



DOI: 10.21779/2077-8155-2018-9-3-77-87

УДК 1:297.18

Содержание статьи

Информация о статье

*И.В. Евдокимов*¹

Введение
Антропология мистиков –
«ашаритов»
Антропологические взгляды ат-
Тирмизи
Антропология багдадского
суфизма
Концепция единения человека и
Бога
Заключение

Поступила в редакцию: 14.03.2018.
Передана на рецензию: 19.03.2018.
Получена рецензия: 11.04.2018.
Принята в номер: 25.05.2018.

Антропологические взгляды суфизма IX–XIII вв.

Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина;
hunte_p@mail.ru

В данной статье анализируются антропологические представления средневековых суфийских мыслителей, разрабатывавших такие категории антропологии, как состав человека, его космогоническое и космологическое значение, положение его как объекта познания Бога в материальном мире. На основе анализа трудов суфийских мыслителей IX–XIII вв., оказавших влияние на антропологические взгляды классического ислама и восприятие человека в исламе современном, в т. ч. в современном суфизме, автор синтезирует антропологические разработки средневековых суфийских направлений: от признающих законы шариата приверженцев богословия аль-Ашари: аль-Газали, аль-Араби и Джалала ад-дин Руми до еретических для шариата представителей концепции «фана» – растворения человека в Боге через осознание единства с Аллахом: аль-Бистами и аль-Халладжа. В суфизме как религиозно-антропологической доктрине человек рассматривается как существо, объединяющее материальное и духовное. Он соединяет творение с Творцом через их постижение с помощью своей природы и разума. В этом суфийские мыслители видят исключительное положение человека в мироздании.

Ключевые слова: *ислам, исламская антропология, суфизм.*

¹ Иван Валерьевич Евдокимов – преподаватель Нижегородской духовной семинарии; аспирант 4 г/о Нижегородского государственного педагогического университета им. К. Минина, orcid.org/0000-0002-8811-1738.

DOI: 10.21779/2077-8155-2018-9-3-77-87

UDC 1:297.18

Content of the article

Information about the article

*I.V. Evdokimov*²

Introduction.
The anthropology of ashariite mystics.
Anthropological views of at-Tirmidhi.
Anthropology of Sufism in Baghdad.
The concept of unity of man and God.
Conclusion.

Received: 14.03.2018.
Submitted for review: 19.03.2018.
Review received: 11.04.2018.
Accepted for publication: 25.05.2018.

Anthropological Views of Sufism in the 9th–13th Centuries

Kozma Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University; hunte_p@mail.ru

The article contains the analysis of the anthropological representations of medieval Sufi thinkers who developed such categories of anthropology as the composition of a human being, his cosmogonic and cosmological role and position as an object of knowledge of God in the material world. Based on the works of Sufi thinkers of the 9th–13th centuries that influenced the anthropological views of classical Islam and the perception of man in the Islam of the 21st century, including contemporary Sufism, the author presents the anthropological views of the medieval Sufi directions: from al-Ghazali, al-Arabi and Jalal ad-Din Rumi, the adherents of al-Ash'ari theology who recognized Sharia law, to al-Bistami and al-Hallaj, the proponents of the heretical concept of "Fana" – the dissolution of man in God through the awareness of the oneness of Allah. In Sufism as a religious-anthropological doctrine human being is considered to be a concept, combining the material and the spiritual. Man connects the creation with the Creator through their comprehension by means of his nature and mind. This is where Sufi thinkers see the exceptional position of man in the universe.

Keywords: *Islam, anthropology of Islam, Sufism.*

Введение

Суфизм как мистическо-философское направление в средневековом исламе в период своего становления (конец II в. – VI в. хиджры) представляет собой совокупность различных школ, зародившихся на этом историческом этапе и получивших развитие в дальнейшем в форме мусульманских братств-тарикатов. Сам факт формирования этих мистических направлений в исламе свидетельствует о том, что произошло окончательное создание суфийской теоретической базы как религиозной концепции. Суфизм можно считать мистическим направлением ислама, зародившимся в среде ранних мусульманских аскетов, которые уделяли внимание личной праведности, нравственной чистоте, трепетали перед всемогуществом и величием Аллаха и строго следовали предписаниям Корана и Сунны, не увлекались политическими и богословскими спорами. При этом факт наличия не разработанных в Священном Коране и его толкованиях вопросов, затрагивающих природу и положение человека, составляет основу для появления вариативных концепций. В исламском богословии эта вариативность выразилась в формировании различных направлений, выделившихся в результате споров при рассмотрении не разработанных в Коране и Сунне богословских

² *Ivan Valerievich Evdokimov* – teacher of Nizhny Novgorod Theological Seminary; postgraduate student of Kozma Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University, orcid.org/0000-0002-8811-1738.

разделов. Направления эти, основанные на концепциях тех или иных авторитетных муджахидов, зачастую носят антагонистический характер в вопросах свободы воли человека, таухида, атрибутов Аллаха, веры, греха, добродетели, наказания, покаяния, посланничества, имамата.

Подобные процессы возникали вокруг авторитетных учителей в среде средневекового суфизма, воспринимающего человека как объект познания божества. Разработка этих разделов исламской антропологии мистиками-мусульманами обусловила формирование богословско-антропологической картины классического ислама и оказала влияние на восприятие человека в исламе современном, в т. ч. в современном суфизме.

Для иллюстрации приведенных утверждений полезно будет прибегнуть к анализу антропологических воззрений суфийских мыслителей VII–XIII вв. – периода формирования основных богословско-философских концепций мусульманского мистицизма.

Рассмотрение человека как ключевой части органического единства Творца и его творения, обуславливает сущность суфизма как исламской религиозной антропологической доктрины [16, с. 65]. 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.

Антропология мистиков – «ашаритов»

Наиболее близкими к классическому исламу следует назвать мыслителей, убежденных в необходимости исполнения закона шариата. Среди них аль-Газали, разделявший богословие аль-Ашари, убежденный в том, что рассмотрение догматики ислама не должно быть самоцелью: человек должен встать на суфийский путь познания, чтобы достичь рая после смерти. Главная идея «Воскрешения наук о вере» аль-Газали – утверждение неполноты и несовершенства ислама без суфизма. Размышляя по поводу споров между многочисленными сектами, образующимися в исламском мире с VII в., богослов приходил 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» [8, с. 80].

Рассматривая человека, аль-Газали уделял внимание душе, духу, сердцу и разуму, считая рассмотрение материальной его составляющей «задачей врачей, а не вероучения». Он, подобно прочим суфиям, подробно развивает учение о сердце и душе человека, их связи с Богом и участию в богопознании. Сердце, по его мнению, состоит из материальной и духовной частей, в материальном плане оно является органом, перекачивающим кровь, а в духовном смысле оно есть совершенная духовная сущность, сотворенная сокровенным повелением Бога, которая является выражением сути самого человека. Аль-Газали пишет: сердце «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 разобраться, какова же эта связь» [6, с. 140]. Сам мистик обозначает соединение сердца материального с духовным посредством аналогии. Оно 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, а также выполняющую гносеологическую функцию.

Душа в учении аль-Газали представляет собой тонкую духовную сущность, которая состоит из сердца (кальб), духа (рух), из дыхания (нафс) и разума (акл) [11, с. 15]. 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 в составе души человека усматривает следующее: животная часть (желание), из которой проистекают телесные потребности человека; звериная часть (гнев), предохраняющая от вредных воздействий, 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, она производит любовь к людям, наукам, Аллаху и божественным вещам.

Такое внимательное рассмотрение человеческой психологии связано с представлениями аль-Газали о телеологическом аспекте антропологии. Смысл земной жизни – достижение блаженства в существовании после 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 его мнению, является врожденной и требует не приобретения через познание, но осмысления разумом и сердечного внимания, как бы припоминания человеком.

Подобно аль-Газали, аль-Араби также считал шариат обязательным для исполнения. Занимая позицию мистического пантеизма, он утверждал, что Бог имманентен миру и присутствует в каждой его частице, природа растворена в Боге. Не обожествляя материальный мир, он писал о том, что вся вселенная является неким божественным инобытием, отражением Бога [6, с. 140]. Для передачи мистического опыта аль-Араби пользовался аллегорическими символами и образами. В «Мекканских откровениях» он рассматривал 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 остальные творения проявляют к Творцу слепую и неразумную любовь. Взаимная разумная 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, зеркале Аллаха в тварном мире [9, с. 179–180].

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 отражения Аллаха в разумном творении – человеке. В этом произведении суфия очерчивается телеологическая роль человека, реализующаяся в творении первого носителя одновременно разумного духа и материальной природы – Адама. Описывая эту универсальную природу человека, сочетающую в себе интеллигибельные сущности божественного и материального, наместника и представителя творца внутри его творения, аль-Араби считает разумное творение не только единственным проводником божественного воздействия Бога на материальный мир, но также и хранителем тайны существования божества [18, с. 91–96]. Это указывает на продолжающуюся в истории тварного мира заботу творца о своем творении, так как без приобщения через разум к духовному божественному миру материя при отсутствии проводника неизбежно теряла бы свою упорядоченность и устремлялась бы в сторону хаоса. Тварный мир подвергался бы без присутствия человека все более мощным и непрерывным катаклизмам.

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 самосущности [10, с. 5]. Это родство, схожесть с Творцом позволяют человеку при помощи разума проникнуть во все уровни бытия как бы объять их. Через такое всепроникающее присутствие при самопознании человек способен увенчать порядок в материальном мире, внести гармонию в его существование и объединить божество и его творение в едином акте существования – в единстве бытия.

Оба вышеназванных мыслителя были убеждены в том, что без суфийского пути ислам не может обеспечить духовное совершенство для верующих. Их позицию по поводу 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. Эту позицию разделял и Джалал ад-дин Руми, который заимствовал ее у предшественников, в частности, у аль-Араби. Придерживаясь концепции вахдат аль-вуджуд, персидский поэт-суфий считал человека высшим творением Аллаха, который обладает способностью познания не только сути материальных вещей, но и своего Творца. Руми видел в человеке телесную оболочку и духовную составляющую. Материальная часть, мутная и сложная, зависит от внешних сил и подвержена распаду. А дух человека, простой и чистый, не обусловлен внешними причинами, и сам является движущей силой тела. Создав человека по своему образу, Бог предназначил его для самопознания, 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 его познавательные способности. 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 сравнивал человека со стержнем этого мира с нанесенным на него «мельчайшим рисунком» мироздания, что

обуславливается его приверженностью концепции единства бытия [17, с. 181]. При этом большое значение он придавал институту наставничества в процессе очищения сердца от греховных склонностей, страстей и чрезмерного возвеличивания животных потребностей. Он приводил метафорические конструкции для демонстрации ключевого значения роли наставника для послушника (мурида). Суфий писал 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» [10, с. 23].

Антропологические взгляды ат-Тирмизи

К ортодоксальному исламу близок и узбекский суфий ат-Тирмизи, учение которого повлияло на рассмотренных выше мыслителей. Его восприятие человека основано на антропологическом детерминизме, который ат-Тирмизи выводил 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 к Богу или удаления от него 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 т.о. цели существования человека. Обладание мистическим знанием 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 мистического знания 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» [14, с. 396]. 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 приводит строение человеческого сознания. 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. 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 религиозное рвение), 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 человека к познанию Аллаха. Это состояние ат-Тирмизи считал состоянием святости, называя людей, достигших его, «друзьями Бога» [3, с. 231].

Интересно отметить, 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 багдадского суфизма

Другое, этическое-психологическое, направление суфизма представляет багдадская мистическая школа, ярким представителем которой является аль-Харис аль-Мухасиб. 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» [6, с. 108]. Большое внимание он уделяет изучению человеческой природы, ее слабостей и склонностей, которые необходимо преодолеть для искреннего и действенного служения Богу. Глубоко чувствуя состояние души человека, аль-Мухасиб называл внешнюю набожность и показной аскетизм лицемерием, препятствием на пути духовного очищения и приближения к божеству и призывал всячески избегать подобных вещей. Конечной целью мистического пути аль-Мухасиб 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 очищения 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. Чтобы уберечься от соблазнов мира, считает аль-Мухасиб, необходимо постоянно держать в мыслях образы всеобщего суда и загробного воздаяния.

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-Мухасиб

явно предпочитает активное посюстороннее благочестие бездействию и полной отрешенности от мира» [12, с. 53]. Для концентрации внимания человека на пути к Богу, удержания его от мирских соблазнов мистик дает красочное и яркое описание картин будущей жизни, посмертной судьбы душ праведников и грешников.

При этом основой для прохождения пути к Богу основатель багдадской мистической школы считал разум. Разум принципиально выделяет человека из всего тварного мира. Он дает людям способность постигать абстрактные знания, а значит заниматься умозрением и восходить через это к божеству. Разум аль-Мухасибиде обозначал термином «рух» и называл разумной частью души. Это означало онтологическое отличие человека от прочих живых существ, а значит – его природную связь с духовным творцом, что косвенно указывало 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-Мухасибиде не пишет: он уделяет внимание нравственному самоанализу, выводя из него предназначение человека – служить Богу через приобретение знаний о богоугодных помыслах.

Концепция единения человека и Бога

Особо выделяется из суфийской среды VII–XIII вв. направление, получившее название «фана». Его основная концепция – растворение мистика в Творце через осознание им своего единства с Аллахом и стирание личностных качеств и атрибутов. С позиции шариата это учение является, безусловно, еретическим, и его представители, такие, как аль-Бистами, а особенно аль-Халладж, были осуждены как еретики ислама.

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 теплом [2, с. 40]. Этот образ ясно иллюстрирует 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, выделяли несколько его противоположных частей. Телесная оболочка (хайкал) – материальная составляющая человека, принадлежащая тварному миру и подверженная распаду, причем тело является для человека препятствием на пути познания божества. Плотская душа (нафс) является источником животных страстей человека. Она не способна постигать Аллаха и на пути богопознания, считает аль-Халладж, необходимо нивелировать плотскую природу путем непрестанной благодарности Творцу. Ключевую роль в познании Бога играет сердце, которое делится на материальную и разумную составляющие. Материальная часть сердца служит как бы оболочкой для его разумной части. Она содержит индивидуальные помыслы и чувства, которые также являются преградой в 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 к нему на онтологическом уровне. В таком иррациональном познании обретается мистическое интуитивное знание (ма'рифат), которое можно назвать божественным внушением. Это

внушение дает истинную картину мира и приводит к Богу, т. е. – 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» [8. с. 97]. Само идейное направление, развиваемое аль-Халладжем, было слишком противоречивым не только для ортодоксальных улемов и факихов, но даже для мистически настроенных суфиев.

Заключение

Если в Коране обозначены общие антропологические воззрения мусульман касаясь онтологического и космологического аспектов, не вызывающие споров между различными богословскими направлениями ислама, то в религиозных группах ислама внимание уделяется 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.

В суфизме как в религиозно-антропологической доктрине важное значение обретают состав человека, его космогоническое и космологическое значение, положение в материальном мире. В силу онтологической причастности к материальному (тело) и духовному (дух), являясь зеркалом духовного и материального миров, человек объединяет 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. Антропологические воззрения суфиев определяют основание для реализации учения исламских мистиков на практике. Они представляют собой пласт оригинальных, довольно подробных антропологических разработок в исламской мысли и религиозной культуре средневековой арабской цивилизации.

Литература

1. *Abdul Latif Abdul Razak*. Learning and perception in al-Tirmidhi's psychology. URL: <http://www.lib.iium.edu.my/mom2/cm/content/view/view.jsp?key=xUwmYUxdilBUBFXZt3DyPCF8HckQPOXxA20090114093600734> (дата обращения: 01 февраля 2018).
2. *Al-Hallaj*. Complete works. By Kasem Mouhammad Abbas. – Beirut: Riad El-Rayyes Books S.A.R.I, 2002.
3. *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.
4. [Sviri S. Hakim Tirmidhi and the Malamati Movement in Early Sufism](https://goldensufi.org/a_ss_malamati.html#29). URL: https://goldensufi.org/a_ss_malamati.html#29 (дата обращения: 01 февраля 2018).
5. *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. – М., 2013.

6. *Абу Хамид аль-Газали. Воскрешение наук о вере / пер. с араб. В.В. Наумкина – М.: Наука, 1980.*
7. *Али ибн Усман аль-Худжвири. Раскрытие скрытого за завесой. Старейший персидский трактат по суфизму / пер. с англ. А. Орлова; под ред. Н. Пригарина. – М.: Единство, 2004.*
8. *Арберри А. Дж. Суфизм. Мистики ислама / пер. с англ. М.О. Авдейчик, В.А. Литновской – М.: Сфера, 2002.*
9. *Ибн аль-Араби. Мекканские откровения / пер. с араб. А.Д. Кныша. – СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1995. – 288 с.*
10. *Игнатенко А.А. Зеркало ислама. – М.: Русский институт, 2004.*
11. *Керимов Г.М. Аль-Газали и суфизм. – Баку: Элм, 1969.*
12. *Кныш. А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. – СПб.: ДИЛЯ, 2004.*
13. *Костылев П.Н. Кораническая антропология: на примере концепта «Грудь» (sadr) // Вестник ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. – 2015. – № 2 (58). – С. 55–72.*
14. *Костылев П.Н. Суфийская эволюция коранической кардиоцентрической антропологии: на примере концепта «предсердие» (fu'ad) // Точки = Puncta. – 2012. – № 1–4. – С. 389–398.*
15. *Насыров И.Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). – М.: Языки славянских культур, 2009.*
16. *Рахматуллин Р.Ю. Суфийская антропология // Исламоведение. – 2013. – № 1. – С. 64–74.*
17. *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. ред. и указ. А. А. Хисматулина. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2007.*
18. *Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. – М.: Наука, 1987.*

References

1. Abdul Latif Abdul Razak. *Learning and perception in al-Tirmidhi's psychology*. URL: <http://www.lib.iium.edu.my/mom2/cm/content/view/view.jsp?key=xUwmYUxdiLBUFXZt3DyPCF8HckQPOXxA20090114093600734>.
2. Al-Hallaj. *Complete works. By Kasem Mouhammad Abbas*. – Beirut: Riad El-Rayyes Books S.A.R.I, 2002.
3. 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.
4. Svirli S. *Hakim Tirmidhi and the Malamati Movement in Early Sufism*. URL: https://goldensufi.org/a_ss_malamati.html#29.
5. Al-Husajn ibn Man-sur al-Halladzhi *Kitab at-Tavasin. Sad Znanija* [The garden of knowledge] Translit. from arab. Viktora Nechipurenko, Iriny Polonskoj; predisl. V. Nechipurenko, I. Polonskoj. Izdanie 3-e, ispravlennoe. – Moscow, 2013. (In Russian).
6. Abu Hamid al'-Gazali. *Voskreshenie nauk o vere* [Resurrection of the sciences about faith] Translit. from arab. V.V. Naumkina. – Moscow: Nauka, 1980. (In Russian).
7. Ali ibn Usman al'-Hudzhviri. *Raskrytie skrytogo za zavesoj. Starejsnij persidskij traktat po sufizmu* [Disclosure of the veiled behind the veil. The oldest Persian treatise on Sufism] transl. from eng. A. Orlova pod red. N. Prigarina. Moscow. Edinstvo, 2004. (In Russian).

8. Arberri A. Dzh. *Sufizm. Mistiki islama* [The mystics of Islam] Translit. from eng. M.O. Avdejchik, V.A. Litnovskoj. – Moscow: Sfera, 2002. (In Russian).
9. Ibn al'-Arabi. *Mekkanske otkrovenija* [Meccan revelations] Translit. from arab. A.D. Knysha. – St. Petersburg: «Centr» Peterburgskoe Vostokovedenie», 1995. (In Russian).
10. Ignatenko A.A. *Zerkalo islama* [Mirror of Islam]. – Moscow: Russkij institut, 2004. (In Russian).
11. Kerimov G.M. *Al'-Gazali i sufizm* [Al-Ghazali and Sufism]. – Baku: Jelm, 1969. (In Russian).
12. Knysh. A.D. *Musul'manskij mysticizm: kratkaja istorija* [Muslim mysticism: a brief history]. – St. Petersburg: DILJa, 2004. (In Russian).
13. Kostylev P.N. Koranicheseskaja antropologija: na primere koncepta «Grud'» (sadr) [Koranic anthropology: on the example of the concept "Breast" (sadr)] *Vestnik PSTGU. Serija 1: Bogoslovie. Filosofija*. [Bulletin of St. Tikhon's Orthodox state University. Series 1: Theology. Philosophy.] 2015, no. 2 (58). s. 55–72. (In Russian).
14. Kostylev P.N. Sufijskaja jevoljucija koranicheskoj kardiocentricheskoj antropologii: na primere koncepta «predserdie» (fu'ad) [Sufi evolution of Quranic cardiacentric anthropology: the example of the concept of "auricle" (fu'ad)] *Tochki = Puncta* [Points]. 2012, no. 1–4, s. 389–398. (In Russian).
15. Nasyrov I.R. *Osnovanija islamskogo misticizma (genezis i jevoljucija)* [Foundations of Islamic mysticism (genesis and evolution)]. Moscow: Jazyki slavjanskih kul'tur, 2009. (In Russian).
16. Rahmatullin R.Ju. Sufijskaja antropologija [Sufi Anthropology]. *Islamovedenie* [Islamic Studies]. 2013, no. 1, s. 64–74. (In Russian).
17. Rumi, Dzhahal ad-din, Muhammad. *Masnavi-ji Ma'navi* («*Pojema o skrytom smysle*») [Masnavi-yi Ma'navi ("The Poem of the Hidden Meaning")]. Pervyj daftar (bajty 1–4003) / Translit. from pers. O.F. Akimushkina, Ju.A. Ioannesjana, B.V. Norika, A.A. Hismatulina, O.M. Jastrebovoj / Obshh., nauch. redakcija i ukaz. A.A. Hismatulina. St. Petersburg: «Peterburgskoe Vostokovedenie», 2007. (In Russian).
18. Stepanjanc M.T. *Filosofskie aspekty sufizma* [Philosophical aspects of Sufism]. Moscow. Nauka, 1987. (In Russian)