
К ЮБИЛЕЮ РОССИЙСКОГО УНИВЕРСИТЕТА ДРУЖБЫ НАРОДОВ

В феврале 2020 г. исполнилось 60 лет Университету дружбы народов (ныне РУДН). Он был создан по решению правительства СССР. Через год вузу было присвоено имя Патриса Лумумбы, ставшего ярким символом борьбы африканских народов за независимость. В 1975 г. за заслуги в деле подготовки кадров для развивающихся стран университет был награжден орденом Дружбы народов. За годы существования здесь обучались тысячи студентов разных стран по широкому спектру направлений (естественнонаучных и социально-гуманитарных).

Свой вклад в развитие университета как исследовательского, переводческого и образовательного центра внесли ведущие философы и ученые-гуманитарии России. Сегодня философское отделение факультета гуманитарных и социальных наук представлено четырьмя кафедрами, на которых работают более пятидесяти преподавателей и сотрудников. Научные философские школы РУДН широко известны далеко за пределами России. Многие преподаватели РУДН – авторы нашего журнала.

Журнал «Вопросы философии» поздравляет философов РУДН с юбилеем университета и желает им дальнейших успехов в просветительской и научно-исследовательской деятельности!

*Международный редсовет, редколлегия,
редакция журнала «Вопросы философии»*

Знание, разум и вера в арабо-мусульманской и христианско-патристической традициях эпохи Средневековья*

© 2020 г. Н.С. Кирабаев^{1**}, М.М. Аль-Джаноби^{2***}, О.В. Чистякова^{3****}

^{1,2,3} *Российский университет дружбы народов,
Москва, 117198, ул. Миклухо-Маклая, д. 6.*

*** E-mail: kirabaev@gmail.com*

**** E-mail: m-aljanabi@mail.ru*

***** E-mail: olgachis@yandex.ru*

Поступила 10.12.2020

В статье рассматривается история возникновения и развития философской проблемы соотношения знания, разума и веры в компаративном анализе двух традиций Средневековья: арабо-мусульманской и восточнохристианской. Авторы прослеживают методологию экзотерического и эзотерического знаний в интерпретации Священного Писания ислама с соответствующими приемами и методами объяснения Библии александрийской и антиохийской богословских школ. В контексте сравнительно-философской рефлексии показаны особые способы истолкования священных Писаний ислама и христианства. В экзотерическом знании ислама – это внешнее, буквальное рассмотрение сакральных текстов, а в эзотерическом – поиск внутренних, символических смыслов Корана и Сунны. В христианстве экзотеризм арабо-исламской традиции сопоставим с историко-грамматическим, или буквальным, толкованием Библии

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Министерства по науке и технологиям Тайваня в рамках научного проекта 20-511-S52002 МНТ_а «Философия человека как проблема междисциплинарных исследований».

представителей антиохийской школы богословия, а эзотеризм – с аллегорическим, или духовно-иносказательным, богословием александрийской школы. Особое внимание в статье уделяется рассмотрению проблемы соотношения разума и веры в работах ал-Газали. Показаны особенности этой проблемы в христианстве, в частности в преломлении к христологическим богословским спорам ранней Византии. Авторы анализируют первоисточники святых отцов раннехристианской церкви, относящихся к восточному, или греко-византийскому, направлению христианства, в частности, творения Афанасия Великого, Иоанна Златоуста, Кирилла Александрийского. Авторы делают вывод о параллельном становлении философско-религиозного знания на Арабском Востоке и в ареале Византийской империи.

Ключевые слова: философия религии, христианство, ислам, суфизм, восточная патристика, экзотерическое и эзотерическое знания, аллегорическое и историческое толкования Библии, христология, Византия.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–4-5-19

Цитирование: *Кирабаев Н.С., Аль-Джанаби М.М., Чистякова О.В.* Знание, разум и вера в арабо-мусульманской и христианско-патристической традициях эпохи Средневековья // Вопросы философии. 2020. № 4. С. 5–19.

Knowledge, Reason and Faith in Arab-Muslim and Christian Patristics Traditions of the Middle Ages*

© 2020 Nur S. Kirabaev^{1**}, Maythem M. al-Janabi^{2***}, Olga V. Chistyakova^{3****}

^{1, 2, 3} Peoples' Friendship University of Russia,
6, Miklukho-Maklaya str., Moscow, 117198, Russian Federation.

** E-mail: kirabaev@gmail.com

*** E-mail: m-aljanabi@mail.ru

**** E-mail: olgachis@yandex.ru

Received 10.12.2020

The authors of the article deal with the history of the emergence and development of the philosophical problem of the correlation of knowledge and faith in the comparative analysis of the traditions of Arab Muslim and East Christian medieval traditions. The authors trace the methodology of exoteric and esoteric knowledge in the interpretation of the Quran with the corresponding methods and techniques of explaining the Bible used by the Alexandrian school and the school of Antioch. In the context of comparative philosophical reflection, the researchers show special ways of treating the Islamic and Christian Scriptures. The adherents of the Islamic exoteric knowledge used the method of literal consideration of sacred texts, while the followers of the Islamic esoteric way used the allegorical and symbolic means of interpreting the Quran and Sunnah. In Christianity, Arab-Muslim exoteric knowledge is comparable with the historical-grammatical or literal interpretation of the Bible done by the School of Antioch, whereas the esoterism correlated with the allegorical, spiritual theology of the Alexandrian school. The academics pay special attention to the problem of correlation between reason and faith in the works of al-Ghazali. The peculiarities of this problem in Christianity are shown, in particular, in the reflection of the Christological theological disputes of the early Byzantine Empire. The authors analyze the sources of the Early Christian Church Fathers belonging to the Eastern, or Greek-Byzantine, branch of Christianity, particularly the works of Athanasius of Alexandria, John Chrysostom, and Cyril of Alexandria. The researchers conclude on the parallel formation of philosophical-religious knowledge in the Arabian East and the area of the Byzantine Empire.

Keywords: philosophy of religion, Christianity, Islam, Sufism, Eastern Patristics, exoteric and esoteric knowledge, allegorical and historical interpretation of the Bible, Christology, Byzantium.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-4-5-19

Citation: Kirabaev, Nur S., al-Janabi, Maythem M., Chistyakova, Olga V. (2020) 'Knowledge, Reason and Faith in Arab-Muslim and Christian Patristics Traditions of the Middle Ages', *Voprosy Filosofii*, Vol. 4 (2020), pp. 5–19.

Вопрос о взаимоотношении знания, разума и веры, безусловно, должен рассматриваться сквозь призму становления соответствующих культур, религиозных ортодоксальных канонов и особенностей рефлексивного анализа взаимоотношений философии и теологии. Именно разграничение духовно-мыслительной и социально-политической

* The reported study was funded by RFBR and MOST according to the research project № 20-511-S52002 "Philosophy of Being Human as the Core of Interdisciplinary Research".

деятельности в средневековую эпоху вызвало столкновения и обусловило противоречия философствующего разума и неоспоримых постулатов религии. Так во взаимоотношениях разума и веры возникает пересечение их противоположностей: ведь аналитическая способность разума не исключает его апологетической функции, защищающей, например, ортодоксальные положения религии от нападков и критики. В то же время догматические основы вероучения обосновываются рационалистически и содержат элементы рациональной аргументации и использования философского логико-категориального аппарата. В интересующем нас дискурсе становления знания в рамках средневековой культуры указанные особенности имели место как в христианской, так и в исламской традициях.

Разум как основа любого знания не может быть отделен от других определяющих факторов конкретного типа культуры. Он не сдерживает движения и изменения культуры, преемственности знания или переосмысления ценностных оснований культуры. В свою очередь, догматические и правовые каноны достаточно широки, чтобы предоставить пространство для трансформации культуры, производимой рациональным объяснением постулатов религии. Именно рационализация догматов вероучения и вызывает появление теологии. Поэтому принятые основоположения вероучений есть не что иное, как рожденные в долгих богословских и философских баталиях священные заповеди, облеченные в рациональную форму.

В этом плане рассмотрение *разума и веры* в арабо-мусульманской традиции Средних веков суть уникальный феномен, возникший в контексте рассмотрения идеологических и мировоззренческих проблем халифата. Сходное видение дихотомии *разум – вера* проявилось в западноевропейской схоластике Средневековья, отражая религиозные и политические особенности развития европейских стран. С некоторыми особенностями проблема философского обоснования разума и веры была выражена в восточнохристианском ареале Византийской империи.

В сопоставлении идей и концепций христианства и ислама надо выявлять исторический и культурный контексты, в которых они создавались. Каждая из возникших внутри этих религий проблем всегда имела особый культурно-типологический облик и непреходящую значимость, которые сегодня необходимо учитывать при проведении историко-философского анализа. В этом контексте, например, арабо-мусульманскую культуру можно рассматривать в качестве творческого преемника доисламской культуры и в то же время как уникальный феномен межкультурного взаимодействия периода Средневековья.

Проблема становления знания с обсуждением взаимосвязи разума и веры в арабо-мусульманской философской традиции имеет долгую предысторию. Поиски решения этого вопроса практически выстраданы в многолетних религиозных дискуссиях. То же самое происходило и в Византии во время триадологических и христологических богословских диспутов, когда восточные и западные Отцы Церкви в острых баталиях вырабатывали догматику христианства. В богословских спорах IV–VII вв. христианские мыслители использовали рационализм античной философии, логический категориальный аппарат совмещали с богословскими концептами более ранней патристики и тем самым формировали оригинальное знание раннехристианской эпохи. Созданное Отцами Церкви знание, так же как и в исламской традиции, пройдет долгие века становления, а проблема соотношения веры и разума найдет выражение в достаточно своеобразном выражении аллегорического и историко-грамматического богословия александрийской и антиохийской школ.

Результатом обсуждаемой проблемы соотношения рационального и религиозного в создаваемых формах знания ислама и христианства стало формирование особых способов логической интерпретации, богословского толкования и рационального объяснения *Священных Писаний* – Корана и Библии. Используемые мыслителями методы толкования Священных текстов в христианстве и в исламе, в свою очередь, порождали новые вопросы в рамках возникающих многообразных богословских школ и религиозных движений. Все это инициировало новые и новые витки обсуждения возможностей

интерпретации священных Писаний ислама и христианства и имело большую значимость не только с религиозной, но и с философской точек зрения.

Остановимся на общем и особенном в возникновении и развитии важнейших эпистемологических концепций и богословских направлений двух мировых религий.

Эзотерическое и экзотерическое знания в исламе

В арабо-мусульманской культуре «золотой эпохи» (VIII–XIII вв.) ислама средневековые мыслители вырабатывали такие идеи и категории мусульманской культуры, которые позволяли понять дух ислама как религии и особой цивилизации и в то же время определяли познавательные возможности человека этой культуры в его отношениях с Богом. Становление религиозной эпистемологии здесь происходило в рамках двух, как противоборствующих, так и дополняющих друг друга, *экзотерического* и *эзотерического* учений ислама.

В «спекулятивной теологии» ислама, как и в христианском богословии более раннего периода, обозначилась проблема интерпретации и объяснения священных текстов. По сути, разрешение этой проблемы означало создание рационалистических оснований мусульманской религиозной системы. Концепции экзотерического и эзотерического видов знания показывали возможности и способы проникновения в глубины смыслов священных книг ислама. *Экзотерическое знание* (обозначалось категорией *zāhir*) нацеливало любого человека на возможность овладения смыслами Священного Писания, но в поверхностной и неглубокой форме. Такой подход превращал богословское знание в гносис для непосвященных, где проповедь буквального толкования Корана и мусульманского исторического предания исключало само существование глубоких тайн и символических знаков этих текстов. Отсюда и постижение их было достаточно внешним, изначально лишаящим мусульманина интенции погружения в понимание Божественного замысла и проявлений Творца в этом мире.

Эзотерическое направление изучения и толкования Корана (с соответствующим понятием *bātin*), наоборот, утверждало поиск глубинных, не лежащих на поверхности смыслов священных источников ислама. Эзотерическое учение обосновывало тем самым положение, что в каждом рассказе и сюжете Священного Писания заложено скрытое, недоступное несведущему уму, сакральное знание. Истину этого знания возможно постичь только особыми, аллегорико-символическими, а зачастую и мистическими, способами и методами.

В сущности экзотеризм и эзотеризм представляли собой два противоречивых, но, вместе с тем, и дополняющих друг друга пути Богопознания и Богосведения, если под последним понимать толкование и объяснение сакральных текстов ислама. Подобного рода теоретическая и интерпретационная работа нашла историческое место в ареале многочисленных религиозных направлений средневекового ислама (здесь активно проявили себя шииты, исмаилиты и др.), философских учений перипатетического толка, а также в суфизме в целом и в работах ал-Газали в частности.

Суфийский мыслитель ал-Газали, придерживаясь эзотерического направления, все же сумел гармонично свести воедино некоторые идеи обоих видов знания. Он представлял два уровня проникновения в священное знание – внешний и символично-глубинный. Как и сами виды экзотерического и эзотерического знаний, эти уровни отражали методологию освоения учения о Боге и предназначались, соответственно, либо для «масс», либо для «избранных». Следуя ал-Газали, истина сокрыта от «широкой публики», но ее постижение возможно в «тех книгах, которые написаны для избранных» [Ал-Газали 1970, 44].

«Среди шиитов и суфиев довольно рано возникла идея о том, что в дополнение к очевидному значению священных текстов имеется и более глубокий, *внутренний* смысл, который стал связываться с их действительным пониманием. У шиитов... считалось, что истинный смысл религии открыт только имаму, но между знанием имама и знанием простолюдинов нет непроходимой пропасти, ибо имам является наставником верующих и помогает найти путь к спасению. Рассмотрение имама как источника

истинного руководства было значимо для дисциплинированности и организованности шиитских сект в их тайных организациях и для выступления против правящих режимов... Идея рассмотрения "внешнего" права и религиозных культов лишь как "знаков" истинного знания привела к утверждению, что тот, кто знает внутренний смысл сакральных текстов, может освободиться от *зāхир*» [Кирабаев 2012, 114].

В суфизме эзотерический метод познания Божественных смыслов связывался с высшим, интуитивным, знанием, а экзотерическое учение критиковалась как слепое следование буквальному смыслу Корана (*в христианстве обнаруживаем сходное экзотеризму ислама буквально-грамматическое толкование библейских текстов антиохийскими мыслителями, а эзотеризму – аллегоризм александрийской школы богословия*). У последователей суфизма, как и у шиитов, было широко развито патерналистское учение, только главной фигурой выступал не имам, а шейх. Концепт шейха раскрывался суфиями в духе антиномизма (что было свойственно и для внутрихристианского теоретизирования). С идеалом шейха были связаны совершенные, почти абсолютные качества, позволявшие ему осуществлять миссию наставничества и духовного ведения для народа. Мусульманин, не имевший духовника в лице шейха, олицетворял противоположное начало – считалось, что его жизнью управляет злое, демонское начало. В современном контексте можно сказать, что понимание шейха складывалось в феноменологическом ключе: он становился Другим для человека, выражавшим его духовное Я. Однако в какой-то момент высшего прозрения и глубинного постижения себя самого человеческое Я буквально сливалось с Другим, которое воплощалось шейхом-наставником. Это и было мистическое постижение высшего сакрального знания через присутствие в индивидуальной жизни каждого последователя суфизма идеала шейха как носителя высших религиозных истин.

Концептуальные построения суфиев, как и их жизненный опыт, отражали их отношение к Учителю и стремление постичь подлинное, эзотерическое, знание. Реальная жизнь представлялась суфиям несовершенной, текучей, с постоянным оттенком страдательности и дисгармонии. Мистико-религиозный стиль их текстов способствовал выражению смысла жизни в символических формах и знаках, в описаниях духовных состояний суфия, стремящегося преодолеть неустойчивость и динамику мира и достичь единства (даже слияния) с Богом. Они подчеркивали сугубо личный, индивидуальный путь, где посредством самосовершенствования и самопознания, через мистический «внутренний слух» и «внутренний разум» [Ал-Газали 1960, 247] верующий мог достичь высшего уровня бытия, получить знание о Творце, а это и означало слияние с Ним, когда собственное Я угасало и находило только Бога. «С понятием *бāтин* тесно связано учение о *та'вил* – возвращение к истоку, началу, метод символично-аллегорической интерпретации или рационалистического толкования Корана или Сунны. <...> И если у суфиев *та'вил* есть скорее поиск значения символов, то в шиизме интерпретация текстов связана непосредственно с аллегорией» [Кирабаев 2012, 115].

Арабо-мусульманские философы, придерживающиеся аристотелевского направления, широко использовали эзотерическое знание и те средства, которые оно предлагало. Приверженцем эзотеризма был, например, Ибн Рушд [Ибн Рушд 1973, 178].

Ибн Рушд проводил параллели видов знания в соответствии с постигающими их людьми. Высшее эзотерическое знание подвластно не всем, так как оно требует многолетней практики и больших интеллектуальных усилий. Поэтому, например, большинству народа не стоит даже тратить время на попытку возвыситься к эзотерике, а удовольствоваться риторическим знанием. Только последователям *фалсафа*, способным к доказательствам и выводам, свыше дана возможность овладения приемами иносказательного и символического познания священных текстов.

Этой двойственности в понимании экзотерического и эзотерического видов знаний придерживались многие известные философы – среди них ал-Фараби, Ибн Сина, ал-Газали. Следуя их взглядам, философия, основывающаяся на разуме, связана с эзотерическими принципами построения текстов. Экзотеричное же знание, необходимое

широким слоям населения, должно выражаться более понятным способом, донося до народа постулаты и каноны религии, которым они должны неукоснительно следовать.

Однако вопреки устойчивой традиции рассмотрения эзотерического и экзотерического знаний сами философы иногда нарушали эту традицию, потому их философские системы достаточно часто выходили за пределы какого-либо направления или школы внутри ислама. Преобладающая эзотеричность философии арабо-мусульманской традиции иногда включала и методы противоположного, экзотеричного, знания. В этом плане книга ал-Газали «Непоследовательность философов» показывает противоречия самых ярких философов-перипатетиков того периода в вопросе о соотношении разума и веры. Проблема рассмотрения отношения разума и веры требует отдельного внимания читателя.

Разум и вера в религиозной философии ал-Газали в контексте арабо-мусульманской культуры

Полемика арабо-мусульманских мыслителей относительно экзотерического и эзотерического методов интерпретации сакральных текстов нашла конкретное преломление в решении вопроса о характере соотношения веры и разума и, более широко, о возможностях взаимодополняемости и необходимости разведения рационального и богословского видов знаний.

Несмотря на большое разнообразие теоретических предпосылок и методологических подходов к теологическим обоснованиям веры, арабских философов связывало во едино стремление к рациональному объяснению религиозных постулатов. Тем самым ими признавалась приоритетная роль эзотерического знания, становление которого было неразрывно связано с утверждением возможностей и границ разума. Здесь зарождались предпосылки для возникновения суфизма в его имманентности эзотерической традиции и оригинальном проявлении в виде стремления усовершенствовать и привести в гармоническое единство религиозные и политические установления исламского государства. Таким образом, суфизм не обосновывал взаимосвязь разума и веры в качестве отдельной проблемы философии, но показывал ее в глубине целостного единства политической, интеллектуальной и религиозной жизни государства (Шариат-Тарикат-Хакикат). Уникальное место здесь занимает концепция разума и веры ал-Газали.

Следует отметить, что, обращаясь к этой важнейшей проблеме арабо-мусульманской культуры эпохи Средневековья, ал-Газали не мог не учитывать историческую обусловленность в рассмотрении соотношения разума и веры. В предшествующей его творчестве эпохе эта проблема активно дискутировалась в различных течениях ислама, вызвала спор ал-Ашари и представителей ашаризма с мутаазалитами, стала предметом философских теоретизирований мутакаллимов в целом, что впоследствии превратило ее в центральную проблему калама («спекулятивная теология»). Постепенно она стала главенствующей в мусульманской культуре, и все авторитеты ислама так или иначе возвращались к ней в различные эпохи как к обязательному знанию, требующему аргументированного решения. Несмотря на различия в видении и интерпретации этой проблемы, мусульманские мыслители сформировали единое духовно-теоретическое допущение, из которого должны были исходить все последующие философы. Оно состояло в следующем положении. Выбранный методологический подход к рассмотрению «Священного Писания» – это главное условие возможности истинного толкования и интерпретации Писания. После этого в дело включается свободный разум, представляющий основу необходимому опыту, неотъемлемому от эпохального течения событий.

Ал-Газали воспринял историю обсуждения этого вопроса, но стал рассматривать соотношение разума и веры более широко и скрупулезнее, чем многие его современники, что позволило ему открыть глубину политического, духовного и морального содержания. Такое видение проблемы появилось у него в результате долгого пути духовного становления. Ал-Газали исходил из традиции калама, опирался на идеи аль-Ашари, аль-Бакиллани и аль-Джувайни, хотя создал учение, преодолевающее их «теологическую» интерпретацию рационального и религиозного знаний.

В философских спорах с представителями фалсафа он выступает против использования религиозной догматики в качестве идейной борьбы против достижений естественных наук, а также и против применения этой борьбы для утверждения состоятельности (или опровержения) самой веры. Ал-Газали в первой крупной религиозно-философской работе показал общемировоззренческое значение важнейших философских проблем [Ал-Газали 1972]. Он полемизирует с представителями фалсафа, неподобающе относящимися к канонам веры и вольно интерпретирующими обусловленность последней рациональными методами. Конечно, будучи глубоким философом, ал-Газали не мог отказываться от разума в теоретических выводах, но он также не придавал вере значимость высшей инстанции в земном мире.

Ал-Газали был против субъективистского подхода к рассмотрению роли разума с целью интерпретации религиозных установлений. В понимании ал-Газали вера и разум относятся к различным областям знания, вместе с тем было бы некорректно говорить о нем как о прародителе учения двух истин, ставящего философию и теологию в состояние противоречия. Философ был последователен в проведении идеи гармоничного сосуществования разума и веры, особенно когда это касалось рациональных обоснований эмпирических данных и получаемых научных выводов (см.: [Н.С. Кирабаев, М.М. Аль-Джанаби 2015, 46]). Поэтому неприятие им философского рационализма по сути было признанием ограниченности сферы компетенции разума и его невозможности продуцировать абсолютные идеи и понятия. В связи с чем разум невозможен без веры. Вера и разум взаимообуславливают и дополняют друг друга. Ал-Газали писал в этой связи: «Мы не возражаем против их утверждения, ...мы только хотим пояснить на примере воскресения, что оно подтверждается верой. Но мы отрицаем их утверждение о том, что для доказательства здесь достаточно разума и можно обойтись без веры» [Ал-Газали 1972, 81].

Обоснование данного положения в «Непоследовательности философов» происходит на разных уровнях [Там же, 379]. В рассматриваемом случае его утверждение можно отнести к нижнему, или доктринальному, уровню доказательства. В его критике абсолютизации роли у философов постепенно появляется стремление сформулировать устойчивую концепцию, раскрывающую корректные принципы со-существования разума и веры. Истоки этой доктрины находим в книге ал-Газали «Умеренность в догмах», где теоретические положения представителей различных направлений ислама были отчетливо показаны и с точки зрения проявляющейся неполноты и малоубедительности разума, и с позиции его гипертрофированной избыточности. Подобного рода вольное обращение с разумом неминуемо противопоставляло разум шариаду, что могло иметь отрицательные последствия для философии. В духе Аристотеля он призывает искать «золотую середину», снимающую противоречивые проявления разума; ал-Газали называет это «опорой на прямой путь» [Ал-Газали (б.г.), 2].

Проблему способностей и ограниченности разума он затрагивал во многих работах. Так, в «Нише света» ал-Газали показывает всю глубину разума, способного проникать в тайну и раскрывать суть вещей. Разум распознает причины появления и существования вещей, он может управлять всем тем, что есть в пределах реальности и за ее пределами. Все существующее выступает предметом постижения разума и постижения им истинного суждения о мире. Скрытые смыслы всего сущего для разума открыты [Ал-Газали 1986]. Разум в отношении ко всему сущему не имеет гносеологических границ, а потому ему присущ бесконечный поиск и открытие нового знания. Как ни парадоксально, односторонность разума состоит в непризнании имманентной внутренней ограниченности. Объективность бытия сверхразумного эпистемологического уровня разумом отвергается априори. Между тем ал-Газали утверждает существование *сверхразума*, который есть способ достижения достоверного знания и непосредственной истины. Это – тот уровень, «при свете» которого можно осознать то, что недоступно разуму (*этот уровень в христианской мистике Симеона Нового Богослова будет связан с восприятием нетварного света, приводящего, как и у ал-Газали, к высшему сверхпонятийному и сверхчувственному познанию истины*).

Однако рассуждения ал-Газали о приоритетности веры и ограниченности деятельности разума касались не абстрактных понятий «вера-разум» как таковых, а имели конкретно-практическую сферу применения. Он обосновывал их соотношение в контексте социальной и нравственной жизни народа. Большинство людей должно видеть приоритетность веры, так как она показывает и определяет моральную сторону их жизнедеятельности. Избранные же могут получать знание научное и философское на основе рационального познания, и здесь, конечно, преобладающим для них будет разум. Однако это знание люди должны постигать после того, как освоят глубину знания нравственного и религиозного, скрытого от поверхностного взгляда большинства. Религиозные истины часто неподвластны даже «богословам» и философам, всю жизнь пытающимся проникнуть в глубины Боговедения. Поэтому народу необходимо осознание невозможности постижения абсолютных истин Творца и последовательное выполнение предписаний веры в качестве нравственного проводника их жизни [Ал-Газали (б.г.), 30].

«Довод ислама» резко выступал против так называемых ученых, которые спекулируют наукой, имеют слабые знания и занимаются не своим делом. Эти «идейные педанты» дискредитируют науку, не понимая морального аспекта проблемы. В рассмотрении знания и веры мыслитель придает проблеме, прежде всего, нравственный контекст и лишь потом – познавательный-аксиологический. Истинное Божественное знание открыто только пророкам и святым. Рациональное же знание, сколь бы высоко оно ни поднималось в достижениях научного опыта, все же находится по ту сторону религиозного гнозиса. Только в сравнении с Божественным знанием люди науки обнаруживают некоторую поверхностность и невразумительность доводов. В трактате «Ихйа» ал-Газали подчеркивает, что глубина вероучения, его идейные основания содержат тайны, не постижимые разумом. Ведь границы разума ограничены и сфера веры оказывается сверхразумной, но разум у ал-Газали, как мы видели, не призывает существования феномена сверх разума.

Ал-Газали развивает эти положения уже в социальном плане. Религиозная догматика дает людям неоценимую разумом пользу. Любой человек, приверженец ислама, должен доверять канонам веры, неуклонно поклоняться Творцу, выполняя все ритуалы и предписания [Там же, 31]. Несмотря на метафизическо-религиозный подход ал-Газали к решению вопроса об отношении веры и разума, его выводы освобождают разум от необходимости погружения в те вопросы, в которых истина недостижима. Поэтому разуму остается лишь верить в постулаты, предлагаемые верой. Таким образом, анализ рассмотрения проблемы соотношения веры и разума является одним из теоретико-методологических подходов к постижению его учения в целостности и выявлению значимости концепции ал-Газали для понимания места и роли ислама в межкультурном пространстве не только Средневековья, но и современности.

Александрийское (аллегорическое) и антиохийское (историко-грамматическое) направления богословия

Постановка проблемы соотношения экзотерического и эзотерического знания, разума и веры, использования логики и становления рационального типа интерпретации текстов в мусульманской традиции Средних веков коррелирует с апеллированием к рациональности и принципам экзегезы в богословских школах раннего христианства – «катехизической», или «огласительной», александрийской и антиохийской. В статье мы рассматриваем указанные школы как *богословские направления* (опуская их развитие в качестве образовательных учреждений со служением в них учителей-дидаскалов, что в основном осуществлялось в александрийской школе, преобразовавшейся в определенного рода богословскую академию с изучением основ христианства и Священного Писания), в идеях и аргументации опирающихся на логико-категориальный аппарат предшествующей античной философии.

Для последователей александрийской и антиохийской школ богословия *общим* было активное использование понятий и концепций древнегреческой философии, нацеленность на объяснение и интерпретацию духовного смысла Священного Писания

христианской церкви. Их важнейшие различия состояли в использовании противоположных экзегетических методов толкования Писания и специфики в обосновании христологического догмата о Богочеловеке, вытекающих из разных приемов эзегезы. Напомним, что христологические богословские дебаты бушевали в Византии с V по VII в., возникнув в глубине триадологических споров классического для патристики IV в. На наш взгляд, несогласие и даже противоречия в христологических учениях александрийского и антиохийского направлений богословия возникали именно на основе и вследствие противоположности применяемых ими методов исследования и трактовки Библии. В более широком плане это означало несходство методологических подходов к использованию рациональных средств интерпретации и аргументации.

Александрийская школа богословия культивировала аллегорический, или духовно-иносказательный, метод толкования сакральных текстов Писания, а антиохийская – буквальный, или историко-грамматический. Выработка и применение этих методов обуславливалась как историей развития этих направлений богословия, так и пониманием их последователями соотношения веры и разума. Предпосылка рассматривать веру и знание в изначально единстве с необходимостью обуславливала интерпретацию текстов Священного Писания и выработку на этой основе новых для Церкви ортодоксальных положений вероучения (например, триадологического и христологического догматов). Отцы раннехристианской Церкви обеих школ богословия не ставили в субординационное положение два важнейших философско-религиозных понятия и, как пишет историк богословия В.В. Болотов, «не думали, что их вера противоречит разуму» [Болотов 1994]. Более того, несмотря на то, что современные исследователи иногда связывают учения Ария, Нестория и их последователей (находившихся под влиянием антиохийского богословия и отрицавших аллегорический метод Оригена) с рационализмом, тем не менее сам Арий и ариане никогда не выступали за приоритет веры перед разумом. Сочинения Отцов Церкви обоих направлений говорят о том, что изложение вероучения само по себе является рациональным в той мере и в том качестве, насколько рационализм вообще мог существовать в экзегетических или теологических творениях патристики.

Противоположность экзегетических методов двух богословских направлений выражала более чем просто внешнее использование терминологических или логических средств – это было противоречие в самом понимании Священного Писания. Стремясь раскрыть его внутренний сакральный смысл, представители обеих школ по-разному осознавали содержание отдельных мест Писания и, как следствие, объясняли его различным способом. Причем расхождения в использовании рациональных средств в анализе Библейских мотивов часто были связаны с приверженностью александрийцев и антиохийцев к различным философским и литературным традициям Античности. Но более всего методологическое несходство их позиций было связано с различным восприятием истории христианства и его преемственности в общем течении религий. Александрийцы и антиохийцы смотрели на историю религии сквозь призму типологической экзегетики, имеющей цель показать преемственность двух Заветов, где факты и действующие субъекты истории Ветхого Завета обуславливают, то есть выступают особыми типами, для последующих событий и личностей Нового Завета. Интерпретация типологических прообразов в какой-то степени объединяла две экзегетические традиции, но на этом завершалось сходство александрийской и антиохийской школ.

Стремление александрийцев к аллегорическому истолкованию и духовно-символическому методу раскрытия истин Божественного Откровения в большей степени объясняется их видением богодухновенности Священного Писания. Сакральные тексты не могут содержать обыденности, а потому под описанием обычных мирских фактов жизни того или иного субъекта александрийцы видели скрытый духовный смысл, глубину которого они и старались показать. Библейская терминология, слова и простые предложения лишь облекают внутреннее Божественное содержание в некую телесность, от которой надо освободить текст посредством иносказательного богословского метода. Зачастую александрийцы объясняли Священное Писание фрагментарно, что иногда затрудняло попытки связать Библейскую историю в последовательное единство.

Антиохийские мыслители, в противоположность аллегорическому методу, исходили из исторического факта и старались раскрыть его буквальный смысл, а затем двигаться к более высокому значению. Основным принцип антиохийской экзегетики состоял в достаточно рационалистическом утверждении, что текст Писания следует объяснять, исходя из самого текста. Поэтому «буква текста» и связанный с ней субъективный фактор (человек объясняющий и человек объясняемый) выходили здесь на передний план. Согласно создателю историко-грамматического метода Диодору Тарсийскому, библейская история реалистична и все ее сюжеты конкретно-историчны, а потому задача состоит лишь в их прямом изложении. Аллегоризм же в этом плане уходит от буквальной истории и от прямой текстуальной линии Писания.

И александрийская, и антиохийская экзегетика объясняла непонятный читателю смысл посредством сопоставления сюжета с более простыми и ясными местами библейского повествования. Из этого принципа вытекала весьма схоластическая форма текстов александрийской школы: один пассаж подтверждался еще рядом сюжетов, которые, в свою очередь, подтверждались еще рядом примеров и т. д. Западноевропейская философия впитает эту форму, и весь период Средневековья она будет развивать и наращивать сложность и витиеватость схоластических текстов.

Антиохийские мыслители, рассматривая только взаимосвязанные между собой понятия, по сути, противопоставили аналитический метод александрийскому синтезу. Аналитические углубления антиохийцев естественно накладывались на их историзм в интерпретации Библии, что оставляло их очень близко к букве текста, не давая зачастую продвигаться к теоретическим обобщениям. Между тем александрийские экзегеты рисковали «сочинить свое Священное Писание» [Болотов 1994], увлекаясь в иносказаниях, отрицая буквальное значение некоторых мест Библии и во всем отыскивая второй и третий богодухновенные смыслы.

Все же, при всех различиях и методологических противоположностях, невозможно абсолютно противопоставлять эти два направления богословия. Антиохийская школа подчас умеренно использовала иносказательное объяснение и филологические изыски Оригена. Афанасий Великий и Кирилл Александрийский иногда приближались к экзегетическому методу антиохийцев, а у антиохийцев Иоанна Златоуста и Феодорита Кирского наблюдались и александрийские мотивы толкования.

Различия в способах интерпретации Священного Писания представителями названных школ состояли, как мы видели, в противоречивости их методологических позиций и подходов к использованию логических средств для исследования священных текстов. Однако это означало, что толкователи Откровения так или иначе находились в поле философского теоретизирования и философской рациональности, если даже они этого не замечали или не признавали. Недооценка своей позиции в качестве философской зачастую приводила богословов к непримиримым противоречиям. Вера и знание здесь, как и в случае со средневековой традицией ислама, дополняли и обуславливали друг друга.

Александрийское и антиохийское мышление о Богочеловеке в контексте соотношения разума и веры

Философствование ранних Отцов Церкви, принадлежащих к александрийскому и антиохийскому богословию, применение ими разных методов и приемов экзегетики выразилось в их теоретической полемике по поводу выработки догмата о Богочеловеке, или Боговоплощении, зародившейся в недрах триадологического обсуждения IV в. и продолжавшейся в течение трех последующих веков (V–VII). До утверждения Халкидонским собором (451) христологического догмата о Богочеловечестве Христа как совершенном Боге и совершенном человеке, *единосущем* Отцу по Божеству и человеку по матери, богословы обеих школ пытались рационалистически вывести и объяснить тайны этого учения. После Халкидонского собора споры продолжились, вызывая к жизни множество ответвлений от принятой ортодоксии и вызывая внутрехристианский раскол.

Следует подчеркнуть, что столь долгое логико-понятийное обсуждение догмата Боговоплощения имело огромное философское значение для развития раннехристианского мышления, поскольку обоснование феномена Богочеловека было направлено на разрешение многих противоречий в понимании соотношения Божественного и человеческого миров, духовной и телесной природы, рационального и чувственного в человеке. Ведь *соипостасное* единство человеческой природы с естеством Сына Божьего означало Его *одновременную* духовную трансцендентность и антропоморфную имманентность миру, а значит, гармоничное единство земного и небесного миров.

Однако философская и теологическая выработка одного из главных догматов христианства зачастую происходила в бурных дискуссиях, противоречиях и несогласиях представителей александрийской и антиохийской школ, априори исходивших из разных методологических и теоретических предпосылок. Новое понимание феномена Богочеловека как абсолютной безгреховной Личности, «неслиянно и нераздельно» соединенной с совершенной природой Бога, предоставило христианскому мышлению широкие возможности для толкования и интерпретации этого концепта от представления о Богочеловеке как «подобосущем» (что исключало православное «единосущее») Богу Отцу у Ария и ариан до «небесного человека» и отрицания вочеловечивания Христа, воспринявшего Божественный Логос вместо человеческого ума, у Аполлинария. В последнем случае отстаивалось только свершившееся воплощение Христа.

В духе *александрийского* иносказательного богословия Афанасий Великий (Александрийский) начинает отстаивать положение о Божественной сущности воплотившегося Сына Божьего, ставшее впоследствии ортодоксальным, а затем о соотношении в Богочеловеке двух естеств – «совершенного Бога» и «совершенного человека». В работе «О явлении во плоти Бога Слова и против ариан» в духе возвышенного иносказания, но достаточно близко к «букве» изначальных евангельских текстов, он закладывает канонические положения христологии. Рассмотрение феномена Боговоплощения соотносится у св. Афанасия с интерпретацией важнейшей цели христианства – достижения человеком заветного духовного состояния обожения, а также спасения как отдельного индивида, так и всего человеческого рода.

Для обоснования православного учения о Богочеловечестве Афанасий Александрийский начинает борьбу с течениями арианства и аполлинаризма. Следуя александрийскому Отцу Церкви, Бог Слово не может представляться неким «полубогом» как в учении Ария, так же как Богочеловек не может рассматриваться без второй природы – совершенного безгреховного начала человека, – что имело место у Аполлинария. Слово должно быть истинным Богом, единосущным Богу Отцу, воплощенным и вочеловеченным в теле совершенного человека, а Иисус Христос должен быть показан как *само* это Слово [Афанасий Великий 1994 III, 253].

Важен акцент в понимании христологии Афанасием Великим, который обусловил складывание всей традиции восточной патристики в рассмотрении феномена Богочеловечества. Приход Иисуса Христа в мир людей трактовался им не просто как *воплощение*, то есть антропоморфизация и материализация, а именно как *воочеловечивание*, означающее целостность безгреховной природы человека, единство души и тела, Божественности и человечности. Слово Бога не просто кенотически снизошло в человека, но *стало* человеком. Св. Афанасий в трактате «Против Аполлинария» выражает евангельскую традицию – «Слово плоть бысть», то есть Бог соделался человеком. И говорится: *плоть бысть*, чтобы не опускали вы из вида наименования: *плоть*» [Там же III, 326]. В Иисусе тело было телом Бога, но не человека. Сын Божий сделал его своим вместе с теми плотскими немощами, которые присущи каждому индивиду на земле. Однако здесь св. Афанасием выписывалась высокая цель – показать *воипостасность* всего человечества Богу Слово. (Сходные идеи были присущи последующему александрийцу Максиму Исповеднику.) С таким видением перспектива человеческого рода поднималась в вечную Божественную жизнь, достигая духовного бессмертия.

Св. Афанасий закладывает в традиции патристики положения *православного диофизитства*. Действия и воления Христа не были разделены по двум Его естествам:

Божественной и человеческой. Он волил и действовал одновременно и как Бог, и как человек, и это существовало нераздельно в Богочеловеке. Потому человеческая природа посредством ипостасной связи со Словом воспринимается во внутрибожественную жизнь после воскресения и вознесения Христа. Св. Афанасий в ходе христологических споров борется с противниками диофизитизма и последовательно отстаивает свою позицию опять-таки в духе александрийской иносказательности [Афанасий Великий 1994 IV, 476]. Со времени и деятельности Афанасия Великого греко-византийская патристика четко определила учение о двух природах Христа, пребывающих в нем неслиянно и нераздельно, а также о двух действиях и волях Богочеловека, открывающих путь сотериологии и дающих христианам надежду на духовное достижение единства с Богом и спасение.

Однако приведенная выше диофизитская трактовка александрийцами догмата о Богочеловеке не осталась незамеченной богословами, не придерживающимися ортодоксальной позиции. Отдельные богословы и целые религиозно-философские течения выступали против такого понимания христологического догмата. Противоположную александрийцам позицию выдвинули и некоторые священнослужители, представители *антиохийского* направления. Одной из самых негативных реакций было учение Константинопольского епископа Нестория, который развел две природы Христа и отстаивал полноту лишь человеческого естества во Христе. Несторий убеждал, что крестная смерть доказывает полноту человеческой природы, ведь умереть возможно только человеку, а не Богу. Сын Божий пребывал в человеческой природе Иисуса лишь в относительном соединении, лишь пребывая в нем.

Концепция «антропологического максимализма» Нестория вызвала у александрийцев ответную негативную реакцию. Их ответ антиохийцам состоял в попытке «примирения» двух взаимоисключающих природ Христа с позиций рационализма. Новый виток *рационализма* выразился в формуле Кирилла Александрийского о «Едином Божественном естестве» Логоса, или второй ипостаси Троицы – Сына Божия. Святой Кирилл исходил из априорной посылки, что Христос есть Божественный Логос, соединившийся с общей природой человечества, не имеющей отношения к индивидуальности человека. (Это положение найдет наивысшее выражение у Григория Нисского.)

Следуя далее Кириллу Александрийскому, крестная смерть человека не могла бы спасти все человечество, следовательно, Христос не мог воспринять индивидуальное естество с его подверженностью страданиям и слабостям. В трактовке христологического учения у Кирилла была опасность «антропологического минимализма», означающая неполноту человеческой природы во Христе, что имело место у Аполлинария и позднее в еще большей степени в монофизитстве.

Однако, как четко отметил академик С.С. Аверинцев, «концепция “единого естества” была несовместима ни с греческим философским учением о божестве как нестрадательной сущности, ни с гуманистическими аспектами христианства как религии богочеловечества» [Аверинцев 1976, 49]. Поэтому формула Богочеловечества, принятая Халкидонским собором и дискутируемая далее еще полтора столетия, определила содержание и смысл взаимоотношений Божественного и человеческого, в которых синтезировались и античные представления о неаффицируемости божественного начала, и учения Отцов Церкви о Богочеловеке. В этом догмате гармонично были соединены противоположные сущности, которые в обычном человеке не могли бы существовать в столь противоречивой гармонии.

Своего рода примирение александрийское и антиохийское мышления нашли, как это ни странно, в работах Иоанна Златоуста, который считается экзегетом антиохийской школы. Будучи далек от построения системы богословия и выделяясь яркой проповеднической деятельностью, святитель считал Священное Писание основным и достаточным источником христианского вероучения. В духе антиохийцев Иоанн следовал буквальному толкованию Откровения, даже в разночтениях евангелистов видя скрытый, Божественный смысл. Ученик Диодора Тарсийского, он продолжает традицию историко-грамматического метода, но знает и пользуется творениями каппадокийских

Отцов Церкви, использующих стиль александрийцев. Все это позволило Иоанну создать оригинальный, достаточно рационалистический «типологический» метод объяснения Библии, отличающийся и от крайностей иносказания александрийской школы, и от буквального следования текстам Писания антиохийцев. Учение Иоанна о *типах*, то есть *пониманиях* Священного Писания, включает аллегоризм и историзм обеих школ соответственно. Он считает, что существует множество образов, или *смыслов* Библии, в зависимости от количества исследующих ее тексты людей. Типы толкования – это и есть образы, способы толкования Писания. Однако типология истолковывает и объясняет не слова, а события Библейской истории. В то же время, согласно Иоанну, нельзя видеть в сюжетах этой истории лишь притчи и символически их истолковать. Библия несет мессианское назначение и раскрывает два этапа религиозной истории. С этой позиции Иоанн Златоуст создает учение о Боговедении, показывая возможности постижения Бога посредством восприятия божественных энергий или логосов.

Раскрытие Иоанном идей снисхождения Бога в мир и Его проявления в виде энергий, невидимых логосов и света были продолжены в трудах Максима Исповедника. Максим Исповедник вывел метод возвышения человека к Богу, называемый *анагогическим*, постепенно переросшим рамки экзегетики (как и в случае с *типологией* Иоанна Златоуста). Рационалистический метод преп. Максима оказался весьма значим для развития культуры Византии и восточного христианского богословия. Вслед за Максимом Исповедником идеи возвышения человека на пути Богопознания выражались в трудах Павла Латрийского, Симеона Нового Богослова, Григория Паламы и паламитов. Однако в контексте мистического, символично-смыслового, гносиса Максим Исповедник и Симеон Новый Богослов были продолжателями александрийского иносказательного и символического методов. Таким образом, традиции александрийского богословия продолжались и углублялись в сторону мистицизма. В александрийском стиле экзегезы были созданы многие богословские произведения, написаны омилии и церковные гимны, среди которых – непревзойденные *Божественные гимны* Симеона Нового Богослова, самого одиозного христианского мистика эпохи Средневековья.

Философия средневекового ислама и христианства, формируясь в идеологических и богословских дискуссиях и спорах различных направлений внутри этих религий, создала особое ценностно-каноническое сакральное пространство. Это пространство включало категориальный аппарат тех школ богословия, которые активно участвовали в формировании священного знания ислама и христианства (хариджитов, суфиев, исмаилитов, мутакаллимов, александрийцев и антиохийцев, христианских мистиков и т. д.). Важно подчеркнуть, что созданное двумя религиозно-культурными традициями знание во многом основывалось на аллегорическом методе и иносказательных средствах интерпретации и объяснения Священных Писаний ислама и христианства. Погружение в смысловые глубины духа этих сакральных произведений неминуемо заставляло мыслителей обеих религий продуцировать символы и знаки, концепты с двойным или даже тройным смыслом, а также мифолого-духовные образы, истоки которых они находили в Библии или Коране. Поэтому выработанное сакральное знание ислама и христианства, прошедшее параллельный путь исторического развития, во многом основано на системе символов и символических образов, каждый из которых имеет внутренний интерпретационный подтекст. Эта символика и поныне часто реализуется не только в богослужебной практике, но и в реальной социальной жизни тех обществ, где исповедуются ислам и христианство.

Источники – Primary Sources in Russian translation

Ал-Газали 1986 – *Ал-Газали*. Ниша света, Бейрут: Аль-Марифа, 1986 [Al-Ghazālī *mishkat al-Anwar* (Russian translation)].

Ал-Газали (б.г.) – *Ал-Газали*. Аль-иктисадфи-ль-итикад. Каир: Аль-адабия, б.г. [Al-Ghazālī *Al-Iqtisād fī al-‘itqād* (Russian translation)].

Ал-Газали (б.г.) – *Ал-Газали*. Ихйа. Т. 1. Бейрут: Аль-Марифа, б.г. [Al-Ghazālī *Ihya‘e Ulum-ed‘Deen* (Russian translation)].

Ал-Газали 1960 – *Ал-Газали. Избавляющий от заблуждения // Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана. М.: АН СССР, 1960 [Al-Ghazālī al-Munqidh min al-dalal (Russian translation)].*

Ал-Газали 1970 – *Ал-Газали. Книга ал-арбаин фи усул ад-дин. Каир: Дар ал ма‘ариф, 1970 [Al-Ghazālī ‘Al-Arba‘in fi Usul ad-Din (Russian translation)].*

Ал-Газали 1972 – *Ал-Газали. Тахафут аль-фаласифа. Каир: Дар ал ма‘ариф, 1972 [Al-Ghazālī Tahafut al-Falasifa (Russian translation)].*

Афанасий Великий 1994 – *Афанасий Великий. Творения. В 4 т. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994 [Athanas. Alex. Creations (Russian translation)].*

Ибн-Рушд 1973 – *Ибн-Рушд. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией // Сагадеев А.В. Ибн-Рушд. М.: Мысль, 1973 [Ibn Ruṣd Fasl al-Maqal fi ma baʼn al-Hikma wa al-Shariah min Ittisal (Russian translation)].*

Мухаммад Фарид аль-Хиджаб 1982 – *Мухаммад Фарид аль-Хиджаб. Аль-Фальсафа ас-сиясия инда ихван ас-сафа. Каир: изд-во Египетской генеральной книжной организации, 1982 [Hijāb, Muhammad Farid Al-Falsafa al- siyāsiyya ‘inda Ikhwan al-Safi (Russian translation)].*

Ссылки – References in Russian

Аверинцев 1976 – *Аверинцев С.С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью // Из истории культуры средних веков и Возрождения. М.: Наука, 1976.*

Болотов 1994 web – *Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви // https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Bolotov/lektcii-po-istorii-drevnej-tserkvi/*

Кирабаев, Аль-Джанаби 2015 – *Кирабаев Н.С., Аль-Джанаби М.М. Разум и вера в религиозной философии Ал-Газали // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2015. № 4. С. 37–49.*

Кирабаев 2012 – *Кирабаев Н.С. Философия в контексте классической арабо-мусульманской культуры: к вопросу об основных понятиях и категориях // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2012. № 4. С. 111–122.*

References

Averintsev, Sergey S. (1976) ‘Destiny of the European Cultural Tradition in the Era of Transition from Antiquity to the Middle Ages’, *From the History of Middle Ages’ Culture and Renaissance*, Nauka, Moscow (in Russian).

Bolotov, Vasilij V. (1994) web *Lectures on the History of the Ancient Church // https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Bolotov/lektcii-po-istorii-drevnej-tserkvi/* (in Russian).

Kirabaev, Nur S., Al-Janabi, Maythem M. (2015) ‘Reason and Faith in the Religious Philosophy of Al-Ghazali’, *RUDN Journal of Philosophy*, 4, pp. 37–49 (in Russian).

Kirabaev, Nur S. (2012) ‘Philosophy in the Context of Classical Arab Muslim Culture: Issues of Ideas and Categories’, *RUDN Journal of Philosophy*, 4, pp. 111–122.

Сведения об авторах

КИРАБАЕВ Нур Серикович –
доктор философских наук,
профессор кафедры истории философии
Российского университета дружбы народов.

АЛЬ-ДЖАНАБИ Матеем Мухаммед –
доктор философских наук,
профессор кафедры истории философии
Российского университета дружбы народов.

ЧИСТЯКОВА Ольга Васильевна –
доктор философских наук,
профессор кафедры истории философии
Российского университета дружбы народов.

Author’s information

KIRABAEV Nur S. –
DSc in Philosophy, Professor
of the Department of History of Philosophy,
Peoples' Friendship University of Russia
(RUDN University).

AL-JANABI Maythem M. –
DSc in Philosophy, Professor
of the Department of History of Philosophy,
Peoples' Friendship University of Russia
(RUDN University).

CHISTYAKOVA Olga V. –
DSc in Philosophy, Professor
of the Department of History of Philosophy,
Peoples' Friendship University of Russia
(RUDN University).