

RU

Особенности утопических учений в средневековой исламской философии

Сулимов С. И., Трегубова Д. Д., Черенков Р. А.

Аннотация. Цель исследования - обнаружить истоки исламской утопической философии, в частности мусульманского учения об идеальном государстве. Авторы обращаются к рассмотрению утопических социально-философских учений, созданных на арабском Востоке в Средние века. **Научная новизна** заключается в обнаружении и прослеживании преемственности между учениями Абу Юсуфа Аль-Кинди об автономии разума от божественного Откровения, Абу Насра Аль-Фараби о Добродетельном городе и Абу Хамида Аль-Газали об исправлении общественной и частной нравственности через познание природы добра. **В результате** исследования выявлено, что средневековая исламская утопическая мысль, зародившись как комментирование античных классиков (Платона и Аристотеля), обрела собственную гносеологию в трудах Аль-Кинди, а затем создала оригинальные социально-философские учения.

EN

Utopian Doctrines in Medieval Islamic Philosophy

Sulimov S. I., Tregubova D. D., Cherenkov R. A.

Abstract. The paper aims to trace the origins of the Islamic utopian philosophy, in particular, the Muslim doctrine of an ideal state. The authors examine utopian social-philosophical doctrines developed in the Arab East in the Middle Ages. Scientific originality of the study lies in the fact that the researchers trace continuity of three doctrines: the doctrine of autonomy of mind by Abu Yusuf Al-Kindi, the conception of Virtuous City by Abu Nasr Al-Farabi and the doctrine by Abu Hamid Al-Ghazali on improvement of social and personal morality through cognition of good. The conducted research allows concluding that the medieval Islamic utopian thought, which had originated as a commentary on the ancient classics (Plato and Aristotle), acquired its own epistemology in Al-Kindi's works and created original social-philosophical doctrines.

Актуальность исследования обусловлена тем, что в течение последних нескольких десятилетий на территории исламского мира и особенно на его культурных рубежах действуют множество политических, террористических и попросту вооруженных формирований, руководствующихся в своей политической деятельности религиозно-философской доктриной радикального исламизма. Восточные и западные исследователи не без оснований относят данное учение к утопическим [8, с. 429-430]. Поэтому у зрителей СМИ и читателей прессы может сложиться впечатление, будто духовное пространство *дар аль-ислам* на протяжении полутора тысячелетий было глухо к любым новациям, а потом неожиданно разродилось политической утопией, подобной европейскому религиозно-политическому сектантству XV-XVI вв. (гуситство, анабаптизм). Безусловно, сходство между этими движениями и современным радикальным исламизмом имеется [7, с. 188], однако считать исламизм единственной реализацией утопического потенциала мусульманской философии, по меньшей мере, опрометчиво. В данной статье мы рассмотрим средневековые утопические системы, созданные такими авторами, как Абу Юсуф Аль-Кинди (801-873 гг.), Абу Наср Аль-Фараби (872-950 гг.) и Абу Хамид Аль-Газали (1058-1111 гг.). Мы намеренно остановили выбор на этих трёх авторах, из которых лишь хронологически самый поздний жил в эпоху крестовых походов. Следовательно, творчество этих философов не может быть ангажировано военным противостоянием исламского мира западному. Таким образом, мы сможем выявить особенности средневековой мусульманской утопической мысли в её оригинальном, самостоятельном виде, не затуманенном попытками доказывать духовное превосходство кого-то над кем-то или отражать чью-то культурную агрессию.

Такая постановка вопроса предполагает решение следующих *задач*:

- провести демаркацию между утопическими учениями и реформаторскими политическими программами;
- обнаружить религиозные истоки мусульманской социально-философской мысли;
- выделить специфические черты и преемственность между учениями об идеальном государстве, характерными для мусульманского Средневековья до начала крестовых походов.

Методологической основой исследования стали историко-философский и компаративистский анализы средневековых мусульманских утопических учений.

Теоретическую базу данной работы составили труды французских и отечественных исследователей истории философии – А. Корбена [5], П. Жане [4], С. Н. Григоряна [3] и Ф. Д. Музаффарова [6]. При анализе средневековых утопических доктрин используются тексты первоисточников, в частности, работы всех трёх рассматриваемых авторов (Аль-Кинди, Аль-Газали и Аль-Фараби). Выделение истоков и сущностных особенностей утопической мысли проводится при опоре на работы польского автора Е. Шацкого и израильского исследователя Ш. Н. Эйзенштадта.

Практическая значимость исследования заключается в использовании результатов данной работы при чтении таких гуманитарных дисциплин, как философия, культурология и политология. Также некоторые положения исследования могут применяться в полемике с пропагандистами радикального исламизма в Интернете.

Прежде чем говорить о той или иной утопической традиции, необходимо определиться с терминами. Ведь сказать, что утопия – нечто нереальное, значит, не сказать ничего: то, что неосуществимо в данный момент, может стать повседневной реальностью через пару десятков лет. Польский философ Е. Шацкий писал о том, что утопия – это всегда относительное понятие: «Фантазия одного века оказывается реальностью в другом. Трезвые реформаторские проекты, перенесённые в другую страну, могут оказаться чистым безумием. Мысли о подводной лодке, радио, экипажах, которые едут “сами”, самолёте, всеобщем медицинском обслуживании, подслушивании всех разговоров, космических полётах и т.д. были “утопиями” лишь на определенных стадиях технического прогресса» [9, с. 23]. Поэтому утопию от реформаторского проекта отличает вовсе не иллюзорность или неосуществимость, а лишь максимализм. Утопист отрицает наличное положение дел и излагает свой взгляд на ту или иную проблему, не предлагая никаких способов ее решения и далеко не всегда настаивая на осуществимости своих замыслов. Мыслитель-утопист не рассматривает достоинства и недостатки текущей ситуации, не предлагает методы её изменения, а лишь рисует образ параллельной реальности, в которой эта проблема не стоит. «В эпоху господства свечи он обдумывает всеобщую электрификацию, тогда как другие изобретают керосиновую лампу» [Там же, с. 35]. Очень важно помнить об этом, поскольку в данной работе мы будем рассматривать концепции идеального государства, которые могли бы показаться революционными программами, если бы не одно важное обстоятельство: их создатели никогда не предлагали осуществить эти идеалы.

Возникает закономерный вопрос: разве родиной утопической мысли является не Средиземноморье? Читатель наверняка знаком с античной утопией Платона и расцветом данного жанра в эпоху Возрождения. Всё это так, но важным подспорьем утопической мысли является не только и не столько конкретная культурная специфика, сколько специфика религиозная. Израильский исследователь Ш. Н. Эйзенштадт справедливо указывает, что наиболее склонны к созданию представлений об идеальном государстве «осевые» цивилизации в силу особенностей их религиозных доктрин: «Одной из отличительных черт этих цивилизаций является постоянное развитие внутри них альтернативных, соперничающих представлений об отношениях между трансцендентным и мирским порядками. Эти альтернативные концепции формировались на основе трёх исходных антиномий, присущих самим основам таких цивилизаций и сохранившихся в ходе их институционального устройства. Во-первых, это осознание огромного разнообразия возможностей, связанных с трансцендентными представлениями и путями их воплощения. Во-вторых, напряженность между разумом и Откровением, или верой, – или же их эквивалентами в не-“осевых” цивилизациях, основанных на религиях немонотеистического типа. В-третьих, проблемы, связанные со стремлениями к полноценной реализации в социальных институтах этих представлений в их первоначальном виде» [10, с. 23]. Самые ранние утопические представления об идеальном государстве, как ни удивительно, возникли именно в «осевом» обществе без монотеистической религии и Откровения – в античной Греции. Учение Платона о государстве было именно философским, без малейшей ссылки на религию, хотя сам его автор и пытался утверждать обратное. Но именно поэтому в эллинистическую и римскую эпоху платонизм представлял собой экзотику, уступая в популярности эскапистским и мистическим учениям. Зато в Средние века социально-философское учение Платона получило буквально новую жизнь, обретя на католическом Западе и исламском Востоке множество почитателей, противников и комментаторов. «Осевые» религии – христианство и ислам – отдали должное великому учению великого афинянина и сами стали той трансцендентной основой для концепций идеального государства, о которой говорит Ш. Н. Эйзенштадт.

Возникает вопрос: почему оказалась глуха к платоническому наследию третья «осевая» религиозно-философская система – буддизм? Имея развитую и яркую оригинальную философию, буддийские мыслители не комментировали учение Платона, которое было им, без сомнения, известно, и не предлагали никаких своих идеалов общественного устройства. Французский исследователь П. Жане остроумно заметил: «Трудно возвыситься в нравственном величии более, чем возвысился буддизм. Но подобно всякому религиозному учению, более занятому вечными благами, чем благами мирскими, буддизм, сколько мы можем судить по свидетельствам, почти вовсе оставил в стороне гражданские и практические доблести, на которых зиждется порядок человеческих обществ; он произвёл святых, но никогда не подумал произвести граждан» [4, с. 46].

Систематическое знакомство мусульман с античной философией и, следовательно, с учениями Платона и Аристотеля началось в IX в. благодаря многочисленным и тщательным переводам. Французский исследователь А. Корбен так описывает деятельность первого багдадского скриптория: «В 832 г. халиф Мамун основал “Дом мудрости” (*Байт ал-хикма* (здесь и далее курсив авторов. – С. С., Д. Т., Р. Ч.)), руководство которым было вверено Йахйе ибн Масуе (ум. 857), преемником которого стал его ученик, знаменитый и плодовитый Хунайн ибн Исхак (809-873), уроженец ал-Хира, выходец из арабского христианского племени *ибад*. Хунайн, несомненно, является наиболее знаменитым переводчиком греческих трудов на сирийский и арабский; необходимо упомянуть также имена его сына Исхака ибн Хунайна (ум. 910) и племянника Хубайша ибн ал-Хасана. Это была настоящая мастерская переводов или адаптаций – чаще всего с сирийского на арабский, намного реже на арабский непосредственно с греческого. Вся арабская философская и богословская терминология была выработана здесь в течение VIII-IX в. Не следует, однако, забывать, что эти слова и концепты в арабском языке позднее стали жить своей собственной жизнью» [5, с. 35-36]. Какой же была эта «собственная жизнь»? Проще говоря, к какой проблематике оказались применены доктрины «Государства» Платона и «Политики» Аристотеля?

Первая социально-философская проблема встала перед исламским миром в середине VII в. вместе со смертью халифа Али – последнего кровного наследника пророка Мухаммеда. Реальный престол халифата не опустел – его тут же заняли полководец Муавия и его ставленники, вошедшие в историю как династия Омейядов. Но теперь предстояло решить, законно ли такое правление, и сформулировать представление об идеальной государственной власти, которому будущие правители могли бы следовать. На этой почве произошло размежевание между двумя главными направлениями ислама – суннитами и шиитами, первые из которых по сей день считают, что халифом может быть любой благочестивый мусульманин, выбранный общиной, а вторые возражают, что после гибели халифа Али любая светская власть незаконна, и поэтому духовной власти следует предоставить автономию (имамат). Но ход этого спора и попытки решить его политическими средствами относятся к сфере исторической науки и не являются темой настоящей статьи. Для мировой философской мысли гораздо важнее, что оба направления создали собственные религиозно-философские школы (суннитский и шиитский *калам*), занимавшиеся самыми разными вопросами, а не только связанными с актуальным лишь в конкретном случае престолонаследованием. При этом представители суннитского и шиитского *каламов* нередко сотрудничали между собой, и поэтому не всегда можно четко разграничить их. Именно из этого сотрудничества родилась оригинальная исламская философская традиция, получившая название «фаласифа» (нетрудно заметить в данном слове влияние Античности, вдохновившей первых мусульманских мыслителей).

Одним из философов, творивших на стыке суннизма и шиизма, был *Абу Юсуф Аль-Кинди*. С одной стороны, Аль-Кинди был близок к мутазилитам, одному из религиозно-философских течений суннизма, но, с другой стороны, участвовал и в шиитских дебатах о сущности имамата. Его важнейшей заслугой является разграничение религиозного и философского знания. А. Корбен так суммирует воззрения мыслителя на этот счёт: «Аль-Кинди был убеждён, что такие доктрины, как сотворение мира *ex nihilo* (здесь и ниже курсив автора), телесное воскресение и пророчество, не вытекают из рациональной диалектики и не могут быть ею доказаны. Вот почему в рамках его гносеологии производится различие между человеческой наукой (*илм инмани*), включающей логику, квадривиум и философию, и наукой Божественной (*илм илахи*), открытой только Пророкам» [Там же, с. 157-158]. Следовательно, философия может оставаться в стороне от теологических вопросов и познавать земной мир без обязательной ссылки на теологию. Более того, Аль-Кинди полагал, что требования, предъявляемые к человеку религией и философией, хоть и различны, но одинаково важны: «Даже если приходится признать некие несущественные разногласия между Божественным откровением и человеческими знаниями, философией смертных, эти два феномена имеют между собой много общего. И социальная философия, в развитие которой всё же внёс свой вклад и Аль-Кинди, даже если он и не создал собственной концепции, сосредоточивает внимание на сходных вещах: на благе и развитии как индивида, так и общества в целом и надлежащем управлении этим обществом со стороны государства» [2, с. 561].

Такая постановка вопроса открыла настоящий простор для социально-философского творчества. Почти сразу же на этом просторе зазвучал голос другого известного мыслителя – *Абу Насра Аль-Фараби*, который тоже был представителем направления «фаласифа», но делал акцент именно на социально-философских учениях Платона и Аристотеля, которые он тщательно старался примирить в своих работах «Сущность законов Платона» и «Трактат о нравах жителей Добродетельного города».

О последнем произведении следует сказать особо – это первая (но не последняя) мусульманская концепция идеального государства, созданная, возможно, в подражание античным классикам, но с неизгладимой восточной спецификой. Аль-Фараби делит управление и общества, практикующие ту или иную его модель, на два типа: управление делится на «ведущее к счастью» и «ведущее к иллюзорному счастью», а общества – на «совершенные» и «несовершенные». Микрокосмом совершенного общества мыслитель считает город, как до него это делали Платон и Аристотель. Подобно последнему, Аль-Фараби выделяет несовершенные типы государственного устройства, но на этом сходство с греческими классиками заканчивается. Причиной социальных пороков философ считает не «деформацию», а невежество. Невежественные города бывают разных типов, но все они управляются каким-нибудь неразумным и не ведущим к счастью способом. Так, правители в них либо малограмотны, либо пьяницы, либо подвержены религиозной экзальтации. Власть таких правителей наследственная, и они ни перед кем не несут ответственности. Основой власти в невежественных городах является вооруженная сила, а война – их стандартное состояние. Такими городами являются воображаемые

город Необходимости, город Обмена, город Низости, Честолюбивый город и их различные подвиды. В городе Необходимости правят мошенники, разоряющие жителей. Город Обмена – аналог исторических Вавилона и Карфагена: в нём процветает торговля, и граждане больше всего озабочены мелочными сиюминутными прибылями. В городе Низости популярен вульгарный гедонизм, а Честолюбивый город населён гордецами, предпочитающими бесконечное и напыщенное бахвальство реальным достоинствам. Всем этим городам с иллюзорным управлением Аль-Фараби противопоставляет Добродетельный город, отличительной чертой которого являются альтруистические взаимоотношения жителей, каждый из которых помогает другому обрести счастье. Но даже при таких тёплых отношениях между собой граждане всё равно нуждаются в верховном управлении, потому что, к сожалению, не каждый человек всегда следует благородным душевным порывам. Аль-Фараби писал о необходимости государственной власти: «А что касается всех жителей города, то, если они не в силах следовать предпочтительным силам, они должны подчиниться справедливости законодателей, указывающих им путь и говорящих о справедливости и деяниях самых лучших из праведников» [1, с. 149].

Управляться Добродетельный город может как одним правителем, так и несколькими (предельное их количество – двенадцать). Главные управленческие методы главы (или глав) Добродетельного города – обучение и воспитание граждан. Быть избранным на правительственную должность может гипотетически любой горожанин, но только если он обладает двенадцатью необходимыми правителю качествами, среди которых здоровье, восприимчивость, хорошая память, проницательность, красноречие, любознательность, скромность, честность, самоуважение, презрение к деньгам, справедливость и решительность. Философ делит население идеального города на пять сословий: мудрецы, служители религии, измерители (счетоводы, врачи и землемеры), воины и земледельцы (к которым приравниваются купцы и скотоводы). Не совсем, правда, понятно, как в сословном обществе каждый горожанин может обладать одинаковыми избирательными правами, поэтому остаётся предположить, что стратификация идеального общества выводится лишь в подражание Платону. Однако Аль-Фараби рекомендует избирать правителем представителя касты мудрецов и предлагает считать его главой служителей религии. Глубоко знакомый с системой Аль-Фараби, А. Корбен полагает, что эта идея – попытка синтеза платонического учения о правителе-философе и шиитского учения об имаме как главе общины верующих [5, с. 165]. При этом мыслитель всегда держался в стороне от политики, никогда не занимал начальственных должностей и воспринимал свой «Трактат» именно как размышления об идеальном государстве, но ни в коем случае не как образец для немедленного осуществления. Можно сказать, что Добродетельный город – это именно утопия, а не политический проект.

Оригинальный вектор избрал для своего социального учения Абу Хамид Аль-Газали. Увлёкшись суфизмом и некоторое время даже ведя отшельническую жизнь, он всячески отвергал «фаласифа» и даже написал работу под названием «Опровержение философов». Утверждая, что единственный источник истинного знания – Коран и хадисы, Аль-Газали всё-таки создал собственное учение об управлении государством, которое суммировал в работах «Наставление правителям» и «Книга, избавляющая от заблуждений». В «Книге» он, среди прочего, изложил оригинальный для той эпохи принцип этического рационализма, указывая, что рациональное познание и умственные способности могут быть полезны для человека не сами по себе, а только лишь будучи направленными на постижение блага: «Поразмыслив далее о целях, которые я хотел достичь в своей преподавательской деятельности, я обнаружил, что помыслы мои были направлены в отношении этих целей не исключительно только на всевышнего Аллаха, но что побудительным мотивом и двигателем для меня служили поиски почестей и широкой известности» [3, с. 243]. Стремление к знанию ради знания Аль-Газали считал напрасной тратой человеческой жизни, которая и без этого не очень длинная. Зато рациональное познание, подчиненное поискам добродетели и не дистанцирующееся от религиозных положений, может стать прочной опорой для этики. Любопытно, но при всей своей декларируемой неприязни к философии Аль-Газали был противником религиозного догматизма и ригоризма. В частности, он нередко ссылался на изречение пророка Мухаммеда: «Каждый новорожденный появляется на свет в первородной чистоте, и лишь впоследствии родители делают из него либо иудея, либо христианина, либо мага» [Там же, с. 213]. Следовательно, ни одно религиозное или философское учение не может быть объявлено еретическим, «нечестивым» или «зловредным» до тех пор, пока его ошибочность не будет доказана при помощи разумных аргументов.

Читателя может удивить подобная широта взглядов, так нехарактерная для современного ислама. Однако Аль-Газали жил в другие времена, в те дни, когда *дар аль-ислам* не подвергался духовным атакам со стороны иноверцев, и поэтому дискуссии на самые разные темы среди мусульманских теологов были в порядке вещей. В частности, сам Аль-Газали некоторое время пользовался покровительством персидского визиря Низама аль-Мулька и от его имени вёл полемику с шиитскими сектантами-исмаилитами [6, с. 88].

По мысли философа, любое зло может быть лишь субъективным, потому что Аллах творит только добро. Не понимая заветы Аллаха, люди нередко принимают благо за зло, не ценят его и неправильно пользуются им. Поэтому решение социальных проблем зависит не от учреждения каких-либо идеальных социальных институтов, а, в первую очередь, от совершенствования человеческого разума. Признавая индивидуальную свободу воли, Аль-Газали признаёт за всеми людьми право на обретение мудрости и постижение истины, но при этом познавательные способности людей неодинаковы, потому что различны их способности и возможности. По этой причине мыслитель делит граждан любого государства на четыре категории: слабохарактерные («невежды»), которым для исправления нрава нужен опытный наставник; люди, различающие добро и зло, но не поступающие согласно своим знаниям («заблудшие невежды»), которым для исправления необходимо осознать свои добродетели; «безнравственные невежды», не видящие зла в дурных поступках

и поэтому неисправимые; люди с трагическим жизненным опытом, видящие смысл своей жизни в творении зла («злые невежды») и подлежащие исправлению только Аллахом. Аль-Газали полагал, что совершенствование одного лишь разума в отрыве от нравственного роста не исправит общественного состояния. К примеру, «злые невежды» и «заблудшие невежды» страдают и заставляют страдать других не от незнания природы добра, а от нежелания этой природе следовать. Поэтому в обществе необходимы одновременно и воспитание, и принуждение. Для равномерного осуществления обеих функций философ предложил систему разделения светской и духовной власти. Этим шагом он, очевидно, надеялся объединить суннитов и шиитов, предлагая приравнять имама к халифу путём лишения последнего светской власти. То есть глава общины верующих будет заниматься только духовными вопросами и, таким образом, сможет быть наставником для граждан, которые сами не могут постичь природу блага. А земные государственные проблемы лягут на плечи султана, который не будет даже пытаться контролировать духовную жизнь своих подданных. Сам Аль-Газали не предлагал никаких политических реформ и относился к своим сочинениям исключительно как к литературному творчеству. Но справедливости ради скажем, что именно такая концепция власти действовала в суннитских государствах до самого начала XX в., хотя ни один мусульманский монарх формально не признавал себя только лишь светским правителем, предпочитая роль защитника шариата.

Выводы. Итак, в данной работе нами были решены следующие задачи. Мы провели критерий демаркации между утопией и политической программой, исходя из того, что утопическая мысль всегда склонна к оценкам наличной социальной реальности с позиций максимализма, то есть не признаёт компромиссов между существующим и идеальным обществом. Однако её творцы далеко не всегда настаивают на осуществимости своих мысленных построений, и эта особенность утопизма позволила нам обнаружить целую плеяду философско-утопистов на средневековом мусульманском Востоке. Религиозным истоком исламской социально-философской мысли послужил спор о легитимности светской власти, последовавший за смертью халифа Али и приведший сначала к расколу исламской общины на религиозно-политические течения суннитов и шиитов, а затем вызвавший к жизни оригинальные мусульманские политические модели халифата и имамата. Вскоре возникли и собственно философские системы, которые далеко не всегда отзывались на нужды реальной политики, но не чуждались утопическим построениям и адаптировали античные идеи к средневековой исламской современности. Поверхностный анализ философских систем Аль-Кинди, Аль-Фараби и Аль-Газали позволяет выделить следующие их специфические черты. Во-первых, это разграничение мистического и рационального путей познания, что позволило возникнуть светской философии («фаласифа»). Во-вторых, это творческое переосмысление античных социально-философских учений. Так, Добродетельный город Аль-Фараби не является копией или адаптацией идеального государства Платона к средневековым восточным реалиям, но учение о Добродетельном городе, бесспорно, базируется на платонической утопии. И в-третьих, важной особенностью исламской утопической мысли можно считать нежелание смешивать духовную и светскую власть. В античной философии такой проблемы не существовало, а вот средневековая европейская политическая мысль решала этот вопрос на протяжении нескольких столетий.

Важно отметить, что рассмотренными нами мыслителями мусульманская философия ни в коем случае не исчерпывается. Данные авторы были выбраны нами исключительно потому, что они жили и творили до начала долгого военно-политического противостояния мусульманского Востока с католическим Западом, которое сопровождалось борьбой и синтезом идей и тем самым лишало западные и восточные философские традиции оригинального облика.

Список источников

1. Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. Алма-Ата: Наука, 1985. 624 с.
2. Великие мыслители Востока: выдающиеся мыслители, философские и религиозные произведения Китая, Индии, Японии, Кореи, исламского мира. М.: КРОН-ПРЕСС, 1999. 656 с.
3. Григорян С. Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. С приложением избранных философских произведений Фараби, Газали и Маймонида. М.: АН СССР, 1960. 340 с.
4. Жане П. Мораль и политика на Древнем Востоке: брахманизм, буддизм, зороастризм, конфуцианство. Изд-е 2-е. М.: ЛИБРОКОМ, 2012. 106 с.
5. Корбен А. История исламской философии. Изд-е 3-е. М.: Академический Проект, 2016. 367 с.
6. Музафаров Ф. Д. Жизнь и наследие теолога Абу Хамида Газали // Credo new: теоретический журнал. 2016. № 1 (85). С. 86-93.
7. Сулимов С. И., Черниговских И. В. Теистическое и атеистическое люциферианство // Credo new: теоретический журнал. 2016. № 1 (85). С. 172-192.
8. Тарик А. Столкновение цивилизаций: крестовые походы, джихад и современность. М.: АСТ, 2006. 528 с.
9. Шацкий Е. Утопия и традиция. М.: Прогресс, 1990. 456 с.
10. Эйзенштадт Ш. Н. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. М.: Аспект Пресс, 1999. 416 с.

Информация об авторах | Author information**RU****Сулимов Станислав Игоревич**¹, к. филос. н., доц.**Трегубова Динара Дмитриевна**², к. ист. н.**Черенков Роман Александрович**³, к. ист. н.¹ Воронежский государственный университет² Институт научной информации по общественным наукам Российской академии наук, г. Москва³ Воронежский государственный университет инженерных технологий**EN****Sulimov Stanislav Igorevich**¹, PhD**Tregubova Dinara Dmitrievna**², PhD**Cherenkov Roman Aleksandrovich**³, PhD¹ Voronezh State University² Institute of Scientific Information on Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, Moscow³ Voronezh State University of Engineering Technologies¹ sta-sulimov@ya.ru, ² ddtregubova@gmail.com, ³ marselles2006@mail.ru**Информация о статье | About this article**

Дата поступления рукописи (received): 30.09.2020; опубликовано (published): 30.11.2020.

Ключевые слова (keywords): ислам; утопия; идеальное государство; платонизм; «фаласифа»; Islam; utopia; ideal state; Platonism; "falasifa".