

«УТВЕРЖДАЮ»

Ректор
Частное учреждение – образовательная
организация высшего образования
Московский исламский институт,
доктор теологии, кандидат
политических наук
Д. В. Мухетдинов



«01» июня 2026 г.

ОТЗЫВ

ведущей организации – Частное учреждение – образовательная организация высшего образования Московский исламский институт, о диссертации Евдокимова Ивана Валерьевича на тему «Динамика основополагающих установок учения о человеке в арабо-исламской философской традиции», представленной на соискание ученой степени кандидата философских наук по научной специальности 5.7.8. Философская антропология, философия культуры (философские науки)

Актуальность темы диссертационного исследования. В диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук И.В. Евдокимова «Динамика основополагающих установок учения о человеке в арабо-исламской философской традиции» ставится масштабная и амбициозная научная задача – исследовать динамику антропологической мысли арабо-исламской традиции от Средневековья к современности. Диссертационное исследование посвящено анализу представлений о человеке в исламской интеллектуальной традиции и заявлено как попытка реконструкции антропологических моделей, формировавшихся в рамках коранического дискурса, калама, фальсафы, суфизма, а также исламского модернизма и неомодернизма. Обращение к данной проблематике представляется актуальным и научно значимым, поскольку вопрос о статусе человека в исламской мысли занимает центральное место в истории мусульманской теологии и философии и остается предметом активных дискуссий в современном исламоведении.

Степень обоснованности использования методов. Следует отметить, что задача комплексной реконструкции антропологических представлений в различных направлениях исламской интеллектуальной традиции сопряжена с существенными методологическими трудностями, связанными с необходимостью строгого разграничения различных типов дискурса – нормативно-коранического, рационально-теологического, философского и мистического. Реализация подобного исследовательского замысла требует последовательного использования

четко определённого понятийного аппарата, аккуратного учета историографии вопроса и методологически выверенной работы с источниками.

Автор стремится осуществить комплексную реконструкцию концептуальных представлений мусульманской мысли о человеке как субъекте религиозной культуры ислама, описать ключевые аспекты арабо-исламской антропологии и систематизировать динамику антропологических конструкций мусульманской религиозно-философской мысли. Вместе с тем уже введение обнаруживает ряд существенных методологических и концептуальных уязвимостей, связанных прежде всего с недостаточной определённой используемого понятийного аппарата, смешением различных уровней анализа исламской интеллектуальной традиции и недостаточной степенью разграничения историко-философских контекстов рассматриваемых направлений мысли. Указанные обстоятельства в дальнейшем осложняют аргументацию работы и требуют специального рассмотрения.

Научная ценность диссертации состоит в постановке и систематизации проблемы динамики основополагающих установок учения о человеке в арабо-исламской философской традиции от Средневековья до современности. *Теоретическая значимость* исследования связана с попыткой описать историческое изменение антропологических представлений в исламе и представить их в сопоставлении с различными направлениями мусульманской интеллектуальной традиции: кораническим дискурсом, каламом, фальсафой, суфизмом, модернизмом и неомодернизмом. *Практическая значимость* работы может выражаться в использовании ее материалов при подготовке учебных курсов и учебно-методических материалов по философской антропологии, философии религии, религиоведению, истории исламской философии, а также в культурно-просветительской работе и в сфере межрелигиозного диалога.

Достоверность и научная обоснованность результатов и положений диссертационного исследования обеспечиваются обращением автора к значительному корпусу источникового и исследовательского материала по исламской философии, теологии, суфизму и современным интеллектуальным течениям, а также применением сравнительного, системного, сравнительно-исторического и логико-исторического методов анализа. Использование философско-антропологической реконструкции позволяет автору рассматривать антропологические представления в исторической динамике. Вместе с тем степень убедительности отдельных выводов зависит от точности понятийного аппарата, полноты учета современной историографии и корректности источниковедческой работы, что специально отражено в замечаниях настоящего отзыва.

Оценка содержания диссертации и ее завершенности. Диссертационная работа включает введение, три главы, заключение и список литературы. Во введении обозначены актуальность темы, научная проблема, объект, предмет, цель, задачи, методологические основания исследования, его теоретическая и практическая значимость, а также положения, выносимые на защиту.

Содержание диссертации в целом соотносено с заявленной целью исследования – рассмотреть динамику антропологической мысли арабо-исламской традиции от Средневековья к современности. Композиционно работа выстроена как переход от анализа классических направлений исламской мысли к

рассмотрению модернистских и неомодернистских интерпретаций человека. Такая структура позволяет представить замысел диссертации как целостную попытку проследить изменение антропологических концепций в историческом развитии.

Вместе с тем отдельные положения требуют дополнительного обоснования и уточнения в свете современных работ по истории исламской философии и теологии. Прежде всего, обращает на себя внимание произвольное использование терминологии. Автор свободно использует выражения «арабо-исламская антропология» (стр. 3), «антропология ислама» (стр. 15), «арабо-исламская философская традиция» (стр. 8), «кораническая антропология» (стр. 13), не проводя между ними достаточного различия. Между тем эти понятия не совпадают: одно может относиться к религиозному учению о человеке, другое – к философской реконструкции антропологических представлений, третье – к языковой и культурной среде, четвертое – к дисциплине социальной антропологии ислама. Приведённые далее в работе уточнения языковых, культурных и дисциплинарных границ понятия «арабо-исламская философия» свидетельствуют о методологической рефлексии автора и представляются продуктивными, однако эти уточнения появляются уже после систематического использования близких терминов («арабо-исламская антропология», «антропология ислама», «кораническая антропология») и не сопровождаются сопоставимой концептуальной конкретизацией, в связи с чем понятийный аппарат введения остаётся недостаточно ясным.

Второй проблемой является риторическая перегруженность раздела, посвященного актуальности. Автор связывает значимость темы с «антропологическим поворотом» (стр. 3), «глобальными культурными изменениями» (стр. 3), «ростом исламской цивилизации» (стр. 3), «экспансией мусульманской культуры» (стр. 3), «гуманитарным кризисом» (стр. 3) и потребностями российского многонационального общества (стр. 3). Однако эти формулы в большей степени носят общий декларативный характер, чем выполняют функцию строгого научного обоснования. Отдельного пояснения требует формулировка «экспансия мусульманской культуры»: остаётся не вполне ясно, какие именно процессы автор имеет в виду – демографические, культурные, институциональные или интеллектуальные. Актуальность исследования во введении формулируется преимущественно через общие соображения о значимости антропологической проблематики и роли исламской традиции в современном мире, однако в меньшей степени соотнесена с конкретной исследовательской лакуной в современной научной литературе.

Раздел о степени разработанности проблемы также оставляет двойственное впечатление. С одной стороны, автором была проделана качественная работа по перечислению отечественных исследований, связанных с философско-антропологической проблематикой ислама. С другой стороны, итоговый вывод о «недостатке оригинальных систематизирующих исследований» и почти полном отсутствии исследований по современной арабо-исламской антропологии на русском языке сформулирован слишком резко. Создается впечатление, что автор недостаточно различает отсутствие исследований именно по «философской антропологии ислама» в строгом смысле и наличие значительного корпуса работ по исламской философии, каламу, суфизму, модернизму и религиозной антропологии.

В результате создается впечатление искусственного усиления исследовательского дефицита. Также обращает на себя внимание, что часть работ, упоминаемых автором во введении при характеристике степени разработанности проблемы, отсутствует в списке использованной литературы. Речь идёт как о зарубежных исследованиях (Дж. Р. Боуэн «Новая антропология ислама», Д. Вариско «Скрытые аспекты ислама: риторика антропологического представления»), так и о ряде диссертаций, специально выделенных автором как посвящённых философско-антропологической проблематике ислама (А. К. Айтжанова, П. Н. Костылев, М. Т. Махмаджанов, Е. А. Калашников, М. Т. Хефийан и др.). Это затрудняет оценку степени их фактического использования в исследовании и ослабляет прозрачность историографической базы работы.

Кроме того, фамилия итальянского исследователя Марранчи во введении ошибочно передана как «Марранци» (стр. 7), а арабские имена в разных частях работы даны по-разному, без использования устоявшейся научной традиции транслитерации арабских имён по системе Крачковского-Ромаскевича: так, встречаются разные варианты одного и того же имени: Ибн-Араби на стр. 14 и Ибн Араби на стр. 24; арабский определённый артикль появляется в форме «ал» (Ал-Кинди, стр. 56) и в форме «аль» (Аль-Фараби, стр. 56); арабская буква «‘айн» то передается соответствующим системе знаком (‘Абд, стр. 88) то игнорируется (алибадат, стр. 103). Временами используется полная транскрипция (усул аль(sic!)-фикх на стр. 69), иногда же дается латинизация арабского термина (wa-allafa bayna qulūbihim, стр. 42), либо нормы полностью игнорируются (абид, стр. 89).

Научная новизна во введении заявлена достаточно уверенно, однако обобщенно. Автор говорит о собственной концепции динамики антропологических взглядов мусульманской мысли (стр. 11), о неомодернистской реформационной антропологии (стр. 11) и о существовании трех антропологических проектов современного ислама (стр. 11-12). Вместе с тем из введения не вполне ясно, в чем именно состоит новизна этих положений по отношению к уже существующим историко-философским исследованиям исламской интеллектуальной традиции. Особенно это касается интерпретации неомодернизма. В работе Д. В. Мухетдинова¹ неомодернизм уже рассматривается как особое реформаторское течение второй половины XX – начала XXI века, связанное с переосмыслением традиции, идеей таджиды и критикой как архаизации, так и некритической модернизации. В этой связи, если диссертант говорит о собственно «антропологической концепции неомодернизма», ему необходимо более ясно показать, в чем именно состоит ее отличие от уже существующих интерпретаций данного направления.

Методологически некорректным представляется утверждение автора о том, что калам является «началом арабской философии» (стр. 44). Уже в классической исламской интеллектуальной традиции калам определялся прежде всего как дисциплина рациональной догматической теологии. Так, Ибн Халдун характеризует его как «науку, включающую аргументацию с использованием логических доказательств в защиту догматов веры и опровержение инноваторов, отклоняющихся в своих догмах от первых мусульман и мусульманского

¹ Мухетдинов, Д. Теология обновления. Исламский неомодернизм и проблема традиции. / Д. Мухетдинов. - М.: ИД «Медина», 2023. 736 с.

ортодоксального учения»². Тем самым калам рассматривался как форма рациональной защиты положений откровения, тогда как фальсафа формировалась в контексте рецепции эллинистического философского наследия и опиралась на иные эпистемологические и методологические основания. Несмотря на интенсивное взаимодействие этих традиций, они последовательно различались как по своим задачам, так и по типу доказательства (джадал и бурхан), что зафиксировано уже в классических классификациях наук – уже у упомянутого Ибн Халдуна, а также ал-Фараби и Ибн Сины³.

Анализируя проблему свободы воли, автор диссертации воспроизводит классификацию исламских теологических позиций, восходящую к работе Саида Амира Али начала XX века, согласно которой различаются три направления: доктрина джабр, позиция «тафсиза», приписываемая части му‘тазилитов, и учение фатимидских имамов (с. 45). При этом у самого Саида Амира Али⁴ прямо говорится, что «второй мазхаб – это учение о tafwīz, принятое некоторыми му‘тазилитами, которые утверждали, что человек обладает полной способностью выбирать, что правильно и что неправильно, и действовать соответственно». Однако в диссертации данный термин передаётся в форме «тафсиз», не соответствующей исходному понятию تفويض и не имеющей статуса самостоятельной категории в классической доксографической традиции калама. Такая передача свидетельствует о недостаточной терминологической точности и отсутствии обращения к арабскому оригиналу используемого понятия, а также не сопровождается пояснением его историографического статуса и места в традиции описания споров о свободе человеческого действия.

В классической доксографии калама обсуждение проблемы свободы воли разворачивалось прежде всего между кадаритами, отстаивавшими свободу человеческого действия и ответственность за поступки, и джабаритами, утверждавшими абсолютный божественный детерминизм; позднее эти позиции получили систематическое выражение в му‘тазилитской и аш‘аритской теологии. На этом фоне вызывает сомнение выделение наряду с ними отдельного «мазхаба фатимидских имамов» как одной из основных теологических позиций по данной проблеме. Исмаилитская традиция действительно выработала собственную концепцию действия и ответственности человека, однако она формировалась в рамках специфической философско-эзотерической космологии и учения об имамате и не совпадала по своим задачам и методам с рамкой классических каламических диспутов о свободе человеческого действия. Как показано, в частности, в исследованиях Даниэля де Смета⁵, исмаилитская доктрина строится

² هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف - السنة وأهل السنة وأهل

³ Alfarabi. Enumeration of the Sciences // Alfarabi. The Political Writings: “Selected Aphorisms” and Other Texts. Translated and annotated by Charles E. Butterworth. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001; Avicenna. The Propositional Logic of Avicenna: A Translation from al-Shifā’: al-Qiyās. Dordrecht: Reidel, 1973; Ibn Khaldun. The Muqaddimah: An Introduction to History. Translated by Franz Rosenthal. Princeton: Princeton University Press, 1967. 3 vols.

⁴ Amir Ali S. The Spirit of Islam or The Life and Teachings of Mohammed. Calcutta: S.K. Lahiri & Co., 1902. P. 415. URL: <https://archive.org/details/spiritofislamorl00alisrich/page/414/mode/2up> (дата обращения: 11.04.2026).

⁵ De Smet D. La quiétude de l’intellect: Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l’œuvre de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī (Xe–XIe s.). Leuven: Peeters, 1995. 427 p.

на принципиально иной теологической и эпистемологической основе, предполагающей радикально апофатическое понимание Первоначала (ал-Мубди') и особую роль авторитетного знания, передаваемого через имамов. В этой связи представление исмаилизма в качестве одной из основных «школ» решения проблемы свободы воли наравне с каламическими направлениями требует специального источниковедческого и историографического обоснования.

Не менее дискуссионной представляется трактовка диссертантом теологии ашаризма. Автор фактически сводит позицию ал-Аш'ари и его последователей к разновидности джабризма, характеризуя её как учение об «абсолютном предопределении», отрицающем человеческую активность (с. 46). Между тем классический ашаризм сформировал сложную концепцию касб («приобретения» действия), направленную именно на преодоление крайностей радикального детерминизма и абсолютной свободы воли⁶. Согласно этой доктрине, Бог является единственным творцом действий, однако человек посредством дарованной ему способности «приобретает» действие в момент его совершения и несёт за него моральную ответственность.

Вызывает сомнение и утверждение диссертанта о том, что аш'ариты якобы отрицали существование неизменных сущностей и отдавали предпочтение исключительно «конкретным и историческим» фактам (с. 51). Подобная характеристика не учитывает разработанную ранними ашаритами, в частности ал-Баккиллани, атомистическую онтологию, согласно которой мир состоит из неделимых субстанций (джавахир) и акциденций (а'рад), непрерывно создаваемых Богом⁷. Представляется также недостаточно обоснованным утверждение о том, что ашариты не опирались на рациональные методы аргументации и лишь следовали буквальному смыслу текста (с. 50). Классический ашаризм активно использовал рациональные доказательства (назар) существования Бога и обоснования пророчества, а в поздний период, начиная с ал-Джувайни, ал-Газали и Фахр ад-Дина ар-Рази, вступил в интенсивное взаимодействие с философской традицией, включая элементы авиценновской логики и метафизики⁸.

Анализ му'тазилитского калама в диссертации сопровождается рядом методологических анахронизмов и концептуальных упрощений. В частности, утверждение о том, что му'тазилиты якобы первыми разработали учение о различении добра и зла, которое привело их к формированию своеобразного «раннего исламского социализма», направленного на создание «атмосферы равенства и общественной гармонии» (с. 48), представляет собой пример некорректного проецирования социально-политических категорий XIX–XX вв. на средневековую исламскую теологию. Между тем му'тазилиты, определявшие себя как ахл ат-тавхид ва-л-'адл, рассматривали проблему добра и зла прежде всего в рамках теодицеи и рационалистической этики. Согласно их позиции, этические

⁶ Frank R. M. The Structure of Created Causality According to al-Aš'arī: An Analysis of the Kitāb al-Luma' // *Studia Islamica*. 1966. No. 25; Frank R. M. *Creation and the Cosmic System: al-Ghazālī and Avicenna*. Heidelberg: Carl Winter, 1992; Frank R. M. *Philosophical Theology in Islam: Later Ash'arism East and West*. Aldershot: Ashgate, 2007.

⁷ Sabine Schmidtke (ed.). *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2016. P. 151.

⁸ Shihadeh A., Thiele J. (eds.). *Philosophical Theology in Islam: Later Ash'arism East and West*. Leiden; Boston: Brill, 2020. 724 p.

ценности обладают объективным характером и могут быть познаны человеческим разумом независимо от Откровения, а Бог в силу Своей справедливости не может совершать несправедливого действия, возлагать на человека невыполнимое или нарушать данные Им обещания и угрозы⁹.

Недостаточно точно изложена в работе и му'тазилитская доктрина ал-манзила байна ал-манзилатайн (с. 47–48), интерпретируемая через представление о «количественном уменьшении свойств добра» в человеке, совершившем тяжкий грех. Между тем в классической му'тазилитской теологии речь идет прежде всего не о степени веры как нравственного качества, а о специфическом юридико-теологическом статусе такого человека: он перестает считаться полноценным верующим (му'мин), но не признается неверующим (кафир), занимая промежуточное положение нечестивца (фасик), имеющее определенные догматические и эсхатологические последствия¹⁰.

Кроме того, диссертация ограничивается лишь кратким упоминанием му'тазилитской доктрины сотворенности Корана во времени (с. 45), без анализа ее места в общей структуре му'тазилитской теологии. Между тем данное положение было тесно связано с разработанной му'тазилитами концепцией божественных атрибутов и их стремлением сохранить принцип строгого единобожия (тавхид), исключающего признание самостоятельного онтологического статуса предвечных сифат. В рамках этой логики признание предвечности божественной речи рассматривалось как несовместимое с утверждением абсолютной божественной простоты, что и обусловило формирование доктрины сотворенности Корана¹¹. Именно эта проблема стала одним из центральных пунктов богословских дискуссий эпохи михны и сыграла значительную роль в развитии классического калама. В этой связи ее более развернутое рассмотрение представляется необходимым для адекватной реконструкции му'тазилитской концепции человека и свободы действия, обсуждаемой в работе.

Вызывает сомнение и интерпретация роли Абу Хамида ал-Газали в истории исламской философии (с. 68–69), представленная в диссертации в русле традиционной историографической схемы, согласно которой его труд «Тахафут ал-фаласифа» якобы привёл к решающему упадку философского рационализма в суннитском исламе. Между тем современные исследования показывают значительно более сложную картину¹². Критика ал-Газали была направлена прежде всего против метафизических построений авиценнистской традиции и не распространялась на логику, математику и естественные науки, применение которых он прямо признавал необходимым. Более того, его деятельность сыграла важную роль в последующем сближении калама и философии и способствовала интеграции философских методов в структуру позднего ашаритского богословия. В этой связи представление «Тахафут ал-фаласифа» как произведения, положившего конец развитию философии в исламском мире, требует дополнительного историографического уточнения.

⁹ Fakhry M. A History of Islamic Philosophy. New York: Columbia University Press, 2004. P. 218.

¹⁰ van Ess J. Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra. Vol. IV. Leiden; Boston: Brill, 2012. P. 609-610

¹¹ Abrahamov B. Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism. Edinburgh, 1998. P. 34-35.

¹² Griffel F. Al-Ghazālī's Philosophical Theology. Oxford: Oxford University Press, 2009. 423 p.

Рассмотрение автором, собственно, фальсафы (с. 54–67) также страдает некоторой схематизацией, обобщениями и рядом фактологических неточностей. Утверждение о том, что представители фальсафы в целом отрицали сотворённость мира, Божественное провидение и телесное воскресение (с. 55), представляет собой неоправданную генерализацию и не учитывает существенных различий между позициями отдельных философов. Так, ал-Кинди — первый философ арабо-исламской традиции — последовательно отвергал аристотелевское учение о вечности мира и бесконечном регрессе причин, доказывая сотворённость Вселенной во времени актом Божественной воли, опираясь как на рациональные аргументы, восходящие к Иоанну Филопону, так и на положения исламского откровения¹³ — тем самым его позиция обнаруживает значительную концептуальную близость к аргументации мутакаллимов. Ибн Сина, чья антропология и теория души рассматриваются в диссертации (с. 62–66), действительно утверждал вечность мира и эманационную структуру космоса, однако разработанная им теория души как нематериальной и индивидуальной субстанции оказала фундаментальное влияние не только на латинскую схоластику, но и на поздний суннитский и шиитский калам¹⁴. В частности, такие мыслители, как Фахр ад-Дин ар-Рази и ал-Байдави, рассматривали человеческую разумную душу как «обособленную субстанцию» (джавхар муфарак), прямо вступая в полемику с философами и одновременно заимствуя их категориальный аппарат¹⁵. Между тем в диссертации не учитывается сложный исторический процесс рецепции, трансформации и интеграции философских идей в каламе, вследствие чего создаётся впечатление жёсткого и исторически некорректного противопоставления калама и фальсафы на протяжении всей истории исламской мысли.

Методологические затруднения исследования усугубляются рядом фактологических и терминологических неточностей. Так, известный персидский теолог и ересиограф XII века аш-Шахрастани представлен в диссертации как «составитель энциклопедии “Книга о религиях и сектах”» (с. 44). Между тем его труд *Китаб ал-милал ва ан-нихал* относится к классическому жанру исламской доксографии (*‘илм ал-милал ва ан-нихал*) и представляет собой систематическое описание религиозных, теологических и философских учений различных конфессиональных групп, а не энциклопедическое сочинение в современном научном смысле этого слова. Далее, опираясь на классификацию аш-Шахрастани, автор диссертации интерпретирует используемый им термин *асхаб ас-сифат* как обозначение суннитов в целом (с. 46). Однако в классической исламской доксографии данный термин имеет более узкое значение и применяется для обозначения тех теологических направлений, которые утверждали реальность божественных атрибутов, отличных от божественной сущности — прежде всего традиционалистов, ханбалитов, аш‘аритов и ряда других групп — в противоположность му‘тазилитам, отрицавшим самостоятельную онтологическую

¹³ Adamson P. *Al-Kindi*. Oxford: Oxford University Press, 2007. 288 p.

¹⁴ Avicenna. *Avicenna's De anima (Arabic text), being the psychological part of Kitāb al-Shifā'* / ed. F. Rahman. London: Oxford University Press, 1959. 298 p.

¹⁵ Schmidtke S. (ed.). *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2016. P. 623–628.

значимость атрибутов во избежание допущения множественности в Божестве¹⁶. Следовательно, его отождествление с суннизмом как конфессиональной общностью представляется терминологически неточным. Игнорирование различий между позициями утверждения атрибутов, их отрицания (та'тил) и принципом утверждения атрибутов без уподобления и без вопроса «как?» (би-ла кайф)¹⁷ свидетельствует о недостаточной точности в использовании базового понятийного аппарата классического калама.

Автор диссертации преимущественно опирается на интерпретационные схемы, сформированные в ранней отечественной ориенталистике первой половины XX века (В. В. Бартольд, Е. Э. Бертельс, П. П. Цветков), при этом современная международная историография исламской интеллектуальной традиции привлекается в ограниченной степени. В результате генезис и структура классической исламской теологии и философии рассматриваются преимущественно в рамках устоявшейся, но сегодня уже существенно пересмотренной исследовательской модели.

Особые сомнения вызывает представленное в работе противопоставление суфизма каламу и фальсафе как самостоятельных и слабо связанных между собой направлений исламской мысли. Между тем современные исследования показывают, что исламская теология с раннего периода представляла собой сложную и динамичную интеллектуальную традицию, находившуюся в постоянном взаимодействии с философией и мистикой¹⁸. В этой связи характеристика нормативного исламского богословия преимущественно как формально-юридической системы, лишённой развитой философской антропологии, представляется методологически упрощённой и требует дополнительного источниковедческого обоснования.

Существенные сомнения вызывает утверждение автора диссертации (с. 84) о том, что на ранних этапах своего развития Арабский халифат якобы характеризовался «неразвитостью теоретической философской базы ислама», а Коран и Сунна содержали лишь «элементы философии в зачаточном виде» и потому не могли составить интеллектуальной альтернативы развитым богословским системам христианства и зороастризма. Подобная характеристика представляется методологически упрощённой и плохо согласуется с современными исследованиями ранней истории исламской теологии. Как показано, в частности, у Александра Трейгера, формирование калама происходило в рамках позднеантичной ближневосточной дискуссионной культуры¹⁹, где мусульманские мыслители уже в первые века хиджры вступали в систематические полемические взаимодействия с христианскими, зороастрийскими и манихейскими интеллектуальными традициями. В этом контексте диалектические методы аргументации были достаточно рано усвоены и переработаны мусульманскими

¹⁶ al-Shahrastani. Muslim Sects and Divisions: The Section on Muslim Sects in Kitāb al-Milal wa-l-Nihāl / trans. A. K. Kazi, J. G. Flynn. London: Kegan Paul International, 1984. 206 p.

¹⁷ Frank R. M. Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period. Albany: State University of New York Press, 1978. 216 p.; Schmidtke S. (ed.). The Oxford Handbook of Islamic Theology. Oxford: Oxford University Press, 2016.

¹⁸ Schmidtke S. (ed.). The Oxford Handbook of Islamic Theology. Oxford: Oxford University Press, 2016. 815 p.

¹⁹ Treiger A. Origins of Kalām // The Oxford Handbook of Islamic Theology / ed. by S. Schmidtke. Oxford: Oxford University Press, 2016.

авторами, что привело к формированию развитого богословского дискурса. Кроме того, ключевые доктринальные споры о свободе человеческого действия (кадар) и божественном предопределении (джабр) фиксируются уже в I в. х./VII в. н. э., задолго до институционального оформления суфизма как самостоятельной дисциплины. Это свидетельствует о том, что интеллектуальная среда раннего ислама характеризовалась не «зачаточностью», а интенсивным развитием теологических и философских рефлексий, в которых коранический текст выступал не препятствием, а исходной основой последующей доктринальной систематизации.

Также утверждение автора диссертации (с. 81, 85) о том, что ранний ислам якобы характеризовался отсутствием догматических оснований, а богословская рефлексия (калам) возникла исключительно как реакция на политическую борьбу между Омейядами, Алидами и хариджитами вызывает обоснованные сомнения. Хотя в исламе действительно отсутствовал институт церковных соборов, сопоставимый с христианской традицией догматического определения вероучения, это не означает отсутствия ранней теологической систематизации. Исследования показывают, что формирование калама было результатом сложного взаимодействия внутримусульманских доктринальных дискуссий, межконфессиональной полемики и герменевтического осмысления коранического текста. В этом контексте представляется недостаточно обоснованным сведение ранней исламской теологии исключительно к политическим конфликтам. Уже в ранний период формируются дискуссии о свободе человеческого действия, природе божественных атрибутов и статусе тяжкого грешника, ставшие центральными темами последующего калама. Особое значение в систематизации рациональной теологии принадлежало му'тазилитам, разработавшим концепции божественного единства (тавхид) и справедливости ('адл) как фундаментальные принципы теологической аргументации. Наряду с ними существенный вклад в формирование раннего богословского дискурса внесли также зейдитская, имамитская и ибадитская традиции, в рамках которых разрабатывались самостоятельные концепции свободы действия, божественной справедливости и религиозного авторитета. Это свидетельствует о том, что ранняя исламская теология формировалась как внутренне динамичная интеллектуальная традиция и не может быть сведена исключительно к отражению политической борьбы первых веков исламской истории²⁰.

Методологически проблематичным представляется утверждение автора диссертации о том, что суфизм развивался как аскетическая и антиинтеллектуальная реакция на «жесткие и обязательные требования догматической религии» (с. 90), поскольку подобное противопоставление мистической традиции ортодоксальному богословию не соответствует современным представлениям об истории исламской мысли. Исследования последних десятилетий показывают, что суфизм формировался в постоянном взаимодействии со спекулятивной теологией (каламом) и не может рассматриваться

²⁰ Watt W. M. *Free Will and Predestination in Early Islam*. London: Luzac, 1948. 178 p.; van Ess J. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Berlin: Walter de Gruyter, 1991–1997. Bd. 1–6. 3300 S.; Abrahamov B. *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998. 160 p.

вне её концептуального контекста. Суфийская литература непосредственно обращается к фундаментальным вопросам исламской теологии – природе божественных атрибутов, устройству души, космологии, пророчеству и эсхатологии. Уже в ранних систематических трудах по суфизму, в частности у Абу Бакра ал-Калабади (ум. 385/995), элементы матуридитского калама органично интегрируются в изложение мистического учения, а такие ключевые категории суфийской антропологии, как *вилайа* и *ма'рифа*, формулируются с использованием понятийного аппарата теологической традиции²¹. Особое значение имеет синтез суфизма и ашаритского калама, осуществлённый Абу Хамидом ал-Газали, продемонстрировавший принципиальную совместимость мистического опыта и рациональной теологии в рамках классической суннитской интеллектуальной традиции²². Игнорирование этого взаимодействия приводит к чрезмерно упрощённому и одностороннему представлению о месте суфизма в истории исламской мысли.

Помимо концептуальных трудностей, текст содержит ряд существенных фактологических и категориальных неточностей в изложении истории и доктринальной структуры исламских богословских школ. Так, автор предпринимает попытку классифицировать кадаритов как направление, «входящее в му'тазилитский религиозный толк, противоположный аш'аритам (солидарным с суннитами) по учению о предопределении и свободе воли» (стр. 95). Подобная формулировка не учитывает исторической хронологии формирования раннего калама: кадаритское движение возникло значительно раньше институционализации му'тазилитизма, тогда как аш'аритская школа сформировалась позднее именно в полемике с му'тазилитской концепцией человеческого действия и божественного предопределения, предложив собственную теорию «присвоения» (*касб*).

Не менее проблематичным представляется утверждение автора о том, что только суфизм предложил целостную онтологическую, психологическую и эпистемологическую модель человека. Классический калам разработал сложную антропологическую проблематику, включавшую обсуждение природы действия, структуры души, соотношения тела и духа, моральной ответственности и условий познания. В частности, аш'аритские теологи подробно анализировали проблему человеческого действия в контексте атомистической онтологии субстанций (*джавахир*) и акциденций (*а'рад*), а также в рамках теории *касб*, направленной на согласование божественного всемогущества и человеческой ответственности²³.

Существенным упущением диссертации является игнорирование масштабной трансформации исламской интеллектуальной традиции, обозначаемой в современной историографии как «авиценновский поворот», оказавший глубокое влияние как на калам, так и на постклассический суфизм. Интеграция философии Ибн Сины в суннитскую теологию – процесс, связанный с деятельностью таких мыслителей, как ал-Газали и ар-Рази — привела к существенной переориентации богословского дискурса в сторону метафизических и онтологических проблем. Категории существования (*вуджуд*), сущности (*махийа*) и Необходимо Сущего

²¹ al-Kalābādī. The Doctrine of the Sufis (Kitāb al-Ta'arruf li-madhhab ahl al-taṣawwuf) / trans. A. J. Arberry. Cambridge: Cambridge University Press, 1935. 173 p.

²² Griffel F. Al-Ghazālī's Philosophical Theology. Oxford: Oxford University Press, 2009. 408 p.

²³ Schmidtke S. (ed.). The Oxford Handbook of Islamic Theology. Oxford: Oxford University Press, 2016.

(*ваджиб ал-вуджуд*) постепенно стали общим понятийным языком позднего калама и философской теологии. Это особенно наглядно проявляется в систематических богословских сочинениях позднего периода, таких как труды ал-Иджи, ал-Байдави и ат-Тафтазани, в которых философские аргументы органично интегрированы в структуру каламической аргументации. Между тем при анализе метафизических построений ибн 'Араби и Руми диссертант трактует такие концепции, как *вахдат ал-вуджуд* и учение о Совершенном Человеке, преимущественно как результат автономного мистического опыта, не учитывая их формирование в контексте развитого философско-теологического дискурса постклассического ислама. Между тем постклассический суфизм функционировал в рамках той же понятийной среды, что и поздний калам и философская метафизика, активно используя разработанные мутакаллимами и фаласифа категории бытия, сущности и познания. Отсутствие учета этой интеллектуальной конвергенции приводит к упрощенному и исторически недостаточно обоснованному представлению о месте суфийской антропологии в истории исламской мысли.

Существенные методологические затруднения вызывает смешение в диссертации понятий исламского модернизма и неомодернизма, сведённых автором к общему «гуманистическому повороту», «теоантропоцентризму» и акценту на творческой личности. Между тем современные исследования показывают, что неомодернизм представляет собой самостоятельное интеллектуальное направление, отличающееся от реформаторских проектов XIX – начала XX века как по своим эпистемологическим основаниям, так и по используемым методам интерпретации исламской традиции. В частности, в монографии Д. В. Мухетдинова «Теология обновления» подробно показано, что неомодернистская мысль (в работах Фазлура Рахмана, Мухаммада Аркуна, Мухаммада Шахрура, Насра Хамида Абу Зайда и др.) формируется как проект критического переосмысления классических герменевтических и правовых моделей интерпретации откровения. При этом диссертант практически не учитывает методологическую специфику этих подходов. Так, интеллектуальная программа Мухаммада Аркуна связана с разработкой концепции «эмерджентного разума» (*raison émergente*) и анализом «непомысленного» (*l'impensé*) в истории исламской мысли с привлечением инструментов современной герменевтики, семиотики и структурной антропологии. В свою очередь, предложенная Фазлуром Рахманом теория «двойного движения» (*double movement*) представляет собой систематическую историко-герменевтическую модель интерпретации Корана, направленную на выявление универсальных этических принципов откровения через анализ конкретных обстоятельств его ниспослания. Игнорирование этих методологических разработок приводит к упрощённому представлению о неомодернистском дискурсе и подмене анализа его эпистемологических оснований общими рассуждениями о свободе воли и наместничестве человека, что существенно ограничивает научную ценность соответствующего раздела диссертации.

Серьёзные методологические сомнения вызывает попытка автора диссертации интерпретировать кораническую антропологию с привлечением аргументации из области квантовой механики. Так, на странице 135 статус человека как «венца мироздания» сопоставляется с парадоксом Эйнштейн – Подольский –

Розен (ЭПР-парадоксом) и феноменом квантовой запутанности, которые интерпретируются как якобы подтверждающие кораническое утверждение об абсолютной власти Бога. Подобное сопоставление представляет собой характерный пример так называемого «научного тафсира» (тафсир 'илмий), стремящегося соотнести содержание Корана с современными естественнонаучными теориями. Между тем в современной академической литературе данный подход подвергается серьёзной критике как методологически проблематичный и анахроничный. В частности, как показано в исследованиях Джоанны Пинк²⁴, попытки ретроспективно интерпретировать коранический текст через призму новейших научных моделей не учитывают историко-филологической природы откровения и подменяют герменевтический анализ апологетической аргументацией. Аналогичную позицию занимают и представители исламского неомодернизма – например, Наср Хамид Абу Зайд – рассматривая Коран прежде всего как текстовую и коммуникативную реальность, требующую историко-лингвистической интерпретации. Привлечение концепций квантовой физики для обоснования богословских положений не сопровождается в диссертации необходимым философско-методологическим анализом и приводит к смешению различных уровней дискурса – естественнонаучного и теологического. В результате заявленный рационально-критический подход подменяется апологетической аргументацией, что существенно снижает научную убедительность соответствующего раздела исследования.

Существенные затруднения вызывает и анализ автором диссертации персоналий и интеллектуальных течений XX века, в рамках которого в одну категорию объединяются такие различные по своим философским основаниям мыслители, как Мухаммад Икбал, Али Шариати, аятолла Рухолла Хомейни и Сейид Хоссейн Наср. Подобное объединение не учитывает существенных различий их философских и теологических позиций и приводит к чрезмерно упрощённой типологизации. В частности, характеристика философии Мухаммада Икбала как разновидности «исламского социализма» представляется недостаточно обоснованной. Как показано в современной историографии²⁵, концепция Икбала, представленная формировалась под влиянием теистического идеализма Джеймса Уорда, метафизики Джона Мак-Таггарта и суфийской традиции Джалал ад-Дина Руми, в рамках которых Бог осмысливается как «Абсолютное Эго», а человек – как активный субъект духовного становления. Аналогичным образом характеристика антропологических представлений аятоллы Хомейни вне контекста их связи с философской традицией Муллы Садры и теоретического мистицизма (*'ирфан*) приводит к существенному упрощению интеллектуальных оснований его политической концепции *вилаят-и факих*. Его теоретические построения формировались в русле трансцендентной теософии (ал-хикма ал-мута'алия) и не могут быть адекватно интерпретированы вне этого философского контекста. Не менее проблематичным представляется и отнесение Сейида Хоссейна Насра к неопределённой категории «традиционалистов» без указания на его

²⁴ Pink J. Muslim Qur'ānic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Communities. Sheffield: Equinox, 2019.

²⁵ Schimmel A. Gabriel's Wing: A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal. Leiden: E. J. Brill, 1963. 350 p.

принадлежность к направлению интегрального традиционализма (перенниализма), восходящего к интеллектуальной линии Рене Генона и Фритьофа Шуона, что существенно влияет на понимание его критики модерности. В современной российской историографии, в частности в работах Д. В. Мухетдинова, проводится последовательное различие между традиционализмом, исламским модернизмом и неомодернизмом как различными эпистемологическими стратегиями интерпретации исламского наследия. Игнорирование этих различий приводит к смешению разнородных интеллектуальных позиций и затрудняет корректную интерпретацию рассматриваемых автором концепций.

Значимость для науки и практики, полученных автором результатов. В целом представленное диссертационное исследование посвящено актуальной и сложной проблеме реконструкции представлений о человеке в арабо-исламской интеллектуальной традиции и отражает стремление автора к комплексному историко-философскому осмыслению антропологической проблематики в исламе. Работа отличается широтой тематического охвата и попыткой рассмотреть различные направления мусульманской мысли – от коранического дискурса и калама до модернистских и неомодернистских интерпретаций – в единой аналитической перспективе. Вместе с тем диссертация обнаруживает ряд методологических и концептуальных вопросов, связанных с необходимостью более строгого разграничения различных уровней исламского интеллектуального дискурса, уточнения используемого понятийного аппарата и более последовательного учета современной историографии проблемы. Отдельные положения исследования требуют дополнительного обоснования и уточнения в свете современных работ по истории исламской философии и теологии.

Указанные замечания носят преимущественно уточняющий и дискуссионный характер и свидетельствуют о сложности выбранной темы. Учёт этих замечаний мог бы способствовать дальнейшему углублению и уточнению представленных в диссертации выводов и усилению аргументации исследования в целом. Автор подготовил качественную научную работу, обладающую научной новизной, теоретической и практической значимостью. *Результаты и выводы проведённого исследования* являются аргументированными, теоретически обоснованными и имеют научное и практическое значение для развития философского знания.

Диссертационное исследование Евдокимова И.В. является оригинальным, самостоятельно выполненным, о чем позволяет судить наличие 15 научных работ, в которых представлены основные результаты диссертации, 3 из них опубликованы в рецензируемых изданиях, входящих в перечень ВАК РФ.

Все вышеизложенное дает основание утверждать, что диссертация Евдокимова Ивана Валерьевича на тему «Динамика основополагающих установок учения о человеке в арабо-исламской философской традиции», представленной на соискание ученой степени кандидата наук, удовлетворяет требованиям пп. 9, 10, 11, 13, 14 «Положения о присуждении ученых степеней», введенного Постановлением Правительства Российской Федерации от 24.09.2013 г. № 842 «О порядке присуждения ученых степеней», а ее автор заслуживает присуждения ученой степени кандидата философских наук по научной специальности 5.7.8. Философская антропология, философия культуры (философские науки).

Отзыв составлен Мухетдиновым Дамиром Ваисовичем, доктором теологии, кандидатом политических наук, заведующим кафедрой религиоведческих дисциплин, ректором Частного учреждения – образовательной организации высшего образования Московский исламский институт.

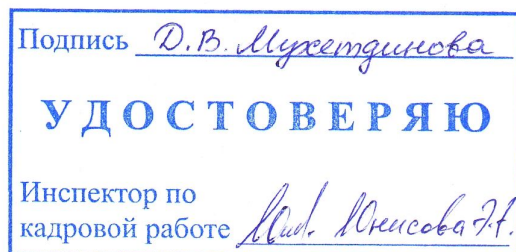
Отзыв обсужден и утвержден на заседании кафедры религиоведческих дисциплин, протокол № 3 от 24 июня 2026 года.

Заведующий кафедрой религиоведческих дисциплин Частного учреждения – образовательной организации высшего образования Московский исламский институт; доктор теологии, кандидат политических наук



Мухетдинов Д.В.

Лицо, подписавшее документ, выражает согласие на обработку персональных данных.



С научными публикациями сотрудников Кафедры религиоведческих дисциплин можно ознакомиться на следующих сайтах в сети Интернет: <https://elibrary.ru/>; <https://islamjournal.idmedina.ru/jour>

Сведения о ведущей организации:

Полное наименование организации в соответствии с Уставом: Частное учреждение – образовательная организация высшего образования Московский исламский институт.

Сокращенное наименование организации в соответствии с Уставом: ООВО «МИИ».

Почтовый адрес: 109382, г. Москва, пр. Кирова, д. 12.

Телефон: +7 (495) 351 30 67, +7(969) 117-12-12.

Адрес электронной почты: m-i-u@inbox.ru

Адрес электронной почты Кафедры религиоведческих дисциплин: m-i-u@inbox.ru

Адрес официального сайта сети Интернет: <https://miu.su/>

Сведения о лице, подготовившем отзыв: Мухетдинов Дамир Ваисович, доктор теологии, кандидат политических наук; 129090, г. Москва, Выползов переулок, дом 7, тел.: 8 (495) 351 30 67, DMukhetdinov@gmail.com