

DOI: 10.21779/2077-8155-2018-9-3-30-39

УДК 21

Содержание статьи

Информация о статье

*К.М. Магомедов*¹

Введение: постановка проблемы
Диалектика теоцентризма и
антропоцентризма
Миф о «бессубъектности» исламского
мировоззрения
Заключение

Поступила в редакцию: 16.03.2018.
Передана на рецензию: 21.03.2018.
Получена рецензия: 05.04.2018.
Принята в номер: 25.05.2018.

Ислам: теоцентризм vs антропоцентризм?

Дагестанский государственный университет; magomedov49@mail.ru

В статье анализируются вопросы, связанные с соотношением теоцентризма и антропоцентризма. Известно, что этот вопрос с различных позиций решается во всех религиозных конфессиях, имеющих авраамические корни. Особенно сильно различается понимание соотношения теоцентризма, монотеизма и антропоцентризма в христианстве и исламе. Существующая парадигма, согласно которой любой антропоцентризм объявляется врагом монотеизма и теоцентризма, не в полной мере отражает глубинную природу ислама, его гуманистический потенциал. В статье в качестве одного из направлений модернизации современного ислама называется необходимость изменения вектора оценок взаимосвязи теоцентризма с антропоцентризмом, отмечается, что не всякий антропоцентризм есть враг ислама. Есть механизмы антропоцентрического мировоззрения, способствующие укреплению и совершенствованию исламского теоцентризма.

Ключевые слова: *религия, ислам, теоцентризм, антропоцентризм, инклюзивная культура.*

DOI: 10.21779/2077-8155-2018-9-3-30-39

UDC 21

Content of the article

Information about the article

*К.М. Magomedov*²

Introduction: statement of the
problem.
Dialectics of theocentrism and
anthropocentrism.
The myth of the "lack of subject" in
the Islamic worldview.
Conclusion.

Received: 16.03.2018.
Submitted for review: 21.03.2018.
Review received: 05.04.2018.
Accepted for publication: 25.05.2018.

Islam: Theocentrism vs Anthropocentrism?

Dagestan State University; magomedov49@mail.ru

The author analyzes the relationship between the concepts of theocentrism and anthropocentrism. This issue is known to be addressed from different perspectives in all Abrahamic religions. Christianity and Islam

¹ Камиль Магомедович Магомедов – кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания, Дагестанский государственный университет, orcid.org/0000-0002-1997-7503.

² Kamil Magomedovich Magomedov – Cand. Sc. (Philosophy), Associate Professor at the Department of Ontology and Theory of Knowledge, Dagestan State University. orcid.org/0000-0002-1997-7503.

especially tend to differ in the interpretation of the relationship between theocentrism, monotheism and anthropocentrism. The existing paradigm, according to which any manifestation of anthropocentrism is declared an enemy of monotheism and theocentrism, does not fully reflect the underlying nature of Islam, its humanistic potential. The article shows the necessity of changing the vector of evaluation in the relationship between theocentrism and anthropocentrism as one of the ways to modernize contemporary Islam. The author notes that not in every instance anthropocentrism is the enemy of Islam and emphasizes that there are mechanisms of anthropocentric worldview that contribute to the strengthening and improvement of Islamic theocentrism.

Keywords: *religion, Islam, theocentric, anthropocentrism, inclusive culture.*

Введение: постановка проблемы

Одну из статей в «Исламоведении» мы посвятили критике некоторых устоявшихся штампов вокруг вопросов, связанных с отношением между монотеизмом и политеизмом в современном религиоведении. Мы раскрыли условность этого разделения и показали, что вектор цивилизационного и конфессионального развития идет не только от политеизма к монотеизму, но и в обратном направлении³. В данной статье мы хотим поднять еще одну актуальную проблему, связанную с выяснением соотношения между исламским теоцентризмом и антропоцентризмом. Дело в том, что достаточно распространенная в исламоведении парадигма, согласно которой любой антропоцентризм объявляется врагом монотеизма и теоцентризма, не в полной мере отражает сущность этих важнейших составляющих человеческого мировоззрения.

Диалектика теоцентризма и антропоцентризма

С сожалением приходится отмечать, что некоторая конфессиональная «замкнутость», определенная заикленность на своей собственной специфике сохраняются не только в обыденном исламе, но и в исламской теологии. Например, чего стоит достаточно распространенное противопоставление ислама как абсолютного теоцентризма и монотеизма и других религий Откровения и всей европейской культуры как *антропоцентрических*, которое чуть ли не возведено в ранг официальной канонической доктрины? Например, проф. М.И. Билалов отмечает: «Этому антропоцентрическому типу мышления, господствующему в европейской цивилизации, мусульманское богословие и теология ныне и противопоставляют «великий джихад» как революционный духовный религиозный акт. Если так, то критика «антропоцентрического типа мышления» предполагает выработку альтернативной мыслительной стратегии в рамках «великого джихада», означающего изменение состояния души, религиозного сознания, реализации интеллектуально-философского акта единения мусульман в соответствии с Кораном» [1, с. 168–169].

Не надо забывать, что не всякий антропоцентризм есть враг теоцентризма. Действительно, есть антропоцентризм, направленный против монотеизма, как, например, философская система немецкого мыслителя Л. Фейербаха, изложенная им в работе «Сущность христианства» и послужившая основой для марксистского атеизма. Этот антропоцентризм действительно не укладывается в прокрустово ложе монотеизма. Такой антропоцентризм, как отмечает Председатель Совета муфтиев России Равиль Гайнутдин, ислам категорически не приемлет, поскольку он ставит человека с его волей и преходящими желаниями на место Бога. Это ложное человеколюбие, и оно не имеет никакого

³ Подробнее см.: *Магомедов К.М. Монотеизм vs политеизм // Исламоведение. – 2017. – Т. 8, № 2. – С. 5–18.*

отношения к настоящему гуманизму [3, с. 28]. Поэтому исламскому миру чужд антропоцентрический тип мышления с присущими ему индивидуализмом, эгоцентризмом, гедонизмом, ориентацией на материальный мир, проповедничеством стяжательства и обогащения во имя личных целей, стиранием культурного разнообразия, унификацией человечества, наконец, кризисом духовности [2, с. 24].

К такому «антропоцентризму» ислам действительно не имеет никакого отношения. Да это и не есть подлинный антропоцентризм: это, скорее, *эгоцентризм*, уродливая деформация настоящего антропоцентризма, который утверждался в сознании и поведении европейских людей, начиная со времен великих гуманистов эпохи Ренессанса.

Напомним, что возрожденческий концепт человека утверждался в русле христианского мировоззрения и означал не замену теоцентризма антропоцентризмом, а вознесение человека на подобающий ему уровень, приближение человека к Богу. Не случайно основной темой изобразительного искусства того времени явилась божественная тематика, особенно изображения Богородицы с маленьким Иисусом. В этом плане примечательны творения Рафаэля, где через евангельские сюжеты художник стремится не заменить теоцентризм антропоцентризмом, не принизить божественное, а, напротив, возвысить земное, приблизив его к божественному.

Тот факт, что ислам рассматривается как последовательный теоцентризм, вовсе не означает, что все остальные «измы» перестают действовать. Это прежде всего касается антропоцентризма. Противопоставляя теоцентризм и антропоцентризм, мы продолжаем мыслить в соответствии с традиционной бинарно-дихотомической классической логикой по формуле: «А или – А, а третьего не дано». Или теоцентризм, или антропоцентризм: они не могут сосуществовать и дополнять друг друга. Если же мыслить в соответствии с метрикой инклюзивной логики и культуры, о которых мы говорили в ряде статей⁴, то нужно признать диалектическое единство теоцентризма и антропоцентризма, в котором одно не исключает, а добавляет, обогащает и усиливает другое.

Различать особенности исламского и европейского антропоцентризма и гуманизма необходимо; они имеют существенную специфику, но противопоставлять их в соответствии с отмеченной бинарно-оппозиционной логикой – значит идти против течения мировой цивилизации, ориентированной на толерантность и мультикультурализм. Разве подлинный теоцентризм должен утверждаться через отказ от антропоцентризма? Думаю, что нет, и это мы попытаемся обосновать ниже.

Да, ислам категорически не приемлет фундаментальную каноническую иудейскую формулу о сотворении Богом человека по своему образу и подобию. Да, он отрицает идею троичности, множественности и всякой атрибутивности Бога, лежащую в основе христианского вероучения. Но разве от этого ислам отказывается от гуманизма и антропоцентризма? Ведь согласно Корану человек изначально был также выделен из всего совокупного состава божественного творчества. Не случайно в Священном Писании говорится, что человек является «наместником» Бога на земле [8, 2:30]. Наместнические функции были даны только человеку. Это означает, что он должен быть строителем, распорядителем и созидателем по Божественному замыслу. Именно в этом заключается

⁴ Магомедов К.М. Гносеологическая метрика мира и явление инклюзивности в культуре // IX международная научно-практическая конференция «Диалог культур и диалог в поликультурном пространстве: духовно-нравственное воспитание молодежи» 9–10 ноября 2017 г., Махачкала. – Махачкала, 2017. – С. 114–119.

смысл коранического утверждения, что человеку дана «прекраснейшая из форм» [8, 95:4], «дано перо и письмо» [8, 96:4], только ему сообщены названия всех вещей [8, 2:33]. Поэтому в текстах Корана и Сунны в эпицентре всех событий находится активный, действующий, созидающий и верующий в Аллаха человек. Разве это не антропоцентризм? Чего тут нет, что есть в европейском антропоцентризме и гуманизме?

Хотя не совсем корректно оценивать акты божественного творения через пространственно-временной хронотоп, безусловно то, что человек в исламе онтологически находится ближе всего к Богу. Эта близость человека не мыслится как что-то, связанное с заслугами за деяния конкретных людей, за их особую святость и почитание Бога. Тут не действует формула «Чем больше заслуг человека, тем он ближе к Богу». Это не есть божественная награда за что-то, это есть бескорыстный дар Божий, ведь Он ко всем относится одинаково и готов помочь любому, кто поверит в него: и праведникам, и грешным, и сильным, и слабым.

Как справедливо отмечается в исламоведческой литературе, речь идет о постоянной близости к Богу, поскольку в исламском учении о причинности говорится о постоянном пересотворении Богом мира и человека [12, с. 54].

Особенная близость человека к Творцу выражается уже в том, что он – единственное существо, наделенное разумом и сознанием. Только ему дана способность понимания смыслов всех актов божественного творчества, и на это должны быть направлены все познавательные и практические устремления человека. Как отмечает великий Ибн-Араби, «кто так познал душу свою, тот познал Господа своего, ибо Он сотворил его по форме Своей, более того, он – воплощение Его оности и истинности» [7, с. 206–207].

По большому счету, в семантическом плане мыслить в любой религии по метрике «центризма» несколько некорректно, поскольку это означает наделение Бога пространственно-временной атрибутикой, что уже предполагает определенные Его границы и конкретное местоположение. Вспомним гениального философа эпохи Возрождения Николая Кузанского, который, кстати, занимал высочайшие посты в католической церковной иерархии. Согласно его мнению, к Богу неприменимы обычные критерии понимания, через которые мы постигаем конечный окружающий мир. Бог бесконечен, следовательно, в Нем все противоположности совпадают и сливаются воедино, даже абсолютный максимум и абсолютный минимум. К Нему также некорректно применять понятие «центра», поскольку его в принципе не существует, точнее, этот центр находится в любой точке. Следовательно, в Нем стираются различия и противоположности всевозможных «центризмов»: теоцентризма, антропоцентризма, космоцентризма, рациоцентризма и т. д.

Бытие Бога есть бытие абсолютного единства, актуального и потенциального, прошлого, настоящего и будущего, включающего в себя противоположности; все в Нем свертывается и из Него разворачивается, если использовать терминологию Н. Кузанского. Поэтому, ограничивая могущество Бога рамками определенного «центризма», пусть мысленного и мировоззренческого, мы как бы отказываемся признавать Его абсолютное всемогущество. Вот почему последовательный теоцентризм включает в себя все другие «измы», прежде всего антропоцентризм и космоцентризм.

У всемогущего творца, символизирующего бесконечное и беспредельное, не может быть никакого разделения на «центр» и «периферию», ибо это означает, что Его творчество имеет границы и пределы, что само по себе невозможно.

И даже тогда, когда мы говорим, что человек есть любимое божественное творение, то, наверное, выдаем желаемое за действительное. Ведь, если верить Писаниям, многие признаки, которыми был наделен человек, первоначально являлись вовсе не наградой, а

Божьей карой за гордыню и непослушание, за что, собственно, он был изгнан из рая (сознание и стыд, обязанность трудиться «в поте лица», родовые муки и т. д.). Только позже они стали рассматриваться как свидетельства богоизбранности человека в цепи творений.

Миф о «бессубъектности» исламского мировоззрения

Отмеченное выше противопоставление исламского теоцентризма и антропоцентризма приводит к возникновению некоторых болезненных векторов при вхождении ислама в мировой цивилизационный процесс. Например, почему-то считается, что абсолютное предопределение в исламе приводит к минимизации действия субъективных и мотивационных личностных механизмов поведения. Такая слабая выраженность в Коране личностных мотивов поведения дает основание некоторым исследователям объявлять ислам разновидностью бессубъектного мировоззрения, где действуют исключительно механизмы абсолютного божественного предопределения, что служит глубинной причиной экономического и социального отставания исламской цивилизации от общемировой. Например, Н.М. Ракитянский отмечает: «Монотеизм ислама, догматически отвергая личностные и субъектные установки иудаизма и христианства как наделенные особым смыслом и реальной значимостью, сам по себе бессубъектен. Неудивительно, что маленький, но суперсубъектный Израиль со своими англо-американскими союзниками успешно противостоит огромному как океан, но аморфному, разобщенному, внутренне конфликтному, а главное – бессубъектному исламскому окружению» [15]. В такой же тональности написана статья В.В. Можаровского [11].

Подробной критике такой установки на бессубъектность исламского мировоззрения нами посвящены несколько статей⁵. Здесь же отметим, что это весьма странно, хотя бы потому, что, в отличие от христианства, где основным субъектом, конституирующим религию, выступает не отдельный верующий, а церковь, в исламе согласно *иджтихаду* каждому мусульманину дано право личного, свободного (но не произвольного!) толкования смыслов коранического учения.

Говорить, что ислам – это разновидность бессубъектного мировоззрения, значит исказить в существенной степени правду и идти против логики. Если следовать инклюзивной логике, ислам одновременно субъектен и бессубъектен, как и любая религиозная конфессия. Скорее, правильным будет обратное утверждение: ислам и его теология ставят в центр коранического учения рядового верующего, отдельного человека, без всяких посредников, каким в христианстве выступает церковь.

И даже тогда, когда в Коране утверждается, что человек – раб Божий, то это никак не означает отсутствия у человека социальной, нравственной, правовой и иной субъектности. Слово «раб» в Писании имеет не социально-политическое и тем более не экономическое значение, как в марксизме, а духовно-символическое. Отсюда следует, что человек в исламе является не слепым и бессловесным существом, «говорящим орудием», как при рабовладении, а сознательным и активным орудием в руках Всемогущего Бога.

Абсолютного предопределения нет ни в одной религии, его нет и в исламе. В Коране постоянно подчеркивается, что между человеком и Богом осуществляется непрерывное *сотворчество* в мире. Природа этого сотворчества диалектична, здесь действует не только

⁵ Подробнее см.: [Магомедов К.М. Субъектные метаморфозы в различных типах мировоззрения и картинах мира // Вестник Ир. ГТУ. – 2015. – № 5 \(100\). – С. 411–415](#); [Магомедов К.М. Проблема субъекта в исламской теологии // Исламоведение. – 2015. – № 2. – С. 77–85.](#)

вектор абсолютного предопределения; одновременно осуществляется напряженная духовная связь человека с Богом. Поэтому, как отмечается в Коране, «к каждому человеку приставлены ангелы, следующие впереди него и позади него и охраняющие его по повелению Аллаха. Воистину Аллах не меняет положений людей, пока они сами не меняют свои помыслы. Когда же Аллах возжелает наказать людей, то этого не отворотить ничем, и нет для них заступника, кроме Него» (выделено нами – К.М.) [8, 13:11].

В журнале «Исламоведение» опубликовано немало интересных статей с обоснованием отмеченной субъектности исламского мировоззрения [10; 13; 14]. После них утверждать, что субъектное начало в исламе отсутствует или чрезвычайно слабо выражено, – значит заниматься научно-исследовательской фальсификацией известных культурных артефактов. Тут мы не видим существенных различий между христианством и исламом в действии мотивационных личностных составляющих. Другое дело, когда речь идет о специфике действия механизмов субъектной идентификации в исламе. Пожалуй, можно согласиться с тем, что в христианстве доминируют механизмы внутренней детерминации личности, а в исламе – внешней детерминации. Это связано с тем, что, как отмечается в литературе, свобода в христианстве – это обладание определенной личностной автономией, тогда как свобода в исламе связана с мерой овладения определенным социальным статусом в общине. Поэтому в христианских цивилизациях нравственность – преимущественно внутреннее ощущение человека, приобретенное им самим, а на Востоке она основана на внешних парадигмах, заданных принадлежностью к общине, социальному положению и происхождению. В христианстве нравственность – личные предписания Бога, а в исламе – надличностные законы, которым необходимо безоговорочно следовать [12, с. 89].

Эта самая субъектность является, с одной стороны, величайшей Божьей наградой, свидетельствующей о богоизбранности человека для всех авраамических верований. С другой стороны, она есть «проклятый дар» Бога человеку и, как говорил Ж.-П. Сартр, человек «осужден быть свободным». Не случайно, по утверждению Великого инквизитора у Ф.М. Достоевского, свобода человеку вообще не нужна, поскольку она усложняет жизнь и обрекает на страдания. «Нет заботы непрерывнее и мучительнее для человека, как, оставшись свободным, сыскать поскорее того, пред кем преклониться» [4, с. 214].

Особенно ощутимо это субъектное начало в исламе выражается в суфизме. К сожалению, среди мусульман распространено мнение, что суфизм некорректно относить к исламу по следующим причинам:

- он непоследовательно, как бы «завуалированно» проводит исламский монотеизм;
- четко не определяет в своем вероучении категорический запрет на придание Богу «сотоварищей»;
- о суфиях нет никакого упоминания в Коране и Сунне;
- отрицается трансцендентность Бога, что «нет ничего подобного Ему» [8, 42:11];
- по исламу, поведение человека в земной жизни определяет степень его благополучия в жизни загробной, суфизм же прямо не связывает райское будущее с реальным поведением человека;
- онтологическая концепция суфизма противоречит исламскому монотеизму, так как в суфизме Аллах включает в себя мир как часть бытия, таким образом, происходит уподобление Бога творению, что являет собой отход от креационизма ислама;
- в исламе считается, что Бог выше всякого ощущения и познания, что суфизм не признает.

Нам представляется, что, отвергая суфизм, ислам лишается наиболее интеллектуального, антропоцентрического, гуманистического и «философичного» направления, особенно популярного на всем Кавказе и не только.

Последний аргумент вообще не выдерживает критики, поскольку гносеологическая концепция суфизма считается наиболее убедительной. Ведь мистическое познание Бога в суфизме осуществляется через непосредственное познание человеком самого себя. Но разве ислам не считает, что «прямое» постижение Бога принципиально невозможно? Он постигается и открывается исключительно через Его творения. А человек является одним из таких божественных творений, и исключить его из общего перечня принципиально невозможно.

Таким образом, как утверждает Ибн Араби, каждый человек является своего рода «идолопоклонником», поскольку видит Бога только через определенное представление о Нем. Ведь другого способа «узреть» Бога просто не существует. А поскольку Бог превосходит все возможные человеческие представления о Нем, то «всякий верующий накладывает ограничения на своего Господа в соответствии с собственным разумом и размышлением ограничивает Его. Но ничего, кроме неограниченности, не достойно Бога. Он тот, в чьей руке власть над всякой вещью, и потому Он ограничивает вещи, но Сам не становится ограничен» [12, с. 51]. Не надо забывать, что, когда в суфизме говорится о единении и слиянии человека с Богом, необходимо иметь в виду не реальное единение, что действительно не укладывается в каноны исламского монотеизма, а всего лишь достижение человеком ощущения этого единства через определенную психопрактику. Разве этим самым человек уподобляется Богу? Разве этим Богу придаются сотоварищи? Конечно же, нет. Не следует забывать, что состояние «фана» (экстаза) означает достижение такого переживания, чувства единства с Богом, достигаемого через освобождение человека от всех земных и потребительских страстей, когда он не видит ничего, кроме Бога, а вовсе не реальное субстанциональное единение человека с Богом [16].

Путь к инклюзивному исламскому вероучению, органично вписывающемуся в мировой цивилизационный процесс, нам представляется, лежит через использование интеллектуального богатства суфийского мировоззрения. У Ибн Араби есть такие поучительные строки, которые можно считать своеобразным гимном инклюзивной исламской культуры и религии:

Сердце мое приемлет всякую форму:
Оно и пастбище для газелей, и монастырь для монахов,
Храм для идолов и Кааба для паломников,
Скрижали Торы и свитки Корана.
Я исповедую любовь и только любовь,
Она – моя религия и моя вера [6, с. 39–40].

Эта инклюзивность суфийской метрики оценки культуры также выразилась в рассмотрении ислама как сосредоточия в предельной полноте всех религий Откровения. При этом, как отмечает великий шейх суфизма, ислам не отменяет учения прежних посланников и богооткровенных религий, но приходит в мир как совершенная вера, становясь тем самым путем к спасению и совершенству для тех, кто узнает в нем то, чем он является. Все богооткровенные религии подобны свету. Ибн Араби считает: если ислам – это свет Солнца, то все остальные религии – свет звезд. С появлением Солнца огни всех звезд гаснут, и их свет лишь сливается со светом Солнца [5, с. 309].

Если исключить то обстоятельство, что Солнце далеко не самая яркая звезда на небосклоне, о чем Ибн Араби, конечно же, не мог тогда знать, то сказано красиво и убедительно.

Подтверждением этой инклюзивности суфизма является поучительный образ хамелеона, который приводится Ибн Араби: Всевышний проявляется в различных формах,

подобно хамелеону, который меняет свой цвет в зависимости от места, или подобно воде, которая принимает цвет посуды. Поэтому истинный суфий не ограничивается одним верованием (в том числе одной из форм исламского вероучения), но видит Бога в каждом объекте, которому поклоняется; различия в религиях для него – это различия в манифестациях Бога. Следовательно, путей к Богу столько же, сколько душ человеческих. Более того, в мистическом видении все пути открываются как одинаково прямые. Это обусловлено тем, что каждый индивидуальный путь является наиболее подходящим для конкретного человека в данный момент [12, с. 53].

Разве это не антропоцентризм в рамках исламского монотеизма? Мы еще раз убеждаемся, что не всякий антропоцентризм есть враг теоцентризма и монотеизма, равно и наоборот. Они дополняют и укрепляют друг друга.

Да, в исламе нет той меры свободы человека, которая позволила православному философу Андрею Кураеву утверждать, что человек – единственное существо, на которого не распространяется всемогущество Бога [9, с. 5]. Но антропоцентризм и гуманизмом пронизана вся архитектура исламского вероучения. Может быть, в том и состоит смысл «большого джихада», чтобы утвердить и усилить это в исламе. Разве не к этому призывает М.И. Билалов, предлагая путь «большого джихада» не через политическое противостояние с иноверцами, не через борьбу с неверными, а через духовное и гуманитарное измерение? В примечании в своей статье он говорит: «Разделяя подходы исследователей относительно неоднозначности толкования понятия «джихад» в исламе ...он применяет его в значении духовного совершенствования... Атрибуты божественного совершенства, пребывающие во Вселенной в дискретном состоянии, обретают свое единство и совершенство только в человеке. Затем мы обнаруживаем идею (отшлифованную много веков спустя Гегелем), что лишь в «совершенном человеке» (*ал-инсан ал-камил*) Абсолют познает себя во всей полноте, то есть в его самопознании или сознании человек обретает подлинный образ мира» [1, с. 170].

И, как совершенно справедливо отмечает Е.А. Фролова, суфийский совершенный человек обретает новый тип веры и знания, в отличие от обычного мусульманина, бездумно вручающего себя Аллаху. Такая вера «предполагала совершенно иную личностную структуру – человека, сознательно выбирающего трудный путь обретения особого рода чувственного, интеллектуального наслаждения» [17, с. 64]. А это уже значительно более высокий уровень богопознания и богопонимания.

Заключение

В последнее время в исламской теологии часто говорят о полезности и правомерности нововведений («*бид'а*»). Большинство алимов и исламоведов приходят к мнению, что наступило время пересмотреть некоторые категорические формулировки, в которых однозначно провозглашается негативная роль всех нововведений. Необходимо прекратить воспринимать поиски новых смыслов исламского вероучения как покушение на его основы. Напротив, в этом проявляются созидательная сила ислама нацеленность на развитие и способность к органичному вхождению в современные культурно-исторические реалии и общечеловеческие гуманитарные стандарты. Поднятый нами в данной статье вопрос о диалектической связи между теоцентризмом и антропоцентризмом позволит устранить их антагонизм и взаимное неприятие, что уже само по себе обеспечивает более конструктивное включение ислама в мировой цивилизационный процесс.

Литература

1. *Билалов М.И.* Смена типов мышления в процессе «великого джихада» в исламе // Ислам в современном мире. – 2017. – № 13 (1). – С. 167–182.
2. *Гайнутдин Р.* Миссия религии – открытие и познание Бога в сердце современного человека // Минарет ислама. – 2015. – № 1 (1). – С. 24–30.
3. *Гайнутдин Р.* Принцип универсальности знания как основа исламского образования // Ислам в современном мире. – 2015. – № 11 (4). – С. 27–32.
4. *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. – Элиста: Джангар, 1993. – 672 с.
5. *Ибн Араби.* Ал-Футухат ал-маккия: в 4 т. Т. 3. – Бейрут, 1968.
6. *Ибн Араби.* Тарджуман ал-ашвак. – Бейрут, 1934.
7. *Ибн Араби.* Геммы мудрости // *Смирнов В.А.* Великий шейх суфизма. – М., 1993. – С. 145–321.
8. Коран / пер. смыслов и коммент. В. Пороховой. – 3-е изд., доп. и перераб. – М.: Аль-Фуркан, 1997.
9. *Кураев А.* Грехопадение // Человек. – 1993. – № 5. – С. 3–16.
10. *Курбанов М.Г.* Философское понимание человека в религиозных образах христианства и ислама // Исламоведение. – 2014. – № 2. – С. 39–44.
11. *Можаровский В.В.* Критика догматического мышления и анализ религиозно-ментальных оснований политики. – СПб.: ОВИЗО, 2002.
12. *Мухетдинов Д.В.* Проблема религиозного плюрализма и спасения в трудах Мухйи ал-дина ибн ал-Араби // Ислам в современном мире. – 2016. – № 12 (4). – С. 47–64.
13. *Поломошнов П.А.* Свобода и предопределение в религиозной антропологии: ислам и христианство // Исламоведение. – 2017. – Т. 8. № 2. – С. 77–92.
14. *Поломошнов П.А., Поломошнов А.Ф.* Исламская и христианская антропология как альтернативные версии религиозного гуманизма // Исламоведение. – 2017. – Т. 8, № 1. – С. 5–18.
15. *Ракитянский Н.М.* Опыт концептуального анализа исламского менталитета в контексте политической психологии [Эл. ресурс] // [www. Lawinrussia.ru/node/217241](http://www.Lawinrussia.ru/node/217241). (Обр. 8.02.2015).
16. Словарь суфийских терминов [Эл. ресурс] // URL.: [http:// vector.org](http://vector.org). Дата обр.: 26.01.2018.
17. *Фролова Е.А.* История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность: учебное пособие. – М., 2006.

References

1. Bilalov M.I. Smena tipov myishleniya v protsesse «velikogo djihada» v isleme [Change of types of thinking in the process of "great Jihad" in Islam] *Islam v sovremennom mire*. [Islam in the Modern World] 2017, № 13 (1). S. 167–182.
2. Gaynutdin R. Missiya religii – otkrytie i poznanie Boga v serdtse sovremennogo cheloveka [The Mission of religion is the discovery and the knowledge of God in the heart of modern man] *Minaret Islama*. [The Minaret of Islam.] 2015, № 1 (1). S. 24–30.
3. Gaynutdin R. Printsip universalnosti znaniya kak osnova islamskogo obrazovaniya [The principle of the universality of knowledge as the basis of Islamic education] *Islam v sovremennom mire* [Islam in the Modern World] 2015, № 11 (4). S. 27–32.
4. Dostoevskiy F.M. *Bratya Karamazovi* [Brothers Karamazov] Elista. Djangar.1993. 672 s.
5. Ibn Arabi. *Al-Futuhah al-makkiya* [Al-Futuhah al-makkiya] in: 4-h v. V. 3. Beyrut, 1968.

6. Ibn Arabi. *Tardjuman al-ashvak* [Tarjuman al-ashwak] Beyrut. 1934.
7. Ibn Arabi. *Gemmyi mudrosti* [Gemas of wisdom] In: Smirnov V.A. Velikiy sheyh sufizma. Moscow, 1993. S. 145–321.
8. *Koran*. [The Koran] Translation of meanings and comments of Valeria Porokhova. 3-rd ed., 1997.
9. Kuraev A. Grehopadenie [The Fall of Man] *Chelovek* [Man] 1993, № 5. S. 3–16.
10. Kurbanov M.G. Filosofskoe ponimanie cheloveka v religioznyih obrazah hristianstva i islama [Philosophical understanding of man in religious images of Christianity and Islam] *Islamovedenie* [Islamic studies] 2014, № 2. S. 39–44.
11. Mojarovskiy V.V. *Kritika dogmaticheskogo myishleniya i analiz religiozno-mentalnyih osnovaniy politiki*. [Criticism of dogmatic thinking and analysis of religious-mental bases of politics] St-Petersburg. OVIZO, 2002.
12. Muhetdinov D.V. Problema religioznogo plyuralizma i spaseniya v trudah Muhyi al-dina ibn al-Arabi [The problem of religious pluralism and salvation in the writings of Muhy al-din ibn al-Arab] *Islam v sovremennom mire* [Islam in the Modern World] 2016, № 12 (4). S. 47–64.
13. Polomoshnov P.A. Svoboda i predopredelenie v religioznoy antropologii: islam i hristianstvo [Freedom and predestination in religious anthropology: Islam and Christianity] *Islamovedenie* [Islamic studies] 2017. V. 8, № 2. S. 77–92.
14. Polomoshnov P.A., Polomoshnov A.F. Islamskaya i hristianskaya antropologiya kak alternativnyie versii religioznogo gumanizma [Islamic and Christian anthropology as alternative versions of religious humanism] *Islamovedenie* [Islamic studies]. 2017. T. 8. № 1. S. 5–18.
15. Rakityanskiy N.M. *Opyit kontseptualnogo analiza islamskogo mentaliteta v kontekste politicheskoy psihologii*. [Experience of conceptual analysis of the Islamic mentality in the context of political psychology] URL: www.Lawinrussia.ru/node/217241
16. *Slovar sufiyskih terminov*. [Dictionary of Sufi terms] URL: <http://vector.org>.
17. Frolova E.A. *Istoriya arabo-musulmanskoj filosofii. Srednie veka i sovremennost: uchebnoe posobie* [The history of the Arab-Muslim philosophy. Middle Ages and Modernity: A Training Manual.] Moscow, 2006.