

УДК 130.2

А.М. Османов

**Философско-антропологическая проблематика в философии
Ибн Баджжи**

Санкт-Петербургский государственный университет; kalam@bk.ru

Статья посвящена философско-антропологическим взглядам арабоязычного философа из Андалусии Ибн Баджжи (Авемпаче), философия которого стала изучаться сравнительно недавно. Своеобразие философских представлений Авемпаче о человеке заключается в том, что он стремясь к личному счастью и совершенству, нашел способ достижения им счастья в несовершенных государствах посредством изоляции или уединения. Уединение – вот единственный способ спасения божественного в человеке от заражения материализмом, от грязи и зла. Ибн Баджжа задается вопросом, почему одни люди по природе своей подчиненные, а другие – руководящие? Всё зависит от врожденных способностей у человека, которые связаны с душевными и умственными добродетелями. В философской системе Ибн Баджжи человек представлен в виде комплекса орудий. Их завершенность помогает человеку стать совершенным независимым существом.

Ключевые слова: *счастье, уединившийся, деятельный разум, человек.*

This article is devoted to philosophical-anthropological views of Arabic-language philosopher from al-Andalus Ibn Bajjah (Avempach), the philosophy which has been seen the light of day not long ago. The peculiarity of Ibn Bajjah's philosophical conception of man consists in what he due to his own furious aspiration for personal happiness and perfection of the man, found a method to archive happiness in imperfect states by the use of isolation or solitude. Solitude this is the only way to preserve what is divine inside the man from the intrusion of materialism, of depravity and evil. Ibn Bajjah wonders why are some people inherently its subordinates, and the other management? It all depends on the innate abilities of the man, which are connected with the mental, formal and intellectual virtues. A man in the philosophy of Ibn Bajjah represented as a set of tools. Their completeness helps to man become a perfect and independent being.

Keywords: *happiness, solitary being, active intellect, man.*

Развитие западнохристианского и исламского мира всегда происходило параллельно. Несмотря на воздействие друг на друга, по выражению А. Тойнби, «с переменным успехом» [10, с. 381], современный западный мир склонен видеть в исламе врага, ассоциируя его с исламскими фундаменталистскими движениями. Это отношение, вызванное социальными, политическими, нравственно-идеологическими перипетиями, можно было бы считать новым, если бы европейцы не воспринимали это как «повторение, déjà vu, возобновление противостояния» [7, с. 9].

Первое «соприкосновение Западной Европы с мусульманской цивилизацией вызвало у европейцев многостороннее чувство неполноценности» [11, с. 108], мусульмане казались им непобедимыми.

Чтобы понять непростые социально-политические отношения, непосредственно связанные с сегодняшними событиями в мире, и духовно-мировоззренческие ценности средневекового мусульманина, необходимо обратиться к средневековой арабо-мусульманской философии. Подобный экскурс в средневековую философию необходим для того, чтобы продемонстрировать сложившиеся мировоззренческие структуры того периода, которые до сих пор не раскрыты до конца. Актуальные проблемы, назревшие в современном обществе, имеют глубокие корни. Ибо, по словам Е.А. Фроловой, «радикальные изменения в обществе начались лишь около ста лет назад и не затронули его глубин» [14, с. 128]. Определение подобной точки возврата, в свою очередь, поможет правильно оценить традиции как мусульманского общества, так и западнохристианского, поскольку они оба черпали идеи из одного источника – античной философии.

Древнегреческая наука, в особенности философское наследие Платона и Аристотеля, оказала заметное влияние на формирование философского течения в исламе – восточного перипатетизма (*фалсафа*). Представление арабо-мусульманских философов о греческой философской мысли как «едином потоке» не мешало им замечать различия во взглядах Платона, Аристотеля и позднейших интерпретаторов. Арабоязычные ученые основное внимание уделяли наиболее волновавшим их проблемам и по-иному расставляли акценты.

Выдающийся арабоязычный философ Ибн Баджжа (1082–1139), известный в Европе под именем Авемпаче (Авемпаце, Авемпачче; Avempace – латинизированная форма), который продолжал единое направление *фалсафа*, происходил из Западного мира (ал-Андалус). Он был фигурой исключительно оригинальной и самобытной. Всецело принадлежа мусульманскому миру, его идеи вышли далеко за его пределы. Особая роль Ибн Баджжи отмечается в западной католической литературе. Его философское учение повлияло на воззрения монахов-доминиканцев, представителей ортодоксальной схоластики Альберта Великого и его ученика Фомы Аквинского. И Альберт Великий, и Фома Аквинский боролись против передовых течений в схоластике и ересей, а также против аристотелизма в его «еретической» арабской интерпретации (*аверроизм*), хотя сами испытали на себе влияние арабоязычной философии [12, с. 45–46].

Несмотря на то, что сегодня имеется обширная литература, посвященная изучению арабо-мусульманского наследия, его исследование продолжается. Очень долгое время работы Авемпаче были недоступны. Поэтому интерес к фигуре Ибн Баджжи возник довольно поздно. Основной корпус работ Авемпаче был переведен только в XIX в. с древнееврейских рукописей на французский язык. Печатные издания на английском, арабском и испанском язы-

ках появились уже в XX в. Следует особо отметить, что большинство произведений Ибн Баджжи небольшие, краткие, их содержательная ценность весьма высока. Его основные философские сочинения до нас не дошли. Тем не менее, высокая образованность андалусского философа, живой, гибкий ум, уверенный рационализм и непростая жизненная судьба привлекают внимание исследователей.

Оригинальность взглядов Авемпаса заключается в том, что он видел возможность достижения личного счастья и совершенства в несовершенных государствах в изоляции или уединении. В несовершенном обществе философ вынужден быть одиночкой-отшельником. Поэтому Ибн Баджжа размышлял над идеей особого, добродетельного и совершенного общества. Очевидно, что он и не помышлял о совершенном городе так, как Платон, с его «моделью, возведенной на небесах» [16, с. 171]. Считая существующие города порочными и несовершенными, он пытался найти способ спасения божественного в человеке. Уединение – вот единственное спасение от заражения материализмом, от грязи и зла несовершенных городов. Главным в философии Ибн Баджжи считается его интерпретация образного описания платоновского государства благословенных (счастливых) как «пристального созерцания солнца» [16, с. 171].

Это означает, говорит Ибн Баджжа, что человек воспринимает «существующие вещи», т. е. реальность. Находя это наивысшей степенью восхождения к единству с деятельным разумом, который является гарантом счастья или блаженства, Авемпаса, в отличие от ал-Фараби и Ибн Рушда, отвергает требование Платона служить обществу в пределах гражданской обязанности философа. Платон говорит об этом в «Государстве» следующим образом: «А когда им будет пятьдесят, то тех из них, кто уцелел и всячески отличился, – как на деле, так и в познаниях – пора будет привести к окончательной цели – заставить их устремить ввысь свой духовный взор и взглянуть на то самое, что всему дает свет, а увидев благо само по себе, взять его за образец и упорядочить и государство, и частных лиц, а также самих себя – каждого в свой черед – на весь остаток своей жизни. Большую часть времени они станут проводить в философствовании, а когда наступит черед, будут трудиться над гражданским устройством, занимать государственные должности – не потому, что это нечто прекрасное, а потому, что так необходимо ради государства. Таким образом, они постоянно будут воспитывать людей, подобных им самим, и ставить их стражами государства взамен себя, а сами отойдут на Острова блаженных, чтобы там обитать» [8, 540 b-c].

Намерение уединившегося отказаться от общественной жизни, говорит о том, что приверженности Ибн Баджжа не считает пророчество и шариат факторами идеологического воздействия на массы, «для того, чтобы руководить общиной и гарантировать сохранение жизни и частной собственности, а также чтобы регулировать социальные отношения и позволить человеку достигнуть своей высшей цели как разумного человеческого бытия в этом мире и буду-

щей жизни» [16, с. 162]. Образ мыслей Авемпасе вполне соответствовал идеям о благе Аристотеля, признававшего, что «всякое искусство и всякое учение, а равным образом поступок (праxis) и сознательный выбор, как принято считать, стремятся к определенному благу. Поэтому удачно определяли благо как то, к чему все стремятся» [1, 1094 а]. И счастье, продолжает Аристотель, «это высшее и самое прекрасное [благо], доставляющее величайшее удовольствие, причем все это нераздельно» [1, 1099 а–25].

Однако, будучи все-таки реалистом, Ибн Баджжа стремился придать своей концепции, по крайней мере, некоторые черты реалистичности, приспособив ее к изменяющимся условиям, что почти сводит на нет все обвинения Авемпасе в нигилистических настроениях. Преобразуя и сводя социальную действительность к типизации, построению классификаций, Ибн Баджжа старался захватить как можно больше срезов социальной жизни с тем, чтобы свести это многообразие к одному идеалу.

Ибн Баджжа разрабатывает систему познания, в основе которой лежит высшая цель человеческой деятельности – «удовольствие от наук». К самому низшему разряду относится «наслаждение знанием». Оно, собственно, и способно захватить человека настолько, что становится его целью. «Оно бывает нескольких разновидностей: по отношению только к одному виду знания, по отношению к нескольким его видам и бывает по отношению к знанию в его целокупности, каким бы образом это ни происходило и каким бы знанием это ни было, если философия исполнена совершенства или близка к нему. Ясно, что знание бывает разных разрядов, из коих одних превосходит другой достоинством. Потому ищут обрести наслаждение в достойнейшем, и это делается целью жизни, да вот только мешают внешние крайние обстоятельства, оттого-то и движутся беспорядочно. <...> Если что-то и пробуждает в нас движение, то ведь только это – наслаждение. <...> Мы всякий раз питаем надежду достичь чего-то великого, не ведая того, что надлежит познать. Однако величие его не определяет его места по отношению к душе, и нам не дано выразить представления о нем вследствие его величия, славы и великолепия, так что у некоторых людей складывается твердое убеждение о том, что оно претворяется в свет и возносится на небо» [3, с. 120–121].

В этом пассаже Ибн Баджжи чувствуется влияние суфизма. Одолевающее его мистическое настроение, заставляет его вспомнить тяжелый жизненный и философский путь «мусульманского Абеяра», крупнейшего представителя *калама* Абу Хамида ал-Газали, обратившегося к изучению суфизма после поисков истины в философских системах. Неудовлетворенный агностицизмом, утратив веру в ислам и Бога, он пришел к отрицанию возможности познать объективную истину на основе разума. Свои идейные искания он выразил в трактате *ал-Мункиз мин ад-далал* (Избавитель от заблуждений) [9, с. 234–236].

Как рассказывает Ибн Баджжа, в трактате «он (ал-Газали. – А.О.) дал описание перипетий своего жизненного пути и поведал, что в годы уединения и

отшельничества он созерцал Божественные вещи и испытывал безмерное наслаждение, что выразил в бейте: «Было, что было, а что – не могу передать». Все это – догадки и вещи, которые устанавливаются образами истины, сей муж разъясняет, что он не отступил ни от этого разряда, ни от его достойнейшего значения, что он [сам] впадал в заблуждение или сбивал с толку [других] через посредство признаков истины. Он откровенно дает разъяснение этому, ставя целью созерцание умственного мира и, по утверждению его, наслаждение чудесами, которые человек зрит в том мире. Примером тому у него служат большие города: человек ощущает удовольствие от появления в них и созерцания их положения... А что же с умственным миром? Отношение созерцания того мира к удовольствию созерцания жителей больших городов подобно отношению того мира к жителям больших городов, из чего становится понятно, что предельная цель истинного знания есть наслаждение» [3, с. 121].

В пользу верности этого довода Ибн Баджжа приводит мнение Аристотеля, изложенное в «Никомаховой этике», «где говорится, что люди дурные ищут, с кем бы потратить время на разговоры и утехы, а стоит им остаться наедине с собою, страдают от порочности, которую находят в своих душах, люди же, законно и по добру живущие, являют противоположность этому, поскольку питают дружескую приязнь к самим себе» [3, с. 121]. В этом отношении, по Ибн Баджже, счастливый человек совершает благие поступки, он получает наслаждение и божественные дары. По мысли Аристотеля, созерцательная деятельность является «полным [и совершенным] счастьем человека, если охватывает полную продолжительность жизни», ведь при счастье не бывает ничего неполного, «подобная жизнь» будет выше прежней, которая соответствовала человеку, «ибо так он будет жить не в силу того, что он человек, а потому, что в нем присутствует нечто божественное» [1, 1177 b 25–27].

Ал-Газали, как и Ибн Баджжи, в своем уединении «созерцал и слышал Божественные степени, внимал Божественным голосам и относил это к наслаждению» [3, с. 121]. Суфизм вернул ал-Газали личную, эмоциональную веру. Отдавая предпочтение мистике суфизма, он считал возможным познание Бога путем интуиции, «внутреннего озарения», экстаза; такое переживание он считал реальным и рассматривал как внутренний опыт [9, с. 238].

Следующим важным моментом для понимания концепции деятельного разума Ибн Баджжи является его классификация людей. Он подразделяет людей на три группы: «простой люд», или «чернь» (*джумхур*), «теоретики» (*назариййун*) и «счастливые» (*су'ада*). Описывая положение людей, Ибн Баджжа, как и ал-Фараби, использовал аллегория пещеры Платона.

Положение «простого люда» относительно универсалий похоже на ситуацию «зрячих в пещере, до которых не доходит солнечный свет, тогда как они его видят» по-разному: те, кто находится внутри пещеры, видят мрак, те же, кто у входа в пещеру, различают цвета и тени. «Большинство людей, – говорит Ибн Баджжа, – видят все реальное в состоянии, похожем на тени.

Только присмотревшись достаточно, они могут увидеть свет» [2, с. 168], смешанный с красками. Они настолько заняты самим предметом, что не могут помыслить о существовании света как об источнике. Поэтому «простому люду», заключает Авермпае, недоступно постижение духовного разумом. Они познают интеллигибельное только через материальные формы, т. е. через непосредственную связь с предметом, получая представление о его свойствах и изменениях. Так обстоит дело в ремеслах, например, в плотницком деле. «Теоретики», или философствующие, в отличие от «простого люда», способны познавать само умопостигаемое и даже некоторые универсалии, пользуясь правилами логики.

Одним словом, «они понимают только некую часть осязаемого» [2, с. 164], видимого или созерцают свет и краски. Их положение уподобляется людям, вышедшим из пещеры. Положение «счастливых» куда выгоднее первых двух. «Счастливые» познают умопостигаемое непосредственно, так, как если бы они смотрели прямо на солнце [2, с. 167] или на отражение солнца в воде [16, с. 161], слившись со светом, не щурясь и не боясь его. В этом случае счастливого человека можно отождествить с солнечным светом, слившись воедино, они, как разум и универсалии, «едины без множества» [2, с. 166]. Счастливые люди едины, т. е. одни и те же в своей разумной сущности, они же обладают счастьем отшельника (*муфрад*) [4, с. 43]. Согласно А.А. Игнатенко, используемое Ибн Баджжой понятие *мутаваххид* (уединившийся) приобретает ещё одно значение – «объединенный с себе подобными – едиными с Деятельным Разумом» [6, с. 173].

Более подробно описал эти состояния людей Ибн Туфайл: «Состояние тех, кто познает умозрительным путем, не достигая никогда степени Близости, соответствует первоначальному состоянию слепца, а цвета, поддающиеся познанию через толкование их названий, соответствуют вещам, которые, по словам Абу Бакра, слишком возвышенны, чтобы их можно было относить к жизни Природной, и коими Аллах одаряет, кого пожелает из рабов своих. Состояние же тех приверженцев умозрительного знания, которые достигли степени Близости и коих Всевышний Аллах награждает чем-то, что, как говорилось, лишь метафорически можно назвать силой, соответствует последующему состоянию. Но редко можно встретить человека, который, имея всегда проницательный взгляд и открытые глаза, не нуждался бы в умозрительном знании» [5, с. 39].

Только разум человека может объединить людей, поскольку разуму присущи вечные постоянные истины, или основания, не изменяющиеся во времени. Ибн Баджжа признает за разумом главную роль. «Если этот разум един в каждом человеке, тогда существующие и уже исчезнувшие люди одни и те же» [2, с. 161]. «Не является ли это абсурдом?» – задает вопрос Ибн Баджжа. Если взять магнетит и соединить его с воском, то он будет притягивать к себе предметы из железа, если же магнетит покрыть смолой или другими материалами, то он также будет притягивать к себе предметы, не потеряв своей

сущности. Движущиеся предметы, все как один, едины в своем движении. В таком случае магнетит – это действительный разум, смола и воск – телесные воплощения, которые никак не влияют на сущность действительного разума. Данный аспект, по словам Ибн Баджжи, необходимо учитывать, поскольку он связан с положением о переселении души.

В философской системе Ибн Баджжи человек представлен в виде комплекса «дифференцированных, взаимосвязанных и соподчиненных орудий (*алат*)» [6, с. 159]. Под орудиями подразумеваются все внутренние и внешние органы человека, а также все, какие только существуют, инструменты. Орудия человека он подразделяет на «телесные» (*джисманиййа*) и «духовные» (*руханиййа*). Телесные орудия, подобно телам, могут быть естественными и искусственными. Естественные телесные орудия или «органы» – это рука, нога и легкое. К ним относятся и жидкости – желчь, кровь. Искусственные телесные орудия рассматриваются как продолжение человека. Так, легкое – это естественное телесное орудие, а свирель – искусственное. Телесные орудия, так же, как и души, бывают по природе своей предшествующими и последующими, подобно тому, как «сухожилия предшествуют мышцам (мускулам)». Однако к настоящему «орудию орудий», предшествующему, по словам Ибн Баджжи, искусственным и естественным орудиям, стоит отнести «природное (врожденное) тепло» (*ал-харр ал-гаризи*) или «внутреннее тепло» (пневма).

Почему одни люди по природе своей подчиненные, а другие руководящие? Благодаря внутренним психическим регулятивам, люди имеют возможность овладевать способами и приемами некоторой деятельности. Причем быстрота, глубина и прочность этих способов не зависит от уже имеющихся у человека знаний, умений и навыков. Такие способности человека являются врожденными, считает Ибн Баджжа. Их он называет *тамамат* (завершенностями), *фада'ил* (достоинствами) и *камалат* (совершенствами). К низшей группе относятся люди, стремящиеся к «завершенности искусственных органов», чьи цели связаны с телесными формами. Заботясь только о своей славе и величии посредством внешних предметов, эти люди забывают о том, что, лишившись предметов, они утратят и былую славу. Ведущей их целью стало приобретение, благодаря которому они пребывают в состоянии иллюзии [3, с. 133].

Низшая группа, или «люди низкого социального статуса», *джумхур* («грубейшие»), тоже стремятся только к телесной форме [4, с. 75–76], «у них есть только здоровье, поэтому они рабы по природе». Обладая «завершенностью» органов и крепким здоровьем, они ничем не отличаются от животных, говорит Ибн Баджжа, разве только тем, что они находятся в худшем положении, чем животные, потому что последние, покорившись силе, управляемы в целях безопасности, тогда как, «если бы людей лишить устроителя, то их трусость заметно уменьшилась бы» [3, с. 136]. Чуть ранее, в другом месте,

Ибн Баджжа отмечает, что «завершенность органов и совершенства их – это здоровье» [3, с. 134].

Следующие группы связаны с «достоинствами». *Фада'ул шаклиййа* (формальные добродетели), пишет Авампасе, «ограничиваются во многих городах». В этой группе состоят люди знатного происхождения, потому что «они сами усовершенствовались до некоторой степени свои совершенства», но они не достигли истинного, настоящего совершенства, поэтому положение их в обществе «напрасное и обманчивое». Иначе обстоит дело с теми, кого «природа ограничила этими формальными добродетелями, наряду с теми, кого она обделила здоровьем». «Обделенные здоровьем» жители становятся рабами и стремятся занять место *'урафа'* (старших) в городе. Управляя людьми, большая часть *'урафа'* «совершенствует поступки города, так как формальные добродетели улучшают сожителство в городе» [3, с. 136]. *Фада'ул шаклиййа* носят еще другое название – *фада'ул нафсаныййа* (душевные добродетели), вместе они мыслятся как «предельные (крайние) цели, потому как совершенство не приобретается или приобретается, доколе, обретя дар знания, человек не будет этот дар доводить до высшего предела» [3, с. 134].

Другая группа людей связана с *фада'ул фикриййа* (умственными добродетелями). Ибн Баджжа делит ее на две подгруппы: *'амалиыййа* (практическую) и *назарыййа* (теоретическую) [3, с. 136]. К «практической» подгруппе относятся люди, использующие профессии [*михан*] и навыки [*кива*]. Далее Ибн Баджжа даёт интересное замечание по поводу профессии: «Профессия [это такой род деятельности], в которой человек использует свое тело, как, например, профессии плотника и сапожника; все они по отношению к умопостигаемым находятся в служебном положении <...> по природе своей». Что касается навыков, то Авампасе находит, что они занимают более почетное положение, потому как «страсть и служба занимают самые высокие места, как, например, *вазир* при правителе» [3, с. 140].

К навыкам Ибн Баджжа относил «медицину, мореплавание, пахоту, занятие проповедника и командование войсками», которые также находятся в подчиненном состоянии, ведь, например, «командование войсками направлено на благо города, <...> а занятие проповедника рассчитано на убеждение, в котором он ищет мудрость [*хикма*], куда мудрости бы не существовало, занятие проповедника было бы напрасным» [3, с. 136]. Для уточнения своих рассуждений Авампасе упоминает сочинение Аристотеля «Никомахова этика», где последний говорит о мудрости. «Мудрость в искусствах мы признаем за теми, кто безупречно точен в [своем] искусстве; так, например, Фидия мы признаем мудрым камнерезом, а Поликлета – мудрым ваятелем статуй, подразумевая под мудростью, конечно, не что иное, как добродетель [т. е. совершенство] искусства» [1, 1141 а–9–11].

К «теоретической» подгруппе принадлежат такие люди, которые по природе своей непосредственны, как «острие ножа», отмечает Ибн Баджжа. Главное оружие этих людей – теоретическое знание, которое «не готово це-

ликом подчиняться человеку каким бы то ни было образом, но предназначено сделать его совершенным». Таким образом, они «стремятся к совершенству сами по себе, <...> благодаря своей завершенности они становятся совершенными» [3, с. 137]. Наконец, еще одной группе, людям которой присущи *камалат фикриййа* (умственные совершенства), принадлежат «состояния, в частности, относящиеся к духовным человеческим формам», такие, как «разумное суждение, хороший совет и правильное мнение», а также «большое количество профессий и навыков, которые соответствуют человеку». Среди профессий Ибн Баджжа отмечает ремесло сапожника, равно как и «занятие проповедника, командование войсками, медицину и домоводство» [4, с. 76]. *Камалат фикриййа* имеют определенное сходство с *фада'ил фикриййа*.

Можно заключить, что вышеприведенная классификация добродетелей и совершенств Ибн Баджжи укладывалась в этические рамки Аристотеля, который подразделял добродетели на два вида: «одни добродетели мы называем мыслительными (*dianoetikai*), а другие – нравственными; (*ethikai*) мудрость, сообразительность и рассудительность – это мыслительные добродетели, а щедрость и благоразумие – нравственные, <...> мыслительная [добродетель] возникает и возрастает преимущественно благодаря обучению и именно поэтому нуждается в долгом упражнении, а нравственная (*ētikē*) рождается привычкой» [1, 1103 а 5, 15].

Обращаясь к своему ученику и лучшему другу Ибн ал-Имаму, Ибн Баджжа говорит: «Если хочешь, чтобы твое совершенство заключалось в орудиях, как это бывает при наличии достатка, то твое совершенство будет сродни сновидцу. Если же твое совершенство будет сводиться к здоровью, то ты будешь рабом по природе, безразлично, будет властвовать над тобой какой-либо человек или нет. Если же твое совершенство будет состоять в формальных добродетелях, то, будучи сам управляем другим, ты будешь испытывать потребность в управителе и перейдешь со ступени человечности по природе на ступень самого благородного из не наделенных разумом животных. Действительно, раб имеет сходство с неразумными животными, мулами и верховыми животными, которых используют для перевозки благодаря их выносливости и мускульной силе, необходимой для перевозки. И обладатель формальных добродетелей обнаруживает сходство с неразумными животными, которым присуще достойное обличье, такими как, лев, наделенный храбростью, и петух, наделенный достоинством. Оба эти разряда управляемы. Если же ты достигнешь совершенства в практических искусствах (*сина'ат амалиййа*. – А.О.), клянусь жизнью, ты будешь человеком. В этом случае ты будешь управлять и не будешь управляем никем другим. Но при таком жизнеустройении (*тадбире*. – А.О.), ты все же будешь служить какому-либо человеку, не только себе, либо непосредственно, как, например, пёс, либо опосредованно, как например, тот, кто изготавливает верёвку (сбрую) для лошади, сначала он служит лошади, а потом через нее – человеку, поскольку тот пользуется лошастью» [3, с. 140].

Нельзя не упомянуть и не оценить «теоретическую попытку» Ибн Баджжи исследовать средневековое общество и «предложить ему альтернативу с научно-философских (в данном случае – психологических) позиций, с точки зрения соответствия человеческих объединений разумной природе человека» [6, с. 184]. По мнению Ибн Баджжи, тот, кто видел всю глупость и положения на вершине власти, должен держаться подальше от нее, по крайней мере, если не физически, то в своих мыслях надо уйти в интеллектуальное уединение [17, с. 116]. Его философия была духовно-этическим протестом против эгоистичного мировоззрения высших слоев населения, стремящихся к земным благам и утративших духовные интересы. Хотя Ибн Баджжа и знал, что высшее совершенство возможно лишь в уединении, тем не менее, он защищал свое погружение в себя, чтобы самому приблизиться к совершенству настолько, насколько это возможно. Его пессимизм достиг своего апогея, и он даже одобрял порицаемое исламом, самоубийство как наименьшее из зол [15, с. 246].

Настроенный на самоуправление, Ибн Баджжа не признавал никаких «гражданских» обязательств перед обществом. Человек – вот самоцель, мера всех вещей, «мера всех наук» [13, с. 133]. Удивительно, насколько по духу и настрою философско-антропологические воззрения Ибн Баджжи соответствуют нашему времени. Академик И.Т. Фролов, исследовавший человека в современных социально-философских аспектах, сокрушался по поводу трагического парадокса, сложившегося в современной научно-технической цивилизации: «Над человеком нависла смертельная угроза самоуничтожения, он может в любой момент исчезнуть с лица Земли, что будет *противоестественно* для человека разумного. С другой стороны, человек сам, своим разумом создал эту противоестественную ситуацию, а теперь начинает все острее осознавать необходимость “высокого соприкосновения” разума с самим собой, *разума*, соединенного с гуманностью, т. е. необходимость *мудрости*. Человек все больше начинает обращаться к себе самому, становится не только субъектом, но и главным объектом познания» [15, с. 132].

Литература

1. *Аристотель*. Никомахова этика // Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1984. Т. 4. – 826 с.
2. *Ибн Баджжа*. Иттисал ал-‘акл ал-фа‘‘ал би-л-инсан (Соединение деятельного разума с человеком) // Раса’ил Ибн Баджжа ал-илахиййа. – Бейрут: Дар-ан-нахар, 1968.
3. *Ибн Баджжа*. Рисалат ал-вада‘ (Прощальное послание) // Раса’ил Ибн Баджжа ал-илахиййа (Метафизические трактаты Ибн Баджжи). – Бейрут: Дар-ан-нахар, 1968.
4. *Ибн Баджжа*. Тадбир ал-мутаваххид (Жизнеустройство уединившегося) // Раса’ил Ибн Баджжа ал-илахиййа. – Бейрут: Дар-ан-нахар, 1968.

5. *Ибн Туфайл*. Повесть о Хаййе, сыне Йакзана // Средневековая арабомусульманская философия в переводах А.В. Сагадеева. – М.: Издательский дом Марджани, 2010. – Т. 3. – 360 с.
6. *Игнатенко А.А.* В поисках счастья: (Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов Средневековья). – М.: Мысль, 1989. – 254 с.
7. *Кардини Фр.* Европа и ислам: история непонимания. – СПб.: Александрия, 2007. – 332 с.
8. *Платон*. Тимей // Собрание сочинений: в 4 т. – М.: Мысль, 1994. – Т. 3. – 654 с.
9. *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII–XV веках: курс лекций. – СПб.: СПбГУ, 2007. – 428 с.
10. *Тойнби А.Дж.* Цивилизация перед судом истории: Сборник. – М.: Айрис-Пресс, 2003. – 592 с.
11. *Уотт У.М.* Влияние ислама на средневековую Европу. – М.: Наука, 1976. – 128 с.
12. Философская энциклопедия: в 5 т. – М.: Советская энциклопедия, 1960.– Т. 1. – 501 с.
13. *Фролов И.Т.* Избранные труды: в 3 т. – Т. 3: О человеке и гуманизме. – М.: Наука, 2003. – 789 с.
14. *Фролова Е.А.* Наука и ислам (некоторые философские аспекты их взаимоотношений) // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. – М.: Наука, 1987. – 183 с.
15. *Vaffioni C.* Perfect cities and political regimes in Eastern and Western Medieval Islam // Ишрак: Ежегодник исламской философии. – 2010. – № 1. – P. 242–253.
16. *Rosenthal E.I.J.* Political thought in Medieval Islam. – Cambridge: Cambridge University Press, 1962. – 340 p.
17. *Watt M.* Islamic philosophy and theology. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985. – 175 p.

Поступила в редакцию 4 мая 2012 г.