

УДК 21:14	Содержание статьи	Информация о статье
DOI: 10.21779/2077-8155-2017-8-2-19-27	НЕТ РАЗДЕЛОВ	Поступила в редакцию: 22.12.2016. Передана на рецензию: 23.12.2016. Получена рецензия: 20.01.2017. Принята в номер: 24.03.2017.
<i>М.И. Билалов¹</i>		

Религиозное познание в культуре постижения истины

Дагестанский государственный университет; mibil@mail.ru

В статье на примере ислама показаны возможности религиозного познания в общечеловеческой культуре постижения истины. Осмысление специфики исламской религии актуально в свете возросшего к нему внимания как к одному из факторов современных конфликтов в мире. Автор исходит из признания религиозной формы общественного сознания важнейшим способом познавательной активности человека. Многие века разногласия калама, мутазализма, суфизма, мусульманского перипатетизма и др. направлений касались как методов, уровней, роли разума и веры в постижении истины, так и ее определения. В ортодоксальном исламе победила линия перипатетиков – рационализм в познании. Но прежний «арабский разум» потерпел неудачу в деле нового возрождения, и теперь стоит задача критики этого унаследованного разума и опоры на новый критический рационализм, культивирующий ценностную рациональность, которой, как известно, не чужды иррациональные способности субъекта познания. «Великий джихад» в исламе требует синтеза рационалистической и иррационалистической тенденций в познании. На этом пути возможно более или менее адекватное толкование Корана, всей мусульманской культуры, что поможет смягчить интеллектуальные противоречия между адептами ислама.

Ключевые слова: *познание, познавательная культура, ислам, рациональное, иррациональное.*

UDC 21:14	The content of the article	Information about the article
DOI: 10.21779/2077-8155-2017-8-2-19-27		Received: 22.12.2016. Submitted for review: 23.12.2016. Review received: 20.01.2017. Accepted for publication: 24.03.2017.
<i>M.I. Bilalov²</i>		

Religious Knowledge in the Culture of the Truth Comprehension

Dagestan State University; mibil@mail.ru

The possibilities of religious cognition in the universal culture of the truth comprehension are demonstrated through the example of Islam. Understanding the specifics of Islam is important since this religion is one of the factors of current conflicts in the world. The author proceeds from the recognition of religious forms of social consciousness as a most important way of human cognitive activity. For centuries, the Kalam, Mutazalism, Sufism, Muslim peripateticism and other sects

¹ *Мустафа Исаевич Билалов* – доктор философских наук, заведующий кафедрой онтологии и теории познания ДГУ.

² *Mustafa Isaevich Bilalov* – Dr. of Sc. (Philosophy), head of the Ontology and Theory of Knowledge Department of DSU.

differed in their opinions not only on the methods, levels, the role of mind and faith in understanding the truth, but the definition of the truth itself. In orthodox Islam, the peripatetic line – rationalism in cognition - won. However, the old "Arab mind" failed a new revival and now there is a task of inherited intelligence criticism and reliance on the new critical rationalism cultivating value-based rationality, which is known to admit the irrational abilities of the subject of cognition. In Islam, "the Great Jihad" requires a synthesis of rationalist and irrationalist trends in cognition. This opens the way to a more or less adequate interpretation of the Quran and the entire Muslim culture, which, perhaps, will help to mitigate intellectual contradictions among the followers of Islam.

Keywords: cognition, cognitive culture, Islam, rational, irrational.

Влияние религиозного сознания и познания на постижение истины требует особого внимания в рамках осмысления в них роли рационального и иррационального. Объединяя людей не столько знаниями и способом мышления, сколько верой и переживаниями, недоступными науке, религия овладевает иррациональным уровнем человеческого сознания. Если за науку в психической деятельности человека отвечают преимущественно интеллект и мышление, то за религиозную функцию – духовное сознание человека. Это вовсе не означает, что рациональные идеи, скажем, эпохи Просвещения появились как ересь – они развивались внутри религии, в частности христианства. Те же методы аналогии, индукции, дедукции, аристотелевской силлогистики позволяли религии долгое время быть совместимой с эмпирической наукой. Вот почему и гносеология, и философия истины должны придать значение религиозному варианту постижения истины. Разумеется, исследователи-философы и ученые весьма скептически относятся к возможности достижения истины религиозным познанием.

Сомнения связаны не только с методологическими и гносеологическими возможностями религиозного сознания, но, в первую очередь, с его когнитивной эффективностью. Вполне резонны вопросы: «Какой объективной реальности соответствуют религиозные догмы? Какую объективную реальность изучает религия? Говорить о том, что она изучает природу, общество или мышление человека, было бы неверно. Если она изучает трансцендентное, надо признать невозможность практической проверки соответствия содержания догм трансцендентному началу» [1, с. 113]. Из этого разряда и другой тезис: «Религии не имеет смысла претендовать на победу в споре с наукой о критериях истины, поскольку она основывается на бездоказательной, практически слепой вере, является «продуктом» не столько интеллектуального, сколько духовного сознания человека» [4, с. 41].

Однако мы исходим из признания религиозной формы общественного сознания важнейшим способом познавательной активности человека. Религиозное сознание имеет непосредственное отношение к познавательной культуре: «ведь любая мировая религия исходит из признания объективно-реального существования (сотворенного) мира и принципиальной возможности его познания» [11, с. 37]. Достаточно убедительный аргумент в пользу познавательных возможностей религии приводит В. Глаголев. Говоря об объективации сознания в образах религиозного искусства, эффект от нее философ сравнивает с научным познанием, «с его прорывами, заблуждениями и устойчивыми иллюзиями в конкретные исторические периоды» [5, с. 34].

В то же время прогресс в познании, разумеется, давно преодолел присущие даже наиболее развитым мировым религиям противоречия с научной познавательной культурой – оторванность от опыта, отсутствие связности, обилие взаимоисключающих утверждений об объекте веры, безразличие к возражениям,

красочные и примитивные свидетельства очевидцев, запрет на сомнения и другие апелляции к массовому сознанию. На это обращают внимание знатоки психологии современных масс [10].

Однако мы рассматриваем религиозную познавательную культуру как предполагающую в своем содержании методологические и специфические элементы гносеологии. Задолго до того, как она стала полновесной теорией познания, в ней исподволь зрели соответствующие идеи целого ряда элементов познавательной деятельности, исторически-конкретную совокупность которых мы обозначили концептом «познавательная культура». Мы полагаем, что именно в религиозном познании формировались схемы, приемы, способы человеческой деятельности по производству знания, которые затем составили методологическую культуру, традиции познания, стили мышления и т. п. Более того, в религиозной познавательной культуре возникли даже идеалы и нормы, методы и формы, принципы и критерии, принятые затем в науке. Философские составляющие познавательной культуры – всеобщие методы, принципы и другие основания науки и познания, которые в той или иной степени зафиксированы в эклектике, софистике, метафизике, диалектике, также зрели внутри религиозного познания. С другой стороны, в религиозном познании за выработку соответствующей методологической и гносеологической культуры ответственна рефлексивно-теоретическая часть религии – теология и богословие, которые всегда находились в тесном контакте с философией, в состоянии противостояния или сотрудничая с ней.

Надо отметить, что исламская культура имеет богатый опыт установки соответствующего уровня образования, которое предстает теологическое, богословское и философское. Считается, что на ранних этапах эти два вида интеллектуальной деятельности переплетались – скажем, в древнегреческой философии, у Платона, а в Средние века теологические рассуждения облекались в философские формы, но позже философия религии и теология разошлись, хотя и сегодня есть философствующие теологи в христианстве и исламе. Попробуем разобраться в их различиях.

Философия религии рассматривает религию и Бога отстраненно, в системе других явлений человеческого духа, с точки зрения критического разума, их сущности и существования, причины происхождения, необходимости и случайности, свободы воли, атрибутов Бога и др. Гносеологические проблемы философии религии состоят из выяснения способности религии адекватно отражать мир, анализа божественных и человеческих средств и способов познания, роли в нем языка и т. п. При этом сама религия не участвует во всех этих исследованиях, оставаясь только объектом.

Теология или богословие, наоборот, имеет своим объектом Бога и религию и рассматривает их с их же участием, изучает веру изнутри, но теология не сама вера – она наука. Наука, как считают сами теологи, в которой человеческому разуму приходит на помощь божественное откровение. Иначе говоря, осмысление своих предметов и объектов философия осуществляет разумом, а теология еще и откровением. Как наука теология формируется к XII веку и становится образовательной дисциплиной в средневековых университетах. Примерно сто лет назад сформировалось религиоведение, в основном как эмпирическое описание истории религии, объединение различных составляющих религии, ее места в обществе, связи с другими социальными феноменами и т. п.

Обращаясь непосредственно к исламскому теологическому образованию, не будем акцентировать внимание на его дисциплинах как содержании высшего образования, веками культивирующемся в религиозных центрах – Багдаде, Нишапуре, Исфахане, Герате и др., которые в определенной степени стали

прообразами первых европейских университетов. В данной статье важнее определить роль рациональных наук и философии в образовательных традициях мусульманского мира. Есть авторитетное мнение³, что в шиизме и суфизме вышеуказанным наукам уделялось больше внимания, нежели в суннизме. Конечно, и калам, и логика, и алгебра, и геометрия, и астрономия, и другие естественные науки изучались в большинстве учебных заведений, но после выхода работы «Опровержение философов» крупнейшего исламского авторитета – философа и богослова Абу Хамида аль-Газали, который резко выступил против рационалистических концепций мутазилитов, значение этих дисциплин и философии снизилось. Аль-Газали сблизил суфизм с ортодоксальным исламом, хотя от этого богатое философское содержание суфизма не пострадало. Он вместе с мыслителями рационалистического направления (аль-Фараби, Ибн Сина, Сухраверди, Хаджи Насируддин Туси) сохранил и развил рационалистические традиции исламского образования.

Вообще попытки рационального осмысления догматов, норм и традиций религии чаще всего предпринимались в христианстве, изначально на базе категориального аппарата древнегреческой философии, в частности неоплатонизма. Исследования свидетельствуют, что в христианстве тогда же возникла гносеологическая проблематика: «для религиозной философии нет нужды искать прочные основания своей гносеологии: ведь в Средние века, когда такая философия и создавалась, диспозиционность истины объяснялась самим существованием божественного разума, воплощенного в вещном мире, и эта диспозиция опрокидывалась на человеческое познание, представляя в виде дилеммы субъекта и объекта» [11, с. 37]. Э. Тайсина верно подметила не только состоятельность христианской познавательной культуры, но и то, что эта состоятельность основана на ключевой проблеме гносеологии – проблеме истины.

Одновременно мы не преувеличиваем гносеологически методологическую эффективность христианской познавательной культуры, даже совместно с теологией и философией религии. Ведь традиционно позиции разума в религии не были прочными. Более того, есть точка зрения, что они оказались подвергнуты сомнению в отношении философского анализа самой религии в эпоху наивысшего расцвета разума, поскольку, хотя «философы Просвещения вели наступление на религию во имя разума; в итоге, однако, жертвой оказалась не церковь, а метафизика и понятие объективного разума, которое и было источником силы этого наступления», – писал немецкий философ Макс Хоркхаймер, основатель Франкфуртской школы и так называемой негативной философии, рассматривая современный мир в свете истории европейского разума. «Разум сам ликвидировал себя как орган интуитивного познания проблем этики, морали и религии» [14, с. 24].

При всех метаморфозах разума в структуре религиозного сознания и внешнего его осмысления существует тесная связь старейшей мировой религии – буддизма с разумом и с теорией познания, хотя «первоначальный буддизм представляет собой несистематическую попытку критического взгляда на мир и познание» [15, с. 18]. В христианстве эта связь с разумом при всей ее противоречивости достаточно очевидна, а теория познания органически вписана и в теологию, и в богословие, и в другие элементы христианской культуры. Учитывая тот факт, что современная наука выросла именно из христианской культуры, некоторые гносеологи считают

³ Подробнее см.: Статья Главы Дагестана Рамазана Абдулатипова «Наследие Евгения Примакова и Россия» URL: http://makhachkala.mid.ru/torgi/-/asset_publisher/ZPNsLt1FS-6Qn/content/stat-a-glavy-dagestana-ramazana-abdulatipova-nasledie-evgenia-primakova-i-rossia-?inheritRedirect=false.

возможным даже вводить в философский оборот понятие религиозной эпистемологии [9, с. 155].

В теоретико-методологическом осмыслении собственного содержания и его познавательных возможностей не отставало от старших мировых религий и мусульманство. Исследователь персидской литературы, истории ислама и его философских традиций Абдол Хосейн Зарринкуб считает, что с началом эпохи Аббасидов «стала формироваться такая научная дисциплина, как усул (методология), и тем самым вырабатывались научные принципы для обоснования положений фикха. Формировалось учение о каламе, согласно которому споры об основных положениях веры были подчинены логике и аргументации» [6, с. 56]. Многие века разногласия калама, мутазализма, суфизма, мусульманского перипатетизма и других направлений касались как методов, уровней, роли разума и веры в постижении истины, так и ее определения.

В последние десятилетия мусульманскими философами разрабатывается термин «исламский разум» с целью, как считает арабский философ М. Аркун, «пробудить внимание к усилиям старых поколений, направленных на выработку основ религии, понять корни веры и фикха, возможность обосновать через них истину, будь то религиозную, научную, философскую, моральную, политическую, экономическую или социальную» [13, с. 123–124]. Аркун выделяет три стадии становления исламского разума – классическая, схоластическая и современная, специфика которых во многом определяется отношением к науке. Говоря об отношениях религии и науки, современный мусульманский философ М. Икбал выделяет четыре состояния: конфликт, независимость, диалог и интеграция. При этом он отмечает доминирование в этих отношениях модели конфликта, считая, однако, ее характерной для христианской религии и европейской науки, и предлагает не преувеличивать роль этой модели в исламском мире [16].

Гносеология и методология – рефлексивный уровень познавательной культуры, к которому она не сводима. Изучение содержания священных книг (Торы, Библии, Корана) уже дает достаточно убедительное подтверждение исторически-конкретной состоятельности религиозной познавательной культуры в решении проблем истины. С философско-методологической высоты нынешнего развития науки это содержание квалифицируемо в терминах и понятиях современной гносеологии и философии науки. Основная единица религиозного мировоззрения – вера – фиксируется в познавательной культуре как неотъемлемый этап и результат познавательного процесса. Ее эффективность в познавательной культуре и поведении людей способствует погружению в атмосферу глубокой духовности. «...Вера существует лишь одна – истинная», – писал Л.Н. Толстой. Она «состоит в признании бога и его закона, в любви к ближнему и делании другому того, что желал бы, чтобы делали тебе». Толстой считал, что все истинно религиозные принципы вытекают из этого, и «чем более религии преисполняются догматов, предписаний, чудес и суеверий, тем более они разъединяют людей» [8, с. 445–446].

Познавательная культура заимствует у религиозного сознания не только позитивные, но и негативные традиции – умаление роли разума в познании, гносеологический пессимизм и агностицизм, отрыв знания от практики и т. п., которые так или иначе оказываются основой противостояния философии и религии, науки и религии.

Вышеприведенные размышления Л.Н. Толстого извлечены из его переписки с мусульманским теологом, что свидетельствует о высокой оценке русским мыслителем духовного потенциала ислама. Действительно, хотя ислам, будучи, по мнению философов, интеллектуальной религией, уступает буддизму по философской глубине, невозможно умалять идейного богатства и гносеологической

насыщенности его мистической ветви – суфизма, в котором очень убедительна зависимость толкования истины от его познавательной культуры.

Суфизм превосходит ортодоксальный ислам по гносеологической содержательности. Последователи философии суфизма уверены, что человек способен постичь истину. Они внесли определенный вклад в становление одной из вышеуказанных моделей её толкования. Отчасти соглашаясь с тем, что «в смысле корреспондентской теории определение истины в исламе, так же, как и в любой религии, невозможно», поскольку «в действительности мысль в религии сопоставляется на всех этапах ее развития с другой мыслью, в отличие от науки, которая на основе общественной практики сопоставляет свои результаты с объективной реальностью» [1, с. 113], мы хотим возразить З. Абдулагатову. Во-первых, религиозное познание не должно оцениваться с точки зрения корреспондентской теории истины – есть много других концепций, скажем, когерентная, символическая и т. п. Во-вторых, как говорится в вышеприведенной цитате Э. Тайсиной – субъект-объектные отношения в религии предполагаются, поскольку «диспозиционность истины объяснялась самим существованием божественного разума, воплощенного в вещном мире, и эта диспозиция опрокидывалась на человеческое познание». Указанная диспозиционность истины диктует осознанное поведение личности на основе практического опыта, хотя мысль в религиозном сознании человека сопоставляется «с другой мыслью».

Очевидно, что «великий джихад» возможно осуществить только единым порывом, революцией в сознании всех мусульман, независимо от течений и направлений. Эта революция требует синтеза рационалистической и иррационалистической тенденций в познании, признания интеллектуальных достоинств суфизма как общеисламских, как неотъемлемой части «арабского разума». И именно в контексте широко обсуждаемых современной мусульманской философии вопросов возрождения арабов наметился отход от радикальных рационалистических настроений, характерных для периода возникновения возрожденческой мысли в XIX веке к нерациональной основе познавательной культуры. По мнению аль-Джабири, прежний «арабский разум» потерпел неудачу в деле нового возрождения, и теперь стоит задача критики этого унаследованного разума и опоры на новый критический рационализм [12, с. 16], надо полагать, культивирующий ценностную рациональность, которой, как известно, не чужды иррациональные способности субъекта познания.

Противоречащие друг другу тенденции внутри и вне ислама – основа для широких дискуссий по поводу правомочности и оправданности использования в современной политике и культуре таких лексем, «как «истинный ислам», «традиционный ислам», «северокавказский ислам», «радикальный ислам», «политический ислам», «исламизм», «умеренный ислам», «исламские террористы», «Исламское государство Ирака и Леванта» (запрещённая в РФ организация), а также о трактовках понятий «джихад», «такфир», «аль-васатия» и др.» [7, с. 125], справедливо отмечает В. Зорин. Предпринимаются попытки оправдать экстремизм постулатами Корана, накапливается значимый конфликтогенный потенциал из-за того, что мусульманство ассоциируется с терроризмом.

О несовместимости с духом Корана объявления того или иного варианта исламского вероучения единственно истинным и обязательным для всех говорят и богословы. Тот же А.М. Аль-Карадаги, Генеральный секретарь Всемирного союза мусульманских ученых (Катар), отмечает: «Первое, о чем сообщает Всевышний Аллах: плюрализм и различие религий, мнений, идей, народов, человеческих родов – это не для ведения войны, а для познания друг друга», и «от процесса познания перешли бы к диалогу, от диалога к взаимодействию, от взаимодействия к

сотрудничеству, а затем к единству человечества. Это учение ислама» [3, с. 41–42]. Соглашаясь с ним, заметим, лишь, что в современном глобализированном мире ситуация совсем иная: звучит так называемый «исламский призыв» ко всем полутора миллиардам мусульман стремиться к всемирному халифату, установить нормы шариата повсеместно. Этот призыв, как нам представляется, – бессознательная реакция на политику Запада пытающегося установить принципы либеральной демократии в планетарных масштабах.

Разумеется, есть и сознательная реакция, результатом которой оказываются террористические акты. Так, отмечает В. Акаев «оскорбление религиозных, этнокультурных чувств верующих углубляет цивилизационный кризис, усиливает конфронтацию между людьми разных религий, культур. Это дает повод радикалам и экстремистам призывать к полному устранению западных (особенно американских) интересов и влияний из жизни исламских государств, объявить джихад против США и Запада, совершать теракты. Нередко от таких призывов они переходят и к действиям, влекущим за собой человеческие жертвы» [2, с. 8].

В целом религиозная познавательная культура вместе со своими разновидностями (буддийской, христианской (католической, протестантской, православной и др.), мусульманской (суфийской)) обуславливает превосходство нерационального и иррационального над рациональным в познавательной деятельности субъекта. Вместе с рядом этнических и половозрастных познавательных культур религиозная культура содействует трансформации рациональности от целевой к ценностной, что в русле тенденции перехода от классической рациональности в науке к постнеклассической.

Литература

1. *Абдулагатов З.М.* Критерий истины в определении критериев религиозности в истине // Что есть истина?: тезисы докладов Всероссийской научно-практической конференции (г. Махачкала, 6–7 сентября 2013 г.) / под общ. ред. д. филос. н., проф. М.И. Билалова. – Махачкала: Издательство ДГУ, 2013. – 332 с.
2. *Акаев В.Х.* Ислам в Европе: состояние, адаптация, перспективы // *Исламоведение*. – 2013. – № 4.
3. *Аль-Карадаги А.М.* Политические и экономические проблемы уходят корнями в морально-нравственный кризис// Альманах Международного мусульманского форума. Вып. 1 / гл. ред. Д.В. Мухетдинов. – М.: ИД «Медина», 2016. – 260 с.
4. *Барлыбаев Х.А.* Истина и справедливость как системообразующие ценности. – М.: Издательский дом «Научная библиотека», 2014. – 60 с.
5. *Глаголев В.С.* Религиозно-эстетические феномены культуры в контексте творческих поисков истины // Что есть истина?: тезисы докладов Всероссийской научно-практической конференции (г. Махачкала, 6–7 сентября 2013 г.) / под общ. ред. д. филос. н., проф. М.И. Билалова. – Махачкала: Издательство ДГУ, 2013. – 332 с.
6. *Зарринкуб А.Х.* Исламская цивилизация. – М.: Андалус, 2004. – 237 с.
7. *Зорин В.Ю.* Мусульмане России: реалии формирования гражданской идентичности // *Ислам в современном мире*. – 2016. – № 12 (2). – С. 117–126. DOI:10.22311/2074-1529-2016-12-2-117-126.
8. *Куделин А.Б.* Переписка Муххамада ‘Абду и Льва Толстого (из истории русско-арабских культурных связей в начале XX века) // Лев Николаевич Толстой / под ред. А.А. Гусейнова, Т.Г. Щедриной. – М.: Политическая энциклопедия, 2014. – 574 с.: ил. – (Философия России первой половины XX века).

9. Лазарев Ф.В., Брюс А. Литтл. Современная эпистемология: дух и проблемы. – Симферополь, 1999.
10. Латынина Ю. Проповедь о светских религиях // Новая газета. № 92, 20.08.2014.
11. Тайсина Э.А. Вечная проблема гносеологии // Что есть истина?: тезисы докладов Всероссийской научно-практической конференции (г. Махачкала, 6–7 сентября 2013 г.) / под общ. ред. д-ра филос. н., проф. М.И. Билалова. – Махачкала: Издательство ДГУ, 2013. – 332 с.
12. Фролова Е.А. Арабское «возрождение» как проект модернизации // Вопросы философии. – 2013. – № 5.
13. Фролова Е.А. Дискурс арабской философии / отв. ред. А.В. Смирнов. – М.: ООО «Садра»: Языки славянской культуры, 2016. – 312 с. – (Философская мысль исламского мира: Исследования. Т. 8).
14. Хоркхаймер М. Затмение разума. К критике инструментального разума. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. – 224 с.
15. Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Часть I. – СПб., 1955.
16. Muzaffar Iqbal. Islam and Science. Aldershot, Hampshire U.K.: Ashgate, 2002. XXII+349 p.

References

1. Abdulagatov Z.M. Kriterii istiny v opredelenii kriteriev religioznosti v istine [The Criteria of the Truth in Defining the Criteria of Religiosity in the Truth] *Chto est' istina?: tezisy dokladov Vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii (g. Makhachkala, 6–7 sentyabrya 2013 g.)* [What is Truth?: proceedings of all-Russian research and practice conference (Makhachkala, September 6–7, 2013)] / pod obshch. red. d. filos. n., prof. M.I. Bilalova. – Makhachkala: Izdatel'stvo DGU, 2013. – 332 s.
2. Akaev V.Kh. Islam v Evrope: sostoyanie, adaptatsiya, perspektivy [Islam in Europe: Status, Adaptation, Prospects] *Islamovedenie [Islamic Studies]*. 2013, no. 4.
3. Al'-Karadagi A.M. Politicheskie i ekonomicheskie problemy ukhodyat kornyami v moral'no-nravstvennyi krizis [Political and Economic Problems are Rooted in the Moral Crisis] *Al'manakh Mezhdunarodnogo musul'manskogo foruma [The Almanac of the International Muslim Forum.]*. Iss. 1. / gl. red. D.V. Mukhetdinov – Moscow. ID «Medina», 2016. – 260 s.
4. Barlybaev Kh.A. *Istina i spravedlivost' kak sistemoobrazuyushchie tsennosti [The Truth and Justice as Core Values]*. – Moscow. Izdatel'skii dom «Nauchnaya biblioteka», 2014. 60 s.
5. Glagolev V.S. Religiozno-esteticheskie fenomeny kul'tury v kontekste tvorcheskikh poiskov istiny [Religious and Aesthetic Phenomena of Culture in the Context of Creative Search for the Truth] *Chto est' istina?: tezisy dokladov Vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii (g. Makhachkala, 6-7 sentyabrya 2013 g.)* [What is Truth?: proceedings of all-Russian research and practice conference (Makhachkala, September 6–7, 2013)] / pod obshch. Red. d. filos. n., prof. M.I. Bilalova. – Makhachkala: Izdatel'stvo DGU, 2013. – 332 s.
6. Zarrinkub A.Kh. *Islamskaya tsivilizatsiya [The Islamic Civilization]*. – Moscow. Andalus, 2004. – 237 s.
7. Zorin V.Yu. Musul'mane Rossii: realii formirovaniya grazhdanskoi identichnosti. [The Muslims of Russia: the Realities of Civic Identity Formation.] *Islam v sovremennom mire [Islam in the Contemporary World]* 2016; № 12 (2). S. 117–126.
8. Kudelin A.B. *Perepiska Mukhkhama 'Abdu i L'va Tolstogo (iz istorii russko-arabskikh kul'turnykh svyazei v nachale KhKh veka)* [Correspondence between

Muhammad 'Abdu and Leo Tolstoy (from the history of Russian-Arabic cultural relations in the early twentieth century)] / Lev Nikolaevich Tolstoi/pod red. A.A. Guseinova, T.G. Shchedrinoi. – Moscow. Politicheskaya entsiklopediya, 2014. – 574 s.: il. – (Filosofiya Rossii pervoi poloviny KhKh veka).

9. Lazarev F.V., Bryus A. Littl. *Sovremennaya epistemologiya: dukh i problemy. [Modern Epistemology: the Spirit and Problems.]* Simferopol', 1999.

10. Latynina Yu. Propoved' o svetskikh religiyakh [Sermon on Secular Religions] «*Novaya gazeta*» [*Novaya Gazeta*], № 92, 20.08.2014.

11. Taisina E.A. Vechnaya problema gnoseologii [The Eternal Problem of Epistemology] *Chto est' istina?: tezisy dokladov Vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii*

(g. Makhachkala, 6–7 sentyabrya 2013 g.) [*What is Truth?: proceedings of all-Russian research and practice conference (Makhachkala, September 6–7, 2013)*] / pod obshch. Red. d-ra filos. n., prof. M.I. Bilalova. Makhachkala: Izdatel'stvo DGU, 2013. – 332 s.

12. Frolova E.A. Arabskoe «vozrozhdenie» kak proekt modernizatsii [The Arab "Renaissance" as a Project of Modernization] *Voprosy filosofii [Issues of Philosophy]*. 2013, no 5.

13. Frolova E.A. *Diskurs arabskoi filosofii [The Discourse of Arabic Philosophy] / Otv. red. A.V. Smirnov. – Moscow. OOO «Sadra»: Yazyki slavyanskoi kul'tury, 2016. – 312 s. – (Filosofskaya mysl' islamskogo mira: Issledovaniya. V. 8).*

14. Khorkkhaimer M. *Zatmenie razuma. K kritike instrumental'nogo razuma. [The Eclipse of Reason. On the Critique of Instrumental Reason]* Moscow. «Kanon+» ROOI «Reabilitatsiya», 2011. – 224 s.

15. Shcherbatskoi F.I. *Teoriya poznaniya i logika po ucheniyu pozdneishikh buddistov. [Theory of Knowledge and Logics according to the Teachings of Later Buddhists]* Iss. I. – Saint Petersburg, 1955.

16. Muzaffar Iqbal. *Islam and Science.* Aldershot, Hampshire U.K.: Ashgate, 2002. XXII+349 p.