

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-216-232>  
EDN: GJEYYW

Научная статья / Research Article

## Реформаторское возрождение фальсафской сотериологии

Т. Ибрагим  

Институт востоковедения РАН,  
Российская Федерация, 107031, Москва, ул. Рождественка, д. 12  
 [nataufik@mail.ru](mailto:nataufik@mail.ru)

**Аннотация.** В статье освещается один из важнейших аспектов модернизаторского потенциала фальсафы (эллинизирующей философии классического ислама), связанный со значимостью разработанной в ее рамках сотериологической концепции для начавшейся в XIX в. реконструкции теологического дискурса. На примере творчества Джамалядина аль-Афгани (ум. 1897), Мухаммада Абдо (ум. 1905), Рашида Риды (ум. 1935) и других реформаторов показывается, как вдохновленные идеалами научной рациональности и социокультурного прогресса мыслители преодолевали эсхатологизм традиционной теологии, обращаясь к интеллектуалистски и презентистски ориентированным сотериологическим учениям мусульманских перипатетиков, прежде всего Ибн-Сины (Авиценны; ум. 1037) и Ибн-Рушда (Аверроэса; ум. 1198). Фактически отрицая нормативность хадисов (собственно пророческих преданий) как источника кредо-акыды, модернисты исключают из традиционного перечня общеобязательных догматов все основанные на хадисах принципы, включая предания о близости конца света и о предшествующих ему знамениях. Особое внимание в исследовании уделено реформаторской реабилитации фальсафских тезисов, прежде квалифицировавшихся в качестве гетеродоксальных: имматериальность души, невоскресимость земного тела, инаковость потусторонней телесности, интеллектуально-имагинативная природа посмертной жизни, всеобщность конечного спасения (апокатастасис).

**Ключевые слова:** фальсафа, эсхатология, презентизм, апокатастасис, исламский модернизм

**Информация о финансировании и благодарности.** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44037.

### История статьи:

Статья поступила 16.01.2023

Статья принята к публикации 13.03.2023

---

© Ибрагим Т., 2023



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Для цитирования: Ибрагим Т. Реформаторское возрождение фальсафской сотериологии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 2. С. 216—232. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-216-232>

## Reformist Revival of Falsafa's Soteriology

T. Ibrahim  

Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences,  
12, Rozhdestvenka St., 107031, Moscow, Russian Federation  
 nataufik@mail.ru

**Abstract.** The article highlights one of the most important aspects of the modernizing potential of Falsafa (hellenizing philosophy of classical Islam), associated with the significance of the soteriological concept developed within its framework for the soteriological concept that began in the 19th century reconstruction of theological discourse. On the example of the activity of Jamaladdin al-Afghani (d. 1897), Muhammad Abduh (d. 1905), Rashid Rida (d. 1935) and other reformers, it is shown how thinkers inspired by the ideals of scientific rationality and socio-cultural progress overcame the eschatologism of traditional theology, applying to the intellectualistically and presentistically oriented soteriological teachings of the Muslim peripatetics, primarily Ibn Sina (Avicenna; d. 1037) and Ibn Rushd (Averroes; d. 1198). In fact, denying the normativity of hadiths (reports of proper prophetic sayings) as a source of creed-aqida, modernists exclude from the traditional list of obligatory dogmas all principles based on hadiths, including traditions on the nearness of the end of the world and the signs that precede it. The article pays special attention to the reformist rehabilitation of Falsafa's theses, previously qualified as heterodox: the immateriality of the soul, the unresuscitability of the earthly body, the otherness of the otherworldly corporeality, the intellectual-imaginative nature of the afterlife, the universality of final salvation (apokatastasis).

**Keywords:** falsafa, eschatology, presentism, apokatastasis, islamic modernism

**Funding and Acknowledgement of Sources.** The reported study was funded by RFBR according to the research project № 21-011-44037

### Article history:

The article was submitted on 16.01.2023

The article was accepted on 13.03.2023

**For citation:** Ibrahim T. Reformist Revival of Falsafa's Soteriology. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(2):216—232. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-2-216-232>

## Введение<sup>1</sup>

Разработанная в фальсафе версия философской теологии импонировала модернистам во многих отношениях. Прежде всего, это касается характерного для ее представителей (*фальсифа*)<sup>2</sup> рационализма, интеллектуализма.

<sup>1</sup> Настоящая публикация составляет четвертую, заключительную часть цикла о модернизаторском потенциале фальсафы, в который входит уже изданная статья «Фальсафские основы модернизаторской теологии диалога» [1], а также находящиеся в печати статьи «О модернистской рецепции фальсафской трактовки творения» (в № 1 жур. *Minbar. Islamic Studies*) и «Фальсафская профетология в модернистском дискурсе» (в № 2 жур. *Ислам в современном мире*).

<sup>2</sup> Араб. термином *фальсафа* обозначается и философия вообще; ниже ее представители будут фигурировать как «философы». При транскрипции арабских слов здесь применяется традиционная система диакритических знаков, но с такими модификациями: алиф максура

С таковым сочеталась субстанциальная открытость на науку; да и сама фальсафа («философия») рассматривалась как «наука наук», объемлющая все тогдашние научные дисциплины, включая математику, физику и другие отрасли естествознания. Отсюда и ориентация ее видных представителей на гармонию религии и философии, веры и разума (науки).

Модернизаторов, работавших над созданием новой теологии («неокалама», *аль-калям аль-джадид*), более толерантной к другим теологическим системам, конфессиям и религиям, фальсафская теология привлекала заложенным в ней универсалистско-плюралистическим фундаментом. К тому же сама по себе фальсафа служила ярким образцом конструктивного диалога религий и культур.

Что касается собственно эсхатологии, то прежде всего фальсафская сотеариология оказалась востребованной для преодоления апокалиптического эсхатологизма, доминирующего в традиционной теологии. Как и в двух родственных монотеистических религиях (иудаизме и христианстве), в исламе утвердилась футуристская трактовка свидетельств Писания о конце света, всеобщем суде и последующем введении людей в Рай или Ад. Равным образом, в традиционной мусульманской историографии господствовал и тезис об общей продолжительности существования мира в одну неделю, «день» в которой равен тысяче лет (см., например, [2. С. 23—32]).

На основе коранических слов о «близости» [Судного] Часа/Дня (17: 51; 33: 63; 42: 17; 54: 1; 70: 7), а также ряда возводимых к пророку Мухаммаду преданий-хадисов<sup>3</sup>, Часа ожидали еще при жизни Пророка или вскоре после его смерти. Вместе с тем, как сообщает другое предание, Пророк уповал на Божью отсрочку [Часа] для мусульманской общины-уммы на «полдня» (т.е. на 500 лет) [4. № 4350]<sup>4</sup>; и соответственно этому свидетельству, особенно в первые века ислама, датировался Суд<sup>5</sup>. Согласно еще одной группе хадисов, воздвижение Пророка относится к седьмому тысячелетию, а по некоторым версиям, к концу шестого тысячелетия (о них см.: [2. С. 25—31]), что позволяло отодвигать дальше ожидаемое наступление Часа — к завершению последнего тысячелетия<sup>6</sup>, которое приходится на конец XVI в. по григорианскому календарю.

(س) — *ā, yā*; та марбута (ة) — *a, ya* (если не мудаф; вместе с предшествующей огласовкой фатха) или *th* (в остальных случаях).

Если не оговорено иное, Коран, Сунна и другие первоисточники цитируются в нашем переводе. При ссылке на Коран указывается номер суры-главы и (через двоеточие) номер айата-стиха; на шестикнижную Сунну — номер хадиса в цитируемом источнике.

<sup>3</sup> Например, «Я был явлен [посланником одновременно] с Часом, как эти два (пальца — средний и указательный)» (بُعِثْتُ وَالسَّاعَةُ كَهَاتَيْنِ) [3. № 4963].

<sup>4</sup> Араб.: (إِنِّي لَأَرْجُو أَلَّا تُعْجَزَ أُمَّتِي عِنْدَ رَبِّهَا أَنْ يُؤَخَّرَهُمْ نِصْفَ يَوْمٍ).

<sup>5</sup> К этому мнению склонялся, в частности, ат-Табари (ум. 923); см.: [5. С. 16—17].

<sup>6</sup> Согласно мусульманскому (лунному) календарю; здесь началом летоисчисления служит год *хиджры* — переселения Пророка из Мекки в Медину (622 г.).

Здесь следует отметить, что мусульманская традиция (главным образом на основе Сунны (свода хадисов) учит о множестве «знамений» (*'алъямāt, 'аирāt*) приближения Суда, малых и великих; среди последних выделяются такие, как приход Даджжала (Антихриста), второе пришествие Иисуса Христа и восход Солнца с запада. По подсчетам жившего ближе к концу тысячелетия от хиджры (ум. 911/1505) богослова Джалаляддина ас-Суйути, автора знаменитого трактата «Разъяснение того, что эта умма переживет тысячелетие», грядущие события от прихода Даджжала до Воскресения в общей сложности занимают более 200 лет, так что срок жизни уммы превысит тысячелетие — приблизительно на 400 лет (с учетом других знамений и при датировке миссии Пророка концом шестого тысячелетия), но никак не более 500 [2. С. 23, 43]. О дополнительной полутысяче лет иные теологи<sup>7</sup> учили со ссылкой на вышеупомянутый хадис касательно полудня, ведя счет отсрочки с конца тысячелетия.

Так конец первого тысячелетия мусульманской истории и особенно первые века последующего тысячелетия отмечаются широким распространением эсхатологических ожиданий. И в этом апокалиптизме (сочетающемся с фактически фаталистической трактовкой Божьего детерминизма-*кадара*) реформаторы усматривали фундаментальнейшую причину стагнации и деградации мусульманского мира. Как указывает главный основоположник мусульманского модернизма Джамаляддин аль-Афгани, новое религиозное движение призвано «с корнем выдергивать утвердившееся в умах широкой публики и большинства представителей [ученой] элиты некорректное понимание некоторых религиозных догматов (*'акā'id*) и текстов. Это происходит, в частности, когда тексты касательно предопределения (*аль-кадā' ва-ль-кадар*) трактуются ими на манер, предписывающий не ратовать за достижение нечто достойного или избавление от унижения; когда некоторые благородные хадисы, указывающие на порочность последних времен (*'ахир аз-замāн*) или на близость наступления их конца истолковываются в смысле, отбивающем всякую охоту стремиться к лучшему...» [7. С. 102]. В близких словах отзывается по этому поводу ученик и соратник аль-Афгани — Мухаммад Абдо [8. С. 337]. Таково и мнение видного деятеля джадидского движения в России Ш. аль-Марджани (1818—1889) [9. С. 342—343].

Модернистам фальсафа представляла альтернативную версию традиционной каламской (ашаритско-матуридитской) теологии, которая в области эсхатологии преимущественно склонялась к буквалистской трактовке сакральных текстов и признанию аутентичности соответствующих свидетельств Сунны, включая хадисы о конце света и предвещающих ему знамениях. Учение о будущей жизни философы разрабатывали в форме презентистской, индивидуальной эсхатологии, точнее — сотериологии, свое внимание сосредотачиваясь на рациональном обосновании имматериальности

<sup>7</sup> Например, Али аль-Кари (ум. 1014/1606); см.: [6. К № 5514].

человеческой души, ее нетленности и модусах ее судьбы после разлучения с телом (см.: [10. С. 193—228]).

Что касается типичных для мусульманской доктрины тем универсальной эсхатологии — о кончине мира, коллективном воскресении и всеобщем суде, то, по всей видимости, в фальсафскую систему трудно вписывается экзотерическая трактовка релевантных реалий. Вместе с тем философы обычно воздерживаются от открытых суждений по таким темам, что может объясняться не только нежеланием вступать в полемику с ортодоксальной доктриной, но и вообще характерной для фальсафы эпистемологической установкой, которая исходит из дуальности методов просвещения-воспитания, призванных водить по пути к счастью широкой публикой и интеллектуальной элитой. В близком кантовскому практицизму духе эта установка полагает, что философу не подобает высказываться в отношении образной символики, в которую небесная религия облакает адресованную массе истину [10. С. 216—218]<sup>8</sup>.

Во времена же модернистов достаточно очевидной стала несостоятельность традиционного подхода к преданиям о сроке наступления конца света и его предзнамениях, что создавало более благоприятные условия для развития критического подхода к апокалиптическим преданиям, в подавляющем большинстве своем восходящим не к Корану, а к Сунне. И если в отношении коранических нарративов скепсис касался корректности их трактовки, то применительно к хадисам проблематичной оказалась и сама их аутентичность. В контексте этой тематики поднимались также два вопроса более общего характера: (1) о перечне догматов, входящих в обязательное для исповедания кредо-*акыда*; (2) об источниках акыды, т.е. собственно текстах, откуда берутся вероучительные положения, и методах их утверждения в качестве догматов<sup>9</sup>.

### В сторону презентизма

Развивая фальсафский презентизм, модернисты показывают несостоятельность хадисного фундамента апокалиптической концепции. В комментарии М. Абдо и Р. Риды к Корану<sup>10</sup> отмечается, что смысл «близости» Часа, о которой свидетельствует Писание (притом порой с уточнением типа *'аса*, *ля 'алля*, «возможно, вероятно»<sup>11</sup>) известен лишь Богу, и только Он, как многократно говорится в Писании, ведает о его сроке (напр., 7: 187 и 27: 65); более того, как подчеркивается в аяте 7: 187, «для вас он (Час) настанет только внезапно (*багтат<sup>ан</sup>*)» (لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً). В означенный срок Пророк не был

<sup>8</sup> Подробнее об этом речь идет в статье, посвященной профетизму (см. примечание 1).

<sup>9</sup> В области религиозной практики такими источниками традиционно считались Коран, Сунна, консенсус (*иджма'*) и аналогия (*кыйас*); в сфере же догматики — только первые три.

<sup>10</sup> До аята 4: 125 — толкования Абдо (в изложении Риды и с дополнениями от него); далее (до аята 12: 101) — толкования Риды.

<sup>11</sup> Например, 17: 51 (عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا) и 42: 17 (لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ).

посвящен, и поэтому все возводимые к нему хадисы на сей счет (включая собранные в вышеупомянутом трактате ас-Суьуты) не могут быть аутентичными; в их основе скорее лежат заимствования из околотиблэйской литературы (*'исрā'īлиййāt*). Помимо уязвимости в плане собственно содержания (*матн*), указанные хадисы ненадежны также в аспекте их *иснада* (цепочки передатчиков) [11. С. 470—482].

Если в случае с преданиями о сроке жизни мира оспаривание аутентичности ссылкой на несостоятельность иснада не вызывает особой тревоги со стороны традиционалистов, ибо эти предания не вошли в шестикнижную Сунну (своего рода каноническую), то дело обстоит принципиально иначе в отношении хадисов о предзнамениях Часа. Хотя каноническая Сунна и не упоминает о некоторых знамениях, при всей широкой распространенности предания о них (например, о Махди-миссии), но в ней (притом даже в двух наиболее авторитетных сводах — у аль-Бухари и Муслима) говорится о десятках примет конца света (в частности, о Даджжале, Иисусе и восходе Солнца с запада).

Опровергая достоверность всех преданий такого рода, Р. Рида сначала отмечает, что такие хадисы идут вразрез с кораническим свидетельством о внезапном приходе Часа. К тому же вера в подобные приметы, при последовательном их развертывании и достаточной протяженности во времени, скорее приводит к эффекту, который прямо противоположен Божьему замыслу, заложенному в этой подчеркнутой Им внезапности, а именно с намерением дисциплинировать человека, который в любой момент может предстать перед Богом, чтобы отчитываться перед Ним! В этой связи спрашивается, какая может быть польза от предупреждения Пророком о приходе Даджжала, если о его приходе, как гласят хадисы, предупреждали все прежние пророки, начиная с Ноя, но тот так и не появлялся?! [11. С. 488—489].

Далее, несостоятельность хадисов о предзнамениях Рида демонстрирует на примерах с Махди и Даджжалом. В частности, здесь подробно показывается принципиальная несовместимость между собой как хадисов о разных приметах (в частности, касательно их последовательности), так и разных версий хадиса об одной и той же примете (например, касательно родословной Махди или времени появления Даджжала — во времена Пророка либо после завоевания Константинополя) [11. С. 489—504]<sup>12</sup>. В заключительном рассуждении о приметах теолог сообщает, что среди хадисов «Сахихов» (т.е. сводов аль-Бухари и Муслима) касательно смут [в последние времена] (*фитан*) его

<sup>12</sup> Критический разбор хадисов о восходе Солнца с Запада Р. Рида приводит в ходе комментария к аяту 6: 158 [12. С. 207—213]; о втором пришествии Иисуса — на страницах того же журнала «аль-Манар», но в рамках ответа на вопрос одного читателя [13]; скепсис самого Абдо в отношении хадисов об этом пришествии — в его комментариях к аяту [14. С. 317—318]; подробнее об этом высказывается видный его последователь Махмуд Шальтут (1893—1963; ректор аль-Азхара в 1958—1963 гг.) [15. С. 59—82].

учитель М. Абдо достоверными полагал «лишь меньшее из малого» (*'ақалль аль-қалйль*) [11. С. 506].

Касательно хадисов о Даджжале и Иисусе Р. Рида, вслед за М. Абдо, указывает, что даже если такие хадисы и окажутся аутентичными, то они вполне допускают трактовку не в прямом, буквальном их звучании, а в аллегорико-метафорическом. Даджжалъ может символизировать мифическое, ложное и безобразное, а сражение его Иисусом — торжество духа той миссии, с какой он явился, т.е. идеалов милосердия, любви и мира [11. С. 506; 14. С. 317]. Со ссылкой на видного теолога ат-Тафтазани (ум. 1390) М. Шальтут распространяет эту установку на все хадисы о предзнамениях Судного дня (см.: [16. С. 317; 17. С. 64—65]).

В своей критике апокалиптического нарратива модернисты идут дальше, заявляя, что даже в случае полагания аутентичности обсуждаемых хадисов, а с ней и исключительно буквалистской их трактовки, содержащиеся в таких хадисах положения не могут претендовать на статус общеобязательных для веры догматов, а посему некорректна широко распространенная практика включения таковых в версии акыды. Ведь вопреки порой встречающимся квалификациям все без исключения хадисы такого рода никак не принадлежат к типу *мутаватир*, а только *'ахад*<sup>13</sup> [17. С. 64—65]<sup>14</sup>. Хадисы первого типа могут давать категоричное (*қат'й*) знание-убеждение, остальные же (как это принято большинством богословов-мутакаллимов!) — лишь предположительное, вероятностное (*занн*). Последние применимы в практическом (культо-правовом) богословии (фикхе), но не в теоретическом, доктринальном (каламе), ибо здесь требуется собственно достоверность (*йақбн*) [14. С. 317; 17. С. 59—61].

Тезис об отсутствии мутаватира среди хадисов о приметах Судного дня модернисты фактически распространяют на все свидетельства Сунны касательно акыды, особенно сферы Невидимого-*Гайба* (мира Божества, ангелов и демонов, реалий будущей жизни и т.п.). В «Трактате о единобожии» М. Абдо, касаясь мутаватира из «обязательного по религии» (*мин ад-дйн би-д-дарурра*), говорит, что «таковое есть в Писании (Коране) и в немногих из [преданий] Сунны относительно практики (*қалйль мин ас-сунна фй аль-'амаль*)»<sup>15</sup> [18. С. 250]<sup>16</sup>. Именно в этом русле следует понимать высказывание Р. Риды о том, что все принципы (*'аркән*) веры (*'имән*) и культа (*'исляъм*) указаны

<sup>13</sup> Как *мутаватир* (многочисленно переданный) — это хадис, который во всех звеньях цепи передатчиков передан достаточно большим количеством людей, каковые не могут между собой сговориться во лжи; в противном случае хадис характеризуется как *'ахад* (одиночный).

<sup>14</sup> В пользу их характеристики как «единичных» здесь приводится свидетельство вышеупомянутого ат-Тафтазани (см.: [16. С. 312]).

<sup>15</sup> Текст цитируемого перевода существенно отредактирован нами — *Т.И.*

<sup>16</sup> В этом русле следует понимать высказывание Р. Риды о том, что все принципы (*'аркән*) веры (*'имән*) и культа (*'исляъм*) разъяснены в Коране и практической (*'амалийя*) Сунне [19. С. 699].

(*мубаййан*) в Коране и практической (*'амалиййа*) Сунне [19. С. 699]. Подразумеваемая и третий традиционный институт утверждения догматики — консенсус, М. Шальтут делает такой общий вывод: «Единственным путем утверждения (*субӯт*) вероучительных положений (*'ақā'ид*) служит Благородный Коран» [17. С. 57] (см. также [17. С. 30] — о Гайбе).

В отношении консенсуса, на основе которого многие внекоранические или ококоранические положения традиционно включались в акыду (так что непризнание их осуждалось как ересь), модернисты развивают установку, выдвинутую Ибн-Рушдом в трактате «О соотношении философии и религии». Обсуждая вопрос о границах аллегорической экзегетики (*та'виль*) священных текстов касательно реалий будущей жизни, философ указывает, что о единогласии [ученых мужей] определенной эпохи более или менее уверенно можно говорить в отношении практических вопросов (*'амалиййāt*), но не теоретических (*назариййāt*) [20. С. 558—559]. С реформаторской точки зрения консенсус как самостоятельная инстанция, т.е. применительно к нерегулируемым текстами Закона темам, приложим исключительно к практической сфере; когда же речь идет о консенсусе относительно тезиса, выдвигаемого на основе того или иного текста, то его (консенсуса) достоверность определяется не самим единогласием авторитетных лиц, а исключительно статусом соответствующего текста в плане аутентичности и однозначности [17. С. 65—69], (см. также [7. С. 62; 21. С. 181, 208]).

Что касается собственно перечня общеобязательных догматов, то модернисты ограничивают его пятью положениями, о которых упоминает Коран в качестве принципов любой богоданной религии (2: 177; 4: 136) — вера в Бога, Его ангелов, Его писания, Его пророков и Последний день [17. С. 44]<sup>17</sup>. Так из нормативной доктрины исключается, среди прочего, целое множество апокалиптических догматов (базирующихся на ненадежных, с реформаторской точки зрения, хадисах, порой сочетающихся с некорректными интерпретациями релевантных коранических свидетельств), что знаменует значительный шаг по пути деэсхатологизации традиционной теологии истории. Как увидим ниже, у модернистов «последний день» становится открытым и на эзотерическую интерпретацию, в духе презентизма. Буквалистская трактовка «последнего дня» ими не оспаривается, однако о конце света они обычно не упоминают, а если о нем и заводят речь, то исключительно на такой манер: «[Коран] запрещал препираться о Часе и спорить о преданиях касательно Воскресения (*аль-кыйāма*), о деталях фаз Иного творения (*ан-наш'а аль-'ахиря*) и вообще его модусах, но только признавать внезапность его (Часа) прихода и величие его ужасов» [22. С. 365]<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Как было сказано в первой статье данного цикла [1. С. 61—62], у родоначальников модернизма (вслед за философами) эти принципы часто сводятся к трем — первому, четвертому и пятому.

<sup>18</sup> Перевод воспроизведен в нашей редакции. В оригинале далее цитируются айаты 7: 187; 22: 1; 40: 59; 42: 18. Обозначение «иное творение» фигурирует в айате 29: 20.

## Интеллектуалистское возвращение

Фальсафская сотериология, приобретшая свой классический вид в работах Ибн-Сины, скорее выглядела в качестве своего рода философского аналога доктрины о межмирии *Барзах*<sup>19</sup>; но в ней можно видеть и альтернативу универсальной эсхатологии. Склоняясь ко второй трактовке, модернисты порой представляют ее как эзотерическую версию для тех умов, которых не удовлетворяет буквалистский подход к традициональным свидетельствам о потустороннем мире.

Своего рода онтологической парадигмой в авиценновской теологии Ибн-Сины служит фундаментальная для ислама (и для монотеистической традиции вообще) идея о Боге как начале и конце, об исхождении вещей от Него и их возвращении к Нему. Цитируя аят 57: 3 («Воистину Он — первый и последний»; هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ) философ разъясняет, что [Бог] есть и первый, поскольку Он — делатель (*фā'иль*), и последний, ибо Он — цель (*гāйя*): поскольку самость Его служит целью для Него, а также поскольку Он выступает источником (*масдар*) любой вещи, к каковому и возвращение (*марджи*) ее [24. С. 93]. В сходном контексте приводится также аят 53: 41 («Воистину, к Господу твоему — исход конечный; وَإِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ» [24. С. 93]. Соответственно этому в разделе по теологии основного авиценновского труда «Исцеление» книга о космогонии и эсхатологии озаглавлена так: «Исхождение (*судур*) вещей от Первопромысла (*ат-тадбйр аль-'авваль*) и их возвращение (*ма'ад*) к Нему» [25. С. 433].

В этом ракурсе будущая жизнь знаменуется не только и не столько воздаянием за приобретенное-содеянное в жизни настоящей, сколько дальнейшим духовно-интеллектуальным подъемом по восходящей дуге Великого круга бытия. С фальсафской точки зрения, блаженство (*са'ада*) человеческой души, ее конечное совершенство (*камаль*) состоит в том, чтобы соединиться с горним обществом, созерцать исходящие от Бога и пронизывающие Вселенную идеальный порядок, предельное благо и абсолютную красоту, запечатлеваться образом всего бытия, на сей манер становясь интеллектуальным (*'аклий*, *ма'кӯль*) миром, параллельным ему [26. С. 502].

Для фальсафской психологии характерно учение о чисто духовной (не материальной/телесной) природе человеческой души (прежде всего ее высшей, разумной части). Примечательно, что именно под авиценновским влиянием такой взгляд на душу получил распространение (преимущественно среди суфиев, частично у мутакаллимов), тогда как прежде доминировало представление о душе как о тонком теле или акциденции тела, а некоторые просто отождествляли ее с самой жизнью. Более того, большинство теологов полагали, что душа уничтожится по кончине тела и возвратится к бытию

<sup>19</sup> «Промежуток» между посюсторонним миром (*ад-дунья*) и потусторонним (*аль-'ахират*). К барзахским реалиям относится своего рода суд над усопшим (могильный допрос-испытание) и последующее воздаяние ему (его телу и/или душе); см.: [23. С. 163—165].

лишь при наступлении всеобщего Суда. В этом отношении показательно, что в «Несостоятельности учений философов» (*Taḥāfut al-falāsifa*)<sup>20</sup> выступающий от имени мутакаллимов ашарит аль-Газали (ум. 1111) к несовместимым с правоверием положениям относит фальсафский тезис о бессмертии души, утверждая, что тело является условием существования души, «а когда данная связь разрывается, душа уходит в небытие. Впоследствии ее бытие может быть восстановлено исключительно Всеславным и Всевышним Аллахом во время Воскрешения и Сбора, как о том сказано в Законе» [27. С. 251]<sup>21</sup>. Как это ни парадоксально, рациональное обоснование нетленности души разрабатывалось именно в рамках фальсафы, ревнителями правоверия порой третируемой в качестве ереси, а не в рамках калама, претендовавшего на выражение «ортодоксальной» позиции в области догматики.

В разделе «Исцеления» по психологии подробно обосновывается имматериальность (нетелесность) души и ее нетленность, а в разделе по теологии — ее потустороннее духовно-интеллектуальное блаженство или страдание. Относительно же непросвещенных душ выдвигается учение об имагинативных (*ḥayālīyya*) реалиях (в качестве воздаяния на первоначальном этапе; о последующей перфекции см. нижеследующую рубрику «Оптимистическая интенция»): соединяясь с тонкой материей небесного мира, такие души оказываются способными вообразить те чувственные объекты, о которых учила религиозная традиция, в каковой они воспитывались, и подлинно испытывать соответствующие аффекты [10. С. 193—228; 25. С. 498—511; 26. С. 129—142, 148—156]. А в адресованном узкому кругу «Адхавийском трактате» (или, в другом наличном переводе, «Освещение») философ замечает, что чувственно-образное изображение Рая и Ада в Законе (Коране и Сунне) рассчитано на ментальность широкой публики, наподобие встречающихся в нем антропоморфных описаний Бога [10. С. 210—211].

Автор «Исцеления» не останавливается на относящемся к универсальной эсхатологии вопросе о воскрешении тел. Различая здесь два источника знания о реалиях потусторонней жизни, он указывает, что в отношении будущей судьбы тела, его счастья или несчастья сведения можно получить только через религию/пророков; и релевантные реалии пространно и превосходно описаны в мусульманском Законе; воздаяние же для души таково, что оно и обосновывается разумом, и утверждается Законом [25. С. 498].

Вместе с тем авиценновское рассуждение о невозможности восстановления «уничтожившегося» (*ma'dūm*; т.е. ушедшего в небытие) [25. С. 55—56] служит словно скрытой полемикой с имеющей значительное хождение в традиционной теологии (особенно каламской) трактовкой телесного воскрешения как сотворения копии, идентичной прежнему земному телу.

<sup>20</sup> В цитируемом нами переводе — «Крушение философов».

<sup>21</sup> Под сказанным в Законе скорее подразумеваются коранические стихи, такие как: «Все тленно, кроме лика Его» (28: 88; *كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ*); «Всякая душа вкусит смерть» (29: 57; *كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ*).

Высказывание же против второй традиционной трактовки воскрешения — как воссоединение рассеянных частиц прежнего тела (включая версию о нетленных «фундаментальных частицах», *'аджзā'* *'асльийа'*) встречается только в вышеупомянутом «Адхавийском трактате». В частности, здесь выдвигается возражение, по которому воскрешенные тела не поддавались бы идентификации: мертвый превращается в прах, который далее претворяется в растения, а потом ассимилируется в организме другого человека (еще нагляднее — пример с людоедством); при трактовке воскресения как воссоединения частиц прежней плоти одни и те же частицы окажутся в нескольких телах одновременно! [10. С. 211—212]. В свою очередь, Ибн-Рушд приводит как традициональные, так и рациональные доводы в пользу тезиса о тамошней телесности как иной, отличной от здешней [28. С. 1038—1039].

Фальсафская концепция потусторонней жизни традиционно считалась гетеродоксальной. Нередко, вслед за вышеупомянутым сочинением аль-Газали [27. С. 256], в качестве ереси (*куфр*) квалифицировался атрибутируемый фальсафской теологии тезис об отрицании телесного воскрешения<sup>22</sup>, а с ним и телесного воздаяния. Встав на защиту философов против таких нападок, Ш. аль-Марджани подчеркивает, что «в [фальсафской теологии] нет ничего такого, что шло бы вразрез со святым Законом или разрушало бы что-либо из Божьих установлений» [9. С. 333], (см. также: [29. С. 159]).

В опровержение конкретно указанного тезиса тот же аль-Марджани, как и другие реформаторы, ссылаются, среди прочего, на упомянутое выше высказывание Ибн-Сины о двух источниках сведений касательно потусторонней жизни [22. С. 232—233; 29. С. 122, 495; 30. С. 114]. Одновременно отмечается несостоятельность самой традиционной теологической концепции телесного воскрешения, притом в обеих ее версиях. Во-первых, нет никаких однозначных свидетельств Корана или Сунны о будущем теле как об идентичном (*'айн*) прежнему [12. С. 472; 30. С. 167; 31. С. 249]. Во-вторых, доказательным является тезис философов о невозможности восстановления уничтожившегося [29. С. 496—500; 31. С. 249; 32. С. 169]. В-третьих, учению о нетленных частицах тела, на основе которых оно будет восстановлено, противоречит ставший известным в наше время факт тотального обновления частей тела каждые несколько лет [12. С. 471, 473, 476; 33. С. 39], (см. также: [29. С. 501]). Развивая учение Ибн-Рушда об иной телесности в потустороннем мире<sup>23</sup>, модернисты истолковывают эту телесность в духе авиценновской концепции об имажинативных реалиях [12. С. 472; 33. С. 38—39; 34. С. 527]. Но, полагаем, такой дискурс, идущий в русле эпистемологического дуализма фальсафы, скорее ориентирован на широкую публику.

<sup>22</sup> Помимо «еретических» тезисов об извечности мира и о Божьем неведении партикулярный.

<sup>23</sup> У самого Ибн-Рушда нет уточнений о природе этой телесности.

В написанных с тех же эпистемологических позиций сочинениях М. Абдо «Глоссы»<sup>24</sup> и «Трактат о единобожии» говорится о необходимости верить в сказанное Законом о посмертных реалиях — воскрешении, блаженстве в Раю и страдании в Аду. Но если кто-нибудь, затрудняясь воспринять буквальное звучание вестей об этих реалиях, станет аллегорически истолковывать их, при вере в посмертную жизнь и тамошнее воздаяние за дела и убеждения, то такового никак нельзя обвинять в ереси, а подобает считать истинно верующим [20. С. 251; 35. С. 502].

Но в обращенном к более узкому кругу читателей трактате «[Мистические] инспирации» родоначальники модернизма воспроизводят сугубо фальсафско-суфийскую, духовно-интеллектуалистскую трактовку посмертной жизни [35. С. 20—21]. Еще более открытую приверженность фальсафскому подходу выражает автор «Нового калама» Ш. ан-Нумани (ум. 1914) [30. С. 284—290, 306—337]<sup>25</sup>. В этой перспективе следует понимать мысль М. Икбала (ум. 1938) о том, что «Рай и Ад — состояния, а не местонахождения» [36. С. 121].

### Оптимистическая интенция

При освещении модернизаторской рецепции универсалистско-плюралистических идей фальсафы (в первой статье настоящего цикла) был отмечен ряд положений реформаторского дискурса, в свете которых вечного спасения удостоятся: (1) следующие трем основоположениям (вере в Бога, вере в будущую жизнь и творению добра), вне зависимости от религиозно-конфессиональной принадлежности; (2) *муджтахиды* — «усердные» искатели истины; (3) те, до кого или не достигла Божья религии (в частности, ислам), или дошла до него в неприглядном и отталкивающем виде, или же тот не освоил ее аргументации [1. С. 63—66].

Модернисты развивают и другие установки характерного для фальсафы космолого-сотериологического оптимизма, вытекающего из учения о Боге как о всеблагоем Первопринципе и о посмертном бытии как возвращении к Нему. Одновременно они разделяют фальсафскую трактовку Божьего предопределения-*кадара*, видя в ней альтернативу фатализму, с которым плотно переплетался критикуемый ими эсхатологизм.

<sup>24</sup> Как считают исследователи, опубликованные за авторством М. Абдо «Глоссы» и «Трактат о [мистических] инспирациях» [35] суть переработанные записи рассуждений учителя — Дж. аль-Афгани, который и обозначается как их автор или соавтор.

<sup>25</sup> Здесь отмечается актуальность (для реконструкции как эсхатологии, так и профетологии) авиценновского учения об имажинативных реалиях, получившего фундаментальное развитие в концепции ас-Сухраварди (ум. 1191) о мире «висячих эйдосов» (*мусуль му'алляка*) — своего рода четвертом измерении бытия; к его реалиям относится Рай и Ад, а также ангелы, джинны и демоны; с ним связываются пророческие видения и такие явления, как Небошество (*ми'рәдж*) пророка Мухаммада.

Вера в предопределение выступает одним из основных принципов исламской догматики (наряду с верой в Бога, Его ангелов, пророков, писания, пророков и Судный день); а согласно доминирующему представлению, на Скрижали святохранимой (*аль-Ляўх аль-махфуз*), задолго до сотворения неба, земли и людей, Бог начертал будущую судьбу всех тварей. Разработанная философами концепция предопределения зиждется на свойственном фальсафской метафизике каузальном детерминизме: предопределение, предначертанное на Скрижали, есть не что иное, как Богом установленный в мире причинно-следственный порядок (см.: [10. С. 130—142]). На схожий манер модернисты истолковывают кадар, в смысле «закономерностей» мира трактуя Божьи *сунан* (ед.ч. *сунна*), о неизменности которых неоднократно говорится в Коране (например — 3: 137; 33: 62; 35: 43) [8. С. 302—303; 17. С. 50; 21. С. 253; 37. С. 82—83; 38. С. 252].

С тех же каузально-детерминистских позиций Ибн-Сина и другие представители фальсафы объясняют наказание (*'икāb*) как эндогенную импликацию: оно налагается на душу за ее прегрешение, наподобие болезни, служащей карой телу за обжорство (см.: [10. С. 133—134; 26. С. 399—400]). В том же духе рассуждают Р. Рида [12. С. 129—130; 39. С. 301, 394] и Ш. ан-Нумани [30. С. 284—287]. Как сказано у последнего, думать, будто наказание есть акт мести со стороны Бога, разгневавшегося из-за ослушания Его наставления, — это то же самое, что полагать страдание от болезни следствием пренебрежения рекомендациями врача.

Наказание в потусторонней жизни — не цель, а средство; оно призвано очистить душу, дабы она стала ближе к Богу и обрела подобающее блаженство. Согласно Ибн-Сине, наш мир есть лучший из возможных миров. В нем явно преобладает добро, а редко встречающееся здесь зло таково, что оно не является чем-то самостоятельным, субстанциальным, а лишь акцидентальным, наличествуя в качестве необходимого конкомитанта субстанционального блага: если бы, например, огонь не был таковым, что при его соприкосновении с рубахой праведника он обязательно сожжет ее, то от огня не было бы общей пользы. Посему необходимо, чтобы возможное добро в таких вещах было добром лишь при допустимости появления подобного зла от него и вместе с ним; отказ от сотворения большого блага из-за опасения незначительного зла представляет собой «еще большее зло», нежели данное зло [25. С. 488—497]<sup>26</sup>.

Логическим завершением оптимистического взгляда на мироздание выступает мысль о вечном спасении, достижении высшего блаженства для подавляющего большинства людей<sup>27</sup> (см.: [10. С. 223—228]). Вечной гибели

<sup>26</sup> О рецепции тезиса касательно лучшего из возможных миров см., например: [31. С. 208; 38. С. 246; 40. С. 96]; касательно акцидентальности зла — [22. С. 203—204; 30. С. 221].

<sup>27</sup> Ибн-Сина говорит о возможности посмертного интеллектуального совершенствования, в том числе для несведущих, но добродетельных душ. Подразумевая, надо полагать, именно эту перфекцию, в обоснование бессмертия души М. Абдо приводит следующий аргумент:

заслуживают лишь упрямые отвергатели религиозных истин. Но и для таких врата надежды остаются открытыми. С аллюзией на коранические свидетельства о милости Бога, всякую вещь охватывающей (7: 156; 40: 7), философ заповедует: «Не прислушивайся к тем, кто ограничивает спасение (*наджът*) небольшим числом людей, отказывая в нем, притом навечно, людям невежества и греха, — лучше уповай на широкие просторы Божьей милости<sup>28!</sup>» (см.: [10. С. 228]).

Апокатастатическая концепция, впоследствии поддержанная не только крупнейшим теоретиком суфизма — Ибн-Араби (ум. 1240)<sup>29</sup>, но и видными ханбалитами Ибн-Таймийей (ум. 1328) и его учеником Ибн-аль-Каййимом (ум. 1350)<sup>30</sup>, стала своего рода визитной карточкой модернистского дискурса. Следуя разработанной Ибн-Араби версии, Дж. аль-Афгани и М. Абдо учат о дуновении Божьей милости, превращающем тамошнее страдание в блаженство [35. С. 21]<sup>31</sup>. Р. Рида [12. С. 71—99] одобрительно воспроизводит аргументацию Ибн-аль-Каййима в обоснование конечности Ада; на последнего ссылается и М. Шальтут [17. С. 43—44]). Как бы выражая общую для модернистов установку, М. Икбал заявляет: «В исламе нет вечно проклятия» [36. С. 122]<sup>32</sup>.

### Список литературы

- [1] *Ибрагим Т., Ефремова Н.В.* Фальсафские основы модернизаторской теологии диалога // *Ориенталистика*. 2022. Т. 5. № 1. С. 57—78. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-057-078>
- [2] *ас-Суйуты*. Аль-Кашф ‘ан муджъвазаѣ хъзиhi аль-‘умма аль-‘альф. Эль-Кувейт : Дър ад-Да‘ва, 1987.
- [3] Саѣх аль-Бухарй. Дамаск—Бейрут : Дър Ибн-Касйр, 2002.
- [4] Сунан ‘Аби-Дауд. Эр-Рияд : Мактабаѣ аль-Ма‘ариф, 2007.
- [5] Търйх ат-Табарй. Т. 1. Каир : Дър аль-Ма‘ариф, 1968.
- [6] *аль-Кари*. Миркаѣ аль-мафатйх. Т. 10. Бейрут : Дър аль-Кутуб аль-‘ильмийа, 2001.
- [7] *аль-Магрби А.* Джамаляддин аль-‘Афгани: зукрайаѣ ва-‘ахадйс. Каир : Дър аль-Ма‘ариф, 1987.
- [8] *Абдо М.* Ар-Радд ‘аля Фараѣ ‘Антун // Аль-‘Амаль аль-камиля. Т. 3. Бейрут-Каир : Дър аш-Шурук, 1993. С. 257—368.
- [9] *аль-Марджани Ш.* Китаб Вафийаѣ аль-‘асляф ва-тахийаѣ аль-‘ахляф: мукаддима. Казань : Тип. Г.М. Вячеслава, 1883.
- [10] *Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В.* Мусульманская религиозная философия: фальсафа. Казань : Изд-во Казанского ун-та, 2014.

таковая способна принимать бесконечное множество знаний, блаженств и совершенств, а посему ее жизнь не может ограничиться считанными днями или годами [18. С. 121—122].

<sup>28</sup> Аллюзия на айаты 7: 156; 40: 7.

<sup>29</sup> По версии теософа, Ад вечен, но мучения в нем прекратятся, для его обитателей обратившись в наслаждения.

<sup>30</sup> О подробном изложении их аргументов см.: [41. С. 96—139].

<sup>31</sup> В беседе с английским писателем В. Блентом М. Абдо говорил, что он не верит в вечное наказание [42. Р. 66].

<sup>32</sup> В российском исламе ярким сторонником апокатастасиса был М. Бигиев (1874—1949).

- [11] *Абдо М., Рида Р.* Тафсир аль-Кура'ан аль-хаким. Т. 9. Каир : Дар аль-Манар, 1947.
- [12] *Абдо М., Рида Р.* Тафсир аль-Кура'ан аль-хаким. Т. 8. Каир : Дар аль-Манар, 1947.
- [13] *Рида Р.* Фатāwā аль-Манар. Аль-Манар. 1928. Т. 28. № 10. С. 747—757.
- [14] *Абдо М., Рида Р.* Тафсир аль-Кура'ан аль-хаким. Т. 3. Каир : Дар аль-Манар, 1947.
- [15] *Шальтут М.* Аль-Фатāwa. Каир : Дар аш-Шурӯк, 2001.
- [16] *ат-Тафтазани.* Шарх аль-Мақāсыд. Т. 5. Бейрут : 'Алям аль-кутуб, 1998.
- [17] *Шальтут М.* Аль-'Ислям: 'ақбада ва-шарй'а. Бейрут: Дар аш-Шурӯк; 1992.
- [18] *Абдо М.* Трактат о единобожии. М. : Медина, 2021.
- [19] *Рида Р.* Ан-Насх ва-'ахбār аль-'ахād. Аль-Манар. 1909. Т. 12. № 9. С. 693—699.
- [20] *Ибн-Рушд.* О соотношении философии и религии // Мусульманская философия (фальсафа): антология. Казань : изд. ДУМ РТ, 2009. С. 547—581.
- [21] *Абдо М., Рида Р.* Тафсир аль-Кура'ан аль-хаким. Т. 5. Каир : Дар аль-Манар, 1947.
- [22] *аль-Марджани Ш.* Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи. Казань : Татар. кн. изд-во, 2008.
- [23] *Ибрагим Т.К.* Религиозная философия ислама: Калам. Казань : Каз. ун-т, 2013.
- [24] *Ибн-Сина.* Ат-Та'лиқāt. Кум : Марказ-и интишārāt-и дафтар-и таблйгāt-и 'ислямй, 2000.
- [25] *Ибн-Сина.* Исцеление: теология. Т. 1. М. : ИВ РАН, 2022.
- [26] *Ибн-Сина.* Исцеление: теология. Т. 2. М. : ИВ РАН, 2022.
- [27] *аль-Газали.* Крушение позиций философов. М. : Ансар, 2007.
- [28] *Ибн-Рушд.* О методах обоснования принципов вероучения. Часть пятая. Minbar. Islamic Studies. 2019. Т. 12. № 4. С. 1003—1049. <https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-4-1003-1049>
- [29] *аль-Афгани Дж., Абдо М.* Ат-Та'лиқāt 'алй Шарх ад-Даввāни ли-ль-'Ақā'ид аль-'адудиййа. Каир : Мактаба'т аш-Шурӯк ад-дувалиййа, 2002.
- [30] *ан-Нумани Ш.* 'Ильм аль-калям аль-джадйд. Каир : аль-Марказ аль-каўмй ли-тарджама, 2012.
- [31] *аль-Марджани Ш.* На полях книги: Хашийат... аль-Каланбавй 'алй аль-Джалйль. Т. 2. Стамбул : Дар ат-тибā'а аль-'āмира, 1900.
- [32] *аль-Марджани Ш.* На полях книги: Хашийат... аль-Каланбавй 'алй аль-Джалйль. Т. 1. Стамбул : Дар ат-тибā'а аль-'āмира, 1900.
- [33] *Абдо М., Рида Р.* Тафсир аль-Кура'ан аль-хаким. Т. 2. Каир : Дар аль-Манар, 1947.
- [34] *Абдо М.* Фальсафат Ибн-Рушд // аль-'А'мāль аль-кāмиля. Т. 3. Бейрут-Каир : Дар аш-Шурӯк, 1993. С. 515—529.
- [35] *Абдо М.* Рисāлы'т аль-Вāридāt. Каир : Ма'тба'а'т аль-Манар, 1925.
- [36] *Икбал М.* Реконструкция религиозной мысли в исламе. М. : Вост. лит., 2002.
- [37] *аль-Афгани Дж.* Аль-Қада' ва-ль-қадар // аль-Афгани Дж. Аль-'Асār аль-кāмиля. Т. 2. Кум : Марказ аль-бухӯс аль-'ислямиййа, 2000. С. 79—88.
- [38] *Рида Р.* Аль-Вахй аль-мухаммадй. Бейрут : Му'ассаса'т 'Издаддйн, 1406.
- [39] *Абдо М., Рида Р.* Тафсир аль-Кура'ан аль-хаким. Т. 11. Каир : Дар аль-Манар, 1947.
- [40] *Хāтырāt аль-'Афғāни.* Каир : Мактабат аш-Шурӯк, 2002.
- [41] *Ибрагим Т.К.* Коранический гуманизм. М. : Медина, 2015.
- [42] *Blunt W.S.* My diaries. Т. 2. N.Y. : А.А. Knopf, 1922.

## References

- [1] Ibrahim T, Efremova NV. Falsafa's foundations of the modernistic theology of dialogue. *Orientalistica*. 2022;5(1):57—78. (In Russian). <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-057-078>

- [2] as-Suyuti. *Al-Kashf ‘an mujāwizat hādhihi al-umma al-alf*. Kuwait: Dār ad-Da‘wa; 1987. (In Arabic)..
- [3] *Sahīh al-Bukhārī*. Damascus—Beirut: Dār Ibn Kathīr; 2002. (In Arabic).
- [4] *Sunan Abī Dāwūd*. Riyadh: Maktabat al-Ma‘ārif; 2007. (In Arabic)
- [5] *Tārīkh at-Tabari*. Vol. 1. Cairo: Dār al-Ma‘ārif; 1968. (In Arabic).
- [6] al-Qari. *Mirqāt al-mafātīh*. Vol. 10. Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmīyya; 2001. (In Arabic).
- [7] al-Maghribi A. *Jamaladdin al-Afghani*. Cairo: Dār al-Ma‘ārif; 1987. (In Arabic).
- [8] Abduh M. *Ar-Radd ‘ala Farah Antun*. In: *al-A‘māl al-kāmila*. Beirut-Cairo: Dār ash-Shurūq; 1993. P. 257—368. (In Arabic).
- [9] al-Marjani Sh. *Kitāb Waftīyyāt al-aslāf wa-tahīyyāt al-akhlāf: Muqaddima*. Kazan: Viachislav; 1883. (In Arabic).
- [10] Ibrahim TK, Efremova NV. *Muslim religious philosophy: Falsafa*. Kazan: Kazan university; 2014. (In Russian).
- [11] Abduh M, Rida R. *Tafsir al-Qur’an al-hakim*. Vol. 9. Cairo: Dār al-Manār; 1947. (In Arabic).
- [12] Abduh M, Rida R. *Tafsir al-Qur’an al-hakim*. Vol. 8. Cairo: Dār al-Manār; 1947. (In Arabic).
- [13] Rida R. Fatāwa al-Manār. *Al-Manār*. 1928;28(10):747—757. (In Arabic).
- [14] Abduh M, Rida R. *Tafsir al-Qur’an al-hakim*. Vol. 3. Cairo: Dār al-Manār; 1947. (In Arabic).
- [15] Shaltut M. *Al-Fatāwa*. Cairo: Dār ash-Shurūq; 2001. (In Arabic).
- [16] at-Taftazani. *Sharh al-Maqāsīd*. Vol. 5. Beirut: ‘Ālam al-kutub; 1998. (In Arabic).
- [17] Shaltut M. *Al-Islām: ‘aqīda wa-sharī‘a*. Beirut: Dār ash-Shurūq; 1992. (In Arabic).
- [18] Abduh M. *Treatise on Divine unity*. Moscow: Medina; 2021. (In Russian).
- [19] Rida R. An-Naskh wa-akhbār al-āhād. *Al-Manār*. 1909;12(9):693—699. (In Arabic).
- [20] Ibn Rushd. *The Harmony of Philosophy and Religion*. In: *Muslim philosophy (Falsafa): An Anthology*. Kazan: DUM RT; 2009. P. 547—581. (In Russian).
- [21] Abduh M, Rida R. *Tafsir al-Qur’an al-hakim*. Vol. 5. Cairo: Dār al-Manār; 1947. (In Arabic).
- [22] al-Marjani Sh. *Mature wisdom in explaining the Creed of an-Nasafī*. Kazan: Tatar. kn. izd-vo; 2008. (In Russian).
- [23] Ibrahim TK. *Religious philosophy of Islam: Kalam*. Kazan: Kaz. un-t; 2013. (In Russian).
- [24] Ibn Sina *At-Ta‘līqāt*. Qom: Markaz-i intishārāt-i daftar-i tablīghāt-i islāmi; 2000. (In Arabic).
- [25] Ibn Sina. *The Healing: Theology*. Vol. 1. Moscow: IV RAN; 2022. (In Russian).
- [26] Ibn Sina. *The Healing: Theology*. Vol. 2. Moscow: IV RAN; 2022. (In Russian).
- [27] al-Ghazali. *The Incoherence of the Philosophers*. Moscow: Ansar; 2007. (In Russian).
- [28] Ibn Rushd. On the Methods of Substantiating the Principles of Creed. Part Five. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(4):1003—1049. (In Russian). <https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-4-1003-1049>
- [29] al-Afghani J, Abduh M. *At-Ta‘līqāt ‘alā Sharh ad-Dawwānī li-l-‘Aqā‘id al-‘ududīyya*. Cairo: Maktabat ash-Shurūq ad-duwalīyya; 2002. (In Arabic).
- [30] an-Numani Sh. *‘Ilm al-Kalām al-jadīd*. Cairo: al-Markaz al-Qawmi li-t-tarjama; 2012. (In Arabic).
- [31] Marjani Sh. *Hāshīya. On the margins of the book: Hashiyat...al-Kalanbawī ‘alā al-Jalāl*. Vol. 2. Istanbul: Dār at-Tibā‘a al-‘āmira; 1900. (In Arabic).
- [32] Marjani Sh. *Hāshīya. On the margins of the book: Hashiyat...al-Kalanbawī ‘alā al-Jalāl*. Vol. 1. Istanbul: Dār at-Tibā‘a al-‘āmira; 1900. (In Arabic).

- [33] Abduh M, Rida R. *Tafsir al-Qur'an al-hakim*. Vol. 2. Cairo: Dār al-Manār; 1947. (In Arabic).
- [34] Abduh M. *Falsafat Ibn Rushd*. In: *al-A'māl al-kāmila*. Vol. 3. Beirut-Cairo: Dār ash-Shurūq; 1993. P. 515—529. (In Arabic).
- [35] Abduh M. *Risālat al-Waridāt*. Cairo: Matba'at al-Manār; 1925. (In Arabic).
- [36] Iqbal M. *The reconstruction of religious thought in Islam*. Moscow: Vost. Lit.; 2002. (In Russian).
- [37] al-Afghani J. *Al-Qadā' wa-l-qadar*. In: *al-Āthār al-kāmila*. Vol. 2. Qom: Markaz al-buhūth al-islāmīya; 2000. P. 79—88. (In Arabic).
- [38] Rida M. *Al-Wahy al-muhammadi*. Beirut: Mu'assasat 'Izzaddīn; 1406. (In Arabic).
- [39] Abduh M, Rida R. *Tafsir al-Qur'an al-hakim*. Vol. 11. Cairo: Dār al-Manār; 1947. (In Arabic).
- [40] *Khātirāt al-Afghāni*. Cairo: Maktabat ash-Shurūq; 2002. (In Arabic).
- [41] Ibrahim TK. *Quranic humanism*. Moscow: Medina; 2015. (In Russian).
- [42] Blunt WS. *My diaries*. T. 2. N.Y.: A.A. Knopf; 1922.

**Сведения об авторе:**

Ибрагим Тауфик — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, Институт востоковедения РАН, Москва, Россия (e-mail: nataufik@mail.ru). ORCID: 0000-0002-1995-2760

**About the author:**

Ibrahim Tawfik — PhD in Philosophy, Professor, Researcher-in-Chief, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia (e-mail: nataufik@mail.ru). ORCID: 0000-0002-1995-2760