



РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

RELIGION STUDIES AND SOCIOLOGY OF CULTURE

УДК 141.336

DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-3-478-485

Суфизм как гностическое учение в исламе

Королёв Ю.А.

Орловский государственный университет им. И.С. Тургенева,
Россия, 302010, г. Орёл, ул. Комсомольская, 95

E-mail: korolevbizant@mail.ru

Аннотация. Являясь мистическим течением в рамках исламского креационизма и внешне признавая его доктрины, суфизм представляет по сути дела иную, противоположную исламу, манифестационистскую мировоззренческую традицию. Интерпретируя священные тексты и догматы мусульман с позиции эманационизма, суфизм во многом выходит за пределы ислама, утверждая нетрадиционный для ислама путь познания Бога. Этот путь представляет собой своеобразное восхождение по ступеням духовного совершенства и обретение высшего знания – гносиса. Восприятие суфиями гносиса в качестве высшего этапа богопознания дает основание для проведения сравнительного анализа между главными положениями суфийской доктрины и представлениями гностиков о мире, человеке, Боге и путях Его постижения. В результате этого анализа обнаруживается почти полная тождественность этих двух доктрин (суфизма и гностицизма), что позволяет сделать вывод о гностическом характере суфизма.

Ключевые слова: суфизм, гностицизм, ислам, манифестационизм, доктрина

Для цитирования: Королёв Ю.А. 2020. Суфизм как гностическое учение в исламе. NOMOTHETIKA: Философия. Социология. Право. 45 (3): 478–485. DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-3-478-485

Sufism as a gnostic doctrine in islam

Yuri A. Korolev

Orel State University,

95 Komsomolskaya St, Orel, 302010, Russia

E-mail: korolevbizant@mail.ru

Abstract. Sufism as a type of mysticism in the framework of Islamic creationism and outwardly admitted its doctrines to the different opposite to Islam tradition of manifestationism. Interpreting the sacred Muslim texts and dogmats with the position of emanationism, Sufism comes out of the bounds of Islam and maintain an unorthodox way of the cognition of God. This way can be treated as the specific ascent to the steps of the spiritual perfection and finding the highest knowledge-gnosis. Recognition of gnosis as a highest stage of the cognition of God gives the basis for comparative analysis between the main concepts of Sufi's doctrine and ideas of gnostics about world, man, God and the ways of His cognition. As the result of the analysis the identity of these doctrines is found and that allows come to conclusion about the gnostic character of gnosticism.

Keywords: Sufism, gnostics, Islam, manifestationism, doctrine

For citation: Korolev U.A. 2020. Sufism as a gnostic doctrine in islam. NOMOTHETIKA: Philosophy. Sociology. Law series. 45 (3): 478–485 (in Russian). DOI 10.18413/2712-746X-2020-44-3-478-485

Вся история развития человеческого духа определяется противостоянием двух мировоззренческих подходов к происхождению мира: креационизма и манифестационизма. В рамках первого подхода мир рассматривается как результат Божественного Творения из «ничего». При этом Творец качественно отличен от своего творения, трансцендентен ему. Согласно второму подходу, мир – это проявленный Бог, иерархическое развёртывание Божественных качеств. Здесь Бог имманентен миру.

Наиболее ярким выражением первой мировоззренческой позиции является «авраамическая традиция», представленная христианством, иудаизмом и исламом. Общее семитское происхождение этих трёх религий (две из которых мировые) обусловило их первоначальную приверженность креационизму. Особенно это касается ислама. Как известно ислам представлен двумя течениями: суннизмом и шиизмом.

Возникнув в Аравии в VII в. н.э, ислам заявил о себе как о религии, завершившей авраамическую традицию и обладающей полнотой истины. Вытеснив иудаизм и христианство из Среднего и Ближнего Востока, ислам включил в себя ряд положений этих религий, предоставив им особый статус в мусульманском мире. Утверждая строгий креационизм внешнего, экзотерического толкования канонических текстов Корана и официальное богословие улемов, ислам столкнулся с противоположной тенденцией, проявившейся как некая закономерность во всех креационистских религиях. Эта тенденция выразилась в том, что в рамках данных религий возникают различные эзотерические и мистические учения. Такие учения появились и в исламе. В них символически интерпретировались священная книга мусульман – Коран и хадисы Пророка, и эта интерпретация носила ярко выраженный манифестационистский характер.

Необходимо отметить, что символическое толкование священных текстов было предназначено лишь людям, достигшим определённого уровня посвящения, мистикам, следующих путём особого духовного познания Божества. В исламе они получили название суфиев или дервишей, а их учение стало именоваться суфизмом.

Суфизм возникает как ответ на существовавший в недрах исламской религии запрос на новые религиозные идеи. Этот, казалось бы, новый духовный идеал, известный как «познание Аллаха» (марифат Аллах), в действительности не являлся чем-то новым. Он был по сути «всего лишь древней гностикой, которая вновь ожила на своей родине и на протяжении двух столетий начала господствовать во всех областях духовной жизни» [Мец, 1996, с. 268].

Суфизм как направление восточного мистицизма, по всей видимости, сложился задолго до появления ислама, в эпоху поздней античности, под воздействием различных гностических и зерванистских сект, существовавших в то время на территории Египта, Персии и Аравии. На формирование суфизма существенное влияние оказали несемитские народы – мавали, обращённые в ислам насильно. Мавали являлись в основном индоевропейцами: греками, персами, индусами – носителями древних манифестационистских традиций. Войдя в состав первых суфийских общин, эти люди способствовали внутренней трансформации суфизма, превращению его в мистическое течение гностического типа.

Вероятно, именно под воздействием гностиков, которых было немало в Сирии и Египте, и сформировалась космологическая концепция суфизма, положения которой блестяще изложили в своих сочинениях знаменитые учителя суфизма: Ибн-Араби, ал-Газали, Джунайид, Абу Бакр ал Харраз и многие другие.

Гностические воззрения суфиев обуславливаются их космогоническим учением о происхождении мира и человека. Согласно этому учению, во главе всего находится Аллах – Единое Бытие и Абсолютный дух. Но Аллах – это не безличный Абсолютный Дух пантеизма (в котором обвиняли суфиев ортодоксальные исламские богословы и некоторые западные учёные), но Абсолютная Духовная личность, ибо Ему единственному принадлежит право сказать «Я».



Аллах изливает свой свет вовне, создавая, таким образом, эманации, которые следовали одна за другой и образовали иерархию сотворённого Бытия или «лестницу Божественных обнаружений», как говорят суфии. Верхние ступени этой лестницы символически выражены в образах трона и престола, затем следуют сферы, за ними идут мир элементов и «мир сочетания», которые составляют проявленный «мир собрания».

Согласно учению суфизма, образ Бога всегда пребывает в мире, при этом источник света – Божественный Абсолют находится вне мира и является трансцендентным по отношению к нему. Так учитель суфизма Аль Хамадани утверждал: «Бог также не связан непосредственно с миром, но и не отделён от него, поскольку Он увидел Самого Себя во всех предметах природы, как в зеркале, которое отразило бытие» [Айтжанова, 2015, с. 9]. Это очень напоминает гностический миф Василия Валентина о Софии-Ахамот, низшей эманации Абсолюта, которая узрела отражение Божества в Бездне и устремилась туда, надеясь соединиться с Ним, но попала в плен материи, образовав тем самым наш материальный мир и одухотворив природу.

Говоря о Божестве, гностики довольно часто используют образ Света. Бог для них – это тот, «кто постулирует себя самого в совершенстве Света, имея возможность познавать непорочный Свет. Громада неизмеримая. Вечный и Увекочивающий. Свет и Освещающий...» [Сочинения..., с. 165].

Аналогия Бога и Света присутствует и в трактатах исламских мистиков. Суфии в своих произведениях часто сравнивают Аллаха с Солнцем. Подобно этому светилу, Он изливает свои энергии вовне, создавая тем самым материальный и духовный миры. Так, великий суфийский мыслитель Ибн-Араби говорил о том, что первоначально, то есть до момента творения, Бог предстал в качестве Света, отразившись вовне как в зеркале, и Его отраженный образ трансформировался в Универсального человека – Адама. Возникший в результате световой эманации Божества мир воспроизвёл строение и свойства этого Совершенного Существа. Таким образом, Ибн-Араби утверждает аналогию человека и мира, что мы наблюдаем и в доктринах сирийских и александрийских гностиков.

Утверждая вечность Бога, суфии признавали и вечность Его манифестации, всегда одной и той же, но принимающей разные формы. И одной из таких форм является человечество. Так, в «Меснери Шериф», написанной учителем суфизма Мевлеви, говорится о том, «что люди были созданы на небесах задолго до того, как Аллах сотворил Землю и другие планеты, что в этом мире люди существуют в различных формах и состояниях, отличных от человеческих, и только перед тем как вернуться к своему Творцу они обретают человеческий образ» [Поздеев, 1886, с. 93].

В русле гностической доктрины человек рассматривается как микрокосмос, т.е. малая вселенная, которая является подобием большой вселенной – макрокосма. Но и микрокосм и макрокосм – это результат световых эманаций Божества. То же самое утверждение мы встречаем и у большого знатока суфизма – ал-Газали. Для него образ Бога – это Большая Вселенная, т.е. макрокосмос. Мыслитель настаивал на том, что если рассмотреть составные части мира и составляющие человека, то можно обнаружить между ними несомненное сходство. В сотворённом мире он выделяет два уровня: чувственный Мир царства и интеллектуальный, духовный Мир Царствия. Эти два уровня Вселенной находят соответствие в человеке, который, с одной стороны, обладает чувственной природой, с другой – разумной, духовной.

Особое внимание суфии уделяют рассмотрению души человека, и в этом они также обнаруживают своё сходство с учением гностицизма. Для гностиков тело человека – это «темница души». Согласно их учению, в душе человека содержится частица Божественного Духа, так называемая «Божественная искра», которая одновременно является собранным, сконцентрированным образом Небесного Адама. Гностик обязан освободить этого Божественного Человека из плена материи и вернуть его в область подлинного существования, т.е. в Божественный мир. Также полагали и исламские гностики – арифа – опытные

суфии, достигшие последней стоянки на Пути к Богу. Подобно своим александрийским и сирийским собратьям – «христианским гностикам» они полагали, что их души являются искрами Божественного света, оказавшимися в узах плоти, и эти световые искры испытывают притяжение со стороны источника этого вечного света – Бога, который призывает их вернуться в Его лоно.

Эту идею, правда в несколько иной форме, выражает знаменитый реформатор суфизма ал-Газали, переработавший суфийскую доктрину в такой вид, чтобы она не противоречила Корану, шариату и сунне. Так, в своём трактате «Элексир счастья» он рассматривает душу и тело как противоположные начала, ставя знак равенства между душой, духом и сердцем, под которым он понимал не орган, где эта душа находится, а сущность человека. Для Аль-Газали, как и для александрийских гностиков, дух человека являлся частичкой Божества.

Согласно гностической доктрине, эта частичка Божества, или «Божественная искра», прибывает в сердце несовершенного плотского человека в пассивном состоянии или в состоянии сна. Суфии называют её словом «кальб», т.е. духовным сердцем. Кальб, по словам исследователя исламского мистицизма А.Д. Кныша, «это духовный орган, помогающий человеку преодолеть свою животную природу и социальную зависимость, для того, чтобы стать духовным существом» [Кныш, 2004, с. 86]. Сердце плотского человека, находящегося в неведении о своей Божественной духовной природе, подчинено страстям и интересам этого материального мира или, как говорят суфии, подвержено низшему началу в человеке ан-нафс ал-аммара. Желаящий пробудить в себе «Небесного человека» и достичь духовного уровня (мэлэкут) должен следовать учению суфиев.

Учение суфиев носит название «тариката» (от араб. *طريقة* «тарик» – отречение от мира). Название указывает на тот факт, что, подобно античным гностикам, суфии воспринимают материальную реальность негативно, как препятствие или как завесу, скрывающую Бога. Главное для мистика – преодолеть это препятствие, отдернуть эту завесу материального, греховного мира и познать Бога через духовное с Ним соединение.

Но чтобы вернуться к Богу, суфий должен, прежде всего, очистить свою душу от страстей и пороков этого мира. Нет страстей, которым не был бы подвержен человек, началом же их является влечение человека к материальным вещам и плотским удовольствиям. Плотские страсти не могут рассматриваться лишь как простое выражение естественных человеческих потребностей и желаний, они имеют духовную природу и непосредственно связаны с душой человека. Нечистую душу суфии обычно называли «шайтаном», намекая таким образом на то влияние, которое оказывают на пробуждение страстей нечистые духи.

Утверждение суфиев о связи страстей с душой человека логично приводит к выводу о необходимости борьбы с ними. Такая необходимость основывалась на признании вреда страстей и пороков. Суфии считали, что наполняемая страстями душа теряет даже смутное воспоминание о своей божественной сущности и становится неспособной к созерцанию Всевышнего, ум в таком случае не властвует над чувствами, а сам поглощается ими. Возникающие при этом страстные помыслы, обусловленные разнообразными впечатлениями, исходящими из стихий мира, несовместимы с созерцанием и должны быть преодолены.

В суфизме существует один единственный путь преодоления страстей – аскетизм. Согласно мистической доктрине суфизма страсти можно преодолеть лишь путём аскетической практики. Она заключается в строгом воздержании в пище, сне, питье, отношениях с женщинами. Душу необходимо очистить не только от плотских влечений, но и от более тонких страстей, таких как гордость, тщеславие, лицемерие, ложь, гнев. Они обольщают душу человека, пленяют его ум и препятствуют духовному восхождению.

Основными способами очищения души являются покаяние, пост и бдение. Суфии, так же как и большинство гностиков, видят главную причину греха и порока в привязан-



ности человека к миру материи. Поэтому раскаяние для суфия означает по сути дела отказ от мира и его соблазнов. Ночь суфии обычно проводят в молитве. Ночные бдения, как правило, сопровождаются длительными постами. Сокращая потребление пищи, исламские мистики тем самым ослабляют воздействие телесных желаний и душевных страстей, что способствует их духовному росту и постепенно приближает к Богу

Суфии всячески стараются избавиться от лицемерного благочестия, когда добродетельные поступки совершаются с намерением приобрести славу и известность среди людей.

Грех тщеславия считался у суфиев наиболее серьезным. Чтобы его избежать, мистик должен был скрывать свои добрые дела, для этого он даже совершал поступки, идущие в разрез с исламским религиозным законом, что вызывало негативную реакцию со стороны исламского духовенства и большинства верующих. Это делалось для того, чтобы люди не восхваляли их как святых, и они не подверглись бы искушению гордости и тщеславия.

Отвергая такие пороки, как алчность и стремление к богатству, многие суфии всю жизнь проводят в нищете. Ничто не должно отвлекать суфия от поисков Божества – ни семья, ни забота о собственности. Необходимые для очищения души аскетические действия должны сопровождаться чувством любви к Богу, только тогда они имеют значение.

Очищенная от страстей душа делается способной воспринимать посылаемое ей Всевышним вдохновенное знание о Нём Самом. Это мистическое знание известно как гносис.

Гносис или марифа, по мнению суфиев, это некая божественная тайна, которую нельзя постичь с помощью рассудка. Согласно суфийскому преданию, учение о марифа было разработано Зу-н Нуном. Гносис в его понимании – это интуитивное знание о Боге, которое человек самостоятельно обрести не может, поскольку это особое знание – призыв, посылаемый Богом своим избранникам, любящим Его. Этот мистик различал три рода знаний: знание, которым обладает большинство людей, т.е. обыденное знание; знание присущее богословам и ученым, и знание, которым обладают лишь избранники Аллаха, т.е. гносис. Подобно античным гностикам он полагал, что гносис есть достояние людей духовных, пневматиков, способных постичь Бога сердцем, пробудив в нем «Божественную искру». Зу-н Нун, как и учитель гностицизма Валентин, был убежден, что только гностики или «дети Божьи» как раз и являются теми духовными людьми, которые обладают совершенным знанием Бога. По мнению этого исламского гностика, только Сам Создатель может даровать человеку знание о Себе – марифа. Достижение этого знания соответствует последнему этапу мистического пути суфия.

Символом Божественного гносиса был Свет. В акте созерцания Божества суфий полностью отказывается от своей личности и растворяется в Божественном Свете. Тем самым человек обретает своё единство с Богом. У гностиков такое состояние известно как «возвращение Божественной искры к Богу». Созерцание Бога сопровождалось погружением гностика в транс или экстаз. Определяющим свойством экстаза является полная неподвижность ума. Это состояние может усиливаться, достигая своего пика, но даже в этот момент человек воспринимает определённые истины и видит некоторые образы, хотя эти истины и образы нельзя выразить обыкновённым человеческим языком. Чтобы объяснить свои видения, мистик, как правило, использует образы и символы нашего материального мира. Кроме того, важно подчеркнуть, что в момент сообщения мистика гносиса или даже в момент соединения его с Божеством личностное начало человека сначала исчезает, а затем появляется вновь, но уже полностью преображённым. Такие свидетельства мы находим в писаниях известных учителей суфизма.

Проводя длительное время в состоянии мистического созерцания и постоянно практикуя зикр (особую молитву), суфий может обрести сначала «нестойкое видение», затем «несомненное видение» или мистическое знание, тождественное гносису, и, наконец, полное знание о Боге, погружившись в состояние фана (исчезновение). Все эти состояния представлены в образах бабочки и светильника знаменитым суфийским гностиком

Хусайн ибн Мансуром ал-Халладжем. Так, первое состояние выражается в лицемерии света издали, второе – когда бабочка подлетает к светильнику настолько близко, что чувствует тепло огня, исходящего от него, и последнее состояние – гибель бабочки в огне светильника.

О состоянии фана говорит и Ибн-Араби, который проводит аналогию между любовью к Богу и любовью к женщине. Он описывает её как исчезновение в возлюбленной, что является лишь выражением мистического единения с Богом. Так этот учитель суфизма говорит в своём трактате «Наставления ищущему Бога»: «И вот, если сей раб, страстно возлюбив женщину и стремясь к ней всей душой, увидит в ней себя самого (поскольку женщина сотворена из ребра мужчины), значит, он увидел в ней свой образ; свою форму, – а ты уже понял, что его форма – это форма Бога, по которой Тот сотворил его. Таким образом, он увидит Бога, ни что иное... Тогда, благодаря подлинной любви находит он в женщине истинную гибель (фана) и самостью своей соответствует ей, как соответствуют ей два подобия... Так вот, если ты полюбишь кого-нибудь такой любовью и Бог даст тебе увидеть в нём то, о чём мы говорили, значит, Он тебя любит и это испытание привело тебя к истине» [Ибн Араби, 1998, с. 322].

Выйдя из состояния фана, суфий может обрести состояние бака, когда личность мистика полностью преобразуется и он становится пророком, постоянно пребывающим в Боге.

Гностическим по своему характеру является также учение суфизма о святости. Суфии рассматривают несколько степеней святости, и каждый святой становится носителем Божественного света, интенсивность которого прямо пропорциональна рангу, занимаемому им в мистической иерархии.

Учение о святости было создано шейхом Ат Тирмизи по прозвищу ал-Хаким (философ) в IX в. Некоторые учёные считают, что, досконально изучив духовное наследие неоплатонизма и гностицизма, он заимствовал у них ряд основных идей, сделав их частью суфийского учения. В своём трактате «Печать святых» он представил своеобразную иерархию святости. Всего в этой иерархии насчитывается 4 354 святых. Святые контролируют всё, что происходит в мире. Высшей степенью в этой иерархии было звание кутб (столп). Ат Тирмизи подчёркивает значение гносиса для достижения последнего этапа мистического Пути суфия – его соединения с Богом. Носителем гносиса в представлении суфиев является шейх.

Согласно Фархеду Дафтари, мусульманские мистики были убеждены, что Послание ислама содержит сокровенные истины, которые не могут быть постигнуты непосредственно человеческим разумом. А потому они признавали необходимость в авторитетном религиозном руководителе и духовном наставнике – шейхе или пире. Такой же позиции придерживались и шиитские мистики – исмаилиты, с которыми у суфиев было много общего [Дафтари, 2004, с. 170].

Надо сказать, что ряд основных положений о духовном наставнике были разработаны на основе мистических представлений о Посланнике Аллаха. Суфии логически развивают учение о «Свете Муххамада». Согласно этому учению, Пророк, являясь носителем Божественного Света, передаёт этот свет своим духовным наследникам – шейхам, в результате чего они также обретают божественность. Следуя учению суфиев фана фиар, мистик должен испытать исчезновение в своём духовном учителе, затем исчезновение в Муххамаде; и только после этого у него появляется возможность достичь состояния исчезновения в Боге.

По учению суфиев, наиболее полным воплощением Божественного света является сам Пророк Муххамад, о котором знаменитый суфий ал-Халладж сказал: «Свет всех пророков исходит из его света; он был до всех, его имя стоит первым в книге Судьбы; он был известен раньше всех вещей, всех существ и он пребудет после конца всего» [Шиммель, 2000, с. 62]. По мнению английского ориенталиста Темпла Гарднера, Муххамад воспри-

нимается суфиями как персонификация Божественного Логоса, активного принципа мироздания. Знаменитый учитель суфизма Ибн-Араби считал Муххамада совершенным человеком, своего рода Антропосом. Согласно его представлению, Аллах сотворил по своему образу и подобию Малую Вселенную, Совершенного Человека, через которого сознание Божества проявляется для Него Самого.

Совершенный человек – это дух, дающий начало всем вещам. Иными словами, творческий дух Пророка является выражением вечного Божественного Духа; он – передаточное звено, посредством которого Бог познаёт Себя в сотворённом мире.

Особое значение в деле обретения человеком Бога суфии придают чувству любви человека к Создателю. Именно она, по утверждению мусульманских мистиков, является основанием человеческого духа. Любовь понимается ими как томление души по своему Возлюбленному. При этом они утверждают, что и Аллах испытывает чувство любви к людям, иначе не даровал бы спасения. Именно Бог является источником любви. Исламские мистики полагали, что любовь посылается человеку Богом, поскольку Бог изначально любит человека. Любовь – это неизменное качество Бога и она является тайной для человека. Только с помощью гносиса, тождественного мистической интуиции, ищущий может приоткрыть покров этой тайны.

Ряд исследователей суфизма считают, что некоторые еретические аспекты суфизма были обратной стороной той свободы, которая отличала ислам на раннем этапе его развития. Существовая в рамках исламского креационизма и внешне признавая его догматы, суфизм, будучи манифестационистским по сути течением, выходит за пределы ислама, особенно в том, что касается сур Корана и хадисов Пророка, а также и религиозной практики.

Из всего вышеизложенного можно сделать вывод о том, что мировоззрение суфизма основывается на эманационистском видении мироздания, в рамках которого адепту представляется возможность постепенного восхождения по ступеням духовного совершенствования и обретения истинного знания – гносиса. Безусловно, такие нетрадиционные взгляды рассматривались и до сих пор рассматриваются некоторыми ортодоксальными исламскими богословами как ересь, которая представляет для мусульманской общины определённую опасность.

На протяжении столетий многие суфии и целые суфийские ордена подвергались преследованию со стороны властей и исламских ортодоксов, но несмотря на это суфизм по-прежнему процветает и пользуется влиянием в исламских кругах Африки, Ближнего и Среднего Востока, поскольку стремление к познанию Бога, стремление к спасению и сейчас определяет жизнь большинства мусульман, а тому, как достичь этого, и учит суфизм.

Список источников

1. Поздеев П. 1886. Дервиши в мусульманском мире. Оренбург, 334 с.
2. Сочинения гностиков в Берлинском коптском папирусе 8502. Пер. с немецкого и коптского. СПб., Алетея, 2004 (Die Gnostischen Schriften des Koptischen Papyrus Berolinensis 8502. Berlin. Verlag Akademie, 1972 p.)

Список литературы

1. Айтжанова А.К. 2015. Ислам и Веды. Опыт сравнительного изучения суфийской и вайшнавской религиозных традиций. М., Memories, 192 с.
2. Дафтари Ф. 2004. Краткая история исмаилизма: Традиции мусульманской общины. Пер. с англ. М., АСТ; Ладомир, 273 с. (Farhad Daftary. 1998. A Short History of the Ismailis. London, 273 p.)
3. Ибн Араби. 1998. Наставления ищущему Бога. В кн.: Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., Восточная литература, 322 с.
4. Кныш А.Д. 2004. Мусульманский мистицизм. Краткая история. М., Диля, 454 с.
5. Мец, А. 1996. Мусульманский ренессанс. М., ВиМ, 544 с.



7. Шиммель А. 2000. Мир исламского мистицизма. Пер. с англ. М., Алетея, Энигма, 416 с. (Schimmel Annemarie. 2000. *Mistical Dimensions of Islam*. The University of North Carolina Press, 416 p.)

References

1. Ajtzhanova A.K. 2015. Islam i Vedy. Opyt sravnitel'nogo izucheniya sufijskoj i vajshnavskoj religioznyh tradicij [Islam and the Vedas. The experience of a comparative study of Sufi and Vaishnava religious traditions]. Moscow, Publ. Memories, 192 p.
2. Daftari F. 2004. Kratkaya istoriya ismailizma: Tradicii musul'manskoj obshchiny [A Short History of the Ismailis]. Moscow, Publ. AST, Ladomir, 273 p. (Farhad Daftary. 1998. *A Short History of the Ismailis*. London, 273 p.)
3. Ibn Arabi. 1998. Nastavleniya ishchushchemu Boga. [Instructions to the seeker of God]. In: Srednevekovaya arabskaya filozofiya. Problemy i resheniya [Medieval Arabic Philosophy. Problems and solutions]. Moscow, Publ. Vostochnaya literatura, 322 p.
4. Knysh A.D. 2004. Musul'manskij misticizm. Kratkaya istoriya. [Muslim mysticism. Short story]. Moscow, Publ. Dilya, 454 p.
5. Мес, А. 1996. Musul'manskij renessans. [The Muslim Renaissance]. Moscow, Publ. ViM, 544 p.
6. SHimmel' A. 2000. Mir islamskogo misticizma. [Mistical Dimensions of Islam]. Moscow, Publ. Aleteya; Enigma, 416 p. (Schimmel Annemarie. 2000. *Mistical Dimensions of Islam*. The University of North Carolina Press, 416 p)

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Королёв Юрий Алексеевич, кандидат философских наук, магистр религиоведения, доцент кафедры теологии, религиоведения и культурных аспектов национальной безопасности Орловского государственного университета имени И.С. Тургенева, г. Орлов, Россия

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Yuri A. Korolev, Ph.D., Master of Religious Studies, Associate Professor, Department of Theology, Religious Studies and Cultural Aspects of National Security, Orel State University named after I.S. Turgenev, Orel, Russia