

**И.Р. Насыров**

*(доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт философии РАН;  
Российская Федерация, 109240, Москва, Гончарная ул., д. 12, стр. 1;  
e-mail: ilshatn60@mail.ru)*

## **О ВАЖНОСТИ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В ИЗУЧЕНИИ РАЗВИТИЯ МУСУЛЬМАНСКОГО ВОСТОКА**

**Аннотация.** Данная статья посвящена проблемам междисциплинарного взаимодействия в изучении развития мусульманского Востока и его духовного наследия. По мнению автора, исследователи арабо-мусульманской общественной мысли, как и специалисты по другим направлениям историко-философской науки, должны учитывать исторический и культурный контекст изучаемого ими предмета. В свою очередь, рассмотрение этого контекста специалистами в области арабо-мусульманской философии зависит от их представлений о природе общества в целом и факторах его развития, от их подходов к истории как таковой. В прошлые эпохи было выдвинуто большое количество теорий исторического развития человечества в целом и мусульманского Востока в частности. Автор считает, что необходим механизм для защиты от соблазна «умножать сущности» радиотвлеченного умопостроения. Во-первых, этим механизмом является мнение профессионального сообщества историков. Во-вторых, эффективность изучения классической интеллектуальной мысли мусульманского Востока зависит от междисциплинарной кооперации, взаимодействия истории, философии, политологии, социологии, антропологии и других областей знания.

**Ключевые слова:** исламский Восток, философия истории, междисциплинарное взаимодействие, компаративные исследования, методология востоковедческих исследований.

**Ilshat R. Nasyrov**

*(DSc. in Philosophy, leading research fellow, Institute of Philosophy, RAS;  
bld. 1, 12, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation;  
e-mail: ilshatn60@mail.ru)*

**The Importance of Interdisciplinary Collaboration  
in the Studies of the Islamic East**

**Abstract.** The article is devoted to problems of interdisciplinary collaboration in the studies of the Islamic East. Islamic scholars studying Muslim thought, like specialists in other fields of history of philosophy, should consider cultural and historical context of the research subject. Moreover, consideration of this context depends on scientists' own ideas about the nature of society and factors of its development, as well as their approaches to history. There exist already many different theories of historical development as a whole and of the Islamic East in particular. The author suggests that a mechanism is required in order to protect Islamic Studies from "entity multiplication" performed for a merely speculative result. First, such a mechanism is the opinion of the professional community of historians. Second, the effectiveness of the study of Muslim thought in the classical period depends on the interdisciplinary cooperation and interaction of historians and philosophers as well as political scientists, sociologists, anthropologists, etc.

**Keywords:** Islamic East, Philosophy of History, Interdisciplinary Collaboration, Comparative Studies, Methodology of Oriental Studies.

Исследование арабо-мусульманской философской традиции — одно из важнейших направлений историко-философской науки. Предметом последней и поныне остается общественная мысль различных культур и цивилизаций. В ходе изучения истории формирования и развития интеллектуальной мысли мусульманских народов исследователи философии исламского мира используют традиционные для всех дисциплин историко-философской науки методы: историко-культурный анализ, историко-философская реконструкция, анализ, критическое издание и комментированный научный перевод оригинальных текстов. При исследовании общественной мысли мусульманского Востока необходимо учитывать ее исторический и культурный контекст.

В свою очередь, рассмотрение этого контекста специалистом в области арабо-мусульманской философии зависит от его представлений о природе общества в целом и факторах его развития, от его подхода к истории как таковой. Возникает замкнутый круг: историческая картина формирования общественной мысли мусульманского Востока нуждается в философии истории, ее, эту картину, упорядочивающей и уже содержащей в качестве предпосылки

определенную картину эпохи формирования этой мысли. В этом нет ничего необычного — каждый ученый предпосылает своим исследованиям определенную интерпретацию картины природного или социального мира.

Соответственно, выдвигание новых, смелых подходов к объяснению исторических процессов и культур мусульманских народов служит условием плодотворного развития изучения арабо-мусульманской философии. Исследователи арабо-мусульманской философской традиции, как правило, не являются специалистами по истории. Необходим механизм для защиты от «приумножения сущностей» просто ради приумножения, ради «голового», отвлеченного умопостроения. Этим механизмом должно стать мнение профессионального сообщества историков. Их экспертиза ставит предел теоретизированиям всех специалистов и в области историко-философских исследований.

Последнее критически важно для оценки подходов философов к истории. Ими было выдвинуто большое количество различных вариантов линейно-прогрессивных, циклических и регрессивных моделей исторического развития человечества в целом и мусульманского Востока в частности. Каждый из них фактически конструировал общую картину исторического процесса, опираясь на собственную схематизацию всеобщей истории. Некоторые же из них, сознательно или бессознательно, подводили исторические факты под свои теории. История философии дает немало примеров перекося в сторону абстрактного метафизического теоретизирования, искажающего представление людей о неевропейских народах, об исламском мире, его истории и культуре.

Известно, что великий немецкий философ Г.В.Ф. Гегель (1770–1831) одухотворял исторический процесс, сводил его к воплощению абсолютной идеи. Согласно Гегелю, абсолютная идея имманентно присуща миру и определяет его развертывание. Всемирная история направляется с Востока на Запад. Гегель учит: исторический процесс прошел четыре периода становления — мира Востока, мира античных греков, мира Древнего Рима и мира германской цивилизации. Сам по себе исторический прогресс состоит в постепенном — и возрастающем — осознании людьми их свободы. Согласно Гегелю, Европа есть конец всемирной истории, так как лишь германский мир знает, что все индивиды подлинно свободны [Гегель, 1993, 147–148]. К такому выводу его привел панлогизм — убеждение, что всё существующее есть воплощение абсолютно-го духа.

Появление научных моделей исторического развития в XIX столетии, веке индустриальной революции и научно-технического прогресса, казалось бы, должно было положить конец скатываниям в абстрактные метафизические теоретизирования. Но не тут-то было. Русский философ и одновременно естествоиспытатель Николай Яковлевич Данилевский (1822–1885) учил, что история состоит из совокупности эволюций отдельных культурно-исторических

типов (египетского, китайского, халдейского или древнесемитского, индийского, греческого, римского, новосемитского или аравийского, германо-романского или европейского, славянского и т.д.) [Данилевский, 1895, 88–118, 513–557]. Каждому из них присущи уникальные начала. В своем главном сочинении «Россия и Европа» он утверждал: русский царь является живым воплощением политического самосознания и воли русского народа. Поэтому философ был убежден, что в России, по всей вероятности, никогда не будет политической революции [Там же, 501–502, 534]. Менее чем через полвека русская Февральская революция 1917 г. отправила русскую монархию в небытие.

В предреволюционный период исторические взгляды русского религиозно-мыслителя Николая Александровича Бердяева (1874–1948) на историю человечества определялись его эсхатологическими ожиданиями, если не сказать откровенным миллениаризмом (верой в приближение конца истории и грядущее наступление тысячелетнего царства божьего на земле). Первую мировую войну (1914–1918) он встретил с воодушевлением, связывая с ней надежду на осуществление русской мессианской идеи. Согласно Бердяеву, России в свершении мировой судьбы свыше отведена ключевая роль. Божественный замысел заключается в реализации исторического предназначения России — «быть “мостом”, который объединит Запад и Восток в культуру высшего типа» [Лихоманов, 2022, 412]. Ее миссия состоит в спасении человечества путем воплощения «русской идеи»; именно России, посредством объединения Запада и Востока, суждено-де привести человечество к искомому единству. К этому располагают богоизбранность и богоносность России и всечеловеческий дух русского народа [Бердяев, 2007, 21, 26].

Н.Я. Данилевский не дожил до русских революций и краха русской монархии; увы, мы никогда уже не узнаем, как бы он отреагировал на эти события, как осмыслил бы их. Однако, на наш взгляд, к Н.А. Бердяеву совершенно точно применим девиз *Credo quia absurdum est* (лат. «верю, потому что это противно разуму»). В 1918 г. он писал: «С горьким чувством перечитывал я страницы сборника статей, написанных за время войны до революции. Великой России уже нет и нет стоявших перед ней мировых задач, которые я старался по-своему осмыслить» [Там же, 17]. Но даже распад Российской империи по итогам Первой мировой войны (1914–1918), русские (Февральская и Октябрьская) революции 1917 г. и последовавшая Гражданская война (1918–1923) в России не заставили Н.А. Бердяева признать ложными лелеемые им в предвоенные годы идеи, а именно — «русскую идею» и веру в миссию России. Это неудивительно, так как он оставался верен религиозному мистицизму (интуитивному признанию того, что окружающий эмпирический мир нереален, — и что, напротив, реален только высший, трансцендентный мир) и своей политической теологии (Россия есть Божья мысль и как таковая остается великой) [Там же, 19]. Вину за провал русской мессианской идеи

Н.А. Бердяев возложил на народ, который, по его мнению, не справился со своей задачей («Русский народ не захотел выполнить своей миссии в мире, не нашел в себе сил для ее исполнения, совершил внутреннее предательство» [Бердяев, 2007, 19]).

В контексте рассматриваемой нами темы представляет интерес отношение Г.В.Ф. Гегеля, Н.Я. Данилевского и Н.А. Бердяева к роли и месту исламского Востока во всемирной истории, оценка, данная ими общественной мысли мусульманских народов. Как было отмечено выше, Гегель предложил свою концепцию истории как идею развития и самораскрытия абсолютного духа. Его философия истории, несущая явный отпечаток средневековой христианской традиции, является попыткой репрезентации не только истории общества, но и мира [Савельева, 1997, 285]. В соответствии с гегелевской стадийной моделью исторического процесса всемирная история состоит из четырех стадий (мир Востока, мир античных греков, мир Древнего Рима и мир германской цивилизации). Согласно Гегелю, мусульманский Восток и Западная Европа отделены друг от друга не только пространственно, но и темпорально: исламский мир олицетворяет прошлое. Великий немецкий философ рассматривал мусульманский Восток как мир, застывший в покое, косный и живущий прошлым. Он пишет:

Оттесненный в настоящее время в Азию и Африку и терпимый лишь в одном уголке Европы вследствие соперничества христианских держав, ислам уже давно сошел со всемирно-исторической арены и вновь возвратился к восточному покою и неподвижности [Гегель, 1993, 377].

Иными словами, в своей «хронологии» Гегель фактически относит мусульманский Восток к прошлому. Невысоко он ценил и исламских философов. Главной заботой мусульманских мыслителей (таких, например, как ал-Киндй, ал-Фārāбй, Ибн Сйнā, Ибн Тұфайл, Ибн Рушд и ал-Ғазālй) было, по его мнению, комментирование трудов Аристотеля и дальнейшее развитие «абстрактно-логического момента» [Гегель, 1935, 106–107]. Он замечал: «Альгазали (ум. в 1111 г. в Багдаде) написал учебник по логике и метафизике. Он был остроумным скептиком, обладал великим восточным умом, считал слова пророка чистой истиной, написал “*Destructio philosophorum*”» [Там же, 106]. Вполне очевидно, что Гегель отрицал оригинальность арабо-мусульманской философской мысли и подчеркивал ученический характер деятельности ее представителей.

Для русских же мыслителей Н.Я. Данилевского и Н.А. Бердяева исламский Восток оставался частью настоящего, а не прошлого. Тем не менее и для них, как и для Гегеля, мусульманский Восток служил воплощением творческой немощи и культурного застоя. Н.Я. Данилевский утверждал, что «оно (“магометанство”, по его выражению. — *И.Н.*) совершило уже теперь весь цикл своего

развития и, без всякого сомнения, находится уже в периоде совершенного изнеможения и разложения» [Данилевский, 1895, 340]. Он полагал, что в истории человечества ислам как религия является регрессивным явлением («с религиозной точки зрения, учение арабского пророка (Мухаммада. — *И.Н.*) есть очевидный шаг назад, — необъяснимая историческая аномалия» [Там же, 341]). Невелик вклад исламского мира, по его мнению, и в развитие человеческой цивилизации. Арабы сохранили

в переводе, большей частью искаженном, некоторые творения греческих философов и ученых; но они лучше и полнее сохранились бы, если бы страны, отвоеванные арабами, продолжали сохранять часть греческой (Византийской. — *И.Н.*) империи. Арабы сообщили также Европе некоторые открытия и изобретения Китая и Индии; но и в этом отношении заслуга их имеет совершенно отрицательный характер. Заняв промежуточные страны, сделав их недоступными европейцам, они составили преграду [Данилевский, 1895, 342].

К искусству, отмечает Н.Я. Данилевский, исламская религия была прямо враждебна [Там же, 342]. Единственная заслуга ислама, по его мнению, состояла в том, что Османская империя оградила православие и славян от «латинства» (Запада. — *И.Н.*), спасла их от поглощения германо-романским миром. С ростом и усилением славянского культурно-исторического типа Османская империя утратила смысл существования, а «магометанство окончило свою историческую роль» [Там же, 342, 348].

В свою очередь Н.А. Бердяев пишет: «В глубине души русского народа живет не только христианский и славянский Восток, но и Восток монгольский, вошедший внутрь России со времен татарского ига» [Бердяев, 2007, 539]. С его точки зрения, этот глубоко проникший в русскую культуру и жизнь «монгольский Восток» есть темная стихия, подлежащая изживанию с последующим просветлением и очеловечиванием.

И она же (Россия. — *И.Н.*) должна победить в себе крайний и исключительный Восток, вечно притягивающий ее вниз, в темную стихию... И есть какой-то исторический смысл в том, что на долю России выпало претворить в себе восточную стихию, просветить и очеловечить ее [Там же, 540].

Какой же вывод можно сделать из приведенных слов Н.А. Бердяева в отношении Востока, в том числе мусульманского Востока? Коль скоро Восток есть темная стихия, существует ли на нем культура или, тем более, философия?

Не только Н.А. Бердяев, но и многие другие русские мыслители XIX–XX вв. потратили свои творческие усилия на обоснование идеи цивилизаторской роли Российской империи на мусульманском Востоке. Часто они демонстрировали

ее посредством притязаний на Константинополь, для обоснования которых использовался нехитрый силлогизм: Россия — восприемница Византии; Константинополь был столицей Византии; следовательно, Константинополь — русский город. Ф.М. Достоевский писал: «Константинополь, рано ли, поздно ли, а должен быть наш... Да, Золотой Рог и Константинополь — всё это будет наше» [Достоевский, 1983, 65]. Ратуя за создание Всеславянского Союза, Н.Я. Данилевский выступал за признание Константинополя его столицей [Данилевский, 1895, 419]. Схожие мысли вынашивал и Н.А. Бердяев. По Бердяеву, Россия «будет призвана для великих откровений духа, когда центр мировой духовной жизни будет в ней» [Бердяев, 2007, 36]. В качестве географического «центра» единого мира, объединенного Востока и Запада, он также рассматривал Константинополь. В июне 1915 г. Н.А. Бердяев писал, что «единственным естественным притязанием России является Константинополь и выход к морям через проливы. Русский Константинополь должен быть одним из центров единения Востока и Запада» [Там же, 118]. С высоты сегодняшнего дня совершенно очевидна фантастичность представлений упомянутых русских мыслителей.

В 30-е гг. XX в. сторонники исторического материализма возвели известную схему пяти общественно-экономических формаций (первобытно-общинная — рабовладельческая — феодальная — капиталистическая — коммунистическая) фактически в ранг религиозной догмы. Декларативно апеллируя к разработанной К. Марксом теории стадий капиталистического развития, они превратили формационный подход к периодизации исторического развития в априорную схему. Как следствие, марксистская концепция применительно к истории восточных, в том числе мусульманских, обществ так и осталась интуитивно-априорной. Последнее явственно следует из умозрительных утверждений историков-марксистов, будто пророк Мухаммад и Чингисхан были представителями «буржуазно-аристократического класса», а их противники, как, например, Мусайлима и другие, принадлежали к бедным слоям общества и т.д. [Togan, 1981, 138]

В условиях господства марксистской идеологии в СССР советские исламоведы изучали философское наследие исламского мира исключительно в свете формирования и развития атеистической и материалистической мысли в интеллектуальных традициях народов, исторически исповедовавших ислам. Марксизм-ленинизм расценивал религиозное мировоззрение как превратную форму отражения действительности. С этой точки зрения религия представляется отживающим пережитком в сознании людей [Кривелев, 1967, 491–492]. Такой подход к духовному наследию ислама вынуждал научных исследователей рассматривать творчество арабо-мусульманских мыслителей фрагментарно.

Таким образом, для представителей гуманитарных наук (философии, социологии, политологии, истории, филологии и т.д.) совершенно очевидно, что разрыв между абстрактным теоретизированием и конкретными исследованиями

культуры и общественной мысли тех или иных народов в различные исторические периоды времени наносит ущерб научному поиску. Остается только поражаться тому, что и в конце XX — начале XXI столетия находятся авторитетные в академическом сообществе ученые, склонные абсолютизировать собственные, достаточно смелые представления о будущем социокультурном устройстве человечества куда больше, чем устанавливать причинно-следственные связи между явлениями в обществе и выявлять вытекающие из причин следствия. Вряд ли американскому философу и политологу Фрэнсису Фукуяме (р. 1952) доставляет удовольствие раз за разом оправдываться в том, что он сделал свой поспешный футурологический прогноз о «конце истории», — а именно, что либеральная демократия представляет «окончательную форму правления в человеческом обществе», и что

победу одержала не столько либеральная практика, сколько либеральная идея... Для очень большей части нашего мира не существует идеологии с претензией на универсальность, которая могла бы бросить вызов либеральной демократии [Фукуяма, 2015, 6, 45].

В связи с этим не лишним будет привести цитату из книги «Идея истории. Автобиография» Р.Дж. Коллингвуда. Критикуя многочисленные теории всеобщей истории, он пишет:

Типичным в тех условиях было стремление некоторых из них представлять свои классификационные попытки как «возвышение истории до ранга науки» <...> Здесь, считали они, им придет на помощь аналогия с естественными науками. Со времен Бэкона стало общим местом, что в любой естественной науке начинают со сбора фактов, а затем переходят к построению теорий, т.е. к экстраполяции закономерностей, выявившихся в уже собранных фактах. Очень хорошо! Давайте соберем вместе все факты, известные историкам, поищем закономерности в них и затем экстраполируем эти закономерности, создав некоторую теорию всеобщей истории. <...> Всё это было самообманом. Ценность каждой из этих классификационных схем, если под ценностью понимать то, что они способны быть средством открытия исторических истин, не устанавливаемых простой интерпретацией свидетельств, была равна нулю. <...> Они были произвольны. Если же какая-нибудь из них когда-либо и была принята сколько-нибудь значительным числом ученых, помимо человека, ее придумавшего, то совсем не потому, что она поразила их своей научной убедительностью, а потому, что она превратилась в вероучение, по сути дела, некоей религиозной общины, хотя последняя могла и не считать себя таковой [Коллингвуд, 1980, 252–253].

Это, однако, вовсе не означает, что мы, приведя выше несколько примеров философских схем исторического развития, считаем несостоятельными *любые*



попытки построения схем объяснения исторических процессов. В противном случае следовало бы рассматривать все модели исторического развития как псевдонаучные гадания и поверья, достойные включения в собрание наподобие энциклопедии заблуждений Р.Д. Кэрролла. Тем более что в истории средневековой исламской мысли имеются положительные примеры осмысления природы социума и причин его эволюции. С именем арабо-мусульманского философа и историка Ибн Халдūна связано создание учения о зарождении, расцвете и неизбежном угасании государств и цивилизаций. Проведем небольшой экскурс в историю этого учения.

Крупнейшие арабо-мусульманские перипатетики, как, например, ал-Фārāбī (870–950), Ибн Сйнā (Авиценна) (980–1037), Ибн Рушд (1126–1198) и Ибн Тūфайл (1100–1185), вошли в историю науки не только как философы, но и как ученые-энциклопедисты, проводившие исследования в самых разных научных областях. В логике, физике и метафизике представители арабо-мусульманского перипатетизма оставались верны Аристотелю (IV в. до н.э.), посвятившему свои труды не только философии, физике, но и этике, биологии и психологии. В области политики они испытали сильное влияние утопии о совершенном государстве Платона. Отталкиваясь от его политических и социальных идей, изложенных в сочинении «Государство», арабо-мусульманские перипатетики разрабатывали социально-политические учения об идеальном государстве («Добродетельном городе») и о противоположных ему «порочных государствах» («заблудших городах»). Следуя мысли Платона, они изображали идеальное государство как совершенный общественный строй, во главе которого стоит философ-правитель, совмещающий светские управленческие и религиозные функции: кроме возложенной на него обязанности правителя, он выполнял функцию *имама* — предводителя религиозной общины.

Одной из заслуг средневековых арабо-мусульманских философов, теологов и ученых является обоснование общей для них идеи о причинно-следственном устройстве мира. Это было критически важно для создания условий формирования философии истории арабского мыслителя Ибн Халдūна (1332–1406), с именем которого связывают появление науки о внутренних закономерностях существования и развития человеческого общества [Mahdi, 1957, 136–137]. Также следует отметить, что доминировавшее в средневековой исламской историографии утверждение о предопределенности всех событий в мире волей Бога не сводилось к признанию случайного их характера. Исламские «философствующие» теологи-мутазилиты отстаивали позицию, согласно которой Аллах олицетворяет пронизывающую всё сущее закономерность (ибо божественное знание несовместимо с произволом и случайностью). Представители ашаризма, сменившего в начале XII в. мутазилизм в качестве ведущей школы исламской рациональной теологии, также не отрицали закономерности в мире

и объясняли их «обычаем Бога». Они утверждали, что причинно-следственные связи в природе и мире «предопределены» предвечным божественным знанием.

Выдающийся мусульманский ученый-энциклопедист 'Абū Райхāн ал-Бйрūнй (973 — после 1050) предвосхитил разработанный Ибн Халдūном метод рациональной критики истории. Ал-Бйрūнй не оставил отдельного, обстоятельного изложения своей философии истории. Однако в своих многочисленных научных сочинениях он излагает принципиально новый взгляд на историю мира и, соответственно, человеческого общества. При оценке вклада ал-Бйрūнй в формирование критического подхода к истории следует учитывать, что его открытия и концепции, некоторые философские взгляды и характерный его исследовательскому методу рациональный скептицизм по отношению к псевдонаучным аргументам закладывали путь к объективному пониманию закономерностей развития природы и человеческого общества. Признавая вселенную сотворенной Аллахом, ал-Бйрūнй вместе с тем рассматривал природу в качестве объективной реальности, развивающейся по собственным принципам и законам. Познание природных явлений, считал он, возможно только в соответствии с факторами бытия; концепция, противоречащая объективной реальности, должна быть отвергнута. Настоящая наука, по его мнению, нуждается в практике. Ведь только с помощью последней возможна проверка истинности научных знаний [Булгаков, 1966, 36–37, 43].

В своей «Геодезии» (полное название — «Определение границ мест для уточнения расстояния между населенными пунктами» (*Тахдйд нихāйāt ал-амāкин ли-тасхйх масāфāt ал-масāкин*) ал-Бйрūнй пишет: «Когда человек занят [научной] практикой и внимателен в [исследованиях], то может позволить себе высказываться о какой-нибудь отрасли наук» [ал-Бируни, 267]. Объясняя происхождение наук материальными причинами, он приходит к выводу:

Вот таково положение наук. Они были порождены потребностями человека, необходимыми для его жизни. В соответствии с ними [науки] постепенно разделились. Их [наук] польза заключается в обретении с их помощью необходимых вещей, а не в получении посредством них серебра и червонного золота [ал-Бируни, 10].

Научное исследование законов универсума, продолжает естествоиспытатель, должно основываться на опыте. В противном случае было бы невозможно получить достоверные знания об окружающем мире. Одновременно ал-Бйрūнй подчеркивал роль теории: «Ему [ученому] надлежит быть философом, который познал хотя бы только основы всех наук, — ведь ему не хватит его жизни познать их ветви [частности]» [Там же, 267–268].

Настаивая на взаимосвязи научной теории и эмпирики, ал-Бйрūнй требовал, чтобы ученый руководствовался определенной системой принципов

и использовал достижения естествознания для обеспечения объективного взгляда на события прошлого. В трактате «Индия» (полное название — «Разъяснение принадлежащих индийцам учений, приемлемых разумом или отвергаемых» (*Тахқйқ м̄ ли-л-Хинд мин мақӯла мақбӯла фи-л-‘ақл ’ав марзӯла*)) он демонстрирует пример беспристрастного и объективного описания религий, культуры и науки индийцев [Розен, 1888, 146–147; Khalidi, 1996, 177, 181].

Ал-Бирӯнӣ исследовал культуру и историю, опираясь на естественнонаучные и экономические данные. Он утверждал, что невозможно с помощью лишь религиозных аргументов познавать закономерности универсума — например, узнать о возрасте мира. Данные естественных наук предоставляют возможность понять, что существующие горы возникли в результате геологических процессов, протекавших в прошлом. Так, ученый писал:

Нам [ничего] не ведомо об обстоятельствах [сотворения мира], кроме наблюдаемых древних останков, для возникновения которых потребовались длительные периоды времени, пусть и ограниченные с обоих концов, как высокие горы, сложенные из ровных камней различных цветов и скрепленные между собой застывшими на них глиной и песком [ал-Бируни, 22].

Для научного изучения исторического прошлого требуется привлекать знания, приобретенные в результате проведения исследований развалин древних городов. Ал-Бирӯнӣ отмечал:

Люди возвели и построили по обоим ее берегам (реки Джейхун (Амударья). — *И.Н.*) свыше трехсот городов и поселений, развалины которых сохранились и до сегодняшнего дня. <...> В Сирии и других безводных и пустынных странах, где отсутствуют растительность и животные, есть древние останки, убедительно свидетельствующие о том, что они [некогда] были населены [Там же, 26, 30].

В «Геодезии» ал-Бирӯнӣ излагает свои взгляды на развитие человеческого общества и на процесс складывания отношений между различными социальными группами. Люди объединяются в общество ради совместной защиты от опасностей и ради распределения общественно полезного труда [Булгаков, 1966, 38]. Он разъясняет это следующим образом:

[Человек] из-за большого количества своих потребностей и невоздержанности при отсутствии средств защиты и множества врагов неминуемо был вынужден объединяться с людьми своего рода [в сообщество] ради взаимной поддержки и исполнения каждым из них работ, которые обеспечили бы его и других. Каждый из них стал нуждаться в вещи, которая разделялась бы на части при делении и слагалась при удвоении, дабы она устанавливала пропорциональное соотношение между работами

и предметами необходимости, так как сами по себе они несоизмеримы с ней (вещью. — И.Н.) и времена потребности в них не одинаковы [для людей] [ал-Бируни, 4–5].

В результате перехода от натурального к развитому товарному производству возникает социальная дифференциация общества: складываются богатый высший и бедный низший классы. Формируется государственный аппарат, правители и чиновники обеспечивают баланс между социальными группами и классами [Togan, 1953, 44–46; Togan, 1975, 176–180].

Ал-Бйрўнй можно без всякого преувеличения назвать предтечей арабского историка и философа Ибн Халдўна (1332–1406), в лице которого мусульманский мир еще на рубеже XIV и XV вв. представил пример критической установки на абстрактные метафизические теоретизирования и преодоления зависимости от теологической парадигмы религиозной историософии. Его рассматривают как одного из социальных мыслителей, заложивших основы философии истории. Учение Ибн Халдўна о рождении, расцвете и упадке обществ и государств фундировано признанием ведущей роли социальных, культурных и природных факторов в развитии человеческого общества. Выдвинув идею о трудовой природе стоимости, Ибн Халдўн предвосхитил теорию стоимости шотландского экономиста и философа Адама Смита (1723–1790) и английского экономиста Давида Рикардо (1772–1823). Также он наметил ряд важных идей, в дальнейшем сформулированных и развитых Джоном Мейнардом Кейнсом (1883–1946) — основоположником макроэкономики [Spengler, 1964, 304]. Арабский мыслитель представил свою философию истории во вводной части своего исторического сочинения под названием «Книга назидательных примеров по истории арабов, персов и берберов и их современников, имевших большую власть» (*Kitāb al-‘ибар ва дйвāн ал-мубтада’ ва-л-хабар фй аййām ал-‘араб ва-л-‘аджам ва-л-барбар ва ман ‘āçара-хум мин завй ас-султāн ал-акбар*; краткое название — *Kitāb ал-‘ибар*). Его «Введение» (другой перевод — «Пролегомены», арабское название — *ал-Муқаддима*) в дальнейшем стало рассматриваться как отдельное произведение.

В сжатом виде философия истории Ибн Халдўна сводится к следующим положениям. Коллективная жизнедеятельность людей ради обеспечения пропитания и защиты от диких животных является условием их выживания, — а следовательно, человеческое общество необходимо [Ибн Халдун, 1996, 46]. Два вида социумов — внегородской и городской — отличаются друг от друга способами трудовой деятельности и системами межличностных связей. Для первого характерно натуральное хозяйство, позволяющее сельским обывателям добывать жизненные средства, достаточные лишь для поддержки жизни. Внегородское общество отличается бедностью, рудиментарным социальным порядком и простотой нравов. Городское общество отличается развитым

ремесленным производством и торговлей, культурой, социальной иерархией и государственными институтами. Этот вид социума характеризуется роскошью, единовластием правителя, упадком нравов и т.д. Данные два общества представляют низшую и высшую стадии развития человеческой цивилизации [Ибн Халдун, 1996, 116].

Положение Ибн Халдўна о том, что общество и государство развиваются по естественным законам [Там же, 46], — наиболее яркий пример его отхода от теологической парадигмы мусульманского историописания. Согласно арабскому философу истории, движущей силой возникновения государства является дух групповой солидарности (*'аҗабиййа*) небольшого сплоченного воинственного племени, способного с помощью насильственного принуждения подчинить себе другие народы [Там же, 129–130]. Такое племя, захватив города, получает право на владение и власть [Там же, 344]. Выражением последней является государство, опирающееся на насилие [Там же, 120–124]. Власть и государства не существуют без цивилизации — и, соответственно, нет и цивилизации без власти. Власть движет человеческой историей [Там же, 175–176].

По мыслителю, власть религиозно и морально нейтральна [Там же, 120, 178–182]. Сотворив мир, Бог в дальнейшем предоставляет ему развиваться согласно естественным причинно-следственным законам. Зарождение, расцвет и упадок обществ и государств вызываются социальными и природными причинами. Пройдя пять стадий развития (рождение, подъем, процветание, застой и упадок), все государства отмирают по истечении отведенного им срока существования в 120 лет, или в три поколения людей [Там же, 158–165].

Подчеркивая примат экономических и естественных (природных) условий над религиозным фактором в развитии истории и общества, Ибн Халдўн приходит к выводу, что государство не является собственно религиозным образованием [Там же, 47, 183]. Условиями возникновения государства вовсе не служат пророчество или священные книги авраамических религий. Он пишет:

Людей Книги и следующих пророкам мало в сравнении с язычниками, у которых нет [богооткровенной] Книги. Последние составляют большинство населения в мире. Однако, несмотря на это, у них (представителей неавраамических религий. — *И.Н.*) есть государства и материальная культура [Там же, 1996, 47–48].

С целью придания универсального характера основному концепту своего учения — *'аҗабиййа* (чувство солидарности воинственного племени как ведущая сила возникновения государства) — Ибн Халдўн обращается к вопросу о появлении на мировой арене в XIII в. монголов и их завоеваниях, а также к возвышению Тамерлана (Тимура) (1336–1405) — тюрко-монгольского завоевателя и среднеазиатского правителя. Монголы и тюрки, два кочевых народа, совершали завоевательные походы и покоряли оседло-земледельческие

страны, где создавали свои государства и династии. Следовательно, эти народы идеально подходили в качестве обоснования концепта *'асабиййа*. Для Ибн Халдūна появление монголов на исторической арене стало необходимым этапом в истории человечества [Van den Bent, 2016, 171–186]. В указанный период времени Средняя Азия и Ближний Восток, как и Восточная Европа, испытали жесточайшее потрясение от нашествия монголов, творивших насилие и сеявших смерть. Многие мусульманские авторы в своих трудах освещали события, связанные с завоеваниями этого народа, внезапно явившегося из глубин Центральной Азии. Например, Йāқūt ал-Хāмавй (ум. 1229) и Ибн ал-'Асйр (1160–1233) восприняли эти завоевания как величайшую и беспрецедентную катастрофу в человеческой истории [Йāкут ал-Хāмави, 179; Ибн ал-'Асир, 1994, 339]. В их глазах монголы служили образцом неверия. Некоторые из них рассматривали правителя Чингисхана (ок. 1155 или 1162–1227), основоположника Монгольской империи, как «неверного царя, наихудшего из числа многобожников по своим неверию, нечестию и несправедливости» [Ибн Таймиййа, 2004, 521]. Тамерлана, знаменитого полководца, завоевателя и основателя империи Тимуридов, совершавшего военные походы на Ближний Восток на рубеже XIV–XV вв., некоторые мусульманские ученые считали шиитом, лицемерно называвшимся суннитом [Manz, 1989, 17].

Так как монголы и тюрки рассматривались Ибн Халдūном в качестве живого подтверждения его учения, он уделил им значительное место и в своих сочинениях. Монгольский правитель Чингисхан в глазах автора *Кутāб ал-'ибар* предстает как мудрый человек с сильным чувством групповой солидарности (*'асабиййа*) и стратег в военном деле, что и сделало его лидером и объединителем ведущих кочевой образ жизни монгольских племен. Соответственно, согласно ученому, монголы являются народом, способным под руководством вождя к завоеваниям и созданию на территориях покоренных стран собственного государства. Ибн Халдūн пишет, что Чингисхан составил для монголов письменное законоуложение (повелел составить Ясу, «Закон великой власти»), регулирующее политические и экономические отношения, военную организацию и другие наиболее важные сферы общественной жизни. По мнению арабского историка, свод правовых положений Чингисхана схож с шариатом — религиозным законом мусульман. Хотя монгольский правитель и его предки были язычниками, пишет Ибн Халдūн, потомки великого завоевателя, покорившие Ирак и Иран и создавшие там государство (монгольский Ильханат), приняли ислам, стали мусульманскими царями и правили этим государством вплоть до его распада и исчезновения [Ибн Халдун, 2019, 1535].

Что касается среднеазиатского завоевателя Тамерлана, представлявшего тюрко-монгольскую культуру Мавераннахра (с его исламской религией, тюркским языком и монгольской политической идеологией), то, вопреки мнению мусульманских авторов, Ибн Халдūн также необычайно высоко оценивал его в своей

книге «Автобиография Ибн Халдўна и его путешествие на Запад и Восток» (*Ат-Та'риф би-Ибн Халдўн ва рихлату-ху зарбан ва шарқан*). Разумеется, на подобный шаг он пошел ради универсализации центрального понятия своего учения — *'аҗабиййа* (чувство солидарности небольшого воинственного племени). При личной встрече в 1401 г. с Тамерланом Ибн Халдўн изложил содержание этого концепта, обозначавшего в его историко-философской концепции ведущую силу для возникновения государства. Ибн Халдўн пишет:

Я разъясню тебе (правитель Тамерлан. — *И.Н.*) это и скажу так. По истине, власть/властвование осуществляется благодаря *'аҗабиййа*. При его избытке увеличивается сила власти. Ученые и прежде были согласны, и сейчас в том, что двумя самыми большими народами являются арабы и тюрки. Вы знаете, какой была власть арабов, когда они объединились в своей религии вокруг своего Пророка (Мухаммада. — *И.Н.*). Что касается тюрков, то их соперничество с персидскими царями и отнятие у них власти над Афрасиабом<sup>1</sup> Хорасана свидетельствуют о силе их власти. Ни один из земных царей — ни Хосров, ни *қайсар* (Цезарь), ни Искандер [Зў-л-қарнайн]<sup>2</sup>, ни Навуходносор — не мог сравниться с ними (тюрками. — *И.Н.*) в *'аҗабиййа* [Ибн Халдун, 1979, 414].

Более того, Ибн Халдўн пошел еще дальше, признав Тамерлана и его воинов набожными мусульманами [Там же, 406–428]. В его сообщении о первом посещении военного лагеря среднеазиатского завоевателя под Дамаском в 1401 г. и встрече с ним значит, что он приветствовал воинов Тамерлана мусульманским приветствием, а те в ответ также приветствовали его согласно мусульманскому же обычаю. Ибн Халдўн подарил Тамерлану Коран и молитвенный коврик. Тот положил священную книгу себе на голову в знак почтения к ней, а затем взял коврик и поцеловал его [Там же, 409]. В то же время арабский историк не мог не знать, что Ибн Таймиййа (1263–1328), видный мусульманский суннитский (ханбалитский) ученый и правовед-факих, в свое время издал три антимоңгольские фетвы (богословско-правовые заключения) для утверждения законности вооруженной борьбы мусульман против монголов Ильханата, независимо от заверения последних об их приверженности исламу [Ибн Таймиййа, 2004, 501–553]. Более того, Ибн Халдўн стал свидетелем того, что войско Тамерлана после штурма и взятия Дамаска в 1401 г. подвергло этот

<sup>1</sup> Афрасиаб — 1. название первоначального ядра древнего Самарканда; 2. имя мифического царя Турана и одного из героев «Шахнаме» — эпической поэмы выдающегося персидского поэта Фирдоуси.

<sup>2</sup> Зў-л-қарнайн («Двурогий») — прозвище коранического персонажа (Коран, 18:83–102). Одни комментаторы Корана полагают, что Зў-л-қарнайн — это Александр Македонский, другие полагают, что он был одним из правителей Древнего Йемена [Пиотровский, 1991, 78–79].

город разграблению и сожжению [Ибн Халдун, 1979, 417]. Во многих местах исторического труда *Kitāb al-‘ibar* он сообщает о трагических последствиях монгольских нашествий на мусульманский Восток — жестоких разрушениях городов и поселений, массовых убийствах мирных жителей, уничтожении материальных и духовных памятников культуры и т.п.

Как было отмечено выше, причина, по которой монголы и тюрки выглядят в трудах Ибн Халдūна в более благоприятном свете, чем в сочинениях других мусульманских авторов, состоит в его историко-философском учении. Согласно арабскому историку, воинственные монголы и тюрки, подобно арабам-бедуинам (как преисламской Аравии, так и эпохи раннего ислама), обладали сильным чувством коллективной солидарности (*‘aṣabīyya*), что сделало их способными завоевать ослабевшие государства оседло-земледельческих народов и создать на их месте свои империи. С точки зрения Ибн Халдūна, мусульмане во время своих завоеваний в VII–IX вв. вели себя так же, как и монголы во время своих опустошительных завоевательных походов XIII в. Ибн Халдūн дважды описывает в *Kitāb al-‘ibar* взятие монголами Багдада в 1258 г., столицы Аббасидского Халифата. В первом случае он пишет, что погибло 1 600 000 жителей, были разграблены богатства, хранившиеся в халифских казнохранилищах, а количество сброшенных монголами в реку Тигр книг было неизмеримо больше, чем количество книг, уничтоженных арабами в ходе завоевания и разрушения Персидской державы в VII в. [Ибн Халдун, 2019, 901]. Во втором случае он отмечает, что после вторжения монголов в Багдад погибло 1 300 000 жителей города, были разграблены несметные богатства, хранившиеся в халифских казнохранилищах, а книг, сброшенных монголами в реку Тигр, насчитывали примерно столько же, сколько книг уничтожили мусульмане в ходе завоевания Сасанидской Персии в VII столетии [Там же, 1543].

Более того, Ибн Халдūн в *ал-Муқаддима* характеризует арабов-бедуинов как разрушителей оседлых обществ. Он пишет, что арабы остаются дикими и необузданными людьми, что они не признают законы и ради удовлетворения своих примитивных потребностей уничтожают культурные достояния цивилизации. К примеру, если они нуждаются в камнях, чтобы соорудить очаг и поставить на него котел, то берут их из зданий. Если они также нуждаются в дереве, чтобы укрепить свои шатры и взять кольца для своих жилищ, то разбирают крыши зданий [Ибн Халдун, 1996, 139]. Все эти характеристики, по мнению Ибн Халдūна, свойственны схожим с ними примитивным народам, как, например, монголам. Последние явили миру разительный пример совершения набегов, грабежей и истребления цивилизованных народов, принесения им разного рода страданий и мук, налагания огромных налогов; однако всё это вполне соответствовало и обычаям арабов-бедуинов [Ибн Халдун, 1979, 428].



Как видим, Ибн Халдун решительно порвал с религиозным провиденциализмом и мифологией, согласно которой историю человечества следует считать телеологически организованным и направленным процессом, некоторым смысловым единством в виде воплощения замысла Бога; пророка Мухаммада приверженцы провиденциалистской историософии характеризуют в качестве осевой фигуры истории, а его эпоху — как осевое время [Khalidi, 1996, 7]). В традиционном мусульманском историописании и исламской традиции было принято почитать мусульман раннего ислама, в большинстве своем представленных либо арабами-бедуинами, либо арабами, перешедшими к оседлому образу жизни, за осуществление ими огромных завоеваний за короткий срок после возникновения ислама и их хронологическую близость к пророку Мухаммаду [Van den Bent, 2016, 183]. Напротив, Ибн Халдун в строгом соответствии со своим учением поставил вровень с арабами монголов-язычников. При этом надо учесть, что сам он гордился тем, что был чистокровным арабом [Ибн Халдун, 1979, 3–5].

На наш взгляд, арабо-мусульманская мысль классической эпохи внесла важный вклад в обоснование учения о внутренних закономерностях развития человечества. Ал-Бирунн фактически отвергал библейский миф о сотворении вселенной в продолжение нескольких дней и стремился обосновать научную позицию по вопросу о возрасте мира. В свою очередь Ибн Халдун своим историко-философским учением подрывал основы теологической парадигмы мусульманского историописания. А вот жившие много веков позже них Г.В.Ф. Гегель, Н.Я. Данилевский и Н.А. Бердяев, больше всего интересовавшиеся национальной идеей, так и не смогли обратиться к рациональной критике истории.

Следует подчеркнуть, что учение Ибн Халдуна также служит интересным примером междисциплинарного взаимодействия. Его учение возникло как итог длительного развития интеллектуальной мысли Средиземноморья и Передней Азии. В качестве трех предпосылок формирования историко-философской концепции Ибн Халдуна можно рассматривать античное научное и философское наследие (Аристотель, Птолемей, Гиппократ и Гален), культурные политические традиции Передней Азии и мусульманскую интеллектуальную мысль. Ибн Халдун развивал положения климатологической этнологии Птолемея [Бациева, 1977, 68–74] и разделял мнение Аристотеля о естественном характере государства [Miller, 1974, 61–62]. Он опирался на гуморальную теорию Гиппократа и Галена и, рассматривая общество по аналогии с человеческим телом, развивал органическое учение о пяти стадиях возникновения, развития и гибели государств и цивилизаций (рождение, подъем, расцвет, застой и упадок) [Sariyannis, 2018, 294–295, 306]. На него оказала определенное влияние теория «окружности справедливости» ближневосточного и древнеиранского происхождения, согласно которой долг правителя заключается в обеспечении

гармоничного сосуществования государства и различных социальных страт и групп общества. Процветание же государства обеспечивается, по Ибн Халдуну, под управлением справедливого правителя [Ибн Халдун, 1996, 43]. При разработке рациональной критики истории ученый отталкивался от разделяемой всеми арабо-мусульманскими философами, исламскими теологами идеи о причинно-следственном устройстве мира. Ведь он, по собственному признанию, создал науку для отличия истины от лжи при описании исторических событий [Там же, 42]. Арабский историк рассматривал последнее как условие постижения объективных закономерностей складывания и развития государств и обществ.

Разумеется, к творческому наследию Ибн Халдұна следует относиться с учетом исторических и культурных реалий указанного периода времени; в его теории дают о себе знать неразвитость современных ему гуманитарных и естественных наук, доминирование религиозной формы общественного сознания в культуре средневекового исламского общества и многое другое. Тем не менее непреходящей заслугой Ибн Халдұна перед мировой наукой следует считать создание философии истории, основанной на подлинно научном подходе, для выявления общих закономерностей развития человеческого общества.

В целом можно отметить, что сегодня большинство представителей социальных наук признают: при структурировании исторического времени, делении его на завершенные этапы исторического развития, невозможно обойтись без концепций (стадиальных или циклических) развития обществ — в том числе обществ, исторически исповедовавших ислам. Разумеется, любая схематизация исторического процесса оборачивается упрощением. Однако исследование исторической динамики невозможно представить без таких упрощений. При этом категорически неверно отождествлять модели исторического развития с объективной действительностью. Необходимо отдавать себе отчет в том, что стадиальные и циклические схемы исторического движения являются всего лишь моделями исторического процесса [Савельева, 1997, 357–358]. «Конструктивность — едва ли не главное отличие человеческого познания. <...> Познание не есть копирование некоторой внешней познаваемой реальности, но внесение смысла в реальность, создание идеальных моделей» [Касавин, 2010, 260].

Одним из вариантов решения данной проблемы могла бы стать попытка четкого отделения философских (а по сути, философско-мифологических) схем исторического развития от научных моделей развития общества. Первые являются схемами, объясняющими настоящее, что предполагает построение исторической картины прошлого и будущего. Выше мы уже приводили примеры, когда подобные построения выливаются в безоглядное стремление конструировать как прошлое, так и будущее. Как следствие, множится и количество экспертов, предлагающих свое понимание «сущности» социального бытия, в том числе общественного бытия неевропейских народов. Научные же

модели исторического развития, напротив, направлены на исследование прошлого [Савельева, 1997, 447]. Они строятся на признании того, что история остается открытым процессом, что будущее не предопределено и «открыто». Такой подход основывается на отказе от мистики исторического финализма как в его религиозных (эсхатологические ожидания), так и светских (прогресс, «конец истории» и т.д.) формах [Панарин, 2010, 250].

Последнее крайне важно, коль скоро многие живучие даже в культурных кругах мифы в отношении исламского мира в целом и интеллектуальной традиции мусульманских народов в частности представляются специалистам результатами ложных обобщений и домысливания. Для получения объективной картины формирования и развития общественной мысли народов мусульманского Востока необходимо избавляться от предрассудков и стереотипных представлений. Для противостояния «неосхоластике» в виде избыточных обобщений представители историко-философской науки должны вступить в союз с историей как научной дисциплиной.

Современное гуманитарное знание, частью которого является историческая наука, представляет собой область междисциплинарных исследований, в ходе которых ученые используют достижения не только общественных, но и естественных и точных наук. Поэтому для представителей историко-философских исследований столь важна междисциплинарная кооперация, а именно взаимодействие истории как самостоятельной научной дисциплины и философии, социологии, антропологии и языкознания. Ведь именно добытое историками объективное знание процесса исторического развития человеческого общества позволяет отделить факты от заблуждений. Сразу надо оговориться: речь идет не об «эмпирических фактах» историков-позитивистов XIX в. Сегодня достаточно общепринято, что исторические факты включают в себя их определенные рассмотрения, или интерпретации. По этому поводу П. Фейерабенд писал следующее: «Наука вообще не знает “голых фактов”, а те “факты”, которые включены в наше познание, уже рассмотрены определенным образом и, следовательно, существенно концептуализированы» [Фейерабенд, 1989, 149].

Поэтому так важна теоретическая составляющая исторической науки. Рациональность и взаимосвязь эмпирики и теории выступают самыми важными условиями научного познания. Таким образом, несомненным достоинством истории как научной дисциплины, способной бороться с заблуждениями и манипуляцией массовым сознанием, является то, что она выступает как эмпирико-теоретическое знание. Если в античную эпоху эмпирическая основа исторического знания сводилась к *лично увиденному* или *свидетельствам других людей*, то эмпирическая база современных исторических исследований включает в себя не только тексты, но и материальные артефакты. Наряду с документами и архивными материалами в качестве источников ученые используют

продукты духовной и интеллектуальной деятельности прошлых поколений людей (древние мифы, религиозные доктрины и представления, сказания, поэтические и философские произведения и т.д.), предметы техники и быта, произведения искусства, археологические находки, древние надписи, гербы, печати и т.п. [Togan, 1981, 19].

Историческая наука сегодня представлена целым комплексом самостоятельных отраслей, как, например, историческая география, хронология, эпиграфика, палеография, нумизматика, дипломатика, геральдика, генеалогия, этнография, археология и т.д. Историки активно используют методы социальных наук (социология, демография, статистика и т.д.). Обычной практикой стало использование в исторических исследованиях статистических методов для изучения количественной стороны массовых социальных явлений и их анализа. То же самое можно сказать и про заимствованные историками из социологии методы, такие как контент-анализ (анализ текстовых массивов) и интервьюирование (метод сбора информации в социологических исследованиях). Вслед за историками исламоведы стали проводить полевые исследования в мусульманских общинах, опираясь на методы интервью и анкетирования. Заслуживает внимания опыт подобных исследований, проведенных среди экономических мигрантов в России, выходцев из Центральной Азии, в основном из Таджикистана [Рош, 2014, 1–8; Roche, 2014, 1–5].

На основании вышесказанного можно сделать следующий вывод: получение объективной картины формирования арабо-мусульманской философской традиции прямо зависит от представлений научного исследователя о природе человеческого общества и факторах его развития. В свою очередь, плодотворность историко-философских исследований общественной мысли исламского мира зависит от междисциплинарной кооперации, взаимодействия истории как научной дисциплины с философией, социологией, антропологией и другими областями знания.

### Список использованных источников и литературы

- Бациева, 1977 — *Бациева С.М.* Географический фактор в историко-социологической концепции Ибн Халдуна // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока, XII год. сессия ЛО ИФ АН СССР. М.: ГРВЛ, 1977. С. 68–74.
- Бердяев, 2007 — *Бердяев Н.А.* Падение священного Русского царства: Публицистика 1914–1922. М.: Астрель, 2007. 1179 с.
- Булгаков, 1966 — *Булгаков П.Г.* Бируни и его «Геодезия» // *Бируни, Абу Рейхан.* Определение границ мест для уточнения расстояния между населенными пунктами (Геодезия) / пер. с араб. П.Г. Булгакова / Избранные произведения: В 7 т. Т. 3. Ташкент: Фан, 1966. 361 с.

- Гегель, 1935 — *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии: В 3 т. Кн. III / Пер. с нем. Б. Столпнера. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935. 527 с.
- Гегель, 1993 — *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии истории / Пер. с нем. А.М. Водена. СПб.: Наука, 1993. 480 с.
- Данилевский, 1895 — *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. С.-Петербург: Тип. брат. Пантелеевых, 1895. 629 с.
- Достоевский, 1983 — *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя (1877 г.) / Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 25. Л.: Наука, 1983. 470 с.
- Касавин, 2010 — *Касавин И.Т.* Познание // Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Пред. научно-ред. совета В.С. Степин. Т. 3. М.: Мысль, 2010. С. 259–263.
- Коллингвуд, 1980 — *Коллингвуд Р.Дж.* Идея истории. Автобиография / Пер. с англ. Ю.А. Асеева. М.: Наука, 1980. 485 с.
- Крывелев, 1967 — *Крывелев И., Узринович Д.* Религия // Философская энциклопедия. Т. 4. М.: Советская энциклопедия, 1967. С. 489–492.
- Лихоманов, 2022 — *Лихоманов И.В.* Хилиастический мираж Н.А. Бердяева и евразийство // Идеи и идеалы. 2022. Т. 14. № 1. Часть 2. С. 408–427.
- Панарин, 2010 — *Панарин А.С.* Финализм исторический // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 4. / Пред. научно-ред. совета В.С. Степин. М.: Мысль, 2010. С. 250.
- Пиотровский, 1991 — *Пиотровский М.Б.* Зу-л-карнайн // Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 78–79.
- Розен, 1888 — *Розен В.Р.* Записки Восточного отделения Императорского Русского Археологического общества. Т. 3. СПб: Тип. Имп. АН, 1888. 400 с.
- Рош, 2014 — *Рош С.* Роль ислама в жизни центрально-азиатских мигрантов в Москве // CERIA Аналитический обзор. № 2, октябрь 2014. С. 1–8.
- Савельева, 1997 — *Савельева И.М., Полетаев А.В.* История и время. В поисках утраченного. М.: Языки русской культуры, 1997. 800 с.
- Фейерабенд, 1989 — *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986. 543 с.
- Фукуяма, 2015 — *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек / Пер. с англ. М.Б. Левина. М.: АСТ, 2015. 259 с.
- Ал-Бирӯнӣ — *ал-Бирӯнӣ, 'Абу Райҳан.* Таҳдид нихайāt ал-амāкин ли-тасҳйх масāфāt ал-масāкин (Определение границ мест для уточнения расстояния между населенными пунктами). № 3386. Стамбул: Коллекция рукописей библиотеки «Султан Фатих». 340 л.
- Ибн ал-'Асир, 1994 — *Ибн ал-'Асир.* Ал-Кāмил фи-т-та'рих. Т. 10. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-'илмиййа, 1994. 497 с.
- Ибн Таймиййа, 2004 — *Ибн Таймиййа.* Маджмӯ' ал-фатāвā. Т. 28. Медина: Маджма' ал-малик Фахд, 2004. 696 с.
- Ибн Халдун, 1979 — *Ибн Халдун.* Ат-Та'риф би-Ибн Халдун ва рихлату-ху ғарбан ва шарқан. Бейрут: Дār ал-китāб ал-лубнāнийй, 1979. 430 с.
- Ибн Халдун, 1996 — *Ибн Халдун.* Ал-Муқаддима. Сайда-Бейрут: Ал-Мактаба ал-'асриййа, 1996. 630 с.

- Ибн Халдун, 2019 — *Ибн Халдун*. Китāб ал-‘ибар. Эр-Рияд: Байт ал-афкār ад-давлиййа, 2019. 2208 с.
- Йакут ал-Хамави — *Йақūt ал-Хамавī*. Му‘джам ал-булдāн. Т. 1. Бейрут: Дār ал-фикр, б.г. 538 с.
- Van den Bent, 2016 — *Van den Bent J.* None of the Kings on Earth is Their Equal in ‘*aṣabiyya*: The Mongols in Ibn Khaldūn’s Works // *Al-Masāq: Journal of the Medieval Mediterranean*. 2016. Vol. 28:2. P. 171–186.
- Khalidi, 1996 — *Khalidi T.* Arabic historical thought in the classical period. Cambridge. Cambridge University Press, 1996. 250 p.
- Mahdi, 1957 — *Mahdi M.* Ibn Khaldūn’s Philosophy of History. The University of Chicago Press, 1957. 328 p.
- Manz, 1989 — *Manz B.F.* The Rise and Rule of Tamerlane. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 238 p.
- Miller, 1974 — *Miller F.D.* The State and the Community in Aristotle’s Politics, in: *Reason Papers* (USA), No. 1, 1974. pp. 61–69.
- Roche, 2014 — *Roche S.* The role of Islam in the lives of Central Asian migrants in Moscow // *CERIA Brief*. 2014. No. 2. P. 1–5.
- Sariyannis, 2018 — *Sariyannis M.* A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century. Leiden, Boston: Brill, 2018. 596 p.
- Spengler, 1964 — *Spengler J.J.* Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun // *Comparative Studies in Society and History*. 1964. Vol. 6. No. 3. P. 264–306.
- Togan, 1954 — *Togan Z.V.* Ortaçağ İslām Âleminde Tankidi Tarih Telâkkîsi // *İslâm Tehkikleri Enstitüsü Dergisi*. Cild. 1953. Vol. I, Cüz. Part 1–4. (Istanbul: 1954) S. 43–49.
- Togan, 1975 — *Togan Z.V.* The Concept of Critical Historiography in the Islamic world of the Middle Ages // *Islamic Studies* (Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad). 1975. Vol. 14. No. 3. P. 175–184.
- Togan, 1981 — *Togan Z.V.* Tarihte Usûl. Istanbul: Enderun kitabevi. 1981. 350 s.

## References

- Batsieva, S.M. “Geograficheskiy faktor v istoriko-sociologicheskoy koncepcii Ibn Khalduna” [Geographical Factors in Ibn Khaldun’s Doctrine]. In: *Pis’mennye pamyatniki i problemy istorii i kul’tury narodov Vostoka* [Written Sources and Problems of History and Culture of Peoples of Orient], XII god. sessiya LO IF AN SSSR. Moscow: “Nauka” publ., 1977, pp. 68–74. (In Russian)
- Van den Bent, J. “None of the Kings on Earth is Their Equal in ‘*Aṣabiyya*: The Mongols in Ibn Khaldūn’s Works”. In: *Al-Masāq: Journal of the Medieval Mediterranean*. 2016, vol. 28:2, pp. 171–186.
- Berdyaev, N.A. *Padenie svyashchennogo Russkogo carstva: Publicistika 1914–1922* [The Downfall of Sacred Russian Realm. Journalism 1914–1922]. Moscow: Astrel’ publ., 2007, 1179 pp. (In Russian)
- Al-Bīrūnī, ‘Abū al-Rayḥān. *Taḥdid nihāyāt al-amākin li-taṣḥīḥ masāfāt al-masākin* [“Determination of the Coordinates of Places for the Correction of Distances

- Between Cities”]. (No. 3386). Istanbul: Manuscripts collection Sultan Fatih, 340 fols. (In Arabic)
- Bulgakov, P.G. “Biruni i ego «Geodeziya»” [Biruni and his “Geodesy”]. In: Al-Bīrūnī, ‘Abū al-Rayḥān. *Opredelenie granic mest dlya utochneniya rasstojaniya mezhdu naselennymi punktami (Geodeziya)* [Determination of the Coordinates of Places for the Correction of Distances Between Cities (Geodesy)]. Tashkent: “Fan” Publ., 1966, 361 pp. (In Russian)
- Collingwood, R.G. *Ideya istorii. Avtobiografiya* [The Idea of History. An Autobiography]. Moscow: “Nauka” Publ., 1980, 485 pp. (Russian Translation)
- Danilevskii, N. *Rossiia i Evropa*. [Russia and Europe]. Saint Petersburg: Panteleevy brothers Publ., 1895, 629 pp. (In Russian)
- Dostoevsky, F.M. “Dnevnik pisatelya (1877 g.)” [A Writer’s Diary (1877)]. In: *Polnoye Sobraniye Sochineniy, 30 tt.* [Complete Collected Works, 30 vols]. Vol. 25. Leningrad: “Nauka” Publ., 1983, 470 pp. (In Russian)
- Feyerabend, P. *Izbrannye trudy po metodologii nauki* [Selected Works on Methodology of Sciences]. Moscow: Progress Publ., 1986, 543 pp. (Russian Translation)
- Fukuyama, F. *Konec istorii i poslednii chelovek* [The End of History and the Last Man]. Moscow: AST Publ., 2015, 259 pp. (Russian Translation)
- Hegel, G.W.F. *Lekcii po istorii filosofii v 3 t. / Kn. III* [Lectures on the History of Philosophy, 3 vols. Book 3]. In: *Sochineniya, 14 tt.* [Collected works, 14 vols]. Moscow-Leningrad: “Sotsekgiz”, 1935, 527 pp. (Russian Translation)
- Hegel, G.W.F. *Lekcii po filosofii istorii* [Lectures on the Philosophy of History]. Saint Petersburg: “Nauka” Publ., 1993, 480 pp. (Russian Translation)
- Ibn al-Athīr. *Al-Kāmil fī al-ta’rīḥ* [The Complete Book in History]. Vol. 10. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyyah Publ., 1994, 497 pp. (In Arabic)
- Ibn Ḥaldūn. *Kitāb al-‘ibar* [The Book of Warning]. Riyadh: Bayt al-afkār al-dawliyyah Publ., 2019, 2208 pp. (In Arabic)
- Ibn Ḥaldūn. *Al-Muqaddimah* [An Introduction]. Sidon-Beirut: Al-Maktabah al-‘aṣriyyah, 1996, 630 pp. (In Arabic)
- Ibn Ḥaldūn. *Al-Ta’rīf bi-Ibn Khaldūn wa riḥlatu-hy ġarban wa šarqan* [Presenting Ibn Ḥaldun and His Journeys in the West and the East]. Beirut: Dār al-kitāb al-lubnānī, 1979, 430 pp. (In Arabic)
- Ibn Taymiyyah. *Majmū‘ al-fatāwā* [Compilation of Fatawa]. Vol. 28. Medina: “King Fahd” Publ., 2004, 497 pp. (In Arabic)
- Kasavin, I.T. “Poznaniye” [Knowledge]. In: *Novaya filosofskaya enciklopediya, 4 tt.* [New Philosophical Encyclopedia, 4 vols]. Vol. 3. Moscow: “Mysl” Publ., 2010, pp. 259–263. (In Russian)
- Khalidi, Tarif. *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge. Cambridge University Press, 1996. 250 pp.
- Kryvelev, I., Ugrinovich, D. “Religiya” [Religion]. In: *Filosofskaya enciklopediya, 4 tt.* [The Philosophical Encyclopedia, 4 vols]. Vol. 4. Moscow: “Sovetskaya entsiklopediya” Publ., 1967, pp. 489–492. (In Russian)

- Lihomanov, I.V. “Hiliasticheskkii mirazh N.A. Berdyaeva i evraziystvo” [The Chiliastic mirage of Berdyaev and eurasianism]. In: *Idei i idealy* [Ideas and Ideals], vol. 14 (No. 1, Part 2), pp. 408–427. (In Russian)
- Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldûn’s Philosophy of History*. The University of Chicago Press, 1957. 328 pp.
- Manz, Beatrice Forbes. *The Rise and Rule of Tamerlane*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 238 pp.
- Miller, F.D. The State and the Community in Aristotle’s Politics. In: *Reason Papers (USA)*, No. 1, 1974. pp. 61–69.
- Panarin, A.S. “Finalizm istoricheskii” [The Historical Finalism]. In: *Novaya filosofskaya enciklopediya, 4 tt.* [New Philosophical Encyclopedia, 4 vols]. Vol. 4. Moscow: “Mysl” Publ., 2010, p. 250. (In Russian)
- Piotrovskii, M.B. “Dhu al-Qarnayn” [“He of the Two Horns”]. In: *Islam: Entsiklopedicheskii slovar’* [Islam: Encyclopedic Dictionary]. Moscow: “Nauka” Publ., 1991, pp. 78–79. (In Russian)
- Roche, S. “Rol’ islama v zhizni central’no-aziatskikh migrantov v Moskve” [The role of Islam in the lives of Central Asian migrants in Moscow]. In: *CERIA Analiticheskii obzor* [CERIA Brief]. 2014, No. 2, pp. 1–8. (In Russian)
- Roche, S. “The role of Islam in the lives of Central Asian migrants in Moscow”. In: *CERIA Brief*, 2014. No. 2, pp. 1–5.
- Rozen, V.R. *Zapiski Vostochnogo otdelenija Imperatorskogo Russkogo arheologicheskogo obshchestva* [The Journal of the Oriental Section of the Imperial Archeological Society]. Vol. III. Saint Petersburg: Imperial Academy of Sciences Publ., 1888, 400 pp. (In Russian)
- Sariyannis, M. *A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century*. Leiden/Boston: Brill, 2018, 596 pp.
- Savel’eva, I.M., Poletaev, A.V. *Istoriya i vremya. V poiskah utrachennogo* [History and Time. In Search of Lost]. Moscow: Yazyki russkoi kul’tury, 1997, 800 pp. (In Russian)
- Spengler, J.J. “Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun”. In: *Comparative Studies in Society and History*, 1964, vol. 6, No. 3, pp. 264–306.
- Togan, Zeki Velidi. Ortaçağ İslâm Âleminde Tankidi Tarih Telâkkîsi. In: *İslâm Tehkikleri Enstitüsü Dergisi*. Cild — Vol. I, Cüz — Part 1–4 (1953). İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1954, pp. 43–49. (In Turkish)
- Togan, Zeki Velidî. *Tarihte Usûl* [Method in History]. İstanbul: Enderun kitabevi, 1981, 350 pp. (In Turkish)
- Togan, Zeki Velidi. “The Concept of Critical Historiography in the Islamic world of the Middle Ages”. In: *Islamic Studies (Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad)*, 1975, vol. 14, No. 3, pp. 175–184.
- Yaqût al-Hamawî. *Mu‘jam al-buldân* [The Dictionary of Countries]. Vol. 1. Beirut: Dâr al-fikr Publ., n.d. 538 pp. (In Arabic)