


МИНИСТЕРСТВО ПРОСВЕЩЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования «Нижегородский государственный
педагогический университет имени Козьмы Минина»

На правах рукописи



Евдокимов Иван Валерьевич

**ДИНАМИКА ОСНОВОПОЛАГАЮЩИХ УСТАНОВОК УЧЕНИЯ
О ЧЕЛОВЕКЕ В АРАБО-ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ
ТРАДИЦИИ**

Специальность 5.7.8. Философская антропология, философия культуры

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:

Шапошников Лев Евгеньевич,
доктор философских наук, профессор,
заслуженный деятель науки РФ

Нижегород — 2026

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
Глава 1. Антропологические представления в классическом средневековом исламе.....	17
1.1. Основные категории исламской антропологии.....	18
1.2. Основные проблемы учения о человеке в средневековой арабской мысли.....	42
Глава 2. Учение о человеке в исламском мистицизме.....	75
2.1. Суфизм как философско-мистическое направление в исламе.....	76
2.2. Проблема <i>unio mystica</i> в суфийской традиции.....	96
Глава 3. Идеи обновления исламской антропологии в Новое и Новейшее время.....	129
3.1. Антропологические представления в исламском модернизме.....	133
3.2. Новые подходы к трактовке человека в современной исламской мысли (неомодернизм).....	160
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	183
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....	189

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования определяется особым вниманием в современном гуманитарном знании к антропологической проблематике. Последняя сейчас представляет особый интерес в связи с глобальными культурными изменениями, которые не могут не отражаться на человеческой природе. В связи с антропологическим поворотом в западноевропейской философской мысли в XX веке и поиском новых подходов к данной проблеме, особый интерес представляет образ человека в исламе как в культурологическом, так и в философском аспектах. Мы видим рост исламской цивилизации и экспансию мусульманской культуры, а это обуславливает необходимость адекватного восприятия исламской традиции, что играет значительную роль на геополитической арене XXI века.

Кроме того, гуманитарный кризис, наблюдаемый во всем мире, особенно остро ставит перед современным российским обществом проблему осмысления антропологических вопросов в масштабе нашего государства как многонационального и мультирелигиозного. С учетом того, что человек является субъектом духовной и материальной культуры, а также носителем культурно-исторических ценностей, возникает необходимость комплексного исследования человека для полноценного осмысления антропологии ислама как религиозно-культурного феномена в истории в целом и современном мире в частности.

Арабо-исламская антропология способна быть продуктивной для современных философско-антропологических дискуссий не как «экзотическая добавка», а как альтернативная архитектура ответа на базовые вопросы: кто такой человек, чем он нормативно измеряется, где источник достоинства, как устроена свобода, и что значит становиться собой. Ее потенциал проявляется в двух режимах: обогащение (новые различия, понятия, практики и модели) и проблематизация (вызов

доминирующим предпосылкам секулярной и постсекулярной антропологии).

Присутствие мусульманской составляющей практически во всех сферах государственной жизни определяет важность построения межкультурного общения как в рамках российского государства, так и на мировом уровне, что требует систематического осмысления религиозно-культурного наследия, ценностей и традиций духовной жизни современной России.

Не менее важен вклад ислама и в общемировое гуманитарное знание. Как справедливо замечает один из отечественных исследователей А.В. Волобуев, исламская философская мысль непосредственно участвовала в формировании философской антропологической мысли в аспекте общей методологии изучения самого субъекта познания и носителя культуры в средневековой исламской схоластике¹.

Настоящее состояние философской антропологии характеризуется переосмыслением человека в рамках постиндустриальной цивилизации в новых категориях. Это обуславливает необходимость систематизировать современные антропологические концепции ислама как религиозно-культурной традиции, определяющей мировоззрение ее носителей в рамках специфической консервативной религиозной культуры в ее историческом развитии. Кроме того, появившаяся около века назад философская антропология, интересующая современную философию, в качестве одного из актуальных направлений исследования задает развитие религиозной культурологии в форме комплексных разработок изучения восприятия человека в исламской мысли. Таким образом, изучение динамики процессов трансформации антропологических концепций в современном исламе представляется актуальной задачей философско-антропологического исследования.

¹ Волобуев, А. В. Концепт человека в антропологии ислама: Дис. ... канд. филос. наук. / А. В. Волобуев. Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. - М., 2012. С. 7.

Степень разработанности проблемы

В отечественной традиции философская антропология как самостоятельное исследовательское поле оформляется не одномоментно, а через постепенный сдвиг тематики «проблемы человека» в центр философской повестки. В историографии в качестве исходной точки обычно фиксируют 1960–1970-е гг., когда в советской философии усиливается интерес к субъектности, личности, человеческой деятельности и «мере человеческого» в науке и обществе; этот сдвиг описывается как антропологический поворот внутри позднесоветского гуманитарного знания. При сохранении марксистского методологического языка возникают более тонкие сюжеты, связанные с отчуждением, свободой и самоопределением, а также с вопросом о соотношении природного, социального и культурного в человеке.

Следующий этап — конец 1980-х — начало 1990-х гг. — связан с институционализацией: философско-антропологическая проблематика получает устойчивые организационные формы, закрепляющие ее дисциплинарный статус. Симптоматично создание на философском факультете МГУ кафедры философской антропологии и проблем комплексного изучения человека (1989), инициированное академиком И.Т. Фроловым. Параллельно формируется профильная периодика: журнал «Человек» издается с 1990 г., а его учредителями выступают структуры РАН; тем самым закрепляется междисциплинарная рамка исследования человека при философском ядре проблематики.

В том же организационном контуре возникает Институт человека РАН (с 1991 г. — под руководством И.Т. Фролова), что фиксирует «комплексный» вектор как важный полюс отечественной антропологии.

С середины 1990-х поле начинает быстро дифференцироваться. С одной стороны, идет университетская кодификация дисциплины через учебники и курсы, формирующие стандарт проблемного «канона» (познание человека, телесность, культура, свобода, идентичность и др.).

Показательны учебное пособие П. С. Гуревича (1997) и более поздние университетские издания Б. В. Маркова (напр., 3-е изд., 2017). С другой стороны, укрепляются оригинальные исследовательские программы, задающие новые оптики: феноменология телесности и опыта (В. А. Подорога; «Феноменология тела...», 1995) и «синергийная антропология» (С. С. Хоружий; «Очерки синергийной антропологии», 2005), предлагающая модель человека через анализ духовных практик и трансформации субъекта.

В 2010–2020-е гг. заметен рост рефлексивной историографии и картирования поля: появляются работы, специально фиксирующие линии размежевания и тренды современной философской антропологии (например, монография П. С. Гуревича и Э. М. Спириной, 2015). В итоге отечественная философская антропология после 1960-х все отчетливее выглядит как дисциплина с двумя устойчивыми «узлами»: (а) междисциплинарное комплексное исследование человека и (б) философско-антропологические реконструкции субъективности (тело, опыт, практики, пределы человеческого), развивающиеся в конкурентных методологических режимах.

В связи со становлением отечественной философской антропологии возникает интерес к мультиаспектному изучению человека в религиозных культурах, в том числе в исламе. В России и за рубежом защищаются диссертации, так или иначе связанные с исламскими антропологическими представлениями.

Из них можно отметить прежде всего работы, посвященные именно философско-антропологической проблематике. Это работы А.К. Айтжановой «Концепция человека в философии аль-Газали», П.Н. Костылева «Антропология раннего суфизма», А.В. Волобуева «Концепт человека в антропологии ислама», М.Т. Махмаджанова «Совершенный человек. Теология и философия образа».

Есть работы, посвященные смежной тематике и содержащие определенный антропологический материал. Это диссертации Н.С. Кирабаева «Социальная философия мусульманского средневековья», Е.А. Калашникова «Философско-теологическое учение аль-Мухасибии», М.Т. Хефийан «Суфийская философия Ибн Араби: единство гносеологии, этики и онтологии» и др.

При этом практически все монографии, существующие на данный момент, посвящены религиозноведческому исследованию отдельных аспектов ислама, а также исследованию историософского характера. Например, труды Л. Массиньона, Т. Андре, М. Ходжсона, А. Шиммель, Дж. Тримингема, Т.М. Степанянц, А.В. Смирнова, П.П. Цветкова, А.Г. Сагадеева, А.Д. Кныша, И.Р. Насырова, А.Т. Карумустафы, В.И. Кудашова и др. Если обратиться к философской антропологии вслед за исследователем А.В. Волобуевым, можно констатировать практически полное отсутствие исследований по современной арабо-исламской антропологии на русском языке при проявлении интереса к религиозной антропологии в целом².

При отсутствии серьезных изданий по мусульманской антропологии на русском языке зарубежная философская мысль представляется более плодотворной в этом плане. Так, необходимо отметить такие труды, как изданное в Кембридже исследование Дж. Р. Боуэна «Новая антропология ислама», представляющее собой труд на стыке культурологии и социологии; близкий по направлению труд Г. Марранци «Антропология ислама»; исследование Д. Вариско «Скрытые аспекты ислама: риторика антропологического представления». Впрочем, и эти труды написаны в жанре не столько философской, сколько социальной антропологии.

Есть и те исследования ислама, которые носят историко-философский характер или представляют собой рассмотрение религиозно-

² Волобуев, А. В. Концепт человека в антропологии ислама: Дис. ... канд. филос. наук. / А. В. Волобуев. Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. - М., 2012. С. 6.

философских направлений ислама через призму философских категорий, например диссертация К.С. Васильцова «Система этно-религиозных представлений о человеке в традиционной культуре иранских народов (по материалам сочинений Афдал ад-дина Мухаммада Кашани)».

Особо стоит выделить монографии отечественных и западных исследователей, публикуемые в издательском доме «Медина», в частности книги франко-алжирского исследователя Мухаммада Аркуна «Гуманизм и ислам» и отечественного исламоведа Дамира Мухетдинова «Геология обновления: исламский неомодернизм и проблема традиции», содержащие антропологическую проблематику.

Проведенный анализ степени разработанности проблемы позволяет сделать вывод о недостатке оригинальных систематизирующих исследований в отечественной науке, посвященных философскому анализу динамики антропологических взглядов ислама в его историческом развитии, при наличии интереса в науке к исламской антропологии в целом.

Объектом проводимого исследования является арабо-исламская философская традиция.

Предмет исследования — специфика динамики основополагающих установок учения о человеке в исламе от эпохи Средневековья до наших дней. Под основополагающими установками учения о человеке подразумеваются философские представления о природе человека, его месте в мире и его предназначении.

Цель диссертационной работы заключается в исследовании динамики антропологической мысли арабо-исламской традиции от Средневековья к современности. Провести реконструкцию концептуальных представлений мусульманской мысли о человеке как субъекте религиозной культуры ислама в комплексном виде; описать отдельные аспекты арабо-исламской антропологии; систематизировать

динамику антропологических конструкций мусульманской религиозно-философской мысли.

Задачи исследования формируются в соответствии с поставленной целью. Для представления в системном виде динамики антропологических воззрений мусульманской мысли требуется:

— исследовать концептуальные антропологические различия разных религиозных направлений внутри исламской религии;

— показать динамику антропологических взглядов в арабо-исламской классической философии;

— осуществить анализ антропологических концепций в исламском мистицизме — суфизме;

— выявить тенденции развития современной арабо-исламской антропологии на фоне реформирования и модернизации мусульманской религиозной культуры в XIX–XX вв.

— рассмотреть антропологические взгляды представителей арабо-исламского богословия, сформировавшиеся под влиянием современной интеллектуальной культуры.

Методология и методы исследования определяются спецификой обозначенных объекта и предмета. В основание методологии исследования полагается сочетание сравнительного и системного методов анализа, необходимых для реконструкции антропологических моделей арабо-исламской антропологической традиции. Подобная реконструкция требует и использования герменевтического истолкования текстов-источников.

В диссертационном исследовании использованы методологические принципы системного и эволюционного подходов, в рамках которых применялись аналитический, структурный, функциональный, генетический, типологический, сравнительно-исторический методы исследования. Кроме того, использованы философско-антропологический

анализ, системный анализ, методы сравнительной философско-антропологической реконструкции и логико-исторического анализа.

Хронологические и дисциплинарные рамки исследования

Формулировка «арабо-исламская философия» сама по себе требует уточнения границ, иначе исследование будет методологически уязвимым.

Языковые и культурные границы:

— «арабская» — часто означает язык философствования (арабский как медиум), но не этническую принадлежность мыслителей.

— «исламская» — может обозначать религиозный горизонт, но корпус мыслителей включает разные конфессиональные и культурные контексты (в т.ч. персоязычные, андалусские и др.).

Для антропологии это важно: модель человека меняется вместе с жанрами, языками и институциональными средами (медресе, философские кружки, суфийские тарикаты, правовые школы, современные университеты).

Дисциплинарные границы: что считать «философией»?

Если ограничить «философию» только фальсафой, мы потеряем огромный пласт именно антропологического материала — потому что в исламском мире «учение о человеке» часто наиболее разработано в следующем:

- в каламе (свобода, ответственность, разум и откровение),
- в правовой теории (намерение, действие, вменяемость),
- в аскетико-суфийской мысли (работа с *nafs*, добродетель, внимание).

Следовательно, граница философии здесь должна быть функциональной: все, что артикулирует онтологию/норму/субъектность человека, релевантно философской антропологии, даже если оформлено как богословие или этика.

Исторические границы: от поздней античности до наших дней

Арабо-исламская философия формируется в тесном контакте с античным и позднеантичным наследием. Это накладывает на антропологию двойную оптику:

— с одной стороны, универсальные философские вопросы (душа, разум, добродетель);

— с другой — специфика откровения, нормы и общины.

Для современного обсуждения это продуктивно: арабо-исламская антропология становится полем перевода между античной философией и монотеистической нормативностью, что напрямую резонирует с европейской проблематикой (от схоластики до постсекулярности).

В современных условиях (колониальность, национальные государства, реформизм/исламизм, секуляризация) антропологические понятия получают новые смыслы: *свобода, личность, сознание, общество* и *т.д.* Игнорирование этой границы ведет к анахронизмам: мы либо модернизируем классиков, либо «музефицируем» современность.

Научная новизна исследования заключается в следующем.

— Представлена авторская концепция динамики антропологических взглядов мусульманской мысли от периода средневекового ислама до настоящего времени. При этом показано системное соответствие гуманистических и антропоцентрических представлений о человеке базовым онтологическим установкам в средневековой арабо-исламской мысли.

— Сформулирована антропологическая концепция неомодернистского реформационного направления в исламе, утверждающая человека как мыслящую творческую личность, которая реализует универсальное предназначение, заданное исламским откровением.

— Выдвинута гипотеза о существовании в современном исламе как минимум трех антропологических проектов: интегральный

традиционалистский, реформационный фундаменталистский и реформационный неомодернистский.

Теоретическая значимость исследования определяется тем, что в исследовании осуществлено осмысление динамики изменений антропологических концепций ислама от его средневекового состояния до современного положения на основании системного изучения онтологического и религиозно-нравственного аспекта антропологии в исламе, раскрывающего динамику самоидентификации человека в исламе. Осуществлено осмысление динамики антропологических представлений в исламе и разработана концепция, описывающая современные тенденции в развитии арабо-исламской антропологии.

Материалы диссертации могут быть использованы для дальнейшего исследования исламской антропологии в целом и феномена джадидизма — модернизма в мусульманской культуре в частности. Положения работы могут быть полезны при сравнительном анализе исламских и светских представлений о человеке.

Практическая значимость заключается в возможности использования результатов исследования в качестве научно-методического основания для разработки учебных программ, лекционных образовательных блоков и практических занятий по философской антропологии, философии религии и религиоведению в вузах различного профиля. Материалы работы могут быть использованы при подготовке специалистов в области межрелигиозного диалога, конфессионального права и религиозной антропологии и философии, а также при формировании курсов повышения квалификации педагогов, сотрудников религиозных организаций и работников системы дополнительного образования взрослых.

Результаты исследования представляют практический интерес для органов государственной власти, структур гражданского общества, религиозных и общественных объединений, осуществляющих

деятельность в сфере гармонизации межэтнических и межконфессиональных отношений. Выявленные в диссертации антропологические модели и тенденции развития арабо-исламской мысли могут быть положены в основу методических рекомендаций по организации общественной работы в многонациональной и поликонфессиональной среде, по профилактике религиозного экстремизма, ксенофобии и исламофобии, а также по развитию культуры диалога и взаимного уважения. Использование материалов исследования в практике просветительских проектов, молодежных и волонтерских программ, в деятельности консультативных и экспертных советов при органах власти способствует укреплению межнационального и межконфессионального мира, формированию установок партнерства и солидарной гражданской идентичности.

Основные положения, выносимые на защиту

1. Арабо-исламская антропология, основанная на таких источниках мусульманской религиозной культуры, как Коран и Сунна, в ходе исторического развития претерпевала ряд трансформаций. Кораническая антропология задает исходный, базовый уровень учения о человеке: человек мыслится как созданное Богом существо, соединяющее телесное и духовное начала, обладающее разумом и свободой, ответственное за свои поступки. Кораническое учение сосредоточено не столько на вопросе «что есть человек», сколько на нормативном вопросе «что он должен / не должен делать». В раннем каламе происходит переосмысление коранических антропологических предпосылок в рациональных категориях: в полемике о предопределении, свободе, вере и делах формируется суннитская ортодоксия, стремящаяся совместить абсолютное господство Аллаха с реальной моральной ответственностью человека. В целом системно арабо-исламская антропология была изложена в рамках средневековой арабской философии с опорой на античную традицию, прежде всего Аристотеля, что привело к построению ряда

антропологических моделей: от нормативно-рационалистических (ранний калам) к философско-рационалистическим (традиция фальсафы). При этом акцент смещается к универсальному разуму и родовой душе, тогда как уникальное «я» отступает на второй план, что является отступлением от ортодоксальных установок. Таким образом в классическом исламе формируется многослойная антропологическая картина, в которой обнаруживается напряжение между «родовым» и личностным измерениями, а также между откровением и рациональной философией.

2. Основными антропологическими темами арабо-исламской средневековой философии было учение о душе, о соотношении веры и разума, о проблеме индивидуальных и универсальных души и разума, о соотношении воли и детерминированности. Суфизм с помощью оригинального понятийного аппарата формирует в рамках исламской традиции религиозно-антропологическую доктрину, в центре которой стоит опыт личной встречи человека с Богом. По сравнению с каламом и фальсафой акцент переносится с нормативно-доктринального и рационального уровня на внутреннюю, экзистенциальную жизнь человека. Особое место занимает суфийская идея человека как «зеркала» Бога и связанная с ней концепция космического посредничества: человек, соединяя в себе материальное тело и духовный элемент, становится точкой встречи творения и Творца, местом, где Бог «видит» Свое отражение в мире. Эта идея радикально усиливает онтологический статус человека в сравнении с классическими богословскими и философскими моделями. Центральной проблемой суфийской антропологии становится возможность и характер *unio mystica* - мистического единения человека с Богом. В суфийской традиции обсуждается вопрос, поглощается ли человеческая природа Божественной в экстазе, или же личностное начало сохраняется, трансформируясь. В оригинальной антропологической философской системе суфизма, нашедшую наиболее полное отражение у Ибн-Араби,

осуществляется переход от преимущественно нормативно-рациональных моделей к мистико-персоналистическому пониманию человека.

3. В исламском модернизме XIX–XX вв. формируются новые антропологические концепции, опирающиеся на те традиции, которые уже сложились в арабо-исламской антропологии. Так, в рамках кардинально меняющейся культуры под влиянием западного секуляризма антропология ислама начинает мыслить человека не как детерминированное разумное творение Бога, но как самостоятельную творческую личность, способную к качественным изменениям в нравственном плане, личностному становлению, развитию национального самосознания.

4. Последние десятилетия в арабо-исламском интеллектуальном мире формируется традиция неомодернизма, которая является формой исламского ответа на европейский постмодернизм и делает упор на теоантропоцентризм, цивилизационный плюрализм, рационализм и экологичность мышления. Данная богословская-антропологическая традиция переосмысляет антропологический проект наместника Аллаха на земле, смещая акценты с господства на ответственность. В то же время она выступает за плюрализм и гуманистический союз с другими религиозными конфессиями. Альтернативой ей является проект интегрального традиционализма, отвергающий прогресс и путь европейской цивилизации и настаивающий на верности традиционных религий единой традиции. Наконец, третий антропологический проект предлагает фундаменталистский ислам, настаивающий на верности сунне и Корану в его буквалистском истолковании.

Апробация результатов исследования

Материалы исследования изложены в 15 публикациях в научных журналах и сборниках конференций.

3 статьи опубликованы в журналах, рекомендованных Высшей аттестационной комиссией Министерства образования и науки Российской Федерации:

1. Евдокимов, И. В. Антропологические взгляды суфизма IX–XIII вв. / И. В. Евдокимов // Исламоведение. 2018. Т. 9, №3 (37). С. 77–87.
2. Евдокимов, И. В. Феномен джадидизма как модернистского направления ислама в России / И. В. Евдокимов, С. Н. Горбунов // Евразийский юридический журнал. 2021. №5 (156). С. 498–500.
3. Евдокимов, И. В. Антропология исламского модернизма-джадидизма / И. В. Евдокимов // Вестник Мининского университета. 2024. Т. 12, №1 (46).

Основные концептуальные положения исследования проходили апробацию в рамках педагогической и научно-исследовательской практики на базе Нижегородского государственного педагогического университета им. К. Минина и Нижегородской духовной семинарии и использовались для составления спецкурса «Сравнительный анализ христианской и исламской антропологии».

Структура диссертации. Научно-квалификационное исследование состоит из введения, трех глав, заключения и списка литературы.

Глава 1. Антропологические представления в классическом средневековом исламе

Термин «антропология» был введен в IV в. до Р.Х. Аристотелем, который обозначил этим словом знания о духовной части человека. В аристотелевской традиции антропология понималась последующими философами, вплоть до Канта, с которого начался антропологический поворот и оформление антропологии как наиважнейшего раздела философского знания. В прошлом веке в рамках изучения человека в гуманитарных и естественных науках выделились специальные антропологические дисциплины, такие как *философская антропология*, основанная на трудах М. Шелера, М. Бубера, А. Гелена, Х. Плеснера, пытающаяся охватить всё бытие с позиций человека; *религиозная антропология*, существовавшая как часть древних религиозных мифов, позднее — философии, затем богословия, но выделившаяся в отдельную дисциплину одновременно с появлением философской антропологии; *физическая антропология*, которая занимается изучением человека как биологического вида, с этим разделом антропологии связывалась до конца прошлого века антропология в российской науке в целом; *культурная антропология*, занимающаяся изучением культуры как результата деятельности человеческого общества, и проч.

В философии необходимо различать антропологию как раздел, изучающий человека, и антропологию как философскую школу. Для средних веков и античности не характерна сосредоточенность на человеке, человек вовсе не был центром Вселенной или некоей точкой отсчета. Поэтому если и можно говорить об антропологии в средние века, то только как о некоей, не обязательно системной, совокупности представлений о человеке и человеческой природе. В этом смысле мы можем говорить об антропологии блаженного Августина или Авиценны.

При этом важно учитывать изменение терминов и категорий философской мысли, посредством которых выражались антропологические понятия. Христианская традиция оперировала понятиями духа, разума, души, тела, сердца, воли, сущности, природы, ипостаси или персоны в рамках латинской и греческой традиций, испытавших влияние античной философии.

1.1. Основные категории исламской антропологии

В исламской мысли человек — не автономный субъект, а существо, которое мыслится через отношение: к Богу, миру и общине. Центральные понятия здесь — *халифа* (наместничество/ответственное представительство), *амана* (доверенное поручение), *таклиф* (нормативная обязанность). Это может обогатить современные споры о субъектности: вместо оси «автономия — гетерономия» появляется модель ответственной адресности: человек как тот, кто способен принять поручение, отвечать, быть вменяемым.

Многие версии современной антропологии (от либеральной до постструктуралистской) подозрительно относятся к сильной нормативности, но исламская рамка делает норму не внешним принуждением, а частью онтологии человека.

Исламская антропология дает развитый язык внутренних уровней: *nafs* (самость/психика в динамике), *qalb* (сердце как центр интенциональности и моральной чувствительности), *'aql* (разум), *ruh* (дух). Это полезно для философской антропологии, моральной психологии и исследований аффекта: можно описывать конфликт в человеке не как простую борьбу «разума и страстей», а как градуальную динамику самости; уточняется феноменология воли, привычки, искушения, рассеянности, внимания. Современная философия часто колеблется между

редукционизмом и «чистым сознанием». Исламская модель настаивает на несводимости этического и духовного к психотехнике.

Важным представляется и понятие *fitra* (первозданная «природная» сонастроенность человека на истину/добро), которое может усилить дискуссии о природе человека без биологического эссенциализма. Это третья позиция: человек — не «табула раса» и не «жесткая биологическая сущность», а нормативная предрасположенность, которая может быть затемнена или прояснена. В гуманитарной теории сильна подозрительность к универсалиям, а *fitra* предлагает универсализм, но не как «одинаковость», а как ориентацию.

В исламской традиции знание (особенно в этико-духовном горизонте) тесно связано с *адаб* (дисциплина и культура обращения), очищением (тезкьят ан-нафс) и ответственностью.

Исламская *калам* и философская традиция разрабатывали тонкие модели соотношения божественного предведения/предопределения и человеческого действия. Это может оживить современные дебаты о свободе воли, детерминизме и ответственности, включая нейронаучные вызовы.

Современная философская антропология иногда описывает человека, но слабо связывает описание с устойчивыми практиками формирования. Исламская антропология дает модель, где человек «делается» через ритм, дисциплину, тело, речь и внимание (молитва, пост, милостыня, паломничество; также повседневные нормы).

Исламские концепции достоинства (человек как носитель доверия/ответственности, как существо знания и речи) могут поддержать не-редукционистский гуманизм и дискуссии о правах. В практической философии тут возникают напряжения вокруг универсализма прав, статуса религиозной нормы в публичной сфере, гендерных и семейных режимов. Эти напряжения часто продуктивны: они

вынуждают уточнять, что именно мы называем универсальным и какая антропология скрыта в конкретных правовых доктринах.

Для дискуссий о трансгуманизме, ИИ и улучшении человека исламская антропология предлагает ясный набор критериев: человек не исчерпывается функциями; есть пределы модификации, связанные с ответственностью, достоинством, зависимостью от Творца и смыслом испытания. Трансгуманистические концепции «апгрейда» человека встречают сильную критику: улучшение без телоса и нормы превращается в смену параметров, а не в рост человеческого качества.

Итак, исламская антропология — «традиция в движении», а не готовая доктрина. Чтобы исламская антропология продуктивно вошла в современные философско-антропологические дискуссии, важно сразу снять риск эссенциализации («ислам считает...»). Корректнее говорить о динамике антропологических позиций в поле, где пересекаются:

- калам (богословско-рациональная артикуляция человека как ответственного агента в условиях всемогущества Бога);
- фальсафа (философская переработка античного наследия: разум, душа, добродетель, порядок мира);
- тасаввуф (этика и мистическая антропология: работа с *nafs*, «сердцем», намерением, вниманием);
- правовая мысль (человек как субъект нормы: вменяемость, ответственность, намерение, действие).

Эта динамика ценна для современной антропологии по двум причинам. Она методологически проблематизирует «единую модель человека». Современные дискуссии часто спорят между универсализмом и релятивизмом. Исламская традиция показывает третий тип движения: один нормативный горизонт (ответственность, справедливость, поклонение/служение как *телос*) при множественности антропологических языков и моделей психологии, свободы, познания.

Она позволяет вести диалог не на уровне лозунгов, а на уровне конкурирующих антропологических гипотез:

- свобода как «самопричинность» vs свобода как «вменяемая адресность»;
- «психика» как нейрофункция vs *nafs/qalb* как этико-интенциональная реальность;
- знание как информация vs знание как преобразование субъекта.

В результате, исламская антропология может не только «обогащать» современные подходы, но и встроиться в них как исторически развивающийся кейс решений и конфликтов — с собственными сдвигами, полемиками и модерными интерпретациями.

Мы можем рассматривать исламское учение о человеке как антропологический проект: человек не только описывается, но и производится.

В современных гуманитарных науках все более распространена мысль, что антропология — это не просто теория «о человеке», а проект формирования человека. В этом смысле исламскую антропологию продуктивно читать как антропологический проект: набор практик, институтов и нормативов, которые конструируют определенный тип субъекта.

Здесь ключевой вклад в философско-антропологический разговор — смещение фокуса: от вопроса «*что такое человек?*» к вопросам «*каким образом человек становится тем, кем должен быть — и по каким критериям это измеряется?*».

Такое прочтение сразу переводит исламскую антропологию в общий ряд конкурирующих проектов модерности:

- либеральный проект автономии и самореализации,
- социалистические проекты «нового человека»,
- трансгуманистический проект «улучшения»,

- коммунитарные проекты традиции.

Исламский антропологический проект обычно строится на связке норма — практика — внутренняя работа: правовое и ритуальное (таклиф/обязанность) не отделяется от моральной психологии (*нафс*, намерение) и дисциплин внимания (молитвенный ритм, пост, милостыня как «тренировка» желания и ответственности). Для современной философской антропологии это важный аспект: субъект оказывается не данностью, а результатом практик, и тогда спор идет не только о ценностях, но и о технологиях формирования личности.

Антропологический поворот, который мы наблюдаем в европейской интеллектуальной традиции в XIX веке, в XX веке создает общую площадку для «перевода» исламской антропологии.

Под антропологическим поворотом обычно понимают (в широком смысле) усиление интереса к человеку как существу, которое определяется не абстрактной рациональностью, а телесностью, практиками, аффектами, институтами, режимами внимания и формами жизни. Это создает благоприятную «переводческую» ситуацию для исламской антропологии.

Почему?

1. Исламская антропология изначально практико-ориентирована: человек проявляется в дисциплинах времени, тела, речи, намерения, отношения к Другому. В языке антропологического поворота это описывается как производство субъекта через практики (*habitus, embodied agency, ethics as practice*).
2. Она дает материал для критики узкого рационализма без иррационализма. Современная философская антропология часто ищет третью позицию между редукцией к биологии/социологии и абсолютным суверенитетом сознания; исламские модели (многоуровневость самости, роль сердца/намерения) позволяют

говорить о норме и внутреннем опыте не как о субъективизме, а как о реальности, имеющей структуру.

3. Она помогает диагностировать скрытую антропологию секулярных теорий. Антропологический поворот сделал видимым, что у любой социальной или политической теории есть «встроенный образ человека». Исламская антропология, входя в диалог, не просто предлагает «свой образ», но вскрывает допущения оппонента: что считается свободой, зрелостью, рациональностью, достоинством, прогрессом.

Именно поэтому в рамках антропологического поворота исламская антропология не должна подаваться как «традиционная мораль», но — как полноценная теория субъективации, конкурирующая с модерными режимами производства субъекта.

Ситуация с антропологическими категориями в исламе во многом схожа с процессами рецепции античного наследия в христианском богословии, здесь тоже происходит синтез коранического откровения и арабской философии, аристотелевской в своей основе. Аналогичные антропологические категории мы находим и в арабской философской традиции. Споры о свободе воли и предопределении, соотношении веры и разума, бессмертии души, роли сердца интересовали не только христианских, но и исламских теологов и философов.

Вместе с тем имелаась в исламе и своя специфика. Далеко не в каждом словаре или энциклопедии, посвященных исламу, содержится разъяснение термина «антропология» с точки зрения мусульманского вероучения. В этом плане редким исключением представляется словарь «Дискурс арабской философии», составленный нашим известным философом и арабистом Е. А. Фроловой. В соответствующей статье она указывает, что однозначно охарактеризовать место антропологии в исламе затруднительно. Ислам не столь антропоцентричен, как христианство. Но всё же нельзя не отметить тот вклад в учение о человеке, который был

внесен «суфиями, которых, однако, человек интересовал только как посредник между миром и Богом, как обращенный прежде всего к Богу, и именно в этой плоскости раскрывались ими те или иные стороны человеческого существа. Земные его качества интересовали, скорее, поэтов. Были также немногие мыслители, которых волновал человек как таковой, и здесь прежде всего приходит на ум Абу Хайан ат-Тавхиди, глубоко и тонко чувствовавший человеческую натуру»³.

При изучении исследовательской литературы и ряда источников создается впечатление, что в исламе, при всем многообразии его течений, богословских и правовых школ (мазхабов), ни одна из них не выделяет четкого систематического учения о человеке, его составе, его отношении к Богу, миру и проч. Хотя мусульманские авторы посвящают некоторые свои труды рассмотрению отдельных антропологических вопросов⁴, целостного учения о человеке в исламе, каким оно представлено в современном христианстве, не существует. Во всяком случае именно это мнение озвучивают такие исследователи, как К.Б. Ермишина⁵, Gabrielle Marranci⁶ и др.

Возможно, это связано со значительной разобщенностью не только мусульманских направлений, но также и с неоднородностью мазхабов внутри них, и отсутствием единой богословской концепции, признаваемой всеми направлениями ислама. Но это связано, скорее, с тем, что даже внутри отдельных течений нет осознания необходимости формулировать систему взглядов, которые должны исповедовать приверженцы данной

³ Фролова, Е. А. Дискурс арабской философии / Отв. ред. А. В. Смирнов. / Е.А. Фролова. - М.: ООО «Садра»: Языки славянской культуры, 2016. С. 17.

⁴ Такие труды можно выявить как у древних авторов, например аль-Мухасиб, ат-Тирмизи, Ибн Араби, так и у современных исламских богословов, таких как имам Рухолла аль-Мусави аль-Хомейни, Акбар Ахмед, Фарид Ахмад и др.

⁵ Ермишина, К. Б. Религиозная антропология. / К. Б. Ермишина. - М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 112.

⁶ Marranci, Gabrielle. The anthropology of Islam. / Gabrielle Marranci. - United Kingdom: Biddles Ltd., King's Lynn, 2008. P. 4.

системы. То есть для мусульман не характерна догматическая установка, требующая катехизических формул.

Среди исследователей мусульманского богословия преобладает мнение о том, что Коран, как религиозно-законодательная книга, воспринимаемая последователями Мухаммеда в качестве прямого откровения Аллаха, не содержит единой концепции о человеке. Это мнение высказывают Р.Ю. Рахматуллин⁷, А.В. Журавский⁸. Исходя из всего сказанного, можно сделать вывод о том, что исламская антропология представлена в Коране, а также у разных мусульманских авторов в виде разобщенного учения, не сведенного в единую концепцию.

Получается, что целостной антропологии, принимаемой как общее учение о человеке, в исламе не существует, и Коран, как основной вероучительный источник мусульман, отвечает «не на вопрос, что есть человек, а на вопрос, что должен и чего не должен делать человек, что есть для него добро и что есть зло, какова его цель в этой жизни»⁹. Но эти практические вопросы все-таки предполагают определенное видение человека, которое может по-разному интерпретироваться в разных исламских традициях.

Скажем так, в исламе нет антропологической системы, но есть антропологический проект, то есть определенное видение того, что должен делать человек с теми или иными категориями собственной природы. При этом приоритетными в средневековом дискурсе были сотериологические вопросы. Последнее вовсе не удивительно. Ислам был последней из так называемых «религий спасения», в основе которых находится учение о том, что человеку необходимо именно личное или индивидуальное

⁷ Рахматуллин, Р. Ю. Кораническая антропология / Р. Ю. Рахматуллин // Молодой ученый. №10, 2014. С. 562.

⁸ Журавский, А. В. Представления о человеке в Коране и Новом Завете / А. В. Журавский // Азбука веры: URL: <http://azbyka.ru/religii/islam/predstavlenija-o-cheloveke-v-korane-i-v-novom-zavete-all.shtml#1> (дата обращения: 25.03.2021) – Текст: электронный.

⁹ Там же.

спасение, и что спасение обретается им свободно при помощи веры и разума, что уже предполагает и существование личности, и личностный выбор, то есть свободу.

В данном случае, по сравнению с другими религиями, христианство и ислам имеют наибольшее сходство, хотя и пересекаются с восточными метафизиками. Но и та, и другая традиции представляют собой эксклюзивные системы, опирающиеся на откровение и считающие, что они обладают уникальным путем к спасению личности и преобразению всего мира. При этом и в той, и в другой религиях исключительно важен личный выбор.

Человек — творение Бога и должен обрести спасение и вернуться к Отцу. В этом возвращении каждая из частей или категорий человеческой природы должна была сыграть свою роль, а человеческая личность — достичь своей эсхатологической реализации. Первоначально в этой космической драме откровения был лишь один субъект — Бог. Но с наступлением Нового времени все меняется, и вместо монолога откровения мы видим диалог, в который с Богом вступает человек, осознавший своё Ему подобие. Так возникает гуманизм, очень важный и для исламской традиции. Соответственно, и набор антропологических категорий меняется и появляются новые категории — субъект, Я, сознание и самосознание, а старые меняют свое значение. Так, тело не формируется душой, а эволюционно наследуется, душа теряет свою субстанциональность, понятие духа расширяется на всю идеальную сферу.

Для понимания сути антропологической революции будет не лишним обратиться к тем определениям антропологии, которые предлагаются в современной философии. «Новая философская энциклопедия», опубликованная под редакцией Института философии РАН, в разделе, посвященном философской антропологии, указывает на два значения данного термина. «ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ в широком смысле слова — философское учение о человеке, его “сущности”

и “природе”; в этом значении охватывает самые разные философские направления в той мере, в какой в их рамках представлены те или иные способы осмысления человека, и пронизывает собой всю историю философии. В специальном смысле слова — философская дисциплина, развивавшаяся в 1920–50-е гг., в основном в немецкоязычных странах»¹⁰. Далее в статье указывается, что поле современной философской антропологии шире и охватывает и экзистенциализм, и философию жизни. Кроме того, философская антропология пересекается и с персонализмом. Отличием же современной философской антропологии являются следующие установки: 1. Бытие человека сознательно; 2. Сознание человека есть самосознание; 3. Человеческий опыт есть опыт практической активности; 4. Модус человеческого бытия есть возможность¹¹.

Итак, человек есть автономный субъект, обладающий самосознанием и динамической природой. Насколько такая модель актуальна в рамках современного ислама? Как оказывается, она очень даже востребованная¹².

Ливанский философ XX века Хасан Ханафи писал в своем труде «Исламские исследования»: «Наша задача состоит в том, чтобы снять завесу и увидеть человека, перевести нашу культуру из относящейся к прошлому фазы “божественности” в новую фазу “человечности”. Вместо того чтобы сосредоточивать нашу культуру на Боге, помещая человека внутри, нужно переместить его вовне и сделать его средоточием культуры. Это нелегкая задача, так как она нацелена на перенос центра культуры с

¹⁰ Новая философская энциклопедия. Т. 4. М.: Мысль, 2010. С. 241.

¹¹ Там же.

¹² И исламские богословы начинают рассуждать о персонализме, гуманизме, личности, не отставая от своих западных коллег. Интересно, однако, что в исламской традиции есть богослов, значительно опередивший в своем персонализме время. Это Абу Хаййан ат-Таухиди (922–1023) — выдающийся иранский философ, писавший на арабском. «“Человек стал проблемой для человека” — провозгласил Абу Хаййан ат-Таухиди. “Что есть человек?” Начинать надо с определения понятия “человек” как высшей ступени живого на Земле, выяснения его религиозной, моральной, культурной и субстанциональной сущности» (См.: Камалетдинова А. Я. Философско-гуманистические основания цивилизации в творчестве Абу Хаййан ат-Таухиди // Вестник Челябинского гос. ун-та. 2024. № 7 (489). С. 141).

Бога на человека, на сдвиг ее полюса с теологии на антропологию. Но это направление в наш нынешний век отстаивает большое количество людей, и это цель нашей национальной мысли»¹³.

Один из главных специалистов в области современной философской антропологии, Павел Гуревич, в своей монографии «Классическая и неклассическая антропология: сравнительный анализ» также указывает на многообразие значений самого понятия философской антропологии. Это и особая область философских взглядов на человека, и отдельная философская школа, и своего рода попытка взглянуть на все через человека, то есть философская антропология как метод постижения бытия. О неклассической антропологии нет смысла говорить до XIX века. Классические же представления о человеке присутствовали в любой интеллектуальной традиции, и ислам здесь не исключение. Вопрос с выбором категорий. По мнению Гуревича, «традиционная философская антропология располагала перечнем базовых понятий: природа и сущность человека, идентичность, целостность человека»¹⁴.

Затронул ли антропологический поворот исламскую мысль? Не только затронул, но и сформировал традицию исламского персонализма: «В нем помимо центрального понятия “личность” основными конструирующими понятиями становятся: “персонализация”, а точнее “становление личности” (ташаххус), и освобождение (тахаррур). Последнее занимает особое положение. В нем воплощается не статичная “свобода”, а движение к “завтра”, надежда на грядущую свободу, выражающаяся в усилиях личности, направленных на ее достижение.

¹³ Цит. по: Фролова, Е. А. Дискурс арабской философии / Отв. ред. А. В. Смирнов. / Е.А. Фролова. - М.: ООО «Садра»: Языки славянской культуры, 2016. С. 18.

¹⁴ Гуревич, П. С. Классическая и неклассическая антропология: сравнительный анализ. / П. С. Гуревич. - М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Петроглиф. 2018. С. 14.

Освобождение — главное в становлении личности, сущность ее деятельности»¹⁵.

Но чтобы понять весь путь арабской интеллектуальной традиции по осмыслению феномена человека, необходимо обратиться к истокам. При изложении антропологии в исламской культурной традиции логично представить мусульманские взгляды на человека в системе категорий, рассматривающих природу и сущность человека. Для исламской теологии, равно как и для христианской, человек сотворен Богом. Поэтому для выявления категорий, присущих человеку как творению Аллаха, необходимо обратиться к откровению, то есть Корану.

При всем разнообразии вероучительных направлений ислам базируется на Коране как на консолидирующей основе, которая, можно сказать, играет роль унифицирующего фактора в столь разнородном культурно-социологическом пространстве мусульманского мира. Поэтому Коран — источник исламской религии, в котором зафиксированы базисные категории ислама. Естественно, что есть среди них и те, что относятся к учению о человеке. Исследование антропологической составляющей исламской теологии в рамках коранического текста помогает в формировании базисной антропологической картины ислама, то есть тех установок, которые характерны для всего ислама в принципе.

Анализ и осмысление концепта «человек» в теологии ислама является одной из наиболее актуальных задач для современного исследователя мусульманской религии и культуры, так как человек является субъектом отношений с Аллахом, составляющих смысловое ядро ислама, вокруг которого и строится мусульманская религиозная концепция.

Коран — книга, определяющая как богословие ислама, так и образ жизни мусульман, регламентированный жесткими религиозными

¹⁵ Фролова, Е. А. Дискурс арабской философии / Отв. ред. А. В. Смирнов. / Е.А. Фролова. - М.: ООО «Садра»: Языки славянской культуры, 2016. С. 22.

законами. Этот фактор налагает свой отпечаток на антропологические конструкции, содержащиеся в священном писании мусульман. Во-первых, следует отметить, что учение о человеке в Коране не представлено как целостная система, выстроенная в определенных категориях. Практически ориентированный характер этого Писания определяет стиль антропологических установок — алгоритм действий, критерии оценки, применимые к конкретной ситуации. Все это приводит к тому, что основное внимание в Коране уделяется вопросам веры и неверия, греха и праведности, свободы воли, нравственности, воздаяния за злые и добрые дела и проч. Поэтому рассматривать антропологию, представленную в Коране, можно как предмет прикладного характера, необходимый лишь для освещения первостепенных аспектов, обозначенных выше.

Кратко и обобщенно антропология Корана выражена в 96 суре «Спекшаяся кровь». В этой главе говорится о творении человека, его исключительной роли, о грехе, о добре и зле, о смысле существования человека, его назначении. «Читай во имя Господа твоего, который все сотворил, который создал человека из спекшейся крови. Читай, потому что Господь твой всещедр» (Коран, 96: 1–19).

Сура «Спекшаяся кровь» повествует о творении человека из сгустка (крови), причем Аллах дает человеку исключительное качество — «научил владеть пером» — дал человеку разум, исключительные знания. Знания эти даются в потенциальной форме: 16 сура «Пчелы» (80 аят) повествует о том, что для получения знаний творец дал человеку «слух, зрение и сердце (разум)», чтобы с помощью них обретать знания. Творение человека из сгустка крови разъясняется в 23 суре «Правоверные»: «Мы создали человека из чистой глины и ила, потом Мы его сделали каплею семени, укрепленную во вместилище, потом Мы семя обратили в кусок крови, кусок крови обратили в кусок мяса, кусок мяса обратили в кости и кости одели мясом; после чего Мы его образовали вторичным творением» (Коран, 23: 12–14). Кроме того, человек имеет душу, которая является

частью духа Аллаха. 32 сура «Преклонение ниц» передает следующее: Бог «сформировал его (человека), вдохнул в него дух свой и дал вам слух, зрение и сердце» (Коран, 32: 9).

Бог творит человека как культурное существо, склонное к творчеству, обладающее разумом и способностью к познанию. Человек состоит из двух частей — тела и души, материальной и духовной. При этом все прочие люди происходят из одного прародителя, мужчины, и первая женщина создана из его ребра. В 39 суре «Толпами» приводятся такие слова: «он создает вас в утробах матерей ваших» (Коран 39: 6). Это значит, что Аллах участвует в творении каждого человека, причем его роль при этом ключевая. Это утверждение дополняется хадисами из сборника аль-Бухари, которые подробно разъясняют процесс формирования плода в утробе матери. Кроме того, подчеркивается божественное вмешательство в развитие каждого зародыша на всех его стадиях и в последующую жизнь человека, определяемую Аллахом еще до рождения. Так, в одном из самых авторитетных сборников хадисов, принадлежащих аль-Бухари, говорится: «Правдивый и достойный доверия посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, сказал нам: Поистине, каждый из вас (сначала) формируется во чреве своей матери в течение сорока дней в виде капли, затем он столько же пребывает (там) в виде сгустка крови и еще столько же — в виде кусочка плоти, а затем Аллах направляет ангела, который получает веление записать четыре вещи. Ему говорится: “Запиши его дела, его удел, его срок, а также то, счастливым он будет или злосчастным”, после чего в него вдувается дух»¹⁶.

Относительно человеческой души в Коране ясно сказано в 17 суре «Он перенес»: «Тебя спросят насчет духа. Отвечай: дух создан по повелению Господа моего; но немногим из вас дано знание (о нем)» (Коран, 17: 85). Этот аят запрещает разрабатывать учение о душе человека.

¹⁶ 101 хадис из «Сахих аль-Бухари» / Пер. с араб. М.: ООО «Издательская группа «САД», Казанский исламский колледж, 2009. С. 61.

Поэтому здесь можно согласиться с отечественным востоковедом П.П. Цветковым: «бесполезно стараться выяснять, говорят мусульмане, что такое душа и где она помещается»¹⁷.

Не менее актуален вопрос об образе и подобии человека Богу, традиционный для библейского дискурса. В данном случае, классический суннитский ислам однозначно утверждает, что человек не может быть подобным Аллаху, и антропоморфные качества, приписываемые ему, являются некими символическими качествами, используемыми для аллегорического, иносказательного выражения смысла, а его свойства, перечисляемые в виде 99 имен, не тождественны аналогичным свойствам человека. Действительно, Коран прямо говорит о том, что Аллах никому не подобен, в суре «Аш-Шура» (42: 11). Смысл этих слов можно перевести как «нет ничего подобного Ему».

В 82 суре «Треснувшее небо» указывается на то, что «(Аллах) сформировал тебя в том виде, как хотел» (Коран, 82: 8), но в истории ислама некоторые богословы, в первую очередь мистики, считали идею богоподобия человека истинной. Отечественные исследователи А. В. Журавский¹⁸ и Р. Ю. Рахматуллин¹⁹ приводят два хадиса (2372 в сборнике Аль-Бухари и 2841 (4731) в сборнике Муслима от Абу Хурайры)²⁰, на которые опираются приверженцы этого мнения. Но сторонники классического ислама и фундаменталисты видят в подобной точке зрения грех. Это один из самых больших антропологических споров в исламе, поскольку, с точки зрения противников суфизма, мистический союз с Аллахом, предполагающий имманентное общение, — величайший грех,

¹⁷ Цветков, П. П. Исламизм: В 2-х кн. Кн. 1. / П. П. Цветков. - М.: «ФИВ», 2011. С. 490.

¹⁸ Журавский, А. В. Представления о человеке в Коране и Новом Завете / А. В. Журавский // Азбука веры: URL: <http://azbyka.ru/religii/islam/predstavlenija-o-cheloveke-v-korane-i-v-novom-zavete-all.shtml#1> (дата обращения: 25.03.2021) – Текст: электронный.

¹⁹ Рахматуллин, Р. Ю. Кораническая антропология / Р. Ю. Рахматуллин // Молодой ученый. №10 (69), 2014. С. 562.

²⁰ Ибн Араби. Избранное. Т. 2 / Пер. с араб., вводная статья и коммент. А. В. Смирнова. М.: Языки славянской культуры: ООО «Сарда», 2014. С. 286.

причем двойной. «У Аллаха есть атрибут Единственность (аль-Вахданийя). Это защита от язычества (ширка). Аллах не субстанция (джаухар) и не акциденция ('арад). Это защита от антропоморфизма (ташбиха)»²¹. Ташбиха связана с ширком, ведь тот, кто уподобляет Аллаха твари, обожествляет сотворенное, делает материальное божественным. Таким образом, по данному пункту мы уже можем говорить о двух различных антропологиях. Но в данной главе нас интересует прежде всего классический суннитский ислам, настаивающий на трансцендентности и апофатичности Аллаха.

Вследствие этих базовых установок антропологии ортодоксального ислама в аспекте онтологии человек оказывается изолирован от Аллаха. Поэтому Коран уделяет особое внимание нравственному состоянию человека, указывает на цель, которой требуется достичь. В этом смысле Коран указывает на нравственное несовершенство человека, на необходимость послушания и покорности учению Корана, что означает послушание Аллаху, без которого человек слаб и несостоятелен. Это показано в сурах: 6 «Стада», 17 «Он перенес», 18 «Пещера», 28 «Повествование», 36 «Ясин», 70 «Небесные ступени», 96 «Спекшаяся кровь». Аллах, как не имеющий равных, не ограничивается ничем в своем творении и взаимодействии с миром, «поступает по своему произволу» (Коран 28: 68). А человек называется нетерпеливым, унылым, гордым, непокорным, восстающим против создателя, вступающим в пустые споры, беспечным перед заслуженным наказанием, нечестивым, неблагодарным, отдающим предпочтение неправильному выбору, удаляющимся от подаваемых благ, отчаивающимся при неудаче, за которую должен нести ответственность.

Эта ничтожность человека в духовном плане обуславливает единственность пути духовного возрастания для мусульманина через

²¹ Прекрасные имена Аллаха и их краткое толкование. М: Даруль-Фикр, 2017. С. 3.

неуклонную покорность перед Аллахом, его волей и неукоснительное следование указаниям ислама, в первую очередь Корана.

Телеология ортодоксального ислама определяет фундаментальную цель и смысл существования человека - исполнять предписания Корана, за что ему обещана «великая награда» (Коран, 4: 162). А не исполняющие эти требования будут подвергнуты тяжкому наказанию. При этом Аллах «знает самую глубину сердец» (Коран, 11: 5) людей, и он к людям «ближе, чем горловая жила» (Коран, 50: 16). Зная о человеке абсолютно всё, находясь всегда со своим творением, он сам не открывается верующим в опыте. Все взаимоотношения с ним возможны только в рамках выполнений его предписаний и законов, истинность которых запрещено подвергать критике. При этом Аллах проявляет милость к человеку, снисходит до его слабостей и несовершенства, а человек отвечает покорностью и искренним исполнением его предписаний, выраженных в аятах Корана.

Кроме нравственной несостоятельности, в 37 суре «Ряды» слова Авраама указывают на онтологическую несамостоятельность человека. «Бог создал вас и все, что вы делаете» (Коран, 37: 96). Если люди противятся воле Аллаха, он делает их «немошными» (Коран, 37: 98). Определив судьбу человека, его характер и нравственное содержание еще до рождения, Бог оказывает ключевое влияние еще и на действия человека в жизни, причем воздействует как на сами поступки, так и на нравственное состояние субъекта действия — человека. Это значит, что человек полностью детерминирован Аллахом не только в характере, поступках, но и в нравственности.

Если буквально понимать эту позицию, как это делают сунниты²², то естественным следствием нравственной детерминированности становится неспособность различать добро и зло самостоятельно. Логика приводит к

²² Аш-Шахрастани Ибн'Абд Ал-Карим Мухаммад. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1 / Пер. с араб. С.М. Прозорова. М.: Наука, 1984. С. 90.

мысли, что в таком случае различие добра и зла возлагается на вероучение, в данном случае — на Коран. Иными словами, кораническая антропология подразумевает не только абсолютное следование указаниям мусульманского священного писания вследствие духовной и онтологической зависимости человека от Бога — определение критериев нравственности полностью возлагается на текст Корана, который в конечном итоге становится непосредственной волей Аллаха по отношению к людям, его откровением максимально возможным, но при этом жестко ограниченным для человека откровением. Именно так воспринимают Коран мусульмане²³.

Такое восприятие текста мусульманского священного писания предполагает основательное доверие к сурам Корана. 8 сура «Добыча» дает развернутое понимание веры в Коране: «Верующие суть те, которых сердца исполняются страха, когда произносится имя Божие; которых вера усиливается при всяком чтении стихов Его и которые возлагают упование свое только на Господа. Которые исполняют молитву и подают милостыню из благ, дарованных Нами» (Коран, 8: 2–3). Здесь подчеркивается мысль о том, что только на Аллаха, как на полностью детерминирующего этот мир творца, следует возлагать надежду.

Священная книга мусульман призывает хранить веру (Коран, 4: 137–147), за которую обещает «великую награду» (Коран, 4: 122; 7: 42–43; 35: 7). За неверие же суры обещают «наказание огнем» (Коран 7: 36–41). При этом Аллах поддерживает верных и заставляет заблуждаться неверных, которых не хочет обращать к вере (Коран, 2: 6–7; 5: 40–41; 6: 125; 7: 175–179; 13: 27; 14: 4). Более того, неверие людей предопределено «заранее» (Коран, 13: 33). Из этого следует вывод о том, что добро и зло определяются Богом. Он помогает лишь тому, кому хочет, и решает, будет ли человек праведным или нечестивым.

²³ Ислам классический: Энциклопедия. М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2005. С. 49.

Принципиальное отличие коранической антропологии от библейской – совершенно иное восприятие первородного грехопадения, определяющего фундамент христианского восприятия человека. Несмотря на наличие в 20 суре «Та Ха» библейского повествования о грехопадении, в исламе нет понятия первородного греха. Адам и Ева, по Корану, проявили лишь непокорность Аллаху, и их грех был прощен в раскаянии потому, что «Господь избрал его» (Коран, 20: 122), то есть Адама. Таким образом, поступок Адама, нарушившего волю Бога, является лишь его личным грехом, нарушением покорности Богу. Это понятие распространяется и на всех остальных людей. В Коране упор делается не на онтологическую составляющую греха, а на его нравственную природу. Люди от сотворения не изменились, не стали склонны ко греху, как об этом учит христианство. Как указывалось выше, причиной греха является слабость людей и их несостоятельность в нравственном и духовном плане. Отсюда следует, что со стороны Аллаха человеку требуется исключительно руководство, указание на конкретные правила жизни, которые призваны не исправить, а указать путь послушания Богу, который приводит к посмертной награде за правоверие. Это и предлагает Коран. Соответственно, критерием, определяющим доброе и злое, является соблюдение или нарушение указаний Аллаха, которые выражены в священной книге мусульман.

О космологической роли человека по тексту писания мусульман можно сказать следующее. Вторая сура «Корова» называет человека в лице Адама наместником, представителем Бога на земле (Коран, 2: 30–34). Это предполагает почитание людей на земле как высшего творения, подобно почитанию Аллаха на небе. На это указывает представленный во 2 суре эпизод с поклонением человеку ангелов и наречением им имен, что означает признак высокого положения человека в тварном мире. Согласно Корану, Адам был создан так же, как и другие существа в земном мире, но отличался от них тем, что обладал сознанием и волей. А наместничество и

душа, имеющая божественное происхождение, налагают на него обязанность участвовать в творческой деятельности трансцендентного материальному миру Аллаха, представляя его в этом мире.

Итак, по Корану, Бог творит человека как высшее духовное, культурное и разумное существо, призванное к познанию, которое является наместником — его представителем для всего творения, не исключая ангельского мира. Для людей Аллах трансцендентен, радикально недоступен — скрытый, хотя он, всеведущий, всевидящий, всеслышающий и всеобъемлющий, следящий за всеми, очень близок к человеку²⁴.

Единственное, что получает человек от него, — руководство в виде Корана. В то же время, он поступает со своим творением по своей воле и может быть как оживляющим, так и умерщвляющим, как принимающим покаяние, так и мстящим²⁵. Цель жизни человека, как представителя Бога в тварном мире, — различать должное и не должное (фактически, различать доброе и злое) и следовать предписанному, сторонясь запрещенного. По причине онтологической несамостоятельности, нравственной и духовной слабости, люди не могут различать добро и зло — не могут быть компетентными наместниками Бога для творения. Поэтому, чтобы достигать цели жизни, человек должен быть абсолютно покорным Аллаху, а значит — предписаниям Корана, которые необходимо неукоснительно выполнять. В этом — сущность ислама как практически ориентированной религии. Воля человека, включающего божественный элемент и способного к исполнению предписаний Корана, при этом остается слабой для их реализации. Полноценно требования может выполнять лишь тот, кто перманентно мобилизует свои природные силы. Здесь видим двойственность природы человека, но, в то же время, его детерминированность к нарушению божественного закона, запечатленного

²⁴ Аль-Газали Абу Хамид. 99 прекрасных имен Аллаха / Пер. с араб. СПб.: «Диля», 2009. С. 70–71.

²⁵ Там же. С. 71.

в Коране. Эта неспособность различать добро и зло (выполнение воли Аллаха и противодействие ей) вносит диссонанс в соответствие такого предопределения к нарушению закона Творца требованию нести личную ответственность за свои грехи в исламской религии.

Итак, ортодоксальный ислам настаивает на том, что человек лишен свободы воли, а это ведет к неразрешенному противоречию, связанному с ответственностью личности за свои поступки. Если нет ответственности, нет и греха, а значит — наказания. В последующем развитии исламской религии эти проблемы пытались разрешить, однако единой концепции преодоления этого противоречия не было.

Изучая кораническую антропологию, очень важно не переносить на нее христианские и античные категории. Кораническая антропология, с одной стороны, структурно аналогична, с другой, по своему содержанию и категориям вполне оригинальна. Так, мы встречаем в коранической антропологии трихотомию, но трихотомию не похожую ни на христианство, ни на неоплатонизм. Что это за трихотомия? Это трихотомия духа, сердца и души. А если точнее, «плотской души» (nafs), сердца (qalb) и духа (ruh). «Исследование исламской антропологии, таким образом, закономерно делится на изучение ее психологического, кардиологического и спиритуального аспектов»²⁶.

Интересно, что в исламской антропологии мы не находим привычной дихотомии душа — тело, дух — материя. Там властвуют другие категории.

Так, например, nafs употребляется в Коране более 200 раз, причем и в отношении к человеку, и в отношении к Аллаху. В отношении к Богу этот термин применяется как обозначение чистого существования, Бога в самом себе. «Аллах предостерегает вас от самого Себя (nafsahu)...» (3: 28), — говорится в Коране.

²⁶ Костылев П. Н., Бабинцев Е. О. Кораническая антропология: основные аспекты. Монография. М.: ООО «ИД „Медина“», 2018. С. 10.

По отношению к человеку этот термин имеет иное значение — душевно-телесную природу человека. «В Коране мотив творения человека возникает несколько раз, причем в различных аятах упоминаются разные “ингредиенты”: первый человек был сотворен из воды (21: 30, 24: 45, 25: 54), из праха (3: 59, 30: 20, 35: 11), из липкой глины (37: 11), из “звучащей глины, облеченной в форму” (15: 26). Согласно аяту 22: 5, человек создан из праха, потом из капли, затем из сгустка крови и, в конце концов, из куска мяса (этот процесс толкуется как совмещение первого творения с процессом зачатия и рождения). Также сказано, что Аллах сотворил человека “лучшим сложением”»²⁷. Вот этим лучшим сложением, самостью человека и является нафс, в который Аллах вдувает дух (ruh). Из нафса Адама Бог творит и Еву. При этом главным предназначением человеческой души, то есть нафса, является поклонение Аллаху и выполнение предназначения наместника Аллаха на земле. Интересно, что хотя в Коране и нет концепции первородного греха, но нафс человека провозглашается склонным ко злу. Так, именно душа Каина (Кабила) толкает его на убийство Авеля (Хабила): (5: 27–31): «И душа его представила ему легким убийство брата, и он убил его и оказался среди потерпевших убыток».

Можно сказать, что нафс человека может накапливать как грехи, так и добродетели. В целом складывается впечатление, что концепция нафса в кораническом контексте близка к нашему пониманию личности. У нафса есть самосознание, она отвечает за грехи, именно она обладает памятью. При этом нафс — это не только душа, включающая телесную природу. Скажем так, нафс человека телесен, так как это свойство души человека.

Относительно посмертной судьбы нафса и в Коране, и у исламских теологов нет единства мнений. Одни считают, что со смертью тела умирает и нафс, другие же считают, что умирает только животная его

²⁷ Костылев П. Н., Бабинцев Е. О. Кораническая антропология: основные аспекты. Монография. М.: ООО «ИД „Медина“», 2018. С. 20.

часть. «Соответственно, исходя из вышеизложенных концепций, подобные айяты можно толковать двояко: либо как гибель нафс в качестве единства тела и духа (это подтверждает то, что понятие “нафс” обозначает не некий духовный компонент человека, но личность в целом, “самость”), либо как гибель нафс в качестве лишь животного духа, тогда как человеческий дух, который вдохнул Аллах (рух) остается неизменным»²⁸.

Но самое интересное в концепции нафса то, что изначально, уже в коранической традиции, у него динамическая природа. Это еще более сближает эту категорию с европейским представлением о личности. «В нескольких айятах слово “нафс” сопровождают эпитеты, которые позволяют выделить три стадии развития нафс:

- 1) Нафс, побуждающий ко злу (12: 53).
- 2) Нафс порицающий (75: 2).
- 3) Нафс успокоившийся (89: 27)»²⁹.

То есть изначально нафс является одним из источников греха, но, вставая на путь Аллаха, человек учиться порицать грех и, в конце концов, приходит к смирению перед Аллахом, что открывает ему путь в рай.

Еще большей многозначностью обладает в Коране термин, обозначающий сердце (qalb). Это некий центральный орган, одновременно и чувствующий, и мыслящий. Особенное развитие антропология сердца получит в суфизме. И здесь есть один интересный момент. Христианские апологеты весьма часто говорят, что в исламе нет учения о первородном грехопадении. «Отвергая библейское учение о первородном грехе, мусульмане утверждают, что каждый человек отвечает лишь за собственные грехи, и что “пророк Адам”, хотя и согрешил, но раскаялся, и Бог простил его»³⁰, — утверждает современный православный апологет,

²⁸ Костылев П. Н., Бабинцев Е. О. Кораническая антропология: основные аспекты. Монография. М.: ООО «ИД „Медина“», 2018. С. 24.

²⁹ Там же. С. 29.

³⁰ Максимов Г., диак. Православие и ислам. М.: Православное миссионерское о-во им. прп. Серрапиона Кожеозерского, 2012. С. 46–47.

неточно интерпретируя мусульманское восприятие первородного греха. Коранический текст не отвергает грехопадение Адама, но отрицает искупление как таковое. Но это отдельная богословская тема.

Тем не менее, антропология ислама также пессимистична, и пессимизм этот связан в том числе и с сердцем. Поэтому в целом можно согласиться со следующим мнением: «Следует отметить, что исламская хамартиология (учение о грехе), одним из элементов которой является комплекс представлений об изначальном несовершенстве сердца, довольно редко становится предметом исследования — часто утверждается, что какое-либо учение об имманентном природе человека зле и греховности в исламе отсутствует. Но это не так: следуя одному из вариантов интерпретации айата “ведь создан человек слабым [wakhuliqa l-insānu ḍa‘īfan]” (4: 28)¹⁹³, сердце само оказывается одним из источников зла»³¹.

Сердце человека изначально глухо к вере, его надо пробуждать. Коран говорит и о закрытом, неверующем и нечестивом сердце. И о сердце, очищенном покаянием, чистом сердце, исполненном веры. В этой аскетической риторике кораническая антропология близка библейской традиции. Сердце человека способно обрести своего рода христианскую благодать или еврейскую шехину. «Сердце человека также способно обрести сакину (sakīna) — сложное понятие; вероятно, контекстуально близкое иудейскому термину shekhinah и обозначающее “земное проявление Божественного присутствия”, дословно — “спокойствие, успокоение, присутствие Божье”»³².

Особо интересен коранический мотив сближения сердец. Именно через общение сердец делается возможным единство. Похожие сердца при этом означают и близость мысли. «А если они захотят обмануть тебя, то довольно с тебя Аллаха; Он — тот, кто подкрепил тебя Своей помощью и

³¹ Костылев П. Н., Бабинцев Е. О. Кораническая антропология: основные аспекты. Монография. М.: ООО «ИД „Медина“», 2018. С. 37.

³² Там же. С. 56.

верующими // и объединил их сердца [wa-allafa bauna qulūbihim]. Если бы ты израсходовал все то, что на земле, то не объединил бы их сердца [mā allafta bauna qulūbihim], но Аллах объединил их сердца [allafa baunahum], — ведь Он — великий, мудрый!» (8: 62–63). В данном случае можно увидеть некий аналог соборности или единства во множестве. Впрочем, данная тема нуждается в дальнейшей проработке.

Наконец, дух (ruh) — очень сложное для интерпретации в культурно-историческом контексте раннего ислама понятие. Дух — это Божий посланник, ангел, или Иса. В отношении последнего Дух служит своего рода эпитетом: «Понимание термина “дух” как указания на Ису связано с тем, что суфии веруют, что Иса рожден Марйам (=Девой Марией) от Духа Святого, отсюда его прозвище “Дух Божий” (напр., 4: 165), ибо он — тот совершенный дух, который явился на землю проявленностью всеобъемлющего имени Аллах»³³. Но если говорить об антропологии, дух не принадлежит человеческой природе и не является ее частью в эпоху раннего ислама. В позднем суфизме ситуация изменится, но это уже другая тема.

1.2. Основные проблемы учения о человеке в средневековой арабской мысли

В VII в. ислам сформировался как вероучение, состоящее из ряда законов и предписаний, имеющих религиозно-правовой характер. Эти специфические правила отличались тем, что в религиозной форме описывали жизнь мусульманского общества, носили внешний практически ориентированный характер. По сути, они были юридическими общественными нормами. Но следует отметить, что арабо-исламская философия в определенной степени сформировалась еще при жизни

³³ Костылев П. Н., Бабинцев Е. О. Кораническая антропология: основные аспекты. Монография. М.: ООО «ИД „Медина“», 2018. С. 14.

Мухаммеда на основе откровения Корана, проповедей основателя ислама, записанных его современниками. Таким образом, первое поколение мусульман представляло собой своеобразное общество, где вероучение, формулируемое Мухаммедом, определяло религиозные нормы поведения, являвшиеся, по сути, в то же время и правовыми установками. Законы эти воспринимались мусульманами как божественные повеления. Можно сказать, что культура халифата основывалась на религии, являлась ее частью, так как исламское вероучение охватывало практически все сферы жизни мусульманина.

В рамках текущего исследования целесообразно будет обратить внимание на спорные, относящиеся к разным направлениям ислама антропологические представления, затрагивающие природу и положение человека в исламе, и рассмотреть варианты разрешения этих проблем в классических мусульманских религиозных течениях периода становления и оформления исламской теологии в VII–X вв. Необходимость разрешения этих вопросов в совокупности с отсутствием централизованного вероучительного института в мусульманстве привела к образованию множества мнений по дискуссионным аспектам исламской антропологии. Данная ситуация явилась причиной образования в исламе различных направлений, выделившихся в результате споров при рассмотрении не разработанных в Коране и Сунне богословских разделов. Направления эти, основанные на концепциях тех или иных авторитетных муджахидов, зачастую имеют антагонистский подход к вопросам свободы воли человека, таухида, атрибутов Аллаха, веры, греха, добродетели, наказания, покаяния, посланничества, имамата.

Формирование богословских доктрин классических мусульманских религиозных групп, их концептуальные особенности и вероучительные противопоставления — огромный и сложный историографический вопрос. Пожалуй, первым, кто его рассматривал системно, был Мухаммад ибн 'Абд ал-Карим аш-Шахрастани — составитель энциклопедии «Книга о

религиях и сектах», живший в XII в. «Четыре большие секты в исламе — кадариты, сифатиты, хариджиты, шииты. Затем одни из них соединяются с другими, и от каждой [большой] секты ответвляются ветви, достигая семидесяти трех сект»³⁴.

При этом от кадаритов аш-Шахрастани выводит сторонников учения о свободной воле мутазилитов, а от сифатитов — сторонников доктрины предопределения ашаритов. И те, и другие при этом сунниты и представители раннего калама. Современные исследователи арабо-исламской философии в этом, как правило, согласны с аш-Шахрастани. Калам — начало арабской философии. А главные представители раннего калама — мутазилиты и ашариты. «К разряду самых влиятельных школ калама относятся мутазилизм и ашаризм. Мутазилиты (букв. «обособившиеся», «отделившиеся») были первыми по времени и более последовательно рационалистическими по направленности. Не случайно поэтому именно их деятельность способствовала формированию философской мысли — фалсафа, первым крупным представителем которой был ал-Кинди, близкий к кругам мутазилитов»³⁵.

Арабское слово «калам» означает, в свою очередь, «дискурс» или «слово», а понятие мутакаллимум — богословие. Богослов — это тот, кто говорит о божественных вещах, используя рациональные категории и опираясь на рациональную аргументацию. «Как подчеркивали философы ал-Фараби, Аверроэс, Мулла Садр Ширази, мутакаллимум — это прежде всего апологеты, стремящиеся не к тому, чтобы обнаружить истину, а к тому, чтобы доказать всеми средствами теологической диалектики свое кредо»³⁶.

³⁴ Аш-Шахрастани Ибн'Абд Ал-Карим Мухаммад. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1. Указ. изд. С. 29.

³⁵ Степанянц М.Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. М.: «Восточная литература» РАН, 1997. С. 366.

³⁶ Корбен, А. История исламской философии / Пер. с франц. А.А. Кузнецова; Научн. ред. Р.М. Шукуров. / А. Корбен - М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 109.

Стоит заострить внимание на том, что последователи «калама» — это не богословы в нашем понимании, это, скорее, именно апологеты, опирающиеся на рациональные доводы. От философов они отличаются тем, что опираются на определенную догматику, от улемов — опорой на разум, а не хадисы.

Естественно, что главным догматом для всех мусульман является таухид — исповедание единобожия. Но спорным представляется вопрос о принадлежности атрибутов Аллаху. Никто не высказывает сомнения в Божией справедливости, но предопределяет или нет она судьбу человека — вопрос спорный. Не менее интересен и вопрос сотворенности или несотворенности Корана. Но нас, в контексте развития именно раннего калама, интересует прежде всего проблема свободы воли и предопределения, которая вновь стала актуальна в наши дни.

В исламе данный антропологический вопрос приобретает статус кардинальной дилеммы по ряду причин. Священное писание мусульман, при буквальном его понимании, утверждает полную детерминированность человека, что устраняет свободу воли³⁷. Но в то же время люди несут ответственность за свои грехи, о чем неоднократно напоминает нам фикх³⁸. Это противоречие формально и однозначно не разрешено ни в Коране, ни в хадисах.

Британский исследователь Саид Амир Али выделяет три пути решения проблемы свободы воли мусульманской религиозной мыслью, разделяя все религиозные течения мусульман на три мазхаба: джабр — полное предопределение, в той форме как его исповедуют ашариты; школа «тафсиза», противоположная мнению детерминистов, утверждающая человека в качестве субъекта оценки добрых и злых поступков, а значит и

³⁷ Евдокимов И.В. Кораническая антропология // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2016. № 12(74). Ч. 3. С. 67.

³⁸ Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1991. С. 282.

полноценного свободного существа; мазхаб фатимидских имамов, с которым солидарны также философы и рационалисты, утверждающие субъектом оценки добрых и злых действий Аллаха, а субъектом их свершения — человека³⁹.

Итак, сунниты, которых Аш-Шахрагани называет в своей классификации сифаитами, ставшие последователями Ал-Ашари, придерживаются полноценной и абсолютной доктрины предопределения, считая, что все действия, не исключая нравственные и безнравственные поступки людей, творятся Аллахом без участия человека. «По своей сущности он (человек) не в состоянии управлять своей природой, перенести ее с одной ступени на другую и возвысить ее от недостатка до совершенства»⁴⁰. Джабариты (от джабар (араб.) — принуждение), также исповедающие абсолютное предопределение поступков человека Аллахом, учили о том, что «человек не властен над чем-либо и не наделен возможностью (действовать), он исключительно принужден в своих действиях, не обладая ни способностью, ни волей, ни свободой выбора. Именно Аллах всевышний творит в нем действия»⁴¹. Подобным образом рассуждают и наджжариты. Они разошлись с сифаитами в учении об атрибутах Аллаха, но признавали, как и они, предсотворенность действий человека. При этом основатель данной секты Ан-Наджжар «признавал за возникающей способностью [некоторое] влияние, называя это касбом, в соответствии с тем, как признает это ал-Ашсари. Он согласился с последним также в том, что возможность [существует] вместе с действием»⁴². Здесь видим для человека теоретическую возможность проявить свободную волю, что означает ограничение всемогущества Бога.

³⁹ Amir Ali Syed. *The spirit of Islam or The life and teachings of Mohammed*. Calcutta: S.K. Lahiri & Co, 1902. P. 415.

⁴⁰ Аш-Шахрагани Ибн'Абд Ал-Карим Мухаммад. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1. Указ. изд. С. 89–90.

⁴¹ Там же. С. 84.

⁴² Там же. С. 86.

Это соответствует отрицанию наджжаритами (согласно с мутазилистами) некоторых атрибутов Аллаха, среди которых есть и всемогущество.

Среднюю позицию в учении о свободе воли между мутазилистами и суннитами занимают фатимидские имамы, философы и рационалисты. Они утверждают, что, при установлении критериев добра и зла Аллахом, поступки людей происходят вследствие их решений. Воля человека не устраняется, но ее проявления оцениваются извне. Исламский философ, или файлясуф, был продолжателем Аристотеля, не считая, однако, наследие этого мыслителя неким откровением, а скорее универсальным инструментом. Для них важна была истинная рациональность, которая «подразумевала объединение всего опыта и всех ценностей в общую логически последовательную концепцию реальности, фальсафа доказала, что обладает собственным особым представлением о мире, его космологии, ее сторонники были внутренне преданы этому видению»⁴³.

Кроме рассмотрения проблемы свободы воли человека и ее соотношения с божественным всемогуществом, особое внимание в мусульманской антропологии эпохи раннего калама уделяется наказанию за грех, вере и неверию. Понятие греха у исследуемых религиозных групп тесно связано с понятием веры и неверия. А в вопросах веры есть расхождения по характеру ее изменения.

Итак, мутазилисты, придерживаясь учения о свободе воли, считали, что добро и зло нужно понимать и различать разумом. И вследствие этого они учили о наказании нечестивых верных, отличающегося от наказания неверных. Правоверные мусульмане, вероисповедание которых основывается на разуме, в зависимости от совершенных поступков наказываются или одариваются благами. При этом их вера в момент совершения греха находится в промежуточном состоянии: они не являются ни верующими, ни неверующими. Представляя веру как «совокупность

⁴³ Ходжсон М. История ислама: Исламская цивилизация от рождения до наших дней. М.: Эксмо, 2013. С. 296.

свойств добра»⁴⁴, мутазилиты логическим путем приходили к количественному ее уменьшению в человеке, совершившем грех: он не имеет полноты свойств добра, но не имеет также и полного их отсутствия. Это характеризует промежуточное состояние между верным и неверным, которое можно обозначить как состояние нечестивого правоверного. Кроме того, мутазилиты делили грехи на тяжкие и нетяжкие. Грехи последней категории не ведут к отпадению от Аллаха и гибели в аду. Тяжкие же подразделяются на два вида: собственно, неверие (куфр) и другие. Совершение последних, хотя и извергает мусульманина из общины, но не делает его кафиром (вероотступником)⁴⁵. Они наказываются тем, что в загробной жизни попадают не в рай, а в ад. Неверные же получают еще более тяжелое наказание. Это мнение о вере, грехе и наказании мутазилиты называют учением об обещании и угрозе или *вад и ваид*. «Божественная справедливость постулирует, что с теми, кто остается верным, и с теми, кто отступает от веры, нельзя поступать одним и тем же образом»⁴⁶.

Антропологическое учение о свободе применяется мутазилитами не только к индивиду, но и к человеческому сообществу. «Для мутазилитов справедливость заключается не только в том, чтобы лично избегать несправедливости и зла; она также воплощается в действиях всей общины по созданию атмосферы равенства и общественной гармонии, благодаря которой каждый индивидуум может наиболее полно раскрыть свои возможности»⁴⁷. Подобный ранний исламский социализм актуален сейчас, но тогда, в Средневековье, победили враги мутазилитов, отстаивавшие идею предопределения.

⁴⁴ Аш-Шахрастани Ибн'Абд Ал-Карим Мухаммад. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1. Указ. изд. С. 58.

⁴⁵ Корбен А. История исламской философии. Указ. изд. С. 115.

⁴⁶ Аш-Шахрастани Ибн'Абд Ал-Карим Мухаммад. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1. Указ. изд. С. 56.

⁴⁷ Корбен А. История исламской философии. Указ. изд. С. 115.

Ашариты, противники мутазилитов в учении о свободе воли, понимали веру следующим образом. Верным и верующим считается тот мусульманин, который в сердце искренне уверен в истинности Аллаха и его откровения (Корана и хадисов). И все, имеющие эту уверенность, в загробной жизни попадают в рай. Приверженцы концепции аль-Ашари не разделяют нарушающих религиозные предписания ислама на неверных и неверующих, используя понятие грешника. Им человек становится в случае сомнения в истинности единого Бога или истинности его откровения. Жизнь по исламу, даже словесное исповедание мусульманства ашариты считали проявлением внутренней сердечной веры. Что касается нечестивых мусульман, то они, получив наказание за грехи, будут введены Аллахом в рай, как и праведники. Это можно охарактеризовать как своеобразный мусульманский апокатастасис. При этом божественная воля является критерием принятия покаяния грешника. Аллах решает ввести всех в рай или ад по своему желанию, как «безусловный властелин, стало быть, нельзя ни представить несправедливость с его стороны, ни приписать ему насилие»⁴⁸. Добро и зло здесь понимаются и различаются не разумом, а через откровение Аллаха. Не разум, как учат мутазилиты, а откровение является причиной — и обязанности выполнения религиозных норм, и наказания за грех, и награды за добродетели. Но узнавание воли Аллаха, познание его свойств должно совершаться разумом. При этом Бог, по своему всемогуществу и неограниченности, не обязан вознаграждать добродетель и наказывать грех. Любая благодать с его стороны — милость к людям, а наказание — проявление справедливости. В то же время, вера, необходимая для избежания наказания и получения награды, есть продукт содействия Аллаха людям, что практически абсолютизирует доктрину предопределения для человека. Ясно видно, что ашариты противоположны мутазилитам по осмыслению понятий веры (детерминизм), греха

⁴⁸ Аш-Шахрастани Ибн'Абд Ал-Карим Мухаммад. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1. Указ. изд. С. 97.

(внутреннее сомнение в истинности ислама), наказания за грех (апокатастасис), критериев различение добра и зла, обязанностей Аллаха по отношению к праведникам.

При этом важно понять позицию ашаритов, в том числе и по антропологическому вопросу. Они вовсе не были противниками разума, но они считали, что у мутазилитов разум затмил Аллаха. В результате, сунниты раскололись на два крайних лагеря: мутазилитов-рационалистов и буквалистов-фундаменталистов. Именно эта ситуация произвела переворот в мышлении основателя движения ашаритов, Абу ал-Хасана ал-Ашари. С его точки зрения, человек не автономен от Аллаха и не наделен способностью к творчеству. У мутазилитов человек — фактически полноправный субъект, свободно совершающий нравственные, не обусловленные поступки. Ал-Ашари мыслит иначе.

Интересно, что он при этом говорит, что мутакаллимы разошлись не в принципах, а в исследовании принципов, то есть он не считает инакомыслящих еретиками, он готов обсуждать любые доктрины, но избегая крайностей следования исключительно буквальному исследованию Корана и обратной абсолютизации разума. «В каждом свободном акте человека Ашари также различает творческий акт, являющийся делом Бога, и акт достижения, являющийся делом человека. Вся человеческая свобода состоит в этом совпадении между Богом-Творцом и человеком достигающим»⁴⁹. Сам человек при этом не владеет даром «творения» (*кудра*), что делало бы его подобным Аллаху, но ему присущ дар «достижения» (*касб*). Ашариты во многом занимали умеренную, среднюю позицию. Не отрицая разум, они опирались на веру.

Между мутазилитами и ашаритами имелось и еще одно важное различие, интересное в виду схоластических споров об универсалиях. Мутазилиты, как и представители фальсафы, считали знание вечным.

⁴⁹ Корбен А. История исламской философии. Указ. изд. С. 120.

Сумма углов треугольника всегда будет равна 180 градусам, а добро всегда будет добром. «Ашариты, напротив, сомневались в том, есть ли на свете неизменные сущности и вечные законы. Для них самыми важными фактами были не абстрактно универсальные, а конкретные и исторические»⁵⁰.

Противоположную мутазилитам крайность относительно греха и наказания занимали ваидиты. Они считали мусульманина, совершившего тяжкий грех, неверующим, обреченным на вечное пребывание в аду. Здесь также виден детерминизм, но Аллах, в отличие от ашаритов, представляется суровым и справедливым судьей, а не милостивым, хотя также справедливым воспитателем.

Этого мнения о наказании и грехе придерживались хариджиты, образовавшиеся в результате политической борьбы в VII в. Они учили о том, что при совершении тяжкого греха правоверный впадает в неверие, которое означает его отпадение от ислама, а это ведет к вечным страданиям в аду после смерти. Для подтверждения своих слов они приводили пример Иблиса из Корана: он проклят за один тяжкий грех — несогласие поклониться Адаму, как наместнику Аллаха в тварном мире. При этом они придерживались оригинальной доктрины детерминизма. Бог, как всемогущий, определяет поступки людей, но волен распространять свою власть не на все обязательно, а лишь на то, «что он желает»⁵¹. В то же время, интересно учение хариджитов о времени наказания за грех, обозначаемое ими как «окончательный расчет». Это значит, что воздаяние и милость Аллаха распределяются среди мусульман в зависимости от состояния веры в конце жизни каждого из них. Верующим он покровительствует, а от отпавших от веры отрекается. Вера для

⁵⁰ Ходжсон М. История ислама: Исламская цивилизация от рождения до наших дней. М.: Эксмо, 2013. С. 310.

⁵¹ Аш-Шахрастани Ибн'Абд Ал-Карим Мухаммад. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1. Указ. изд. С. 120.

хариджитов «есть знание истинного и ложного»⁵². Это означает, что правоверный должен знать о свойствах божества Аллаха, его атрибутах, откровении, переданном людям через Мухаммеда, а также — о жизни и праведности самого основателя ислама. Причем, хариджиты выделяют необходимый минимум знания — вероучительные запреты и угрозы. Эти рамки, по их мнению, отделяют верующих от неверующих. Кроме того, верующий обязан признавать истинность и обязательность этих знаний. Для мусульманина знание Аллаха как Бога, ведающего и явные дела, и тайные мысли; уверенность в божественном воздаянии за поступки определяет его стремление соблюдать религиозные законы и не совершать тяжкие грехи. А пренебрежение этим знанием приводит к греху и является причиной преступления. Хадис, приведенный Аш-Шахрастани, формулирует учение хариджитов о влиянии знания (веры) на грех следующим образом. «Об этом Пророк — мир ему! — сказал: “Не совершает прелюбодеяния прелюбодей, если он совершает прелюбодеяние, будучи верующим, и не крадет вор, если он крадет, будучи верующим”»⁵³. Верующие же должны быть уверенными в будущей награде от Аллаха, потому что любое сомнение в вере ведет к отпадению от нее, так как указывает на отсутствие знания «истинного и ложного».

Более мягкое отношение ко греху исповедуют мурджиты, которые устанавливают не внешние действия, а внутреннюю веру и намерение человека определяющими его загробную участь. Они придерживаются противоположного ваидитам мнения «откладывания суждения» об определении судьбы совершившего тяжкие грехи не на основании его жизни, а в день воскресения и всеобщего суда. Вера для мурджитов есть «признание истинности (Аллаха) сердцем, и она не увеличивается и не

⁵² Аш-Шахрастани Ибн'Абд Ал-Карим Мухаммад. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1. Указ. изд. С. 117.

⁵³ Там же. С. 122.

уменьшается»⁵⁴. В связи с убеждением о внутренней вере, поступки и слова мусульманина являются не основой, а лишь возможным следствием веры. Поэтому грех они считали не следствием неверия, а лишь непослушанием Аллаху, заблуждением и отступлением, свидетельствующем не об оставлении веры, а об отсутствии ее проявления вовне. Но возможна утрата веры. Она заключается в искреннем убеждении необязательности исполнения религиозных предписаний ислама, что означает сомнение в истинности Аллаха и его воли, выраженной через послания Мухаммеда. Поэтому внешние поступки являются лишь признаками веры или неверия, а не его причиной, как учили, например, хариджиты. Подобно мутазилитам, мурджиты исповедовали свободу воли, которая определяла осмысленное различие добра и зла. Развивая учение об «откладывании суждения», мурджиты пришли к согласию с ашаритами относительно окончательной загробной участи мусульман. Они считают, что «если Аллах всевышний простит в день воскресения (одного) согрешившего, то он простит каждого согрешившего верующего, который находится в подобном положении, и если он выведет из ада одного, то он выведет и того, кто находится в таком же положении»⁵⁵. А наказание за грехи сводится к переходу по мосту над адом. Оно состоит в том, что грешник будет страдать от настигающего его адского пламени. Вечное пребывание в аду мурджиты считают несправедливым.

Обратим внимание на то, что все дискуссии, связанные со свободой воли, велись исключительно на рациональном поле. Результатом этих споров стала победа ашаритов, которые, фактически, сделали свою точку зрения ортодоксальной для всех суннитов. Именно из их среды вышел аль-Газали, которого очень часто вспоминают в связи с завершением философского проекта в суннитском мире.

⁵⁴ Аш-Шахрастани Ибн'Абд Ал-Карим Мухаммад. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1. Указ. изд. С. 128.

⁵⁵ Там же.

От традиции калама перейдем к антропологической проблематике фальсафы. Фальсафа, или философия в арабском мире, средоточие арабской интеллектуальной культуры, которое возникло как результат взаимодействия молодой исламской цивилизации с классической античной культурой, главным образом с наследием Аристотеля. Естественно, что это стало возможным благодаря переводу на арабский язык античного философского наследия. Впрочем, процесс этот был начат еще в доисламскую эпоху в среде сирийских христиан.

Фальсафа начала формироваться в VIII–X веках в арабском мире, когда исламская цивилизация переживала период расцвета науки и культуры, которому она обязана образованием единого культурного пространства как результата арабских завоеваний. При этом ключевым мыслителем для арабской интеллектуальной культуры стал именно Аристотель, как универсальный мыслитель, чье наследие охватывало весь круг наук той эпохи. Фактически арабское понятие фальсафы тождественно понятию перипатетизма, хотя и в данном случае все не так просто. Споры о том, а какие собственно тексты Аристотеля были переведены и какие тексты были переведены помимо Аристотеля, до сих пор ведутся среди специалистов. Но нет сомнений, что все фальсафы были в той или иной степени неоплатониками, «благодаря таким произведениям, как приписываемая Аристотелю “Теология”»⁵⁶. На самом деле эта «Теология» была компиляцией трех последних Эннеад Плотина.

Естественно, что арабские философы не просто переводили тексты, но и интерпретировали их, так или иначе соотнося с основными категориями ислама. Это не привело к возникновению некоего синтеза, в котором бы гармонично сочетались элементы греческой философии и исламской теологии. Как и в христианстве, в результате происходит разделение на Бога богословов и Бога философов. «И, сколько бы ни

⁵⁶ Корбен А. История исламской философии. Указ. изд. С. 152.

пытались замаскировать эти различия под пеленой общих терминов, они проглядывали во всех ключевых точках пересечения. Файлясуфы, главным образом, отвергали какую бы то ни было космическую историю с начала до конца; поэтому они не могли принять Бога как Создателя, Провидение или Судью в авраамическом смысле. Напротив, для них мир был вечен; Бог (как высший Разум) постигает только “универсальные” интеллигибелии; и Он, разумеется, не станет произвольно воскрешать человеческие тела в Конце Света»⁵⁷.

Важным аспектом фальсафы, наряду с проблемой бесконечности Вселенной, был вопрос о природе и бессмертии души, так как аристотелевская точка зрения была неприемлема для авраамического Откровения.

В отличие от схоластической философии, которая доминировала в средневековой Европе, фальсафа стремилась к более свободному и критическому подходу к знаниям. В период расцвета фальсафа пользовалась фактически полной свободой, что и привело ее последователей к ряду спорных, с точки зрения исламского калама, положений.

Одним из центральных вопросов фальсафы является природа души. Арабские философы, такие как Аль-Фараби и Ибн Сина, исследовали различные аспекты души, ее функции и связь с телом. Они пытались ответить на вопросы о том, что такое душа, как она взаимодействует с телом и каковы ее свойства. Эти исследования оказали значительное влияние на дальнейшее развитие философской мысли как в исламском мире, так и в Европе.

Среди главных представителей фальсафы можно выделить несколько ключевых фигур, которые внесли значительный вклад в развитие этого направления.

⁵⁷ Ходжсон М. История ислама: Исламская цивилизация от рождения до наших дней. М.: Эксмо, 2013. С. 301.

1. Ал-Кинди (около 801–873) считается первым арабским философом, который начал систематически применять греческие идеи к исламской мысли, фактически он первый арабский неоплатоник. Он занимался вопросами метафизики, этики и политики, а также исследовал природу знания и его источники.

2. Аль-Фараби (872–950) известен как «второй учитель», а первым учителем называли Аристотеля. Его работы охватывают широкий спектр тем, включая политику, этику и антропологию. Он разработал концепцию идеального государства и исследовал природу счастья, связывая ее с познанием и добродетелью.

3. Ибн Сина (Авиценна) (980–1037) — один из самых влиятельных философов и ученых в истории. Его труды по метафизике, медицине и логике оказали огромное влияние на европейскую философию. Ибн Сина глубоко исследовал природу души, утверждая, что душа является нематериальной сущностью, которая существует независимо от тела.

4. Ибн Рушд (Аверроэс) (1126–1198) известен своими комментариями к работам Аристотеля и попытками (довольно неудачными) примирить философию с исламской теологией. Он утверждал, что философия и религия все-таки могут сосуществовать сравнительно автономно. Его идеи оказали значительное влияние на схоластику в Европе.

Фальсафа представляет собой уникальное и важное направление философской мысли, которое возникло в результате проникновения античной мысли в арабский мир. Ал-Кинди, известный арабский философ IX века, стал одним из первых представителей арабо-исламской философии, который интегрировал идеи греческих мыслителей, таких как Аристотель, в контекст исламского учения. Более того, он же был своего рода главным редактором перевода той самой «Теологии» Аристотеля, которая на самом деле принадлежала Плотину и представляла собой компиляцию из его поздних Эннеад.

Ал-Кинди занимался антропологической тематикой, связанной с вопросами о душе. «Согласно ал-Кинди, душа нематериальна и бессмертна. Он развивает дуалистическую концепцию души: она есть простая, благородная, совершенная и самодостаточная сущность, которая способна пережить тело после смерти»⁵⁸.

Ал-Кинди рассматривает душу как сущность, которая не только управляет телом, но и имеет свою собственную природу и существование. Но является ли душа субстанцией? В своем трактате «О существовании нематериальных субстанций» он задается следующим вопросом: «То, что мы называем чтойностью жизни в теле, — это душа (нафс). А потому необходимо исследовать душу, чтобы выяснить, является она сущностью или же акциденцией. Если же она (душа) является сущностью, то является ли она телом или нет?»⁵⁹

В результате он приходит к выводу, что душа не является телом. Она — субстанция вида. «Следовательно, вещь, благодаря которой имеется другая вещь, и есть та же самая вещь, она есть форма (сура) вещи, будь эта вещь чувственной или интеллектуальной (умопостигаемой). Субстанция — это то, что существует благодаря себе. В таком случае душа является интеллектуальной формой живого существа и его видом (нав'). Тогда живое — это субстанция, и вид субстанции также является субстанцией. Следовательно, душа — это субстанция, а раз она субстанция, то является субстанцией вида»⁶⁰.

Но встает вопрос о том, является ли эта душа единой или мы имеем дело с множеством нематериальных субстанций. Ал-Кинди приходит к последнему утверждению. Существует множество нематериальных идентичных душ, при этом сама нематериальность является свидетельством разумной природы душ. «Следуя Платону, ал-Кинди

⁵⁸ Насыров И.Р. Ал-Кинди. О природе души. Три сочинения из «Трактатов ал-Кинди» // Ишрак. №8. 2017. С. 138.

⁵⁹ Там же. С. 142.

⁶⁰ Там же. С. 142–143.

выделяет три “силы” души — интеллектуальную, воделеющую и гневающую. Тем не менее, ал-Кинди рассматривает душу как простую сущность, не имеющую частей. Отказ рассматривать душу как субстанцию, обладающую тремя частями, продиктован желанием ал-Кинди избавиться от необходимости дать ответ на неизбежный вопрос — как нематериальная и простая душа может обладать частями?»⁶¹

Для Ал-Кинди душа — простая разумная субстанция, для которой тело лишь средство. Но средство чего? Прежде всего богопознания. Очищенная от страстей разумная душа имеет целью уподобление Первоначалу через интеллектуальное созерцание. Это типично неоплатонический идеал, совмещающий у ал-Кинди платоновскую и аристотелевскую антропологические схемы.

Аль-Фараби, один из самых выдающихся философов исламского Золотого века философов, родился годом позже смерти ал-Кинди. Он оставил значительное, можно сказать энциклопедическое наследие в области философии, особенно философии социальной. Его взгляды на душу были во многом основаны на трудах Аристотеля, но также содержали оригинальные элементы, отражающие уникальный контекст исламской мысли.

Аль-Фараби глубоко изучал труды Аристотеля, и его философия во многом является продолжением аристотелевской традиции, развитой опять-таки в неоплатоническом ключе.

С антропологической точки зрения, наследие аль-Фараби интересно в трех аспектах. Во-первых, он был фактически основателем исламской онтологической философии. В его богословии сущность предшествует бытию, а бытие — лишь акциденция сущности. «Существование не является конституирующей характеристикой сущности; оно является лишь предикатом, акциденцией по сути. Можно сказать, что этот тезис составит

⁶¹ Насыров И.Р. Ал-Кинди. О природе души. Три сочинения из «Трактатов ал-Кинди». Указ. изд. С. 139.

веху в истории метафизики»⁶². Метафизика сущности важна тем, что она делает все бытие, включая человека, контингентным по отношению к Богу. Есть Аллах, бытие Которого необходимо и есть обусловленное бытие всего остального, которое колеблется между полнотой бытия и полным ничто. Искомое бытие, причем, возможно только в Боге, что и создает такую ситуацию, в которой говорить об антропологии невозможно, любой разговор об антропологии превращается в теологию.

Второй момент, или вторая характерная для аль-Фараби концепция — это система иерархии интеллектов. «Эманация первого интеллекта из первого бытия, три акта созерцания, повторяющиеся поочередно на каждом уровне иерархии интеллектов, порождают всякий раз триаду нового интеллекта, новой души и нового неба вплоть до десятого интеллекта»⁶³. По мнению Корбена, данная схема близка исмаилитскому эзотеризму, и, как будет видно в дальнейшем, аль-Фараби довольно близок и к шиизму, хотя бы на уровне символики. Безусловно, он был не только представителем рациональной фальсафы, но и носителем мистического знания.

Но вернемся к его антропологическим взглядам. В своем трактате «Рассуждение Второго Учителя аль-Фараби о значениях [слова] интеллект» мыслитель, ссылаясь на трактат Аристотеля «О душе», предлагает свое, оригинальное, учение об интеллекте. Здесь возможны два варианта. Либо аль-Фараби прикрывается авторитетом Аристотеля и выдает свое учение за концепцию великого мыслителя, либо он пользовался неким трактатом «О душе», который приписывался Аристотелю, но ему на самом деле не принадлежал.

⁶² Корбен А. История исламской философии. Указ. изд. С. 159.

⁶³ Там же. С. 160.

Тем не менее, ссылаясь именно на Аристотеля, аль-Фараби говорит о четырех видах интеллекта: потенциальном, актуальном, благоприобретенном и деятельном⁶⁴.

Потенциальный интеллект — это часть души, представляющая из себя субстанцию, в которой могут реализоваться формы. Но когда они реализуются, потенциальный интеллект становится актуальным. «Пока он не приобрел формы существующих вещей, он является потенциальным интеллектом, но коль скоро эти формы в нем реализовались, тогда, — как мы это показали выше, — он становится интеллектом актуальным»⁶⁵.

Актуальный интеллект постигает формы, находящиеся в материи, и делает их актуальными объектами интеллекции, переводя их из разряда форм в разряд вещей. «Когда актуально реализуются умопостижимые объекты интеллекции, то они сразу же становятся одной из существующих в мире вещей и причисляются, поскольку они суть объекты интеллекции, к совокупности существующих вещей»⁶⁶.

Но особенностью антропологических взглядов аль-Фараби становится учение о благоприобретенном интеллекте, постигающим нематериальные формы, умопостижимые для нас на некоем высшем уровне познания, являющемся целью. В результате, мы постигаем вещи сами в себе, таковыми, какими их задумал Аллах, и выходим на уровень взаимообщения с высшим и единым деятельным интеллектом.

При этом каждый низший интеллект является субстанцией для низшего, а каждый высший — его формой⁶⁷.

Но подлинной творческой вершиной, имеющей важное антропологическое значение, является учение аль-Фараби о «Добродетельном граде». Данный трактат интересен тем, что он

⁶⁴ Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад. Философские трактаты. / пер. с арабского. Алма-Ата: Наука, 1972. С. 23.

⁶⁵ Там же. С. 25.

⁶⁶ Там же. С. 27.

⁶⁷ Там же. С. 33–38.

представляет собой совсем не политический трактат, как считают многие, но трактат скорее космологический, в котором град — это символ всего мироздания, а правитель-имам — прототип идеального человека, интеллект которого находится в единстве с высшим деятельным интеллектом.

«Князь», или имам Фараби, — это, по остроумному замечанию Корбена, «Платон, одетый в плащ Мухаммеда». При этом он совмещает все совершенные качества: «Человек должен иметь, во-первых, абсолютно совершенные органы, силы которых настолько хорошо приспособлены для совершения тех действий, которые они должны выполнять, что если этот человек предпринимает какое-либо действие с помощью какого-либо органа, то он выполняет его с легкостью; уметь от природы отлично понимать и представлять себе все, что ему говорится, осмысливая сказанное ему в соответствии с тем, что имеет в виду говорящий, и с тем, как обстоят дела сами по себе; хорошо сохранять в памяти все, что он понимает, видит, слышит и воспринимает, не забывая из всего этого почти ничего; обладать умом проницательным и прозорливым, так, чтобы, заметив малейший признак какой-либо вещи, он мог быстро схватить то, на что этот признак указывает; обладать выразительным слогом и уметь излагать с полной ясностью все то, что он задумает; иметь любовь к обучению и познанию, достигая это легко, не испытывая ни усталости от обучения, ни мук от сопряженного с этим труда; упорствовать перед лицом справедливости, но быть совершенно непреклонным перед всякой несправедливостью и низостью; проявлять решительность при совершении того, что он считает необходимым, и быть при этом смелым, отважным, не знать страха и малодушия»⁶⁸.

Эта пространная цитата рисует нам своего рода антропологический проект, ту модель человека или, вернее, сверхчеловека, к реализации

⁶⁸ Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад. Философские трактаты. / пер. с арабского. Алма-Ата: Наука, 1972. С. 317–319.

которого должно стремиться общество. Сам аль-Фараби оговаривает систему, при которой если один человек не совмещает в себе все эти качества, то он должен разделить власть с тем, кто имеет недостающие ему качества. А в результате мы получаем целую социальную иерархию, которая должна охватывать все общество. Рисуемый аль-Фараби образ — это теократический град будущего, в котором Единый реализуется во множестве своих отражений. В итоге у нас получается неоплатоническая система, отсылающая к профетической вести Корана, но вовсе ей не определяемая.

Интересна в данном случае промежуточная позиция аль-Фараби. Его система не предполагает начала или конца мира, равно как и телесного воскрешения, и в то же время, в рамках авраамической антропологии, он связывает душу с телом. «Довольно часто он высказывается о бессмертии души, например: “Субстанция души существует отрешенно от материи; она остается после смерти тела”. Но тут же аль-Фараби отмечает связанность души с телом, зависимость от него: “Дарователь форм создает ее тогда, когда появляется нечто, способное принять ее. Это нечто есть тело: когда оно есть, появляется и эта субстанция... Душа не может существовать раньше тела, как это утверждает Платон; точно так же она не может переселяться из одного тела в другое, как это утверждают сторонники о переселении душ”»⁶⁹.

Ибн-Сина, также известный как Авиценна, был выдающимся философом и врачом средневекового исламского мира. Его труды оказали значительное влияние на развитие философской мысли, особенно в области антропологии и учения о душе. Его можно считать если не самым, то одним из самых влиятельных исламских философов.

Учение Ибн-Сины о душе во многом основывается на трудах Аристотеля, который оказал значительное влияние на арабо-исламскую

⁶⁹ Фролова Е. А. История арабо-мусульманской философии. М., 2006. С. 121.

философию. Ибн-Сина не только изучал работы Аристотеля, но и критически осмысливал их, адаптируя к контексту исламской мысли. В частности, он использовал аристотелевскую концепцию души как «формы» тела, но в то же время развивал свои собственные идеи, добавляя элементы мистицизма и метафизики.

Основным источником антропологии Ибн-Сины является его труд «Книга исцеления», в котором он подробно описывает свою антропологическую концепцию. Он рассматривает душу как сущность, отличную от тела, и утверждает, что душа является источником разума и познания. В его философии душа — не просто жизненная сила, а нечто более глубокое и значимое.

Одной из ключевых тем учения Ибн-Сины является бессмертие души. Он утверждает, что душа, будучи нематериальной, не подвержена разрушению, как тело. Это убеждение коренится в его понимании природы души. Ибн-Сина делит души на три категории: растительную, животную и разумную. Последняя, разумная душа, обладает способностью к мышлению и познанию, что делает ее бессмертной.

Ибн-Сина также вводит концепцию «активного интеллекта», который является источником всех знаний и мудрости. Он утверждает, что разумная душа после смерти соединяется с этим активным интеллектом, что обеспечивает ее бессмертие. Таким образом, Ибн-Сина не только подтверждает идею бессмертия души, но и предлагает философское обоснование, которое стало основой для дальнейших размышлений о душе в исламской и западной философии.

Влияние Авиценны было весьма велико. Совсем не случайно он при жизни получил титулы «князя врачей» и «князя философов». Авиценна был сторонником неоплатонической системы эманации, которая в его наследии сочеталась с эволюционизмом. Это оригинальнейшая черта его системы. Рассмотрим более подробно происхождение и генезис души согласно Авиценне.

Душа есть нетленная субстанция, способная к интеллектуальной деятельности. При этом душа связана с телом, но не порождается им. При этом тело и душа связаны друг с другом. «Посему специфическая связь души с данным телом должна обуславливаться определенным ее партикулярным модусом, который притягивает ее к занятиям управлением (этим) единичным телом»⁷⁰. Более того, душа вместе с телом как бы появляется, она предназначена именно этому телу. Парадоксальным образом души и не едины, и не множественны.

Они не могут быть множественными, так как не отличаются друг от друга ни по форме, ни по сущности. Имея единую форму, души не могут существовать до своего воплощения, поскольку в этом случае они не могли бы различаться⁷¹.

Но они не могут быть и единой душой, воплощающейся во множество тел, так как бестелесное не может быть делимым; кроме того, одна и та же душа не может обладать различными акциденциями одновременно, что неизбежно при существовании множества тел.

Получается, что душа возникает после рождения тела, которое ее может принять. «Души возникают по возникновению телесной материи, годной для того, чтобы ею пользовалась душа, и возникшее тело оказывается ее владением и орудием... Таким образом, когда душа оказывается индивидуированной, принцип ее индивидуации непременно наделяет ее такими модусами, благодаря которым она становится индивидом. Эти модусы предполагают ее спецификацию данным телом»⁷².

Примечателен эволюционный эмационизм Авиценны, который мыслит мировой процесс как взаимонаправленное движение материи и деятельного интеллекта. Теория десяти разумов заимствуется им у аль-Фараби. Первосущее порождает первый разум, который «будучи

⁷⁰ Ибн-Сина (Авиценна). Исцеление. Теология: В 2-х т. Т. 2. М.: ИВ РАН; ООО «Садра», 2024. С. 142.

⁷¹ Там же. С. 144–145.

⁷² Там же. С. 146.

причастным первосущему и мысля самого себя как необходимо-сущее, порождает три космических субстанции: второй разум, душу и небесную сферу. Из второго разума эмануруется третий разум, душа и тело сферы неподвижных звезд. Это последовательный ряд «истечения» разумов, душ и небесных сфер и предшествующего, находящегося рангом выше разума, продолжается в нисходящем порядке вплоть до девятого разума, чаще именуемого как «деятельный разум». Сфера его влияния распространяется, соответственно, на девятый подлунный мир, где заявляет о себе первоматерия и сопровождающие состояния — мир возникновения и уничтожения»⁷³.

С другой стороны, снизу, идет восхождение и усложнение форм материального мира. Человек — высшее звено в этой цепи, а предыдущее звено — обезьяны. Авиценна говорит об этом задолго до Дарвина. «Уже у обезьяны можно обнаружить след человечности, поскольку некоторые предпринимаемые действия идентичны действиям человека. Как только она (обезьяна) преодолевает эту стадию (животности) и облагораживается и совершенствуется, в ней первоначально проявляются ростки человеческого рода»⁷⁴.

В результате появляется человек, потенциально обладающий десятым интеллектом. Разумной части души Авиценна уделяет особое внимание. До того, как он начинает говорить о разуме, рисуемая им антропологическая картина в целом следует аристотелевской схеме с ее подразделением на растительную, животную и разумную части души. Но учение о разумной части у Ибн-Сины оригинально. Для него очевидно, что люди в разной мере причастны деятельному интеллекту. Особо он выделяет пророков, которые переживают озарение (ишрак), что говорит о знакомстве Ибн-Сины с суфийской традицией.

⁷³ Рахимов М. Х. Антропология Абу Али Ибн-Сины (Авиценны). Автореф. дис. ... докт. филос. наук. Душанбе, 2005. С. 20–21.

⁷⁴ Там же. С. 20.

Как и аль-Фараби, он говорит о потенциальном, актуальном и приобретенном разуме. Приобретенный разум — это «актуальный разум в модусе завершенности/энтелехии... И если [душа] освобождается от тела и телесных акциденций, она тогда может полнейшим образом соединиться с Деятельным разумом, встретив там интеллектуальную красоту и деятельное наслаждение»⁷⁵.

Но высшим достижением для человека является дар пророчества. Такие люди наделены даром интуиции, им не нужно такое обучение, как прочим. Пророческая причастность к Деятельному разуму — наивысшее возможное для человека состояние⁷⁶.

Наконец, особо стоит выделить открытие Ибн-Синой феномена «Я». Станным образом он предвосхищает одну из главных проблем самосознания, а именно невозможность его четкого определения. «Я» не есть ни какой-то орган, ни совокупность органов. Отберите руки, ноги или какие-угодно другие органы — «Я» будет оставаться. «Значит, самостоятельным образом собственно этот орган не служит той вещью, которую я воспринимаю как мое “я”, но лишь акциденциально он есть “я”. И тогда вещь, каковую я постигаю в себе как собственное “я”... будет чем-то иным, что и называю “я”»⁷⁷.

Социальное учение Ибн-Сины также неразрывно связано с его концепцией души. Он подчеркивает важность разума и морального поведения в обществе. В его взглядах на антропологию душа играет центральную роль в формировании характера человека и его взаимодействии с другими.

Ибн-Сина утверждает, что разумная душа, обладая способностью к этическому выбору, должна стремиться к добродетели и справедливости. Это делает ее важным элементом социальной структуры. Он рассматривает

⁷⁵ Ибн-Сина (Авиценна). Исцеление. Теология: В 2-х т. Т. 2. Указ. изд. С. 170.

⁷⁶ Там же. С. 170–171.

⁷⁷ Там же. С. 176.

общество как единство, где каждый человек, обладая разумом, должен вносить свой вклад в общее благо.

Таким образом, учение Ибн-Сины о душе не только углубляет понимание индивидуальной сущности человека, но и подчеркивает его социальную ответственность. Мыслитель утверждает, что развитие разума и морального сознания у каждого индивида непосредственно влияет на гармонию и благосостояние общества в целом.

Интерпретация души Ибн-Синной складывается из философских идей Аристотеля и его восприятия ислама через призму философских категорий как фальсафы аль-Фараби, так и суфийской мистики. Концепция бессмертия души и социальное учение Ибн-Сины подчеркивают важность разума и морального выбора в жизни человека. Фактически он говорит о возможности причастности человека к высшему Деятельному разуму. (Причем это неоплатонический теозис, совершающийся вне тела). В то же время у Ибн-Сины сильно и кораническое влияние. Он отстаивает бессмертность индивидуальной человеческой души, что, кстати, является его слабым местом, так как возникающие, имеющие начало души становятся и вечными, и бесконечными. Единые по форме, они являются множеством нумерически. Здесь, безусловно, Ибн-Сина выступает не столько как философ, сколько как богослов.

При этом в своей антропологии он провозглашает принцип индивидуальности, чем предвосхищает позднейшее развитие и западной, и восточной философии: «идею индивидуации как связи души с телом Ибн Сина проводит и через свое отношение к мистическому акту единения с Богом. В противоположность радикальным мистикам, которые идеализировали образ мотылька, сгорающего в пламени светильника, Ибн Сина придерживался рационального мистицизма, видя в нем путь постижения Бытия при сохранении “я” постигающего, при сохранении в единстве разъединенности, некоторой дистанции. Эта отстраненность, с

одной стороны, позволяет увидеть Истину, а с другой — сохранить мистику индивидуальность»⁷⁸.

Здесь можно видеть начало того антропологического поворота, которое многие находят у Иоанна Дунса Скота. Фактически человек обретает автономность по отношению к Богу, осознавая себя как личность, имеющую вечное предназначение. «Великолепие, красота и украшение всякого сущего, — пишет Ибн Сина, — состоит в том, чтобы осуществить свое бытие наилучшим образом и достичь последнего завершения»⁷⁹.

Учение и аль-Фараби, и Ибн-Сины находилось в явной преемственности, и это стало основой традиции фальсафы. Его можно охарактеризовать как исламский неоплатонизм. Как известно, с критикой фальсафы выступил великий исламский мыслитель аль-Газали, опубликовавший в 1080 году трактат «Крушение позиций философов»⁸⁰, в котором он, в числе прочих философских ересей, громил отрицание философами бессмертия души и телесного воскресения из мертвых. Аль-Газали подобных компромиссов не признавал: «Если философы-перипатетики исходили из возможности подчинения практического разума теоретическому на базе теории, которая в Европе получила форму теории “двойственной истины”, то ал-Газали утверждал первенство практического разума, доказывая, что ал-Фараби, Ибн-Сина и их последователи разрушают веру, а тем самым и нравственные устои общества, и в то же время обнаруживают неспособность дать аподиктическое подтверждение тем метафизическим положениям, в жертву которым они эту веру приносят»⁸¹.

⁷⁸ Фролова Е.А. Индивидуальное бытие, искомое, но не найденное // Средневековая арабская философия: Проблемы и решения. М.: «Восточная литература» РАН, 1998. С. 131.

⁷⁹ Там же. С. 136.

⁸⁰ Аль-Газали, Абу Хамид. Крушение позиций философов. М.: Издательский дом «Ансар», 2007.

⁸¹ См.: Кирабаев Н.С. Ал-Газали и философия восточного перипатетизма // Вестник Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 2011. № 6. С. 5.

Отметим два момента. Разрушительность критики аль-Газали по отношению к фальсафе часто преувеличивается. Эта критика вовсе не знаменовала конец философии в арабском мире. Сама критика аль-Газали не была направлена против философии, она была направлена против неправильных мнений в философии. Так, по мнению современных исследователей, «Следует отметить несостоятельность широко распространенного стереотипа об аль-Газали как о могильщике философии. На самом деле именно его деятельность открыла путь для прочного утверждения логики в собственно религиозной культуре ислама, притом не только в каламе, но и в юриспруденции (’усул аль-фикх). Более того, по свидетельству Ибн-Хальдуна (ум. 1406), именно после аль-Газали калам и фальсафа настолько сблизились, что трудно уже отличить одну дисциплину от другой»⁸². Это привело к тому, что философы разрабатывали рациональными методами все более изощренные апологии коранического откровения, в том числе и в области антропологии.

В этом плане надо правильно понимать место Ибн-Рушда, также известного как Аверроэс, в этом споре. Как известно, он попытался опровергнуть критику аль-Газали, написав трактат «Несостоятельность несостоятельности». Но его целью было не столько опровержение теологии аль-Газали, сколько критика сближения калама и фальсафы. Поэтому острейшая его критика направлена не только против аль-Газали, но и против аль-Фараби и Ибн-Сины, которые отступили от Аристотеля не ради логики и объективности, а ради сближения с исламской догматикой.

Ибн-Рушд был последовательным защитником перипатетизма. В своих антропологических взглядах он отрицал индивидуальное бессмертие души и существование некоего общечеловеческого интеллекта, чего ему часто приписывалось, особенно на Западе. «Ясно, что ни о каком “общечеловеческом” разуме у Ибн-Рушда речи быть не может. Дело у него

⁸²Ибрагим Т., Ефремова Н.В. Об ответе Ибн-Рушда на газалийскую критику философии // Minbar. Islamic Studies. 2020. №13(2). С. 380.

идет лишь о единстве человечества с точки зрения сути его бытия, т. е. в отношении присущности ему разумной души, которая выступает в данном случае как общая форма (в отличие от индивидуальной души какого-нибудь Зейда или Амра) и в качестве таковой, подобно всем прочим общим формам, обладает вечным, непреходящим бытием. Ибн-Рушд поэтому говорит о вечности материального и деятельного разумов, из которых первый обозначает вечную способность вечного человечества к познанию, а второй — наличие вечного условия для осуществления этой возможности»⁸³.

Однако есть и иные интерпретации мысли Аверроэса, одна из которых принадлежит современному французскому исследователю Жан-Батисту Брене, автору книги с красноречивым названием «Аверроэс Жуткий»⁸⁴. Суть его интерпретации мысли Ибн-Рушда в том, что тот говорил вовсе не об общечеловеческом разуме, а о едином разуме, который вообще человеку не принадлежит.

Мысль не порождается нами, она нами схватывается. Можно сказать, что мы не столько субъекты, сколько объекты единого разума. Мысль — это схватывание, и Аверроэс обращается к символу зеркала, чтобы объяснить сам процесс мышления. «Наша душа, пишет он, получает мысль, как только она к ней подготовлена, как металл подготавливается полировкой принять свет, другие цвета и формы»⁸⁵.

Интереснейшая реконструкция Брене говорит нам о том, что для Аверроэса человечество — это форма, через которую материя стремится отразить Бога. В этом предназначение всего человечества в целом. «Типично аверроистический принцип — личность не в счет. Никого не оправдывает его личность, его особенность. Никто не избран — даже если избранные нужны. Важен род человеческий — надындивидуальное

⁸³ Сагадеев А.В. Ибн-Рушд. М.: Мысль, 1973. С. 123.

⁸⁴ Брене, Жан-Батист. Аверроэс Жуткий. М.: Ад Маргинем, 2025. 144 с.

⁸⁵ Там же. С. 94.

постоянство действительного умопостигаемого, не требующее ничего, кроме непрерывной последовательности любых человеческих тел. Пусть человек умер — да здравствует Человек! Такой рефрен слышится в вечности разума, а в нем дает о себе знать демоническая эротика безличной материи»⁸⁶.

Интересно, что влияние Ибн-Рушда было гораздо более сильным на Западе. Там он открыл многим истинного Аристотеля, не менее важным было его учение о «двойственной истине». Именно он первым провозгласил независимость рационального познания от откровения. С его точки зрения, буквальное толкование Корана должно было быть подвергнуто аллегорическому перетолкованию, если оно вступало в противоречие с данными разума и логики. Фактически именно Ибн-Рушд провозгласил автономность материального разума в области познания мира, что в перспективе и приведет к антропологическому повороту на Западе.

Таким образом, мы видим, что развитие калама приводит к формированию суннитской ашаритской догматики. Развитие фальсафы сближает аристотелевский неоплатонизм с коранической антропологией. Интересно, что при этом персоналистическая тенденция, которую можно увидеть в отставании принципа индивидуации, более характерна для богословия. Классическая фальсафа, вслед за Аристотелем, сохраняет равнодушие к бессмертию отдельного человека, а значит и его индивидуальности. Все души тождественны по форме, все умрут, бессмертно только человечество как родовое понятие.

Выводы по 1-й главе. В первой главе показано, что классическая исламская антропология не существует как единая систематическая дисциплина, но представляет собой совокупность взаимосвязанных представлений о человеке, рассеянных в разных корпусах текстов —

⁸⁶ Брене, Жан-Батист. Аверроэс Жуткий. М.: Ад Маргинем, 2025. С. 136.

Коране, богословской традиции калама и философии фальсафа. Исходным уровнем является кораническая антропология, в которой человек мыслится как созданное Богом существо, соединяющее в себе телесное и духовное начала, обладающее разумом, свободой воли и ответственностью, но лишенное идеи «первородного греха» в христианском смысле. При этом Коран отвечает не столько на вопрос «что есть человек», сколько на вопрос «что он должен (и не должен) делать», сосредотачиваясь на послушании, вере/неверии, грехе и праведности.

Далее показано, что в раннем каламе происходит переосмысление коранических антропологических предпосылок в рациональных категориях. Полемика вокруг свободы воли, предопределения, соотношения веры и дел (кадариты, джабариты, мутазилиты, мурджииты, ашариты и др.) привела к формированию суннитской ортодоксии, в которой человеческая ответственность утверждается при сохранении абсолютного господства Аллаха. Богословская мысль стремится удержать одновременно трансцендентность Бога и моральную значимость человеческих поступков, вырабатывая сложные конструкции «приобретения» деяний и ограниченной свободы воли.

Философская традиция фальсафы вводит в исламскую антропологию категориальный аппарат античной философии (прежде всего аристотелевского неоплатонизма), развивая учение о душе, ее способностях, уровнях познания и отношении к универсальному интеллекту. Кораническая картина человека сближается с античной метафизикой, но при этом сохраняются существенные отличия: философы оказываются гораздо менее чувствительны к проблеме индивидуального бессмертия и уникальности личности, чем богословы. В классической фальсафе бессмертна скорее «родовая» человеческая душа, тогда как индивидуальное «я» отступает на второй план.

В целом, в первой главе показано, что уже в классическом средневековом исламе складывается многослойная антропологическая

картина: коранический «прямозык» о человеке получает богословскую интерпретацию в каламе и философскую — в фальсафе. При этом намечаются две разнонаправленные тенденции: с одной стороны, рационализация представлений о человеке, вплоть до автономизации разума (Ибн Рушд), с другой — усиление персоналистического измерения в богословии, где подчеркивается уникальность и ответственность конкретного человека перед Богом. Именно это напряжение между «родовым» и личностным, между откровением и разумом задает рамку дальнейшей динамики исламской антропологии.

Итоги главы можно сформулировать в следующих тезисах.

1. В классическом средневековом исламе не сложилось единой, специально оформленной дисциплины «антропология»; учение о человеке представлено как совокупность разнородных, но взаимосвязанных представлений, рассеянных в Коране, каламе и фальсафе.
2. Кораническая антропология задает исходный, «прямозыковой» уровень учения о человеке: человек мыслится как созданное Богом существо, соединяющее телесное и духовное начала, обладающее разумом и свободой, ответственное за свои поступки; при отсутствии учения о «первородном грехе» в христианском смысле.
3. Кораническое учение сосредоточено не столько на онтологическом вопросе «что есть человек», сколько на нормативном вопросе «что он должен / не должен делать», акцентируя послушание Богу, веру/неверие, греховность и праведность.
4. В богословии калама коранические антропологические предпосылки рационализируются: в полемике о предопределении, свободе, вере и делах формируется суннитская ортодоксия, стремящаяся совместить абсолютное

господство Аллаха с реальной моральной ответственностью человека.

5. Философская традиция фальсафы вводит античный (аристотелевско-неоплатонический) категориальный аппарат; при этом усиливается тенденция к «обезличиванию» человека: акцент смещается к универсальному разуму и родовой душе, тогда как уникальное «я» отступает на второй план.
6. В результате, в классическом исламе формируется многослойная антропологическая картина, в которой обнаруживается напряжение между «родовым» и личностным измерениями, а также между откровением и рациональной философией. Именно это напряжение задает исходные рамки динамики основополагающих установок учения о человеке в арабо-исламской философской традиции, к анализу которой обратимся в последующих главах.

Глава 2. Учение о человеке в исламском мистицизме

В фундаментальном труде Маршалла Ходжсона «История ислама: Исламская цивилизация от рождения до наших дней» содержится довольно подробный анализ феномена индивидуальной набожности в исламской среде. Вполне аргументированно американский исследователь показывает, что хотя искренне верующих людей в любой традиции всегда меньшинство, именно они играют главную роль, являются стержнем традиции.

Это те люди, которые приняли религию всерьез и для кого сфера веры и религиозных практик, возможно, самое важное в жизни. Особое значение такие люди имеют в сотериологических религиях, проповедующих спасение, так как эти религии предполагают индивидуальное обращение и личностную коммуникацию. Проще говоря, они требуют от людей осознанной вовлеченности. Подобные религии стали появляться в эпоху, названную Карлом Ясперсом «осевым временем». Ислам стал последней из этих религий.

В период высокого халифата ислам породил несколько стилей религиозности, но доминировали из них два. «Мы можем разграничить два основных типа религиозности в исламе, несмотря на все многообразие. Первый — мистический тип, еще не ставший доминирующим. Второй — керигматический, делавший акцент на истории»⁸⁷.

Мистическая религиозность, несмотря на отсутствие в исламе института монашества, скоро станет доминирующей в исламской интеллектуальной среде традицией. Она породит великие споры и великих учителей; будет разработана оригинальная метафизическая система. В то же время именно в мистической традиции мы можем видеть ряд разночтений по самым существенным вопросам, что говорит об

⁸⁷ Ходжсон М. История ислама: Исламская цивилизация от рождения до наших дней. М.: Эксмо, 2013. С. 257.

определенной внутренней свободе, но также создает проблемы в диалоге с ортодоксально настроенным большинством, разделяя исламское учение, в том числе и антропологию, на экзотерический и эзотерический уровни.

2.1. Суфизм как философско-мистическое направление в исламе

Суфизм интересен для философской антропологии тем, что он предлагает полную модель человека — одновременно онтологическую, психологическую, эпистемологическую, этическую и практико-ориентированную. Это не только учение о том, что такое человек, но и тщательно разработанная теория — как человек становится иным.

В суфийском горизонте человек — не просто факт, а задача: самость мыслится как нечто одновременно «полученное» и «достигаемое», с внутренним этическим расщеплением (высшее/низшее) и требованием работы над собой. Это близко к основным установкам философской антропологии, которая рассматривает человека как становление, проект и практику (а не только как сущность). Поэтому реконструкция суфийской антропологической модели человека представляет особый интерес.

При жизни основателя исламской религии все противоречия и вопросы, возникавшие в религиозно-ориентированной мусульманской общине, разрешались самим Мухаммедом, представлявшим волю Аллаха для его последователей. При его последующих преемниках происходит постепенное изменение характера устройства и вероучения исламского общества. Как отмечают исследователи, рассматривающие историю развития исламского общества⁸⁸, первые после Мухаммеда халифы, принявшие управление мусульманской уммой на себя, Абу Бакр (632–634 гг.) и Омар (634–644 гг.), сохраняли прежний порядок вещей. Вероучительные и общественные споры разрешались прежним образом.

⁸⁸ См.: Бертельс Е.Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М.: Наука, 1965. С. 13–14; Бартольд В.В. Ислам. Петроград: «Огни», 1918. С. 39–41.

Это обуславливалось отчасти тем, что период, прошедший со времени смерти основателя ислама, был достаточно небольшим, чтобы устная традиция его последователей могла сохранять сложившиеся при его жизни религиозное учение, правила и нормы общественного устройства мусульманской общины, которые Бартольд назвал теократией⁸⁹. Уже при третьем халифе, Османе (844–856 гг.), история мусульманской цивилизации и ислам как вероучение начинают претерпевать кардинальные изменения, повлекшие за собой разделения в обществе последователей Мухаммеда и появление ряда направлений в исламе, сохраняющихся по сей день. Мусульманские историки называют этот период фитной — смутным временем⁹⁰.

В.В. Бартольд отмечает, что «правление Абу Бакра... отличалось от правления пророка только тем, что родственники правителя не пользовались никакими преимуществами»⁹¹. Уже при Омаре вследствие расширения мусульманского государства увеличился бюрократический аппарат, была создана финансовая система. В кругах власти появились инородцы из завоеванных халифом территорий. Они приобретали большое влияние в исламском обществе, хотя не все из них были мусульманами. Несмотря на то, что Омар принимал меры по распространению ислама в Аравии, во властных структурах, в Медине, влияние арабов все больше теснилось инородческим, персидским и греческим. Бартольд отмечает, что после убийства Омара неким персом власть до выбора нового халифа перешла к греку Сухейну ибн Синану⁹². Все это показывает, что с разрастанием территории исламской цивилизации, с обогащением халифата и постепенным превращением его в империю в мусульманском

⁸⁹ Бартольд В.В. Сочинения. Т. 6. Работы по истории ислама и арабского халифата. М.: Наука, 1966. С. 39.

⁹⁰ См.: Ас-Салляби, 'Али Мухаммад. 'Усман ибн 'Аффан. Третий праведный халиф / Пер. с араб., прим., комм. Е. Сорокоумовой. М.: Умма, 2012. С. 401–402.

⁹¹ Бартольд В.В. Сочинения. Т. 6. Работы по истории ислама и арабского халифата. М.: Наука, 1966. С. 105.

⁹² Там же.

обществе начинаются процессы расслоения общества, возвышения элиты, не всегда арабской и даже исламской (по вероисповеданию), появляются феодалы, концентрирующие влияние и материальные богатства в своих руках. Возвышается роль материальных факторов и благосостояния в мусульманском обществе. Оно, в результате присоединения персидских и греческих территорий при Османе, существенно разбавлялось новыми этносами, культурами, религиями, которые количественно превосходили население первоначального исламского государства. Вновь присоединенные к халифату народы неизбежно оказывали свое влияние на мировоззрение и культуру арабов. Подробно эти процессы описывает ас-Салляби 'Али Мухаммад, который систематизирует и подробно рассматривает причины изменений в халифате и исламе и сами эти изменения в труде «'Усман ибн 'Аффан. Третий праведный халиф»⁹³. Хотя его изложение построено в возвышенном стиле, присущем исламскому богословию, с восхвалением Аллаха, Мухаммеда и халифов, ссылками на Коран для подтверждения своих мыслей, анализ исторической ситуации середины VII в. ас-Салляби описал объективно и полно. Его исследование вполне согласуется с приводимыми исследованиями европейских исламоведов⁹⁴. Вместе с этим, происходил постепенный отход от первоначальных принципов ислама, связанный с изменениями мусульманского вероучения, которое подвергалось влиянию новых религий и культур, изменявших его. По причине своей малочисленности и неразвитости исламского богословия на начальном этапе мусульманская культура не поглощала новые мировоззрения, но под их воздействием изменялась сама. Все это не могло не сказаться на состоянии мусульманской общины и в дальнейшем привело к многочисленным расколам и появлению ряда направлений в исламе. При Османе власть

⁹³ Ас-Салляби, 'Али Мухаммад. 'Усман ибн 'Аффан. Третий праведный халиф / Пер. с араб., прим., комм. Е. Сорокоумовой. М.: Умма, 2012. С. 401–430.

⁹⁴ Подобные идеи излагают М. Ходжсон, В.В. Бартольд.

перешла к роду Омейядов, враждебного роду Мухаммеда, но примирившегося с ним к концу жизни основателя ислама. Третий халиф, развивая политику предшественника, не только увеличивал размеры государственной казны, обогащал и перестраивал мечети (увеличен размер запретной мечети в Мекке, мечети Мухаммеда в Медине), прибегая к помощи специалистов инородцев и иноверцев, но, по замечанию М. Ходжсона⁹⁵ и Е.Э. Бертельса⁹⁶, увеличивал материальное состояние и влияние Омейядов, предоставив им, кроме постоянного дохода от налогов, политическую монополию. Это вызывало недовольство народных масс, что выражалось в ряде восстаний против Омейядов.

Кроме социальных перемен, в правление Османа все большее значение приобретают нововведения вероучительные. Следует отметить, что практика изменения некоторых религиозных элементов ислама присутствовала и ранее. В.В. Бартольд упоминает, например, о введении Омаром новых молитв для чтения в ночи рамадана. Но при Османе эти новшества обращают на себя все больше внимания, приводя общество к разобщению в религиозном плане. Несмотря на то, что основы ислама оставались прежними, изменения, принятые Османом, носили общеобязательный характер, что стало причиной вероучительного разделения мусульманского общества. Из наиболее безобидных введений третьего халифа можно назвать новые правила паломничества. Более существенной для мусульман была кодификация и унификация Корана, проведенная в 651–653 гг. Ибн Варак приводит причину этого: просьба одного из генералов халифа из-за серьезных разногласий в правильности чтения Корана в армии халифата⁹⁷. М. Ходжсон отмечает этот шаг как положительный для арабской цивилизации, называя унификацию

⁹⁵ Ходжсон М. История ислама: Исламская цивилизация от рождения до наших дней. М.: Эксмо, 2013. С. 157–158.

⁹⁶ Бертельс Е.Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. Указ. изд. С. 13.

⁹⁷ Ибн Варрак. Происхождение Корана:

URL: http://azbyka.ru/religii/islam/ibn_varrak_proishogdenie_korana-all.shtml

коранических текстов важной «для роли ислама, как символа арабского государства»⁹⁸. Несмотря на то, что унификация священного мусульманского текста готовилась при предыдущих халифах, в частности Абу Бакре, осуществление этого произошло лишь при третьем халифе.

Г. Саблуков считает версию Османа второй редакцией Корана, признавая первой редакцией собрание отрывков священных текстов, сделанное при Абу Бакре⁹⁹. Это мнение представляется не совсем верным, так как первый полноценный кодифицированный вариант Корана, представляющий собой законченный и систематизированный труд, разосланный по всему мусульманскому государству, был создан в 651–653 гг. при Османе. С этим соглашается Ибн Варрак, указывая, что «в 30 г. хиджры не было официальной редакции (Корана)»¹⁰⁰. Существовали лишь локально распространенные версии вероучения Мухаммеда, собранные по памяти и из разрозненных записей его проповедей. Логично будет отнести редакцию Абу Бакра в разряд этих местного значения рукописей. По свидетельству Ибн Варрака, ко времени правления Османа существовало до 15 первичных и десятки вторичных коранических рукописей, составленных учеными чтецами в мусульманском обществе. Он упоминает рукописи Ибн Масуда, Уба Ибн Кааба, Али, Абу Бакра, Асвада, Абу Мусы.

Таким образом, унификация священного для мусульман текста, составленная секретарем Мухаммеда Зейдом ибн Сабитом в 651–653 гг., сопровождаемая уничтожением всех прочих вариантов Корана, была новым явлением для исламского мира. Неудивительно, что это вызвало недовольство среди ряда школ, имеющих свои варианты записанного учения основателя ислама. Доходило до того, что некоторые авторитетные

⁹⁸ Ходжсон М. История ислама: Исламская цивилизация от рождения до наших дней. М.: Эксмо, 2013. С. 157.

⁹⁹ Саблуков Г. Сведения о Коране, законоположительной книге мохаммеданского вероучения. Казань, 1884. С. 21.

¹⁰⁰ Ибн Варрак. Происхождение Корана:

URL: http://azbyka.ru/religii/islam/ibn_varrak_proishogdenie_korana-all.shtml

чтецы отказывались принимать унифицированный текст Османа, отлагаясь тем самым от официального ислама. Так, например, отложились община в Куфе, возглавляемая популярным чтецом Ибн Масудом.

Кроме того, отметим следующее. Эпизод с разногласиями относительно правоверных версий Корана в армии халифата показывает настроения исламского общества того времени. Религиозные споры, возникающие на фоне изменения культуры, затрагивали не только богословские слои общества, но и прочие, даже военные, далекие, как кажется, от богословских рассуждений. Происходило это в силу того, что ислам, оставаясь религией, включал также юридические правила и нормы, которые фактически были законами, регулировавшими жизнь мусульман. Религиозные споры, свидетельствующие об отсутствии единого вероучения в мусульманском обществе того времени, указывают на несформированное богословие ислама, а также — на отсутствие единой религиозной традиции, признаваемой всеми правомочной и правоверной. Иными словами, отсутствовали догматы, определявшие границы правоверного учения и отделявшие его от еретического. В христианстве догматы сформировались в результате деятельности соборов, органов узаконивания положений веры, принимаемых в качестве общеобязательных. Собор, состоявший из представителей всех христианских Церквей (религиозных общин), выражал мнение всего христианского мира, что позволяло придавать решениям собора статус догматов, обязательных для всех христиан. В исламе же создание догматов, толкование священных текстов и применение учения Мухаммеда на практике осуществлялось не государственным или религиозным органом, но, по выражению С.М. Прозорова, «частными

лицами, богословами, авторитет которых основывался исключительно на их познаниях в области религиозных наук»¹⁰¹.

Лица эти, профессионально занимавшиеся сбором и толкованием хадисов, определением их достоверности, носили наименование мухаддисы. Они, как правило, знали текст Корана, толковали его и являлись знатоками мусульманского права — факихами. Таким образом, мухаддисы концентрировали в себе богословскую и юридическую традицию в исламе VII в. У мусульман не было единого института оформления вероучения в догматическом виде, и сложно было определить, какой теолог излагает правоверное мнение. Проблема усложнялась тем, что до унификации при Османе существовало достаточно много разных версий Корана, чтобы сформировались разнящиеся мнения о смысле священных мусульманских слов. Исламский богослов XII в. Аш-Шахрастани приводит пример спора мутазилитов, приверженцев учения о свободе воли человека, и суннитов, убежденных сторонников предопределения. Первые находили 129 мест в Коране, подтверждавших учение о свободе воли, вторые же полагали основанием своей детерминистской концепции 216 коранических отрывков. Приведенные противоречия в исламском обществе указывают на то, что Коран не представлял собой целостное и законченное вероучение, а более походил на сборник поучений, мыслей и проповедей, выраженных в разное время при разных обстоятельствах. Эту мысль удачно развил П.П. Цветков. Он ссылается на текстологический анализ Корана, который доказывает, что «сам Мухаммед при начале своей проповеди не имел стройного и полного представления о том, чему он учил, и, следовательно, его учение должно было подвергнуться эволюциям»¹⁰².

¹⁰¹ Аш-Шахрастани Ибн'Абд Ал-Карим Мухаммад. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1. Указ. изд. С. 10–11.

¹⁰² Цветков, П. П. Исламизм: В 2-х кн. Кн. 1. / П. П. Цветков. - М.: «ФИБ», 2011. С. 508.

Еще более неясно и противоречиво обстояло дело с пониманием смысла Сунны, сборника хадисов, второго, после Корана, источника вероучения ислама, зафиксированного в письменном виде. В нее постоянно добавлялись новые хадисы, что создавало совершенно разные редакции в разных местностях Аравии, а в дальнейшем стало причиной проблемы достоверности хадисов в исламе. Д. Сурдель приводит факт добавления хадисов в Сунну «чтобы оправдать новые принципы, вытекающие из объяснений закона и примитивных догм»¹⁰³. Этим могли злоупотреблять с целью оправдания вероучения какой-либо исламской секты.

Все это создавало благоприятное поле для развития разнообразных, подчас противоречащих друг другу богословских мнений, основанных на одних источниках — Коране и Сунне. В такой ситуации неопределенности и противоречивости понимания смысла вероучительных основ ислама, когда отсутствовал общепризнанный институт, унифицировавший религиозные нормы в виде догматов ислама, неизбежно формировались противоречащие одно другому направления, богословские школы, выраставшие из последователей того или другого авторитетного теолога. С.М. Прозоров описывает состояние ислама того времени: «в раннесредневековом мусульманском обществе не было единого и обязательного мнения даже по основополагающим принципам ислама, не говоря уже о частных вопросах»¹⁰⁴.

Все рассмотренное выше — действия Османа, политический, вероучительный и культурный контекст — создавали благоприятную для разделения мусульман почву. В этих условиях, в результате политической борьбы Омейядов и четвертого халифа Али, в 656–661 гг. произошел раскол исламского общества на три направления: сунниты, шииты и

¹⁰³ Сурдель Д. Ислам / Пер. с фр. Ю.В. Рапопорта, Л.Ф. Сахибгареевой. М.: «АСТ»; «Астрель», 2004. С. 55.

¹⁰⁴ См.: Аш-Шахрастани Ибн'Абд Ал-Карим Мухаммад. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1. Указ. изд. С. 12.

хариджиты. Течения эти вначале представляли собой политические партии, но со временем превратились в религиозные течения, названные В.В. Бартольдом сектами¹⁰⁵.

Кроме этих направлений, образованных в результате политических событий и различавшихся первоначально по взглядам на избрание имама, в исламе в VII–XII вв. сформировалось множество религиозных направлений и сект. Причем деление на политические партии, ставшие впоследствии религиозными, произошло независимо от деления на религиозные толки. Так как причины разногласий лежали в разных плоскостях, то в среде многочисленных шиитов, суннитов, хариджитов могли соединяться приверженцы той или иной религиозной группы, отличающейся разногласиями богословскими. А часть мусульман, например мутазилиты, вовсе старалась уклониться от политических споров в халифате и заниматься лишь вероучительными вопросами.

Здесь можно согласиться с мнением Бертельса о том, что одной из причин их образования можно считать неразвитость теоретической философской базы ислама¹⁰⁶. Сталкиваясь в результате завоеваний с иными культурами, религиями, имевшими развитое богословие (христианство, манихейство, зороастризм), ислам проигрывал им в отсутствии философского обоснования своих положений. Коран и Сунна, не имевшие еще единой редакции и уделявшие основное внимание практической жизни мусульман, содержали лишь элементы философии в зачаточном виде. Они не могли составить целостную систему и объяснить не только несогласованность некоторых исламских канонов, четко обозначить догматы, но и составить жизнеспособную конкуренцию развитым богословским системам других религий. Процесс создания богословско-философской основы ислама, объединяющей его вероучение,

¹⁰⁵ Бартольд В.В. Сочинения. Т. 6. Работы по истории ислама и арабского халифата. М.: Наука, 1966. С. 107.

¹⁰⁶ Бертельс Е.Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. Указ. изд. С. 19–20.

характеризуется появлением многочисленных сект, религиозных толков в мусульманской среде, которые рассматривали отдельные вопросы богословия и философии (субстанция и атрибуты Аллаха, вера, строение человека, свойства человеческой души, свобода воли, грех, наказание, толкование Корана, космология и проч.). Это мнение разделяет исламский ересиолог XII в. Аш-Шахрастани, который в стиле мусульманского богослова излагает причины появления сект следующим образом: «В этой (мусульманской) общине известно, что все ее сомнения выросли из сомнений лицемеров... (которые) покушались на то, в чем нет ни места, ни движения для мысли, спрашивали о том, во что вникать и о чем спрашивать им было запрещено, всеми неправдами спорили о том, о чем спорить нельзя»¹⁰⁷.

Описание возникающих сект давалось различными ересиологами ислама, которые начали создавать свои труды с VIII в. Авторы подобных сочинений принадлежали к определенному направлению и критиковали прочие. Среди этих трудов наиболее основательными можно признать обобщающие сочинения ал-Аш'ари «Китаб макалат ал-исламийин ва-хтилаф ал-мусаллин»; ал-Багдади «Ал-Фарк байна-л-фикар»; Ибн Хазма «Китаб ал-фисал фи-л-милал ва-л-ахва ва-н-нихал». Подробным образом такие секты описывает в своем трактате «Китаб ал-милал ва-н-нихал» («Книга о религиях и сектах») средневековый теолог-ересиолог ислама Аш-Шахрастани (XII в.). Он не только рассматривает доктринальные положения этих направлений ислама, но также описывает их взаимовлияние, формирует ряд крупных направлений, объединяющих 73 мелкие секты – по числу религиозных толков христиан, иудеев и мусульман, названных в хадисе сомнительной достоверности.¹⁰⁸ Аш-

¹⁰⁷ Аш-Шахрастани Ибн'Абд Ал-Карим Мухаммад. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1. Указ. изд. С. 34.

¹⁰⁸ Этим хадисом руководствуются все ересиологи ислама, хотя он не содержится ни в Сахихе аль-Бухари, ни в Сахихе Муслима. Но есть указания на его достоверность – он

Шахрастани называет четыре больших течения, разделяющихся на множество ветвей: кадариты, сифаиты («люди Сунны и согласия»¹⁰⁹), хариджиты, шииты. Он приводит также иную классификацию, структурируя мусульманские направления по основам вероучения ислама.

1. Атрибуты Аллаха и таухид. Различных мнений придерживаются ашариты, каррамиты, муджассимиты, мутазилиты.

2. Предопределение и божественная справедливость. Относительно этого вопроса мусульмане разделились на кадаритов, наджжаритов, джабаритов, ашаритов.

3. Вопросы веры, покаяния, угрозы, наказание, обвинение, отсрочивание наказания. Аш-Шахрастани выделяет здесь мурджитов, ваидитов, мутазилитов, ашаритов.

4. Вопросы добродетели, разума, греха, благодати, откровения, посланничества, установление имамата. Здесь мусульмане делятся ученым XII в. на шиитов, хариджитов, мутазилитов, ашаритов.

Автор рассматривает каждое из названных течений подробно, сравнивая их между собой, прослеживая их родословные связи. Он также излагает происшедшие от этих течений более мелкие секты, определяя их как обособленные по перечисленным основам вероисповедания ислама. Можно заметить, что близкую к описанной Аш-Шахрастани классификацию мусульманских религиозных групп дают Д. Сурдель¹¹⁰ и Р. Биринджкар¹¹¹.

Рассматривать все религиозные особенности сект и течений IX–XIII вв. в рамках данной работы нецелесообразно. Достаточно обозначить

содержится у Абу Дауда, Ибн Маджа, хотя они приводят различающиеся списки передатчиков хадиса. Проблема достоверности этого хадиса не решена по сей день.

¹⁰⁹ Аш-Шахрастани Ибн'Абд Ал-Карим Мухаммад. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1. Указ. изд. С. 89.

¹¹⁰ Сурдель Д. Ислам / Пер. с фр. Ю.В. Рапопорта, Л.Ф. Сахибгареевой. М.: «АСТ»; «Астрель», 2004. С. 47–50; 92–93.

¹¹¹ Биринджкар, Рида. Знакомство с исламскими науками: калам, фалсафа, ирфан: В 3-х ч. / Пер. с перс. С. Ходжаниёзова; предисл., коммент. и общ. ред. И.А. Таировой. М.: ООО «Сарда», 2014. С. 37–99.

место суфизма среди этих вероучительных направлений, рассмотрев его в связи с ними. Следует также заострить внимание на антропологических представлениях этих вероучительных направлений, обозначить общую антропологию суфизма, ее место среди общеисламского учения о человеке и затем перейти к рассмотрению антропологических воззрений суфийских авторов IX–XIII вв.

Итак, при халифе Османе в мусульманском обществе стали происходить социальные, политические, культурные и религиозные изменения, обуславливающие появление в халифате феодального общества, выделение политической и экономической элиты. При этом многие авторитетные в обществе мухаддисы, считавшиеся носителями правовых норм и правоверного вероучения в исламе, стали защищать династию Омейядов, согласовывая политику партии Османа с мусульманскими религиозными нормами, не пренебрегая при этом использованием подложных хадисов. В результате, в исламском обществе начинают появляться новые богословы, которые пытались очертить круг достоверности учения мухаддисов: доверия заслуживают слова теолога, который в жизни исполняет проповедуемые каноны. И в этих условиях возникает интересное явление, которое Бертельс называет зародышем суфизма¹¹². Следуя учению хадисов, мусульманин должен следовать идеалу — подражать Мухаммеду. А жизнь основателя ислама представлялась для его последователей наполненной аскезой, трепетом перед всемогуществом и величием Аллаха и предельным соблюдением религиозных правил: мусульманский пророк являлся в хадисах совершенным человеком и образцом аскетизма и правоверного. Это привело к формированию среди мусульман особого рода аскезы, тщательного исполнения предписаний Корана и хадисов в жизни. Стремление к подобной аскезе, уделению максимума внимания хадисам,

¹¹² Бертельс Е.Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. Указ. изд. С. 15.

исполнению предписаний Корана и Сунны увеличивалось нараставшим в халифате недовольством правлением Османа и изменениями политической и религиозной жизни халифата. В связи с этим Бертельс называет первыми суфиями «суровых ригористов из среды мухаддисов, стоявших в оппозиции к феодализировавшейся светской власти Омейядов»¹¹³. Такое же мнение озвучивает ‘Абд ал-Хусайн Зарринкуб, считая причиной появления суфиев «аскетизм и страх перед Господом»¹¹⁴, а их основным занятием называя «поощрение дозволенного и отрицание порицаемого»¹¹⁵. Это мнение вместе с рядом исламоведов советского времени разделяет З.И. Касимова, которая доводит гипотезу Бертельса до крайности. «По мнению таких востоковедов, как Е.Э. Бертельс, А.М. Богоутдинов, И.С. Брагинский, Б.Г. Гафуров, суфизм в исламе возник на ранних этапах мусульманской религии как протест группы людей, недовольных существующими общественными отношениями. И хотя эта борьба облекается в религиозную оболочку, на самом деле она носила ярко выраженный социальный и политический характер»¹¹⁶.

С гипотезой Бертельса согласен также иранский философ и религиовед Рида Биринджкар, связывающий происхождение суфизма с аскетическими тенденциями, проявившимися в исламском мире после начала арабских завоеваний и внутренних политических конфликтов в халифате¹¹⁷. Среди таких аскетов он называет Хасана Ал-Басри, не желавшего участвовать в политических междоусобицах, ведущего уединенный образ жизни. Н. Чистяков, отмечая возможность влияния на

¹¹³ Бертельс Е.Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. Указ. изд. С. 17.

¹¹⁴ Зарринкуб ‘Абд ал-Хусайн. Ценность суфийского наследия // Иран-наме. 2013. № 1 (25). С. 6.

¹¹⁵ Там же.

¹¹⁶ Касимова З.И. Истоки, социальная сущность и причины распространения суфизма. // Из истории суфизма: источники и социальная практика / Под ред М.М. Хайруллаева. Ташкент: «Фан», 1991. С. 5.

¹¹⁷ Биринджкар, Рида. Знакомство с исламскими науками: калам, фалсафа, ирфан: В 3-х ч. / Пер. с перс. С. Ходжаниёзова; предисл., коммент. и общ. ред. И.А. Таировой. М.: ООО «Сарда», 2014. С. 207.

первых мусульманских мистиков христианской арабской общины, расположившейся в Хире в VII–VIII вв., члены которой называли себя рабами Бога (абид), пишет о Хасане ал-Басри (642–768 гг.), которого Исламский энциклопедический словарь относит ко второму поколению мусульман-аскетов. Сами суфии, по утверждению автора, называли его «патриархом мусульманского мистицизма»¹¹⁸, а А. Д. Кныш называет его «прототипом суфия», «основателем суфийского движения», хотя и с некоторыми оговорками¹¹⁹. Мнения о происхождении суфизма из среды первых аскетов-мусульман, стремящихся отойти от политических конфликтов и увеличивающейся секуляризации арабского общества, придерживается и мусульманский исследователь Ахмед Т. Карамустафа¹²⁰.

Обозначенное мнение Бертельса расходится с мнением мусульманских историков, которые выражают исламский ортодоксальный взгляд на возникновение мистицизма в среде последователей Мухаммеда. Они определяют временем начала исламской мистики время жизни самого Мухаммеда. В начале VII в. мистическое движение было выражено в некоем зачаточном виде и представлено аскетами-подвижниками. Исламский энциклопедический словарь указывает на первых сподвижников Мухаммеда, занимавшихся «духовной практикой и аскетизмом (зухд)»¹²¹. При этом авторы словаря пишут о том, что сам основатель ислама примером своей жизни показывал образец духовного развития человека. Аят Корана выражает эту мысль следующим образом: «Был для вас в посланнике Аллаха хороший пример тем, кто надеется на Аллаха и последний день и поминает Аллаха много» (Коран, 33: 21). А. Шиммель критикует эту концепцию. Она указывает на то, что мусульмане

¹¹⁸ Чистяков Н. Сведения о суфизме / Архив электронного журнала «Суфий»: URL:oldsufiwebzine.wordpress.com/2003/01/17/

¹¹⁹ Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. СПб.: «ДИЛЯ», 2004. С. 18–19.

¹²⁰ Ahmet T. Karamustafa. Sufism. The formative period. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007. P. 16–17.

¹²¹ Али-заде А. Исламский энциклопедический словарь. М.: Ансар, 2007. С. 698.

относят возникновение суфизма к Мухаммеду, отмечая его вознесение, описанное в 17 суре, прообразом восхождения мистика-аскета по духовной лестнице к созерцанию божества¹²². Мусульманская традиция приписывает мистические навыки и домочадцам основателя ислама. В более позднее время суфии оформляли свои определения мистических состояний на основании хадисов, считая Мухаммеда совершенным человеком, образцом для любого мистика.

Критический взгляд А. Шиммель на правдоподобие этих утверждений мусульманских историков берет во внимание религиозность исламского пророка, а также особенность мусульман выдавать идеалы оформленного мистического движения за реальные исторические факты. Исследователь отмечает, что приверженность Мухаммеда к молитве, как искренне верующего, скорее всего, имела место быть. Остальное остается без явного подтверждения.

Дж. Тримингем связывает формирование суфизма с естественным выражением личной веры мусульман и рассматривает его как реакцию на внешний рационализм ислама¹²³. Поиски пути непосредственного общения с источником бытия всего мира противопоставлялись в мусульманском обществе требованиям догматической религии мусульман, налагавшей жесткие и обязательные требования на соблюдение внешних ритуалов и религиозно-моральных норм. Суфизм оформился в раннем исламе из подобных течений, стремившихся достичь мистического осознания божества. Опыт людей, практиковавших стремление к этой цели, не всегда укладывался в рамки ортодоксальных мусульманских канонов.

На основании приведенных взглядов на формирование суфизма можно сделать следующие выводы. Суфизм как мистическое направление

¹²² Shimmel, Annemarie. *Mystical dimensions of islam*. The University of North Carolina Press. Chapel Hill. 1975. P. 27.

¹²³ Тримингем Дж. Суфийские ордены в исламе / Пер. с англ. А.А. Ставиской, под ред. О.Ф. Акимускина. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1989. С. 16.

в исламе выделился из среды ранних мусульманских аскетов, которые уделяли внимание личной праведности, нравственной чистоте, трепету перед всемогуществом и величием Аллаха и строгому следованию предписаниям Корана и Сунны. На существование благочестивых, но бедных сподвижников и самых близких подражателей Мухаммеда, находивших приют при его мечети, представлявших собой образец благочестия и аскетизма, указывает аль-Худжвири¹²⁴. Их он называет предшественниками суфизма. Однако этот факт отрицается противниками суфизма, аргументирующими свою критику тем, что аскеты эти вели подобный образ жизни вынужденно, а не по убеждениям. Тем не менее, аскетизм в мусульманском обществе существовал в том или ином виде.

Несомненно то, что с обогащением халифата за счет завоеваний и в связи с нравственными изменениями в мусульманском обществе все больше распространяются аскетические тенденции — как реакция на неумеренный образ жизни омейядских правителей, при которых власть халифа из религиозной постепенно становится светской. В это время появляются понятия несправедливости и греховности мирской жизни, что обуславливает стремление уйти от нее, сосредоточившись на сохранении нравственной чистоты, исполнении предписаний ислама, духовном очищении и самосовершенствовании. Это мнение выражает А.Д. Кныш¹²⁵, согласно с мнением Бертельса, изложенным выше. Наконец, стоит обратить внимание и на мнение современного исследователя суфизма И. Р. Насырова, полагающего, что суфизм происходит от доисламских аскетических традиций ханифов. Действительно, так называемое «отрешение от мирского» (*зухд*) в исламе было всегда. Ведь и сам Мухаммед еще до призвания воздерживался и молился, т.е. следовал определенным аскетическим практикам. Под

¹²⁴ Аль-Худжвири Али ибн Усман. Раскрытие скрытого за завесой. Старейший персидский трактат по суфизму / Пер. с англ. А. Орлова. М.: Единство, 2004. С. 81.

¹²⁵ Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. Указ. изд. С. 11–13.

вопросом остается время появления исламских подвижников, занимавшихся анализом мотивации поступков, размышлявших над духовным смыслом Корана, тщательно исполнявших религиозные предписания и стремившихся к самосозерцанию, духовному отречению и сближению с Богом. Достоверно можно сказать следующее. Не только среди суфиев, но и среди ортодоксов-ханбалитов, и среди мутазилитов проповедовался *зухд*. Он был частью благочестивого образа жизни, наравне с полным упованием на Аллаха (*таваккул*). «Ведь и видные традиционалисты-ханбалиты считали “таваккул” одним из существенных элементов религиозного благочестия. Они критиковали суфизм по другой причине — за его концепцию мистического познания (*ма'рифат*), онтологические и гносеологические положения которой расходились с традиционалистскими представлениями о характере взаимоотношения между Богом и миром»¹²⁶.

К концу II в. хиджры идеи аскетизма, крайней верности Аллаху, стремление к благочестию и уходу от мирских несовершенств все больше распространялись в мусульманском обществе. Но суфизм появился тогда, когда эти традиции встретились с мистической практикой богопознания. С VII в. суфизм, видоизменившись, просуществовал до настоящего времени¹²⁷.

При изучении суфийских школ, сформировавшихся в рамках аскетического движения в исламе при воздействии социальных и религиозных факторов, возникает вопрос: какое место занимает суфизм в богословской системе мусульман, как он соотносится с направлениями, появившимися в середине VII в. в исламе. Зародившись на заре

¹²⁶ См.: Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009. С. 115–116.

¹²⁷ Обзор истории развития и видоизменения исламского мистицизма дается в работе «Концепция *unio mystica* в суфийской и византийской мистических традициях»: Евдокимов И. Концепция *unio mystica* в суфийской и византийской мистических традициях // Труды Нижегородской духовной семинарии. Сб. работ преподавателей и студентов. Вып. 12. Н. Новгород, 2014. С. 227–192.

существования ислама, в период формирования исламского богословия, когда мусульманское общество было расколото на множество сект, направлений и толков, что усугубилось борьбой за власть партий Али, Омейядов и хариджитов, представлявших оппозицию прочим двум партиям, суфизм существует до настоящего времени. В самом начале существования организационной основой его были отдельные аскеты, отходившие от секуляризирующейся мирской жизни, стремившиеся к благочестию и предававшиеся неотступной реализации принципов Корана и Сунны. Со времени жизни Рабии-аль-Адавии (714/717(18) — 801 гг.), «оказавшей огромное влияние на последующие поколения»¹²⁸, которая проповедовала превосходство божественной любви по отношению ко всему остальному, суфизм воспринял учение о любви Бога к человеку и человека к Богу. Общая цель суфиев — единение с Богом или единение в Боге. Этой цели суфии достигали с помощью тарика — мистического пути, ведущего человека к сближению с Богом. В период развития и оформления тасаввуфа (VII–XII вв.) в суфийской среде формируются руководимые авторитетными суфиями школы, которые затем трансформировались в ордена (тарикаты), догматизировавшие путь (тарика) авторитетных суфиев периода VII–XII вв. Все это указывает на формальное сходство суфизма и многочисленных вероучительных толков, возникших в мусульманском обществе в период формирования богословия при взаимодействии ислама с другими религиями в середине VII в. Тем не менее, как суфизм в целом, так и различные его направления, сформировавшиеся вокруг отдельных аскетов, предлагавших свое учение по приближению к Божеству, неверно будет назвать сектой или религиозным толком, подобно перечисленным выше. Исследователь-исламовед начала XX в. П.П. Цветков пишет о суфизме: «Он не может рассматриваться как секта, как система, как законченное учение: суфии отрицают общепринятые религии, но вместе с

¹²⁸ Ahmet T. Karamustafa. *Sufism. The formative period*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007. P. 18.

тем суфии были среди лиц, исповедовавших различные религии, принадлежавших к различным сектам»¹²⁹. Это мнение вполне выражает положение тасаввуфа по отношению к мусульманским течениям, религиозным толкам и сектам. Действительно, из рассматриваемых в данной работе авторов большинство из них не выходит за рамки ортодоксального ислама. Хотя в суфизме существуют крайние направления, которые проповедуют ересь, с точки зрения ислама (например, аль-Халладж, учивший о поглощении человека божеством), большинство мусульманских мистиков придерживаются умеренных богословских взглядов. Так, труды аль-Газали, написанные в эпоху зрелого вероучения ислама и сформировавшегося суфийского течения, органично соотнесли суфизм и суннизм, уложив мистицизм в ортодоксальное русло суннитского богословия. Правильнее было бы назвать исламский мистицизм философско-религиозным направлением развития мусульманской культуры, одним из направлений ислама, таким как калам (богословие), фальсафа (философия) и ирфан (мистицизм), названными иранским философом исламскими науками¹³⁰. Суфизм автор с небольшими оговорками отождествляет с мистицизмом, который, скорее, можно назвать практическим проявлением абстрактного понятия ирфан¹³¹.

По отношению же к религиозным направлениям, вероучению мусульман, суфизм можно охарактеризовать как проявление религиозного благочестия, внутренней мистической стороны ислама. При этом следование нормам шариата умеренный тасаввуф предписывает в обязательном порядке, но считает это лишь методом воспитания верующего перед вступлением на путь постижения истины и приближения к Богу. Интересно в этом смысле мнение П.П. Цветкова о религиозном

¹²⁹ Цветков, П. П. Исламизм: В 2-х кн. Кн. 2. / П. П. Цветков. - М.: «ФИБ», 2011. С. 551.

¹³⁰ Биринджар, Рида. Знакомство с исламскими науками: калам, фалсафа, ирфан: В 3-х ч. / Пер. с перс. С. Ходжаниёзова; предисл., коммент. и общ. ред. И.А. Таировой. М.: ООО «Сарда», 2014. С. 19–20.

¹³¹ Там же. С. 202.

универсализме суфизма. «Суфии более чем индифферентно относились к религии — для них ислам был лишь формой, в которую они облекали свои идеи»¹³². Это мнение представляется верным лишь отчасти. Подобное отношение к исламу присуще лишь некоторым суфийским шейхам, таким как упомянутый выше аль-Халладж, но переносить это свойство на весь мусульманский мистицизм некорректно. Действительно, главным для суфия, идущего по пути приближения к божеству, является не соблюдение внешних правил и норм, которые присущи исламу, а внутренние шаги, которые приводят к цели. Но шаги эти всецело зависят от выбранного пути (тарика). Тарика же умеренных суфиев не выходила за рамки шариата, которому придавалось важное значение. Соблюдение норм шариата почти всегда являлось необходимым для суфия при вступлении на путь познания истины. Кроме уже названного аль-Газали, проповедовавшего суфизм строго в рамках суннизма, можно назвать персидского автора-суфия XI в. Аль-Худжвири. Этот средневековый автор указывает на необходимость исполнения религиозного закона для мистика на всех ступенях сближения с Аллахом – без этого «внутренняя одухотворенность бесплодна»¹³³. В то же время, по свидетельству Аш-Шахрастани¹³⁴, взгляды Хасана аль-Басри, стоящего у истоков суфизма, аргументируются в рамках учения кадаритов, входящих в мутазилитский религиозный толк, противоположный ашаритам (солидарными с суннитами) по учению о предопределении и свободе воли. Приведенные примеры показывают, что приверженцы суфизма могли входить в различные мусульманские течения, что не мешало им оставаться в рамках исламского мистицизма. В защиту этого мнения пишет крупный специалист в области исламского вероучения и

¹³² Цветков, П. П. Исламизм: В 2-х кн. Кн. 2. / П. П. Цветков. - М.: «ФИВ», 2011. С. 555.

¹³³ Аль-Худжвири Али ибн Усман. Раскрытие скрытого за завесой. Старейший персидский трактат по суфизму / Пер. с англ. А. Орлова. М.: Единство, 2004. С. 14–15.

¹³⁴ Аш-Шахрастани Ибн'Абд Ал-Карим Мухаммад. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1. Указ. изд. С. 57.

права XX–XXI вв. Г.М. Керимов, аргументирующий выведение суфийского учения прямо из мусульманского богословия¹³⁵.

После подробного описания религиозных направлений в исламе VII–XIII вв. и установления связи суфизма с мусульманскими религиозными течениями, можно перейти к рассмотрению общесуфийской антропологии.

2.2. Проблема *unio mystica* в суфийской традиции

Учение о совершенном человеке, являющееся центром суфийского учения, особенно интересно в философской антропологии как пример нормативного антропологического идеала: человек понимается как кульминация космического процесса божественного самораскрытия и как «зеркало», в котором отражаются божественные имена и атрибуты; это связывает метафизику, этику и антропологию в единую схему и ставит вопрос о том, сохраняет ли человек свою индивидуальную природу эсхатологически, в случае мистического союза с Аллахом.

Анализируя суфийские антропологические представления, можно отметить однородность понимания исламскими аскетами человеческой природы, космологической роли и космогонического значения человека. За исключением одного очень важного момента, все из рассматриваемых в данной работе авторов придерживаются схожих антропологических воззрений. Что же это за момент? Это вопрос о природе совершенного человека и близости этой природы к природе Аллаха.

Суть суфизма выразил близкий суфизму великий Ибн Сина, который, «рассуждая о трехступенчатом пути богопознания, выделяет три категории «познающих»: «Отрешенный от мирского» (*zāhid*); посвятивший себя поклонению Богу (*ābid*) и, наконец, «знающий [Бога]» (*arif*). «Знающий [Бога]» познает божественное посредством озарения и экстаза,

¹³⁵ Керимов Г.М. Возникновение суфизма и основы его учения // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. № 2. С. 211.

и его дух идентифицируется с Истиной. Если первые (*zāhid* и *ābid*) все еще остаются в плену иллюзорного мира — ибо благородная, но не лишенная корысти цель обретения посмертного блаженства есть вид иллюзии, — то “знающий [Бога]” покидает иллюзорный мир ради Реальности, а по завершению своего пути превращается в “отполированное зеркало” (*mir'at madjūla*), в котором отражаются Истина и космос»¹³⁶.

Итак, антропология суфиев рассматривает человека как существо двусоставное. Он состоит из тела и души. Но в душе есть часть, которую аль-Мухасибби обозначает как дух (*рух*), а также — разум, воплощение божественного знания. Эту высшую часть души аль-Газали называет «спокойной душой»¹³⁷. Ат-Тирмизи в своей интерпретации мифа об Адаме и Иблисе, изложенного в 15 и в 38 сурах Корана, пишет о творении человека, выделяя его из прочих творений. Если весь материальный мир Бог творил словом «будь!», которое можно в некоторой степени назвать и Его мыслью, то людей Он вылепил руками из глины (земли, смешанной с водой). При этом все они безо всякой причины и логики разделены на неверующих и верующих через неравномерное озарение божественным светом. В этом проявляется детерминизм ислама в отношении предопределения загробной участи людей. Изначально все сотворены неверующими, сомневающимися или верными, что, по мусульманскому богословию, и определяет существование людей после смерти. При этом в Коране (Коран 15: 40; 38: 83) и в интерпретации ат-Тирмизи выделяется небольшая группа избранных, друзей Божиих, над которыми Иблис не имеет власти и которые занимают особое положение среди людей по причине благословения правой рукой Бога.

Творение Адама было завершено после озарения его божественным светом. При этом Адам наделен Богом несколькими особыми свойствами:

¹³⁶ Насыров И.С. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). Указ. изд. С. 114-115.

¹³⁷ Абу Хамид аль-Газали. Воскрешение наук о вере / Пер. с араб. В.В. Наумкина. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1980. С. 141.

он сотворен «по образу и подобию»¹³⁸ Бога, а также имеет дух и разум, который состоит из 5 частей (ум, память, понимание, пронизательность, знание). Таким образом, человек обладает разумом, сообщающим ему знание о Боге, и духом, божественным началом, приобщающим его к Богу. С помощью этих свойств души человек должен приобщаться божественной воле и приближаться к Богу через нравственное совершенство.

В суфийской антропологии, согласной с Кораном, Бог сотворил человека высшим из всего материального мира. Адам после божественного одухотворения и наделения разумом стал неким венцом творения, охватывающим божественное и тварное¹³⁹. Человек в этом смысле является совершенной формой бытия в материальном мире, становлением мира в его бытии, по выражению аль-Араби, синтезирующим божественные и материальные атрибуты.

Человек, будучи высшим творением Бога, заключает в себе весь мир, являясь в этом смысле микрокосмом. Эта идея, присущая кроме ислама, греческой философии и даже даосизму, как отмечает М.Т. Степанянц¹⁴⁰, присутствует у аль-Газали, аль-Араби, Руми. Это значит, что человек представляет собой сосредоточение материального бытия, и его составные части подобны составным частям тварного мира. Аль-Газали указывает на это: «Кто расчленил образ большого мира, поделит его на части и также поделит на части Адама, мир ему, найдет, что оба образа

¹³⁸ Хадис Муслима 4731. Цит. по: Ибн Араби. Избранное. Т. 2 / Пер. с араб., вводная статья и коммент. А.В. Смирнова. М.: Языки славянской культуры: ООО «Сарда», 2014. С. 286.

¹³⁹ Ибн Араби. Фусус аль-хикам (Геммы мудрости). Цит. по: Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М.: Наука; «Восточная литература», 1993. С. 149.

¹⁴⁰ Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1987. С. 20.

тождественны»¹⁴¹. А Руми сравнивает человека со стержнем этого мира с нанесенным на него «мельчайшим рисунком» мироздания¹⁴².

Коран (2: 30), а вслед за ним и суфии называют человека наместником ¹⁴³, преемником ¹⁴⁴ Бога на земле. Он — господин материального мира, имеющий в себе часть его Творца, проявляющую атрибуты Бога. Богом человеку дарована свобода воли, как знак особого доверия и особой ответственности. В этом смысле весь мир творится для человека как условия для его существования, с целью через него прийти к соединению с Богом. Концепции единения мира с Богом через человека у представителей разных направлений ислама и суфизма различны. Но утверждение о человеке как о связующем звене Бога и материального мира, которому Бог трансцендентен, присуще всем направлениям суфийской мысли. Человек, имея в себе и божественное, и материальное начала, представляет множественное бытие для бытия единого — представляет мир в отношениях Творца и его творения. И.Р. Насыров отмечает, что особое положение человека между миром и Богом обуславливает «антропоцентрический характер суфийской концепции о человеке как месте самосознания Бога» ¹⁴⁵. И если человек, как сосредоточение тварного бытия, представляет мир в союзе с Богом, то все отношения твари и Творца, картина бытия в целом выстраивается вокруг отношений человека, тождественного материальному миру, и Бога. Эта мысль И.Р. Насырова приводит к исключительной роли в союзе с Богом человека, имеющего потенциальную возможность осветиться

¹⁴¹ Абу Хамид аль-Газали. Воскрешение наук о вере. Указ. изд. С. 302.

¹⁴² Руми, Джалал ад-дин, Мухаммад. Маснави-йи Ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Первый дафтар (байты 1–4003) / Пер. с перс. О. Ф. Акимушкина, Ю. А. Иоаннесьяна, Б. В. Норика, А. А. Хисматулина, О. М. Ястребовой / Общ., науч. редакция и указ. А. А. Хисматулина. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2007. С. 181.

¹⁴³ Там же. С. 250.

¹⁴⁴ Ибн Араби. Фусус аль-хикам (Геммы мудрости). Цит. по: Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М.: Наука; «Восточная литература», 1993. С. 149, 154.

¹⁴⁵ Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). Указ. изд. С. 360.

божественным «светом жизни»¹⁴⁶ через правильное использование своего разума и духа; мир, содержащийся в человеке как в микрокосме, приходит к единению с Богом.

Имея в себе божественное начало, человек обеспечивает единство двух противоположных по сущности миров — временного и вечного, единого и множественного. С помощью двуединой человеческой природы устанавливается соответствие материального мира божественному, онтологическая связь между этими мирами. И.Р. Насыров приводит раннесуфийское осмысление Корана и хадисов: «единство следует понимать как двуединство, в котором две противоположности (божественное бытие и множественный мир) соответствуют друг другу и переходят друг в друга потому, что они являются разными ипостасями одного и того же единого бытия»¹⁴⁷. Эту суфийскую онтологическую модель можно охарактеризовать как противоположную платоновской, которая легла в основу христианской онтологии. Греческая модель основана на разделении бытия на абсолютное, подлинное и несовершенное, в некоторой степени иллюзорное. Между ними — громадная онтологическая дистанция, которую И.Р. Насыров характеризует термином «бездна», соглашаясь с С.С. Хоружием¹⁴⁸.

Само по себе бытие человека — дар Аллаха, выражение Его любви, которое ожидает ответной любви. И человек, как создание, в котором отражены божественные свойства, не чужд этой любви, присущей Богу. Эта любовь и объединяет человека и Бога, через нее происходит максимальное приближение высшего творения к своему Творцу, в котором к Богу приближается и весь мир, представленный в человеке как в микрокосме. Мир приближается к Богу через человека и в человеке. Аль-

¹⁴⁶ Ат-Тирмизи. Миф об Адаме и Иблисе. Цит. по: Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. Указ. изд. С. 123.

¹⁴⁷ Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). Указ. изд. С. 210.

¹⁴⁸ Там же.

Мухасибиде определяет в этом цель человека: «Самый лучший человек — это тот, кто пребывает рядом с Богом, ибо тот, кто пребывает рядом с Ним, знает Его лучше. Человек обретает совершенство в соответствии с этим знанием»¹⁴⁹.

Аль-Араби сравнивает человека со зрачком для глаза Бога — через человека осуществляется познание мира Богом, соединения с миром через человека¹⁵⁰. Но и познание Бога миром происходит через человека, которого можно назвать зеркалом обоих миров — творения и Творца. М.Т. Степанянц пишет об этом свойстве человека, излагая способ присутствия Бога в материальном мире: «Самосознающий разум, Бог, может открыться только в человеческом осознании природы, мира»¹⁵¹. А Руми сравнивает человека с «астролябией тайн Господа»¹⁵². Таким образом, человека можно назвать неким мостиком, соединяющим в онтологическом аспекте Бога и материальный мир и даже сохраняющим этот мир. Без него, как пишет аль-Араби, мировой порядок сместится в потусторонний мир, произойдут космологические коллизии, и во вселенной не останется ничего, «вложенного в нее Богом»¹⁵³.

Суфизм выделился в исламе как аскетическое течение, стремящееся к самоанализу, самосовершенствованию в исполнении религиозных предписаний Корана и Сунны. Первые суфии, стремясь уйти от политических разногласий, вели подвижнический, часто отшельнический образ жизни. При этом они старались сохранить чистоту раннего ислама.

¹⁴⁹ Аль-Харис аль-Мухасибиде. Правила поведения душ. Цит. по: Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). Указ. изд. С. 212.

¹⁵⁰ Ибн Араби. Фусус аль-хикам (Геммы мудрости). Цит. по: Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М.: Наука; «Восточная литература», 1993. С. 149.

¹⁵¹ Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1987. С. 23.

¹⁵² Руми, Джалал ад-дин, Мухаммад. Маснави-йи Ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Первый дафтар (байты 1–4003). Указ. изд. С. 30.

¹⁵³ Ибн Араби. Фусус аль-хикам (Геммы мудрости). Цит. по: Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М.: Наука; «Восточная литература», 1993. С. 149.

Это привело к обособлению суфийского движения и его оригинальному развитию в направлении, которое не представляло собой отдельное религиозное течение в исламе, так как не создало своего оригинального богословия. Оно имело обособленные мистические цели познания божества, приближение к нему через определенные методики, называемые тарика (путь). В особом ключе суфизм воспринимает и человека.

Если в Коране обозначены общие антропологические воззрения мусульман касаясь онтологического и космологического аспектов, не вызывающие споров между различными сектами, то в религиозных группах ислама внимание уделяется нравственным категориям антропологии, таким как свобода воли, интерпретирование грехов, личная ответственность, индивидуальность, вера, праведность. Для мусульманских богословов состав человека, его творение и положение в мире не столь важны, как вопросы праведности, нравственности, греховности и воздаяния после смерти.

Для суфизма важное значение обретает и состав человека, и его космогоническая роль, и положение в материальном мире. В силу онтологической причастности материальному (тело) и духовному (дух), являясь зеркалом духовного и материального миров, человек соединяет их, соединяет творение с творцом. Соединение это осуществляется через познание человеком Бога, через познание его творения. Все это указывает на предназначение человека, а также на его исключительную роль в мироздании. Можно сказать, что антропология суфизма является площадкой, от которой можно оттолкнуться для продвижения на пути богопознания, приближения к Аллаху, который является основой суфийского учения.

Исходя из первоначальных суфийских концепций, антропология суфиев выстраивается в соответствии с ключевыми целями их философии. Суфийские авторы обозначают двусоставность человека, отмечая его онтологическую причастность к материальному и духовному мирам, как

венца творения и образа Бога, наместника Творца в материальном мире. Большое значение суфии уделяют скрытому знанию (ма'рифа), которое происходит от Бога и дает человеку не только видение сущности вещей материальных, но также обеспечивает и общение с Творцом, Его познание.

В заключение следует отметить, что человек в системе исламского мистицизма занимает центральную роль, и в этом смысле суфизм можно охарактеризовать как антропоцентричное направление религиозной мысли. Но в то же время суфийские авторы не уделяют много внимания разработке антропологии в системном виде, что обуславливается их направленностью на постижение божества. В связи с этой главной целью суфизма, как мистического направления в исламе, развивается мысль суфиев, не отвлекаясь на прочие сферы религиозной философии. Антропологические категории разрабатываются суфийскими авторами лишь в той степени, насколько они связаны с достижением главной цели.

Таким образом, антропологические воззрения суфиев определяют основание для реализации учения исламских мистиков на практике. Если брать во внимание факт появлений суфийской концепции приближения к божеству из мистических практик, которые не просто были неотъемлемой частью мусульманского мистицизма, но явились причиной для его появления, становится очевидной необходимость разработки антропологии в суфизме как его необходимого элемента, без которого невозможно реализовывать основную идею этого движения.

После описания суфийской антропологии перейдем к рассмотрению антропологических воззрений отдельных представителей мистического течения в исламе в IX–XIII вв. С IX в. начинают появляться первые сочинения аскетов, которых можно отнести к суфиям. Так, А.Д. Кныш называет первым автором-мистиком Шакика ал-Балхи (ум. в 810 г.), который в труде «Адаб ал-идабат» («Правила богопоклонения») разрабатывает учение о стадиях тарика, ведущего к познанию Аллаха. При этом он обозначает также уровни духовного развития, опыт аскета-

мистика, которые определяются «стоянками» (маназил), т.е. определенными состояниями души и тела. Так, например, первая стадия на пути богопоклонения, по ал-Балхи, — это отрешенность от мира (зухд) и страх перед Богом. Здесь следует отметить, что состояние зухда являлось в ранней аскетической традиции ислама высшей степенью духовного развития мусульманина. В сочинениях же ал-Балхи аскеты стоят в начале пути богопознания, а высшими чувствами мистика он называет «всепоглощающее желание райского блаженства в присутствии Бога и страстную любовь к нему»¹⁵⁴. Поэтому А.Д. Кныш считает труд «Правила богопоклонения» «демаркационной линией между аскетизмом и зарождающимся мистицизмом»¹⁵⁵.

К XIII в. суфийская мысль начинает переживать стагнацию. Существующие тарика отдельных суфиев, описанные в их трудах или преподанные своим последователям в виде проповедей, фиксируются в форме уставов суфийских орденов тарикатов, в форме которых мистическое течение в исламе существует по сегодняшний день. Суфийские авторы все чаще повторяют уже высказанные идеи более ранних мистиков, их труды постепенно утрачивают оригинальность и представляют собой компиляции уже существующих суфийских трактатов. Создается впечатление, что суфийская мысль перестает развиваться в обозначенный период. Лучше оставить исследование этого вопроса за рамками данной работы и перейти к описанию антропологии в трудах суфийских авторов IX–XIII вв.

Не претендуя на полноту охватывания всех суфийских сочинений указанного периода, из представителей исламского мистицизма можно выбрать фигуры, которые характеризуют суфизм в эпоху его развития и оформления наиболее ярко. Чтобы не слишком увеличивать объем работы, следует указать на источник биографий рассматриваемых суфиев. Жизнь

¹⁵⁴ Цит. по: Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. Указ. изд. С. 42.

¹⁵⁵ Там же.

этих авторов описана в работе «Концепция *unio mystica* в суфийской и византийской мистических традициях»¹⁵⁶.

Рассмотрение человека в качестве ключевой части органического единства Творца и его творения обуславливает сущность суфизма как исламской религиозной антропологической доктрины. Все суфии рассматриваемого периода тщательно разделяют человека на составные части, обозначая то, что принадлежит материальному миру, и то, что относится к миру духовному, божественному. При этом можно выделить ряд направлений мистической исламской мысли, систематизировав, таким образом, антропологию суфиев.

Поговорим об антропологических взглядах ат-Тирмизи. Близок к ортодоксальному исламу и узбекский суфий ат-Тирмизи, учение которого повлияло на рассмотренные ниже взгляды мыслителей. Его восприятие человека основано на антропологическом детерминизме, который хурасанский мыслитель выводит из Корана, хадисов и осмысления своего суфийского опыта. Человек, по мнению узбекского аскета, состоит из двух противоборствующих между собой частей. Разум и низменная животная душа (нафс), требующая удовлетворения похотей и страстных желаний, стремятся захватить власть над человеком, вступая в противоречие с сердцем и духом. По мере приближения или удаления от Бога в человеке начинает доминировать одна из этих составляющих, тогда как влияние второй ослабевает вплоть до полной утери воздействия на человека.

Ключевое телеологическое значение в антропологии ат-Тирмизи имеет мистическое знание (ма'рифат), которое он считал божественным светом в сердцах людей, способным при пренебрежении нафс проникать в сущность вещей и сообщать истинную картину мира. В конечном итоге, это божественное знание приводит к познанию божества и реализации,

¹⁵⁶ Евдокимов И. Концепция *unio mystica* в суфийской и византийской мистических традициях // Труды Нижегородской духовной семинарии. Сб. работ преподавателей и студентов. Вып. 12. Н. Новгород, 2014. С. 227–192.

таким образом, цели существования человека. Обладание ма'рифа не является достижением человека, божественное знание узбекский суфий представляет как «милость, которую Бог дарует своим избранникам». Причем знание интеллектуальное (илм), которое постигается человеком в процессе обучения, является подготовительной ступенькой к этому внутреннему божественному знанию, без которого илм теряет свою ценность и значимость. Связь человека и ма'рифа осуществляется на онтологическом уровне. В трактате «Понятие святости в ранней исламской мистике» ат-Тирмизи рассматривает понятие некой сердечной оболочки (фу'ад), которая наделяет сердце человека мистическим зрением. При описании творения человека суфий останавливается на рассмотрении состава сердца, разделяя его на две части — внешнюю (фу'ад) и внутреннюю (калб). Внутренняя часть оказывается подвластной Аллаху, который «вращает ее, как пожелает»¹⁵⁷. Внешняя же часть является органом, воспринимающим божественное знание, передаваемое людям как средство для достижения знания о божестве, которое отражает действительную реальность вещей как в материальном мире, так и в мире божественном.

Кроме детального рассмотрения сердечного состава и назначения, ат-Тирмизи дает картину устройства человеческого сознания, которое он соотносит с телесным устройством. Мистик выделяет разум в верхней части головы, дух в нижней ее части, пятичастный ум в груди человека, состоящий из разума (зихн), памяти (хифз), понимания (фахм), пронизательности (зака), знания (илм). Эти составляющие предназначены для получения эмпирического знания о мире, переходящего затем через ощущения в память.

¹⁵⁷ См.: Костылев П.Н. Суфийская эволюция коранической кардиоцентрической антропологии: на примере концепта «предсердие» (fu'ad) // Точки - Puncta. 2012. №1–4. С. 389–398.

Сердце, обращаясь к памяти, отделяет хорошее от плохого и при ниспослании от Аллаха внутреннего знания, «божественного света», приводит человека к «разуму веры», который заменяет врожденный разум. В результате, сердце человека начинает воспринимать божественную реальность, постигать сущность вещей — получает божественное знание и воспринимает его. Это приводит к трансформации низменных стремлений в высшие (например, животный страх становится страхом перед Богом, а ярость преобразуется в религиозную ревность), а сердце при помощи воспринимаемого божественного знания начинает постигать Аллаха в его творении — материальном мире, что приводит к познанию атрибутов божества, а затем — к знанию о Боге. Таким образом, разум, ум и сердце человека синергично, через очищение от порочных склонностей и онтологическую трансформацию животной части души, приводят к познанию Аллаха. Это состояние ат-Тирмизи считал состоянием святости, называя таких людей «друзьями Бога»¹⁵⁸.

Интересно, что ат-Тирмизи разделял всех людей на «людей искренности» и «людей милости Божьей». Первая категория должна постоянно напрягаться, чтобы ослаблять влияние низменной души, а вторая легко преодолевает ее сопротивление и восходит с небольшими усилиями до высшей степени познания Бога и общения с ним. Это разделение людей, проявляющееся также на онтологическом уровне, было предопределено Аллахом при создании богоподобного человека. В этом проявляется антропологический детерминизм в трудах ат-Тирмизи.

Антропология мистиков-«ашаритов»

Наиболее близкими к классическому исламу следует назвать мыслителей, убежденных в необходимости исполнения закона шариата. Среди них можно обозначить аль-Газали, разделявшего богословие аль-

¹⁵⁸ Radtke B., O'Kane J. The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism – Two Works by Al-Hakim al-Tirmidhi / An Annotated Translation with Introduction. Surrey: Curson Press, 1996. P. 231.

Ашари, последователей которого стали позже называть суннитами. Он был уверен, что рассмотрение догматики ислама не должно быть самоцелью — человек должен встать на путь познания суфиев, чтобы достичь рая после смерти¹⁵⁹.

«Воскрешение наук о вере». Это произведение представляет собой сборник богословских знаний и мистического опыта суфиев, собранных со времени основателя ислама до современников аль-Газали. Главная идея этого произведения — утверждение неполноты и несовершенства ислама без суфизма. В этом трактате аль-Газали, размышляя о религиозных мусульманских спорах между многочисленными сектами, образующимися в исламском мире с VII в., приходит к выводу о том, что среди этих противоречивых учений «жизнь мусульманина и его поклонение Аллаху не будут совершенными, если он не следует по суфийскому пути»¹⁶⁰.

Рассматривая состав человека, аль-Газали уделяет внимание душе, духу, сердцу и разуму, считая рассмотрение материальной его составляющей «задачей врачей, а не вероучения». Кроме телесной оболочки, принадлежащей материальному миру, он, подобно прочим рассмотренным в данном исследовании суфиям, подробно развивает учение о сердце и душе человека, их связи с Богом и участии в богопознании. Сердце, по мнению аль-Газали, состоит из материальной и духовной частей. Телесным образом оно является органом, перекачивающим кровь, а в духовном смысле — совершенной духовной сущностью, сотворенной сокровенным повелением Бога, которая выражает суть самого человека. Аль-Газали пишет об этой составляющей — о сердце: оно «есть суть человека, постигающее, знающее и осознающее в человеке, оно же беседующее, контролирующее, укоряющее и требующее; оно связано с телесным сердцем, и для умов большинства людей трудно

¹⁵⁹ Арберри А. Дж. Суфизм. Мистики ислама / Пер. с англ. М.О. Авдейчик, В.А. Литновской. М.: Сфера, 2002. С. 128, 131.

¹⁶⁰ Там же. С. 80.

разобраться, какова же эта связь»¹⁶¹. Сам мистик обозначает соединение сердца материального с духовным посредством аналогии. Это подобно связи между субъектом и его проявлением вовне. Называя кровь человека духом, богослов из Хурасана рассматривает ее как посредника, сообщающего суть человеческого существа от сердца всему телу, она выполняет также гносеологическую функцию.

Душа в учении аль-Газали представляет собой тонкую духовную сущность, которая состоит из названных сердца (кальб), духа (рух), а также — из дыхания (нафс) и разума (акл)¹⁶². Душа человека определяет его существование. При этом мистик отрицает предсуществование и переселение душ. Он считает, что личность каждого человека, изначально не имеющая знания и индивидуальных черт, но включающая стремление к добру (послушанию творцу), творится Аллахом в момент его зачатия. В противоположность платонизму, присущему, например, аль-Халладжу, аль-Газали убежден, что существование человека в материальном мире не является результатом его грехопадения, но есть процесс подготовки к существованию после телесной смерти. При этом тело человека является инструментом в этом процессе.

Аль-Газали приводит состав души человека: животная часть (желание), из которой проистекают телесные потребности человека; звериная часть (гнев), связанная с инстинктами, из которой, кроме прочего, проистекают насилие, разногласия, упрямство; приобретаемый после рождения элемент дьявола, который является источником враждебности человека по отношению к другим людям; высшая часть души — божественная, формирующаяся при жизни посредством знания, и производит любовь к людям, наукам, Аллаху и божественным вещам.

Такое внимательное рассмотрение хурасанским мистиком человеческой психологии связано с его представлениями о

¹⁶¹ Абу Хамид аль-Газали. Воскрешение наук о вере. Указ. изд. С. 140.

¹⁶² Керимов Г.М. Аль-Газали и суфизм. Баку: «Элм», 1969. С. 15.

телеологическом аспекте антропологии. Смысл земной жизни, по аль-Газали, — достижение блаженства в существовании по смерти, что обуславливается душевной подготовкой во время жизни. Не будучи приверженцем абсолютного отречения от мирских дел и желаний, мистик считает средством для достижения блаженства после смерти процесс улучшения души, ее очищения от дьявольского элемента и максимального развития элемента божественного, приводящего к познанию разумом сути вещей и божества при содействии свыше. Вера, по мнению аль-Газали, является врожденной и требует не приобретения через познание, но осмысления разумом и сердечного внимания, как бы припоминания человеком¹⁶³.

Подобно аль-Газали, суфий родом из мусульманской Испании аль-Араби также считал шариат обязательным к исполнению. При этом он занимает позицию мистического пантеизма: Бог имманентен миру и присутствует в каждой его частице, природа растворена в Боге. Аль-Араби не обожествляет материальный мир, но пишет о том, что вся вселенная является неким божественным инобытием, отражением Бога¹⁶⁴. Свои идеи образованный суфий излагает с использованием традиционной исламской научной и культурной терминологии. Для передачи мистического опыта он пользуется аллегорическими символами и образами. В «Мекканских откровениях» аль-Араби рассматривает выражение стремления Бога к самопознанию посредством материального мира в виде Его любви к Своему инобытию в образах и явлениях вселенной. В этом смысле вся любовь в этом мире восходит к любви между Богом и Его творением. В человеке эта любовь находит разумный отклик и сознательное стремление к погружению в предмет любви, в то время как остальное творение проявляет к Творцу слепую и неразумную любовь. Взаимная разумная

¹⁶³ Абу Хамид аль-Газали. Воскрешение наук о вере. Указ. изд. С. 140.

¹⁶⁴ Ибн аль-Араби. Мекканские откровения / Пер. с араб. А.Д. Кныша. СПб.: «Центр Петербургское Востоковедение», 1995. С. 179–180.

любовь Бога и Его творения является силой, которая поддерживает существование вселенной, — движущей силой материального мира. Объединение через человека двух миров — тварного и божественного — последующие приверженцы этой философской системы назвали концепцией единства бытия (вахдат аль-вуджуд). Это учение нашло свое выражение в учении аль-Араби о совершенном человеке, как образе, как бы зеркале Аллаха в тварном мире¹⁶⁵.

Концепция единства бытия раскрывается и в другом значимом произведении аль-Араби — «Геммах мудрости». Материальный мир, имея источник своего существования в божестве, как необходимосущей причине любой вещи, получает доступ к источнику бытия посредством как бы отражения Аллаха в разумном творении — человеке. В этом произведении философа-суфия очерчивается, таким образом, телеологическая роль человека, реализующаяся в творении первого носителя одновременно разумного духа и материальной природы — Адама — и рождении его потомков. Описывая эту универсальную природу человека, сочетающего в себе интеллигибельные сущности божественного и материального, наместника и представителя творца внутри его творения, аль-Араби утверждает разумное творение не только единственным проводником божественного воздействия Бога на материальный мир, но также и хранителем тайны существования божества¹⁶⁶. Это указывает на продолжающуюся в истории материального мира заботу творца о своем творении.

В «Геммах мудрости», втором наиболее значимом произведении аль-Араби, автор указывает на телеологическое и космологическое значение человека. Бог, имеющий неотъемлемое свойство существования, раскрывается для творения в своем отражении — рассматривает «Себя в

¹⁶⁵ Ибн аль-Араби. Мекканские откровения / Пер. с араб. А.Д. Кныша. СПб.: «Центр Петербургское Востоковедение», 1995. С. 179–180.

¹⁶⁶ См.: Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1987. С. 91–96.

чем-то другом, что было бы зеркалом». Для этого творится Адам, объединяющий на онтологическом уровне материальную и духовную составляющую. Он становится преемником Аллаха на земле, его представителем и наместником. При этом универсальность человека проявляется также и в том, что он сочетает в себе все интеллигибельные сущности божественного и тварного, являясь хранителем тайны существования божества в сотворенном мире¹⁶⁷. Это космологическое значение человека дополняется также тем, что он является единственным проводником воздействия трансцендентного Бога на материальный мир. Без этого воздействия в мире, лишенного связи со своим творцом, будут происходить катаклизмы.

Реализуя свое предназначение, человек приобретает знание о Боге с помощью откровения. При этом самоанализ приводит человека к осознанию того, что его природа включает все божественные атрибуты, кроме самосущности¹⁶⁸. Соответственно, реализация этих божественных свойств в жизни представляет творца перед его творением. Человек, как и прочие творения Бога, нуждается в помощи и общении с Ним, Творец же не нуждается ни в чем, будучи самосущим, а значит — вседовольным. Познание божества осуществляется с помощью сердца (интуитивное средство познания), души и божественной тайны, сообщаемой Аллахом успешно реализующему свое космогоническое предназначение. Познание Бога происходит на интуитивном уровне, так как разум и мысль не способны охватить Абсолют. Сердце же, содействуя с душой, принадлежащей духовному миру, при освещении верой и божественной тайной становится как бы зеркалом Бога в материи. Грехи, страсти и чрезмерное увлечение животными потребностями замутняют это зеркало, и оно утрачивает способность проводника божественного в тварное. А тот,

¹⁶⁷ См.: Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1987. С. 91–96.

¹⁶⁸ См.: Игнатенко А.А. Зеркало ислама. М.: Русский институт, 2004. С. 5.

кто стремится к чистоте жизни и очищению сердца, способен созерцать божество.

Оба этих мыслителя были убеждены в том, что без суфийского пути ислам не может обеспечить духовное совершенство для верующих. Их позицию несовершенства мусульманской религии без мистицизма можно считать основанной на особом восприятии человека, сочетающего в себе и божественный и материальный элементы, как мостика между духовным и материальным мирами, Творцом и его творением. Полноценно эту позицию разделяет и Джалал ад-дин Руми. Он заимствует ее у предшественников, в частности у аль-Араби. Придерживаясь концепции вахдат аль-вуджуд, персидский поэт-суфий считает человека высшим творением Аллаха, который обладает способностью познания не только сути материальных вещей, но и своего Творца. Руми видит человека состоящим из телесной оболочки и духовной составляющей. Материальная часть, мутная и сложная, зависит от внешних сил и подвержена распаду. А дух человека, простой и чистый, не зависит от внешних причин и сам является движущей силой тела. Создав человека в своем образе, Бог предназначил его к самопознанию, через которое венец творения способен познать и самого Творца. Человек, как существо, сходное с Аллахом, обладает сенсуалистической способностью предчувствовать, которая может рационалистически развиваться в разуме и увеличивать познавательные способности человека. Душа в антропологии Руми является источником страстей и гнева, а также силой, сообщающей жизнь телу. Тело, в свою очередь, обслуживает животные потребности и желания, которым оно и подчиняется. В аспектах космологии и телеологического назначения человека мистик из Балха соглашается с аль-Араби.

Интересна идея Руми о человеке-микрокосме. Суфий сравнивает человека со стержнем этого мира с нанесенным на него «мельчайшим рисунком» мироздания, что обуславливается его приверженностью

концепции единства бытия¹⁶⁹. При этом Руми большое значение придает институту наставничества в процессе очищения сердца от греховных склонностей, страстей и чрезмерного возвеличивания животных потребностей. Он приводит метафорические конструкции для демонстрации ключевого значения роли наставника для послушника (мурида). Суфий пишет о наставнике: он «алхимическая красная сера, превращающая сердце мурида в чистое золото, он и лестница на небо. Но, самое главное для нас, он настолько очищен внутренне, что все добродетели Пророка Мухаммада видны в нем, как в Зеркале. И, более того, он является тем Зеркалом, которое Бог ставит перед муридом, чтобы научить его правильному поведению — подобно тому, как перед попугаем ставят Зеркало, чтобы он научился говорить»¹⁷⁰.

Антропология багдадского суфизма. Другое, этическое-психологическое, направление суфизма периода его становления как философско-религиозного направления представляет багдадская мистическая школа, ярким представителем которой является ее основатель аль-Харис аль-Мухасиб (781–851 гг.). Его сочинения имеют в большинстве своем этическую направленность. Багдадский суфий уделял внимание тщательному самоанализу на пути приближения к божеству, необходимому для праведной жизни. Аль-Худжвири, описывая учение аль-Мухасиб, привел следующую мысль этого суфия: «Тот, кому знакомы тайные движения сердца, лучше, чем тот, кто действует, двигая членами тела»¹⁷¹. Большое внимание он уделяет изучению человеческой природы, ее слабостей и склонностей, которые необходимо преодолеть для искреннего и действенного служения Богу. Глубоко воспринимая состояние души человека, аль-Мухасиб называл внешнюю набожность и

¹⁶⁹ Руми, Джалал ад-дин, Мухаммад. Маснави-йи Ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Первый дафтар (байты 1–4003). Указ. изд. С. 181.

¹⁷⁰ Игнатенко А.А. Зеркало ислама. М.: Русский институт, 2004. С. 23.

¹⁷¹ Абу Хамид аль-Газали. Воскрешение наук о вере. Указ. изд. С. 108.

показной аскетизм лицемерием, препятствием на пути духовного очищения и приближения божеству и призывал всячески избегать подобных вещей. Конечной целью мистического пути аль-Мухасибиде считал достижение состояния «друга Бога», которого окутывает божественная любовь, оберегая его и ниспосылая ему откровения. Эта цель считалась достижимой в результате тщательного и искреннего самоанализа и стремления к улучшению своего внутреннего состояния — покаяния в грехах и очищению своей жизни от лицемерия, что достигается через страх перед Богом и надежду на его милость. Эти два состояния души обеспечивают успех в жизни мусульманина и являются основой для приближения к Богу. Средством удержания от соблазнов мира аль-Мухасибиде считает постоянное удержание в мыслях образов всеобщего суда и загробного воздаяния.

Хотя мистик призывал не увлекаться мирскими заботами и проблемами, не пленяться ими, в то же время он проповедовал умеренный аскетизм и не принимал крайних форм мистицизма и удаления от всего мирского.

Известный исследователь суфийской мысли А.Д. Кныш характеризует его учение следующим образом: «Аль-Харис аль-Мухасибиде явно предпочитает активное посюстороннее благочестие бездействию и полной отрешенности от мира»¹⁷². Для поддержания внимания человека на пути к Богу, удержания от забвения пути очищения и предостережения от мирских соблазнов мистик дает красочное и яркое описание картин будущей жизни, посмертной судьбы душ праведников и грешников.

При этом основой для прохождения пути по достижению Бога основатель багдадской мистической школы считал разум. Разум принципиально выделяет человека из всего тварного мира. Он дает людям способность постигать абстрактные знания, а значит — заниматься

¹⁷² Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. Указ. изд. С. 53.

умозрением и восходить через это к божеству. Разум аль-Мухасибби обозначает также термином «рух», разумной частью души. Это означает онтологическое отличие человека от прочих живых существ, а значит — его природную связь с духовным творцом, что косвенно указывает на космологическое значение человека как духовно-материального существа, соединяющего в себе два мира, материальный и духовный, Аллаха и его творение. Но явно об этом аль-Мухасибби не пишет, он уделяет внимание нравственному самоанализу, выводя из него предназначение человека — служить Богу через приобретение знаний о богоугодных помыслах, которые отслеживаются в аскетическом умосозерцании путем отбрасывания лицемерных, корыстных, тщеславных помыслов, цель которых — не служение Богу, а удовлетворение самодовольства человека. Очистившись, мистик приходит к созерцанию воли Бога, к познанию подлинного смысла Корана.

Помимо того, что человек в богословии аль-Мухасибби становится посредником между Богом и миром, именно этот мистик одним из первых использует популярную суфийскую метафору, сравнивая сердце с зеркалом, которое необходимо полировать от всех повреждений (вызывающих ржавчину).

Суфиев как мистиков интересовало непосредственное богопознание. Но каким образом сердце может увидеть трансцендентного Бога? Для этого надо предположить каким-то образом и Его имманентность, что с точки зрения ислама может быть расценено как ересь (*ширк*) и нарушение принципа Единобожия (*таухид*). Как раз для решения этой апории метафора зеркала оказывалась очень удачной.

Обратимся к творчеству другого великого суфия ас-Сухраварди (1155–1191 гг.), разработавшего в «Мудрости озарения» эманационную теорию божественного Света. «Вся концепция иллюминизма ас-Сухраварди может быть резюмирована таким образом, что мир представляет собой *место выявления* Света, или *Богоявленности* (зухур,

таджалин), а *место выявления* Божественного Света (Бога) может быть только *Зеркалом*»¹⁷³.

Получается, что, с одной стороны, мир, как и зеркало, не одной природы со Светом, то есть мир трансцендентен Богу, с другой — он в состоянии отразить Бога. С одной стороны, отражение — иное по отношению к Богу, но, с другой, он же *неиное*, так как отражает именно Бога.

Следующий шаг по этой мистической лестнице сделал аль-Газали, объяснивший, что Свет изливается на Зеркало, при этом ничуть не убывая. Но чем лучше зеркало почищено и отполировано, тем ярче будет отражаемый образ, а значит не все отображает Бога одинаково. И вот в этом моменте Газали вспоминает о первочеловеке Адаме, который был сотворен Аллахом по принадлежащему Ему образу. А так как этим образом является весь мир, то человек есть образ мира. «Адам же создан в подобие (*аля' мудаха't*) Большого мира, только он — малый, конспективный (*мухта'сар*)»¹⁷⁴.

Окончательное выражение данная концепция получает в ключевом произведении Ибн-Араби «Фусус ал-хикам» («Геммы мудрости»). Трактат начинается с описания воплощения божественной сущности: «Бог как обладатель славных имен Своих, всякий счет превосходящих, захотел увидеть их воплощенные сущности (а'йан) — или можешь сказать: увидеть Свою воплощенную сущность ('айн) — в некоем соборном существе, которое охватывало бы весь миропорядок ('амр), имея атрибут бытия, и через него раскрыть для Себя Свою тайну. Ведь видеть себя как такового — не то же, что видеть себя в чем-то другом, что было бы как зеркало; оно являет смотрящему его самого в той форме, что дана вместилищем (махалль), на которое падает взор смотрящего, а таковое не могло бы быть

¹⁷³ Игнатенко А. А. Зенит исламской мысли: В 3-х т. Т. 3. Зеркало ислама: становление исламского мистицизма. СПб.: Алетейя, 2015. С. 152.

¹⁷⁴ Там же. С. 154.

явлено, если сие вместилище не существовало бы и не проявилось пред взором смотрящего»¹⁷⁵.

Этим соборным существом является Адам, или Совершенный Человек, — эманация, или образ Бога. Мир оказывается Большим Человеком, а человек — Малым Миром. Совершенный Человек станет одним из базовых архетипов исламского мистицизма. Конечно, он находит свое воплощение в великих пророках и особенно в Мухаммеде, который в системе ибн-Араби становится кем-то большим, чем просто исторический человек. «Ибн Араби вырабатывает концепт Истинного Мухаммада, т.е. предсуществования Мухаммада до творения (до сотворения мира — Совершенного Человека), когда он являлся образом Божьим в его неповторимой всесущности — тем образом, который становится Богоявленностью при создании вселенского Адама как Божественного образа в зеркале Мира. Этот концепт получает название *Мухаммадовой Реальности*»¹⁷⁶.

Но и это еще не все. В результате получается, что Совершенный Человек есть форма всего сущего, а значит он — залог миропорядка. При его изъятии из мира мир обратится в хаос, поэтому на суфийских подвижников возложена важная миссия. Именно они после Мухаммеда воспроизводят форму Совершенного Человека. «Именно суфийские святые передают дальше и дальше, из поколения в поколение Божественный образ — являясь в каждом поколении Совершенным Человеком или даже Совершенными Человеками»¹⁷⁷.

Поэтому исламский мистицизм антропоцентричен не менее христианского. А возможно даже и более, так как Богоявление в суфизме

¹⁷⁵ Ибн Араби. Фусус аль-хикам (Геммы мудрости). Цит. по: Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). Указ. изд. С. 148.

¹⁷⁶ Игнатенко А. А. Зенит исламской мысли: В 3-х т. Т. 3. Зеркало ислама: становление исламского мистицизма. СПб.: Алетейя, 2015. С. 168.

¹⁷⁷ Там же. С. 171.

перманентно и многообразно, вплоть до полного исчезновения мира и человека в Боге.

Особо выделяется в суфийском учении антропологическая идея, получившая название «фана», — концепция растворения мистика в Творце, через осознание им своего единства с Аллахом и стирание личностных качеств и атрибутов. С позиции шариата, это учение часто называлось еретическим, а его представители, такие как аль-Бистами, а особенно аль-Халладж, были осуждены как еретики ислама. Как справедливо отмечает отечественный исследователь, «Видимо, суфийское учение о слиянии человека с Богом или о растворении человека в Боге всегда находится на краю пантеизма. Общая неоплатоническая основа метафизики суфиев и метафизики философов позволяет говорить о философской истине, которая не всегда находится в компетенции разума»¹⁷⁸.

Итак, в основе данной концепции лежит идея единения человека и Бога, растворения личности человека в личности Бога, который пронизывает каждую мельчайшую деталь материального и духовного мира. Например, аль-Халладж сравнивает растворение в божестве человеческой личности со сгоранием в пламени лампы мотылька, привлеченного светом и теплом¹⁷⁹. Этот образ ясно показывает концепцию взаимной любви Бога и человека — мотылек, летающий вокруг лампы каждую ночь, все больше притягивается к огню.

Рассматривая человека, представители этого направления в исламском мистицизме, как и другие суфии, выделяют несколько противоположных частей человека. Телесная оболочка (хайкал) — материальная составляющая человека. Она принадлежит тварному миру и подвержена распаду, причем тело является для человека препятствием на

¹⁷⁸ Кирабаев Н.С. Ал-Газали и философия восточного перипатетизма // Вестник Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 2011. № 6. С. 15.

¹⁷⁹ Al-Hallaj. Complete works. By Kasem Mouhammad Abbas. Beirut: Riad El-Rayyes Books S.A.R.I, 2002. P. 40.

пути познания божества. Плотская душа (нафс) является источником животных страстей человека. В силу своей природы, она не способна постигать Аллаха, и лучшее ее применение на пути богопознания для аль-Халладжа — нивелировать плотскую природу путем непрестанной благодарности творцу. Ключевую роль в познании Бога, как и у многих суфиев, играет сердце. Оно делится на материальную (фу'ад) и разумную составляющую (калб). Материальная часть сердца служит как бы оболочкой для его разумной части. Она содержит индивидуальные помыслы и чувства, которые также являются преградой при богопознании. Разумная же часть сердца через субъектно-объектное познание осмысливает необходимость и стремление к божеству. Затем через аскетическое воздержание, очищение сердца от помыслов, а тела от животных страстей, при необходимом отбрасывании деятельности разума человек становится способным этой сокровенной частью сердца лицезреть Аллаха. При этом божество отражается в сердце, как в зеркале, но не становится причастным ему на онтологическом уровне. В таком иррациональном познании обретается мистическое интуитивное знание (ма'рифат), которое можно назвать божественным внушением. Это внушение приводит к истинной картине мира и к Богу, то есть к его познанию. Таким образом, человек становится причастным божеству, растворяется в нем. Телеологическая сущность мистического направления фана выражена в следующих строках гимна багдадского мистика аль-Халладжа: «Хвала тому, чья человеческая сущность открыла тайну великолепия Его всепроникающей Божественной сущности, которая затем открыто предстала пред Его творениями в облике того, кто ест и пьет»¹⁸⁰.

Само идейное направление, развиваемое аль-Халладжем, было слишком противоречивым не только для ортодоксальных улама и факихов, но даже для мистически настроенных суфиев. Эсхатологический оптимизм

¹⁸⁰ Арберри А. Дж. Суфизм. Мистики ислама / Пер. с англ. М.О. Авдейчик, В.А. Литновской. М.: Сфера, 2002. С. 97.

аль-Халладжа разделяли далеко не все. Луи Массиньон, посвятивший жизни и учению аль-Халладжа большой и фундаментальный труд, особо разбирает известное его изречение: «Ана'1-Наqq», которое можно перевести как «Мое “Я” — это Бог!»¹⁸¹. Иногда это выражение не совсем верно переводят как «Я есть Истина!», что сближает Халладжа с Иисусом Евангелия от Иоанна. Стоит ли удивляться, что и финал его истории был похож. Он был осужден как еретик и приговорен к распятию. С тех пор, с момента его казни, идут споры о значении его высказываний. Массиньон называет его призыв апокалиптическим плачем, свидетельством подлинной единственности Аллаха, который и в зеркале нашего сердца выражает через нас Себя. «Сам по себе Бог не является бессознательным; Его в высшей степени простая Истина выражает себя вечно, и человеческий язык, произносимый “вне времени”, предназначен для того, чтобы соединить нас лично с этим Свидетельством Единого, когда наша душа становится единой»¹⁸².

Массиньон определяет подобный взгляд на мир как теистический монизм, в котором образ человека играет важную креационную роль. Человек — это венец творения и его совершитель, через которого и действует Бог. Ведь «высшая ступень присутствия Бога в своих творениях реализуется и завершается в человеке»¹⁸³.

Впрочем, другие исследователи полагают, что мысль Халладжа еще более глубока и связана в его пневматологией. Как известно, в Коране есть два духа (*рух*) — дух, вдунутый в Адама, и дух как ангелическая сущность. В богословии Аль-Халладжа тоже два духа: божественный и человеческий. При этом они не отличаются друг от друга по сущности. Духовное и есть божественное. «Два духа отличаются друг от друга только тем, что один из них находится в человеке. По природе же своей они совершенно

¹⁸¹ См.: Massignon Louis. The passion of Al-Hallāj, Mystic and Martyr of Islam. Vol. 2. Princeton University press, 1982. P. 57–62.

¹⁸² Ibid. P. 58.

¹⁸³ Ibid. P. 429.

одинаковы и в силу своей единой природы могут слиться. Таким образом, с одной стороны, человек является носителем человеческой природы, с другой стороны, его дух обладает божественной природой: “Ты у меня — это мой дух”»¹⁸⁴.

Любовь к Богу приводит к тому, что человеческий разумный (глаголющий) дух смешивается с божественным. В результате, в человеке Бог свидетельствует о Самом Себе, Бог видит Себя в зеркале человеческой природы.

В суфийской традиции, задолго до европейской философии, появляется и концепция «Я». Багдадский суфий Абу Саид аль-Харраз одним из первых связал категорию «Я» с самосознанием Аллаха, заявив, что только Аллах имеет право сказать «Я». В этом и состоит путь богопознания, а именно в осознании того, что нет никакого «Я» кроме Единственного.

Человеческое «Я», фактически тождественное пребывающему в человеке духу, должно быть уничтожено, сгореть, подобно мотыльку, в огне свечи.

Тот, кто уничтожает свое «я», становится единым с Богом:

Я — это Ты, без сомнения.

Твое прославление — мое прославление,

Твое утверждение единобожия — мое утверждение единобожия,

Неповиновение Тебе — неповиновение мне,

Твое негодование — мое негодование,

Твое прощение — мое прощение.

И холод не пробрал меня, Господи,

Когда говорили: «Что за нечестивец?»»¹⁸⁵

¹⁸⁴ См.: Башарин П.В.. Концепция «Ана-л-Хакк» ал-Халладжа и ее отражение в последующей суфийской традиции // PAX ISLAMICA. 2008. № 1. С. 51.

¹⁸⁵ Там же. С. 55.

Идеал фаны, то есть полного самоуничтожения собственного «я» ради «Я» божественного, мы находим и у аль-Газали. «Растворение (фана') становится вершиной суфийского состояния и не подлежит описанию и, тем более, теоретизированию. Итак, чистый таухид выступает в качестве отрицания надуманного расчленения “Божественного” как предмета богословствования на субстанцию, атрибуты и деяния Бога. Ал-Газали излагает эту мысль в контексте доказательства истинности суфийского понятия таваккул или того, что он называл видением единобожия в действии — в том смысле, что все происходит от Бога и нет иного действующего, кроме Бога»¹⁸⁶.

При этом у аль-Газали «Я» божественное и «я» человеческое не отождествляются, но последнее признается лишь отражением божественного. «Главное отличие подобной схемы от идей ал-Халладжа в том, что Ахмад ал-Газали заменяет смешение двух духов конструированием третьего посредника в лице зеркала духа, т.е. возлюбленный всегда остается лишь отражением, запечатленным в зеркале любящего. В итоге единения как такового не происходит»¹⁸⁷, но происходит все более явное познание Бога. В результате, на самых высоких ступенях созерцания приходит осознание иллюзорности своего собственного «я», вернее того, что оно, как отражение, не имеет источника бытия в самом себе, но является лишь отражением Бога в человеческой природе, предназначение которой как раз и состоит в том, чтобы стать совершенным отражением.

Таким образом, мы видим, что суфизм представляет из себя монизм, метафизику всеединства, которое находит свое завершение у аль-Газали и Ибн-Араби. Если Халладж был экстатическим выразителем теистического

¹⁸⁶ Аль-Джанаби, Майсем Мухаммед. Теология и философия ал-Газали = Al-Ghazali's Theology and Philosophy: [труды] / М. М. Аль-Джанаби. М.: Изд. дом Марджани, 2010. С. 119.

¹⁸⁷ Башарин П.В.. Концепция «Ана-л-Хакк» ал-Халладжа и ее отражение в последующей суфийской традиции // PAX ISLAMICA. 2008. № 1. С. 58–59.

монизма, то Ибн-Араби стал тем, кто придал этому опыту философскую объективность.

«По мнению А. В. Смирнова, философскую систему Ибн Араби следует понимать как узловой, поворотный момент в ходе эволюции арабской средневековой философии, поскольку ею исчерпываются потенции творческого развития философской мысли на арабском Востоке, основанной на средневековой парадигме»¹⁸⁸.

Главной задачей богословской системы Ибн-Араби было построение такой метафизики, которая не могла быть обвинена в пантеизме и в то же время была бы истинной метафизикой таухида, то есть воплощения принципа Единобожия.

Если вслед за аль-Халладжем считать состояние «фана» конечным, то это ведет нас к растворению человеческого в божественном. Но является ли это состояние гносеологическим или онтологическим? Большинство суфиев все-таки придут к выводу о гносеологическом единстве при онтологическом различии, которое остается неизменным. В результате сформировалось два пути суфизма — «опьяненный» и «трезвый». Для суннизма более характерен второй путь, а состояние «фана» признается переходным, ошибочно принимаемым за растворение. Но сам по себе мистический опыт суфизма становится основой оригинальной системы, в которой происходит отход от классической платоновской модели, в которой есть Единое, пребывающее в вечности, и противопоставленное множеству, упорядоченному иерархически в зависимости от степени совершенства. Суфизм отвергает внеположность Первоначала тому ряду, который Им творится. «Вместо этого Первоначало и порождаемый им ряд вещей понимаются как условия друг друга. Эта взаимная обусловленность не равнозначна, поскольку ряд вещей является логическим условием Первоначала, тогда как само оно составляет для ряда

¹⁸⁸ См.: Насыров И. С. Основания исламского мистицизма. Указ. изд. С. 357.

вещей условие его существования»¹⁸⁹. Отношение между Первоначалом и рядом вещей описывается исламскими мистиками как отношение между явным (*захир*) и скрытым (*батин*).

В этой новой онтологии между Богом и миром вводится некое третье начало, а именно миропорядок. «Собственная терминология суфизма, именующего Первоначало “Истиной” (ал-хакк), ряд вещей мира “Творением” (ал-халк), а их двуединство “миропорядком” (ал-'амр), подчеркивает эту взаимосвязь, называя последний “Истиной-Творением”»¹⁹⁰.

Именно с последним связан особый статус человека. В Коране, как и во всем библейском откровении, у человека особый статус. Как известно, он наместник или преемник (*халифа*) Бога на земле. Как раз человек и оказывается связующим началом между Аллахом и миром, находящимся в центре космоса как ключевой элемент вселенной. «Следовательно, решение онтологических проблем, единства и единственности божественной реальности, ее одновременной трансцендентности и имманентности множественному, феноменальному миру, с признанием за человеком его особого положения между богом и множественным миром, предопределило антропоцентрический характер суфийской концепции о человеке как месте самосознания Бога, ибо человек есть микрокосм, он — высшее создание и средоточие тварного бытия»¹⁹¹.

Отсюда же проистекает и то особое чувство любви к Богу, которое проповедует суфизм, ведь, в сущности, в человеке Бог встречается с Самим Собой. Тоска мира по Богу и стремление к единству с Ним — это опосредованная любовь Абсолюта к себе.

Если в Коране обозначены общие антропологические воззрения мусульман касаясь онтологического и космологического аспектов, не

¹⁸⁹ Смирнов А. С. Суфизм // Новая философская энциклопедия. Т. 3. М.: Мысль. 2010. С. 672.

¹⁹⁰ Там же. С. 673.

¹⁹¹ Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма. Указ. изд. С. 360.

вызывающие споры между различными богословскими направлениями ислама, то в религиозных группах ислама внимание уделяется нравственным категориям антропологии, таким как свобода воли, интерпретирование грехов, личная ответственность, индивидуальность, вера, праведность. Для мусульманских богословов состав человека, его творение и положение в мире не столь важны, как вопросы праведности, нравственности, греховности и воздаяния после смерти.

Во второй главе раскрыто, что суфизм формирует в рамках исламской традиции оригинальную религиозно-антропологическую доктрину, в центре которой стоит опыт личной встречи человека с Богом. Если классическая догматика и фальсафа акцентировали преимущественно нормативный и рациональный аспект, то суфизм смещает внимание к внутренней жизни человека, его сердцу, любви к Богу, духовному пути и трансформации «я». Мистическая религиозность постепенно занимает доминирующее положение в исламской интеллектуальной среде и создает разветвленную систему понятий, описывающих состояние души на пути к Богу.

Особое место занимает суфийская идея человека как «зеркала» Бога и связанная с ней концепция космического посредничества: человек, соединяя в себе материальное тело и духовный элемент, становится точкой встречи творения и Творца, местом, где Бог «видит» Свое отражение в мире. Отсюда вытекает и характерное для суфизма понимание любви к Богу как глубинной основы человеческого бытия: в тоске мира по Богу выражается опосредованная любовь Абсолюта к Самому Себе.

Центральной проблемой суфийской антропологии становится возможность и характер *unio mystica* — мистического единения человека с Богом. В суфийской традиции обсуждается вопрос, поглощается ли человеческая природа Божественной в экстазе, или же эмпирическое «я» сохраняется, преображаясь и обоживаясь. Различные ответы на эту проблему (от радикальных, как у аль-Халладжа, до умеренных, как у аль-

Газали) задают границу между ортодоксией и ересью, а также определяют степень ценности человеческой личности: от почти полного ее растворения в Боге до утверждения личностного начала как ответственного партнера в диалоге с Творцом.

Суфийская антропология тем самым доводит до предела заложенную в исламской традиции установку на внутреннюю, лично переживаемую связь с Богом и предлагает опытный, экзистенциальный ответ на вопросы о предназначении человека, смысле страдания, свободе и любви. Антропологические воззрения суфиев образуют самостоятельный и весьма развитый пласт исламской мысли, оказывающий впоследствии заметное влияние и на интегральный традиционализм XX века, и на обновленные проекты исламской антропологии, которые обращаются к суфийскому наследию как к ресурсу переосмысления статуса человека в современном мире.

Итоги главы могут быть сведены к следующим тезисам.

1. Суфизм формирует в исламской традиции оригинальную религиозно-антропологическую доктрину, в центре которой стоит опыт личной встречи человека с Богом; по сравнению с каламом и фальсафой акцент переносится с нормативно-доктринального и рационального уровня на внутреннюю, экзистенциальную жизнь человека.

2. Суфизм вырабатывает разветвленный понятийный аппарат, описывающий духовные состояния и этапы пути (макамы и ахваль), тем самым существенно углубляя представление об индивидуальном духовном опыте и внутренней структуре человеческого «я».

3. В суфийской антропологии человек предстает как «зеркало» Бога и космический посредник: соединяя в себе материальное и духовное, он становится местом встречи творения и Творца, что радикально усиливает онтологический статус человека в сравнении с классическими богословскими и философскими моделями.

4. Центральной проблемой суфийской антропологии становится возможность и характер мистического единения человека с Богом (*unio mystica*): от радикальных концепций растворения «я» в Божественном до более умеренных моделей обожения, сохраняющих личностное начало и диалогический характер отношения Творца и твари.

5. Суфийская мысль предлагает опытный, экзистенциальный ответ на вопросы о предназначении человека, свободе, смысле страдания и любви, доводя до предела заложенную в исламе установку на внутреннюю, лично переживаемую связь с Богом и усиливая персоналистическое измерение учения о человеке.

6. Антропологические воззрения суфизма образуют самостоятельный и высокоразвитый пласт арабо-исламской мысли, который становится одним из ключевых ресурсов для последующих проектов обновления исламской антропологии. Таким образом, вторая глава демонстрирует важный этап динамики основополагающих установок учения о человеке в арабо-исламской философской традиции — переход от преимущественно нормативно-рациональных моделей к мистико-персоналистическому пониманию человека.

Глава 3. Идеи обновления исламской антропологии в Новое и Новейшее время

Начнем с классификации направлений современного ислама. Как и в любой религиозной традиции, затронутой процессами глобализации и модернизации, в исламе есть те, кто занимает консервативные позиции, настаивая на верности ядру традиции, Корану и Сунне, и те, кто выступает за модернизацию ислама. Модерн больно ударил по исламскому самосознанию, поставив его перед лицом успешной неисламской цивилизации с ее технологиями и наукой, военной мощью и культурным многообразием.

Это не могло не вызвать не только политического сопротивления, но и историософской рефлексии. Фактически весь исламский мир был подвергнут колонизации, которая расценивалась и расценивается как своего рода вызов самой вере. При этом сторонники архаики, верности традиции расценивают модерн как проклятие, а исламские модернисты — скорее, как благословение, как вновь открывшуюся для ислама возможность культурного и цивилизационного процветания.

Один из современных исламских богословов, Дамир Мухетдинов, рассуждая о типах реакции на модерн, предлагает разделение на архаизирующее реформаторство и обновленческое реформаторство, отличающееся прежде всего своим отношением к рациональному мышлению. Фактически это противостояние из изначального ислама, разделившегося на «людей рассуждения» и «людей предания». «Если первые тяготели к рационально-критическому, историческому и контекстуальному пониманию ислама (в той степени, в какой эти характеристики применимы к столь раннему периоду), то вторые имели

склонность к фидеизму, скриптурализму и буквализму»¹⁹². Именно победа последних привела к торжеству архаичных моделей и к вытеснению альтернативных мнений, которые «периодически всплывали в истории исламской мысли, особенно в философском суфизме, фальсафе, реформаторстве и у отдельных мутакаллимов»¹⁹³.

При этом не стоит упускать из виду, что в обоих случаях мы имеем дело с фундаментализмом, то есть с вариантами салафизма, опирающегося на традицию. Просто архаизирующие реформаторы требуют реставрации первоначального ислама и отвергают европейское влияние. Они хотят вернуться к временам пророка и проповедуют радикальный ислам. А обновленческое реформаторство, или модернизм, выступает за использование европейского наследия, но при этом тоже не отрицает необходимость возвращения к истокам ислама. С возникновения ваххабизма в XVIII веке данные два направления противостояли друг другу. В Российской империи модернизм находит свое яркое воплощение в джадидизме, что в переводе с арабского и означает «обновленчество». Основателем российского джадидизма считают крымско-татарского мыслителя и богослова Исмаила Гаспринского (1851–1914). Джадидизму в татарской среде противостоял кадимизм, который, впрочем, был далек от радикальных форм и носил, скорее, характер религиозного консерватизма с присущим ему правовым прагматизмом.

Отдельно стоит сказать несколько слов об определении такого феномена, как традиционализм. Традиционализм можно понимать широко, как своего рода термин, близкий по смыслу к консерватизму, но в данной работе он понимается узко, а именно как религиозное эзотерическое учение, основателем которого был французский мыслитель Рене Генон, перешедший в ислам и принявший суфийское посвящение. Это традиция

¹⁹² Мухетдинов Д. Теология обновления. Исламский неомодернизм и проблема традиции. М.: ИД «Медина», 2023. С. 24–25.

¹⁹³ Там же. С. 125.

не столь широко распространена, но к ней принадлежали довольно известные исследователи ислама в XX веке. Помимо Рене Генона, это Фритьоф Шуон, Титус Буркхардт, Сеид Хосейн Наср, Анри Корбен. Благодаря их деятельности суфизм стал частью современной интеллектуальной западной культуры; неудивительно и то, что антропология современного интегрального традиционализма во многом наследует представлениям о человеке в суфийской традиции. Особое влияние имеет традиционализм в шиитском Иране. Шиитскую традицию, равно как и традиционализм, объединяют концепции мистического союза и внутреннего джихада. Отметив эту разницу, вернемся к теме исламского модернизма.

Поворот к гуманистической европейской мысли в исламском модернизме приводит к ряду принципиальных изменений в антропологии ислама. Человек в трудах джадидов рассматривается через призму категорий европейской цивилизации. Развивая концепцию о человеке как наместнике Аллаха в материальном мире, мусульманские реформаторы подчеркивают значимость самостоятельной человеческой личности. Как следствие — разработка идеи о равенстве мужчины и женщины, равных по чести субъектов. В силу отсутствия в исламе утверждения о творении человека по образу и подобию Бога, обоснование ценности и уникальности человеческого существа должно основываться на иных категориях и концепциях. Это обоснование джадиды связывают с такими атрибутами человека, как сознание, воля и совесть, отличающими его от животного. Они обуславливают человека как разумное и высшее творение Бога, призванное к созданию и дальнейшему развитию культуры, через которую происходит преобразование материального мира, в идеале — его одухотворение и обожествление.

Если в суфийских концепциях Средневековья в центр существа человека (его личности) мыслители ставят сердце, то в исламском модернизме на первое место выходит разум, содержащий волю и сознание

— ключевые категории человеческой личности. Впрочем, приоритет рациональности был характерен и для средневековых калама и фальсафы, но вид рациональности меняется.

Сформировавшись в условиях взаимодействия двух культур, исламской религиозной, нашедшей свое выражение в средневековых категориях философии и арабской культуры, и западной секулярной, отказавшейся от средневековых категорий жизни и установившей новые постулаты мировоззрения, исламский модернизм дал комплексное развитие мусульманской религии и культуры, повлияв практически на все сферы жизни и мировоззрения последователей религии Мухаммеда. Влияние западной секуляризации инициирует разработку вопросов, возникающих при столкновении исламской религии и новой для мусульман безрелигиозной культуры западной Европы. Процесс этот, во-первых, показывает степень неактуальности традиционных мусульманских категорий, сформировавшихся в средние века. Остро ощущается неприменимость мировоззрения классического консервативного мусульманина в культурной жизни новой эпохи, что неизбежно способствует все большей изоляции традиционного (характеризующегося средневековыми категориями мировоззрения) ислама от остального мира.

Жизнеспособность мусульман как культурного феномена с позиции модернистов определяется возможностью представить миру религию, адекватно отвечающую на актуальные вопросы современности, имеющую богословскую и культурологическую составляющую, выстроенную в категориях, понятных современной эпохе. Это означает необходимость создания обновленной версии мусульманского вероисповедания, сконструированной в реалиях современности. С позиции джадидов, путь

осовременивания ислама является путем истинного последователя Мухаммеда, а значит — ортодоксального мусульманина¹⁹⁴.

3.1. Антропологические представления в исламском модернизме

На примере реформационных процессов в исламе, начавшихся в XIX в., вошедших в историю религии Мухаммеда под названием «джадидизм», рассмотрим антропологические модернистские взгляды в обновленной, вестернизированной версии ислама.

Значительный вклад в восприятие человека в исламском модернизме вносит христианизированная западная культура: антропологические категории и ценности коррелируют с христианскими богословскими концептами. Разрабатывается понятие свободы, преодолевается установка детерминизма в классическом исламе средних веков, впервые внимание концентрируется на человеческой личности. Происходит парадоксальная вещь. Восток открывается для самих восточных людей. Как писал в своем, ставшем знаковым и скандальным труде Э. Саид, «Кроме того, творческое осмысление “восточного” основывалось более или менее исключительно на суверенном западном сознании, из неоспоримой центральной роли которого возник мир Востока, сначала в соответствии с общими представлениями о том, кто или что является восточным, а затем согласно детально проработанной логической модели, питаемой не просто эмпирической реальностью, но и энергией желания, подавления, инвестиций и проекций»¹⁹⁵.

В этом свете исламское откровение о человеке как наместнике Аллаха на Земле заиграло новыми смыслами. В исламском мире созревает идея реванша, ведь Запад в определенной мере претендует на то, на что

¹⁹⁴ Хакимов Р.С. Джадидизм (реформированный ислам). Казань: Институт истории АН РТ, 2010. С. 9–11.

¹⁹⁵ Санд. Э. Ориентализм. М.: Музей современного искусства Гараж, 2021. С. 28.

человека Книги уже благословил Всевышний. По-новому осмысливается происхождение человека и его положение в материальном, сотворенном Аллахом мире — вселенной, описанное в Коране (суры 6, 15, 18, 29, 32). После создания и населения двух миров, чувственного и сверхчувственного, Бог задается целью установить наместника над ними. Из «сухой и звонкой глины» (Коран, 6: 2; 15: 26; 32: 7) создается человек и наделяется разумом и волей через сообщение ему Духа Аллаха (Коран, 15: 29; 32: 9; 38: 72) — это уникальность и ценность человека, а значит — человеческой личности, созданной по воле Аллаха. Эта особенность человека выделяет его из прочих творений еще и тем, что он становится непричастным разложению, уничтожению — смерти — существование божественного духа в природе людей «нескончаемо по времени»¹⁹⁶. Кроме вечного бытия и личностной индивидуальности, человек получает разум и свободу — право, способность выносить самостоятельные суждения и оценивать вещи в мире, в том числе — степень покорности Аллаху как творцу и даже достоверность и истинность его указаний: «Кто хочет — пусть уверует, а кто не хочет — может отказаться» (Коран, 18: 29). При этом человек несет ответственность за свои решения и суждения. Таким образом, в центр мироздания ислам помещает именно человека.

Мусульманский модернизм связывает эту креационистскую модель творения людей с современными космологическими разработками — антропном принципе как связующем звене модели вселенной и разумных существ (людей). Его сущность сводится к присвоению человеку статуса высшей точки развития целлеполагающей метagalактики, возможной только в единственно существующих условиях построения мира, как субъекта, способного к самопознанию и познанию всего сущего. Иными словами, через человека вселенная, космос осознает себя¹⁹⁷. Здесь Коран

¹⁹⁶ Михайлов Ю.А. Пора понимать Коран: Сб. статей. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 2008. С. 34.

¹⁹⁷ Хокинг С., Млодинов Л. Кратчайшая история времени. СПб., 2007. С. 84.

коррелирует с современными исследователями-космологами: «Небеса, землю и все, что между ними, Мы сотворили только для проявления истины» (Коран, 15: 85).

При этом человек как «венец мироздания» динамически связан с прочими частями космоса, и его поступки, решения, даже мысли влияют на состояние всей вселенной в той или иной степени — очевидна религиозная интерпретация квантовой картины мира, у истоков которой стоят А. Эйнштейн, Б. Подольский, Н. Розен (доказательство связи квантовых систем, удаленных одна от другой на значительные расстояния, через синхронные мгновенные изменения состояния в обеих системах при воздействии на одну из них)¹⁹⁸. Реформистская антропология приводит этот научный факт в доказательство истинности коранического утверждения об абсолютной власти Аллаха над всем миром, которая, в силу трансцендентности творца материальному творению, проявляется через его наместника во вселенной — человека: «Богу принадлежит власть над небесами и землей, и тем, что находится между ними, и он над всем сущим властен» (Коран, 5: 120).

Так, Дамир Мухетдинов указывает, что ислам не принимает антропоцентризма, то есть представления «о человеке как центре мироздания, отделенном по причине своего высокого статуса от всей совокупности остального творения онтологическим разрывом»¹⁹⁹. По его мнению, ислам теоцентричен, но не просто теоцентричен, а теоантропоцентричен. В исламском гуманизме особый акцент лежит на человеческой ответственности.

Таким образом, выполняя функции наместника Бога в тварном мире, человек приобретает для мусульман священный статус, но вместе с тем и

¹⁹⁸ См.: Цехмистро И.З. Научная картина мира последних двадцати лет: коренное изменение антропологической перспективы // Наука и богословие: антропологическая перспектива. М., 2004. С. 101.

¹⁹⁹ Мухетдинов Д. Теология обновления. Исламский неомодернизм и проблема традиции. Указ. изд. С. 539.

величайшую ответственность — управлять комплексной самоорганизующейся системой материального мира, а кроме того — и самим собой. Это указывает на необходимость постоянного осмысления происходящих в мироздании процессов, в первую очередь — в человеческом обществе и природе человека. А это означает, что разумные творения божества своей мыслительной деятельностью определяют состояние материального мира, который они населяют. При этом, с позиции религиозного человека, мусульманина, эффективность такого мыслительного управления вселенной обуславливается степенью покорности Аллаху, точности выполнения его указаний и заповедей²⁰⁰.

В обновленном мусульманском богословии, открывающем эпоху иджтихада, мы видим начало разработки понятия личности. Акцентируется внимание на ее значимости, обозначается необходимость рассмотрения личностного начала человека как центра его мыслительной деятельности, а значит — наиболее ценной составляющей антропологии. Личность при этом обуславливается разумом человека, который выдвигается вперед при рассмотрении антропологического состава и определяет не только уникальную особенность человека быть как бы зеркалом Аллаха в материальном мире, сочетая в себе материальную природу и духовный божественный элемент, но также является основой для реализации божественного замысла о мире. Через личность человека, благодаря его особой сущности, вмещающей сознание, позволяющее усвоить его предназначение в мире, и совесть, через которую осуществляется понимание целесообразности и достоверности этого предназначения (через совесть реализуется и дальнейший контроль правильности выполнения миссии человека в космосе), реализуется воля творца — развитие духовной составляющей в людях, ее гармонизация с материальной частью человека, одухотворение мира (его направленность к

²⁰⁰ См.: Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе / Пер. с англ., предисл. и коммент. М.Т. Степанянц. М.: «Восточная литература» РАН, 2002. С. 82.

божественному) и сохранение его от разрушения, распада, к которому стремится материя без связи с Аллахом.

«Теоантропоцентрическая исламская перспектива видит в человеке наместника Бога на земле. Это фигура не столько суверенной власти, сколько ответственности перед самой высокой инстанцией за происходящее в мире»²⁰¹. Эта функция человека во вселенной может осуществляться только при наличии свободной личности, которая хотя и пребывает в материальном мире и пользуется его благами для поддержания своего существования, но целью этого существования полагает выполнение воли создавшего и сам мир, и человека, божественного субъекта, и через это целеполагание обретает свободу от материи, от ее нечестивого воздействия.

Такое обоснование личностной антропологии дает современное модернизированное исламское богословие²⁰². Само понятие личности в модернистской антропологии ислама не обсуждается детально, хотя подспудно указывается на то, что личность человека обуславливается именно разумом, волей, совестью и сознанием, которые определяют индивидуальность каждого человека и предназначены для выполнения назначения его как творения Аллаха. Эти качества отличают человека от прочих живых, одушевленных, сотворенных Богом существ (животные, растения) и дают ему способность создания культуры. Эта способность вместе с тем является и необходимой формой проявления в материальном мире личностных антропных свойств: именно через культуру человек реализует свои божественные дары, осознает себя как мыслящая часть космоса, преобразующая его в соответствии с божественной волей. В культуре проявляют себя религия и вера. Творческая способность человеческой природы проявляется, по утверждению теоретиков

²⁰¹ Мухетдинов Д. Теология обновления. Исламский неомодернизм и проблема традиции. Указ. изд. С. 539.

²⁰² Михайлов Ю.А. Пора понимать Коран: Сб. статей. 3-е изд., испр. и доп. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 2008. С. 39.

джадидизма, в создании государственности, права, в технических достижениях человечества, общественных институтах²⁰³. Через развитие культуры и научного знания человек начинает постигать материальный мир и приближается к творцу, осуществляя поклонение ему, а значит выполняя его волю и достигая своего предназначения как части вселенной.

В чем-то, особенно если рассматривать преемственность модернистского ислама с фальсафой, ислам даже более рационален, чем христианство, особенно восточное, которому ближе, скорее, средневековый исламский мистицизм, основывающийся на коранической антропологии, а также суфийские мистические конструкции, выделяющие в человеке сердце (калб) как духовный центр, устанавливающий общение с Аллахом, связь с духовным миром, онтологически позиционируя сердце как орган богообщения, который является наиболее важной частью человека. Именно антропология средневекового мистического ислама не соглашается с греческой философией и арабской фальсафой в том, что связь с миром божественным осуществляется посредством ума человека, но выделяет сердце как место пребывания божественного духа²⁰⁴.

Антропология современного ислама, переработанного модернистскими течениями и культурой Нового времени, коррелирует в отношении духовной части человека с антропологией западного рационализма, выросшей из классической философии Древней Греции. В качестве связующего звена материальной животной природы и божественного духа в человеке джадидизм рассматривает уже человеческий ум, содержащий сознание, волю и совесть. При этом связь с Аллахом, осуществляемая через богопознание, «невозможна без науки, а наука, в свою очередь, была бы невозможна, если бы творение, ее предмет,

²⁰³ Михайлов Ю.А. Пора понимать Коран: Сб. статей. 3-е изд., испр. и доп. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 2008. С. 46–48.

²⁰⁴ Хоружий С.С. О некоторых особенностях суфийской практики // Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. М., 2010. С. 233.

не имело бы единой божественной платформы»²⁰⁵. Это утверждение указывает на ключевую роль разума, интеллекта в составе человека: именно через ум осуществляется связь с творцом посредством познания вселенной, изучения и применения заповедей Корана в соответствии с актуальной научной картиной мира. Более того, полноценное служение Аллаху в форме абсолютной покорности ему возможно только при условии развития умственных способностей, которые направляют веру в богоугодное русло и дают возможность правильного толкования откровения Бога. Коран сближает рациональное познание с познанием Бога: «Люди постигают из его (Аллаха) знания лишь то, что он пожелает» (Коран, 2: 255).

Мусульмане нуждаются в рациональной переоценке всего вероучения и истории традиции. Модернисты считают, что отвержение разума и принципов рациональности, происшедшее в результате победы консерваторов, отвергающих науку и философию, привело к поражению ислама. Выход в том, чтобы догнать западный мир, встав на путь рационализма и развития технологий. «Методология, характеризующаяся научной и практической полнотой, сделает возможным интеллектуальный и цивилизованный переход от патриархальных обществ, основанных на аграрных и примитивных торговых отношениях, к миру высоких коммуникационных технологий и непрерывного развития»²⁰⁶.

Исламская теология для разъяснения тезиса о роли научного познания вселенной прибегает к языку аналогий: богословие и рациональная наука дополняют друг друга необходимым образом, раскрываясь во всей полноте лишь при синергичном содействии²⁰⁷. Это своего рода утопия о возможности именно исламской науки.

²⁰⁵ Михайлов Ю.А. Пора понимать Коран. Указ. изд. С. 47.

²⁰⁶ Абу Сулайман, 'Абд ал-Хамид. Кризис мусульманского разума / Пер. с араб., прим. к хадисам и послесловие Э.Р. Кулиева. СПб.: Litobook, 2022. С. 36.

²⁰⁷ Михайлов Ю.А. Пора понимать Коран. Указ. изд. С. 49.

Такое положение вещей обязательно связано с самопознанием человека, углублением не только в материальное строение тела, но также и в положение его души. Человек, представляя в силу своего состава отражение творца в его творении, сущностно преломляющий в своей природе природу божественную, через познание самого себя приходит к полноценному глубокому пониманию окружающего мира и самого Аллаха.

Интересна позиция одного из лидеров исламского модернизма: «На этой ранней стадии реформирования исламской науки нам необходимо уяснить первоочередное значение нескольких наук, которые в современной западной терминологии называются бихевиористскими. К ним относятся психология, социология и антропология. Начать необходимо с исламизации предмета этих наук и с рассмотрения их основных проблем через призму ислама. В современном мире именно эти науки изучают природу человека и общества и основные гипотезы относительно сущности человека, его внутреннего мира и потребностей. Более того, эти гипотезы и теории оказывают значительное влияние на развитие всех социальных и философских наук»²⁰⁸.

Таким образом, налицо переориентация антропологии «нового» ислама и включение ее в европейский интеллектуальный контекст. На первое место выходит разумное начало, обеспечивающее рациональную и волевою созидающую деятельность человека, через которую и происходит познание воли Бога. Только при условии гармоничного сочетания науки и теологии (вероисповедания) возможно постижение воли Аллаха и его познание, следствием чего становится жизнь по божественным заповедям и соответствующее преобразование мира. Современный ислам утверждает следующее: «вера создает человека, а человек через науку преобразует мир (в соответствии с вероучительными установками). При сочетании науки и

²⁰⁸ Абу Сулайман, 'Абд ал-Хамид. Кризис мусульманского разума / Пер. с араб., прим. к хадисам и послесловие Э.Р. Кулиева. СПб.: Litobook, 2022. С. 243.

веры достигают своих целей (определенных Аллахом) как человек, так и весь мир (через человека)»²⁰⁹.

Как известно, одним из главных изобретений новоевропейской философии было открытие категории личности как автономной антропологической системы, обладающей самосознанием, волей и разумом и находящейся в становлении. Исламский модернизм в целом принимает это открытие. Личность, персонализм, гуманизм — одни из главных и наиболее часто употребляемых терминов. Становление полноценной личности происходит через воспитание в себе доминанты разума и подчинение ему воли. Рассмотрение разума как доминирующего над волей начала в природе человека, личность которого достигла полноценного развития, обуславливает становление личности. Подчиняя свои эмоции, страсти, желания и потребности разумному началу, человек через приведение своей воли в соответствие с совестью, голосом Бога в человеке, выраженном также в тексте священного писания — в Коране, достигает и полноценной свободы от плотских желаний и страстей, которые управляют слабыми людьми с неразвитым разумом, подчиняющимся эмоциям и желаниям. В случае недостаточно развитого разума воля человека подчиняется именно пагубной стороне его природы, а значит выступает пассивным началом в составе человека. Обретение действительной свободы определяет правильный выбор человека — безошибочное употребление права выбора, как необходимого атрибута разумного существа, обладающего собственной волей. Здесь правильный выбор означает выбор в соответствии с волей и указаниями (заповедями) творца, Аллаха.

Таким образом, человек для реализации своего предназначения во вселенной как разумного творения Бога, наместника Аллаха, соединив в своем составе элементы двух миров (материального и духовного,

²⁰⁹ Мутаххари М. Человек и вера. Человек с точки зрения Корана. М.: «Исток», 2009. С. 113.

божественного), должен пройти процесс личностного становления, которое определяется как умение жить в соответствии с исламскими правовыми религиозными нормами — практическим применением божественного откровения — Корана — в повседневной жизни. И здесь ключевую роль играет уже образование и воспитание, занимавшие центральное место в доктрине модернистов-джадидов, что отмечалось большинством исследователей феномена обновленчества в исламской культуре России²¹⁰.

Следствием этого становится восприятие человека как создателя своей личности, ответственного за свои решения и поступки. Концепция предопределения, свойственная исламскому богословию, а значит антропологии, ограничивается в исламском модернизме рамками объективных факторов в отношении свободы человека в материальном мире: наследственность, природная и социальная среда, историческая эпоха и т.п. При этом духовная свобода человека оказывается без ограничений фактора предопределения. Отсутствие предопределения в созидании полноценной личности становится основой для развития антропологического релятивизма в исламском модернизме. Развивается гуманистическая составляющая человеческого общества — как одна из приоритетных целей его развития. И достижение этой цели возможно лишь в условиях исламского воспитания и веры мусульман, в противном случае человек становится близок к животному из-за своей телесной природы. Духовная составляющая человека в таком случае пребывает в состоянии деградации, а точнее — в состоянии зачаточном, неразвитом, а значит — несвободном²¹¹.

²¹⁰ Модернизм в исламе в России рассматривается как культурно-просветительское течение в отечественной культуре исследователями как советского, так и постсоветского периода – Г. Ибрагимовым, Д. Валидовым, Г. Сагди, Г. Шараф, С.М. Михайловой, Б.Х. Юлдашбаевым, А.Х. Махмутовой, Я.Г. Абдуллиной, Е.И. Чернышевой, Г.М. Халитовой, В.М. Гороховой, Р.М. Раимовой и др.

²¹¹ Мутаххари М. Человек и вера. Человек с точки зрения Корана. М.: «Исток», 2009. С. 150–151.

Это классическая интерпретация личности как динамической системы, которая была неизвестна в Средневековье. Между тем она крайне важна, и в персоналистической мысли современных христианских и исламских богословов мы можем встретить констатацию важности личности, ее приоритета. Эта персоналистическая установка роднит и католиков-модернистов, и модернистов-мусульман, и сторонников неопатристического синтеза.

В чем секрет популярности категории личности и очарование гуманизма? Как раз в том, что персонализм, утверждая центральную роль личности, то есть антропоцентризм, делает необходимым и Бога как условия бесконечной реализации личности. В результате мы и получаем искомый теоантропоцентризм.

В этом разделе антропологии явно наблюдается стремление ограничить секуляризм в глобализирующейся культуре, так как развитие секулярной культуры приводит к трансгуманизму и отмене человека. Скажем так, человек как личность настолько велик, что нуждается в Боге. Именно это величие человека поразило мыслителей эпохи Ренессанса, что и привело к новоевропейскому гуманизму, появлению «субъекта» у Декарта и «трансцендентальной личности» у Канта. В западной культуре своего рода точкой отсчета антропоцентризма считают речь Пико делла Мирандоллы «О достоинстве человека». Напомним суть его речи. Ссылаясь в том числе и на арабских философов, Мирандолла утверждает центральное значение человека во всей Вселенной. В его речи Бог-Отец характеризует сотворенного человека интересным образом: «не даем мы тебе, о Адам, ни своего места, ни определенного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю. Я ставлю тебя в центре

мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие, божественные»²¹².

Интересно, что очень похожее учение мы находим у великого иранского философа Муллы Садры (1571–1636). Его антропология была во многом новаторской, хотя и опиралась и на суфийскую традицию, и на философию Ибн-Сины. Как и Ибн-Сина, он говорит о единстве души и тела и о том, что душа не может родиться без своего тела. Но родившись, благодаря телу, душа становится способной к транссубстанциальному движению. «Люди объединены в один вид. Определение вида включает в себя ближайший род и ближайшее отличие; эти понятия относятся к телесной материи и к форме души. Однако на начальной стадии человеческие души движутся по направлению к изменению сущности и становятся разными видами, которые подводятся под четыре рода»²¹³. В результате человек может стать ангелом, а может трансформироваться в демона или воскреснуть в виде четырехногой скотины. Естественно, что высшее предназначение человеческой личности предполагает уподобление Богу.

В исламе человеческая личность, поставляемая в центр антропологии, возможна лишь при условии принадлежности к мусульманской культуре и религии. В противном случае человека нельзя назвать полноценной личностью. Более того, на основе учения Муллы Садры иранский богослов и революционер Муртаза Мутаххари (1920–1979) усматривает даже видовое различие между верующими и прочими

²¹² Эстетика Ренессанса: Антология: В 2-х т. Т. 1 / Сост. и науч. ред. В. П. Шестакова. М.: Искусство, 1981. С. 249.

²¹³ Савафи С.С. Жизнь и философское учение Муллы Садры. М.: ООО «Садра», 2020. С. 148.

людьми: «Человек является существом без сущности и сам путем выбора своего пути придает себе сущности. Арабо-исламская философия, особенно философское учение Муллы Садры неоднократно опирается именно на этот момент. Поэтому он и говорит: “Человек — не вид, а множество видов. Даже каждый индивид каждый день представляет собою иной вид, чем вчера”. Отсюда выясняется, что человек, как биологическое существо, не может быть мерилom человечности. Биологический человек является лишь только основой реального человека»²¹⁴.

Налицо релятивистский подход к разработке понятия личности в современном исламе, так как истинное личностное существование возможно лишь при развитии потенциальной составляющей природы человека через жизнь по Корану и шариату, приведение потенции в кинетическое состояние; сама личность в исламе становится неопределенной, призрачной, неутвержденной в природе человека. Более того, идеал человеческой личности, воплощенный Мухаммедом и другими пророками ислама, оказывается недостижимым для остальных правоверных. Понятие гуманизма в исламском богословии приобретает новый формат: любовь, толерантность ко всем людям воспринимается мусульманами как сострадание ко всему творению Аллаха, сопереживание ему как созданному Богом объекту познания и приобщения мусульманина. Личностно объединяющим же началом называется не происхождение и одинаковость всех людей, но «общность веры»²¹⁵.

По своему составу человек является уникальным творением Божиим, принадлежащим одновременно и материальному, и духовному мирам. Его происхождение определяет его существование, но определяет в потенциальном смысле. Фактически же ответственность за свое положение в мире лежит на самом человеке. Здесь противоречие с антропологией

²¹⁴ Мутаххари М. Человек и вера. Человек с точки зрения Корана. М.: «Исток», 2009. С. 148.

²¹⁵ Там же. С. 150.

классического ислама: положение людей определено с рождения в соответствии с концепцией предопределения. В исламе обновленном антропология рассматривает человека как существо без известной программы действий — они определяются самим человеком в процессе его развития. Он нуждается в некоем личностном становлении, развитии, реализации своего потенциала, заложенного в природе при творении Богом материального мира; человек сам определяет свое положение и статус в мироздании. Хотя он призван быть наместником, зеркалом Аллаха в материальной вселенной, это его потенциальный статус, но не детерминированный. Преодоление детерминизма современной исследователь исламской антропологии К.Б. Ермишина называет «самым существенным антропологическим завоеванием современного ислама»²¹⁶. Само творчество человека реализуется только при условии исповедания ислама в качестве единственно истинной религии и, следовательно, воплощения его требований в повседневной жизни. Путь к этому лежит через осознание себя высшим творением Бога в мироздании и соответствующее этому статусу поведение. При этом человек рождается хотя и призванным стать подобным творцу в мире, его отражением в материи, имеющим соответствующую потенцию в своей природе, но слабым и неустойчивым мусульманином. Он не способен самостоятельно осознать божественное призвание и реализовать свои духовные возможности в личностном развитии — для этого необходимы мусульманское образование и воспитание, достигаемое через покорность Аллаху и принадлежность к исламской культуре. Зачастую стремление к единобожию, но отсутствие просвещенности в вопросах вероисповедания приводят к отклонению с правильного религиозного пути — так происходят религии христианство и иудаизм, а при более грубом отклонении — язычество.

²¹⁶ Ермишина К.Б. Религиозная антропология. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 45.

Признаки божественного происхождения человека и одновременно составляющие его личности — это разум, воля и совесть. Их производными являются религия, наука и культура. Составляющие личности находятся в зачаточном состоянии при рождении человека и требуют развития, раскрытия через вероисповедание, культуру и образование — без них человек будет подобен животному. Из всех составляющих личности современная мусульманская антропология определяющим началом признает разум, управляющий волей, с ориентацией на совесть как критерий истинности для действий интеллекта. Раскрытие потенциала разума осуществляется человеком через культуру. Именно таким путем достигается выполнение предназначения человека в материальном космосе, как заместителя творца, соединяющего в себе духовный и материальный миры.

Исламский мир многообразен и по-разному переживает последствия деколонизации. Между разными движениями иногда бывает очень сложно провести четкие границы. Весь современный интеллектуальный мир ислама можно разделить на три группы: сторонников модернизации (реформаторов), традиционного ислама (в широком спектре, от традиционных масхабов до фундаментализма салафиитов) и исламского традиционализма.

Идея реформ в исламе зарождается в Османской империи. Главной посылкой модернизма было желание сделать ислам актуальной и современной политической силой, через перенятие передовых европейских технологий и науки и примирение ислама с правами человека, идеей прогресса, концепцией личности и пр. Основные представители этого движения — верховный имам Аль-Азхара Хасан аль-Аттар (ум. 1835), османский визирь Мехмед Амин Али Паша (ум. 1871), южноазиатский философ Сайид Ахмад Хан (ум. 1898) и реформатор-паниламист Джамалуддин аль-Афгани (ум. 1897). Вдохновленные своим пониманием классической исламской мысли, эти ученые-рационалисты рассматривали

ислам как религию, совместимую с западной философией и современной наукой.

Виднейшим из перечисленных лиц можно считать Джамалуддина аль-Афгани (1839–1897), человека с многократно менявшимся на протяжении жизни взглядами и крайне спорной политической биографией. Он объездил весь исламский мир, пытался влиять на политику афганского короля, турецкого султана и иранского шаха, изгонялся из Каира и Константинополя из-за протестов исламского духовенства. Есть вполне обоснованные подозрения, что он в принципе был неверующим человеком. Во всяком случае, порой его одолевал скепсис, добавим к этому его членство в масонском ордене (он был мастером нескольких лож, а из шотландской был исключен за атеизм), возможный шпионаж в пользу России, с которой он был связан через Е. П. Блаватскую. Он то признавал, то отвергал эволюционную теорию, чем опять-таки шокировал многих мусульман. Но его неотъемлемым наследием является идея панисламизма, к которой он последовательно шел: исламский мир должен объединиться перед лицом агрессивного Запада, используя его технологии. «Что сделал аль-Афгани, так это превратил ислам в главную движущую силу солидарности, и таким образом он поставил его на одну доску с другими идеологиями, порождающими солидарность. Его политическая деятельность и преподавание объединились, чтобы распространить среди интеллектуальных и официальных классов ближневосточного ислама секулярное и активное отношение к политике, наличие которого было необходимо, прежде чем такие идеологии, как арабский национализм, в какой-либо степени могли быть приняты. Именно это делает аль-Афгани столь важной фигурой в современной исламской политике»²¹⁷.

Учеником аль-Афгани был основатель исламского либерализма Мухаммед Абдо, видный мыслитель, муфтий Египта и ректор

²¹⁷ Sylvia Haim. Arab Nationalism. Berkeley and Los Angeles, 1962. P. 15.

крупнейшего исламского университета Аль-Азхар в Каире. Он отвергал учение о религиозных авторитетах, говорил о необходимости трансформации веры согласно запросам веры и в то же время выступал за единый исламский халифат. Интересен он также и тем, что призывал вернуться к истокам, то есть к вере пророка Мухаммеда, что неожиданно роднило его с радикалами. Однако как либеральный мыслитель он в своих антропологических взглядах придерживался учения о личности и свободе воли. В сущности, вопрос о свободе воли и активности человека и отделяет либеральный ислам от традиционного и фундаменталистского. Так, Абдо говорит, что у человека существуют две извечные потребности — независимость воли и независимость мысли. Реализация именно этих двух потребностей вознесла Европу как цивилизацию, но на самом деле эти истинные свободы — дар ислама, заимствованный европейскими средневековыми книжниками у арабских философов.

Истинную же свободу приносит только ислам. «Ислам освободил разум от иллюзий, возникающих в отношении макрокосма, Вселенной, и микрокосма, человека»²¹⁸.

Общей интенцией, объединяющей все модернистские течения ислама, является желание дать ответ на западный вызов. В европейской науке XIX века сложился образ Запада как активного и рационального начала, противостоящего иррациональному и пассивному духу Востока. Исламский мир — это территория мистики и архаики, место погружения в покой и самосозерцание, в прошлое, а не будущее. Модернисты пытаются преодолеть эту тенденцию, обращаясь и против мистического и иррационального в исламе, в частности против суфийской традиции. По этому пути пошел Абдо. Но наиболее яркого своего выразителя эта

²¹⁸ Абдо, Мухаммад. Трактат о единобожии / Пер. и отв. ред. Ф. О. Нофал; под общ. ред. Д. В. Мухетдинова; Московский исламский ин-т; Санкт-Петербургский гос. ун-т. Серия: «Возрождение и обновление». М.: ИД «Медина», 2021. С. 218.

концепция нашла в Мухаммаде Икбале (1877–1938), которого иногда называют Лютером исламской реформации.

Уже Абдо критиковал учение суфийских мистиков о единстве с Богом, для Икбала эта тема станет одной из центральных. Икбал — выходец из пакистанской мусульманской элиты, ориентированной в то время на Запад, в частности была проанглийской, до тех пор, пока сами англичане своей антиисламской политикой в Индии не настроили индийских мусульман против себя. Сам Икбал после университета в Пенджабе учился в Кембридже, а затем в Германии, в Мюнхенском и Гейдельбергском университетах. Он был знатоком немецкой философии, что не могло не оказать влияния и на его богословские взгляды.

Свое антропологическое кредо он выразил в поэме «Тайна личности», призывающей мусульман к активности и пробуждению. «Сильная воля в сильном теле» — вот девиз этой поэмы. Икбал переосмысляет концепцию «Совершенного Человека» в практическом духе. Надо отойти от созерцательного идеала единства с Аллахом в пользу прагматического идеала действия на путях Аллаха. Необходимо вернуться к демократическому идеалу первой мусульманской общины, возглавляемой пророком.

Икбал выступает критиком пантеизма. С его точки зрения, человек — это избранник Божий, который является наместником Бога на земле и в то же время сотворен свободной личностью²¹⁹. Икбал предлагает особое толкование знаменитой максимы ал-Халладжа: «Я есть творческая личность» как существование человеческого эго в более глубокой личности, то есть Эго Аллаха. Рассматривая различные европейские концепции личности, сознания и бессмертия, от идеализма Брэдли до концепции вечного возвращения Ницше, Икбал обращается к Корану, находя в нем примирение противоречий.

²¹⁹ Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе / Пер. с англ., предисл. и коммент. М.Т. Степанянц. М.: «Восточная литература» РАН, 2002. С. 99.

Согласно интерпретации мыслителя:

«1. эго имеет начало во времени и не предсуществует своему появлению в пространственно-временном порядке...

2. согласно коранической точке зрения, не существует возможности возврата на эту землю...

3. конечность не является несчастьем»²²⁰.

Икбал указывает на то, что в суфизме весьма часто неверно понимают бесконечность как некую экстенсивную величину, безмерный океан, в котором душа или эго растворяются как капля. В то время как истинная бесконечность интенсивна, это скорее бескрайняя энергия. И задача индивидуального эго — сохранить себя перед лицом этой активности, выдержать встречу с безграничным Эго (Нафс): «Какова бы ни была окончательная судьба человека, она не предполагает полной свободы от ограниченности как высшего состояния человеческого счастья. “Неустанное вознаграждение” человека заключается в постепенном культивировании им самообладания, уникальности и интенсивности своей деятельности как эго. Даже сиена “Мирового Конца”, непосредственно предшествующая Дню воскресения, не может повлиять на совершенное спокойствие зрелого эго»²²¹.

То есть задача человека — активное действие как индивидуальной и свободной личности на пути встречи с вечным и трансцендентным Эго, перед лицом которого он должен сохранить свою индивидуальность. Основным пафосом антропологического проекта Икбала — в энтузиазме и уникальности человеческой личности: «Жизнь одна и непрерывна. Человек всегда движется вперед, чтобы вечно получать новые излияния, исходящие от Безграничной Реальности, которая “каждый миг является в новом величии”. А тот, кто получает Божественное излияние, не есть пассивный

²²⁰ Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе / Пер. с англ., предисл. и коммент. М.Т. Степанянц. М.: «Восточная литература» РАН, 2002. С. 116–117.

²²¹ Там же. С. 117.

получатель. Каждый акт свободного эго рождает новую ситуацию и тем самым открывает новые возможности для творческого раскрытия»²²².

Средневековый мистицизм потерпел крах, так как мистическая традиция была отвлеченной по отношению к реальности. «На мусульманском Востоке ее разрушительное воздействие, возможно, было большим, чем где-либо еще. Вместо того чтобы реинтегрировать силы внутренней жизни среднего человека и тем самым подготовить к участию в историческом процессе, она учила его ложному отречению и делала полностью удовлетворенным собственным невежеством и духовным рабством. Неудивительно, что современный мусульманин в Турции, Египте и Персии вынужден искать новые источники энергии в создании новых лояльностей, таких, как патриотизм и национализм»²²³. Но и национализм, и атеистический социализм являются тупиковыми ветвями. Ислам не должен оправдывать и покрывать социальную несправедливость, насаждаемую капитализмом. Икбал становится проповедником панисламизма, как единственной возможной для мусульманина политической системы. При этом он говорил о культурном единстве исламского мира, не настаивая на борьбе за политический суверенитет. «Ни техника средневекового мистицизма, ни национализм или атеистический социализм не в состоянии излечить несчастное человечество от его недугов. Нет сомнения, что настоящий момент демонстрирует один из величайших кризисов в истории современной культуры. Сегодня мир стоит перед необходимостью биологического обновления. Только религия, которая в своем наивысшем проявлении не есть догма, духовенство или ритуал, способна этически подготовить современного человека к несению бремени великой ответственности, неизбежно вызываемой прогрессом современной науки, и восстановить в

²²² Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе / Пер. с англ., предисл. и коммент. М.Т. Степанянц. М.: «Восточная литература» РАН, 2002. С. 117

²²³ Там же. С. 172.

нем ту веру, которая делает его способным завоевать личность здесь и сохранить ее в будущем»²²⁴.

Таким образом, Икбал выступает за религиозное обновление ислама, за религиозное единство поверх национальных границ на основе идеалов социальной справедливости, свободы личности и народной демократии. Можно было бы назвать эту систему взглядов исламским социализмом, но Икбал был за мирный прогресс. Но следующие строки являются фактическим парафразом тезиса Маркса о практическом предназначении философии: «Конечный акт эго — акт не интеллектуальный, а волевой, укрепляющий его бытие в целом и усиливающий его волю творческой убежденностью в том, что мир не представляет собой нечто, что должно быть увидено и познано посредством концепций, но является чем-то, что должно быть сделано и переделано постоянным действием»²²⁵.

Вместе с тем, когда мы говорим об исламской реформации, мы говорим не только о модернизации, но и революции, а революция тесно связана с исламским фундаментализмом, как обращением к идеалу первоначального ислама.

Собственно, и модернистские проекты не были полностью свободны от радикализма, представляя собой национализм, основанный на исламской идентичности, как, например, турецкий национализм. Несмотря на секулярное мировоззрение Кемаля Ататюрка, в целом турецкий национализм является еще одним панисламистским проектом, претендующим на лидерство в исламском мире. Ислам в тех государствах, которые провозгласили его государственной религией, тоже далек от какого-либо либерализма и ближе к самому радикальному фундаментализму.

²²⁴ Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе / Пер. с англ., предисл. и коммент. М.Т. Степанянц. М.: «Восточная литература» РАН, 2002. С. 173.

²²⁵ Там же. С. 180.

Интересен проект евроислама, связанный с именами Тарика Рамадана и Бассама Тиби, который и можно назвать собственно либеральным, то есть признающим европейские установки на секулярную культуру и права человека. Впрочем, это направление не выработало какой-либо оригинальной антропологии и не стало пока цивилизационной альтернативой для исламского мира, представляя собой позицию ассимилированных Европой исламских интеллигентов.

Наверное, самым важным в истории ислама в XX веке стал феномен Иранской революции, показавшей, что ислам может быть мощной политической силой и в современном мире. Фактически иранская революция привела к краху проекта секулярного мира, что становится все более очевидно. Одним из главных теоретиков этой революции, не дожившим до нее и ставшим жертвой убийц-контрреволюционеров, был иранский философ-реформатор Али Шариати (1933–1977). Его называют продолжателем аль-Афгани, Мухаммада Абдо и Мухаммада Икбала, при том, что он был более радикален в своем акценте на следование первоначальному исламу и первым имамам. Однако Шариати был прекрасно знаком и с европейской философией, будучи выпускником Сорбонны и учеником знаменитого востоковеда Массиньона и не менее знаменитого философа Жан Поля Сартра.

В своей антропологии Шариати исходит из принципа таухида, то есть единобожия. Единый Аллах творит мир и человека, пребывающих в единстве друг с другом и Богом. Неслучайно Шариати часто обвиняли в пантеизме. Человек — наместник Бога на земле и исполнитель Его воли. В отличие от всех других существ человек двойственен по своей природе. Он состоит из пассивного материального начала, называемого глиной, и активного духа. Интересно, что весь остальной мир однороден, духовное присутствует только в человеке, и сам сатана борется именно с этим духовным началом в человеке, а не с Аллахом. Таким образом, добро и зло существуют только в человеке и в социуме. Двухмерность человека

подразумевает свободу воли и возможность выбора, он может стать над собственной природой, но это же предполагает и ответственность. Шариати была близка мысль Сартра о том, что существование предшествует сущности, а в своей свободе человек ограничен лишь волей Бога²²⁶.

Интересно учение Шариати о ложности и истинной религии (ширк и таухид). Его учение антиклерикально, в том смысле, что он отрицает какую-либо церковь, противопоставляемую всему обществу верующих. Умма и социум в идеале тождественны, образование клерикальных институтов приводит к тому, что священники начинают поддерживать правящие классы, то есть оправдывать эксплуатацию через религию, что и есть ширк. «Во-первых, таухид постулирует равенство социальное, что подразумевает ликвидацию эксплуатации человека человеком и, в конечном итоге, установку на построение бесклассового общества. Во-вторых, из принципа таухида неизбежно выводим и принцип интернационализма, в силу которого ни один народ не может угнетать и эксплуатировать другой народ. Религия единобожия также настаивает и на равенстве полов»²²⁷. По поводу последнего Шариати отмечает, что перевод о происхождении Евы из ребра Адама неверен, так как арабское «риб» можно перевести и как «природа, сущность». Адам и Ева — единопородны и равны. Интересно и учение Шариати о рае, который он сравнивает с опостылевшим идеалом капитализма, а изгнание Адама из рая — со справедливым бунтом. В исламе нет учения о первородном грехе, и такая трактовка, хотя и спорна, но допустима.

В результате, Шариати рисует идеал мусульманина-революционера, связывая с этим идеалом всю алавитскую шиитскую традицию, начиная от

²²⁶ Более подробно см.: Исламская интеллектуальная инициатива XX века / Под общ. ред. Г.Д. Джемалы / Сост., комм. А. Ежова. М.: Издательский дом «УММАН», Изд-во «Социально-политическая МЫСЛЬ», 2005. С. 13–29.

²²⁷ Там же. С. 19.

Мухаммеда и Али. Философско-политическую систему Шариати называют «красным шиизмом».

Примечательно, что если сравнить модернизм Шариати со взглядами радикальных исламистов или фундаменталистов, то различия между этими системами будут минимальны. Для сравнения можно взять антропологические представления Сейида Кутбы (1906–1966), египетского богослова и одного из главных идеологов известных «Братьев-мусульман», признанных террористической организацией в ряде стран, включая Российскую Федерацию. Кстати, ее основатель Хасан аль-Банна, уничтоженный египетскими властями, является дедушкой основателя «евроислама» Тарика Рамадана. Оба представляют возрожденный ислам как революционную идеологию борьбы с несправедливостью, эксплуатацией и безнравственностью. Оба дуалисты в антропологии, исповедующие двусоставность человеческой природы (дух и глина). Единственное важное отличие их систем состоит в том, что у Шариати мы сталкиваемся с пантеизмом, единством Аллаха, мира и человека, в то время как у Кутбы лишь Аллах обладает полнотой реальности. «Аллах является единственным Господином всего сущего, помимо Которого нет никаких господ; сущность Аллаха является постоянной, вечной и изначальной, Ему всегда и во всем присуще абсолютное совершенство. По убеждению Кутбы, правомерно также ставить вопрос о том, что любое действие является в конечном итоге делом рук Аллаха, ибо “все сущее черпает свое бытие из этого истинного бытия, как черпает оно свою реальность из этой истинной реальности”»²²⁸.

Следует отметить, что учение Шариати более соответствует требованиям философской рациональности, в то время как Кутб скатывается в религиозный черно-белый дуализм. «Сейид Кутб делает

²²⁸ Исламская интеллектуальная инициатива XX века / Под общ. ред. Г.Д. Джемалы / Сост., комм. А. Ежова. М.: Издательский дом «УММАН», Изд-во «Социально-политическая МЫСЛЬ», 2005. С. 51.

акцент на том, что если люди придерживаются пути, указанного Аллахом, то жизнь человеческого общества во всех ее аспектах находится в гармонии с миром, также существующим по божественным законам, а положение человека “становится даже выше, нежели статус ангелов”. Однако человек, наделенный свободой воли и выбора, может и уклониться от следования шариату — в таком случае общество, избравшее этот путь, является джахилийским»²²⁹.

А из этого Кутб делает далеко идущий вывод о том, что фактически все общества, кроме ранней уммы Мухаммеда, являются джахилийскими, что открывает дорогу оправданию терроризма. Спектр социальной теологии Шариата сложнее, он видит важные и соответствующие воле Аллаха элементы в ряде иных политических систем, противостоящих капитализму и колониализму, но полнотой совершенств для него обладает только исламское общество. Но при это он настроен на диалог и компромиссы, в то время как идеология салафитских группировок вроде «Братьев-мусульман» компромиссов не признает и ведет к радикализму печально известного и запрещенного Исламского государства (ИГИЛ)²³⁰.

Самым известным и влиятельным иранским богословом XX века, безусловно, является аятолла Хомейни (1902–1989), сподвижник Шариата, критиковавший его за пантеизм. Хомейни тоже придерживался дуалистической антропологии. Аллах — единственная реальность, все остальное трансцендентно ему и существует по его милости. «Человек — самое удивительное существо среди всех созданий Всевышнего, ни одно существо не сравнимо с человеком, это феноменальное создание, одновременно божественное и сатанинское»²³¹. При этом все божественное

²²⁹ Исламская интеллектуальная инициатива XX века / Под общ. ред. Г.Д. Джемалия / Сост., комм. А. Ежова. М.: Издательский дом «УММАН», Изд-во «Социально-политическая МЫСЛЬ», 2005. С. 53.

²³⁰ См.: Решение Верховного Суда РФ от 29 декабря 2014 г. № АКПИ14-1424С.

²³¹ Исламская интеллектуальная инициатива XX века / Под общ. ред. Г.Д. Джемалия / Сост., комм. А. Ежова. М.: Издательский дом «УММАН», Изд-во «Социально-политическая МЫСЛЬ», 2005. С. 167.

в человеке — от Аллаха, а все демоническое — от самого себя. В этом плане аятолла исповедует антропологический пессимизм и антигуманизм. Задача человека — реализовать волю Аллаха, он орудие в руках Бога.

Этой креационистской дуалистической антропологии, характерной для традиционного ислама эпохи модерна, противостоит мысль традиционализма, под которым в данном случае мы понимаем конкретное учение, сложившееся в начале XX века благодаря Рене Генону. Ряд других традиционалистов, таких как Фритьоф Шуон или Титус Буркхардт, пошли по этому же пути, приняв посвящение в суфийские ордена. Традиционализм исповедует верность вечной мудрости или вечной философии (*Philosophia perennis*), изначальной Традиции, воплощением которой является Совершенный или Универсальный человек, объединяющий в себе макрокосм и микрокосм. Индивидуальный человек есть лишь его частный модус.

Традиционализм разделяет манифестационизм и креационизм, отдавая предпочтение первому учению, заключающемуся в том, что Вселенная, Универсальный человек и различные небесные миры — это разные уровни проявления единого Абсолюта. Данное учение действительно близко суфизму, что убедительно было показано в трудах Анри Корбена и Сеида Насера.

Анри Корбен (1903–1978) — французский философ и исламовед, доказавший, что история арабо-исламской философии вовсе не заканчивается в 14 веке, а продолжается вплоть до наших дней. В контексте нашей тематики наиболее интересен его труд «Световой человек в иранском суфизме», в котором он рассматривает герметическую традицию иранского шиизма. «Эта традиция подсказывает нам, что Совершенная Природа есть небесный паредр, световой Вожатый мудреца. Чтобы понять роль и обличье этого Вожатого, нужно вообразить себе соответствующую антропологическую систему, в центре которой находится световой человек, узник Тьмы, пытающийся вырваться из нее.

Любая система идей, любой непосредственный опыт, сердцевиной которых является манифестация Совершенной Природы, основаны, стало быть, на этом понятии светового человека и пережитой им космической мистерии»²³².

Сейид Наср (род. в 1933) был ректором Тегеранского университета до Исламской революции 1979 года, он же был основателем Иранской императорской академии по философии — мирового центра традиционализма. Сейид Наср по сию пору преподает в Университете Джорджа Вашингтона в США. Сам себя он считает традиционалистом, раскрывающим вечную философию с позиций ислама. Его антропология пантеистична и развивается в традициях философской мистики: «Пророк Ислама сказал: “Тот, кто познал себя, познал и своего Господа”; то есть самопознание ведет к познанию Божественного. Суфизм очень серьезно относится к этому высказыванию и применяет его на практике. В духовной вселенной исламской традиции она дает свет, необходимый для того, чтобы осветить темные уголки нашей души, и ключи, открывающие двери в потаенные уголки нашего существа, чтобы мы могли путешествовать внутрь себя и познавать самих себя, и это знание, в конечном счете, ведет к познанию Бога, который пребывает в нас, в нашем сердце/центре»²³³.

Данная традиционалистская модель противостоит креационизму исламской традиции, которую исповедуют большинство реформаторов, от либеральных до сторонников фундаментализма. Не менее важно и противопоставление принципа Таухида коранического Откровения и метафизики Всеединства, исходящей из традиции вечной философии.

В традиционной коранической антропологии человек сотворен Аллахом как индивид, имеющий свободную волю, при этом его эго бессмертно. В зависимости от политических пристрастий исламских

²³² Корбен А. Световой человек в иранском суфизме / Пер. с фр. Ю.Н. Стефанова; предисл. и прим. Я. Эшотса; отв. ред. Е.А. Фролова. М.: ООО «Садра», 2021. С. 67.

²³³ Nasr S. H. The garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition. New York: Harper Collins Publishers, 2007. P. 5.

богословов человек может восприниматься и как уникальная личность и добровольный соратник Аллаха, и как его инструмент или орудие.

В рамках исламской политической традиции от человека требуется социальная активность и содействие реализации исламских политических принципов в обществе. Опять-таки здесь существует целый спектр: от желательности, при условии мирного существования с другими политическими формами, до самых радикальных требований по установлению дар-аль-ислам.

Антропологические параметры исламского фундаментализма, в основе которого лежат тексты Корана и Сунны, принципиально можно противопоставить положениям трактовки человека в мистическом суфизме и традиционализме. Это противопоставление вводит мусульманских фундаменталистов и мистиков; фундаменталистов и экуменистов-традиционалистов в перманентное и непреодолимое противостояние.

3.2. Новые подходы к трактовке человека в современной исламской мысли (неомодернизм)

Современный ислам представляет собой комплексную разнообразную среду религиозных толков, некоторые из которых противопоставляются в том или ином аспекте, хотя имеют общие первоисточники вероисповедания. Несмотря на многочисленные исследования, публикуемые в различных изданиях, касательно состояния мусульманского мира в XX–XXI вв., полноценной и общепризнанной картины ислама как мировой религии в научном мире нет до сих пор²³⁴.

Недостаточно полная разработанность исламского вопроса связана, главным образом, с разрозненностью и разнородностью мусульманской

²³⁴ См., напр.: Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник / Гл. ред. Д. В. Мухетдинов, отв. ред. С. Ю. Бородай. Вып. 1–7. М., 2016–2023.

культуры, зависящей от политического и исторического контекста. Многообразие исламской уммы в России является ярким показателем широты спектра мусульманских религиозных направлений. В данной главе будет дан краткий анализ представлений о человеке, формирующихся в модернистском, а вернее неомодернистском исламе.

Данный термин принят частью современной уммы. Свидетельством этому служит монография первого заместителя председателя Духовного управления мусульман Российской Федерации, имам-мухтасиба Санкт-Петербурга и Ленинградской области Дамира Ваисовича Мухетдинова «Теология обновления: исламский неомодернизм и проблема традиции»²³⁵.

Неомодернизм в определении Дамир-хазрата — это современная форма исламского обновления, которое есть характерная черта исламской традиции. Ислам постоянно обновляется. Исламский неомодернизм на данном этапе представляет собой синтез идей классической традиции ислама, мусульманского модернизма и исламоведения²³⁶.

Обновление — это периодически происходящая цивилизационная трансформация ислама. Благодаря обновителям ислам эффективно приспосабливается к конкретному культурно-историческому и социально-экономическому контексту. «Можно сказать, что таджидная функция того или иного обновителя заключалась в максимально возможном содействии цивилизационному развитию мусульманской общины в конкретный исторический период, что достигалось путем возрождения духовных ценностей и связанного с ними религиозного порядка»²³⁷.

Если мы говорим о зарубежном исламском богословии, то к неомодернизму обычно относят тех мыслителей, которые написали свои основные труды во второй половине XX века.

²³⁵ Мухетдинов Д. Теология обновления. Исламский неомодернизм и проблема традиции. Указ. изд.

²³⁶ Там же. С. 34.

²³⁷ Там же. С. 51.

В этой связи особо стоит оговорить тему постмодернизма — термина, как минимум, спорного. В западном европейском мире под постмодернизмом понимают обычно те социально-экономические и культурные изменения, которые произошли после 60-х годов XX века. Но сформировалась ли в результате некая новая культура? Современный историк философии Давид Уэст говорит о четырех разновидностях постмодернизма. Во-первых, это постструктуралистская философия (Фуко, Деррида и пр.); во-вторых, это критика модерна за холокост, ГУЛАГ и прочие антропологические катастрофы; в-третьих, это особый стиль искусства, отрицающий высокий модерн; в-четвертых, социологический и политический термин²³⁸. В последнем смысле термин «постмодернизм» фактически утратил свою актуальность. Современные классики социологии и истории философии избегают этого термина. Можно привести труды А. Ассман, И. Валлерстайна, Дж. Коллинза, Майкла Манна, в которых данный термин фактически отсутствует. Но первые две разновидности постмодернизма востребованы по сих пор. Французский постмодернизм принес новый тип нигилизма, отрицающего уже не столько Бога, сколько самого человека. Смерть автора, смерть субъекта, деконструкция смысла, общество потребления, отрицание власти и авторитета, симулякры и ризомы, шизоидные машины наводнили нашу вселенную.

Подобный постмодернизм для исламской мысли оказался неприемлемым, и она ответила на него концепцией неомодернизма.

Мусульманское общество, оказавшееся в новых культурных условиях, почувствовало угрозу поглощения процессами глобализации. Реакцией на это явилось возникновение реформации в мусульманской мысли в России и других государствах, исповедующих ислам (Египет, Индия, Пакистан), целью которой стало сохранение культурной

²³⁸ Более подробно см.: Уэст Д. Континентальная философия. Введение. М.: Дело, 2015. С. 323–371.

устойчивости исламской уммы конкретной нации для защиты от поглощения секулярными западными течениями — новая исламизация общества, предохраняющая его от морального разложения и, как следствие, уничтожения. Методом достижения этой цели обновленцы избрали адаптацию ислама средневекового к новым тенденциям в мировой культуре, вернувшись, фактически, на путь открытого богословского творчества в исламе — иджтихада. Собственно этот подход и обозначается в данном исследовании как неомодернизм.

К наиболее значимым представителям исламского неомодернизма относятся

1. «Фазлур Рахман Малик. Родился 21 сентября 1919 г. в регионе Хазара (в наше время это территория Пакистана). Его отец был известным алимом, тесно связанным с учреждением «Дар ал-Улюм Деобанд». Под руководством отца Рахман овладел индивидуальным учебным планом этого учреждения, который включал правоведение, теологию, хадисоведение, герменевтику, логику и философию. Арабский язык Рахман изучал в Пенджабском университете, там же он защитил свою магистерскую диссертацию. В 1946 г. он отправился в Оксфорд, где защитил докторскую диссертацию по работе Ибн Сины «Книга спасения». С 1950 по 1958 г. он преподавал арабо-мусульманскую философию в Даремском университете. Затем Рахман отправился в Канаду и приступил к работе в Университете Макгилла, где вплоть до 1961 г. преподавал исламоведение. После этого он вернулся в Пакистан, чтобы присоединиться к амбициозному проекту президента Мухаммада Айюб-хана, который предполагал приведение пакистанской политической и правовой системы в соответствие с исламскими принципами. В рамках этого проекта был создан Центральный институт исламских исследований, который Рахман возглавлял в 1961–1968

гг. Он также работал в Консультационном совете по исламской идеологии, являвшемся высшим политическим органом Пакистана. В этот период Рахман стал объектом многочисленных нападков со стороны консерваторов, стремившихся сорвать правительственный проект реформ, в результате чего возникла угроза его жизни. В 1968 г. Рахман принял решение покинуть Пакистан и отправиться в США. Там он сделал блестящую карьеру преподавателя и ученого. С 1968 г. и вплоть до самой смерти в 1988 г. Рахман работал профессором исламской мысли в Чикагском университете.»²³⁹

2. «Мухаммад Аркун. Родился в 1928 г. в Алжире в берберской семье. Уже в детстве ему пришлось столкнуться с многочисленными формами дискриминации, которым подвергались в то время берберы. Аркун с детства знал французский и арабский языки, что способствовало его социализации как в алжирском, так и во французском обществе, и одновременному усвоению им двух интеллектуальных традиций — исламской и европейской. Высшее образование он получил в Университете Алжира (по литературоведческому направлению) и затем в Сорбонне (по арабскому языку и литературе). В 1956 г. Аркун уезжает в Страсбург, где начинает преподавать в школе и университете. В этот период происходит его становление как мыслителя, которое в немалой степени было связано с французской интеллектуальной атмосферой 1950–1960-х гг. В 1970 г. Аркун защитил докторскую диссертацию, посвященную Ибн Мискавейху и арабскому гуманизму X в. После работы старшим преподавателем в Сорбонне и доцентом в Лионе он получил место профессора на кафедре исламской истории идей в

²³⁹ Мухетдинов, Д.В. Исламское обновленческое движение конца XX – начала XXI века: идеи и перспективы: Дис. ... доктора теологии / Д.В. Мухетдинов. – СПб, 2020. С. 33.

Венсенском университете, а затем в Сорбонне. В 1980 г. ему была предложена профессорская должность в Университете Париж III Новая Сорбонна, а также должность декана факультета арабской и исламской истории идей. Аркун читал лекции во многих европейских университетах и получил широкую известность как оригинальный мусульманский мыслитель и исламовед. Он был удостоен высших наград Франции — ордена Почетного легиона и ордена Академических пальм. Умер Аркун в Париже в 2010 г.»²⁴⁰

3. «Мухаммад Шахрур родился в 1938 г. в Дамаске, в районе ас-Салихийя, в семье красильщика суннитского вероисповедания. Несмотря на религиозность его семьи (в детстве он совершил хадж вместе с отцом и всегда соблюдал пост), будущий мыслитель рос в либеральной атмосфере. Начальное и среднее образование Шахрур получил в светских школах, а в старшей школе учился в классе с естественно-научным уклоном. Финансовое положение семьи предопределило его карьерный выбор: он поступил в университет по специальности инженера-строителя. Период его взросления совпал с периодом наименьшей политической стабильности в Сирийской Арабской Республике, наступившим вслед за получением страной независимости в 1947 г. Впоследствии Шахрур обучался по специальности инженера-строителя за рубежом: сначала стажировался в Советском Союзе, а затем получил магистерскую и докторскую степени в Университетском колледже Дублина. При этом он никогда не оставлял своего интереса к теологии, религиоведению и теории познания. Ключевым моментом для формирования его взглядов стали кризис панарабизма и сокрушительное поражение арабской коалиции в Шестидневной войне в 1967 г. Вплоть до 1990 г. он,

²⁴⁰ Мухетдинов, Д.В. Исламское обновленческое движение конца XX – начала XXI века: идеи и перспективы: Дис. ... доктора теологии / Д.В. Мухетдинов. – СПб, 2020. С. 98.

однако, не публиковал никаких трудов в области философии и религии. Естественно-научные знания во многом сформировали его мировоззрение и подход к феноменам окружающего мира, будь то религиозные тексты или политические вопросы. На момент появления своей первой и прорывной работы «Книга и Коран» он был (в свои 52 года) неизвестным публике автором. Тогда его часто с осторожностью называли «писатель-инженер». Свою деятельность как мыслитель он вел, совмещая ее с должностью главы строительной фирмы, а до 1998 г. он также был профессором Инженерно-строительного факультета в Университете Дамаска. Источником творческого вдохновения Шахрура никогда не была философская традиция классического ислама или средневековая экзегетика. Куда сильнее на него повлияли сочинения Альфреда Уайтхеда и Бертрانا Рассела, а также немецкая философская традиция. Естественно-научные принципы и мысль о необходимости плюрализма мнений Шахрур приложил к прочтению Корана, результатом чего и стали его работы, вызвавшие бурную дискуссию в арабоязычном мире.»²⁴¹

4. «Наср Хамид Абу Зайд родился 10 июля 1943 г. в деревне Кухафа, в 120 километрах от Каира. Он получил традиционное религиозное образование, уже в раннем возрасте знал весь Коран наизусть и был его великолепным чтецом. В подростковый период он увлекся идеями Сайида Кутбы, однако позже отрекся от них. В 1972 г. Абу Зайд получил степень бакалавра в Каирском университете, где он специализировался на исламоведении. В 1977 г. он защитил магистерскую диссертацию по проблеме истолкования Корана, а в 1981 г. — докторскую диссертацию по той же теме. В 1982 г. Абу Зайд начал работать преподавателем в

²⁴¹ Мухетдинов, Д.В. Исламское обновленческое движение конца XX – начала XXI века: идеи и перспективы: Дис. ... доктора теологии / Д.В. Мухетдинов. – СПб, 2020. С. 157.

Каирском университете, ведя несколько исламоведческих курсов. В 1987 г. он получил должность адъюнкт-профессора, а между 1985 и 1989 гг. прошел стажировку в Японии, где испытал значительное влияние со стороны известного японского исламоведа Тосихико Идзуцу. В 1992 г. Абу Зайд подал заявку на получение должности профессора в Каирском университете, что — после анализа его книг — привело к обвинению его в вероотступничестве, судебному процессу и изгнанию из Египта. Покинув Египет в 1995 г., Абу Зайд обосновался в Нидерландах, где стал преподавателем Лейденского университета. В Европе он получил широкую известность как представитель обновленческого движения. В последующий период Абу Зайд несколько раз приезжал в Египет, в том числе для чтения лекций. Во время одной из таких поездок он умер от неизвестного вируса, что произошло 5 июля 2010 г.»²⁴²

Из современных отечественных исследователей исламской мысли хотелось бы выделить Тауфика Ибрагима (род. 1947) и Дамира Мухетдинова (род. 1977).

Тауфик Ибрагим — «советский и российский философ и исламовед, специалист по классической арабо-мусульманской философии. Доктор философских наук, профессор. Главный научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН. Председатель Российского общества исламоведов. Заместитель председателя Экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации по теологии.»²⁴³

²⁴² Мухетдинов, Д.В. Исламское обновленческое движение конца XX – начала XXI века: идеи и перспективы: Дис. ... доктора теологии / Д.В. Мухетдинов. – СПб, 2020. С. 246.

²⁴³ Новости Казани и Татарстана: [сайт] URL: <http://kazan.bezformata.ru/listnews/taufik-ibragim-vi-lish-prazduete/56967444/> (дата обращения: 15.09.2025). – Текст : электронный.

Дамир Ваисович Мухетдинов — российский мусульманский теолог, ученый, религиозный и общественный деятель, доктор теологии, кандидат политических наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета. Первый заместитель председателя Духовного управления мусульман Российской Федерации. Ректор Московского исламского института (с 2017 г.). Главный редактор Издательского дома «Медина», ежеквартального научного журнала «Ислам в современном мире» и религиозно-философского ежегодника «Исламская мысль: традиция и современность».

Из биографий представителей исламского неомодернизма видно, что они — представители научной интеллигенции, с присущими представителям научного сообщества рационализмом, гуманизмом и толерантностью. Действительно, Мухаммад Аркун назвал свой главный труд как «Гуманизм и ислам», и наименование это вовсе не случайно. Он выступает за полную переоценку ислама с позиций эмерджентного разума. Что такое эмерджентный разум? В данном случае это перевод с французского *emergente*, что означает «новый», «зарождающийся». «Цель эмерджентного разума — пролить свет на то, что вытеснено в сферу невысказанного, то есть на то, о чем не принято размышлять в ту или иную социокультурную эпоху: будь то в силу табу, ограничений когнитивной системы и формы доминирующей рациональности, либо просто потому, что говорящий субъект не способен этого сделать, так как подчиняется тем или иным лимитирующим данностям своего времени и пространства»²⁴⁴.

При этом в основе эмерджентного разума лежит гуманистическая этика. Европейский человек и европейский разум находятся в глубоком кризисе. В этой обстановке именно эмерджентный разум способен разобрать руины и дать новые основы для построения истинно гуманистической цивилизации.

²⁴⁴ Мухетдинов Д. Теология обновления. Исламский неомодернизм и проблема традиции. Указ. изд. С. 290.

Аркун во многом мыслит себя продолжателем проекта интегрального гуманизма Жака Маритена, указывавшего на то, что ценности секулярного гуманизма заимствованы из христианской традиции и имеют свое основание в трансцендентном. Остановимся на данном моменте подробнее. Для Аркуна гуманизм — присущее любому человеку чувство человечности, противостоящей насилию, прежде всего идеологическому и государственному.

Проблема современного гуманизма в том, что он попал в антропологический тупик. С одной стороны, мы имеем дело с утратой гуманистического пафоса в международной политике, особенно после событий 11 сентября. «Произошел жесткий, не стесненный заботой о правовой и моральной легитимности возврат к *Realpolitik* соперничающих сил колониальной Европы XIX–XX вв. Вопреки всем ожиданиям, Соединенные Штаты Америки вернулись к захватам колониального типа, легитимируя их обещаниями установить демократические режимы в геополитическом регионе, называемом Большим Ближним Востоком. Миром овладел тотальный скептицизм; насколько демократия предполагает гуманистическую позицию и образ действий, настолько она осуждает всяческие формы насилия»²⁴⁵.

Но в мире мы видим только рост насилия. Именно насилие становится главной антропологической стратегией от микросоциальной реальности до макрообществ. То же насилие, которое применяется террористами против колониальных стран, получало одобрение после 1945 года со стороны ряда стран социалистического лагеря. В современном же обществе терроризм, хотя формально и осуждается, но и используется всеми сторонами в гибридных войнах. Вчерашние террористы очень быстро могут трансформироваться во влиятельных политических лидеров,

²⁴⁵ Аркун М. Гуманизм и ислам. Сражения и суждения / Пер. Г. В. Валиева; под общ. ред. Д. В. Мухетдинова; Московский исламский ин-т; Санкт-Петербургский гос. ун-т. М.: Медина, 2023. С. 69.

что можно увидеть на примере Сирии или Афганистана. «Гуманистический подход находится в историческом тупике, поскольку право в целом, как во внутренней, так и во внешней политике, является не более, чем результатом соотношения сил»²⁴⁶.

Какие же надежды возлагает Аркун на ислам? Как оказывается, особо никаких. Он обращает внимание на то, что в этом мире перманентного насилия альтернатива, предложенная исламом, будет тоже опираться на механизмы насилия. Это будет воззванием к фундаментализму. Аркун обращает внимание на то, что в современном цивилизационном мире так и не создано единого гуманитарного пространства, преодолевающего взаимные стереотипы. Мы живем в мире капиталистических наций, которые все делят по принципу свой-чужой. Аркун задается риторическим вопросом: «Какие действия предпринимают богатые материальными, интеллектуальными и научными ресурсами демократии для развития глобальной сети распространения гуманистической культуры, которая разделялась бы всеми, дабы достигнуть такого интеллектуального и цивилизационного уровня, на котором насилие “справедливых войн” и господство воображаемых (*des imaginaires*), основанных на взаимном исключении, наконец отжили бы свое?»²⁴⁷ Миром овладел тотальный пессимизм, который распространяется и на антропологическую сферу. Человек как личность отменяется, и чтобы остановить это глобальное расчеловечивание, Аркун предлагает свою гуманистическую утопию.

Впрочем, для ее реализации необходимо, чтобы и «исламское социальное воображаемое» отжило свое. В качестве примера подобного воображаемого Аркун приводит манифест из 21-го пункта, описывающего превосходство ислама, принадлежащего египетскому публицисту Анвару ал-Джунди, близкому по своей идеологии «Братьям-мусульманам»

²⁴⁶ Аркун М. Гуманизм и ислам. Сражения и суждения. Указ. изд. С. 69

²⁴⁷ Там же. С. 70.

(организации, запрещенной на территории РФ). Данный документ очень интересен, так как он кратко выражает тот ислам, который настаивает, прибегая к терминологии Аркуна, на «диком» возврате к религии с целью достижения успеха в политическом противостоянии с миром глобального Севера.

Но обратимся к тексту ал-Джунди. Если рассматривать только антропологическую составляющую данного манифеста, то его *можно* свести к довольно внятному антропологическому проекту. Человек — совершенное творение Алараблаха, все человеческие склонности и чувства естественны, они являются частью врожденной природы (*фитра*), ислам никогда не призывал к монашеству. При этом ислам не поддерживает конвенциональную мораль, для него неприемлема теория этической эволюции. С точки зрения ислама, нет никакого первородного греха, и человек таков, каким он задуман Аллахом. «Ислам осознал, что человеческое бытие управляется незыблемыми и неизменными законами (сунна), которые не прекращают исполняться в соответствии с установленным для них порядком»²⁴⁸. Поэтому исторически ислам должен победить, причем это победа должна быть одержана при помощи разума, дарованного Аллахом через единство веры и жизни, в отрицание всяческих разделений, свойственных западной цивилизации. «В Исламе нет противоречий между наукой и верой; только западное мышление отделило религиозное видение от рационального и научного... Он представляет собой завершённую систему — содержит в себе основные принципы и прочные основания в области совещания (*шūrā*), справедливости, равенства. Эти принципы и основания позволяют построить сплоченное общество, позволяющее людям в ходе эволюции и ввиду разнообразия мест и времен определять уместный для себя образ жизни. Однако он

²⁴⁸ Аркун М. Гуманизм и ислам. Сражения и суждения. Указ. изд. С. 78.

должен оставаться в рамках того Неизменного, о котором было сказано выше»²⁴⁹.

Для Аркуна подобный проект неприемлем, так как ал-Джунди следует средневековой эпистеме превосходства ислама над всеми другими, а это означает продолжение борьбы и насилия. В современном мире слишком много противоречий и разделений, слишком много неравенства и идеологий. И угнетатели и угнетенные, и правители и революционеры, все они будут разыгрывать религиозную карту, исходя из своих интересов. Необходимо прорваться к исходному смыслу Откровения, к некоей универсальной трансцендентной Истине, которая Аркуном вовсе не отождествляется с Кораном. Скорее, в Коране запечатлен исторический и экзистенциальный опыт встречи с Истиной, к которому нам и нужно каким-то образом приблизиться. И этот опыт — общий для всего человечества, это и есть общий или универсальный гуманизм, проявленный не только в Коране, но и в других опытах откровения. При этом именно историческими и культурно-антропологическими причинами объясняется разница. В этом плане обращение к методологии эмерджентного разума необходимо и христианским теологам, так как эмерджентный разум синтезирует иные типы рациональности, охватывая историческое, социальное и антропологическое измерения.

Каким же образом? С точки зрения Аркуна, первоначальная кораническая весть была деформирована догматическими рамками, которые формировались в результате диалектической борьбы власти и так называемых остатков. «Несколько упрощая, данный концепт алжирского мыслителя можно определить как процесс, протекающий в общем социальном контексте, в ходе которого четыре властные силы (*государство, письмо, ученые культуры и ортодоксия*) пытаются придать противоположным тенденциям (*сегментированным обществам, устной*

²⁴⁹ Аркун М. Гуманизм и ислам. Сражения и суждения. Указ. изд. С. 78.

культуре, народной культуре и гетеродоксии) форму незначительных остатков в рамках межчеловеческой общности или вовсе свести их на нет»²⁵⁰.

Деконструкция, которой требует Аркун, должна привести к высвобождению исконных смыслов коранического откровения из догматической ограды, что вернет им истинный гуманистический пафос.

Подобные радикально модернистские проекты есть и в отечественном исламском богословии. Так, известный исламовед Тауфик Ибрагим является сторонником полного пересмотра принципов толкования Корана. Он считает, что вопреки сложившимся стереотипам, «Кораническое послание учит о человечестве как о единой семье, провозглашает национально-этническое многообразие и религиозно-конфессиональный плюрализм Божьим предначертанием, заповедует свободу совести и вероисповедания. В нем нет места для “священной войны” во имя распространения веры. Предельно сужая круг уголовно наказуемых грехов, мусульманское Священное Писание фактически отменяет смертную казнь»²⁵¹.

В своем трактате Т. Ибрагим пытается преодолеть те стереотипы, которые имеются у христиан в отношении ислама. Так, он относит к ложным толкованиям Корана любые насильственные действия в области веры, включая смертную казнь за вероотступничество и Джихад как священную войну против неверных.

В процессе изучения трудов неомодернистов складывается впечатление, что они видят свое предназначение в спасении европейского рационализма на исламских основаниях. И это не столько попытка вскочить в уходящий вагон, сколько проложить новый путь.

²⁵⁰ Аркун М. Гуманизм и ислам. Сражения и суждения. Указ. изд. С. 13.

²⁵¹ Ибрагим, Тауфик Камель. Коранический гуманизм. Толерантно-плюралистические установки. М.: ИД «Медина», 2015. С. 7.

Так, Дамиром Мухетдиновым предлагается целая программа религиозного обновления исламского сообщества в России (и это, естественно, только начало). В основе ее лежит очень важный антропологический тезис: «Каждый человек имеет правоверную природу, и эта его природа неизменна»²⁵².

Из этого следует акцент на рациональность, то есть возможность разума познать истину и необходимость освоения как современной научной и философской мысли, так и достижений западного исламоведения. Интересно, что при этом провозглашается верность российской школы таким «еретическим» течениям, как фальсафа и мутазилизм. Будущее же ислама связывается с антропологическим поворотом. «Как бы то ни было, целое множество концептуальных проектов, находящихся в авангарде современной философии, и, как нам представляется, обновленный религиозный дискурс в исламе совпадают в том, что необходима смена господствующей парадигмы. Теоантропоцентрическая исламская перспектива видит в человеке заместителя Бога на земле. Это фигура не столько суверенной власти, сколько ответственности перед самой высокой инстанцией за происходящее в мире. Именно развитие чувства ответственности, а не морализирующий дуализм, противопоставляющий идиллии нетронутой природы ужасы индустриальной цивилизации, является первейшим условием революции в экологическом мышлении»²⁵³.

Это все та же антропология заместителя, только предполагающая не господство, а ответственность, в том числе и экологическую ответственность перед Аллахом.

Важно и то, что одним из базовых принципов этой модели будущего ислама служит принцип «единства во множестве», некий аналог

²⁵² Мухетдинов Д. Теология обновления. Исламский неомодернизм и проблема традиции. Указ. изд. С. 532.

²⁵³ Там же. С. 541.

православного понятия соборности, заключающегося в толерантном подходе. С точки зрения ислама, Бог посылал своих пророков ко всем народам, и все народы имеют свою благую весть, пусть и забытую или исторически искаженную. Очень часто вспоминается 5 сура Корана, содержащая следующие строки: «Если бы Аллах пожелал, то сделал бы вас одной общиной, но (Его замысел в том), чтобы разделить вас и испытать тем, что Он даровал вам. Состязайтесь же в добрых делах. Всем вам предстоит вернуться к Аллаху, и Он поведаст вам о том, о чем вы спорите» (К. 5: 48).

Но в любом случае, именно ислам — истинная религия, а принцип таухида (единобожия) — базовый для оценки любой религиозной традиции. Знаменательно, что эпиграфом к толерантной книге Тауфика Ибрагима избрана цитата из исламского мыслителя Рашида Рыда: «Если бы от взоров людей ислам не закрывали собой сами мусульмане, все разумные европейцы приняли бы его»²⁵⁴.

Отличительным признаком неомодернизма является декларируемая приверженность принципам свободы и гуманизма. Другие же реформаторы настаивают на возвращении к истокам ислама, и их идеология приобретает радикальные и революционные черты. Такого рода салафитские движения могут представлять реальную цивилизационную угрозу, если их последователи начинают исповедовать собственную исключительность. Они, как правило, ориентированы на политическую активность и настроены критично по отношению ко всем иным религиозным традициям, включая шиизм с его аполитичной мистикой.

Приведем в качестве примера взгляды и деятельность знаменитого российского мусульманского мыслителя и политика Гейдара Джемалия (1947–2016), члена ряда мусульманских организаций и в то же время

²⁵⁴ Ибрагим, Тауфик Камель. Коранический гуманизм. Толерантно-плюралистические установки. М.: ИД «Медина», 2015. С. 5.

одного из главных лидеров Левого фронта РФ. Такое соседство вовсе не случайно.

Гейдар Джемаль многократно указывал, что главные проблемы ислама заключаются не столько в господстве антиисламского колониального Запада, сколько в проникновении в ислам инородных концепций и клерикализма. Мулла и суфий становятся врагами истинного ислама, уводящими его с пути истинного джихада. Так, Джемаль обращает внимание на то, что «слишком долго эта протестная традиция воинов была представлена клерикалами и торговцами. Их кастовые привычки, их внешние и внутренние специфические черты превратились буквально в атрибуты ислама. Клерикальный язык навязывает мусульманскому сознанию маразматическую сахарозность, в которой, как в наркотике, расплываются очертания духовной истины. Муллократия стремится превратить умму в терапевтическую общину, где носитель протеста автоматически объявляется безумцем»²⁵⁵.

Осуществляется это путем переключения джихада, как вооруженной и политической борьбы на пути Аллаха, на джихад против нафса, то есть собственной самости. Суфизм считает, что мы должны аскетически победить собственные страсти, чтобы раскрыть в себе совершенного человека. Согласно Джемалю в этом нет никакой необходимости. Человек неслучайно сотворен двусоставным. «Поэтому Св. Коран, говоря о наместничестве человека, повествует и об этой его избранности. Однако наместником человек становится именно в силу внутренней амбивалентности, противоречивости собственной природы, более того, он способен осуществлять возложенную миссию не только в силу наличия духа, но и поскольку он обладает телом, плотью со всеми присущими ей свойствами. Человек является носителем экзистенциальной драмы,

²⁵⁵ Исламская интеллектуальная инициатива XX века / Под общ. ред. Г.Д. Джемалья / Сост., комм. А. Ежова. М.: Издательский дом «УММАН», Изд-во «Социально-политическая МЫСЛЬ», 2005. С. 219.

глубокого внутреннего противоречия. Он одновременно и инструментален, исключительно несамодостаточен, и избран, выделен из окружающего мира, противопоставлен внешнему, что в одинаковой степени обусловлено тем, что он призван к наместничеству. И эта миссия возложена на человека именно в силу наличия этого внутреннего диссонанса, котла противоречий — более того, согласно исламу, он специально был создан Аллахом именно таким, чтобы быть Его орудием»²⁵⁶.

Подобный реформированный ислам, безусловно, направлен против того, что составляет суть модерна, поэтому модернистским его не назовешь. В то же время он — попытка реформации в смысле возвращения к истокам.

Таким образом, есть мусульмане-неомодернисты, настаивающие на синтезе исламского образа жизни и европейских традиций — как правило, гуманистического и либерального толка.

Неомодернизму противостоят и последователи традиционных масхабов, в России преимущественно ханафитского, занявшие позиции классического исламского вероисповедания — придерживаться сформированных в средние века религиозных правил и правовых концепций, которые воспринимаются в качестве гаранта культурной устойчивости исламской уммы того или иного государства, независимо от культурного состояния эпохи.

Как мы видим, есть среди мусульман сторонники и более радикальных взглядов, рассматривающие реформацию ислама как возвращение к первоначальному откровению Мухаммеда. Такого рода салафиты опасны, так как считают ислам эксклюзивной религиозной традицией, предназначенной к политическому господству.

²⁵⁶ Исламская интеллектуальная инициатива XX века / Под общ. ред. Г.Д. Джемалы / Сост., комм. А. Ежова. М.: Издательский дом «УММАН», Изд-во «Социально-политическая МЫСЛЬ», 2005. С. 224.

Но в области антропологии все реформационные течения, от фундаментализма до неомодернизма, придерживаются дуалистической модели человека как халифа-наместника. Учение суфиев о человеке как манифестации или зеркале Бога слишком соблазнительно для суннитского сознания. Неслучайно в накшбандийском тарикате этого ордена находится выход из данной ситуации с опорой на рационалистическую мистику ал-Джунайда. Упраздненность (*фана*) собственного «Я» становится лишь одной из стадий созерцания, которую как искушение необходимо преодолеть. «Задача суфия — благополучно миновать эту стадию ослепления Божественным светом (или тем, что за таковой принимается) и вновь прийти к дуальности Бога и творения»²⁵⁷.

В данной модели совершенный человек вступает в перманентный диалог с Богом: «Приближаясь к себе, я прихожу к Богу, приближаясь к Богу, я прихожу к себе, более не обремененному ничем мне чуждым... Совершенное “Я” продолжает творческое становление, в процессе которого не перестает обновлять свое окружение»²⁵⁸. Это и есть идеал халифа.

В итоге мы видим, что постмодернизм, хотя и оказал влияние на исламскую мысль, но это влияние было, скорее, влиянием от противного. Исламом была воспринята его социально протестная и антиколониальная интенция. К примеру, тот же Аркун соглашается, что власть веками пыталась исказить первоначальную кораническую весть, выстроив ортодоксальную ограду.

Но при этом само единобожие, равно как и вера в откровение и человека, никогда не ставилось исламскими богословами под сомнение. Исламский неомодернизм является гуманистическим поворотом, и в этом плане он — не столько разрыв с модерном, сколько плавная

²⁵⁷ Мухетдинов Д. Теология обновления. Исламский неомодернизм и проблема традиции. Указ. изд. С. 144.

²⁵⁸ Там же. С. 585–586.

трансформация в новый модерн, исключая постмодернистские установки, отрицающие авторитет, откровение и человека.

В третьей главе показано, что в Новое и Новейшее время антропологические установки исламской мысли развиваются под мощным воздействием модерна, секуляризации и колониальной травмы. На фоне столкновения с более успешной в научно-техническом и политическом отношении западной цивилизацией в исламском мире формируется спектр реакций — от архаизирующего реформаторства и консервативного традиционализма до различных модернистских и неомодернистских проектов.

Исламский модернизм XIX–XX вв. переосмысляет классическую антропологию в гуманистическом ключе. Концепция предопределения переограничивается рамками объективных факторов (природа, среда, история), тогда как духовная свобода личности мыслится как неограниченная. Это ведет к утверждению динамического понимания личности, способной к нравственному и интеллектуальному развитию, формированию гражданского и национального самосознания, а также к усилению персоналистической проблематики в исламском богословии.

На следующем этапе формируется традиция исламского неомодернизма, интерпретируемая как одна из форм «обновления» (таджид) в исламе. Неомодернисты, опираясь на классическое наследие, модернизм и современное исламоведение, выдвигают теoантропоцентризм, цивилизационный плюрализм, рационализм и экологичность мышления как ключевые ориентиры. В этой перспективе антропология наместника Бога на земле переосмысливается: акцент смещается с господства над миром на ответственность за него, в том числе экологическую и цивилизационную.

В этой главе также показаны альтернативность и внутренняя конфликтность современных антропологических проектов в исламе. С одной стороны, интегральный традиционализм, опирающийся на

суфийскую и «вечную» философскую традицию, акцентирует сакральную природу человека и идею мистического союза, критикуя модернистский культ прогресса. С другой — фундаменталистский проект настаивает на буквальном следовании Корану и сунне, усиливая нормативный, правовой и политический аспекты, вплоть до радикальных требований исламизации общества. Между этими полюсами исламский модернизм и неомодернизм пытаются соединить уважение к традиции с открытостью к гуманистическим и персоналистическим достижениям европейской мысли.

В третьей главе демонстрируется, что на современном этапе динамика исламской антропологии определяется переходом от преимущественно статичных средневековых моделей к многообразию конкурирующих дискурсов, в центре которых оказывается категория личности и ее ответственности. В обновленном богословском дискурсе человек мыслится уже не только как детерминированное разумное творение, но как творческая, свободная и ответственная личность — наместник Бога, призванный не просто подчинять мир, но бережно управлять им и выстраивать диалог с другими культурами и религиями. Тем самым подтверждается общая исследовательская установка работы — проследить динамику основополагающих установок учения о человеке в арабо-исламской философской традиции от классического средневековья, через мистическую антропологию суфизма, к современным проектам исламского модернизма и неомодернизма.

Итоги третьей главы могут быть выражены в следующих тезисах.

1. В Новое и Новейшее время развитие учения о человеке в исламе происходит под сильным воздействием модернизации, секуляризации и колониального опыта; столкновение с Западом ставит перед исламской мыслью задачу переосмысления традиционной антропологии в условиях изменившейся историко-культурной ситуации.

2. Исламский модернизм XIX–XX вв. стремится совместить верность откровению с освоением достижений европейской мысли: переосмысливаются вопросы предопределения и свободы, усиливается мотив духовной и интеллектуальной автономии личности, формируется образ динамической, развивающейся человеческой личности, способной к ответственному участию в общественной и политической жизни.
3. Исламский неомодернизм, опираясь на идеи обновления (таджид), модернизм и современное исламоведение, выдвигает теоантропоцентризм, цивилизационный плюрализм, рационализм и экологичность мышления в качестве ключевых ориентиров; антропология «наместника Бога на земле» переосмысливается в категории ответственности за мир, диалога культур и религий, а также экологической и цивилизационной ответственности.
4. Современная исламская мысль демонстрирует полицентричность и конфликтность антропологических проектов: наряду с модернистскими и неомодернистскими моделями развиваются интегральный традиционализм (акцентирующий сакральную природу человека и мистический союз с Абсолютом) и фундаменталистские подходы, ориентированные на буквальное следование источникам и усиление нормативно-правового, политического измерения религии.
5. На этом фоне происходит переход от относительно статичных средневековых антропологических схем к многообразию конкурирующих дискурсов, в центре которых оказывается категория личности: человек мыслится как свободная, творческая и ответственная личность, призванная не только

подчинять мир, но и бережно управлять им, вступая в диалог с «другим» — иной культурой, цивилизацией, религией.

6. Третья глава тем самым фиксирует современный этап динамики основополагающих установок учения о человеке в арабо-исламской философской традиции: от классической нормативно-рациональной и мистико-экзистенциальной антропологии к множеству проектов обновленного учения о человеке, в которых центральными становятся личностная свобода, ответственность и диалогичность человеческого существования.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В диссертационном исследовании была реконструирована динамика исламской антропологии в ключевых культурно-исторических европейских «режимах времени» (Средневековье — Новое время — Новейшее время) и в ряде направлений мусульманской мысли. Проведенный анализ позволяет утверждать, что эволюция исламских представлений о человеке не сводится к накоплению частных доктринальных различий: она выражает последовательную перестройку базовых антропологических установок по трем взаимосвязанным осям — онтологической (как соотнесены Аллах, мир и человек), эпистемологической (каким способом человек «знает» истину о себе и о Боге) и этико-политической (как трактуются свобода, ответственность и социальное действие).

Исходным ядром для исламских представлений о человеке является кораническая антропология. Каноническая основа исламской самоидентификации задает исходную антропологическую рамку: человек мыслится как духовно-материальное существо, сотворенное Аллахом и наделенное предназначением — познанием Творца и осуществлением своей миссии наместника (халифа) в мире. Одновременно в классической установке фиксируется структурная напряженность: абсолютное божественное всемогущество и предведение сталкиваются с требованием личной ответственности за грех и исполнение предписаний. В средневековой «нормативной» антропологии эта антиномия выступает не частной проблемой, а фундаментальным узлом, определяющим дальнейшую динамику.

Поворотный пункт №1 здесь — переход от первоначального религиозного опыта общины к богословско-догматической артикуляции проблемы кадар (предопределения) и таклифа (обязательности ответственности/вменения).

Раскол и формирование школ (хариджиты, мурджииты, мутазилиты, ашариты и др.) институционализировали антропологический вопрос о свободе и ответственности. На этом этапе происходит первая «перестройка» модели человека: усиливается либо полюс человеческой ответственности (рационалистические и этико-юридические акценты), либо полюс божественной детерминации (усиление доктрины предопределения).

Именно здесь фиксируется важное изменение основополагающей установки: человек начинает мыслиться не только как адресат предписаний, но и как предмет теоретического объяснения — каким образом возможна ответственность в мире, где воля Аллаха абсолютна. Итогом становится принятие решений, которые в большей или меньшей степени ограничивают автономию человека, но при этом сохраняют его ответственность в нормативном смысле.

В результате мы имеем поворотный пункт №2 — кристаллизацию ортодоксального компромисса между божественным всемогуществом и человеческой ответственностью: ответственность сохраняется, но свобода переосмысливается как производная.

Дальнейшая динамика связана с «философским вызовом» — попыткой встроить исламскую антропологию в рационально-метафизическую картину мира аристотелевской традиции. В фокусе оказывается вопрос о разуме, душе и бессмертии: возникает модель человека как существа, чье совершенство определяется не столько нормативным послушанием, сколько интеллектуальным восхождением. Однако идеи единого разума и ослабление персоналистического измерения (в наиболее радикальных вариантах) вступают в конфликт с религиозным пониманием индивидуальной ответственности и посмертного воздаяния. Поэтому исламская ортодоксия очерчивает границы философской антропологии.

Поворотный пункт №3 — разведение нормативной и метафизической антропологии: человек становится предметом конкурирующих описаний (богословского и философского), что в дальнейшем откроет возможность альтернативных антропологических проектов.

Суфизм радикально меняет оптику: антропология перестает быть преимущественно учением о том, что человек должен, и становится учением о том, кем человек может стать. Центральными становятся идеи духовной практики, внутренних состояний (нафс, сердце, дух), мистического познания и онтологической «перенастройки» человека (совершенный человек — инсан ал-камил; мотив теофании; концепции единства бытия).

Здесь происходит принципиальное изменение базовой установки: человек описывается не как «слабый исполнитель предписаний», а как проективное существо, способное к качественному преобразению и к углубленному богопознанию. При этом суфийская модель «снимает» напряжение предопределения и ответственности практически (через дисциплину, внутреннюю борьбу и мистический опыт), но не обязательно разрешает его в строгой догматической форме: свобода здесь переживается экзистенциально и аскетически, а не конституируется как автономия субъекта.

Поворотный пункт № 4 — переход от внешне-нормативного (шариат как первичный язык антропологии) к внутренне-трансформационному (пусть как первичный язык антропологии) описанию человека.

Качественный перелом Нового и Новейшего времени связан с тем, что исламская мысль сталкивается с секуляризацией, глобализацией, научно-технической революцией, колониальным опытом и модернизацией. На этом фоне модернистские проекты (включая джадидизм) осуществляют антропологический прорыв, который состоит не просто в «обновлении терминологии», а в перестройке основания понимания человека:

1. Эпистемологический сдвиг (от таклида к иджитхаду): легитимируется творческое, проблемно-ориентированное истолкование, допускающее переписывание средневековых категорий в горизонте новых реалий. Это меняет статус человека как интерпретатора: он становится не только исполнителем, но и ответственным участником рождения новых антропологических смыслов в рамках традиции.
2. Субъектность и персонализм: в антропологический словарь вводятся (и становятся методологически значимыми) категории сознания, воли, разума, совести. Человек определяется как творческая личность, чья ответственность усиливается не страхом наказания, а внутренне осмысленным принятием религиозного долга.
3. Переопределение свободы: свобода трактуется как реальная моральная способность выбора, что позволяет иначе выстроить отношения между предопределением и ответственностью: предопределение понимается не как фатализм, а как рамка божественного порядка, внутри которой человек несет подлинную ответственность за действие.
4. Согласование религии и науки: рациональность и прогресс описываются как совместимые с исламом, что расширяет антропологию до проектной — человек отвечает не только за соблюдение норм, но и за преобразование мира (образование, труд, социальные реформы), оставаясь наместником Аллаха.

Иными словами, «прорыв» модернизма — это переход от модели человека как преимущественно объекта предписания к модели человека как субъекта ответственности и исторического действия, где религиозность включает рационально осмысленную этику, социальную инициативу и образовательный проект.

Поворотный пункт №5 — доктринальное учение о человеке трансформируется в антропологический проект, который воспринимается

как истинная реализация концепции человека как наместника Аллаха на земле.

В XX веке на фоне деколонизации и политизации религии формируются конкурирующие ответы на модерность. При внешнем сходстве лозунга «возвращения к истокам» антропологические модели здесь расходятся принципиально.

- Фундаменталистская модель усиливает инструментальный статус человека: он — исполнитель божественного суверенитета, включенный в тотальный политико-религиозный проект, где свобода часто редуцируется, а джихад может пониматься как инструмент утверждения «единственно истинного» порядка.
- Неомодернистская модель сохраняет ислам как истину, но признает ценность универсальных человеческих прав и достоинства, допускает плюралистический мир и этику диалога; социальное действие выводится из гуманистически прочитанной ответственности, а не из логики исключения.

Поворотный пункт №6 — разрыв между эксклюзивистской политико-антропологией и диалогической этико-антропологией внутри обновляющегося исламского дискурса.

Сопоставление выявленных моделей показывает, что они различаются не «детальями», а структурой ключевых параметров. В результате, исследование позволяет описать современное состояние арабо-исламской антропологии как поле конкуренции двух макромоделей:

1. дуалистическая теoантропоцентрическая модель: Аллах трансцендентен миру; человек — наместник, соединяющий духовное и материальное; антропология опирается на рациональность и активное социальное действие (в неомодернистском варианте) либо на мобилизационно-политическую инструментальность (в фундаменталистском варианте).

2. панэнтеистическая модель: человек мыслится как место проявления божественного, а совершенствование — как путь онтологического и духовного преображения; эта линия связана с суфийской традицией и современным эзотерическим традиционализмом.

Таким образом, цель диссертационного исследования — проследить динамику базовых установок учения о человеке в арабо-исламской традиции от средневековых конфигураций к современным — достигнута; поставленные задачи реализованы, а выявленные модели и их различия позволяют концептуально описать ключевые поворотные пункты антропологической истории ислама и логики ее дальнейших трансформаций.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. 101 хадис из «Сахих аль-Бухари» / Пер. с араб. - М.: ООО «Издательская группа «САД», Казанский исламский колледж, 2009. 88 с.
2. Абдо, Мухаммад. Трактат о единобожии / Пер. и отв. ред. Ф. О. Нофал; под общ. ред. Д. В. Мухетдинова / Мухаммад Абдо; Московский исламский ин-т; Санкт-Петербургский гос. ун-т. Серия: «Возрождение и обновление». - М.: ИД «Медина», 2021. 268 с.
3. Абу Сулайман, ‘Абд ал-Хамид. Кризис мусульманского разума / Пер. с араб., прим. к хадисам и послесловие Э.Р. Кулиева. / ‘Абд ал-Хамид, Абу Сулайман. - СПб.: Litobook, 2022. 348 с.
4. Абушенко, В. Л. Философская антропология / В.Л. Абушенко // Философия: Энциклопедический словарь / Под ред. А.А. Ивина. - М.: Гардарики, 2004: URL: <http://ariom.ru/wiki/FilosofskajaAntropologija> (дата обращения: 25.03.2020) – Текст: электронный.
5. Ал-Абидин, Ибрахими Зейн. Учение шейхитов о теле, плоти и духе и их пребывании после смерти / Пер. с перс. Я. Эшотса / Ибрахими Зейн Ал-Абидин // Шиитская энциклопедия: URL: <https://shiizm.ru/584> (дата обращения: 22.03.2021) – Текст: электронный.
6. Али-Заде, А. Исламский энциклопедический словарь. / А.Али-Заде. - М.: «Ансар», 2007. 400 с.
7. Ал-Хусайн, ибн Ман-сур ал-Халладж. Китаб ат-Тавасин. Сад Знания // Пер. с араб. В. Нечипуренко, И. Полонской; предисл. В. Нечипуренко, И. Полонской. 3-е изд., испр. / ибн Ман-сур ал-Халладж Ал-Хусайн - М., 2013. 82 с.
8. Аль-Аскалани, Ибн Хаджар. Булуг Аль-Марам. Достижение цели в уяснении священных текстов, на которые опирается мусульманское право / Пер. Э.Р. Кулиева. / Ибн Хаджар Аль-Аскалани. - М., 2010. 295 с.
9. Аль-Газали, Абу Хамид. 99 прекрасных имен Аллаха / Пер. с араб. / Абу Хамид Аль-Газали. - СПб.: «Диля», 2009. 240 с.

10. Аль-Газали, Абу Хамид. Воскрешение наук о вере / Пер. с араб. В.В. Наумкина. / Абу Хамид Аль-Газали. - М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1980. 376 с.
11. Аль-Газали, Абу Хамид. Исследование сокровенных тайн сердца / Пер. с араб. / Абу Хамид Аль-Газали. - М.: «Ансар», 2008. 472 с.
12. Аль-Газали, Абу Хамид. Ихйа улум ад-дин. Возрождение религиозных наук / Пер. с араб. И.Р. Насырова, А.С. Ацаева. / Абу Хамид Аль-Газали. - М.: «Нуруль Иршад», 2007. 585 с.
13. Аль-Газали, Абу Хамид. Крушение позиций философов / Пер. с араб. / Абу Хамид Аль-Газали. - М.: «Ансар», 2007. 277 с.
14. Аль-Джанаби, Майсем Мухаммед. Теология и философия ал-Газали = Al-Ghazali's Theology and Philosophy: [труды] / М. М. Аль-Джанаби. М.: Изд. дом Марджани, 2010. 240 с.
15. Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад. Философские трактаты. / пер. с арабского. / Абу Наср Мухаммад Аль-Фараби - Алма-Ата: Наука, 1972. 430 с.
16. Аль-Худжвири, Али ибн Усман. Раскрытие скрытого за завесой. Старейший персидский трактат по суфизму / Пер. с англ. А.Орлова. / Али ибн Усман Аль-Худжвири - М.: Единство, 2004. 504 с.
17. Антропология // Философский словарь: URL: <http://www.harc.ru/slovar/112.html> (дата обращения: 25.03.2020) – Текст: электронный.
18. Арберри, А. Дж. Суфизм. Мистики ислама / Пер. с англ. М.О. Авдейчика, В.А. Литновской. / А. Дж. Арберри - М.: Сфера. 2002. 272 с.
19. Аркун, Мухаммад. Гуманизм и ислам. Сражения и суждения / Пер. Г. В. Валиева; под общ. ред. Д. В. Мухетдинова / Мухаммад Аркун; Московский исламский ин-т; Санкт-Петербургский гос. ун-т. - М.: Медина, 2023. 512 с.

20. Ас-Салляби, 'Али Мухаммад. 'Усман ибн 'Аффан. Третий праведный халиф / Пер. с араб., прим., комм. Е. Сорокоумовой. / 'Али Мухаммад Ас-Салляби. - М.: Умма, 2012. 568 с.
21. Атлас религий и национальностей «Арена»: Некоммерческая исследовательская служба «Среда»: URL: <http://sreda.org/arena> (дата обращения: 28.06.2022) - Текст: электронный.
22. Аш-Шахрастани, Ибн'Абд Ал-Карим Мухаммад. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1 / Пер. с араб. С. М. Прозорова. / Ибн'Абд Ал-Карим Мухаммад Аш-Шахрастани - М.: Наука, 1984. 270 с.
23. Бартольд, В. В. Ислам. / В.В. Бартольд. - Петроград: «Огни», 1918. 98 с.
24. Бартольд, В. В. Сочинения. Т. 6. Работы по истории ислама и арабского халифата. / В. В. Бартольд. - М.: Наука, 1966. 785 с.
25. Башарин, П. В. Концепция «Ана-л-Хакк» ал-Халладжа и ее отражение в последующей суфийской традиции / П.В. Башарин // РАХ ISLAMICA. 2008. №1. С. 47–67.
26. Бертельс, Е. Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. / Е. Э. Бертельс. - М.: Наука, 1965. 527 с.
27. Биринджкар, Рида. Знакомство с исламскими науками: калам, фалсафа, ирфан: В 3-х ч. / Пер. с перс. С. Ходжаниезова; предисл., коммент. и общ. ред. И.А. Таировой. / Рида Биринджкар - М.: ООО «Сарда», 2014. 304 с.
28. Бланшер, Р. Коран / Пер. с фр. И.В. Меркуловой. / Р. Бланшер. - М.: АСТ: Астрель, 2005. 157 с.
29. Боголюбов, А. С. Шафиитский мазхаб / А. С. Боголюбов // Ислам: энциклопедический словарь / Отв. ред. С. М. Прозоров. - М.: Наука, 1991. 315 с.
30. Большаков, О. Г. История Халифата: В 4-х т. / О. Г. Большаков. - М.: Восточная литература, 1988. 367 с.

31. Брене, Жан-Батист. Аверроэс Жуткий. / Жан-Батист Брене. - М.: Ад Маргинем, 2025. 144 с.
32. Валеев, Р. М. История Ислама в России / Р. М. Валеев // Ислам и мусульмане в России. Сб. статей. - М.: «КДТ», 1999. С. 91–92.
33. Верования ногайцев. Кавказский узел. URL: <http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/151621/> (дата обращения: 16.04.2023) – Текст: электронный.
34. Волобуев, А. В. Концепт человека в антропологии ислама: Дис. ... канд. филос. наук. / А. В. Волобуев. Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. - М., 2012. 103 с.
35. Гайнутдинов, Р. И. Ислам в современной России: Опыт философского анализа: Дис. ... канд. филос. наук. / Р. И. Гайнутдинов. - М., 2003. 156 с.
36. Гогоберидзе, Г. М. Исламский толковый словарь. / Г. М. Гогоберидзе. - Ростов-на-Дону, 2009. 272 с.
37. Гуревич, П. С.; Спирина Э. М. Размежевания и тенденции современной философской антропологии. / П. С. Гуревич., Э. М. Спирина - М.: Институт философии РАН, 2015. 161 с.
38. Гуревич, П. С. Классическая и неклассическая антропология: сравнительный анализ. / П. С. Гуревич. - М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Петроглиф. 2018. 496 с.
39. Евдокимов, И. Концепция *unio mystica* в суфийской и византийской мистических традициях / И. Евдокимов // Труды Нижегородской духовной семинарии. Сб. работ преподавателей и студентов. Вып. 12. - Н. Новгород, 2014. С. 192–227.
40. Евдокимов, И. В. Кораническая антропология: В 3-х ч. Ч. 3 / И. В. Евдокимов // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. - Тамбов: Грамота, 2016. №12(74). С. 66–69.
41. Евдокимов, И. В. Религиозные направления ислама в России / И. В. Евдокимов // Образ России в русской религиозной мысли: XXV

Рождественские православно-философские чтения. - Н. Новгород: НГПУ им. К. Минина, 2016. С. 323–329.

42. Еремеев, Д. Е. Ислам: образ жизни и стиль мышления. / Д. Е. Еремеев - М.: Политиздат, 1990. 288 с.

43. Ермишина, К. Б. Религиозная антропология. / К. Б. Ермишина. - М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. 480 с.

44. Житенев, Т. Е. Ислам в России: вехи истории / Т. Е. Житенев // Вестник Волжского университета им. В.Н. Татищева. №4. 2010. URL: http://cyberleninka.ru/journal/n/vestnik-volzhsкого-universiteta-im-v-n-tatischeva?issue_id=811943#issues-list-title (дата обращения: 25.03.2020) – Текст: электронный.

45. Журавский, А. В. Представления о человеке в Коране и Новом Завете / А. В. Журавский // Азбука веры: URL: <http://azbyka.ru/religii/islam/predstavlenija-o-cheloveke-v-korane-i-v-novom-zavete-all.shtml#1> (дата обращения: 25.03.2021) – Текст: электронный.

46. Зарринкуб, ‘Абд ал-Хусайн. Ценность суфийского наследия / ‘Абд ал-Хусайн Зарринкуб // Иран-наме. 2013. № 1 (25). С. 5–54.

47. Ибн, аль-Араби. Мекканские откровения / Пер. с араб. А.Д. Кныша. / Аль-Араби Ибн. - СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1995. 288 с.

48. Ибн, Араби. Избранное. Т. 2 / Пер. с араб., вводная статья и коммент. А.В. Смирнова. / Араби Ибн. - М.: Языки славянской культуры: ООО «Сарда», 2014. 400 с.

49. Ибн, Варрак. Происхождение Корана. / Варрак Ибн URL: http://azbyka.ru/religii/islam/ibn_varrak_proishogdenie_korana-all.shtml (дата обращения: 15.03.2021) – Текст: электронный.

50. Ибн, Сина (Авиценна). Исцеление. Теология: В 2-х т. Т. 2. / Сина Ибн. - М.: ИВ РАН; ООО «Садра», 2024. 600 с.

51. Ибрагим, Т., Об ответе Ибн-Рушда на газалийскую критику философии. / Т. Ибрагим, Н.В. Ефремова. *Minbar. Islamic Studies*. 2020; 13(2). С. 378 – 400.
52. Ибрагим, Т. К. Коранический гуманизм. Толерантно-плюралистические установки. / Т. К. Ибрагим - М.: ИД «Медина», 2015. 576 с.
53. Игнатенко, А. А. Зенит исламской мысли: В 3-х т. Т. 3. Зеркало ислама: становление исламского мистицизма. / А.А. Игнатенко. - СПб.: Алетейя, 2016. 256 с.
54. Игнатенко, А. А. «Зеркало ислама». / А.А. Игнатенко. - М.: Русский институт, 2004. 216 с.
55. Икбал, М. Реконструкция религиозной мысли в исламе / Пер. с англ., предисл. и коммент. М.Т. Степанянц. / М.Икбал. - М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2002. 200 с.
56. Ирвинг, В. Жизнь Магомета. / В. Ирвинг. - М.: Амрита-Русь, 2004. 288 с.
57. Ислам в России // Ислам в Дагестане. URL: <http://www.islamdag.ru/vse-ob-islame/24825/> (дата обращения: 19.05.2020) – Текст: электронный.
58. Ислам классический: Энциклопедия. - М.: Эксмо; СПб: Мидгард, 2005. 416 с.
59. Ислам о пороках современного общества / Сост. М.П. Гаджиев. - Махачкала: «Ихлас», 2007. 100 с.
60. Ислам: Энциклопедический словарь. - М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1991. 315 с.
61. Исламская интеллектуальная инициатива XX века / Под общ. ред. Г.Д. Джемалы / Сост., комм. А. Ежовой. - М.: «УММАН»; Изд-во «Социально-политическая мысль», 2005. 336 с.

62. Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник / Гл. ред. Д. В. Мухетдинов, отв. ред. С. Ю. Бородай. Вып. 1–7. М., 2016–2023.
63. Касымова, З. И. Истоки, социальная сущность и причины распространения суфизма / З. И. Касымова // Из истории суфизма: источники и социальная практика / Под ред. М.М. Хайруллаева. - Ташкент: Изд-во «Фан» Академии наук республики Узбекистан, 1991. С. 5–16.
64. Кая, Др. Мурат. 250 хадисов с комментариями о нормах жизни мусульманина / Пер. с тур. Г. М. Ахметьянова. / Др. Мурат Кая. 2010. 294 с.
65. Керимов, Г. М. Аль-Газали и суфизм. / Г.М. Керимов. - Баку: «Элм», 1969. 108 с.
66. Керимов, Г. М. Возникновение суфизма и основы его учения / Г.М. Керимов // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. № 2. С. 208–227.
67. Кирабаев, Н. С. Аль-Газали и философия восточного перипатетизма / Н.С. Кирабаев // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2011. №6. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/al-gazali-i-filosofiya-vostochnogo-peripatetizma> (дата обращения: 06.04.2025) – Текст: электронный.
68. Кирабаев, Н. С. Социальная философия мусульманского средневековья. Дис. ... докт. филос. наук. / Н. С. Кирабаев. - М., 1989. 341 с.
69. Кириллина, С. А. Ислам в общественной жизни Египта. / С. А. Кириллина. - М., 1989. 203 с.
70. Кныш, А. Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. / А. Д. Кныш. - СПб.: «ДИЛЯ», 2004. 464 с.
71. Коран, законодательная книга мохаммеданского вероучения / Пер. с араб. Г. С. Саблукова. - Казань, 1878. 542 с.

72. Коран / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского; ред. В. И. Беляев. 2-е изд. - М.: Наука, 1986. 727 с.
73. Коран: священная книга мусульман / Пер. с араб. Т. А. Шумовского. - М.: Терра, 1995. 528 с.
74. Коран / Пер. с араб. и коммент. Д. Н. Богуславского; публ. Е. А. Резвана, А. Н. Вейрауха. - М.: Восточная литература ; СПб.: Петербургское востоковедение, 1995. 576 с.
75. Коран / Смысловой пер. проф. Б. Я. Шидфар. - М.: Умма, 2003. 688 с.
76. Коран: перевод смыслов / Пер. с араб. Э. Р. Кулиева. 2-е изд., испр. - М.: Эксмо; Умма, 2022. 479 с.
77. Коран [Текст] / Пер. смыслов и коммент. И. В. Пороховой; гл. ред. Мухаммад Саид Аль-Рошд. 14-е изд., доп. - М.: РИПОЛ классик, 2018. 799 с.
78. Коран / Институт востоковедения РАН [и др.]; пер. с араб. и коммент М.-Н. О. Османова ; отв. ред. А. А. Магомедов. 3-е изд., перераб. и доп. - М., СПб.: Диля, 2021. 574 с.
79. Коран / Пер. с араб. Г. С. Саблукова. - М.: Белый город, 2012. 376 с.
80. Перевод смыслов Священного Корана: В 4-х т. Т. 1 / Ш. Р. Аляутдинов. - М.: Диля, 2017. 672 с.
81. Коран: перевод смысла аятов и их краткое толкование / Абу Адель. [Б. м.]: Нікта, 2020. 604 с.
82. Корбен, А. История исламской философии / Пер. с франц. А.А. Кузнецова; Научн. ред. Р.М. Шукуров. / А. Корбен - М.: Прогресс-Традиция, 2010. - 360 с.
83. Корбен, А. Световой человек в иранском суфизме / Пер. с фр. Ю. Н. Стефанова; предисл. и примеч. Я. Эшотса; отв. ред. Е. А. Фролова. / А. Корбен. - М.: ООО «Садра», 2021. 288 с.

84. Костылев, П. Н. Суфийская эволюция коранической кардиоцентрической антропологии: на примере концепта «предсердие» (fu'ad) / П.Н. Костылев // Точки-Puncta. 2012. № 1–4. С. 389–398.
85. Костылев, П. Н. Кораническая антропология: основные аспекты. Монография. / П. Н. Костылев, Е. О. Бабинцев. - М.: ООО «ИД „Медина“», 2018. 104 с.
86. Кулиев, Э. На пути к Корану. / Э. Кулиев - М.: Umma, 2008. 560 с.
87. Лосский, В. Н. По образу и подобию. / В. Н. Лосский - М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 1995. 94 с.
88. Людвиг, К. Понять ислам. Ключевые слова. / К. Людвиг. - М.-СПб.: «Диля», 2008. 222 с.
89. Мавлютов, Р. Р. Ислам. / Р. Р. Мавлютов. - М.: Политиздат, 1974. 168 с.
90. Мазхабы — четыре религиозно-правовые школы // islam.ru. (дата обращения: 15.03.2020) – Текст: электронный.
91. Максимов, Г., диак. Православие и ислам. / диакон Г. Максимов. - М.: Православное миссионерское о-во им. прп. Серапиона Кожеозерского, 2012. 223 с.
92. Максуд, Р. Ислам / Пер. с англ. В. Новикова. / Р. Максуд. - М.: Фаир-пресс, 1998. 243 с.
93. Малахов, В. С. Философская антропология / В. С. Малахов // Новейший философский словарь / Сост. А. А. Грицанов. - Минск, 1998: URL: <http://ponjatija.ru/node/8831/> (дата обращения: 15.03.2020) – Текст: электронный.
94. Марков, Б. В. Философская антропология: учебник для вузов. / Б. В. Марков. - СПб.: Питер, 2017. 550 с.
95. Михайлов, Ю. А. Пора понимать Коран: Сб. статей. 3-е изд., испр. и доп. / Ю. А. Михайлов. - М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 2008. 208 с.

96. Муслим. Сахих: мухтасар = «Сахих» имама Муслима : Краткое изложение / Заки-ад-дин 'Абд-аль-'Азым ибн 'Абд-аль- Кавви ибн 'Абдуллах ибн Саяма Абу Мухаммад аль-Мунзири (сост.); пер. с араб., прим., указ. А. Нирша. / Муслим. - М.: Умма, 2011. 1216 с.
97. Мутаххари, М. Человек и вера. Человек с точки зрения Корана. / М. Мутаххари. - М.: «Исток», 2009. 184 с.
98. Мухаметшин, Р. М. Ислам в Татарстане. / Р. М. Мухаметшин. - М.: Логос, 2007. 92 с.
99. Мухетдинов, Д. В. Исламское обновленческое движение конца XX – начала XXI века: идеи и перспективы: Дис. ... доктора теологии / Д.В. Мухетдинов. - СПб, 2020. 801 с.
100. Мухетдинов, Д. Теология обновления. Исламский неомодернизм и проблема традиции. / Д. Мухетдинов. - М.: ИД «Медина», 2023. 736 с.
101. Насыров, И. Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). / И. Р. Насыров. - М.: Языки славянских культур, 2009. 552 с.
102. Научно-методическое обеспечение православной миссии в современном мире // Труды Тобольской духовной семинарии. Вып. 4. - Тобольск: Тобольская духовная семинария, 2015. 360 с.
103. Новая философская энциклопедия // Институт Философии Российской академии наук. URL: <http://iph.ras.ru/elib/0213.html> (дата обращения: 30.06.2024) – Текст: электронный.
104. Новости Казани и Татарстана: [сайт]. URL: <http://kazan.bezformata.ru/listnews/taufik-ibragim-vi-lish-prazdnuete/56967444/> (дата обращения: 15.09.2025). – Текст : электронный.
105. Осипов, А. И. Путь разума в поисках истины. 6-е изд., испр. / А. И. Осипов. - М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. 496 с.
106. Платонов, О. А. Русская цивилизация. История и идеология русского народа. / О. А. Платонов. - М.: Алгоритм, 2010. 944 с.

107. Подорога, В. А. Феноменология тела: введение в философскую антропологию. / В. А. Подорога. - М.: Ad Marginem, 1995. 339 с.
108. Помазанский, М., протопресв. Православное догматическое богословие. / протопресвитер М. Помазанский. - Клин: Христианская жизнь, 2001. 252 с.
109. Попов, А. Полная история ислама и арабских завоеваний. / А. Попов. - М.: АСТ, 2010. 256 с.
110. Прекрасные имена Аллаха и их краткое толкование. - М: Даруль-Фикр, 2017. 64 с.
111. Рахимов, М. Х. Антропология Абу Али Ибн-Сины (Авиценны). Автореф дис. ... докт. филос. наук. / М. Х. Рахимов. - Душанбе, 2005. 52 с.
112. Рахматуллин, Р. Ю. Кораническая антропология / Р. Ю. Рахматуллин // Молодой ученый. №10, 2014. С. 561–563.
113. Рахматуллин, Р. Ю. Мусульманские правовые школы суннитского толка / Р. Ю. Рахматуллин // Молодой ученый. №8, 2013. С. 299–302.
114. Резван, Е. А. Коран и его толкование / Е. А. Резван // Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. URL: <http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/5-85803-162-5/> (дата обращения: 11.02.2020) – Текст: электронный.
115. Руми, Джалал ад-дин Мухаммад. Маснави-йи Ма‘нави («Поэма о скрытом смысле»). Первый дафтар (байты 1–4003) / Пер. с перс. О. Ф. Акимушкина, Ю. А. Иоаннесяна, Б. В. Норика, А. А. Хисматулина, О. М. Ястребовой / Общ. науч. редакция и указ. А. А. Хисматулина. / Джалал ад-дин Мухаммад Руми. - СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2007. 448 с.
116. Саблуков, Г. Сведения о Коране, законоположительной книге мохаммеданского вероучения. / Г. Саблуков. - Казань, 1884. 400 с.

117. Савафи, С. С. Жизнь и философское учение Муллы Садры. / С.С. Савафи. - М.: ООО «Садра», 2020. 160 с.
118. Сагадеев, А. В. Ибн-Рушд. / А. В. Сагадеев. - М.: Мысль, 1973. 206 с.
119. Салихов, Р. «Верноподданической правдою подтверждаю...» (Ишмухамет Динмухаметов) / Р. Салихов, Р. Хайрутдинов // Гасырлар авазы (Эхо веков). Научно-документальный журнал. URL: http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/2004_2/05/05_1/ (дата обращения: 18.09.2024) – Текст: электронный.
120. Санд, Э. Ориентализм. / Э. Санд. - М.: Музей современного искусства Гараж, 2021. 560 с.
121. Силантьев, Р. Новейшая история ислама в России. / Р. Силантьев. - М.: Алгоритм, 2007. 576 с.
122. Ситдииков, И. М. Иджтихад у Курсави в исламском фикхе. / И.М. Ситдииков. URL: http://www.e-riu.ru/knldg/prepod_publ/?id=624 (дата обращения: 11.08.2024) – Текст: электронный.
123. Смирнов, А. В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби) / А.В. Смирнов. - М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. 328 с.
124. Смирнов А. С. Суфизм / А.С. Смирнов // Новая философская энциклопедия. Т. 3. - М.: Мысль. 2010. С. 672-675.
125. Социальная доктрина российских мусульман // islam.ru. URL: <http://www.islam.ru/content/obshestvo/41925> (дата обращения: 15.03.2021) – Текст: электронный.
126. Степанянц, М.Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. / М.Т. Степанянц. М.: «Восточная литература» РАН, 1997. 503 с.
127. Степанянц, М. Т. Мусульманские концепции в философии и политике 19–20 вв. / М. Т. Степанянц. - М., 1982. 249 с.

128. Степанянц, М. Т. О религиозных взглядах Мухаммада Абдо / М. Т. Степанянц // Религия и общественная мысль стран Востока. - М., 1974. 289 с.
129. Степанянц, М. Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока (XIX–XX вв.) / М. Т. Степанянц. - М.: Наука, 1974. 188 с.
130. Степанянц, М. Т. Философские аспекты суфизма. / М. Т. Степанянц. - М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1987. 192 с.
131. Сурдель, Д. Ислам / Пер. с фр. Ю.В. Рапопорта, Л.Ф. Сахибгареевой. / Д. Сурдель. - М.: «АСТ»; «Астрель», 2004. 157 с.
132. Тайван, Л. Л. Антропология / Л. Л. Тайван // Православная энциклопедия / Под. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. 2. - М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. С. 700–709.
133. Тримингем, Дж. С. Суфийские ордены в исламе / Пер. с англ. А. А. Ставиской; под ред. О. Ф. Акимушкина. / Дж. С. Тримингем. - М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1989. 328 с.
134. Учебный словарь-минимум по религиоведению / Под ред. профессора И. Н. Яблокова. М.: Гардарики, 2000. URL: <http://www.bibliotekar.ru/religiovedenie-2/144.htm> (дата обращения: 04.07.2021) – Текст: электронный.
135. Уэст, Д. Континентальная философия. Введение. / Д. Уэст. - М.: Дело, 2015. 448 с.
136. Философия: Энциклопедический словарь / Под ред. А. А. Ивина. - М.: Гардарики, 2004: URL: <http://ariom.ru/wiki/FilosofskajaAntropologija> (дата обращения: 27.06.2021) – Текст: электронный.
137. Философский словарь: URL: <http://www.harc.ru/slovar/112.html> (дата обращения: 16.06.2021) – Текст: электронный.

138. Философский энциклопедический словарь. - М.: ИНФРА-М., 1997. 874 с.
139. Фролова, Е. А. Дискурс арабской философии / Отв. ред. А. В. Смирнов. / Е.А. Фролова. - М.: ООО «Садра»: Языки славянской культуры, 2016. 312 с.
140. Фролова, Е. А. Индивидуальное бытие, искомое, но не найденное / Е. А. Фролова // Средневековая арабская философия: Проблемы и решения. - М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. С. 115–145.
141. Фролова, Е. А. История арабо-мусульманской философии. / Е. А. Фролова. - М., 2006. 199 с.
142. Хакимов, И. М. Антиколониализм Джемаль ад-Дина аль-Афгани на страницах «аль-Урва аль-вуска» (1884 г.) / И. М. Хакимов // Арабские страны. История, экономика. - М.: Наука, 1970. - С. 238-249.
143. Хакимов, Р. С. Джадидизм (реформированный ислам). / Р. С. Хакимов. - Казань, 2010. 207 с.
144. Хакимов, Р. С. Джадидизм — это образ жизни народа / Р. С. Хакимов // Исламский портал. URL: <http://islam-portal.ru/novosti/104/2386> (дата обращения: 09.05.2021) – Текст: электронный.
145. Ходжсон, М. История ислама: исламская цивилизация от рождения до наших дней / Пер. с англ. А. Н. Гордиенко, И. В. Матвеева, Н. В. Шевченко, под науч. ред. Т. К. Ибрагима. / М. Ходжсон. - М.: Эксмо, 2013. 1088 с.
146. Хокинг, С. Кратчайшая история времени. / С. Хокинг, Л. Млодинов. - СПб., 2007. 176 с.
147. Хоружий, С. С. Очерки синергической антропологии. / С. С. Хоружий. - М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. 408 с.

148. Хоружий, С. С. Фонарь Диогена: критическая ретроспектива европейской антропологии. / С. С. Хоружий. - М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 688 с.

149. Хоружий, С. С. О некоторых особенностях суфийской практики. Очерки синергической антропологии. / С. С. Хоружий. - М., 2010. 408 с.

150. Хрестоматия по исламу / Пер. с араб. С. Прозорова. - М.: Наука, Издательская фирма «Восточная литература», 1994. 238 с.

151. Христиане и мусульмане. Проблемы диалога. Хрестоматия / Сост. А. Журавский. - М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2000. 559 с.

152. Цветков, П. П. Исламизм: В 2-х кн. Кн. 1. / П. П. Цветков. - М.: «ФИВ», 2011. 720 с.

153. Цветков, П. П. Исламизм: В 2-х кн. Кн. 2. / П. П. Цветков. - М.: «ФИВ», 2011. 800 с.

154. Цехмистро, И. З. Научная картина мира последних двадцати лет: коренное изменение антропологической перспективы / И. З. Цехмистро // Наука и богословие: антропологическая перспектива. - М., 2004. С. 188–202.

155. Чистяков, Н. Сведения о суфизме / Н. Чистяков / Архив электронного журнала «Суфий»: URL:oldsufiwebzine.wordpress.com/2003/01/17/ (дата обращения: 30.07.2020) – Текст: электронный.

156. Шазилитский тарикат / sufizm.org. URL: http://www.sufizm.ru/prophet&murshids/shazili_tariq/ (дата обращения: 12.01.2020) – Текст: электронный.

157. Эстетика Ренессанса: Антология. В 2-х т. Т. 1 / Сост. и науч. ред. В. П. Шестаков. - М.: Искусство, 1981. 495 с.

158. Abdul, Latif Abdul Razak. Learning and perception in al-Tirmodhi's psychology. / Latif Abdul Razak Abdul. URL:

<http://www.lib.iium.edu.my/mom2/cm/content/view/view.jsp?key=xUwmYUxd iLBUFxZt3DyPCF8HckQPOXxA20090114093600734> (дата обращения: 04.11.2020) – Текст: электронный.

159. Ahmet, T. Karamustafa. Sufism. The formative period. / T. Karamustafa Ahmet. - Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007. 203 p.

160. Al-Hallaj. Complete works. By Kasem Mouhammad Abbas. / Al-Hallaj. - Beirut: Riad El-Rayyes Books S.A.R.I, 2002. 82 p.

161. Amir, Ali Syed. The spirit of Islam or The life and teachings of Mohammed. / Ali Syed Amir. - Calcutta: S.K. Lahiri & Co, 1902. 612 p.

162. Haim, Sylvia. Arab Nationalism. / Sylvia Haim. University of California Press. Berkeley and Los Angeles, 1962. 255 p.

163. Malashenko, A. Islam in Russia. Changes in the Kremlin's Rhetoric / A. Malashenko // Russia in global affairs. Foreign policy research foundation. URL: <http://eng.globalaffairs.ru/number/Islam-in-Russia-17002> (дата обращения: 29.10.2020) – Текст: электронный.

164. Marranci, Gabrielle. The anthropology of Islam. / Gabrielle Marranci. - United Kingdom: Biddles Ltd., King's Lynn, 2008. 182 p.

165. Massignon, Louis. The passion of Al-Hallāj, Mystic and Martyr of Islam. Vol. 2. / Louis Massignon. Princeton University press, 1982. 520 p.

166. Nasr, S. H. The garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition. / S. H. Nasr. - New York: Harper Collins Publishers, 2007. 256 p.

167. Radtke, B. The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism — Two Works by Al-Hakim al-Tirmidhi / An Annotated Translation with Introduction. / B. Radtke, J. O'Kane. - Surrey: Curson Press, 1996. 283 p.

168. Shimmel, Annemarie. Mystical dimensions of Islam. / Annemarie Shimmel. The University of North Carolina Press. Chapel Hill, 1975. 512 p.

169. Sviridov, S. Hakim Tirmidhi and the Malamati Movement in Early Sufism. / S. Sviridov URL: https://goldensufi.org/a_ss_malamati.html#29 (дата обращения: 29.07.2020) – Текст: электронный.