разных культурах, скажем, в Индии и Китае, тем более что эта проблема образует тему предложенной серии книг. Вопрос этот вовсе не ординарен. Обратимся к одному из течений индийской религиозно-философской мысли — буддизму. Вряд ли можно применить к нему термин «рационализм». Центральная онтологическая концепция раннего буддизма заключается во взгляде на мир как на мираж. Нагарджуна позднее назовет это «относительной (пустой) иллюзией»⁵. Мир предстает в виде потока отдельных элементов⁶. Реальность, лежащая за ним, не доступна сознанию. «...Между сознанием и объектом имеется особое отношение, которое может быть названо „координация“»⁷, — поясняет Ф. И. Щербатской и приводит часть диалога из «Абхидхарма-коши»:

«Вопрос. Мы читаем в Писании: „Сознание воспринимает“. Что здесь понимается под сознанием?»

Ответ. Абсолютно ничего...

Вопрос. Что подразумевается под „координацией“ (между сознанием и его объективным элементом)?

Ответ. Соответствие между ними... Сознание воспринимает подобно пути, по которому движется свет.

Вопрос. А как движется свет?

Ответ. Свет лампы — это обычное образное выражение непрерывного образования серии вспышек огня...»⁸.

Коль скоро нет реального мира и мир — иллюзия или коль скоро мир и сознание — лишь параллельные процессы, которые связывает только соответствие, и, следовательно, не существует реальных закономерностей либо мы ничего о них не способны сказать, то не может быть и рационалистического метода познания. «Реальность невыразима» — так называется один из параграфов работы Ф. И. Щербатского «Концепция буддийской нирваны»⁹. В главе «Буддийской логики», посвященной теории мгновенности бытия, он пишет: но если мир каждый миг творится заново, каждый миг в нем появляются новые возможности и он открыт для их реализации, тогда действия людей определяются уже не «познанными законами», а практическими решениями, выбором, обусловленным ситуациями. «Вследствие этого все логические конструкции... признаются совершенно негодными как ложные и противоречивые. Единственным источником истинного знания является мистическая интуиция...»¹⁰. И хотя кашмирская школа комментаторов видела в Будде персонификацию абсолютного бытия и абсолютного знания, тождественного чистой логике, это, по мнению Щербатского, «не более чем условное выражение чувства преклонения; сам стих не имеет теоретического значения»¹¹. И к познанию такого абсолюта логика, по сути дела, никакого отношения не имеет.

Использование ее ограничивалось критическими функциями — умением вести диспуты. Опровергая доводы оппонентов, мадхьямик не предлагал собственной метафизической концепции. «Я не выдвигаю тезиса и именно потому не ошибаюсь», — говорил Нагарджуна¹². Не доказать что-то позитивное, а добиться осознания относительности любого тезиса, выдвигаемого противником, т. е. диалектически опровергнуть его, — такова его цель.

Существование рационализма в индийской философии наиболее убедительно аргументируется пониманием самой философии как системы особых конструкций, требующих аналитической, рациональной деятельности. Но этот довод представляется недостаточным, поскольку философская мысль вообще, как известно, предполагает разработанный понятийный аппарат, обслуживающий концепцию. Содержанием же концепции может быть не только рационалистическая методология, но и убеждение в том, что единственно достоверным способом познания и истинным знанием является интуиция, непосредственное усмотрение. И с этой точки зрения философскую мысль древней и средневековой Индии точнее было бы определять не как рационализм, а как некоего рода рациональность, которая подразумевает наличие рационалистических структур, но не предполагает обязательного концептуального выдвижения их в качест-

ве доминирующих, характеризующих суть, основную направленность доктрины.

Вряд ли правомерно рассматривать логические системы, которые создавались и разрабатывались и в буддизме, и в индуистских даршанах, особенно в санкхье, во-первых, как определяющие их содержание и, во-вторых, как выражение их рационализма. В связи с этим было бы интересно проанализировать, что собой представляет логика в даршанах.

«Большая часть сутр ньиа, — пишет Ф. И. Щербатской, — посвящена описанию различных методов ведения публичных диспутов... И только в реформированной новой брахманистской логике, в логике, которая возникла в борьбе с буддизмом... теория силлогизма начала играть главную роль»¹³. В. К. Шохин в подтверждение тезиса о рационализме ньиа ссылается на характеристику учения этой школы Ватсьяной (V—VI вв.) в комментарии к «Ньяя-сутрам»: «Эта наука (ньяя) означает деятельность [трех видов]: номинация, дефиниция и исследование. При этом *номинация* — это только указание предмета через его наименование; *дефиниция* — свойство, посредством которого названное отделяется от других предметов; *исследование* — установление с помощью инструментов/источников познания, соответствует ли определение определяемому»¹⁴.

Эта цитата, безусловно, свидетельствует о внимании к логическому знанию, о разработке системы логического инструментария и логических операций, используемых в философской деятельности, но, пожалуй, ни о чем больше. Кстати, в «Ньяя-сутрах» Готама (примерно III в.) логический вывод упоминается наряду с тремя другими праманами: восприятием, сравнением и словом авторитета. И хотя ньиа дает детальную классификацию источников достоверного знания, разрабатывая теорию вывода, а навья ньиа начиная с XIII в. разрабатывает абстрактную формальную логику, нельзя игнорировать и тот факт, что умозаключение — один из четырех видов праман и что важным источником знания остается авторитет. Носителем же религиозной истины является «знаток 25 начал». Таковым он признается потому, что «в его менталитете преобладает благая гуна саттва, несущая в себе добродетель, знание, устраненность и „сверхспособность“»¹⁵.

Познание истины в санкхье начинается с интеллектуальной работы с категориями (и это можно отнести к рационалистической деятельности), продолжается в виде медитации и завершается «истинным познанием». Оно достигается, таким образом, через совершенствование «внутреннего знания», позволяющее прийти к полной «устраненности» и подвести индивида к спасению. В эпическом предании о Панчашикхе («Мокшадхарма») говорится, что он — «лучший знаток дхармы и вед»; он считает, что «достигший „устраненности“ индивид недоступен страху смерти и „возлежит с шрути, авторитетами, преданием и благословениями“»¹⁶.

Рамануджа писал: «Изречения упанишад предписывают знание — обозначаемое такими понятиями, как „сосредоточенное размышление“, „почитание“ и др., — которое есть нечто иное, чем простое понимание смысла этих изречений. Именно так [утверждают] тексты шрути: „...Атмана, дорогой, следует созерцать, об Атмане слушать разъяснения, о Нем напряженно размышлять, Его непрестанно припоминать“¹⁷. В этом процессе созерцания, размышления, припоминания большое место занимал, по В. С. Семенцову, «ментальный ритуал», выражаемый формулой «кто так знает» и означающий «длящееся знание», знание как перманентное состояние, как постоянное воспроизведение исходной ритуальной формулы. «...Рецитировать формулу „Я есмь Брахман“ хотя бы в течение одного дня и при этом постоянно помнить, что такое *Брахман* и что „я есмь“ именно это. Между тем продолжительность такого рода „знания“ должна была быть растянута в конечном счете на всю жизнь»¹⁸. Целью и идеалом подобного знания, поясняет исследователь, является истина, понимаемая не как «что», но как «кто», как живое единство личности и знания. В результате достаточно долгого повторения текст отпечатывается в памяти человека и наконец «наступит такой момент, когда... ритуальный синтез действия—слова—образа произойдет сам собой...»¹⁹.

Здесь подмечены важные моменты формирования исходных знаний, пути возникновения абстрактных представлений из ритуальной практики и слитность знания с индивидом, его личностью. Но приведенные выдержки из учений найяиков и санкхьяиков позволяют прийти к заключению, что рационализм в них был не теоретическим, идейным, мировоззренческим, а практическим, житейским, прагматическим. Его можно описать как методiku, систему упражнений, наставлений, нужных для нахождения пути к истинному знанию, завершающемуся «деструкцией всех привязанностей»²⁰, как «„устраненность“, полное прекращение реальных связей „познающего поле“ с любыми проявлениями „поля“»²¹, т. е. эти философские концепции правильнее определить не как рационализм, а как гносис²². То же отмечает и Ф. И. Щербатской: «...совершенно неожиданно обнаружить семейное сходство, возникающее само по себе между сознанием (*cit, rigusa*) школы санкхьи и его буддийским двойником (*vidjāna*). Оба совершенно неактивны, без всякого содержания, знание без объекта, знание „ничего“, чистое ощущение... Будучи чистым светом, знание „стоит рядом“ с явлением, *освещает* его, *отражает* его без *схватывания* и не будучи затронутым» (курсив мой. — Е. Ф.)²³.

Еще одним важным аспектом концепции знания в индийской философии является связанность его с субъектом, концентрированность его на субъекте. «Для образованного человека современной европейской культуры, — считает А. М. Пятигорский, — знание всегда есть нечто внешнее по отношению к человеку, который знает нечто искомое, достигаемое, обнаружи-

ваемое, словом — любым образом получаемое извне»²⁴. Для человека европейской культуры, таким образом, знание всегда объективно. В индийской же мысли «знание получается изнутри человека... не будучи ни в какой степени обусловлено ситуациями»²⁵. Объективность оно допускает «лишь в качестве частного случая или особого технического приема»²⁶.

Рационализм, вера в разум есть уверенность в возможность посредством интеллекта познать абсолют, который образует мир вещей, связанных воедино общими законами, аналогичными разумным. Если же суть мироздания — радикальная плюральность, если оно каждый момент становится другим, новым, то не может быть знания как чего-то устойчивого и люди в своих действиях руководствуются практическими решениями. Индийские материалисты (чарваки) отрицали существование какой бы то ни было духовной субстанции; они не допускали иного источника знания, кроме чувственного восприятия. Они также отрицали наличие порядка во вселенной, сводя его к игре случая²⁷. Но рациональность практическая, позитивная не нуждается в вере в разум. Она строит систему рациональных (логических) отношений соответственно реальным взаимоотношениям отдельных фактов в данный момент. Логика при этом выступает логикой операциональной, не инструментом познания истины мира, а способом организации знания, традиции, т. е. комментирования и дискуссии.

Многие исследователи индийской философии, индийских логических учений отмечают их детальную разработанность и сходство в ряде параметров с современной логикой, в частности с логикой предикатов, где важное место занимает сложная сетка классификации высказываний, операций. Отмечается возможность параллелей между логикой индийских философов и концепцией логического атомизма, выдвинутой Расселом и Витгенштейном и представляющей мир совокупностью атомарных фактов, а процесс познания — бесконечным их описанием²⁸. Возможно, такие аналогии уместны. Но анализ индийской логики допускает и иное объяснение — сложность и детализированность ее есть не результат высокого развития методологии и отчетливого понимания недостаточности системы, ограничивающей себя общими законами и стремящейся свести их к некоторому минимуму, а, напротив, продукт недостаточной развитости, неизжитого эмпиризма знания. Иначе говоря, в своей детализированности логика индийцев выступает свидетельством неприятия общих законов и в силу того логикой прецедентов, «на каждый случай», логикой «этого», фактического (фактового) мира. «Истинному знанию» в «Бхагавадгите», например, противопоставлено «как простое знание факта, предельно приближенное к понятиям „память“... так и „различительное знание“, специально фиксирующие разнообразие фактов и событий»²⁹.

Подводя итоги сказанному, сошлюсь на мнение Е. П. Островской, которое представляется весьма убедительным: «В Индии

вплоть до XIX в. не сложилось такое философское направление, которое можно было бы без известных натяжек оценить как гомолого-диалогическую параллель европейскому рационализму»³⁰. Очевидно, сознавая своеобразие традиционной философии, многие современные индийские философы настаивают на целесообразности отказаться от нее и решительно принять интеллектуальные достижения Запада.

Тем не менее даже при возможном скептическом взгляде на прошлую мысль Индии с точки зрения наличия в ней развитого рационализма нельзя, думается, отказываться от попыток реконструировать элементы рациональности, которая уже в классический период складывается в рамках религиозно-философских систем. И хотя речь здесь может идти не о рационализме и тем более не о сложившемся направлении, а именно об одном из типов рациональности, о некоторых тенденциях к рационализму, о них допустимо и нужно говорить.

Развитие индийской культуры в новое и новейшее время требует, чтобы был серьезно обсужден вопрос и о тенденциях к рационализму в древней и средневековой мысли. Такой ракурс проблемы обязывает по достоинству оценить попытки рационалистических подходов индийских философов при создании онтологических и эпистемологических систем: внутри них содержатся разработки концепции знания, имеющие непосредственное отношение к научному знанию наших дней, к нашему взгляду на сознание, человека и человеческие возможности. Опыт культурного строительства в любом обществе показывает, что наиболее конструктивны те элементы наследия, которые в большей мере опираются на созвучные сегодняшним потребностям духовные традиции, — в данном случае рационалистические.

Другой культурный континент, с которым напрашивается сопоставление, — Китай; там издревле существовала философская мысль, независимая от религии, от буддизма, привнесенного извне и так и оставшегося отделенным от исходно китайской традиции. Чем же характеризовалась исконная китайская философия? Первое, что ей свойственно, это прагматика, ценностно-нормативное содержание — связь с объяснением и обоснованием структуры китайского общества. Она представляла собой «моральную метафизику» с преобладанием моральной проблематики³¹. Второй особенностью древней китайской философии, по мнению А. И. Кобзева (на работы которого я в своем анализе и опиралась), является натурализм. Отсутствие понятия идеального, противопоставленного материальному, обусловило невыработанность идеалистических концепций и господство натурализма, типологически сходного с досократовской философией. Третьей важной чертой А. И. Кобзев считает отсутствие развитой системы формальной логики, наличие, а позже и утрату протологической тенденции и оперирование системой «нумерологии».

Следствием устойчивой ограниченности проблем, составляв-

ших предмет китайской философии и соответственно категорий, была возможность вписать их все в некие системы связей. В одной системе термин «ци», например, был связан с одними понятиями и обретал смысл «материи», в другой системе он был связан с другими понятиями и получал противоположный смысл и т. д., т. е. в каждом конкретном случае функционировала определенная система, рождающая соответствующие ассоциации. Процедура обобщения в ней была сопряжена не с абстрагированием, получением отвлеченной идеи, а с выделением конкретного индивида, который становился представителем множества подобных.

Таким образом, в древней китайской философии присутствовали элементы рационалистического осмысления мироустройства и построения миропорядка. Но это был не рационализм, а скорее, как и в Индии, некоторый тип рациональности, хотя и в большей степени связанный с наукой, с ориентацией на реальный мир и жизнь в этом мире. Несмотря на неразвитость логики, рационализма, древние китайцы смогли добиться очень серьезных успехов в области науки. Дело в том, что нумерологические системы, таблицы давали для этого основания, пусть ограниченные.

Современные исследования в области психологии и физиологии высшей нервной деятельности обнаружили ее биполярность — взаимосвязь и взаимодополняемость логико-понятийной и образно-ассоциативной деятельности. Этот феномен демонстрирует, что обе эти формы важны для человека, для познания. Нередко, ограничиваясь только логической работой, ум человека заходит в тупик. Чтобы выйти на новый уровень, он должен отступить от установившихся, сложившихся конструкций. Происходит возврат сознания к первоначальному, может быть смутному, нерасчлененному образу предмета. И освободившееся от привычной схемы логических связей, оно через ассоциации, новое видение образа обнаруживает новые связи, раздвигает рамки прежнего понимания, а возможно, и переворачивает, опровергает его. Нумерологические таблицы, наполняющие их символы позволяют сознанию постоянно продельвать подобную работу, достигая результатов, сходных с результатами деятельности ума, вооруженного логикой.

Эта тема подводит к еще одному аспекту проблемы — к вопросу об историческом развитии самого рационализма. Неверно было бы представлять его как раз и навсегда данную, завершенную и безукоризненную доктрину. Он, подобно другим типам философствования, являет собой направление мысли, под воздействием критики постоянно совершенствующейся, умеющей сознать свои исторические изъяны. Уяснение этого вопроса важно для понимания того, какие обстоятельства толкали к разработке разных сторон теории знания, заставляли обращать внимание на познавательную функцию разных пластов психики: рациональное и чувственное постижение, логическое и интуи-

тивное познание. Оно важно и для понимания роли в складывании научной картины мира и научной методологии таких идейных течений, которые, казалось бы, далеки от науки (например, мистическая философия).

В развитии рационализма как способа объяснения мира в арабо-мусульманской культуре прослеживаются два значимых момента и в какой-то мере этапа. Первый касается утверждения принципа рационализма как такового, концепции разума — орудия постижения истины, рационалистического знания в противоположность чувственному, интуитивному или опирающемуся на традицию, авторитет, т. е. знанию «вероятельному». Создание учения о разуме как высшей способности человека и мерило истины было огромным достижением арабо- и персоязычной философии. Но вслед за этим возникает проблема характера, содержания рационального знания в плане различения рационализма догматического и критического.

Утвердившийся почти во всех сферах общественного сознания и выявивший многие потенции рационализм обнаружил уже в средние века и свои слабости. Почти все религиозные течения, школы, обосновывая притязания на «истинность», опирались на «доводы» разума. Прагматически настроенные религиозные идеологи использовали для убеждения людей рационализм, его систему аргументации. Таким образом, он становился средством не выражения истины, а некоего изображения ее, субъективного ее видения, которое подменяло предмет доказательства — квазирационально обосновывалась вероятельная позиция. Использование рационализма в подобных целях приводило к тому, что с его помощью утверждались прямо противоположные тезисы, и разум в качестве средства постижения истины дискредитировался.

Однако для развития мысли важнее, наверно, была констатация не идеологической, а реальной ограниченности мировоззрения, ориентированного на всеислие разума в решении всех проблем — житейских, научных, религиозных. На втором этапе эволюции средневековой философии ярко обозначилась трудность, с которой столкнулась средневековая философия, — абсолютизация мысли как сугубо формально логической структуры, которая в чистом виде, свободная от «примесей», способна и должна привести к достоверному знанию. Безразличие формализма логики к содержанию исходных посылок приводило к тому, что с ее помощью могло доказываться как то, что мир — творение бога, так и то, что бога нет, а мир — извечная материя. Рационализм, замкнутый на себе, нацеленный только на организацию «умопостигаемых объектов», «объектов интеллекции», оказывался бессильным предложить единственную непротиворечивую и достоверную систему знания, останавливался перед возможностью дать множество или по крайней мере несколько равно вероятных и правдоподобных объяснений какого-то явления. Одни аргументы разума разбивались другими. «Дока-

зательство,— скажет позже Роджер Бэкон,— приводит нас к заключению, но оно не подтверждает и не устраняет сомнения так, чтобы дух успокоился в созерцании истины, если к истине не приведет нас путь опыта... Доводов недостаточно, необходим опыт»³². Так создавалась почва для критического взгляда на самодостаточность разума, характерную для средневекового рационализма. Этот скепсис можно увидеть уже у некоторых философов и ученых той эпохи³³. Однако он свидетельствовал не только об обнаружившихся изъянах рационализма, но и о его способности к преодолению их и дальнейшему развитию, что показало учение Ибн Рушда.

* * *

Весь комплекс вопросов, на которые современные исследователи пока не дали удовлетворительного однозначного ответа, стоял и перед авторами настоящего издания. Каждый из них предложил свое понимание проблемы, какой-то ее аспект на выбранном им материале. Во многом они выражают сходное мнение — убежденность в рационалистическом характере арабо-мусульманской философии, в подходе к ней как наследнице античной философской и научной мысли и в признании несомненной самостоятельности «восточного перипатетизма», рожденного в иной культуре, в иное время и решающего иные идейные задачи.

В то же время есть и некоторые отличия в понимании отдельных сторон арабо-мусульманской философии. Авторы не считали возможным и нужным полностью унифицировать точки зрения: последние отражают общее состояние исследований, поиски адекватного объяснения и определения богатого, сложного феномена, развившегося в непростых условиях идейных столкновений, связанного часто с оппозиционными власти политическими течениями и потому прекровенно выражавшего свою суть. Анализируя проблемы, участники сборника сознательно отказались от окончательных, категорических оценок и отнесли к своим выводам как к тем итогам, которые допустимо предложить на данной стадии изучения предмета.

Книгу открывает статья Р. И. Султанова, освещающая самые ранние шаги становления рационализма, тот этап, когда предшественники мутазилитов — кадариты, обсуждая теологическую проблему свободы воли, обнаружили потребность в теоретическом аргументировании своей позиции, в создании понятий, которыми можно было бы оперировать для подкрепления верности этой позиции. Выработка категориального аппарата ознаменовала проникновение в культуру ислама философского рационализма, ставшего на первых порах средством решения религиозных споров, за коими скрывались политические, правовые и этические проблемы.

В немногочисленных исследованиях мутазилизма, имеющих

на сей день в советской литературе*, проблема свободы воли берется фактически как проблема внутрисламская. Р. И. Султанов в работе, представленной в книге, останавливается на ее теоретических внеисламских истоках. Сопоставление полемики между кадаритами и джабаритами с аналогичным спором о предопределении в христианской теологии позволяет не только точнее увидеть направление, по которому шло формирование своеобразного, отличного от христианского, толкования проблемы (т. е. уже в самом начале выделить особенность арабо-мусульманской философии), но и наметить содержательную связь первых в арабской мысли философских категорий с конкретной проблематикой. И это тоже может пролить свет на понимание последующих этапов развития калама и фальсафа.

Авторы попытались найти для рационализма как гносеологической концепции онтологические основания — объяснить учение о бытии в плане соответствия его рационалистической теории познания (см. статьи Г. Б. Шаймухамбетовой, А. Х. Касымжанова, М. Д. Диноршоева). Наиболее спорен вопрос об онтологическом основании. Что такое первосущее, необходимосущее? Некоторые исследователи приравнивают его к богу. Но ведь бог, даже обладающий божественным разумом, не обязательно тождествен последнему: он нечто неопределенное, неопределимое. Другие считают, что данные понятия не раскрывают субстанциальную сущность первоначала и употребляются лишь для обозначения причинно-логической последовательности.

Г. Б. Шаймухамбетова рассматривает философскую систему ал-Фараби как развивающую аристотелевскую систему, которая была воспринята без посредства неоплатонизма: нахождение в учении восточного перипатетика налета идей Плотина является, по мнению автора статьи, результатом поверхностного знакомства с соответствующими трудами Аристотеля, неверного их прочтения. Обращаясь вновь к работам Стагирита, она старается показать, что многие утверждения, воспринимающиеся как неоплатонические, восходят к Аристотелю, у которого, однако, они имеют иную, чем у Плотина, направленность. Именно этот (а не трансформированный неоплатонизмом) смысл, но вместе с тем модифицируя его по-своему, воспроизводит ал-Фараби. Таким образом, Шаймухамбетова снимает с философии последнего непременно сопровождающий ее — в дополнение к аристотелизму — ярлык неоплатонизма, в наличии которого обычно усматривается особенность восточного перипатетизма.

Исследуя творчество ал-Фараби, Г. Б. Шаймухамбетова аргументирует тезис о том, что в раннее средневековье на арабо-мусульманском Востоке рационализм как уверенность в позна-

* Например: *Ибрагим Т. К.* Атомистика калама и ее место в средневековой арабо-мусульманской философии. М., 1978 (канд. дис.); *он же.* Философия калама. VIII—XV вв. М., 1984 (докт. дис.); *Аяви А. А.* Философская доктрина мутазиликов. М., 1975 (канд. дис.); *Султанов Р. И.* Роль дискуссий о свободе воли в оформлении теологической этики мутазиликов. VIII—IX вв. М., 1984 (канд. дис.).

вательных возможностях человеческого разума и стремление познавать не божественное, а именно природное и социальное бытие, для представителей фальсафа был общепринятой концепцией. Однако научная деятельность ал-Фараби позволяет говорить не только о сохранении достижений античного перипатетизма, но и о развитии им рационалистической традиции, о сознательном выборе мировоззренческой установки, ориентированной на научное постижение мира. Опираясь на концепции греческих философов, продолжая линию Аристотеля и противопоставляя свою философскую позицию неоплатонической, он базирует учение о едином и целостном бытии на понимании первопричины как сверхчувственной сущности, как мышления о мышлении. Он устраняет дуализм формы и материи, бога и мира на путях идеалистического монизма.

Созвучны тезисам Шаймухамбетовой рассуждения А. Х. Касымжанова. Сопоставляя понятие «разум» у ал-Фараби с соответствующими концепциями античных и средневековых философов Европы и даже философов нового времени, он полагает, что учение ал-Фараби о разуме логически переплетается с идеализмом, с признанием тождества мышления и бытия и продолжает тем самым платоновско-аристотелевскую традицию, предвосхищая панлогизм Гегеля. Постижимость мира, сходство деятельности разума с внутренней организацией постигаемого объекта ведет к признанию «разумности мира».

Для понимания онтологических аспектов рационализма средневековой философии народов Ближнего и Среднего Востока важное значение имеет раскрытие смысла категории «разум» и особенно «Деятельный разум». Может быть, это некая, говоря современным языком, ноосфера, концентрирующая, объединяющая способность интеллектуальной деятельности, активизирующая ее? Может быть, это зафиксированная в культуре, в ее продуктах общеродовая человеческая мысль, вошедшая через культуру в плоть и кровь каждого, мысль, с которой соединяется индивидуальный разум и которая не всегда осознанно для человека воздействует на него, формирует его ментальность? Может быть, это активность сознания, его интенциональность, предуготовленность к восприятию, любознательность? А может быть, следует признать, что фаласифа принимали в самом простом, непереносном смысле божественную либо околбожественную субстанцию или силу, которая превращает аморфную праматерию в обладающее законами развития, структурированное мироздание, силу, благодаря которой мы можем говорить не просто о бытии как таковом, но о мире вещей, о природе?

Впрочем, любое из этих выдвинутых в виде вопросов утверждений нелегко обосновать как единственно верное. Каждому из них допустимо, опираясь на труды философов, противопоставить несогласующиеся с ним высказывания. Не исключено, что наше видение противоречий в концепции того или иного философа — результат недостаточно полного проникно-

вения в нее. Фиксация этих противоречий знаменует наличие проблемы, требующей дальнейшего обдумывания, размышления над текстами, причем оригинальными, ибо здесь нужна точность терминологии, которая не всегда достигается переводами.

Трудно однозначно передать суть учения ал-Фараби. Не менее сложно определить в этом плане сущность философии такого мыслителя, как Ибн Сина. Едва ли можно отвергать рационализм как содержание его методологии. Вместе с тем творчество этого мыслителя наглядно свидетельствует, что рационалистические установки вполне органично сочетаются с пониманием важности или даже исходного характера чувственного познания, опоры на опытно-практическую деятельность человека. И хотя исследователь философии Ибн Сины М. Д. Диноршоев на этом основании делает вывод, что мы не вправе оценивать учение Ибн Сины в целом как рационалистическое, он сохраняет это определение применительно к главной тенденции его гносеологии.

Фальсафа демонстрирует многоплановость и многомерность средневекового рационализма. Восточные перипатетики делают его важным принципом построения социальных связей, объяснения социального бытия. Эту тему А. А. Игнатенко раскрывает через анализ этического и политического учения Ибн Баджи. В качестве близких к фальсафа форм разумного освоения социальной действительности предстают воззрения приверженцев «прагматического рационализма» (так квалифицируется их позиция, изложенная в сочинениях жанра «поучения владыкам») и адептов «реалистического рационализма», к которым автор относит Ибн Халдуна и его последователей. Рассмотрение малоизвестных нам теорий Ибн ал-Азрака, ал-Макризи, ал-Маварди будет, несомненно, интересным читателю.

Характеристику арабо-исламской философии нельзя считать полной, если удовлетвориться констатацией только ее успехов. Необходимым предполагается и видение того, насколько восточный перипатетизм смог осознать или по крайней мере ощутить свои изъяны, ограниченность представленного им типа рациональности.

Вариантом критического переосмысления рационализма является рассмотренное в статье Е. А. Фроловой творчество арабского философа X—XI вв., одного из великих арабских еретиков, Абу Хайяна ат-Таухиди, трагически переживавшего падение веры во всеислие человеческого разума и своеобразно выразившего мятежность своего сознания. Чувство полного и непоправимого разрыва между разумом и реальностью, наукой и таинством, беспомощностью человека перед самим собой и природой сублимировались в неодолимую потребность в божестве. И мыслитель переходит от рационального препарирования действительности к воспеванию мистической любви. Так, в цельной философской системе могут естественно соединяться рационализм и иррационализм, воспевание разума и его критика.

«Критическую» тенденцию представляет и философия суфизма (статьи М. Т. Степанянц и А. В. Смирнова), постоянного оппонента средневековой фальсафа, оказавшего на нее известное влияние. Во многом благодаря суфизму наметился более определенный поворот философии от мира к субъекту, от природы к человеку, от проблем космологических, онтологических к проблемам антропологическим. Рационализм развил аналитическое, дискурсивное знание, обосновал его научную значимость. Мистическая философия была попыткой разработать другую модель сознания и познания, подчеркивающую значение образного и через него интуитивного. Рационализм был направлен на коммуникативность, «общественность» знания; мистицизм апеллировал к знанию личному. Рационализм опирался на знание, четко выраженное и логически обоснованное, знание в итоге однозначное; мистицизм базировался на знании, не осознанном полностью, до конца, знании множественном. Рационализм упорядочивал знание; мистицизм оставлял простор для разных вариантов его выявления и пользования им.

Завершается анализ занимающей нас темы статьей К. А. Хромовой, в которой разбирается концепция науки и религии, созданная современным иранским философом С. Х. Насром. Мы остановились на этой концепции (из многих других) потому, что она концентрирует сейчас суть споров между рационализмом, ориентированным на науку, и попытками решить современные проблемы посредством синтеза традиции (мистицизма, суфизма) и современного мышления, утилитарного подхода к новой науке и поисков в прошлом философских, мировоззренческих систем, имитирующих ответы на запросы сегодняшнего времени.

В приложении к книге помещен перевод отрывка из произведения арабского историка XV в. Ибн Арабшаха, выполненный А. А. Игнатенко. Хотелось бы также обратить внимание читателя на статью доктора философии Ахмада Мади из Иорданского университета в Аммане, которая посвящена интересному для советских исследователей вопросу — оценке их взглядов на философию Ибн Баджи. Хотя эта оценка ограничивается изложением самых общих положений его учения в советских работах, она позволяет тем самым зафиксировать и выявить уровень изученности данной философии в СССР. Критический взгляд на наши труды со стороны, тем более со стороны авторов, духовная культура которых стала предметом внимания наших исследователей, думается, вызовет ответный интерес. К тому же, и это необходимо отметить особо, статья снабжена обширным источниковедческим комментарием, освещением литературы, вышедшей на Западе и в арабских странах.

Собранные в едином издании, все эти статьи призваны были показать мощь движения за рационализацию общественной мысли, общественного сознания, движения, захватившего помимо фальсафа также теологию, литературу и определившего расцвет культуры народов Ближнего и Среднего Востока, взлет

его науки в то время, когда Европа переживала этап духовного застоя. Экскурс в средневековую философию арабо-мусульманского региона свидетельствует, что здесь наметилась серьезная тенденция, выводящая мысль на новый путь. Философы присоединили к философскому мышлению теоретическую и опытную практику, касающуюся природы. Она давала ищущему достоверные основы сознанию опору. Помимо интеллектуально-интуитивно найденных очевидностей сознание обрело еще методологическое оружие, усиливавшее возможности разума. Опыт заострял действенность таких средств познания, как наглядное восприятие и рациональное мышление. В нем разум находил дополнительные средства, подспорье в своих поисках истинного, **достоверного знания**. И хотя во времена творчества великих арабо-мусульманских философов прорыва разума из умозрительной системы не произошло, обозначились, и именно благодаря их деятельности, пути выхода к новой мыслительной парадигме, новой науке, новой рациональности.

¹ *Ханафи Хасан*. Сакафатуна ал-муасыра бейна-л-асала ва-т-таклид (Наша современная культура между самобытностью и подражанием).— Ал-Адаб. Бейрут, 1970, № 5, с. 150.

² См.: *Аль-Фараби*. Трактат о взглядах жителей добродетельного города.— *Аль-Фараби*. Философские трактаты. А.-А., 1970, с. 36, 283; *Ибн Сина*. Книга знания.— Избранные философские произведения. М., 1980, с. 216; *он же*. О душе.— Избранные философские произведения, с. 488 и др.

³ *Ибн Сина*. Книга знания, с. 95, 145, 222; *он же*. О душе.— Избранные произведения мыслителей Ближнего и Среднего Востока. М., 1961, с. 269.

⁴ *Ибн Сина*. Книга знания, с. 216—217.

⁵ *Щербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988, с. 164.

⁶ Там же, с. 56—60.

⁷ Там же, с. 156.

⁸ Там же, с. 157.

⁹ Там же, с. 276.

¹⁰ Там же, с. 63.

¹¹ Там же с. 93.

¹² Цит. по: *Андросов В. П.* Диалектика рассудочного познания в творчестве Нагарджуны.— Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988, с. 50.

¹³ См.: *Щербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму, с. 80.

¹⁴ Цит. по: *Шохин В. К.* Древнеиндийский рационализм как предмет историко-философской науки (проблемы периодизации истории древнеиндийской мысли).— Рационалистическая традиция и современность, с. 39.

¹⁵ *Шохин В. К.* Рационализм классической санкхьи: история и типология.— Рационалистическая традиция и современность, с. 192—193.

¹⁶ Там же, с. 189.

¹⁷ Цит. по: *Семенцов В. С.* Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. М., 1985, с. 117.

¹⁸ Там же, с. 61.

¹⁹ Там же, с. 65—66.

²⁰ *Шохин В. К.* Рационализм классической санкхьи, с. 190.

²¹ Там же, с. 189—190.

²² Там же, с. 185.

²³ *Щербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму, с. 162.

²⁴ *Пятигорский А. М.* «Знание» как «знак личности» в духовной куль-

туре древней Индии.— Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Труды по востоковедению. II. Тарту, 1973, с. 217.

²⁵ Там же, с. 219.

²⁶ Там же, с. 220.

²⁷ См.: *Щербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму, с. 68.

²⁸ Логический атомизм.— *Философский энциклопедический словарь.* М., 1983.

²⁹ *Пятигорский А. М.* «Знание» как «знак личности», с. 221.

³⁰ *Островская Е. П.* О месте и роли рационального познания в системе поздней синкретической ньяя-вайшешики.— *Рационалистическая традиция и современность*, с. 103.

³¹ См.: «Восток—Запад» в мировом историко-философском процессе (материалы «круглого стола». М., 1987).— *Философские науки.* 1988, № 7, с. 106.

³² *Антология мировой философии.* Т. 1, ч. 2, М., 1969, с. 872—873.

³³ См.: *Ибн Сина.* Книга знания, с. 227—228; *он же.* О душе, с. 506—507.

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

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

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^{1/16}. 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