

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY
L'INSTITUT DE PHILOSOPHIE
DE L'ACADEMIE DES SCIENCES DE RUSSIE
انستیتوی فلسفه آکادمی علوم روسیه



ИРАНСКИЙ ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
IRANIAN INSTITUTE OF PHILOSOPHY
INSTITUT IRANIEN DE PHILOSOPHIE
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



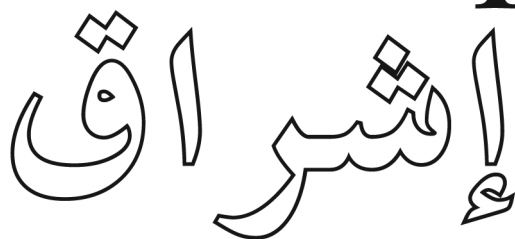
ФОНД ИССЛЕДОВАНИЙ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ
ISLAMIC CULTURE RESEARCH FOUNDATION
FONDATION POUR LA RECHERCHE
DE LA CULTURE ISLAMIQUE
بنیاد مطالعات اسلامی در روسیه



Ишрак • إشراق • Озарение • Illumination

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY
IRANIAN INSTITUTE OF PHILOSOPHY
ISLAMIC CULTURE RESEARCH FOUNDATION

Ishraq



Islamic philosophy
yearbook

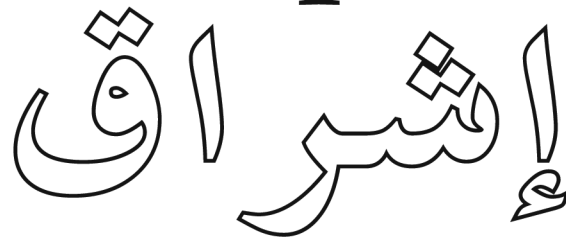
№ 7
2016



Moscow
Nauka – Vostochnaya Literatura
2016

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
ИРАНСКИЙ ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
ФОНД ИССЛЕДОВАНИЙ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Ишрак



Ежегодник
исламской философии

№ 7
2016



Москва
Наука – Восточная литература
2016

УДК 1(091)
ББК 87.3(5)
И97



*Издание подготовлено при финансовой поддержке
Фонда исследований исламской культуры*



Исключительные права на издание принадлежат
ООО «Садра»

Ишрак : ежегодник исламской философии : 2016. № 7. =
Ishraq : Islamic Philosophy Yearbook : 2016 . № 7. — М. : Наука –
Вост. лит., 2016. — 367 с. — ISBN 978-5-02-039759-0 (в пер.)

Седьмой выпуск ежегодника исламской философии «Ишрак («Озарение»)» содержит более 20 статей на русском, английском и французском языках, посвященных широкому спектру актуальных проблем исламской философской мысли и принадлежащих перу ведущих российских и зарубежных специалистов.

Для специалистов в области исламской философии и религиоведения.

The seventh issue of the Islamic Philosophy Yearbook “Ishraq” contains more than twenty articles in Russian, English and French, dealing with a wide range of issues current in the Islamic philosophical thought and authored by the leading Russian and foreign experts.

ISBN 978-5-02-039759-0 (Наука – Вост. лит.)
ISBN 0000000000000000 (ООО «Садра»)

© ООО «Садра», 2016
© Фонд исследований
исламской культуры, 2016
© Институт философии РАН,
2016
© Иранский институт философии,
2016

Главный редактор

Янис Эшотс (*Институт исмаилитских исследований, Великобритания*)

Редакционная коллегия

Гуламреза Аавани (*Иранский институт философии, Иран*)
Кармела Баффиони (*Неапольский университет востоковедения, Италия*)
Герхард Боверинг (*Йельский университет, США*)
Жозеф ван Эсс (*Тюбингенский университет, Германия*)
Пилар Гарридо Клементе (*Мурсийский университет, Испания*)
Дени Грил (*Университет Прованса, Франция*)
Ганс Дайбер (*Франкфуртский университет им. Гёте, Германия*)
Фархад Дафтари (*Институт исмаилитских исследований, Великобритания*)
Даниэль Де Смет (*НЦНИ, Франция*)
Гуламхусейн Ибрахими Динани (*Иранский институт философии, Иран*)
Тауфик Ибрагим (*Институт востоковедения РАН, Россия*)
Мехди Иманипур (*ОКИО, Иран*)
Шигеру Камада (*Токийский университет, Япония*)
Махмуд Эрол Кылыч (*Университет Мармары, Турция*)
Герман Ландольт (*Университет МакГила, Канада*)
Оливер Лимэн (*Университет Кентуки, США*)
Мухамед Мисбахи (*Университет Мухаммада V, Марокко*)
Джеймс Моррис (*Бостонский колледж, США*)
Мехди Мухаккик (*Тегеранский университет, Иран*)
Сеййид Хусейн Наср (*Университет Дж. Вашингтона, США*)
И.Р. Насыров (*Институт философии РАН, Россия*)
В.В. Наумкин (*Институт востоковедения РАН, Россия*)
Шахрам Пазуки (*Иранский институт философии, Иран*)
С.М. Прозоров (*Институт восточных рукописей РАН, Россия*)
Насруллах Пурджавади (*Тегеранский университет, Иран*)
Садждад Х. Ризви (*Экзетерский университет, Великобритания*)
А.В. Смирнов (*Институт философии РАН, Россия*)
М.Т. Степанянц (*Институт философии РАН, Россия*)
Ричард Тейлор (*Университет Марквет, Милуоки*)
Е.А. Фролова (*Институт философии РАН, Россия*)
Хамид Хадави (*Фонд исследований исламской культуры, Россия*)
Суад Хаким (*Ливанский университет, Ливан*)
Сеййид Мухаммад Хаменеи (*Институт Муллы Садры, Иран*)
Хассан Ханафи (*Каирский университет, Египет*)
Абд ал-Хусейн Хосровпанах (*Иранский институт философии, Иран*)
Уильям Ч. Читтик (*Университет Стони Брук, США*)
Сабина Шмидтке (*Институт углубленных исследований, США*)

Editor

Yanis Eshots (*The Institute of Ismaili Studies, UK*)

Editorial Board

Gholamreza Aavani (*Iranian Institute of Philosophy, Iran*)
Carmela Baffioni (*The Oriental University of Naples, Italy*)
Gerhard Bowering (*Yale University, USA*)
William C. Chittick (*Stony Brook University, USA*)
Farhad Daftary (*The Institute of Ismaili Studies, UK*)
Hans Daiber (*Goethe University of Frankfurt, Germany*)
Daniel De Smet (*CNRS, France*)
Gholamhossein Ibrahimi Dinani (*Iranian Institute of Philosophy, Iran*)
Evgenia Frolova (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)
Pilar Garrido Clemente (*University of Murcia, Spain*)
Denis Gril (*University of Provence, France*)
Hamid Hadavi (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)
Souad Hakim (*Lebanese University, Lebanon*)
Hassan Hanafi (*Cairo University, Egypt*)
Tawfiq Ibrahim (*Institute of Oriental Studies, RAS, Russia*)
Mehdi Imanipour (*OCIR, Iran*)
Shigeru Kamada (*University of Tokyo, Japan*)
Seyyed Muhammad Khamenei (*SIPRI, Iran*)
Abd al-Hosein Khosrowpanah (*Iranian Institute of Philosophy*)
Mahmud Erol Kilic (*Marmara University, Turkey*)
Hermann Landolt (*The Institute of Ismaili Studies, UK*)
Oliver Leaman (*University of Kentucky, USA*)
Mohamed Mesbahi (*Mohammed V University, Morocco*)
Mehdi Mohaghegh (*Tehran University, Iran*)
James W. Morris (*Boston College, USA*)
Seyyed Hoseyn Nasr (*George Washington University, USA*)
Ilshat Nasirov (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)
Vitaliy Naumkin (*Institute of Oriental Studies, RAS, Russia*)
Shahram Pazouki (*Iranian Institute of Philosophy, Iran*)
Nasrollah Pourjavady (*Tehran University, Iran*)
Stanislav Prozorov (*Institute of Oriental Manuscripts, RAS, Russia*)
Sajjad H. Rizvi (*Exeter University, UK*)
Sabina Schmidtke (*Institute for Advanced Study, USA*)
Andrey Smirnov (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)
Marietta Stepanyants (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)
Richard C. Taylor (*Marquette University, USA*)
Josef van Ess (*Tubingen University, Germany*)

СОДЕРЖАНИЕ * CONTENTS

От главного редактора	9
From the Editor	10

I

Иранская философия каджарской и пехлевийской эпох

*

Iranian Philosophy of Qajar and Pahlavi Periods

<i>Абд ал-Хусайн Хосровпанах</i> . Ислам и требования времени с точки зрения Муртазы Мутаххари	11
<i>Amīr Javān Ārāsta</i> . Muḥammad Ridā Qumshā'ī's Works and Views	20
<i>Abulfadhl Kiashemshaki</i> . A Critical Analysis of Mudarris Zunūzī's Views on Corporeal Resurrection	32
<i>Janis Esots</i> . Mullā 'Alī Nūrī as an Exponent of Mullā Ṣadrā's Teachings	44
<i>Hasan Abasi Hoseinabadi</i> . Was Ḥājj Mullā Hādī Sabzavāī a Neo-Ṣadrīan?	54
<i>Хасан Ризазаде</i> . Жизнь, труды и взгляды Мирза Абу ал-Хасана Джилвы	63
<i>Саййид Мухаммад Табатабаи</i> . Начала философии (отрывок). (Вводная статья, перевод и комментарии Яниса Эшотса)	69

II

Этика и философия религии

*

Moral Philosophy and Philosophy of Religion

<i>Gerhard Bowering</i> . Preliminary Observations on Islamic Ethics in the Chinese Context	101
<i>Hājj Muḥammad Legenhausen</i> . The Development of the Philosophy of Religion in Iran and in the West	131
<i>Касем Какаи</i> . Бог Ибн 'Араби, Бог Экхарта: Бог философов или Бог религии?	156

III
Философия языка и философия культуры

*
Philosophy of Language and Philosophy of Culture

<i>Andrey Smirnov</i> . “To Be” and Arabic grammar: the case of <i>kāna</i> and <i>wujida</i>	174
<i>Е.А. Фролова</i> . Х. Ханафи и М.А. аль-Джабири: два подхода к современной арабо-исламской культуре	202

IV
Философия истории

*
Philosophy of History

<i>Мустафа На‘има</i> . О науке истории и природе государства и общества. Фрагменты из сочинения «Тарих-и На‘има». (Вводная статья, перевод и комментарии И.Р. Насырова)	217
--	-----

V
Исламский мистицизм

*
Islamic Mysticism

<i>Шакик ал-Балхи</i> . Правила богопоклонения. (Вводная статья, перевод и комментарии И.Р. Насырова)	237
<i>Jad Hatem</i> . Narcissisme et Création: Rûzbehân et Shabistarî	248
<i>Поль Балланфа</i> . Контroversии по поводу роли воображения: Ибн аль-‘Араби и кубравиты	254
<i>Дени Грил</i> . Круг света согласно Ибн ал-‘Араби	269
<i>Джэймс У. Моррис</i> . Современное значение учения Ибн ‘Араби	277
<i>Экрем Демирли</i> . Критика разума у Ибн аль-‘Араби: познание Бога между очищением и уподоблением	298
<i>А.А. Лукашев</i> . Понятия возможного и необходимого в творчестве Махмуда Шабистари	308
<i>Jad Hatem</i> . Alexandre comme symbole du cœur chez ‘Abd al-Razzâq al-Qâshânî	319
<i>Шахрам Пазуки</i> . Мистическое толкование Корана: странствие от внешнего к внутреннему	328
<i>Фарид ад-Дин ‘Аттār</i> . Язык птиц (первая и вторая главы). (Перевод с персидского, предисловие и комментарии Ю.Е. Федоровой)	335
Резюме статей, написанных на английском и французском языках	355
Summaries of Russian Articles	360
Список авторов статей седьмого выпуска	366
The List of the Contributors of the Seventh Issue	367

Е.А. Фролова

(Институт философии РАН)

**Х. ХАНАФИ И М.А. АЛЬ-ДЖАБИРИ:
ДВА ПОДХОДА К СОВРЕМЕННОЙ
АРАБО-ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЕ**

Просматривая в интернете отклики на творчество Хасана Ханафи, я нашла опубликованную в “Muslim World 85” (1995) статью Сальваторе Армандо “The Rational Autentification of the Turath in Contemporary Arab Thought: al-Jabiri and Hasan Hanafi”. Сопоставляются эти два мыслителя, очевидно, не только потому, что они сейчас наиболее ярко представляют философские направления в арабских странах, но и потому, что, при всем различии взглядов, их устремления в конечном счете, на мой взгляд, сходны.

В работе «Мы и наследие» (1980 г.) Мухаммад Абид аль-Джабири через концепцию эпистемологического разрыва обозначил свое понимание причин расхождения философских доктрин, бытовавших на западе исламского мира — в Магрибе, и на востоке этого мира — в Машрике¹. И в наши дни, полагает он, это расхождение сохранилось.

В прошлом мысль Машрика определяло доминирование исламской «ортодоксии», догматизация религии в ашаризме, тогда как в Магрибе были сильны благодаря «либеральной» политике Альмохадов тенденции свободомыслия. «Защита философии в Магрибе и Андалусии велась не путем их (философии и религии. — Е.Ф.) слияния, а путем их разделения и придания статуса правомерности каждой из них, путем доказательства того, что они взаимно дополняют друг друга. Это связано с “новым рассуждением о методе”². Взгляды Ибн Рушда, положившего начало течению аверроизма, были ближе мысли эпохи Возрождения в Европе, чем взгляды известного здесь Ибн Сины, начиная с которого «восточная философия» стала углубляться в ишракизм, суфизм, отдаляясь от аристотелизма.

¹ См.: *ал-Джәбирӣ М. 'А.* Наҳну ва-т-турәс. Бейрут, 1980, с. 260–261.

² Там же, с. 226.

В 2011 г. вышла книга: *Халид Хусайн 'Абд Алла*. Ан-Нахда фй ал-фикр ал-'арабй ал-му'асир: дир'аса муқ'арана фй фикр Хасан Ханафй ва Мухаммад 'Абид ал-Джабири (Каир, Мактабат Мадбулй, 2011). В том же, 2011 г. в турецком издательстве «Мана Уаунлагй» под названием «Спор Востока и Запада» вышла книга, содержащая переписку Ханафи и аль-Джабири. Из изложения этой переписки я могу предположить, что спор шел о понимании «светскости». Если доверять рецензии, Ханафи отстаивал точку зрения, выражающуюся в том, что «ислам по своей сути является светской религией, поэтому он не нуждается в какой-то иной светскости, привнесенной из западной культуры»³. Аль-Джабири упрекает Ханафи в том, что тот при характеристике современного ислама навязывает понимание его как «социалистической религии», «либеральной религии», что напоминает о попытке в насеровские времена утвердить учение об арабском социализме, построенном и на идеях марксизма, и на учении ислама. Светскость, которую пытался привнести в исламскую культуру «арабский социализм», является чуждой исламу идеологией, «фальшивой» идеей⁴. Тема этой переписки (светскость) к данной статье отношения не имеет, поэтому предпочту изложить свой взгляд на концепции аль-Джабири и Ханафи, относящиеся к методологии, опираясь на их основные труды.

Прежде всего меня привлекло в их позициях то, что оба они настаивают не просто на важности, но на приоритете роли сознания в развитии культуры. И Ханафи, и аль-Джабири понимают, что преобразование общества, которое они всегда подразумевают, невозможно без экономического роста. Ханафи отмечает, что «развитие в новой исламской мысли... это одна из сторон, обращенная к экономистам»⁵. Но и Ханафи, и аль-Джабири понимают также, что надежды на экономические преобразования как основу выхода из слаборазвитости в обозримом будущем бесперспективны. О неактуальности упований на изменение экономического положения говорили и лозунги арабских революций последних лет. Конечно, в них звучали и жалобы на материальные бедствия, но это были лишь жалобы, а требования выдвигались к власти в области политики. Они относились к определению места религии в жизни государств, к расширению демократических прав. Культура же с ее специфическими функциями, так же как и экономика, оставалась, как правило, в стороне, хотя именно она, по убеждению аль-Джабири и Ханафи, определяет настоящее и будущее состояние арабских стран. И здесь нужно развести позиции того и другого.

³ Цит. по: *Озер К.* Споры о «святой» светскости. URL: <http://islam-portal.ru/novosti/105/2846/> (дата обращения: 03.09.2015).

⁴ См. также: *Membunuh Setan Dunia.* Hassan Hanafi and Muhammad Abid al Jabiri. Bale Buku Bekas. Rare and Used Bookstore. URL: <https://bukubukubekas.wordpress.com/2014/01/>

⁵ *Hanafi H.* Islam in the Modern World. Religion, Ideology and Development. Vol. I. Cairo, 2000, p. 542.

Ханафи как мыслитель, которого интересуют проблемы культуры, понимаемой достаточно широко, пытается рассмотреть разные ее аспекты. Об этом я писала в своих работах, но тем не менее считаю нужным некоторые из этих аспектов осветить еще раз.

Во-первых, Ханафи отличает от его магрибинского коллеги сознательное признание своих концепций как идеологических по сути. Идеология у него не имеет марксистского смысла, она не привязана к интересам какого-либо класса, какой-либо группы. Это совокупность идей, ориентированных на осуществление задач, стоящих перед обществом в целом. В нем наличествуют разные течения, к одним из которых Ханафи примыкает, от других отстраняется, но они не нарушают целостности общества. Возможно, это иллюзорная позиция, но она прагматична, и Ханафи придерживается ее.

В эпоху насеризма Ханафи можно было отнести к «арабским левым», к сторонникам арабского социализма, толковавшим ислам на социалистический манер. Таких идеологов было в то время немало. Пока насеризм был живой, перспективной идеологией, Ханафи принимал ее, но утрата ею в новых условиях прежней значимости потребовала от него корректировки позиции. Оставаться активным участником изменяющихся процессов (ослабление в обществе светских тенденций и усиление религиозных настроений) значило пересмотреть отношение к главным действующим силам общества, т.е. к месту в нем традиций и прежде всего ислама. Ханафи приходит к признанию религии как неотъемлемой составляющей культуры. Задача культуролога-идеолога состоит в том, чтобы определить пути преобразования традиционной системы в структуру, отвечающую потребностям времени, предполагающую также включенность ее во «всемирность».

«Культурная революция есть условие революции политической»⁶. «Реконструкция религии как политической идеологии защищает нации третьего мира от традиционного консерватизма, основы реакционных режимов, и от прозападного секуляризма. Только таким является путь, который может обеспечить последовательность социальных изменений. Национальная идентичность сохраняется благодаря сознательному и строгому переходу от традиции к современности»⁷.

Предлагаемая Ханафи модель реконструкции заключается, во-первых, в переходе, как он говорит, от Бога к земле, мирской жизни. «Преобразование смысла изнутри традиционной системы веры дает ей реальное содержание, реальную почву... Только деятельность на земле может быть путем, который открывает подлинную, связанную с верой жизнь с Богом»⁸. Во-вторых, реконструкция состоит в переходе «от вечности ко времени», в транс-

⁶ Там же, с. 11.

⁷ Там же, с. 12.

⁸ Там же.

формации представления о вечности человеческой жизни, т.е., «образа восточного мудреца в рабочего на фабрике»⁹. В-третьих, преобразование должно идти по пути перехода «от предопределения к свободе воли». «В странах слабо развитых отсутствие свободы воли и верховенство предопределения является одной из причин бюрократии и централизации»¹⁰. В-четвертых, преобразование предполагает переход «от авторитета к разуму». «В слабо развитых странах развитие страдает от недостаточности в жизни планирования, рационализации»¹¹. Об этом же писал Ханафи и в ранних своих работах¹². В-пятых, требуется переход «от теоретизирования к действию». «Хорошо известно, что теологии третьего мира, касающиеся развития, поддерживают многие лозунги, не претворяя их в жизнь... Дебаты, декларации, конгрессы... формулируют новые доктрины... Реальные же проблемы и результаты пользуются значительно меньшим вниманием, итогом чего является стагнация»¹³. Ханафи перечисляет и другие задачи: «от харизмы к участию масс», «от души к телу», «от эсхатологии к футурологии» и др. Таков «путь перехода от религиозных традиций к политическим идеологиям, и это единственный путь для третьего мира достичь всестороннего развития»¹⁴.

Для выполнения этих задач нужно обратиться к самой традиции, самому исламу и попытаться найти в нем основания, на которых можно построить здание обновленной религии и с ее помощью — здание нового общества. Встает и вопрос: «Насколько идеал прошлого может быть реализован в настоящем, несмотря на различие обстоятельств?»¹⁵.

В Коране, например, содержатся аяты, раскрывающие отношения человека и природы: природа создана на благо человека, он может и должен ею пользоваться. Ханафи подробно описывает понимание природы в Коране, используя феноменологический метод анализа. Он отмечает, что в Писании нет слова, соответствующего слову «натура» или «физика» в классическом языке, такому как *ṭābī'a*, но упоминается глагол *ṭābā'a* (Коран, 4:155), смысл которого передается как «характер, нрав, поведение». Кораническое слово, означающее природу, соотносится с творением — природные явления суть знаки Бога; природа — создание Бога и является поэтому абсолютной ценностью, обладая в качестве таковой и доминирующим в культуре отношением к ней человека.

⁹ Там же, с. 14.

¹⁰ Там же, с. 15.

¹¹ Там же, с. 16.

¹² См.: *Ханафи Х. Сақфатунā ал-му'āсира байна ал-'ақла ва-т-тақлїд // Ал-'Адаб. 1970, № 5.*

¹³ *Hanafi H. Islam in the Modern World, p. 17.*

¹⁴ *Ibid., p. 22.*

¹⁵ *Ibid., p. 410.*

Современный исламский мир, замечает Ханафи, к несчастью, утратил это видение природы — оно подавлено господством теоцентризма. «Переделка мусульманского сознания является крайне необходимой для нового открытия природы, как она представлена в Коране»¹⁶. Такое кораническое видение, считает Ханафи, может быть передано также и европейскому сознанию, может помочь его выходу из кризиса, предотвратить уничтожение природы.

Хотя Ханафи стремится найти позитивные элементы в арабской культуре прошлого, они, в его интерпретации, оказываются скорее отдельными, оторванными друг от друга островками, не образуя материков или по крайней мере обширных территорий. Обращаясь, например, к такому сегменту материальной культуры, как город, он обнаруживает, что духовная жизнь в нем шла как бы сама по себе, вне пространства. Мусульмане обитают в городах вне, собственно, места и времени. В этих городах есть прекрасные дворцы, но они «уникальны, составляют исключение в огромном ареале смещений, разрывов и неравенств. Это строения, принадлежащие политической и социальной элите в качестве манифестации власти, но не в качестве исторического достояния... Музеи, реликты прошлого... Драма сегодняшнего арабского города заключается в денатурализации пространства, разрыве во времени»¹⁷.

В аналогичном направлении нужно, считает Ханафи, проинтерпретировать тематически весь Коран, так как с него начинается оценка всех других сфер жизни общества, материальных и духовных. «Интерпретация Корана не только дедуцирует, выводит из текста смыслы, но и индуцирует их из реальности, не только излагая (Auslegen), но и давая их понимание (Verstehen), не только предлагая знание (Wissen), но также и осмысление (Besinnung) его»¹⁸. Интерпретация позволяет соединить части в целое, она открывает и что-то новое, еще не артикулированное, выводит на новый уровень, написание нового текста, и здесь Ханафи ссылается на другую свою работу, опубликованную на арабском языке в «Contemporary Issues»¹⁹.

Природа рассматривается Ханафи не только в плане ее места в качестве общей исторической теории, но и в качестве среды обитания человека. Если в философской концепции аль-Джабири язык как таковой представляет фундамент для последующих смыслообразований, то у Ханафи предметы, элементы, составляющие жизненную среду, образуют ту ткань, плазму, которая рождает и формирует мироощущение человека, его специфическое чувственное, подсознательное отношение к окружающим вещам. Неслучайно Ханафи подробно описывает арабский город или роль

¹⁶ Ibid., p. 400.

¹⁷ Ibid., p. 418.

¹⁸ Ibid., p. 486.

¹⁹ См.: Contemporary Issues. Vol. I. Dar al-Fikr al-Arabi. Cairo, 1976, p. 175–178.

цвета (зеленого, воплощающего жизнь, символа благоденствия, плодородия земли, цвета цивилизации, атрибута Бога; и желтого — цвета засухи, мертвенности). И застройка города, и предпочтение в выборе цветовой гаммы, и другие подобные мелочи обихода оказываются существенными образующими компонентами жизни, обычаев и тем самым и менталитета. В уже упомянутой работе «Наша современная культура между самобытностью и подражанием» Ханафи описывает аграрную культуру феллаха, примитивность ее с точки зрения современных технологий, когда крестьянин на протяжении сотен лет, а может быть и тысячелетий, пользуется для полива земли шадуфом и обрабатывает землю мотыгой. Следствие этого — не только низкая урожайность, но и мышление в иной, нежели наука, плоскости, неразвитость сознания. Это одна из причин, почему для Ханафи так остро стоит тема преобразования обыденного сознания, распространения современного мирообъяснения, места рациональности, внедрения технологии в повседневную жизнь и сознание. Возможно, на самом низком уровне ставить проблему трансформации сознания утопично, но на следующих уровнях она встает в виде привлечения человека к политической жизни (от предопределения к свободе воли, активности), к участию в выборах, определению характера правления и т.п. Еще в 70-е годы в статьях, посвященных вопросу демократии, аль-Джабири также замечал, что «демократию социальную нельзя осуществить без демократии политической, без выборов, которые суть средство осуществления цели»²⁰. Безусловно, одна только политическая демократия не может воплотить в жизнь думы и чаяния народа, так как она остается скорее демократией правителей и богатых людей. Поэтому «борьба трудящегося класса должна идти на два фронта: борьба за всеобщую свободу и политическую демократию как средство, с одной стороны, и борьба за социальную демократию — с другой»²¹.

Эти рассуждения и утверждения Ханафи и аль-Джабири показывают, что тема роли разума, сознания раскрывается ими в разных плоскостях и, в зависимости от его развитости, в разных слоях народа. Потребность в преобразовании сознания возникает и в сфере религии, и в сфере политики, гражданской жизни. И опять, если отойти от оценки роли примитивной формы сознания, появляется нужда в понимании содержания традиции, историческому анализу которой Ханафи уделял особое внимание в книге «Исламские исследования»²².

Традиция предстает у Ханафи, во-первых, как образование, сотканное из множества фрагментов обыденности и результатов высочайшей культурной деятельности; коранических доктрин и тончайших комментариев

²⁰ *ал-Джәбирӣ М. 'А. Ад-Дймуқра́тиййа ва ҳуқуқ ал-инсән*. Бейрут, 1994, с. 12.

²¹ Там же, с. 260.

²² *Ханафи Х. Дирәсәт исләмийя*. Бейрут, 1982.

к ним; прямых указаний шариата и концепций, предложенных разными религиозными и философскими направлениями. Вновь и вновь встает вопрос: что есть в наследии ценного, важного для современности? И что в ней уже отжило, что лучше «сбросить в корзину», сохранить в памяти как часть истории, но не использовать в сегодняшних делах? Распространенное утилитаристское отношение к наследию Ханафи резко и ярко передал следующими словами: «Коран — это супермаркет, где можно взять то, что хочется, и оставить все, что не хочется»²³.

С точки зрения применения в современной жизни Ханафи оценивает понимание Бога как Единого, Абсолюта, но в то же время персонифицированного, наделенного человеческими качествами. Особый смысл приобретает философская концепция вечности мира (у Ибн Рушда) и его дуализма (вечности и бренности — в неоплатонических течениях). «Мы утратили логическое, рационалистическое направление, и нам остается только направление ишракийное, где мысль и человек ближе к небу, чем к земле»²⁴. Теория эманации помещает человека «между небом и землей, а не в истории и во времени»²⁵, и «сейчас — то же положение. Мы не помещаем себя в историю... у нас нет исторического сознания... Мы живем в исторических промежутках, которые разорваны»²⁶. Здесь же Ханафи ставит и перед собой и перед другими исследователями культуры ислама вопрос: «Почему в нашем наследии отсутствует изучение человека?»²⁷. Даже концепцию человека в суфизме он считает ограниченной — не человек в центре объяснения мира, а Бог, и «для индивида нет места»²⁸. «Наша задача — снять завесу, чтобы увидеть человека, перевести нашу культуру из старой, божественной фазы в фазу новую, человеческую», надо перейти от теологии к антропологии²⁹. «Наша культура несет печать богословскую, каламскую, шариатскую... но не печать человеческую». «Кризис нашего века состоит также в отсутствии человека как независимого объекта исследования в науке, как главного стержня в жизни, главной категории существования»³⁰.

Все эти констатации Ханафи — не отдельные экскурсы в историю, они выражают его методологическую установку, состоящую в использовании феноменологического метода для реконструкции классической арабской философии³¹. В этом методе Ханафи видит возможность на уровне совре-

²³ Pipes D. A Democratic Islam? // Yerusalem Post. April 17, 2008. danielpipes.org.

²⁴ Ханафи Х. Дирасат исламийа. С. 103.

²⁵ Там же, с. 104.

²⁶ Там же, с. 111.

²⁷ Там же, с. 299.

²⁸ Там же, с. 300.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же, с. 313.

³¹ См.: Hanafi H. La phénoménologie existentielle à partir du Nouveau Testament. Cairo, 1988.

менной научно-философской мысли обсуждать центральную для него тему — связь традиции и современности³². «Теория интерпретации состоит в том, чтобы, ориентируясь на герменевтику, прочитывать тексты реально и в реальности»³³. Нужно увидеть возможности традиции изнутри, увидеть способность к модернизации самой этой традиции. Нужна «реконструкция традиции и ее возрождение с сохранением национального характера, предохранением его от разрыва между религиозным консерватизмом и западным секуляризмом... Вестернизация в мусульманском мире непреодолима, поэтому кризис идентичности “выпирает” во многих его частях. Все современные мыслители являются плодом традиции и модернизма», при этом «Запад видится моделью модернизации. Отказ от имитации западной культуры может стать компонентом самоидентификации»³⁴.

Таким же, связывающим традицию и современность, уже на другой основе, отвлеченной от проблемы, связанной с судьбами ислама, а именно на основе эпистемологической, представляется метод М.А. аль-Джабири, направленный на анализ становления и структуры «арабского разума».

«Критика арабского разума у аль-Джабири, — пишет Ханафи, — наиболее захватывающий проект, наследующий прошлое и связанный со Священным Писанием»³⁵. Критика, рассуждает Ханафи, освобождает разум от буквализма и иррационализма, получая чистый научный разум. Происходящий из «красноречия» (*éloquence, байān*), теософии (*'urfān*) и «доказательности» (*бурхān*), имеющий простую традиционную структуру, он сохраняет ее так или иначе в эпистемологии либо политике³⁶.

Почти такими же словами выражает свою позицию аль-Джабири: «Критика разума есть существеннейшая часть любого намерения, ориентированного на возрождение»³⁷.

Возникшая более ста лет назад идея арабского возрождения (*нахда*) была воплощена в жизнь лишь отчасти, но продолжала обсуждаться как насущная на протяжении всех последующих десятилетий. Аль-Джабири вновь возвращается к ней с намерением понять причины ее неудачи. Прежде всего он предлагает пересмотреть центральную концепцию «нахды» — концепцию разума, обозначить основные ее пороки, чтобы не повторять их, обновить ее дискурс. «Арабский разум в том смысле, как мы его здесь употребляем, есть разум, который формировался и создавался внутри арабской культуры и который, будучи ее продуктом, в то же время сам пытался производить и воспроизводить ее, и этот продукт требует крити-

³² *Hanafi H.* Islam in the Modern World, p. 535.

³³ *Ibid.*, p. 537.

³⁴ *Ibid.*, p. 542.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ См.: *ibid.*, p. 536.

³⁷ *Mohammed Abed al-Jabri.* The Formation of Arab Reason. L., 2011, p. VII.

ки... освобождения его от оков привычных толкований и заключений относительно арабо-мусульманской культуры в ее различных ответвлениях»³⁸.

Определяя направление в исследовании «арабского разума», аль-Джабири признает, что эпистемологию как метод, претендующий на объективную научную беспристрастность, все же невозможно совершенно оторвать от идеологии — «между эпистемологией и идеологией существуют органические отношения», нельзя отделить культуру от политики, в противном случае «история арабской культуры рассыплется на отдельные фрагменты, лишённые духа и жизни»³⁹. «Большая часть культурного своеобразия обусловлена особенностями истории этой культуры. Система формируется через сущностные определения отдельных элементов культуры, компонентов ее наследия и социального окружения... а также с учетом мира универсума, человеческого бытия в качестве определяющей части этой культуры»⁴⁰. Но ни идеология, ни политика не являются в данном случае предметом его интереса в арабской культуре, он намеревается анализировать ее историю как эпистемолог. Такое понимание, поясняет аль-Джабири, позволяет «перенести нас из области анализа идеологии в область эпистемологического исследования», где объектом его анализа становятся инструменты, необходимые для интеллектуального производства, а не продукты деятельности этих инструментов⁴¹.

Здесь позиция аль-Джабири кардинально отличается от культурологической позиции Ханафи. Цель аль-Джабири — выделить структурные составляющие культуры, ее формальный остов, который представлен языком и воплощенными в нем смыслами. Они являются первичными основаниями, на которых и из которых возникает такое образование, как «арабский разум».

Хотя аль-Джабири постоянно использует понятие «арабский разум», он считает, что иногда — во избежание недомолвок и сложностей — правильнее употреблять понятие «мысль» (*фикр*), имея в виду «субстанцию мышления, его компоненты, то есть взгляды, идеи, которые народ использует для выражения своих интересов... будь то мораль, религиозная вера, политические и социальные устремления»⁴². Понятие «мысль» соединяет в себе представление и об инструменте, и о содержании. Нечто подобное можно увидеть у «древних философов, которые различали разум (*'ақл*) и интеллигибелии (*ма'ақулāt*), когда разум был когнитивной способностью, а интеллигибелии — воспринимаемыми значениями, или смыслами»⁴³. «Мы понимаем под “разумом” мысль как инструмент, а не содержание...

³⁸ Ibid., p. VIII.

³⁹ Ibid., p. X.

⁴⁰ Ibid., p. 6.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid., p. 3.

⁴³ Ibid., p. 4.

Не значит ли это, что “разум” лишен всякого содержания? Не должен ли инструмент, всякий инструмент, содержать в конечном счете совокупность “вещей”?»⁴⁴.

Аль-Джабири детально, со всех сторон рассматривает проблему мысли как культурного образования: «Когда мы обсуждаем “арабский разум” или “арабскую культуру”, мы признаем, явно или нет, а priori существование другого “разума” и “культуры”, или “интеллекта” и “культуры”, которые определяются одно в сравнении с другим... Когда мы говорим об “арабском разуме”, мы делаем различие между ним, “разумом греческим” и “современным европейским разумом”»⁴⁵.

Эти три «разума» выделяются потому, что «только они создали рациональную, теоретическую мысль в форме, которая сделала возможным научное, философское или юридическое знание, не основанное на легендах, мифах и свободное от анимизма»⁴⁶. Важнейшим показателем особенности такого разума является то, что на его основе, с его помощью создавалось не только знание, но также *теории* знания. Народы, родившие такое знание, занимались не только «мышлением через смыслы разума, но также и мышлением *относительно* разума. Мышление о разуме (*ат-тафкйр фи ал-'ақл*) означает высший уровень рационального познания»⁴⁷.

«Когда мы используем выражение “арабский разум”, мы помещаем его в научную перспективу... но не в какую-то другую, связанную с понятием “интеллект” (*ал-'ақлийа*), что подразумевает врожденное и естественное состояние ума... С другой стороны, понятие разума, примененное к грекам или современной европейской культуре, выделяет исторический контекст этого ума, а именно — его связь с культурой, в которой он действует, отвлеченный от ума как абсолютной сущности... “Арабский разум” является “абсолютным” только внутри культуры, которая его производит»⁴⁸.

Эта слитность разума с культурой образует его специфику, его отличие от «разумов» греческого и европейского.

Первое отличие связано с тем, что отношения внутри арабской культуры строятся вокруг трех полюсов: Бог, человек и природа. В греко-европейской культуре отношения концентрируются вокруг двух полюсов: Бог—человек или природа—человек. Бог выступает в роли «ассистента» человеческого разума, помогающего раскрыть естественный порядок. В арабо-исламской же культуре роль «помощника» играет природа — через нее разум человека раскрывает Бога. Природа является подступом к Богу, ее творцу⁴⁹.

⁴⁴ Ibid., p. 8.

⁴⁵ Ibid., p. 10.

⁴⁶ Ibid., p. 11.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid., p. 21.

⁴⁹ Ibid., p. 24.

Другое отличие состоит в том, что в греко-европейской культуре этика базируется на знании, тогда как в арабо-исламской культуре знание основывается на этике. Задача разума — передача его носителю понимания благого поведения, нацеленного на то, чтобы предотвратить человека от свершения поступков, рождающих бедствие⁵⁰. Согласно «Лисан ал-'араб» (Арабский толковый словарь), на который ссылается аль-Джабири, «разумный есть тот, кто обуздывает себя», и само слово *'aqla* означает не только «разуметь», «рассуждать», но и «стреноживать», «обуздывать». Аль-Джабири проводит здесь параллель между арабским *'aql* и кантовским *Vernunft*. Ориентированный на «благо» разум находит аналог в немецком *Vernunft* (скорее это *Verstand*, переводящийся на русский как «рассудок»).

Обычно историю арабской культуры подразделяют на три этапа: период джахилии, эпоха ислама и время «нахды». По мнению аль-Джабири, это деление весьма поверхностно — через него история видится не как процесс, характеризующийся преемственностью происходящих событий, а как совокупность отдельных явлений, которые связывает не столько время, сколько пространство: переход от Аравийского полуострова к Багдаду (в аббасидский период), к Каиру (при Фатимидах), к Кордове (альмохадская эра), затем к Египту времени правления Мухаммада Али и т.д. (кстати, о разорванности, фрагментарности исторического сознания неоднократно говорит и Х. Ханафи). Настоящее время аль-Джабири оценивает как эпистемологически нестабильное и даже как регрессию, уход от «рационального» к «иррациональному».

Возвращаясь же к прошлому внутри темы арабо-исламской и греко-европейской культур, аль-Джабири попутно отмечает важный аспект в этих отношениях. Арабы в истории Европы обычно предстают как передаточное звено от греческой мысли к европейской. Но это не просто «передаточное звено» — оно органично впитало в себя греческую культуру, обогатив ее интеллектуальными достижениями арабов, что ярко воплотилось в аверроизме. В таком виде арабская культура, по сути дела, стала если не родоначальницей, то важным истоком европейской культуры, катализатором ее развития, оставившим саму греческую культуру в далеком прошлом. Позже, во времена Ренессанса, в Европе произошло вторичное возрождение Греции, причем за счет забвения подлинных стимуляторов европейского процветания — арабов.

Довольно часто аль-Джабири употребляет выражение «джахилийное сознание», ставя вопрос о преемственности джахилии и ислама и об их эпистемологическом разрыве. «Что осталось неизменным в арабской культуре от периода джахилии до сегодня? Или: Что изменилось в сегодняшней

⁵⁰ Ibid., p. 26.

арабской культуре по сравнению с периодом джахилийи?»⁵¹. «Есть многие неизменные вещи в арабской культуре, сохранившиеся с доисламских времен, времен джахилийи, которые используются сегодня, существуют в качестве вечного постоянства этой культуры, выражая структуру принадлежащего ей ума: это и есть арабский разум»⁵². «Время арабского разума то же самое, что время арабской культуры»⁵³. Но внутри системы «арабская культура — арабский разум» в качестве структурообразующего элемента выделяется именно «арабский разум», эпистемологический базис этой культуры.

Возвращая историю арабо-исламской культуры к «джахилийным истокам», нужно помнить, что джахилийя пространственно охватывала лишь один регион, покрываемый арабской мыслью, — Аравию. Все стальные части Халифата были вне зоны джахилийи. Тем не менее Коран, родившийся именно в Аравии и провозгласивший отторжение от джахилийи, не смог освободиться от нее полностью — она вошла в плоть творцов, принеших новую религию. И в таком виде, через язык, язык арабский, а значит и во многом и джахилийный, ставший языком народов, принявших новую религию, доисламская культура отчасти проникла и в культуру этих народов, повлияла на ее развитие.

«Структура арабского разума формировалась в связи с эрой джахилийи, но не той (исторической) джахилийи, какой она была у арабов до Мухаммада, а скорее с эрой джахилийи как культурного времени, которое было открыто вновь и преобразовано в эпоху записи»⁵⁴. Тогда начала складываться система дискурса, упорядочившая воспринимаемый мир в виде сети концептов, интеллектуальных инструментов, моральных и эстетических ценностей. Но складывалась эта система в том числе и из данностей джахилийной культуры. Их нельзя назвать фрагментами, отдельными элементами. Городская, связанная с оседлостью культура обустроивалась на отвоеванном у пустыни и язычества пространстве, и хотя окружавший ее «песок бедуинства» просачивался в нее, оставлял свои следы, новая культура, культура ислама, «протискивалась», как выразился аль-Джабири, через препоны культуры прежней, расширяя свое пространство. Такой можно представить эпоху записи, кодификации установлений новой религии, когда из старых нитей, волосков прялась новая ткань⁵⁵. Это было время формирования «арабского разума», «время от начала и до сегодня, постоянство, в котором живет современный араб точно так же, как жили его предки в средние века... Арабская культура в этом смысле есть сам непрерывный арабский разум, сформированный как вечный»⁵⁶.

⁵¹ Ibid., p. 36.

⁵² Ibid., p. 37.

⁵³ Ibid., p. 38.

⁵⁴ Ibid., p. 65.

⁵⁵ Ibid., p. 67.

⁵⁶ Ibid., p. 77.

Именно в «эпоху записи» произошел переход арабского языка с уровня донаучного на уровень науки⁵⁷. Это была работа по собиранию лексики, выработке метода, с помощью которого устанавливалось происхождение слов (этимология), форм написания и т.д. «Мир бедуинов не мог представить полную глубину мысли. Тем не менее понятно, что арабский разум, сложившийся в эпоху кодификации, зависел от обычаев номадической культуры, культуры бедуинов — именно она была по преимуществу источником, из которого черпались некоторые способы суждений, суждений новых и о новом, но посредством старых»⁵⁸.

Наряду с понятием «джахилийная культура» важным у аль-Джабири для характеристики арабского разума является выражение «фикховый разум». «Арабскую культуру, рассматриваемую через ее продукцию, можно назвать культурой фикха, как культуру греков — культурой философии, а культуру современной Европы — культурой науки и техники. В арабской культуре фикх занимает первое место»⁵⁹.

Во времена Пророка и его сподвижников, до конца правления Омейядов фикх, пишет аль-Джабири, был не теоретическим, а актуальным. Со времени кодификации он начинает выступать как продукт не столько практики, сколько теории. «Фикх становится родом умственных исчислений»⁶⁰. Именно теоретическая структура фикха, фикховое мышление (тафкйр), не «актуальные возможности», а «концептуальные, ментальные возможности» интересуют аль-Джабири главным образом⁶¹.

Внимание к корневым, основополагающим пластам разных сфер культуры обращается и на место в ней образований, привнесенных извне, таких как герметизм, фальсафа, суфизм. Но «как можем мы отбросить культурную историю и “интеллектуальную жизнь” джахилий и ислама и заменить их историей философии и научных школ, которые были “неарабскими”, “внешними” для исламского локуса? Должны ли мы жертвовать нашей собственной “национальной” историей ради чего-то “вставного”?»⁶². Эти, как пишет аль-Джабири, естественно возникающие «эмоциональные» вопросы и выводы, требующие обращения к политике и социологии, не устраняют кардинальных методологических проблем, поставленных «эпохой записи», эпохой кодификации.

С этого времени начинается «историческая» встреча также и между арабской религиозной рациональностью и греко-аристотелевской рациональностью, между эпистемологическим порядком (*order*), арабской оче-

⁵⁷ Ibid., p. 90.

⁵⁸ Ibid., p. 108.

⁵⁹ Ibid., p. 109.

⁶⁰ Ibid., p. 111.

⁶¹ Ibid., p. 112.

⁶² Ibid., p. 232.

видностью (*байан*) и греческим эпистемологическим порядком очевидности — доказательностью (*бурхан*)⁶³. Здесь же находятся и корни будущего интеллектуального размежевания Магриба и Машрика⁶⁴. Здесь же можно, по мнению аль-Джабири, найти объяснение «восточной» судьбы Ибн Сины: «Ибн Сина не был продуктом самого себя, он был, скорее, произведением арабо-исламской культуры, начавшейся с эры записи»⁶⁵.

По сути дела вся вторая книга «Критики арабского разума» под названием «Структура арабского разума» (*ал-Джабирӣ М. 'А. Бинā ал-'ақл ал-'арабий*. Изд. 6. Бейрут, 2009) посвящена всестороннему анализу понятия «байан». Его аль-Джабири считает осевым для понимания истории формирования и структуры «арабского разума». Однако смысловое содержание этого слова протупает не сразу.

Х. Ханафи, о чем упоминалось в первой части статьи, воспринимает «байан» как «красноречие», но это лишь одно из значений слова. Первоначально оно означало также «очевидность», «ясность» (на языке логики — индукцию). Можно представить себе бедуина, медленно едущего на верблюде и созерцающего всё, что вокруг, — оно для него непосредственно ясно, очевидно, не требует особой рефлексии. Попутно он может напевать стихи, в которых воспевают природу, возлюбленную, пасущегося коня. Эти впечатления, переживания передаются в стихах соплеменникам — развивается красноречие, столь характерное для арабской речи. Поэзия бедуинов оказала влияние и на городскую лирику арабов. Из устной культуры красноречие переходит в культуру письменную, книжную, осмысливается как риторика, строится как грамматика, фикх. «Байан» обрастает этими смыслами, наполняется ими. «Исследователь совершает большую ошибку, когда не видит в “байан” способа, механизма, в которых особенно выделялась риторика. Она сделала “байан” одним из трех столпов, представленных стилистикой, риторикой, красноречием»⁶⁶. «“Байан” до 626 года объединял совокупность способов, методов, которые участвовали не только в становлении риторики, но также во всем, что было связано с красноречием (*таблӣғ*)»⁶⁷.

Лингвисты, факихи, мутакаллимы «посредством “байан” как познавательной системы перевели выраженное в языке состояние бессознательного, стихийного в состояние сознательного, состояние мышления, которое упорядочено, подчинено закономерностям»⁶⁸. Слово как логическая форма, первоначально не связанная со смыслом, через флексии, производные

⁶³ Ibid., p. 291.

⁶⁴ Ibid., p. 173, 326 sq.

⁶⁵ Ibid., p. 330.

⁶⁶ *ал-Джабирӣ М. 'А. Бинā ал-'ақл ал-'арабий*. С. 13.

⁶⁷ Там же, с. 14.

⁶⁸ Там же.

слова может наполняться разными смыслами. Ссылаясь на аш-Шафии, аль-Джабири показывает две стороны «байан»: «С одной стороны, “байан” есть основа (*‘асл*), от которой отходят ветви, а с другой стороны, “байан” — это путь толкования особенностей (*хусусāt*), а затем законов толкования дискурса, рассматривающего эти утвержденные основы»⁶⁹. Помимо того, что «байан» обозначает важнейшую составляющую арабского сознания, передающего основные отношения каузальности как отношения «корня» и «ветвей», он выявляет главную эпистемологическую проблему, которая выражается соотношением пары: слова и смысл (*лафз* и *ма’на*). Следом за этим возникает тема необходимого и возможного, сущности и акциденции, соотношения явного и скрытого, очевидности и доказательности, проблема общих понятий.

Завершается историко-философский и структурно-лингвистический анализ данных проблем выводом о необходимости нового «века записи». Арабский разум, начавший тогда свое формирование, преобразовывая унаследованную структуру «байан», выходил за пределы метафизики, риторики, обретая логические, доказательные формы мышления. Однако и современный язык видится аль-Джабири устаревшим, возвращающим постоянно в прошлое (*марджā’ийа*)⁷⁰. Задачи, стоящие перед арабскими интеллектуалами, требуют вдумчивого отношения к прошлому. «Они не из разряда тех, которые позволяют относиться к нему произвольно — что-то взять из него, а что-то отбросить. Эти задачи нуждаются в продумывании: с чего нужно начать, чтобы добиться изменений для возрождения?»⁷¹.

Подводя итоги, можно сказать: Хасан Ханафи и Мухаммад Абид аль-Джабири символизируют два основных подхода к пониманию и судьбам культуры, в которой они живут. Их подходы разные: Ханафи, на мой взгляд, модернист, опирающийся на традицию. Занимающийся философией культуры, он обращает внимание на «смыслы», в которых живет араб, и на вещи, которые выражаются этими «смыслами», на их ценность. Аль-Джабири остается верным идее возрождения, но возрождения «нового», принципиально отличного от «нахды», предлагавшейся М. Абдо, возрождения, ориентированного не просто на разум, а на разум научный, в котором выделяется эпистемологическая компонента. Аль-Джабири — эпистемолог-просветитель.

⁶⁹ Там же, с. 24.

⁷⁰ См.: там же, с. 572.

⁷¹ Там же. С. 573.

ИШПРАК

Ежегодник исламской философии

№ 7

2016

Утверждено к печати Институтом философии РАН

Редакторы *Т.А.Аникеева, А.А.Ковалев, Н.Н.Щигорева*
Художественный редактор *Э.Л.Эрман*
Технический редактор *О.В.Волкова*
Корректор *А.Е.Танчарова*

Подписано в печать 00.06.16
Формат 60×90¹/₁₆. Печать офсетная
Усл. п. л. 23,0. Усл. кр.-отт. 23,3. Уч.-изд. л. 25,8
Тираж 500 экз. Изд. № 8612. Зак. №

Издательство «Наука»
117997, Москва, Профсоюзная ул., 90

Издательская фирма «Восточная литература»
119049, Москва, Мароновский пер., 26
www.vostlit.ru

ППП «Типография «Наука»
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

По вопросам приобретения книги обращаться:
ООО «Садра»
119049, Москва, ул. Коровий Вал, д. 7, стр. 1, оф. 1А
тел.: +7(495) 943 40 39
sadrabook.ru

ISBN 978-5-02-039759-0



978 5 02 0 39759 0