

А.В.Смирнов. Статьи по арабской философии в «Новой философской энциклопедии»
(М.: Мысль, 2000)

© А.Смирнов 2000

АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — традиция философской рефлексии, возникшая и развившаяся в эпоху господства исламского мировоззрения в условиях преимущественно арабоязычной цивилизации и претерпевшая в наши дни значительную трансформацию под влиянием западной цивилизации и философии. История арабо-мусульманской философии включает три основных этапа: классический, или средневековый (8-15 вв.); позднее средневековье (16-19 вв.); современность (2-я пол. 19—20 вв.). В классический период возникают и получают развитие пять основных философских направлений и школ, для позднесредневекового этапа типичен эклектический подход, современность характеризуется поиском путей сохранения цивилизационных основ классического общества в новых условиях.

Классический (средневековый) период. Несмотря на то что терминами «классический» и «средневековый» пользуются арабо-исламские, западные и отечественные историки философии, они вряд ли могут быть признаны более чем маркерами определенной историко-философской эпохи в силу принципиальной трудности раскрытия их содержания применительно к традиции, отличной от западной. Классический период начинается спустя приблизительно сто лет после возникновения ислама, которые понадобились для того, чтобы новое мировоззрение, связанное с монотеистической религией, вполне овладело умами. За это время исламское государство распространилось на обширных территориях Ближнего и Среднего Востока и Северной Африки, включив в свою орбиту многочисленные народы, уже испытавшие значительное влияние философского наследия античности и исповедовавшие зороастризм, христианство, гностицизм. Хотя эти факторы оказали свое воздействие на зарождение теоретической рефлексии и, в частности, философской мысли в арабо-исламском мире, последняя никак не сводится к сумме внешних влияний и заимствований. Она представляет собой самостоятельный историко-философский феномен, характеризующийся собственным способом задания проблемного поля и рациональными критериями оценки допустимости постановки задач в его пределах и правильности их разрешения. На этой основе сформировался блок проблематики, общей для всех течений классической арабо-мусульманской

философии и послужившей в ней предметом дискуссий. Он включает вопросы метафизики (первоначало и его отношение к множественному миру, модусы существования-несуществования и соотношение между ними, причинность), теории познания (истина, типология знания, интуитивное и дискурсивное познание), учения о человеке (человек как наделенный способностью действия и познания, практически-созерцательное отношение человека к миру и первоначалу).

Эта проблематика носит системообразующий характер для философских учений пяти основных течений и школ, представленных в этот период: *калама*, *арабоязычного перипатетизма* (фалсафа), *исмаилизма*, *ишракизма* (философия озарения) и *суфизма*. За исключением арабоязычного перипатетизма, ни один из этих терминов не обозначает только философское течение. На первом, мутазилитском этапе развития калама (8-10 вв.) ставились и такие вопросы, которые, хотя и были имплицированы философской проблематикой, далеко выходили за ее пределы, а на втором, ашаритском этапе произошла догматизация учения, когда были введены существенные ограничения на свободу рассуждения, лишившие теоретизирование философского характера. Кроме того, мутазилиты активно занимались вопросами *фикха* (религиозно-правовая мысль) и филологии в их связи с философской проблематикой. Исмаилизм представляет собой активное религиозно-политическое учение, сохранившееся в наши дни; ишракизм впитал многие элементы традиционной иранской культуры, прежде всего зороастризма; суфизм, или исламский мистицизм, является мощным феноменом духовной жизни, влияющим и на современную мысль. Вместе с тем каждое из названных течений выработало тот тип рефлексии, который должен быть отнесен к философскому. Он может быть определен как попытка осмысления в конечных формах того, что выходит за пределы конечного, при проверке каждого шага такого осмысления на соответствие принципу разумной обоснованности. Это рефлексия над основаниями универсума, выясняющая возможность и условия его охвата в мысли.

Источники классической арабо-мусульманской философии распадаются на две группы. Это, с одной стороны, основополагающие мировоззренческие тезисы, которые получили свое закрепление в *Коране*. Речь не идет о том, что философия каким бы то ни было образом сводится на каком-то этапе к экзегетической деятельности или теологии. Экзегеза получила свое более чем достаточное развитие в традиции «толкований» (тафсир, та'виль), тогда как потребность доктринального оформления ислама удовлетворялась «вероучением» ('ақйда); и то и другое относится к числу

высокоразвитых дисциплин традиционной мысли. Значение коранического текста для философии заключается в парадигматическом закреплении тезиса о едином первоначале множественного мира, стоящем к этой бесконечной множественности в генетическом отношении и тем не менее совершенно от нее отличным, и о человеке как носителе разума и этического начала, поставленном выше всех существ и наделенном властью распоряжаться мирозданием к своей пользе. С другой стороны, это богатое наследие античной философской мысли, ставшее доступным благодаря активному переводческому движению первых веков ислама (Хунайн Ибн Исхāқ, ум. 876; Сāбит Ибн Қурра, ум. 900; Қустā Ибн Лўқā, ум. 912; Йаҳйā Ибн ‘Адй, ум. 947). На арабский язык через сирийский или непосредственно был переведен практически весь аристотелевский корпус, в который вошла и апокрифическая «Теология Аристотеля», представлявшая собой переложение последних трех глав платоновских «Эннеад», диалоги Платона («Законы», «Софист», «Тимей» и др.), тексты Порфирия, Александра Афродисийского, Галена. Неоплатонизму и аристотелизму принадлежит решающая роль в ряду заимствований, менее заметна роль стоицизма и пифагореизма. Платоновский идеализм, хотя и был известен, не оказал решающего влияния на арабо-мусульманскую философию в силу трудносовместимости с выработанным в ней фундаментом метафизики. Влияние античных источников подчас ограничивалось уровнем терминологии и фразеологии и не захватывало глубинных мыслительных ходов; именно так, например, был воспроизведен неоплатонизм в суфизме, будучи по сути своей плохо совместим с кардинальным тезисом этой философии о двуединстве миропорядка. В других случаях заимствование не ограничивалось рамками философии, но захватывало едва ли не все сферы теоретической мысли, как то было с элементами аристотелевской логики, хотя наряду с этим силлогистика не стала всеобщим органом, а родо-видовая схема организации наук так и осталась неосуществленным авиценновским проектом. Степень и границы влияния всякий раз были настолько широкими, насколько это требовалось и допускалось собственными задачами развития арабо-мусульманской философии.

Философия оказывала влияние на другие отрасли теоретического знания и в то же время разделяла с ними некоторые характерные подходы и мыслительные схемы. Наиболее близкими к ней в этом плане были фикх и филология. В сфере этих наук был выработан механизм описания соотношения между началом и следствием как между «основой» и «ветвью» (см. *'Асл*), позволивший осмыслить связь между первично-

утвержденным и зависимым, между общим и частным, между предшествующим и последующим, изначальным и производным как единое отношение. Отношение «явное-скрытое» (см. *Явное*) обосновывало понимание структуризации внешнего мира и знания о нем. Другим важнейшим элементом общего теоретического инструментария стала теория указания на *смысл* (ма‘нан), в которой были разработаны принципы понимания слова и вещи, принятые в т.ч. и в философии. Ряд направлений разрабатывался классическими науками арабо-исламского мира параллельно философии (прежде всего это касается арабоязычных перипатетиков) с опорой на собственные реалии культуры, а не школьную традицию. Так, наряду с комментированием арабоязычными перипатетиками аристотелевской «Поэтики» развивалась собственная поэтика, строившаяся на понимании метафоры не как родового расширения понятия, а как разработки структуры «истинного» соотношения между «выговоренностью» и «смыслом». Помимо умозрительной теории «добродетельного города», созданной *ал-Фārābī* в немалой степени под влиянием платоновских идей, была разработана теория исламского государства и управления («ал-Аḥкām ас-султāниййа», «Регулятивы власти», Абū ал-Ḥасана *ал-Мāвардī*, одноименное произведение его современника Абū Йа‘лā ал-Фаррā’).

Принципы организации проблемного поля арабо-мусульманской философии были закреплены уже в каламе. Здесь был высказан тезис об универсальном и первичном делении на первоначало (Бог) и все прочее (ḡайр ал-лāḫ, сивā ал-лāḫ — иное чем Бог), закрепившийся и не подвергавшийся сомнению на протяжении развития классической арабо-мусульманской философии. Ее эволюция может быть прослежена как разработка понятия первоначала и возможности его связи с «иным», что потребовало в конечном счете переосмысления категорий «иное» и «инаковость». Постановка этой проблемы предполагала и постоянное внимание к вопросу о возможности соотнесения единства начала и множественности порождаемого им мира. Определение их связи опиралось на понимание того, что такое «вещь» и как она может быть представлена как таковая и в нашем познании (см. *Вещь*). На этом пути был определен фундаментальный метафизический подход к пониманию вещи как утвержденной до и независимо от своего существования и несуществования (см. *Утвержденность*), а в дальнейшем развернулась дискуссия по поводу соотношения этих понятий. Понимание вещей как развернутых в своем несуществовании, предшествующем их существованию, либо как

утвержденных, либо как возможных (см. *Возможность*) коррелировало с фундаментальным гешталтом *ряда*, характерным для классической арабомусульманской философии, и регулировавшим понимание причинности. В значительной мере влиянием этого гештальта объясняется и понимание соотношения вечного и временного как равноразвернутых рядов, характерное по меньшей мере для калама и суфизма (см. *Вечность*).

В каламе вырабатывается понимание первоначала как совершенно простого и единого. Одной из главных здесь оказывается проблема самоидентичности начала, рассматриваемого в его различных отношениях к «иному» — вещам мира. Эта проблема формулируется как проблема божественных *атрибутов*, а решение ее предполагает указание на «самость» начала и его «иное» как «смысл» любого из отношений. Так, смыслом отношения начала к миру как «волящего» является «самость» начала и сами «волимые» вещи мира. Уже здесь инаковость вещей мира диалектически переходит в неинаковость аспектов отношения начала к миру между собой и обосновывает последнюю. Другим условием этого решения является фактическая бессодержательность так выработанного понятия «самость», которое сближается в этом качестве с «оностью» (см. *Сущность*). Выдвинутое в каламе решение вопроса об атрибутах как соотносительных и негативных было воспринято в арабоязычном перипатетизме, ишракизме и суфизме. Понимание вещей как утвержденных до своего существования, предложенное мутазилистами, может рассматриваться как имплицитное отрицание творения из ничего, хотя совечность мира творцу здесь не утверждается прямо и не понимается в смысле постоянного наличия материального субстрата вещей. В арабоязычном перипатетизме решающим в трактовке первоначала становится понимание его как источника «необходимости» (см. *Необходимость*), которую оно сообщает самому себе и далее — «возможным» вещам мира, которые, получая существование, образуют причинно-следственный ряд. Здесь инаковость первоначала и прочих вещей зиждется на различии «самостной необходимости» и «самостной возможности». Это учение, вытекающее из различения самости и существования, было разработано ал-Фārābī и *Ибн Сīной* и подвергнуто критике *Ибн Рушдом*. Своего крайнего напряжения понимание инаковости первоначала и мира достигает в исмаилизме, где функция первоначала даже расщепляется между Богом и Первым Разумом, поскольку тезис об утвержденности божественной «оности» позволяет описать последнюю как абсолютно отличную от всего иного, в т. ч. и по

линии обладания существованием (*ал-Кирмāнī*). В ишракизме первоначально концентрирует в себе всю действенность и совершенство, что в силу номиналистического отрицания понятия «существование» в ранней редакции этого учения (*ас-Сухравардī*) означает абсолютизацию начала в его отношении к миру вещей, которые представляют собой совершенную пассивность и лишенность. Столь разные варианты постановки и решения вопроса об инаковости начала и мира тем не менее схожи в том, что выстраивают ряд вещей как внеположенный началу и ни в каком смысле не тождественный ему. Особенность суфийской философии определяется кардинальной перестройкой этой стратегии, в связи с чем переосмысливается и понятие «инаковость». Начало и мир полагаются двумя сторонами «миропорядка» (*ал-'амр*), вечностной и временной, составляющими условие существования друг друга. Инаковость начала в отношении мира оказывается здесь возможной только как неинаковость каждой вещи в отношении самого начала и в отношении любой другой вещи мира. Каждая вещь выступает в этих двух ипостасях, как самоидентифицирующаяся и как тождественная любой другой, что предполагает и кардинальный пересмотр теории причинности: линейное причинение, признаваемое всеми течениями арабо-мусульманской философии, преобразуется в двунаправленное взаимное отношение между вечностной и временной сторонами существования одной и той же вещи, что порождает парадоксы неразличимости причины и следствия, самопричинения и т.п. Так эволюция решения проблемы континуализации отношения начала к миру, проделанная классической арабо-мусульманской философией, привела к пониманию их двуединства.

К числу важнейших дискуссий в классической арабо-мусульманской философии следует отнести вопрос о понятии «утвержденность» и возможности его отождествления с понятием «существование», что предполагало и обсуждение связи каждого из них с «несуществованием»; в ходе этой дискуссии были уточнены термины, описывающие *сущность* вещи. Другую линию дискуссии составил вопрос о том, является ли *пространство* функцией вещей или их условием, а *время* — функцией следования и совпадения событий или условием возможности их фиксации; первая точка зрения была высказана сторонниками атомистических, вторая — континуалистских концепций пространства и времени. Вместе с тем проблема *универсалий* стояла не столь остро и не вызвала фундаментальных расхождений в силу

того, что решалась на основе модели «вещь-смысл». По частным философским проблемам дискуссия шла едва ли не между всеми течениями арабо-мусульманской философии. Большую известность получила дискуссия между поздним каламом и арабоязычным перипатетизмом, которую вели *ал-Газālī* («Тахāфут ал-фалāсифа», «Шаткость философов») и Ибн Рушд («Тахāфут ат-тахāфут», «Шаткость “Шаткости”»), *аш-Шахрастānī* («Муṣāра‘ ат ал-фалāсифа», «Одоление философов») и Наṣīр ад-Дīн ат-Ṭūsī («Муṣāри‘ ал-муṣāри‘», «Одолевающий “Одoleвшего”») о вечности мира, телесном воскресении, наличии у Бога знания о единичном и другим вопросам.

Теория познания, развитая в классической арабо-мусульманской философии, находит соприкосновение с метафизикой в понятии «истина» (ḫaḳīqa), которое стоит в равном отношении к этим двум дисциплинам, выражая необходимость вещи или знания (см. *Истина*). Как метафизически понятая необходимость вещи может быть изначальной, а может быть полученной извне, так и знание может быть необходимым благодаря себе самому, а может нуждаться в чем-то внешнем, что обеспечивает его необходимость. С этой интенцией в трактовке знания связано и характерное представление о его правильности как устойчивости, степень которой служит основанием для универсально признававшейся классификации знания как уверенности, мнения и сомнения. Непосредственно-необходимое знание распадается, во-первых, на врожденное, под которым начиная с арабоязычных перипатетиков понимались знания, которыми душа не может не обладать, управляя телом, в котором находится, а также аксиоматические положения (типа «целое больше части»), признаваемые любым здравым разумом; и во-вторых, на полученное в результате акта познания. Такой акт познания Ибн Сīnā именуется «интуицией» (ḫadс), ас-Сухравардī «погруженностью в божественное» (та’аллух). Его предметом служит «я» человека, т.е. непосредственно явленная сама себе «самость». Столь же простым и непосредственным оказывается и познание самости первоначала, но если «заметить» собственное «я» может любой человек, отвлекшись от всех источников знания и совершив таким образом своеобразное ерoшé, то «заметить» божественную самость оказывается труднее. Если в интуитивном познании «явленность» непосредственна, что и обеспечивает бóльшую достоверность такого знания, то дискурсивное знание представляет собой опосредованное «выявление» необходимости знания. В этой опосредованности и заключается основание возможности ошибок. Вместе с тем два типа знания не

противоречат друг другу, хотя первое может выявлять то, что оказывается недоступным второму. Признанным органом дискурсивного познания служила аристотелевская силлогистика, развитая и исправленная в некоторых деталях Ибн Сїной, Ибн Рушдом, ас-Сухравардї. В исмаилизме в качестве такового был предложен метод «уравновешивания» известных структур универсума неизвестными ради выявления последних, восходящий, возможно, к идеям «гармонии», развивавшимися еще *ал-Киндї* и имеющими пифагорейские корни.

Коль скорое знание представляет собой явленность «смыслов», достигаемую либо дискурсивно (благодаря «выговоренности»), либо непосредственно, оно объективно постольку, поскольку те же «смыслы» воплощены в познаваемых вещах. За вычетом номиналистической критики, которой подверглись в ишракизме понятия типа «существование», «субстанциальность», «цветность» и т.п., объективность знания не подвергалась сомнению. За исключением раннеисламской мысли, в арабо-мусульманской философии признавалась способность человека к самостоятельному получению знания и в разных направлениях были выработаны различающиеся стратегии познания. Особой оказалась позиция суфизма, в котором достоверность знания связывается не с его устойчивостью, а напротив, с «растерянностью» субъекта познания, поскольку подлинность знания заключается в том, чтобы соответствовать своему предмету, который и ясно определен как воплощенный во временном существовании, и неотличен от любого другого предмета знания в силу той нефиксированности различий в смысловом континууме, которая характеризует вечностное существование этого же предмета.

Способность к познанию составляет одну из сторон способности человека к действию. Именно эта способность в ее двух аспектах, практическом и созерцательном, рассматривается в классической арабо-мусульманской философии в качестве отличительной черты человека, выделяющей его из числа прочих вещей и сближающей с первоначалом, хотя разные ее направления расходятся в трактовке деталей и расстановке акцентов. Только человек и Бог рассматриваются как истинные действователи в мутазилизме (см. *Действие, Воля*), а вопрос об автономии действия человека оказывается здесь одной из центральных проблем метафизики и этики. Хотя в мутазилизме еще трудно говорить о терминологическом разведении практического и теоретического аспектов человеческой деятельности (оба выражаются термином «фи‘л»

— действие, хотя в дальнейшем за первым закрепилось скорее «‘амал» — поступок, а за вторым «назар» — умозрение), их рассмотрение тем не менее явно присутствует в их теориях, утверждающих способность человека познать высшую истину независимо от божественного откровения и независимость его действий от воли Бога, что явилось по сути своей наиболее кардинальным утверждением автономии человеческого действия в обоих его аспектах. В арабоязычном перипатетизме происходит переориентация на созерцательный аспект в понимании человеческого совершенства. Представление о знании и действии как двух неразрывно связанных сторонах, обеспечивающих правильность друг друга и только в гармонии обретающих каждая свое совершенство, составляет характерную черту исламской мысли в целом, неизменно проявляющуюся, например, в вероучении в определении понятия «вера» (’ймāн). Хотя эти представления не вовсе бесследно исчезают у перипатетиков, — они заметны, скажем, у ал-Фārābī в его классификации городов, противоположных добродетельному, — тем не менее безусловно уступают представлению о приоритете чистого и совершенного познания перед практическим действием, которое, например, рассматривается Ибн Сīной как несовершенное подобие первого. Близкой к этому можно считать позицию ишракистов, у которых акцент в понимании совершенного познания все более смещается в сторону мистического озарения. В исмаилизме восстанавливается понимание необходимости баланса практической и созерцательной сторон человеческой деятельности, которые вкуче рассматриваются как путь к совершенствованию, этическому и онтологическому соответственно, невозможным одно без другого (см. *Совершенство, Поклонение*). При этом в исмаилизме, в отличие от раннего арабоязычного перипатетизма и ишракизма, знание, дающее совершенство, понимается как дискурсивное, хотя изначальный источник его — «поддержка» (та’йīд) высших Разумов, полученная отдельными людьми. Для суфизма в силу фундаментальных особенностей его метафизики и их следствий для понимания времени, причинности, действия характерна затруднительность обоснования этических императивов. Парадоксальность понятия ответственности вытекает здесь из невозможности однозначного разделения подлинного и мнимого действителя, так что понятия активности и безволия перестают быть исключаящими друг друга противоположностями. В силу этого этическое совершенствование вряд ли может быть обосновано как целенаправленное действие, в связи с чем концепция «совершенного человека» становится, в отличие от

традиции «трактатов о нравах» и исмаилитских построений, концепцией онтологического, а не этического, совершенства человека как вида. Вместе с тем в суфизме разработаны моральные максимы, смягчающие парадоксальность этого вывода, который может быть воспринят как этический нигилизм теми, кто не вполне знаком с тонкостями метафизики суфизма.

Хотя сказанное обрисовывает принципы построения и разработки философии, характерной для классического периода развития арабо-мусульманской философии, этим отнюдь не исчерпывается весь спектр ее проблематики. Важнейшие вопросы физики, такие как соотношение движения и покоя, относительное и абсолютное движение, наличие универсальной природной причинности, живо обсуждались в раннем каламе. Прежде чем победа птолемеевской космологии прочно установила землю в центре мироздания, мутазилитов волновал вопрос о том, покоится ли она и если да, то почему именно, и для объяснения этого феномена они разработали физические и чисто логические объяснения. До того как перипатетики неопровержимо доказали ограниченность пределов мироздания крайней, «объемлющей» сферой, мутакаллимы не сомневались в возможности выхода за границы мира и интересовались, в каком пространстве будет двигаться предмет в таком случае. Известная теория подобия макро- и микрокосма была дополнена третьим элементом, социумом, представленным как «добродетельный град» у ал-Фārābī и «мир религии» у исмаилитов. *«Братья чистоты»* в своих трактатах распространяли научные знания своей эпохи и стремились указать путь к достижению индивидуального счастья, опираясь в числе прочего и на гностико-пифагорейское наследие. Исмаилитская историософия признала человеческую историю единым, хотя и разбитым на несколько повторяющихся циклов, процессом, который имеет и космико-метафизическое значение, завершая построение оснований мироздания. *Ибн Туфайл* в своей знаменитой робинзонаде, поселив Хайя на необитаемый остров, в русле традиции, заложенной *Ибн Сīной* («Хайй Ибн Йақзāн») и продолженной ас-Сухравардī («ал-Гурба ал-ғарбиййа», «В западне Запада»), исследует познавательные способности человеческой души. *Ибн Рушд* в своем *«Рассуждении, выносящем решение...»* пытается доказать, что занятия философией относятся к числу не просто разрешенного Законом, но «обязательного» (вāджиб), поскольку дают истинное знание, а последнее входит в число условий веры, и утверждает, что расхождения между философией и Законом

должны решаться в пользу первой. *Ибн Халду́н* делает решительный шаг от историографии к научной истории, ставя вопрос о критерии истинности и отбора исторических сообщений и этно-психологических и материальных основаниях исторического процесса.

Классическая арабо-мусульманская философия оказала влияние на средневековую еврейскую философию, которая возникла под воздействием мутазилизма (Саадия Гаон) и опиралась на общие с арабо-мусульманской философией источники античной философской мысли. Влияние на средневековую западную философию оказали арабоязычные перипатетики (более всего Ибн Рушд и Ибн Сїнā). Некоторые исследователи прослеживают влияние «Избавляющего от заблуждения» ал-Ғазāлї на формирование принципа сомнения у Декарта, влияние идей Ибн ‘Арабї на Р.Луллия и Данте.

Позднее средневековье. В этот период не возникает новых оригинальных направлений и школ, а философская мысль развивается в эклектическом русле. С одной стороны, это систематизация суфийских идей и их совмещение с учениями арабоязычных перипатетиков, проделанная поздними суфийскими мыслителями, с другой — эволюция ишракизма в направлении включения суфийских идей и отказа от номиналистической критики понятия «существование». Еще в классический период намечилось сближение вероучения с ранним (мутазилитским) каламом, решающее влияние которого, например, в части теории свободы действия прослеживается в «Большом фикхе» псевдо-Абӯ Ҳанїфы. Тенденция включения идей мутакаллимов, уже в ашаритской редакции, в корпус доктринальных текстов имела продолжение и в дальнейшем. Возникающие в этот период общественно-политические и религиозно-идеологические течения апеллируют либо к подобному доктринальному наследию, как то было в случае ваххабизма, либо к суфийско-ишракитским идеям, переработанным в то, что получило в дальнейшем название «исламской философии», как то делают основоположники бабизма и *бахайзма*. Период схоластическо-эклектического развития завершился в большинстве стран мусульманского мира в сер. — кон. 19 в., хотя на его окраинах, например, в отдельных регионах России, захватил и начало 20 в., когда был прерван большевистской революцией.

Лит.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока, М., 1961; Григорян С.Н., Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока, М., 1966; Шаймухамбетова Г.Б., Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция (начальный период), М., 1979; Степанянц М.Т., Мусульманские концепции в философии и политике 19-20 вв., М., 1982; Фролова Е.А., Проблема веры и знания в арабской философии, М., 1983; ее же, История средневековой арабо-исламской философии, М., 1995; Игнатенко А.А., В поисках счастья, М., 1989; Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток, М., 1990; Арабская философия средневековья. Проблемы и решения, М., 1998; Boer De T.J., *The History of Philosophy in Islam*, L., 1933; Maududi Abul 'Ala, *Towards Understanding Islam*, Delhi, 1961; Iqbal M., *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1962; Walzer R., *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Oxf., 1962; Corbin H., *Histoire de la philosophie islamique*, P., 1964; Nasr S.H., *Islamic Studies. Essays on Law and Society, the Sciences, and Philosophy and Sufism*, Beirut, 1967; Qutb M., *Islam, the Misunderstood Religion*, Delhi, 1968; *Logic in Classical Islamic Culture* (First Giorgio Levi della Vida biennial conf., May 12, 1967, Los Ang.), ed. by G.E. von Grunebaum, Wiesbaden, 1970; Badawi A., *Histoire de la Philosophie en Islam*, v. 1-2, P., 1972; *Essays in Islamic Philosophy and Science*, ed. George F.Hourani, Albany, 1975; *Philosophies of Existence. Ancient and Medieval*, ed. P.Morewidge, N.Y., 1982; Fakhry M., *A History of Islamic Philosophy*, N.Y., 1983; idem, *Ethical Theories in Islam*, Leiden, 1991; Hourani G.F., *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Camb.-L.-N.Y.[etc.], 1985; Black D.L., *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden-N.Y., 1990; Ibrahim T., Sagadeev A., *Classical Islamic Philosophy*, Moscow, 1990; Hanafi H., *Islam in the Modern World*, Cairo, 1995; Rahman F., *Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition*, Chi., 1982.