

## VII

### ИСТОРИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФИИ

\*

### HISTORY OF RESEARCH ON ISLAMIC PHILOSOPHY

**И. Р. Насыров** (*Институт философии РАН*)

#### ИССЛЕДОВАНИЯ КЛАССИЧЕСКОЙ ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФИИ В РОССИИ В 1990-Х ГОДАХ И НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

В России имеются давние традиции востоковедения, в том числе в области изучения философской мысли мусульманского Востока. В настоящем обзоре предполагается дать представление об исследованиях в области русскоязычной историко-философской арабистики в постсоветской России (1990-е гг. и нач. XXI в.). Поэтому в этом обзоре не представлены исследования российских специалистов по исламоведению, средневековой историографии и источниковедению арабских стран, Ирана и Средней Азии, иранистике, мусульманской текстологии и переводоведению, персидской средневековой литературе и поэзии, классической арабской и персидской филологии (С. М. Прозоров, А. А. Хисматулин, Д. В. Фролов, А. Б. Куделин, Н. И. Пригарина, Н. Ю. Чалисова и др.).

В течение десятилетий в условиях господства марксистской идеологии в СССР отечественные востоковеды были вынуждены обращаться к проблематике философского наследия мусульманского Востока исключительно под углом рассмотрения становления и развития рационалистической, атеистической, антирелигиозной мысли в духовных традициях мусульманского мира. В 60—70 гг. XX в. постепенно происходит отказ от представления, что основным содержанием исламской интеллектуальной мысли была борьба материалистической и идеалистической тенденций. У истоков нового подхода стояли сотрудники из сектора философии и социологии стран Востока Института философии Академии наук СССР (сейчас Российской академии наук), который возглавил в начале 60-х гг. XX в. иранист **С. Н. Григорян**. Несмотря на давление официальной коммунистической идеологии, специалисты по мусульманскому Востоку исследовали интеллектуальное наследие мусульманского Востока с целью точного выявления философских воззре-

ний выдающихся мусульманских мыслителей разных эпох и различных регионов исламского мира. На том этапе превалировало накопление знаний о конкретных философах, основных первоисточниках и религиозных и философских направлениях и школах в исламе.

Большая заслуга в деле становления отечественной историко-философской арабистики, в деле исследования общей проблематики арабо-мусульманской философии, рассмотренной в контексте изучения творчества отдельных ее представителей, по праву принадлежит российскому философу и арабисту **А. В. Сагадееву** (1931—1997). Он не только перевел и сделал общедоступными для русскоязычного читателя ряд важнейших произведений арабо-мусульманских философов (ал-Фараби, ал-Кинди, Ибн Сина, Ибн Баджа, Ибн Рушд, ас-Сухраварди), но и заложил добротную основу новым направлениям в исследовании философской мысли исламского мира, подготовил ряд специалистов, которые продолжили и развили идеи и замыслы своего учителя (Т. Ибрагим, Н. С. Кирабаев и др.). А. В. Сагадеев в своих монографиях, таких как «Ибн-Рушд (Аверроэс)» (1973), «Ибн-Сина (Авиценна)» (1980), и в многочисленных книгах и статьях (его перу принадлежит около 200 работ) предстает как крупнейший специалист по самым различным темам из области философии и культуры арабо-мусульманского средневековья (например, таких как предыстория возникновения философской мысли на мусульманском Востоке, этапы развития и основные направления арабо-мусульманской философии).

В 90-х гг. XX в. в историко-философских исследованиях российских специалистов по классической исламской философской мысли получает дальнейшее развитие новый подход к основным философским проблемам классического ислама через утверждение положения об исламской классической философии как органическом целом, который развивался путем взаимовоздействия ряда философских направлений (калам, фальсафа, суфизм, ишракизм и исмаилизм). Этот качественно новый этап в историко-философских исследованиях мусульманского Востока возникает благодаря складыванию историко-философского востоковедения, большую роль в формировании которого сыграла профессор **М. Т. Степаняц**, доктор философских наук, возглавившая в 1980 г. сектор восточной философии Института философии Российской академии наук (далее Институт философии РАН). Предложенные ею новаторские идеи позволили перейти от этапа количественного наращивания знаний о философских традициях мусульманского Востока к этапу обобщения и выдвижения концепций о существенных характеристиках философской мысли исламского мира, ее самостоятельной природе и главных направлениях. Был поставлен под сомнение господствовавший в течение десятилетий схематизм в исследованиях, сводившийся к требованию обязательного выявления материализма, идеализма, атеизма и революционного свободомыслия в трудах мыслителей исламского Востока, укрепились позиции сторонников объективного подхода в области историко-философского востоковедения. Все это поз-

волило начать переоценку стереотипного представления о средневековой исламской философии как простого комментатора античной философской мысли, приведя в итоге к признанию ее самобытной частью мировой философской мысли. Последнее стало возможным не в последнюю очередь благодаря развитию М. Т. Степанянц компаративистских исследований (сравнительной философии), ставшей неотъемлемой частью историко-философского востоковедения в России. В рамках этого проекта под ее руководством было проведено несколько научных конференций, издан ряд сборников по сравнительной философии<sup>1</sup>. М. Т. Степанянц — автор более 200 научных работ, многие из которых опубликованы в энциклопедиях и энциклопедических словарях, в частности в «Новой философской энциклопедии» (НФЭ). Ее труды «Философия и социология в Пакистане» (1967), «Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока» (1974), «Мусульманские концепции в философии и политике XIX — нач. XX в.» (1982) и другие посвящены философии, политической и этической мысли исламского мира. Она получила заслуженное признание коллег из различных стран за успехи в деле изучения мусульманского реформаторства в кон. XIX — нач. XX в. (Мухаммад ‘Абдо, Джамал ад-Дин ал-Афгани, Мухаммад Икбал и др.). Ее работа «Философские аспекты суфизма» (1987) — итог многолетних исследований философской природы исламского мистицизма, что позволило выдвинуть ряд ценных эвристических идей в отношении духовного наследия крупнейшего мусульманского мыслителя-суфия Ибн ‘Араби. Во многом благодаря ее личным усилиям в России получает развитие исследование иранской философии. Еще одна область ее научных изысканий, где она добилась больших успехов, — выявление новых тенденций в развитии восточных философий, в том числе современной философской мысли исламского мира, благодаря ее включению в диалог культур. Подчеркивая жизненную необходимость диалога культур в условиях глобализации как поиска путей сохранения культурной идентичности, избегания изоляции и конфронтации, М. Т. Степанянц выдвинула перспективную идею о поликультурном образовании, выполняющем роль модератора диалога культур, то есть инструмента практической реализации этого диалога<sup>2</sup>.

Профессор **Е. А. Фролова**, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора философии исламского мира Института философии РАН, на протяжении многих лет ведет исследование широкого круга проблем ис-

<sup>1</sup> Сравнительная философия I: Запад-Восток-Россия, Философия-Религия-Духовность, Оппозиция-Синтез-Поликультурность. М.: Восточная литература, 2000; Универсалии восточных культур. М.: Вост. лит-ра, 2001; Сравнительная философия II: Моральная философия в контексте многообразия культур. М.: ВЛ, 2004; Сравнительная философия III. Знание и вера в контексте диалога культур. М.: ВЛ, 2008.

<sup>2</sup> См. ее статью: Поликультурное образование как модератор диалога культур // Диалог цивилизаций в глобализирующем мире. М.: ИФ РАН, 2005 (перепечатанную в: *Степанянц М.* Мир Востока: Философия: Прошлое, настоящее, будущее. М.: ВЛ, 2005. С. 353—366).

ламской философии, ставших предметом обсуждения как для религиозных мыслителей, так и светских (представителей «фальсафы», восточного перипатетизма), мистиков (суфиев) и рационалистов (мутакаллимов). Предметом многолетнего интереса Е. А. Фроловой являются элементы философского знания арабо-мусульманских мыслителей, сыгравшие особую роль в формировании научной картины мира и определения места человека в ней, складывания представления о человеке как познающем и деятельном существе. Она является автором нескольких монографий и учебных пособий («Проблема веры и знания в арабской философии» (1983), «История средневековой арабо-исламской философии» (1993), «История арабо-мусульманской философии Средневековья и современность» (2006)), где впервые в отечественной литературе дается системное изложение средневековой арабо-мусульманской философии; ей принадлежит также большое количество статей в отечественных и иностранных изданиях. Отмечая близость арабо-мусульманской философии с философией античной, наличие общей проблематики в исламской и христианской мысли, Е. А. Фролова показывает и специфику, которая отличает арабо-мусульманскую философию, связанную с особенностями исламской культуры. Одна из таких особенностей, как отмечает Е. А. Фролова, состоит во взгляде на место человека в мире. Христианское представление о природе как созданной для человека было переосмыслено в эпоху Ренессанса, став идеей о природе как предмете творения самого человека, что, в свою очередь, способствовало формированию активности западного человека, направленной вовне, и определило нынешний духовный облик Запада. Напротив, мировоззренческая идея ислама — идея единства, целостности (единобожие, единство бытия, единство правовых и религиозных предписаний и т. д.) — стала основой другой мировоззренческой ориентации, направленной на осознание целостности с Богом и природой. По мнению Е. А. Фроловой, этот дух пиетистского отношения к природе определил в конечном счете направление научно-философского поиска, который шел, с одной стороны, по пути утверждения философского рационализма, широкого использования логики, рассмотрения опыта в качестве одного из важнейших источников научного знания. С другой стороны, философская мысль уже во времена средневековья, благодаря видению целостности бытия, признала ограниченность своей претензии на статус единственной формы познания, способной дать достоверное знание.

Е. А. Фролова отстаивает тезис о том, что арабо-мусульманская мысль средневековья в своем видении организации общества придавала большее значение общему (что вело к снижению значения индивида), и тем не менее в ней содержался богатый опыт понимания индивидуального, индивидуации, индивида<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> См. ее статью «Индивидуальное бытие, искомое, но не найденное» в сборнике: Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Вост. лит-ра, 1998.

Е. А. Фролова подготовила к изданию монографию по современной арабской философии (кон. XIX — XX в.), по-настоящему пионерское исследование в отечественной историко-философской арабистике. В этой книге приводится обстоятельный анализ воззрений ведущих арабских мыслителей современности в контексте социально-экономических и политических процессов, происходящих в арабском мире. Она — автор многих статей об исламской философии в «Новой философской энциклопедии» (НФЭ).

**Г. Б. Шаймухамбетова**, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий ИФ РАН — российский философ, специалист по арабо-мусульманской философии. На протяжении нескольких десятилетий она исследует средневековую арабоязычную философию сквозь призму ее отношения к античной традиции, то есть к греческой и эллинистической философии. Итоги ее многоаспектного изучения этой проблематики (с точки зрения вопросов онтологии, гносеологии и социологии) нашли отражение в монографии «Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция»<sup>4</sup> и в ряде ее статей<sup>5</sup>. Основной причиной, обуславливающей интерес к арабоязычной философии средневековья, являются, по ее мнению, значимость рационализма средневековой арабо-мусульманской философии для истории арабского мира и его сегодняшнего дня<sup>6</sup>. Важно, как она пишет, избежать, с одной стороны, опасности унификации арабоязычной средневековой философской традиции как наследия «исламского» (что свойственно работам исследователей из стран Арабского Востока), поскольку это ведет к забвению светского духа и стиля философских систем арабоязычных мыслителей, и, с другой стороны, критически преодолеть стереотипное отношение большинства западных исследователей к учениям средневековых арабо-мусульманских философов как к преимущественно комментаторским, в лучшем случае приспособляющим греческие теории, и, как следствие, оценку ими системы каждого конкретного мыслителя как эклектичной<sup>7</sup>.

При исследовании этой проблематики она исходит из предпосылки, что отношение арабоязычных философов к любому из представителей античной философии было обусловлено их общей концепцией природы философского знания. Одной из заслуг арабоязычных философов средневековья является их стремление не просто следовать «науке древних», но и возродить ее. Своей

<sup>4</sup> Шаймухамбетова Г. Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция. М.: ГРВЛ, 1979.

<sup>5</sup> Напр.: Шаймухамбетова Г. Б. К характеристике онтологических и гносеологических оснований рационализма восточных перипатетиков (на примере ал-Фараби) // Рационалистическая традиция и современность. М.: Наука, 1990.

<sup>6</sup> Шаймухамбетова Г. Б. Проблема генезиса средневековой арабской философии и современная идеологическая борьба // Философское наследие народов Востока и современность. М.: Наука, 1983. С. 97.

<sup>7</sup> Шаймухамбетова. Арабоязычная философия. С. 9.

целью философствования они ставили познание истины, сущности вещей. Г. Б. Шаймухамбетова разделяет такой подход отечественных историков философии и востоковедения, согласно которому в средние века философское, отличное от теологического, мышление сохранялось и развивалось преимущественно именно в странах Арабского Востока. Арабоязычная философская мысль оценивается ею как важная часть общего историко-философского процесса. Вопрос об оригинальности или неоригинальности средневековой арабоязычной философии может быть разрешен в результате исследования различных аспектов этого феномена — с точки зрения разработки тех или иных проблем, становления и развития основных философских направлений и философской терминологии, статуса философии, сравнительного изучения характера мышления на Арабском Востоке в средние века и латинском Западе в тот же период и т. д.<sup>8</sup>

По мнению Г. Б. Шаймухамбетовой, при оценке философского мышления на Арабском Востоке следует исходить из понимания комплекса вопросов, сопряженных с двумя проблемами: 1) проблемой веры и разума, которая охватывала взаимоотношения философии, теологии и религии. Данная проблема получила выражение в концепции единой, однако двойственной истины, сыграв свою роль в противостоянии философии теологии; 2) проблемой разума, которая впервые тематизируется в ее подлинно философской интерпретации в арабоязычной мысли, разрабатывается с связи с потребностью всеобъемлющей системы, а также с необходимостью четко разграничить знание и веру, выделить признаки достоверного научного знания и методы его получения. Соответственно, последователи калама, суфизма и исмаилизма — трех крупных течений мусульманского средневековья — «в набор персоналий, составляющий в совокупности “философию”, не входят»<sup>9</sup>.

По итогам своих исследований отношения арабоязычной средневековой философии к античной традиции Г. Б. Шаймухамбетова приходит к выводу, что есть твердое основание утверждать, что творчество крупнейших фигур исламской философской традиции (ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Сины, ал-Бируни, Ибн Баджи, Ибн Рушда, Ибн Туфейля) имело оригинальный, а не комментаторский характер.

Этот тезис получает развитие в ряде ее статей<sup>10</sup>. Этой же сохраняющей свою актуальность в области историко-философской арабистики проблеме — является ли арабоязычная средневековая философия просто комментатором античного философского наследия, передаточным звеном между ним и христианским миром, или же составляет органичную, но самобытную часть единого пространства средиземноморской мысли, — посвящена ее статья «О проблемах историографии средневековой арабской философии», в кото-

<sup>8</sup> Шаймухамбетова. Арабоязычная философия. С. 10—11.

<sup>9</sup> Там же. С. 14

<sup>10</sup> См., в частности: Шаймухамбетова. Проблема генезиса.

рой Г. Б. Шаймухамбетова анализирует итоги изучения арабоязычной философии средневековья в философской арабистике, выделяя два этапа истории философской арабистики: первый этап — с начала XI в. по XVI в. и второй этап — начиная с XVI по сегодняшний день<sup>11</sup>.

Член-корреспондент РАН **А. В. Смирнов**, заведующий сектором философии исламского мира Института философии РАН, доктор философских наук, — видный российский философ и арабист. Он — автор пяти монографий и более 70 научных статей, опубликованных на русском, английском, персидском, китайском, итальянском и болгарском языках и посвященных различным аспектам исламской культуры. Он перевел с арабского ряд философских произведений классической эпохи ислама: «Геммы мудрости» (*Фусуṣ ал-хикам*) Ибн ‘Араби, «Успокоение разума» (*Rāḥat al-‘aql*) исмаилитского мыслителя Хамид ад-Дина ал-Кирмани, отрывки из *Муқаддима* (Введения) Ибн Халдуна и др. Его новаторский подход к пониманию природы классической исламской философской традиции основан на разрабатываемой им в течение многих лет концепции, согласно которой логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры не сводимы к основаниям других культур (в том числе западной)<sup>12</sup>. Поэтому обращение А. В. Смирнова к блоку философской проблематики (вопросы онтологии, гносеологии, этики), общему для всех направлений классической исламской философии, предваряется исследованием внутренней логики историко-философского процесса на мусульманском Востоке в его классическую эпоху. Несводимость арабо-мусульманской философии к основаниям иных философских традиций обусловлена различием в осуществлении процедур рациональности в арабской культуре и в других культурах, например процедур смыслополагания: общее в арабской философской традиции мыслится как то, что, не присутствуя в различном как таковое, позволяет, тем не менее, приравнять различное. Это позволяет понять существенное отличие классической исламской философии от других философских традиций, что находит свое выражение не только в таких системообразующих философских категориях, как единство, множественность, противоположность, отрицание, тождественность, истина, но и на уровне метакатегорий: «основа»-«ветвь» (*‘aṣl-far‘*), «явное»-«скрытое» (*zāhir-bāṭin*)<sup>13</sup>. Согласно этой логике строятся не только те отрасли философского знания мусульманского Востока, аналогом которым могут послужить такие философские дисциплины западной философии, как онтология, гносеология, этика и эстетика, но и теории исламского правоведения (*фиқх*) и классической арабской филологии, а также арабо-мусульманское изобра-

<sup>11</sup> Шаймухамбетова Г. Б. О проблемах историографии средневековой арабской философии // Средневековая арабская философия. С. 11—41.

<sup>12</sup> Эта теория подробно излагается в его книге: Логика смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М.: Языки славянской культуры, 2001.

<sup>13</sup> См.: Смирнов А. В. Справедливость (опыт контрастного понимания) // Средневековая арабская философия. С. 250—295, особенно с. 257—260 и 272—277.

зительное искусство<sup>14</sup>. Подход А. В. Смирнова, который он называет методом парадигмального анализа, позволяет пересмотреть сложившееся представление об арабо-мусульманской философии. Согласно А. В. Смирнову, «восточный перипатетизм» (*фальсафа*), привычно рассматриваемый как единственное явление философского порядка в исламском мире, представляет собой только одно направление философской мысли в исламском мире (наряду с каламом, ишракизмом, исмаилизмом и суфизмом).

Неоднократно высказывавшиеся в литературе мнения о том, что ряд учений суфизма следует оценивать не как мифологемы, а как философские концепции, получили теоретическое обоснование в работе А. В. Смирнова о крупнейшем суфийском мыслителе Мухй ад-Дине Ибн 'Араби — «Великий шейх суфизма»<sup>15</sup>, в приложении к которому был опубликован перевод одного из важнейших трудов мистика — *Фуṣūṣ al-ḥикам* (Геммы мудрости), содержащего «квинтэссенцию философских взглядов Ибн 'Араби»<sup>16</sup>. Текстуально фундированное исследование важнейших суфийских концепций дало А. В. Смирнову возможность сформулировать вывод о том, что в лице творчества Ибн 'Араби философский суфизм не только включен в философскую традицию арабо-мусульманского средневековья, но и представляет ее вершину и одновременно ее предел, поскольку системой Ибн 'Араби исчерпывается потенция развития философской мысли в арабском мире<sup>17</sup>. Это находит свое выражение в отрицании философским суфизмом средневековой парадигмы, чем и объясняется принципиальное различие суфизма и других исламских религиозно-философских направлений в осмыслении отношения Первоначала вещей к порождаемому им ряду вещей: философская новация суфизма состоит в отказе от постулата о внеположности Первоначала вещей к порождаемому им ряду вещей в пользу понимания их (Первоначала и вещей) как условий друг для друга. Это привело к отрицанию суфиями линейной концепции причинности в понимании идеи абсолютного божественного единства и выдвигению ими концепции причинно-следственных отношений как отношений, заключенных внутри одной сущности, а не как отношений разных сущностей. Соответственно, согласно постулатам философского суфизма, для истины свойственны все-тождественность и снятость дихотомических различий, неокончателность всякой определенности и всякого предела<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> См. подробно об этом в: *Смирнов А. В.* Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры. М.: ИФ РАН, 2005.

<sup>15</sup> *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма: опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М.: Вост. лит-ра, 1993.

<sup>16</sup> Там же. С. 4.

<sup>17</sup> Там же. С. 126.

<sup>18</sup> *Смирнов А. В.* Что стоит за термином «средневековая арабская философия» (рассмотрение вопроса в ракурсе проблематики истины и причинности) // *Средневековая арабская философия*. С. 61—62.



А. В. Смирнов составил словарь средневековой арабской философской лексики, что, во-первых, дает возможность тем, кто не владеет арабским языком, получить представление о философской лексике, единой для арабской традиции философствования (включая калам, перипатетизм, ишракизм, исмаилизм и суфизм), и, во-вторых, выявить внутренние системные связи между этими философскими терминами. Он — автор многих статей об исламской философии в «Новой философской энциклопедии» (НФЭ), энциклопедическом словаре «Этика» и энциклопедии «Кругосвет», а также в зарубежных изданиях.

Профессор **Тауфик Ибрагим**, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН) — российский философ, специалист по исламской философии и арабист. Он автор более 10 книг и 100 статей. Главной чертой Т. Ибрагима (псевдоним Т. Саллум) является синтез исламской образованности с западным критическим методом. Его кандидатская (1978) и докторская (1984) диссертации, посвященные теологии калама (мутазилизму, ашаризму и матуридизму), свидетельствуют о нем не только как о крупнейшем специалисте по богословской мысли ислама, но и как об исследователе, сумевшем критически пересмотреть стереотипные представления о культурном наследии арабского мира: например, подвергнуть обоснованной критике теории об «атомарном», «дискретном» характере мышления носителей арабо-мусульманской культуры и показать роль мутакаллимов-атомистов не только в консервации наследия античной атомистики, но и в выдвигании ряда новых идей в этой области знания.

Обращение Т. Ибрагима к аналитическим потенциям марксизма (к его исследовательской методологии) за счет отказа от утилитаристского подхода к этому учению, свойственного многим арабским марксистам, послужило важной вехой в развитии интеллектуальной мысли в арабском мире 80-х гг., свидетельством кризиса прежних упований арабских «левых» изменить исламский мир, опираясь на фактор «классовой борьбы». Согласно Т. Ибрагиму, основной недостаток подхода арабских марксистов — попытка исследовать общественно-экономический строй средневекового мусульманского Востока, основываясь на предзаданных моделях догматического марксизма в духе вульгарного социологизма. Это, по его мнению, приводило многих исследователей к ошибочной оценке истории религии, культуры и философии исламского мира, а именно к искусственному противопоставлению не только религии, но и всех духовных явлений, связанных с ней (как продуктов реакционного феодализма) тем явлениям, в которых они видели подобие материалистических, а значит прогрессивных тенденций в исламской культуре. Т. Ибрагим утверждает, что основным философским вопросом в исламском средневековье в условиях доминирования религиозной идеологии был вопрос об отношении Бога и мира, а причиной творческого развития исламской религиозно-философской мысли было проти-

востояние рационализма ('ақлāниййа/ Rationalism) и фидеизма ('имāниййа/ Fideism))<sup>19</sup>.

Развивая этот тезис, Т. Ибрагим, в противовес бытующему в литературе стереотипному представлению о каламе (особенно ашаризме) как отрицательной реакции исламской ортодоксии (в лице традиционалистов) на свободомыслие (например, на философию), выдвигает аргументированное положение о продолжении развития рационалистических установок мутазилизма в ашаризме, пусть и в ослабленном варианте<sup>20</sup>.

Т. Ибрагим отстаивает тезис о пантеистическом характере основных направлений арабо-мусульманской философии (калама, фальсафы, суфизма) с их отождествлением Бога с мировой целостностью. Идея имманентности божественного множественному миру, присущая первобытному мышлению, примитивному религиозному сознанию и находящая свое выражение в различных вариантах анимизма и идолопоклонства, сохраняется и в развитых монотеистических религиозных учениях, поскольку последние ориентированы на сознание «широкой публики», простых верующих, с их склонностью к натурализму (*табй'иййа*). По этой причине даже монотеистические религиозные системы не избавлены от признаков имманентности, что можно охарактеризовать как примитивный пантеизм<sup>21</sup>. А потому мировоззренческая интенция исламской религии о божественном как одновременно трансцендентном и имманентном множественному миру определила пантеистический характер религиозно-философских учений ислама наряду с сосуществованием в них пантеизма и теистического трансцендентализма. Пантеизм, в свою очередь, предполагает акосмизм, т. е. отрицание онтологической реальности единичного как такового, ибо все конкретно существующие вещи — разные проявления одной и той же тотальной сущности, Единого (Бога). Изложение такого понимания Т. Ибрагимом учений арабо-мусульманских философов классической эпохи приводится в совместной с А. В. Сагадеевым работе «Classical Islamic Philosophy»<sup>22</sup>, а также в ряде статей<sup>23</sup>.

Убеждение Т. Ибрагима в необходимости поиска путей реформирования мусульманского Востока за счет использования потенциалов унаследованных от прошлого культурных институтов, в первую очередь религии, говорит о нем

<sup>19</sup> Саллюм Т. Нахва ру'йа марксиййа ли 'т-турāе ал-'арабй («Марксистское освещение арабского культурного наследия»). Бейрут, 1988. С. 77, 81, 146—147.

<sup>20</sup> Ибрагим Т. О каламе как «ортодоксальной философии» ислама // Религия в изменяющемся мире. М.: Наука, 1992. С. 205—212; см. также: Абу-л-Хасан ал-Ашари. Одобрение занятия калама // Средневековая арабская философия / Введение, перевод и комментарии Т. Ибрагима. С. 367—378.

<sup>21</sup> Саллюм Т. Ал-Фалсафа ал-'арабиййа ал-ислāмиййа. Бейрут. С. 75.

<sup>22</sup> Ibrahim T., Sagadeev A. Classical Islamic Philosophy. Moscow: Progress, 1990. P. 309—321; ср.: Ал-Фалсафа ал-'арабиййа ал-ислāмиййа. С. 315—327.

<sup>23</sup> Например: Ибрагим Т. «Вуджудизм как пантеизм» (Средневековая арабская философия. С. 82—114); Ибрагим Т. «Философские концепции суфизма» (Классический ислам: традиционные науки и философия / Ред. А. В. Сагадеев. М.: ИНИОН, 1988).

как о последовательном стороннике либерально-реформаторского подхода к исламу. Согласно Т. Ибрагимову, ислам как система положений вероучения и социально-правовых и этических норм не был дан Богом как нечто раз и навсегда застывшее. В исламе есть два неизменных принципа — вера в Бога и творение добра, все остальное (вопросы организации общественной жизни, политическое устройство и т. д.) относительно и подлежит изменению<sup>24</sup>. Эти положения были развиты Т. Ибрагимовым в ряде его работ и статей.

В соавторстве с Н. В. Ефремовой Т. Ибрагим написал книги «Мусульманская священная история» (Москва, 1996; 2-е изд. 2008), «Путеводитель по Корану» (Москва, 1998) и «Жизнеописание Пророка Мухаммада» (в 3-х томах; Казань, 2008). Его перу принадлежат ряд статей об исламе и исламской философии в следующих академических энциклопедиях: «Ислам. Энциклопедический словарь» (ИЭС), «Ислам на европейском Востоке», «Новая философская энциклопедия» (НФЭ) и «Большая российская энциклопедия» (БРЭ).

**Н. В. Ефремова**, старший научный сотрудник сектора философии исламского мира Института философии РАН, кандидат философских наук. Область ее научных интересов — история средневековой философии (аристотелизм; латинский аверроизм; восприятие классической арабо-мусульманской философии и культуры на средневековом Западе).

Н. В. Ефремова исследовала учение о разуме (ноологии), которое развивали «восточные перипатетики» (ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушд). Ноология представителей арабо-мусульманского «перипатетизма» (*фальсафа*) оценивается ею как едва ли не самая оригинальная часть их философского творчества. Если высказанные Аристотелем положения о разуме так и не были оформлены в виде законченной концепции, то «восточные перипатетики» разработали целостное учение об интеллекте, занимающее видное место в их системе и обуславливающее оригинальность последней. Этому способствовала переориентация перипатетиков Востока с эмпиризма Аристотеля на реализм платоновского типа с целью преодоления эпистемологического дуализма чувственного и умственного и выявления источника всеобщего и необходимого характера человеческого мышления. Уже в учении ал-Кинди об интеллекте эмпиризм Аристотеля уступает место платоновскому реализму. Фарабиевская эманационистская теория интеллекта (синтез платонизма и аристотелизма) сменяется более монистической концепцией Ибн Сины на основе трансцендентального иллюминационизма. Учению Ибн Рушда о едином общечеловеческом интеллекте (мононоизму) было суждено обрести новую жизнь в интеллектуальном пространстве христианского Запада, где его концепция стала отличительным достоянием целого интеллектуального течения, связанного с его именем, — латинского аверроизма<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> *Ибрагим Т.* На пути к коранической толерантности. М.: 2007. С. 278—283.

<sup>25</sup> Эти положения доказываются, в частности, в следующих статьях Ефремовой Н. В.: «Ноология восточных перипатетиков» (Средневековая арабская философия. С. 146—174);

В соавторстве с Т. Ибрагимом Н. В. Ефремова написала такие работы, как «Мусульманская священная история» (Москва, 1996; 2-е изд. 2008), «Путеводитель по Корану» (Москва, 1998), «Русско-англо-арабский толковый словарь по общественным наукам» (Бейрут, 1994) и «Жизнеописание Пророка Мухаммада» (в 3-х томах; Казань, 2008). Она — автор ряда статей о классической исламской философии в «Большой российской энциклопедии» и в энциклопедии «Лексикон».

**Майсам ал-Джанаби**, доктор философских наук, профессор кафедры истории философии факультета социальных и гуманитарных наук Российского университета дружбы народов (РУДН), — российский философ и арабист. Он — автор 21 монографии, а также более 500 статей на русском, арабском и английском языках в отечественных и зарубежных изданиях. В нем удачно сочетаются восточная ученость и западная критическая методология. В сфере его научных интересов — проблемы истории философии, суфизма, истории религии, философии культуры, философии истории, политики, анализ идеологических течений арабского мира и России.

Исследование всей этой проблематики М. М. ал-Джанаби проводит согласно методологическому подходу, в основе которого находится теория о культурном духе мусульманской цивилизации. Каждой цивилизации присуща историческая индивидуальность, которая воплощает в себе не только оригинальность данной цивилизации, но и преемственность ее существования. Преемственность мусульманской цивилизации обусловлена ее онтологическим типом (единство знания и действия). Последнее служит причиной складывания в мировоззрении мусульманской цивилизации монотеистического кредо универсального порядка и справедливости (умеренности), что делает мусульманскую цивилизацию способной устойчиво воспроизводить себя (в своих моделях и образах, воплощающихся в государственных структурах и организации общественной жизни, естествознании, философии, искусстве и праве), практически не поддаваясь прагматической «модернизации»<sup>26</sup>.

Культурный дух мусульманской цивилизации обуславливает восприятие ею как себя, так и всего в ней имеющегося в качестве исторического воплощения «божественной скрижали», или в качестве главы в книге всемирной истории. Поэтому она является единственной цивилизацией в мире, не ограниченной конкретной исторической эпохой и географическим местом, национальностью или личностью. Мусульманская цивилизация превратилась в Империю Культуры, в которой главенствующее место заняла история

«Об аверроистской ноологии» (Историко-философский Ежегодник. М.: Наука, 1998); «О единстве философии и религии согласно Ибн Рушду» (Сравнительная философия III).

<sup>26</sup> Эти положения развиваются ал-Джанаби, например, в таких работах, как: Мусульманская культура: поиск золотой середины // Ценности мусульманской культуры и опыт истории. Нью-Йорк: Меллен Пресс, 1999; *Islamic Culture in Search of a Golden Mean // Values in Islamic Culture and the Experience of History*. New York: 2002. P. 221—257).

Истины, а не религиозные, этнические или национальные составляющие<sup>27</sup>. Рецепция достижений предыдущих цивилизаций мусульманской культурой осуществлялась не путем их механического добавления, а благодаря их культурному растворению в системе основных парадигм исламского монотеистического мировоззрения. Дух мусульманской культуры позволил интерпретировать опыт предшествующих культур как часть собственного опыта посредством возведения пророков и мудрецов других культур в ранг собственных пророков и мудрецов.

Мусульманский монотеизм формировал подобное себе государство, общество, человека и цивилизацию как части единого целого. Высший идеал — следование по пути Истины, что требует идентификации общины с Истиной, а последней — с умеренностью. Так, по мнению М. М. ал-Джанаби, была открыта возможность трансформации общины в целостность разнообразных поисков истинной умеренности в виде перманентного постоянного синтеза (теоретического и практического), обращенного ко всем основным бинарностям мусульманской культуры (эзотеризм и экзотеризм, предки и наследники, *ислām* и *īmān*, здешняя и потусторонняя жизнь и др.). Поиск решения проблемы соотношения разума и установлений веры превратился в парадигмальную задачу для духовной культуры ислама, в рамках которой осуществлялись разнообразные попытки синтеза разума и мудрости (в философии, праве, каламе и литературе). И если в западной цивилизации между разумом и верой, теологией и философией, государством и личностью всегда имели место напряженное отношение, противостояние, а то и фактический разрыв, то в мусульманской цивилизации соотношение между разумом (рациональной теологией, философией) и верой (религией) складывалось на путях выработки рациональной мудрости и мудрого рационализма, которые, в свою очередь, были не чем иным, как целостностью морального духа или монизмом надисторических (абсолютных) принципов, воплощение которых предполагало гармонию общества и умеренности. Как полагает ал-Джанаби, специфическое преломление этих принципов в попытках объединения и гармонизации религии и философии есть лишь теоретическая форма обоснования легитимности общины в критериях разумной умеренности.

Конструирование сообщества на началах умеренности обосновало в процессе развития мусульманской культуры идею основ ислама и соответствующий способ единства разумного и передаваемого (*ал-ма 'құл ва ал-манқұл*) как универсальной теоретической формы проявления умеренности: в хадисах — в виде пересказа-осознания (*риwāya-диrāya*), в праве (*фиқх*) — в виде свободного толкования и согласия авторитетов (*иджтихād/иджмā'*), в каламе — в виде соотношения разума и установлений веры, в философии — в виде гармонизации мудрости и шариата. Свое наиболее полное воплощение дан-

<sup>27</sup> См. об этом в статье: M. al-Janabi. Islamic Civilization: An Empire of Culture // Values in Islamic Culture and the Experience of History. P. 49—75.

ный культурный код мусульманской цивилизации нашел в творчестве ал-Газали, учение которого представляет собой, по определению М. М. ал-Джанаби, суфийский теолого-философский синтез. Основное сочинение ал-Газали *Ихйā' 'ульм ад-дйн* (Воскрешение наук о религии) является, по мнению М. М. ал-Джанаби, наиболее систематическим изложением его учения в виде целостной религиозно-правовой концепции и особых форм религиозной практики, приспособленных, с одной стороны, к общепринятым потребностям каждого верующего, стремящегося к непосредственному общению с Богом, а с другой — к общепринятым нормам исламской этики и морали. Во всеохватной системе ал-Газали суфизм становится практическим элементом абсолютной этики, ее духовным костяком, а *калам* принимается в качестве политизированной теологии, причем на уровне массового сознания, религиозной обрядности и потребностей социально-политического и экономического бытия. Философия же берется ал-Газали как метод анализа. Суфийский теолого-философский синтез, предпринятый ал-Газали ради создания религиозно-этической системы в сочинении *Ихйā' 'ульм ад-дйн*, служит задаче снятия отчуждения, возникшего между массами верующих и духовных лиц, и в конечном счете — задаче расширения социальной базы ислама. Суфизм ал-Газали — умеренный. По мнению ал-Газали, суфизм немыслим без приверженности нормам Закона (шариата). Но он исходил из необходимости придания этического характера положениям шариата, то есть придерживался позиции трехступенчатого пути к Богу: *шарī'a* (установления Закона) — *тарīқа* (путь к Богу) — *хақīқа* (сокровенная Истина). Последнее служит свидетельством осознания ал-Газали невозможности восхождения в мир морального абсолюта без опоры и вне рамок конкретной регуляции поведения верующего Законом, то есть шариатом. В этом он видел тайну возможности «оживления» суннитского ислама. Результаты историко-философского исследования (крупнейшего за последнее время) синтезирующей системы аль-Газали изложены в фундаментальном четырехтомном труде М. М. ал-Джанаби, каждый из которых посвящен одной из областей исламской теории и практики — философии (т. 1), богословию (т. 2), суфизму (т. 3) и этике (т. 4)<sup>28</sup>.

Рациональная форма вечной мудрости есть идеал мусульманской культуры. В формулировке М. М. ал-Джанаби мудрость подобна мысли действия или единству знания и действия и является единственным способом постижения истины достоверности или истинной уверенности, при котором достоверность вновь становится способом действия или критерием постоянного испытания человеческой воли путем развития и улучшения ее составляющих перед лицом фактической, реальной истории культуры. Мысль о познании Бога как выражения единства противоположностей остается частью проблемы противоречивых метаморфоз бытия человечества или, иначе гово-

<sup>28</sup> *Майсам ал-Джанāбī*. Ал-Газālī: ат-га'аллуф ал-лāхūtī ал-фалсафī ас-сўфи. Т. 1—4. Никосия-Димишк-Бейрут: Дār ал-Мāда, 1998.

ря, дилеммы бытия и небытия, жизни и смерти. В то же время это и проблема, которая не перестает вызывать искреннее желание преодоления пропасти, поглощающей временное существование людей. В рамках этого дискурса исламская культура выработала собственную систему мудрости, которая нашла свое яркое воплощение в философских притчах *Хайй ибн Йақзан* («Живой, сын Бодрствующего»), являющих собой реализацию одного из выдающихся образцов философского пробуждения как истины мудрости. К сюжету этого произведения обращались выдающиеся личности, происходящие из разных жизненных, исторических и географических условий исламской цивилизации (Ибн Сина, ас-Сухраварди, Ибн Туфайл). В их позициях прослеживается развитие мудрости в рамках культурного расцвета ислама (Ибн Сина), противостояния косности светской и религиозной власти путем индивидуального бунта (ас-Сухраварди) и поиска истинной умеренности и духовного величия (Ибн Туфайл). По мнению М. М. ал-Джанаби, этот опыт философского пробуждения не утратил своей ценности: проблема нравственного оздоровления и спасения сегодня как никогда актуальна, ибо болезнь современного мира — отсутствие согласия разума и познания, поскольку знаний у него больше, чем разума. В условиях глобализации это грозит катастрофическими последствиями планетарного масштаба. Для того, чтобы избежать этой опасности, необходим поиск истинной гармонии и ее научного обоснования, чтобы человечество достигло больших высот мудрости, полагает М. М. ал-Джанаби.

В области научных интересов М. М. ал-Джанаби находятся также процессы активизации исламской социально-политической мысли в новой и новейшей истории. После периода спячки исламского мира (XVI—XVIII вв.) потребность в развитии культурного и национального самосознания исламского мира пробудила (начиная с XVIII в.) мусульманскую реформаторскую мысль, в которой важное место занимает ваххабизм. Последующая борьба между ваххабизмом и мусульманским «модернизмом» придала важный импульс процессу Арабского Возрождения (*нахда*) в национальной и религиозной формах. Согласно М. М. ал-Джанаби, главная заслуга мусульманского реформаторства состоит в привнесении в современное историческое сознание того, что можно назвать «концепцией культурного времени». Культурное время в понимании М. М. ал-Джанаби — это исполненный жизненности синтез идеала и долга, сила, стимулирующая чувство глубокой причастности к собственной истории, как и обязанность нового прочтения и постоянной динамизации своей культуры. Данное положение подкрепляется результатами анализа доктрин основоположников главных исламских идеологических течений современности (ал-Афгани, Мухаммада 'Абдо, Хасана ал-Банна).

Профессор **Н. С. Кирабаев**, доктор философских наук, проректор по научной работе Российского университета дружбы народов, — российский философ и арабист. Защитил кандидатскую диссертацию, посвященную философии аль-Газали (1979), докторскую диссертацию по теме «Социальная философия мусульманского средневековья» (1989). Его исследование соци-

альной философии мусульманского Востока эпохи средневековья носит комплексный характер, с учетом взаимодействия религии, политики и права. Взаимосвязь исламской философии и исламского права (*фикх*) раскрывается через признание огромной роли последнего (то есть права) в духовной жизни средневекового мусульманского Востока. Право (*фикх*), выступая как общая теория исламского государства, на определенном этапе своего развития сделало предметом рефлексии понятие «свобода», обращаясь к предельным основаниям религиозного понимания свободы: свободы личности, отношений людей между собой и отношения человека и Бога<sup>29</sup>. В этом кроется причина исключительного влияния фикха на религию, мораль и философию. Исламское право как теоретическое правосознание оценивается Н. С. Кирабаевым как первая форма теоретического знания, в рамках которого были сформулированы основные проблемы и методы гуманитарных наук на мусульманском Востоке — проблемы веры и знания, божественного откровения и человеческих прав, авторитаризма и свободы, таклида и иджитхада и т. д.<sup>30</sup>

Всестороннее исследование политико-правовой культуры ислама сквозь призму рассмотрения исламского права как концепции «сакральной» легитимности государства позволило Н. С. Кирабаеву показать влияние политических учений на развитие Арабского халифата. Дается цельное представление о формировании и развитии социальной философии восточного перипатетизма, от учения о добродетельном городе аль-Фараби до концепции идеального государства Ибн Рушда. При оценке философии истории Ибн Халдуна он подчеркивает, что важно то, что мусульманский философ истории расширил горизонты развития философии, указал на значение исторического и социального методов исследования государства, подчеркнув необходимость поиска объективных причинно-следственных связей общественного развития.

Одной из приоритетных задач в области исследования истории исламской философии Н. С. Кирабаев считает выявление парадигмы классической исламской философии на путях формирования целостного представления о мусульманской культуре сквозь призму ее базовых ценностей. При описании парадигмы мусульманской культуры и цивилизации важно выделить две доминирующих составные: ислам и эллинизм. Этим объясняется, с точки зрения Н. С. Кирабаева, гуманистический характер мусульманской культуры, связанный с попыткой сделать человека человечнее и способствовать раскрытию его величия.

Этот тезис последовательно развивается в ряде его последних работ, посвященных проблематике культурного взаимодействия западной и восточной цивилизаций и открытости цивилизаций к диалогу. Одновременно

---

<sup>29</sup> Кирабаев Н. Социальная философия мусульманского Востока (эпоха средневековья). М., 1987. С. 9, 15.

<sup>30</sup> Там же. С. 16.



Н. С. Кирабаев в сотрудничестве с профессором М. М. ал-Джанаби продолжает исследование философии ал-Газали<sup>31</sup>. Н. С. Кирабаев — автор многих статей об исламской философии и праве в «Юридической энциклопедии».

**Ю. М. Почта**, доктор философских наук, профессор факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов (РУДН), исполнительный директор Межвузовского центра по изучению философии и культуры Востока, — российский философ и исламовед. В круг его научных интересов входят история философии, философия истории, философия культуры, исламоведение. Он автор ряда монографий и научных статей по истории философии, философии истории и по истории исламской цивилизации.

Исследование исламской проблематики ведется им в русле критического анализа основных концепций, выработанных европейской наукой, в рамках которых предлагается объяснение возникновения и развития мусульманского общества. Этот вопрос приобрел чрезвычайную актуальность в современных условиях, когда одним из последствий процесса глобализации стало возрастание в мировой экономике и политике роли мусульманских стран Ближнего и Среднего Востока. Исламский мир как неклассический вариант (с европейской точки зрения) социального развития является серьезным испытанием для философско-исторических и обще-социологических теорий<sup>32</sup>. Историко-философский анализ представлений о мусульманском обществе, сложившихся в европейской философии истории XVIII—XX вв., по мнению Ю. М. Почты, показывает, что в европейской и российской культуре сложилась устойчивая традиция его искаженного восприятия. Есть много причин такого искаженного восприятия (влияние политической конъюнктуры и предрассудки различных культурных течений и научных школ и т. д.), но основная объективная причина коренится в религиозном (христианском) характере европейской культуры.

Изучение проблемы возникновения арабо-мусульманского общества как явления всемирной истории и ислама как мировой религии Ю. М. Почта ведет согласно разработанному им методологическому подходу, в основе которого лежит положение о необходимости соединить эвристические ценности цивилизационного и формационного подхода. Как он полагает, оба подхода нуждаются в дальнейшей разработке, что связано с необходимостью преодоления как идеализма, присущего представлениям европейских мыслителей о философии истории исламской цивилизации, так и вульгарного материализма, свойственного формационной теории представителей марксистского исламоведения, и с необходимостью изживания европоцентристского и религиозно-провиденциалистского наследия в западном и отечественном исла-

<sup>31</sup> Кирабаев Н. С. Знание и вера в философии ал-Газали // Сравнительная философия III.

<sup>32</sup> Почта Ю. М. Возникновение ислама и мусульманского общества (философско-методологический анализ). М.: РУДН, 1993. С. 3.

моведении<sup>33</sup>. Методология изучения истории мусульманского общества раннего средневековья, предложенная Ю. М. Почтой, предполагает синтез социально-культурного и социально-экономического подходов, характерных для, соответственно, цивилизационной и формационной теорий.

Исследование проблемы генезиса ислама и мусульманского общества в контексте социальных процессов не только на Аравийском полуострове, но и на Ближнем Востоке и в Средиземноморье в раннем средневековье позволило Ю. М. Почте выдвинуть положение о том, что возникновение ислама происходило в условиях перехода арабского общества к классовому обществу и государству, а этот переход, в свою очередь, был частью социальной революции в указанное время (VII в.), в ходе которой Ближний Восток и Средиземноморье переходили к феодализму. В определении Ю. М. Почты, эта социальная революция имела форму феодального синтеза. Самостоятельный выход исламизировавшегося арабского общества за пределы Аравийского полуострова, связанный с мусульманской завоевательной экспансией и распространением ислама, был одним из эпизодов продолжительного по времени феодального синтеза, который состоял в диалектическом взаимопроникновении противоположностей — разлагавшегося рабовладельческого центра (Византия и Персия) и его варварской периферии, важную часть которой составляло арабское общество. Феодальный синтез, как утверждает Ю. М. Почта, включал в себя и духовные процессы, результатом которых явился ислам — мировая монотеистическая религия, возникшая в итоге продолжительного взаимодействия религиозно-культурного наследия обществ классового центра и варварской периферии<sup>34</sup>.

Этот тезис получил дальнейшее развитие в работах, в которых Ю. М. Почта обращается к проблематике взаимодействия западноевропейской и мусульманской культур. Например, им предпринят анализ представлений европейской романтической философии о мусульманском обществе<sup>35</sup>. В работе показано, что, выражая путем подчеркнутого обращения к религии протест против отчуждения личности в раннебуржуазном обществе, европейские романтики (Карлейль, Шлегель, Шатобриан) стремились к провозглашению идеала свободной личности, противостоящей бездуховному окружению. Новый (точнее, чаемый) этап в развитии человеческой культуры они связывали с возрождением религии, которая должна стать, по их замыслу, основным элементом культуры. Глубоко переживаемое осознание кризисного состояния свое-

<sup>33</sup> Почта Ю. М. Возникновение ислама. С. 132.

<sup>34</sup> Там же. С. 132—133. Данное положение получило теоретическое обоснование в ряде других его работ, основные из которых: Ислам: истоки и современность. М.: 1988; «Цивилизационный контекст революционных преобразований в России» (*Вестник РУДН: Философия и социология*. Вып. 1. М.: РУДН, 1996); Ислам и мусульманское общество в западной философской традиции М.: РУДН, 1997.

<sup>35</sup> Почта Ю. М. Романтизм: анализ мусульманского общества в свете социального идеала христианской цивилизации. М.: РУДН, 1997.

го общества, зачастую объясняемое неудачными результатами Возрождения, обращавшегося к античному наследию, вызывало у романтиков интерес к цивилизациям, отличным от европейской, в частности к мусульманской.

**Р. В. Псху**, кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов (РУДН), исследует религиозно-философскую мысль Востока (индийскую и исламскую философии). В ряде ее статей рассматриваются религиозно-философские аспекты творчества Мухаммада ан-Ниффари (ум. в 977), одного из самых сложных и даже загадочных, по выражению английского востоковеда А. Дж. Арберри, фигур в истории суфизма. Анализируя главное произведение ан-Ниффари *Kitāb al-mawāʿiqif* («Книги о предстояниях»), Псху рисует философский портрет этого самобытного мыслителя, оценить подлинное значение наследия которого в суфийской традиции современным исследователям еще предстоит. Основная проблема, возникающая при обращении к *Kitāb al-mawāʿiqif* ан-Ниффари, связана, как пишет Псху, с трудностью интерпретации предмета анализа — мистического опыта, поскольку произведение представляет собой диалог Бога и мусульманского мистика. Существующие методы историко-философского исследования суфийских текстов (начиная от сравнительно-исторического вплоть до парадигмального) используются, как правило, для достижения одной главной цели — выявления ключевых идей и положений того или иного суфийского автора, и последующей их систематизации в некую единую религиозно-философскую концепцию. Это, по ее мнению, ведет к не всегда оправданной «философизации» и «концептуализации» построений мистиков, к игнорированию специфики мистического текста, заведомо исключающего прозрачность его восприятия, как в случае с текстом ан-Ниффари.

Решение данной проблемы она видит в прочтении текста ан-Ниффари как набора определенных правил языковой игры<sup>36</sup>. Так, рассмотрение мистического предстояния (*мавқиф*) «близости» (*курб*) через призму понятия языковой игры раскрывает основную — «функциональную» — цель данного мистического предстояния: оно призвано расширить языковое сознание читателя, поскольку определение близости дается таким образом, что человек, при условии добросовестных попыток проникнуть в смысл текста, в итоге осознает, что любое выражение о близости Богу означает Его отдаленность<sup>37</sup>. Данный тезис Псху развивает, прибегая к анализу еще одного значимого об-

<sup>36</sup> Pskhu R. Language Game or Private Language: the Dilemma of Interpretation for Sufi Text // *Oriental Languages and Cultures* / I. Gazieva (ed.). Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2008 . P. 16.

<sup>37</sup> См.: Псху Р. Опыт суфийского прочтения Корана на материале «Книги о предстояниях» (*Kitāb al-Mawāʿiqif*) ан-Ниффари (X в.) // Вестник РУДН: Сер. «Философия». № 1 (11) 2006; Мухаммад б. Абд ал-Джаббар ан-Ниффари. Книга о предстояниях (§§ 19, 42, 69, 73, 75, 76) // Вестник РУДН: Серия «Философия». 1 (11) 2006 / Перевод с арабского Р. В. Псху.

раза в *Kitāb al-mawāqif* — образа моря, который встречается в двух местах этой работы. Исследование проводится Псху путем сопоставления содержания образа моря в обоих случаях с текстом Корана, а также путем обращения к опыту разработки русским востоковедом В. В. Бартольдом (1860—1930) темы моря в тексте Корана<sup>38</sup>.

**Янис Эшотс** (Jānis Ešots), научный сотрудник Института Азии Латвийского университета (Institute of Asian Studies, University of Latvia) (Рига, Латвия) — специалист по исламской философии, иранист и арабист. По первой специальности — филолог-иранист, переводчик персидской художественной литературы. Его первая (кандидатская) диссертация (1994) посвящена анализу русских переводов Хамсы (Пятерицы) Низами Ганджави; во второй же (докторской) (2007) рассматривается учение Муллы Садры о *вуджуд* (бытии/нахождении) как попытка синтеза философии и мистицизма. Область его научных исследований — история исламской философии, компаративистика (сравнительная философия) и культура ислама.

Изучение этой проблематики Я. Эшотс ведет в русле нового методологического подхода в области историко-философской арабистики и иранистики в современной России, согласно которому исламская философия является, во-первых, самобытной частью мировой философской мысли, во-вторых, исламская философия включает в себя в качестве самостоятельных философских направлений не только восточный перипатетизм и калам, но и суфизм, исмаилизм и ишракизм. Более того, он внес существенный вклад в обоснование данного подхода своими исследованиями и переводами. Эшотс проведено фундаментальное исследование творчества крупнейшего арабоязычного иранского философа Садр ад-Дина аш-Ширази, Муллы Садры (ум. 1640), представителя до сих пор не получившей должной известности в России шиитской философии сефевидского Ирана (т. н. «исфаханской школы»). Выдвинутое С. Насром положение о создании Садр ад-Дином аш-Ширази совершенно нового направления в исламской философии — трансцендентной философии (*ал-хикма ал-мута'алиййа*) получило текстуально фундированное обоснование в работах Эшотса — ряде статей и его комментированном переводе на русский язык одного из основных произведений Садр ад-Дина аш-Ширази — *Ал-хикма ал-'аршыййа* (Престольная мудрость)<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> См.: Псху Р. В. Преломление коранического образа моря в тексте ан-Ниффари // Восточные языки и культура: материалы II международной научной конференции 20—21 ноября 2008 года. М.: РГГУ, 2008; Псху Р. В. Образ моря в «Kitāb al-mawāqif» ан-Ниффари // Сагадеевские чтения. М.: РУДН, 2008. С. 36—43.

<sup>39</sup> Эшотс Я. Садр ад-Дин аш-Ширази (Муллы Садра) — создатель «трансцендентной философии» («мудрости Престола») // Садр ад-Дин аш-Ширази. Престольная мудрость / Пер. с араб. Я. Эшотса. М.: ВЛ, 2004. С. 5—22. См. также: Садр ад-Дин аш-Ширази. Приходящее в сердце о познании Господствия / Пер. Я. Эшотса // Восток, 2000. № 2. С. 109—132; № 5. С. 109—127.

Садр ад-Дин аш-Ширази полагал, что его учение есть философия, синтетическая по своему характеру, вбирающая в себя все остальные философские направления исламской философии и являющаяся квинтэссенцией самого ценного человеческого знания, знания о началополагающей причине и конечной цели бытия всего сущего<sup>40</sup>. Эшотс, отстаивая тезис об оригинальном характере учения Садр ад-Дина аш-Ширази, фактически обосновывает необходимость пересмотра бытующих до сих пор в отечественной литературе представлений о Садр ад-Дине аш-Ширази либо как о представителе восточного перипатетизма, разделявшего взгляды Ибн Сины, либо как о стороннике ишракизма, то есть последователе ас-Сухраварди. Как пишет Эшотс, фундаментом всех положений в «трансцендентной философии» Садр ад-Дин аш-Ширази является концепция первичности и аналогической градации бытия. Этой концепции средневекового иранского философа предшествовала сложная эволюция его философских взглядов, которые на раннем этапе его творчества базировались на сухравердиевской концепции «первичности чтойности». Отказ от этой фундаментальной посылки основоположника ишракизма и позволил Садр ад-Дину аш-Ширази создать свое оригинальное учение<sup>41</sup>.

Итоги исследований учения Садр ад-Дина аш-Ширази были опубликованы Я. Эшотсом также в различных сборниках и журналах в отечественных и иностранных изданиях на русском, персидском и английском языках<sup>42</sup>. Он также автор многих статей о суфизме на русском, английском и персидском языках. Особым предметом исследований Я. Эшотса являются философские основания этической мысли в суфизме<sup>43</sup>.

Я. Эшотс — автор статей об исламской философии и исламской культуре в ряде энциклопедий (*The Encyclopedia of Islamic Political Thought; The Qur'an: an Encyclopedia; Ислам на территории бывшей Российской империи и The Encyclopedia of Love in World Religions*).

Профессор **А. А. Игнатенко**, президент Института религии и политики, член Общественной палаты Российской Федерации, член Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, доктор философских наук, является одним из ведущих востоко-

<sup>40</sup> Эшотс. Садр ад-Дин аш-Ширази. С. 8.

<sup>41</sup> Там же. С. 10, 20.

<sup>42</sup> См.: *Eshots J. Preexistence of Souls to Bodies in Sadra's Philosophy // Transcendent Philosophy. London: IIS. Vol. 3. № 2 (June 2002). P. 183—197; Eshots J. The Principle of the Systematic Ambiguity of Existence in the Philosophy of Ibn Sina and Mulla Sadra // Afkar (Journal of 'Aqidah and Islamic Thought). Kuala Lumpur: University of Malaya. Vol. 6 (Rabī' al-Awwal 1426 / May 2005). P. 161—170; Эшотс Я. Садр ад-Дин аш-Ширази и «ирфанизация» философии // Историко-философский ежегодник 2000. М.: Наука 2002. С. 378—390; *Eshots J. Šadr al-Dīn Shīrāzī — mubtakir-i hikmat-i 'arshī yā Sayrī dar ištīlāhāt-i Šadrā. Khirādnāme-i Sadrā. Tehrān: SIPRI. Vol. 5. Number 20 (September 2000). P. 61—66 и др.**

<sup>43</sup> См.: *Эшотс Я. Этика исламского мистицизма: краткий обзор учений футувва // Сравнительная философия II. С. 252—261; Эшотс Я. Понятие справедливости в суфизме: Джалал ад-Дин Руми и Ибн 'Араби // Глобализация и справедливость. М.: РУДН, 2007.*

ведов России. Он автор семи книг и более 500 статей, посвященных философской, общественно-политической и этической мысли арабо-мусульманского Востока.

Свои исследования различных аспектов арабо-мусульманского общества на богатом историческом материале А. А. Игнатенко подчиняет задаче историко-философского анализа ради выявления фундаментального различия, или (как он сам пишет) разнонаправленности исламской и западной культур. По его мнению, это различие находит свое выражение в исторически сложившемся особом исламском менталитете, который своей познавательной ориентацией и практической динамикой существенно отличается от западного (иудео-христианского) менталитета. Для подтверждения своего тезиса он приводит выводы, полученные им при изучении различных сегментов арабо-мусульманской культуры путем анализа социально-политических, религиозно-богословских и философских взглядов крупнейших мусульманских мыслителей.

Для понимания исторической конкретности и универсальных свойств исламской культуры А. А. Игнатенко предлагает рассмотрение имманентных ей категорий, или семантем, а также специфической парадигматики, или способов их трансформации и комбинирования. Согласно А. А. Игнатенко, несмотря на то, что спекулятивная мысль исламского средневековья продемонстрировала разнообразные способы решения проблемы отношения Бога и мира (Единого и многого) в целях поиска выхода из эпистемологического тупика, куда заводит попытка рационально постичь трансцендентное (божественное), тем не менее можно выделить общую для них семантику. В ее основе лежит Зеркало как элемент спекулятивной парадигматики в исламской мысли этой эпохи (средневековья)<sup>44</sup>. Ограничение, наложенное на исламскую культуру запретом на изображение, заставляло, проигрывая разные трансформации и комбинации образа в Зеркале (ал-Газали, Ибн ‘Араби, ас-Сухравади и др.), фиксировать всю эту богатейшую разнообразность не в *из-ображ-ениях*, а в слове, дискурсе. Определяющее для исламской культуры — не имажинативность сама по себе, а специфическое соотношение имажинативности и дискурсивности. Соответственно, исламская культура характеризуется А. А. Игнатенко как имажинативно-дискурсивная культура (в отличие от западной культуры — дискурсивно-имажинативной)<sup>45</sup>.

В исламской общественно-политической мысли средневековья Игнатенко выделяет три рационалистических течения: умозрительный рационализм представителей «восточного перипатетизма» (*фалāсифа*), ориентировавшихся на античную модель философствования (ал-Фараби, Ибн Сина, Ибн Баджа, Ибн Рушд, «Братья чистоты»); прагматический (в жанре «княжских зеркал»), или «поучений владыкам», — ал-Мукаффа, ал-Маварди, Абу Хамид

<sup>44</sup> Игнатенко А. А. Зеркало ислама. М.: ВЛ, 2004.

<sup>45</sup> Там же. С. 167.

ал-Газали и др.); реалистический (обнаруживается у Ибн Халдуна и его последователей в стремлении объяснить с рационалистических позиций действительность во всех ее аспектах — природном, социальном, политическом, культурном и т. д.).

Полученные выводы из анализа социальных проектов исламских мыслителей средневековья служат, по мнению А. А. Игнатенко, дополнительным доводом для обоснования заявленного им тезиса о принципиальном отличии исламской культуры от западной. Их различие находит свое выражение в отличии особого исламского образа мышления — его ретроспективности, обращенности в прошлое, назад — от перспективного, обращенного в будущее и вперед менталитета западной культуры. Менталитет западного человека перспективен, направлен вперед, а менталитет носителя исламской культуры ретроспективен. Современный исламский фундаментализм являет собой пример попытки обратить время вспять, воспроизвести бытие первых мусульман времен Пророка Мухаммада<sup>46</sup>.

Вышесказанное получает развитие в многочисленных публикациях Игнатенко, посвященных актуальным проблемам ислама на современном этапе в условиях глобализации. Объектом его внимания являются такие злободневные проблемы, как обострения противоречий между исламским миром и Западом, сетевой терроризм и т. д. В его работах дается анализ идеологии, программных установок и деятельности различных исламских неправительственных религиозно-политических организаций (Братьев-мусульман, Исламской партии освобождения, Исламского джихада и им подобных), их взаимоотношений с режимами стран Ближнего Востока и рассматривается использование этих движений теми силами, которые прибегают к международному терроризму. Он указывает на деструктивное воздействие исламистских организаций на общую ситуацию в арабском мире, дискредитирующих своей деятельностью борьбу народов мусульманского Востока за социальную и экономическую эмансипацию<sup>47</sup>.

**В. В. Наумкин**, доктор исторических наук, руководитель Центра арабских исследований Института востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), — российский историк-востоковед и арабист. Сфера его научных интересов: ислам, международные отношения, международная безопасность, регионально-страноведческие исследования (Ближний Восток, Центральная Азия и Закавказье), южноаравийские исследования, конфликтология и этнология. Хотя в последние годы главными направлениями его исследований являются политический ислам и регионоведение (эволюция современных исламских движений, этнография Южной Аравии, конфликты в государствах СНГ), В. В. Наумкин внес в 80-е гг. большой вклад в развитие истории фило-

<sup>46</sup> Игнатенко. Зеркало ислама. С. 168—169.

<sup>47</sup> См.: Игнатенко А. А. Халифы без халифата: Исламские неправительственные религиозно-политические организации на Ближнем Востоке: История, идеология, деятельность. М.: ГРВЛ, 1988.

софии исламского мира. Особо следует отметить осуществленный им перевод ряда глав *Ихйā' 'ulūm ad-dīn* ал-Газали<sup>48</sup>. Его перевод снабжен большой вводной статьей и комментариями, сохраняющими свое значение до сегодняшнего дня. Прделанные В. В. Наумкиным фундаментальное исследование и анализ этого сочинения ал-Газали и сейчас остаются образцом научного исследования. Творчество этого исламского мыслителя продолжает оставаться предметом научных исследований В. В. Наумкина, который недавно издал в русском переводе еще одно произведение ал-Газали — *Ал-Қистās ал-мустақім* («Правильные весы»)<sup>49</sup>.

Профессор **А. Д. Кныш**, декан факультета Ближнего Востока Мичиганского университета (США) — выпускник Восточного факультета Ленинградского (ныне — Санкт-Петербургского) государственного университета (1979) по специальности арабская филология. Защитил при Ленинградском отделении Института востоковедения АН СССР кандидатскую диссертацию на тему «Основные источники для изучения мировоззрения Ибн 'Араби: *Фусūs ал-ҳикам* и *ал-Футūхāt ал-маккийа*» (1986). В круг научных интересов А. Д. Кныша входят исламский мистицизм (суфизм), классическая арабская литература, история религиозно-философской и богословской мысли ислама, региональный ислам (Йемен, Северный Кавказ) и т. д. Его перу принадлежат свыше 100 работ, опубликованных на английском, русском, азербайджанском, немецком, итальянском, персидском и арабском языках, в которых освещаются различные аспекты истории и культуры ислама. Недавно он перевел с арабского на английский книгу Абу ал-Касима ал-Кушайри *Ар-Рисāла ал-қушайриййа фī 'илм ат-тасавуф* («Кушайриево послание о суфийской науке»), ценнейший источник по теории и духовной практике суфизма. А. Д. Кныш является ответственным редактором секции «Суфизм» в редколлегии 3-го издания *Encyclopaedia of Islam*.

Предмет особого исследовательского интереса А. Д. Кныша — суфизм, который он рассматривает с разных точек зрения: как важнейший элемент мусульманской религии, как духовную составляющую исламской культуры, как социально-политическую организацию, как мистико-аскетическое движение, как духовную практику, как мистическое мировидение и мировосприятие, как особый стиль поведения и самовыражения и т. д. В своей монографии «Мусульманский мистицизм»<sup>50</sup> он развивает свой особый, основанный на материале многолетних исследований<sup>51</sup>, подход к пониманию

<sup>48</sup> *Абу Хамид аль-Газали*. Воскрешение наук о вере (Ихйā' 'ulūm ad-dīn): Избр. гл. / Пер. с араб., исслед. и коммент. В. В. Наумкина. М.: ГРВЛ, 1980.

<sup>49</sup> *Ал-Газали*. Правильные весы (*Ал-қистās ал-мустақім*) / Исслед., пер. и коммент. В. В. Наумкина. М.: Центр арабских и исламских исследований, 2008.

<sup>50</sup> *Knysh A. D. Islamic Mysticism: A Short History*. Leiden: Brill, 2000. Русский перевод: *Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм* / Пер. М. Г. Романова. М.; СПб.: Диля, 2004.

<sup>51</sup> См., например: *Кныш А. Д. Некоторые проблемы изучения суфизма* // *Ислам: Религия, общество, государство*. М.: ГРВЛ, 1984. С. 87—95.



проблемы происхождения суфизма, приводит классификацию ранних региональных аскетико-мистических школ исламских мистиков, предлагает объяснение победы мистического течения, превратившегося в новый тип мировоззренческой и практической системы, которая получила название «суфизм» (*tasawwuf*), подкрепляя свою интерпретацию мнением ряда западных специалистов, согласно которому распри между некоторыми религиозными и догматико-правовыми направлениями в Нишапуре и других городах Хорасана и Мавераннахра могли кардинальным образом повлиять на судьбы аскетико-мистических движений, тесно связанных с ними<sup>52</sup>. В этой работе также освещается история складывания собственно мистической традиции в исламе, ее основных направлений, исследуются суфийская духовная практика, организационные формы суфизма, показывается процесс систематизации суфийской традиции и роль в этом самых видных кодификаторов суфийской «науки» ('Абу Са'ида ал-А'раби, Мухаммада Парса, 'Абу Талиба ал-Макки, ал-Калабази, ас-Сулами, ал-Кушайри, Абу Ну'айма ал-Исфахани, ал-Худжвири и др.).

А. Д. Кныш является автором раздела «Суфизм» в книге «Ислам: Историографические очерки» (1991), в котором рассматриваются основные этапы исследования суфизма в научном исламоведении и дается оценка итогов этих штудий, осуществленных специалистами по суфизму из числа российских и западных исламоведов, а также указываются наиболее перспективные направления для будущих изысканий. Учитывая спорный характер вопроса о происхождении суфизма и его роли в жизни исламского общества, А. Д. Кныш специально обращает внимание читателей к исследованиям проблемы неоднозначного отношения между суфизмом и тем, что не вполне корректно называют «ортодоксальным» или «официальным» исламом<sup>53</sup>. Он показывает на примере последних работ специалистов по суфизму, что противопоставление суфизма так называемому «официальному» исламу носит искусственный характер, и предлагает свое решение вопроса взаимоотношений суфизма и «правверия». В основе его подхода лежит тезис об отсутствии в исламе единой общепризнанной «ортодоксии», что позволяет говорить лишь об отношении конкретного богослова или группы богословов к тем или иным формам проявления суфизма, но не более того.

А. Д. Кныш занимает особую позицию по отношению к философии (или, согласно его терминологии, теософии) суфизма, поскольку он не разделяет точку зрения ряда исследователей (Т. Ибрагима, А. В. Сагадеева, А. В. Смирнова, М. Т. Степанянц, Е. А. Фроловой, А. Афифи, Т. Изуцу и др.), которые считают, что в лице учения Ибн 'Араби суфизм превратился из мистического учения в одно из ведущих философских течений в рамках ислама. Как полагает А. Д. Кныш, хотя суфизм обращался к общим для арабо-му-

<sup>52</sup> Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм. С. 112.

<sup>53</sup> Кныш А. Д. Суфизм // Ислам: Историографические очерки. М.: ВЛ, 1991. С. 178.

сульманской философии эпохи классического ислама вопросам онтологии и гносеологии, а также к антропологической проблематике, тем не менее, теософские и метафизические спекуляции Ибн ‘Араби и последователей его учения «единства бытия» (*вахдат ал-вуджūd*) так и не вышли за рамки мистики. Исследования А. Д. Кнышом творчества Ибн ‘Араби нашли свое отражение в таких книгах, как (Ибн ал-Араби,) «Мекканские откровения» (СПб, 1995) и “Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition”. (NY, 1999), а также во многих статьях.

**А. Н. Юзеев**, доктор философских наук, заведующий кафедрой гуманитарных дисциплин казанского филиала Российской академии правосудия (г. Казань). Защитил в Институте философии РАН кандидатскую диссертацию на тему «Мировоззрение Ш. Марджани (1818—1889) и арабо-мусульманская философия» (1990) и докторскую диссертацию на тему «Татарская философская мысль конца XVIII — XIX в.» (1998). Область его научных интересов — исследование татарской философской мысли и изучение проблем ислама. А. Н. Юзеев — автор более шестидесяти статей и семи монографий, среди которых: «Мировоззрение Ш. Марджани и арабо-мусульманская философия» (Казань, 1992), «Татарская философская мысль конца XVIII — XIX в.» (Казань, 2001), «Очерки Марджани о восточных народах» (Казань, 2003), «Философская мысль татарского народа» (Казань, 2007) и др.

Предметом многолетних научных исследований А. Н. Юзеева является мусульманское реформаторство и либерализм в России в XIX — начале XX в. на примере религиозно-философской мысли татарского народа. Он выделяет как основные направления татарской философской мысли реформаторство и просветительство, отмечая, что впоследствии список дополняется либерализмом, консерватизмом и социал-демократизмом<sup>54</sup>. Философская мысль татар-мусульман как «высокая» часть идеологии мусульманского либерализма рассматривается им как синтез восточной (арабо-мусульманской, общетюркской, собственно татарской) и западных (европейских и русских) традиций.

**И. Р. Насыров**, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора философии исламского мира Института философии РАН, на протяжении многих лет ведет исследования в области истории исламской философии и суфизма. Защитил докторскую диссертацию на тему «Онтологические и гносеологические основания исламского мистицизма (генезис и эволюция)» (2008). Он — автор монографии «Вопросы гносеологии в западной классической и арабо-мусульманской философии» (Уфа, 2000) и переводов с арабского ряда произведений: «Книги мудростей» (*Kitāb аль-ḥikam*) Ибн ‘Ата’ Аллаха ал-Искандари (Уфа, 2000), «Книги вечных даров» (*Kitāb ал-мавāḥиб ас-сармадиййа*) Мухаммада Амина ал-Курди (Уфа, 2000), первой части пер-

<sup>54</sup> Юзеев А. Н. Проблемы веры и разума в татарской философской мысли XIX — начала XX в. // Сравнительная философия III. С. 196.

вого тома «Возрождения религиозных наук» (*Ихйā' 'ulūm ad-dīn*) ал-Газали (Москва, 2007) (в соавторстве) и 19 научных статей. Результаты исследований И. Н. Насырова в изучении философских оснований суфизма нашли отражение в предложенном им подходе к историко-философскому анализу этапов становления суфизма, генезиса и эволюции его онтологических и гносеологических оснований, суфийского учения о постижении трансцендентного Бытия. В рамках этого подхода предложена попытка реконструкции эволюции ранних аскетико-мистических учений ислама (*зухд*) в суфизм, в одно из ведущих религиозно-философских направлений в исламе. Переосмыслен ряд ключевых понятий и концепций суфизма, предлагается новый способ его периодизации. Существенная часть результатов исследований была опубликована в ведущих российских научных журналах («Вопросы философии», № 10 (2007), «Религиоведение», № 3 (2006), № 10 (2007)). И. Р. Насыровым предпринято выявление концептуальных оснований религиозно-философской мысли видного суфийского мыслителя Абу Талиба ал-Макки (ум. 996 г.). Учение Абу Талиба ал-Макки о бытии основано на положении, что множественный мир есть условие реализации полноты абсолютного Бытия как единого и единственного. Соответственно, в его учении о познании эзотерическое («сокрытое») знание и экзотерическое («явное») знание представляют два вида знания, которые не могут обходиться друг без друга<sup>55</sup>.

И. Р. Насыров также ведет изучение философских традиций российских мусульман на примере творчества суфийского шейха Зайн Аллаха Расулева (1833—1917), представителя российской мусульманской интеллигенции XIX — начала XX в.<sup>56</sup>, и видного востоковеда-тюрколога Заки Валиди Тогана (Ахмет-Заки Валидова)<sup>57</sup>.

Сегодня в России ведущим центром исследования историко-философской арабистики и иранистики является сектор философии исламского мира Института философии РАН. В секторе начал работу научно-исследовательский семинар «Архитектоника культуры» (<http://iph.ras.ru/seminar.htm>). Сотрудники сектора ведут преподавательскую деятельность на факультетах философии и политологии, а также в отделении востоковедения философского факультета Государственного университета гуманитарных наук (ГУГН), открытого на базе Института философии РАН. В секторе также ведется подготовка аспирантов, осуществляется руководство курсовыми и дипломными работами студентов ГУГН. В настоящее время в секторе трое аспирантов.

<sup>55</sup> Насыров И. Р. Проблема веры и знания в суфийском трактате Абу Талиба аль-Макки *Құт аль-құлұб* («Пища сердец») // Сравнительная философия III. С. 180—186.

<sup>56</sup> *Шейх Зейнулла Расули (Расулев) ан-Накибанди*. Избранные произведения / Пер. с араб., коммент. и прим. И. Р. Насырова. Уфа, 2001.

<sup>57</sup> См. публикуемую в этом же выпуске статью «Запад и исламский мир в философии истории Заки Валиди Тогана: проблема национальной и культурной идентичности в условиях глобализации».

Научные интересы аспиранта **А. А. Лукашева** связаны с изучением философской проблематики в персидской классической поэзии. Эту задачу он решает на основе анализа поэмы средневекового иранского философа Махмуда Шабистари *Гулишан-и рāз* (XIII в.), перевод которой, вместе с подробным филологическим и философским комментарием, он готовит в настоящее время. Эта работа откроет российскому читателю прежде малоизвестного ему классика иранской философской мысли (ему посвящена лишь одна монография на русском языке, изданная в 1977 году в Баку), который внес значительный вклад в развитие философского суфизма. Основное содержание работы А. А. Лукашева — анализ онтологических и эпистемологических основ классического суфийского учения, изложенного Махмудом Шабистари в упомянутой поэме. Одновременно с этим на материале поэмы, а также других ранее не переведенных на русский язык произведений классической персидской философской поэзии (таких как газели Аттара и его поэма «Язык птиц», а также газели Баба Кухи Ширази) А. А. Лукашев подготовил статьи «Соотношение существования и несуществования в философской поэме-трактате Махмуда Шабистари *Гулишан-и рāз* (“Цветник тайны”)), «Онтологические основания соотношения веры и неверия в персидской суфийской поэзии» и «Вводные главы к философской поэме Махмуда Шабистари “Цветник тайны” как концептуальная основа произведения». Публикация вышеупомянутых его трех статей ожидается в 2009 г. Работы А. А. Лукашева отличает стремление к рассмотрению разбираемых им вопросов через призму онтологического аспекта мировоззрения иранских суфиев.

Аспирант **В. В. Золотухин** ведет исследование взглядов средневекового исламского мыслителя Ибн Халдуна на движущие факторы общественного развития посредством развернутого анализа ключевого понятия его философско-исторической концепции — понятия *‘асабиййа* («спаянность»), и основных категорий его экономической концепции. В. В. Золотухин приходит к выводу, что размышления арабского философа истории, связывающие воедино экономические процессы, человеческие страсти и пороки, дающие оценку определенным видам деятельности как «неестественным», сохраняют свою актуальность для современного читателя. Идеи центрального произведения Ибн Халдуна *Ал-Муқаддима* («Введение») способны помочь людям XXI столетия понять сложные процессы, идущие сегодня: урбанизацию, господство рынка, моральные проблемы западной цивилизации и то сопротивление, которое оказывает глобализационным изменениям еще не исчезнувший до конца общинно-традиционный мир. По результатам исследований им подготовлены к защите кандидатская диссертация, а для публикации — ряд статей, в которых нашли отражение основные положения выполненной работы.

Аспирантка философского факультета ГУГН **Ю. Е. Федорова** ведет исследование философской проблематики, связанной с классическим исламским наследием Ирана. Ею выполнен перевод «Притчи о шейхе Сан‘ане» — самостоятельного по значению фрагмента поэмы «Язык птиц» персидского

суфийского поэта XII века Фарид ад-Дина 'Аттара. На материале данной поэмы Ю. Е. Федорова анализирует проблему истины в суфизме. При решении своей исследовательской задачи она исходит из положения, что истина является ключевой и основополагающей категорией в исламской культуре. Вокруг категории «истина» выстраивается и система понятий исламской философской мысли. Все мусульманские философы связывали представление об истине с Божественной реальностью, поэтому и способ разрешения проблемы истины напрямую зависел от того, как они мыслили соотношение Бога и мира. Суфийские мыслители для описания взаимоотношения Бога и мира использовали пару метакатегорий исламской культуры — *зāхир* («явное») и *бāтин* («скрытое»). Ю. Е. Федорова исследует проблему истины в суфизме сквозь призму противопоставления указанных выше философских категорий на примере текста «Притчи о шейхе Сан'ане», рассматривая это соотношение как «знание (скрытое) — действие (явное)» и выявляя в ходе анализа основные положения суфийской доктрины.