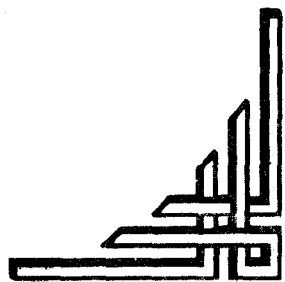
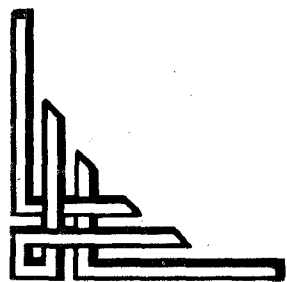


# *ИСЛАМ*

*и проблемы  
межцивилизационных  
взаимодействий*



АРОДНАЯ АКАДЕМИЯ КУЛЬТУРЫ И ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКИХ  
ЦЕННОСТЕЙ

ИНСТИТУТ ИСЛАМСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ  
ОБЩЕСТВО «НУР» («Свет»)

И С Л А М  
И ПРОБЛЕМЫ  
МЕЖЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ  
ВЗАИМОДЕЙСТВИЙ

Москва 1994

## Предисловие

Ответственные редакторы:

**С. Х. Кямилев и И. М. Смилянская**

Члены редколлегии:

**Л. А. Колесова, И. С. Лесных**

Редакционная коллегия выражает глубокую признательность за помощь в издании книги Председателю Духовного Управления мусульман Центрально-Европейского региона России муфтию Равилю Гайнутдину, открывшему и благословившему конференцию «Ислам и проблемы межкультурного взаимодействия», материалы которой легли в основу настоящего сборника.

© Общество «Нур» («Свет»)

«Ислам и проблемы межкультурного взаимодействия» — тема большой конференции, проходившей в мае 1992 г. в Подмосковье. Ее организовал Институт исламской цивилизации, возникший в конце 1991 г. Это был представительный форум, который объединил ученых России, ближнего и дальнего зарубежья. Общее впечатление о его работе можно составить по сборнику тезисов докладов и отчету Л. А. Колесовой и Л. М. Ефимовой в журнале «Восток»<sup>1</sup>. Примечательной чертой конференции был происходивший на заседаниях обмен суждениями между российскими и арабскими учеными и религиозными деятелями, живой диалог между двумя цивилизациями.

В настоящий сборник вошла лишь часть докладов, поскольку некоторые из них были за прошедшее время опубликованы в иных изданиях, в частности в том же журнале «Восток»<sup>2</sup>, а другие не доведены до готовности к печати из-за того, что перспективы издания трудов конференции долго оставались неопределенными. Однако вошедшие в это издание исследования имеют самостоятельный интерес.

В большинстве статей рассматривается проблема межкультурных взаимодействий в исторической ретроспективе, что отнюдь не лишает актуальности работу в целом, так как изучение культурных связей исторического прошлого возвращает нашему историческому сознанию жизненно необходимый опыт мирного творческого взаимодействия различных культур.

Глубокое взаимодействие культур немислимо без взаимного понимания между людьми разных цивилизаций. Но возможно ли такое понимание? А, если возможно, то на чем оно зиждется? С этого кардинального вопроса начинает свою статью А. В. Смирнов («Христианские мотивы в религиозно-философских концепциях суфизма и исмаилизма») и отвечает — способность к взаимопониманию коренится в самой

## СОДЕРЖАНИЕ

	Стр.
Предисловие	3
<b>Ажимушкин О. Ф.</b> Институт «хангах» и бином «муршид—мурид» в становлении организационных форм тасаввуфа	11
<b>Аликберов А. К.</b> Современное мусульманское возрождение на Кавказе: особенности, тенденции, перспективы	21
<b>Бейлис В. М.</b> Представление о цивилизациях древности и раннего средневековья в системе исторических знаний ал-Йакуби и ал-Масуди	33
<b>Билык И. Е.</b> Поиск эстетического идеала современными арабскими писателями на основе синтеза разных культурных традиций	54
<b>Валеева-Судейманова Г. Ф.</b> Мусульманская культура Среднего Поволжья и Приуралья: истоки и перспективы	66
<b>Додхудоева Лариса.</b> Символика золота в книжной культуре ислама: Индия и Средняя Азия XIV—XIX вв.	78
<b>Додхудоева Лола.</b> Некоторые новые данные об упрочении ислама в Мавераннахре в домонгольский период	93
<b>Дьяков Н. Н.</b> Религиозные братства и антиколониализм в странах Магриба	105
<b>Ефимова Л. М.</b> Исламизация яванской государственности	115
<b>Исхаков Д. М.</b> Общественные формирования и проблема ислама в Татарстане в современных условиях	125
<b>Кадырбаев А. Ш.</b> Мусульмане в культурной жизни Китая и Монголии XIII—XIV вв.	135
<b>Каптерева Т. П.</b> Искусство мосарабов и мудехаров в Испании X—XVI вв.	149
<b>Кобицанов Ю. М.</b> Этноконфессиональные группы в процессе национальной интеграции (на примере Эфиопии)	162
<b>Куделин А. Б.</b> Семейно-брачные отношения в Аравии V—VII вв. и их отражение в ранней арабской поэзии	181
<b>Ланда Р. Г.</b> Роль ислама во взаимодействии и синтезе цивилизаций на Иберийском полуострове в VIII—XVII вв.	193
<b>Львова Э. С.</b> «Городской» и «деревенский» ислам в Африке южнее Сахары	208
<b>Муминов А. К.</b> О происхождении братства йасавийа	219
<b>Прозоров С. М.</b> Ислам единый, ислам региональный	232
<b>Сагадеев А. В.</b> Межцивилизационные взаимодействия как фактор демифологизации и универсализации мировосприятия в культурах Средиземноморья	237
<b>Серебров С. Н.</b> Народный ислам и проблемы социального развития	251
<b>Смирнов А. В.</b> Христианские мотивы в религиозно-философских концепциях суфизма и исмаилизма	268
<b>Стародуб Т. X.</b> Специфика заимствования и инокультурных связей в искусстве Арабского халифата	279
<b>Фильштинский И. М.</b> Проблемы конфессионального единства в трактовке арабо-мусульманских мистиков-суфиев	286
<b>Фролова О. Б.</b> Арабские мусульманские рукописи в библиотеке С.-Петербургского университета и вопросы межцивилизационных контактов	298
	303

## ХРИСТИАНСКИЕ МОТИВЫ В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ КОНЦЕПЦИЯХ СУФИЗМА И ИСМАИЛИЗМА

Тема «взаимодействие цивилизаций», которая сегодня приобретает для нас жизненно важное значение, может быть рассмотрена с разных точек зрения. Одна из них, имеющая, на мой взгляд, то преимущество, что она соединяет историчность рассмотрения с его актуальностью, — это трактовка взаимодействия цивилизаций как их взаимопонимания.

Эта статья распадается условно на четыре части.

Во-первых, я скажу несколько слов на тему самой возможности взаимопонимания цивилизаций. Во-вторых, я попытаюсь наметить две-три линии, по которым взаимопонимание в диалоге мусульманской и христианской культур представляется мне вероятным. В-третьих, я остановлюсь — очень кратко — на тех возникших в ходе развития мусульманской цивилизации феноменах, которые могут служить подтверждением изложенных тезисов. И в заключение будут представлены основные выводы.

Само собой разумеется, что эта небольшая статья только намечает подход к означенным темам, но отнюдь не исчерпывает их.

### I

Прежде всего, я бы не хотел, чтобы слово «мотивы» в названии этой статьи было хоть в какой-то мере истолковано как «заимствования». Давно прошли те времена, когда всерьез относились к попыткам разделить общества и цивилизации на «высшие» и «низшие», когда заимствование понималось как переливание культуры из общества более высокого уровня в общество более низкого. Каждая великая цивилизация, порожденная человечеством, самодостаточна и в самой себе несет основания для своего развития. То, о чем нам более всего следует говорить сегодня, — это возможность взаимного понимания между разными культурами, разными цивилизациями. Понять другого означает попытаться увидеть дру-

гое как свое; увидеть, что свое может быть реализовано, воплощено как другое. Именно так я понимаю слово «мотивы»: то близкое для человека христианской культуры, что он может увидеть в цивилизации ислама. Поскольку речь не идет о заимствованиях, этот тезис сохраняет свою силу и при его обращении. Мы можем говорить, что человек, принадлежащий мусульманской культуре, воспитанный на основе наследия мусульманской цивилизации, также может найти — может быть, даже неожиданно для себя — сходные и близкие мотивы в феноменах христианской культуры.

Возможность такого понимания не примысливается нами. Она коренится в самой природе человека цивилизации. Быть человеком цивилизации означает прежде всего видеть осмысленность Универсума, чувствовать осмысленность своего, человеческого положения в мире.

Я хочу сказать, что есть такие смыслы человеческого бытия, которые для человека цивилизации обязательно должны сбываться.

Но можем ли мы говорить о таких вечных и общих для всех смыслах? Ведь каждая цивилизация имеет свое лицо; лик цивилизации — это особое воплощение человеческих смыслов, особый, неповторимый-в-другом модус этих смыслов. И все же есть, наверное, вопросы, которые обязательно встают перед любым, независимо от его культурной принадлежности, человеком, чувствующим свою ответственность. Ведь ответственность, как нам подсказывает сам язык, — это способность отвечать: отвечать на те вопросы, которые издревле тревожат человека.

Среди таких вопросов — вопрос о значении истории и предназначении человека. Найти ответ на эти вопросы — одна из главных наших «тревог и забот». Эти «тревоги и заботы» должны отлиться в осмысленность: в данном случае в осмысленность истории и человеческого предназначения. Человек открыт этим смыслам. Полнота и многоцветие цивилизации определяются не в последнюю очередь тем, насколько реализованы, осуществлены эти смыслы жизни.

Положения исламского вероучения оставляют максимальную свободу для раскрытия подобных смыслов. Своим необычайным расцветом арабо-мусульманская цивилизация не в последнюю очередь обязана этой свободе. Ислам задает широкое мыслительное поле, но не структурирует его жестко. Это поле открыто самому широкому спектру идей.

В рамках этой темы — общих для христианской и исламской цивилизаций мотивов осмысления человеческого бытия — я буду говорить о двух основных линиях — понимании смысла человеческого предназначения и смысла истории человечества как процесса. Понятно, что ограниченные размеры статьи сделают изложение этой проблематики неизбежно схематичным.

## II

Я хочу привлечь внимание читателя к разработке названных тем в суфийских и исмаилитских концепциях. Эти течения осуществили исламскую интерпретацию тех смыслов человеческого бытия, которые присутствуют и в христианском мироосмыслении. С этой точки зрения можно говорить о взаимодействии этих двух цивилизаций — взаимодействии, понимаемом не как заимствование или перенос (при таком подходе отношение между двумя цивилизациями мыслится как отношение между „учителем“ и „учеником“) тех же самых смыслов, а как их иную реализацию. Если заимствование и имеет место в данном случае, то сам этот факт стоит отнюдь не на первом месте.

Отношение между человеком и его Творцом — одна из центральных тем средневековой философии, равно христианской и мусульманской. Уходящая в древность идея микрокосмичности человека получила свое полное развитие. Для средневековой философии это — одна из фундаментальных составляющих картины мира, без которой та лишилась бы своего характерного лица. Человек-микрокосм в средневековых философских построениях структурно изоморфен миру-макркосму, отражает его в себе. В этом смысле мир исчерпывается человеком, но человек не исчерпывается миром: человеческое бытие устремлено к Богу как своему идеалу, человек — носитель не только мирских, но и божественных черт. Идея микрокосмичности человека, понятая философски, сама по себе намекает на подобие человека его Творцу.

Эта идея в христианской мысли получила свою разработку как идея Богочеловечества, вочеловечения Бога. Излишне говорить, сколь большую роль сыграла она в определенный период развития христианской цивилизации. Но не стоит думать, что ее бытование ограничивается рамками европейского средневековья. Эта идея была, без преувеличения, центральной для русской философии, переживавшей свой расцвет в конце прошлого — первой половине нынешнего века.

К этой же идее обращались и средневековые мусульманские мыслители. Конечно, священные тексты ислама дают значительно меньше оснований для ее развития и разработки. Строгий монотеизм, казалось бы, кладет предел рассуждениям о богоподобии человека; как сказано в Коране, „удержитесь ко благу вашему и не говорите: Троица“ (4, 171): человек — не более чем человек. И тем не менее мусульманские философы вновь и вновь обращаются к малодостоверному хадису „Бог сотворил Адама по Своему образу“, пытаясь осмыслить место человека в мироздании.

Итак, место человека в Универсуме — вот тот центральный вопрос, который может служить „общим знаменателем“ мысли христианских и мусульманских философов средневековья.

## III

Рассмотрим, как этот вопрос получил разрешение в суфийских и исмаилитских философских построениях. Их изложение будет базироваться в первую очередь на идеях Мохиддина Ибн Араби и Хамид ад-Дина ал-Кирмани, крупнейших представителей теоретической мысли этих двух течений.

Идея богоподобия человека ярко воплощена в концепции Ибн Араби, и далеко не случайно, что ее персонифицирует Иисус. Ему посвящена 15-я глава труда Ибн Араби «Геммы мудрости» (*Фусус ал-хикам*). Именно Иисус, а не Мухаммад, ставится автором на эту ступень. Хотя Мухаммадова Истина (*хакика мухаммадийя*) и есть предвечная Абсолютная Истина, однако Мухаммад-пророк — обычный человек. А что касается Иисуса, то в понимании Ибн Араби он — единственное существо в истории, непосредственно воплотившее дух Бога. Любой человек одухотворен Богом; как сказано в Коране, „Я сотворю человека из глины, дам ему надлежащий образ и вдохну в него от Моего духа“ (15, 28—29), а также: Бог „размерно образовал его (человека. — А. С.) и вдохнул в него от духа Своего“ (32, 9). В любом случае Божественный дух привходит в мертвую материю и оживляет ее: мы живы животворящим духом Божьим. Но что касается Иисуса, то его одухотворение произошло не после сотворения его физического тела, а одновременно с ним. Его материя просветлена и божественна, человек в нем неотличим от Бога. „Он — и слово Божие, и дух Божий, и раб Божий. Такого нет ни у кого из обладающих чувственно постигаемой формой существ“, говорит Ибн Араби<sup>1</sup>.

Божественный Дух дарует Иисусу и божественную силу:

Дух тот от Бога: им он мертвых оживляет  
И птицам из глины дает силу летать.  
Истинно, с Господом связан он крепко:  
Тем в небесах, на земле он силен.  
Чистого телом и духом Бог сделал  
Примером создавья для прочих времен<sup>2</sup>.

Обратим внимание на последний бейт этого стихотворения: в нем звучит мотив предельного совершенства, возможного для нас, тварных существ. Это предельное совершенство воплощено в Иисусе. Оживляя мертвых и одухотворяя созданные им из „глины“ (то есть „праха земного“) существа, Иисус совершает действия, которые может совершать только Бог, но не обычный человек. Об Иисусе, говорит Ибн Араби, можно с равным правом сказать, что это его действие — и что это действие Бога<sup>3</sup>.

Глава, посвященная Иисусу, занимает центральное место в структуре „Гемм мудрости“, а размышления о его богочеловеческой природе являются одним из столпов всей философской концепции Ибн Араби.

(Чтобы предвидеть возможное недоумение, сразу замечу, что Ибн Араби сохраняет верность исламскому положению о превосходстве пророчества Мухаммада над предшествующими пророчествами, в том числе и пророчеством Иисуса. Однако одно не противоречит другому: онтологическое совершенство Иисуса совсем не обязательно должно влечь совершенство его пророчества.)

Если говорить в более общем плане, то христианской идее Богочеловечества в значительной мере созвучна концепция Совершенного Человека, которую развивали суфийские мыслители, в том числе и Ибн Араби.

Мощным аккордом в этике Ибн Араби звучит мотив „не убий“ и тезис о ценности человеческой жизни для Бога. Каждый человек, говорит Ибн Араби, сотворен Богом для того, чтобы достичь максимального совершенства, а потому тот, кто покушается на его жизнь, тем самым мешает осуществлению Божьего плана. „Раз уж, как ты знаешь, сам Бог печется о человеческом существе и стремится устроить его, то тебе прежде того надлежит печься о нем, ибо в том — счастье твое: пока жив человек, можно желать и надеяться, что он обретет совершенство, ради коего сотворен. А кто стремится уничто-

жить его, тот хочет помешать ему достичь того, ради чего сотворен он“<sup>4</sup>.

Человек сотворен Богом по Своему подобию, а значит, и уничтожить его может только Бог. „Знай, что существо человеческое, совершенное духом, телом и душой, сотворено Богом по Своему подобию, а потому и разъять состав его может лишь Тот, Кто сотворил его“<sup>5</sup>. И это не просто и не только моральный императив; он покоится на солидном онтологическом основании. Человек — центральное звено мироздания, без человека мир просто не может существовать. «Разве не видишь ты», — говорит Ибн Араби, — „что если бы человек был изъят из сокровищницы мира, то в ней не осталось бы ничего, вложенного в нее Богом, и весь мир тут же переместился бы в небытие?“<sup>6</sup>.

Если говорить о не философском, а текстуальном (авторитетном) обосновании этого императива, то характерно, что оно основывается в первую очередь на ветхозаветной истории возведения Иерусалимского храма Давидом и его сыном Соломоном<sup>7</sup>. Ибн Араби подробно останавливается на этой истории, пересказывая ее весьма близко к библейскому тексту. «Давид вознамерился воздвигнуть священный храм; много раз завершал он строительство, как тот тотчас же разрушался. Воззвал Давид к Богу, и Он открыл ему: „Сей храм Мой не будет воздвигнут рукою, пролившей кровь“. „О Господи! — воскликнул Давид. — Разве не во имя Твое совершалось это?“ „Да, ты прав, — ответил Бог, — но разве они (убитые. — А. С.) — не Мои рабы?“ Тогда сказал Давид: „Господи! Сделай так, чтобы был он построен рукою отпрыска моего“, и открыл ему Бог: „Сын твой Соломон построит его“<sup>8</sup>. Показательны слова, которыми Ибн Араби резюмирует суть этих рассуждений: „Знай, что сострадать рабам Божьим более предпочтительно, нежели проявлять усердие и пыл во имя Божье“<sup>9</sup>.

В сложных и многогранных размышлениях Ибн Араби об отношениях между человеком и Богом мы коснулись только двух тем: богоподобие человека и ценность человеческого существования, необходимость человека для осуществления Божественных предначертаний. Мне представляется, что эти смыслы человеческого бытия, как они понимаются Ибн Араби, глубоко созвучны идеям христианства. Повторю (ибо мне кажется, что повторить это излишне), что созвучие мотивов вовсе не означает „заимствования“ или „превосходства“. Нам предстоит научиться жить и понимать друг друга в диалоге

равных, который несовместим с любой претензией на превосходство. Созвучие наших культур, которое мы можем (в числе прочего) увидеть в оставленном нам нашими предками наследии, — это уникальный шанс наладить такой диалог, увидеть наше общее **человеческое** лицо, шанс, который мы не должны упускать.

Определенную параллель с идеей Богочеловека представляет и исмаилитская историософия и концепция уподобления человека Первому Разуму. В структуре метафизических построений Хамид ад-Дина ал-Кирмани, виднейшего из исмаилитских мыслителей, Первый Разум занимает фактически то место, которое средневековая мусульманская философия отводила понятию Божественной сущности. Основная мысль этого философа может быть выражена следующим образом: человек своими **деяниями** и своим **познанием** способен стяжать высшую благодать — абсолютное подобие первоначалу бытия, Первому Разуму (что означает и абсолютное совершенство, всезнание, всеблаженство, вечностное пребывание). Для этого необходим не просто акт веры или единичный подвиг, после которого человеку гарантирован загробный рай, но непрестанное на протяжении всей жизни „упражнение души в горниле обоих поклонений — действием и знанием“. После Судного дня души праведников сольются и составят „единую бестелесную форму“ — подобие Первого Разума.

Человек в концепции ал-Кирмани играет важнейшую онтологическую роль. Мироздание имеет два предела, один из которых „открывает“, а другой — „завершает“ круг творения. Внутри, в пределах этого круга существует все сущее: пределы круга творения суть пределы Универсума. В наглядном образе первый и второй пределы можно уподобить „начальной“ и „конечной“ точкам окружности: не будь их, и самой окружности не существовало бы.

Итак, все, что существует, заключено в очерченном круге бытия, и оно существует только благодаря тому, что такой круг может быть проведен. Иначе говоря, первый и второй пределы бытия — его опоры и скрепы, без которых существование чего бы то ни было невозможно. И если первым пределом является, как мы сказали, Первый Разум, то второй предел, согласно ал-Кирмани, — человек. «Человек, будучи вторым пределом, является тем центром, благодаря которому приходит в движение все движущееся сущее. А именно, человек представляет собой тот предел, к которому сходятся лучи бестелесных Разумов и светов воздействующих сил При-

роды, сияя в нем; благодаря им становится он актуальным разумом и так обретает то совершенство, которое делает его чем-то единым с Творением (то есть Первым Разумом. — **А. С.**) — ведь он, достигнув той же предельной актуальности и совершенства, что и Первое Сущее (т. е. Первый Разум. — **А. С.**), стал таким же, как и оно, и так же, как и оно, не нуждается в какой-либо поддержке извне и помощи чего-либо иного“<sup>10</sup>.

Окружность, которая охватывает круг бытия, начинается Первым Разумом и заканчивается человеком. Только благодаря этому окружность замкнута: если бы „первая“ и „конечная“ точки не совпадали, если бы человек не был равен Первому Разуму, круг бытия распался бы. Человек, таким образом, оказывается таким же, как Первый Разум — первоначало бытия: „Между ними нет разницы даже и в ранге, хотя Творение является причиной, поддерживающей бытие сущего, а человек, центр стяжения светов всех миров, — подобием Творения, занимающим тот же ранг совершенства. ...Так в первом своем пределе Природа наделена первым совершенством, которое связано с бытием ее самости, а во втором своем пределе — вторым совершенством, которое связано с совершенством всех ее состояний: она, таким образом, самодостаточна, совершенна, вечна и пребывающа“<sup>11</sup>. „В своем втором пределе Природа собирает все добродетели... Природа совершенна и содержит совершенство Природы и доставляет ей самодостаточность и совершенство“<sup>12</sup>. И наконец, ал-Кирмани говорит, что человек и первоначало бытия подобны: „Поскольку царство Творения, то есть первоначало, выступает причиной, поддерживающей бытие сущего, а тем следствием, к которому приходит бытие как к своему пределу, является человек, то та форма его, в коей получил он бытие, и есть собственная форма Творения: это — форма человека“<sup>13</sup>.

Поэтому естественно, что среди всех существ подлунного мира именно человек — верх и предел совершенства. Если каждый род живых и неживых существ увенчивает наиболее совершенный вид, то человек является в этом смысле „видом видов“, наиболее совершенным из всех совершенств<sup>14</sup>.

Таков статический взгляд на Универсум, вскрывающий его логическую структуру. Но возможен также и взгляд динамический, показывающий логику развития этой структуры. Иначе говоря, мы можем рассматривать творение не как данный нам мир, а как процесс. Этот процесс творения развора-



чивается от первого ко второму пределу, и его цель — свершение всего круга бытия.

Статическое рассмотрение мироздания показало нам важнейшую роль человека. Не меньшей предстает его роль и при динамическом рассмотрении: ведь движение развития мироздания — это движение к человеку, он — его цель и смысл. Собственно, творение мира будет завершено и обретет свою полноту только тогда, когда благодаря усилиям человека подлунное, земное существование получит то же совершенство, что изначально отличает божественные первоначала бытия. Человек, таким образом, оказывается творцом истории и в силу этого — со-творцом мира: в исмаилитских концепциях исторический процесс наполнен глубочайшим онтологическим смыслом.

Мусульmano-христианские параллели, которые мы рассмотрели на концептуальном уровне, оттеняются фактом использования названными мыслителями конкретного материала, почерпнутого из христианских источников. В частности, ими широко привлекаются Иисусовы притчи. Возьмем для примера притчу о тесте и закваске, которая приводится в Евангелии от Матфея: „Иную притчу сказал Он им: Царство Небесное подобно закваске, которую женщина, взяв, положила в три меры муки, доколе не вскисло все“ (Мф. 13, 33). Присутствие Божественного в тварном, одухотворяющее и просветляющее его, делающее земное подобным Царству Небесному — суть этого образа. Именно в этом смысле он широко используется Ибн Араби: в каждом человеке, в любой твари есть Божественная закваска, и долг человека — предоставить ей возможность сделать свое дело, претворив „тесто“ — физическую, тварную человеческую природу — в „закваску“, в божественное. Этот же образ использует и ал-Кирмани: под „закваской“ он понимает светлы божественных космических Разумов, струящиеся, разлитые в подлунном мире и дающие жизнь всем существам, возникшим из „теста“ — физических первоэлементов. Присутствие в человеке такой закваски, то есть той же самой жизненной силы, которая составляет субстанцию Первого Разума — первоначала бытия, делает человека способным исполнить свое историческое и онтологическое предназначение и стать подобным Первому Разуму.

Кроме того, привлекаются притчи о званых и избранных и др. Интересно отметить один из часто повторяющихся образов Ибн Араби — образ Божественного богатства (маль), к которому влекомо (юмаль — игра слов, подчеркивающая сущ-

ностную идентичность „богатства“ и „естественного стремления“ человека) сердце людей. Этот образ прямо связан с изречением Иисуса: „Где сокровище ваше, там и сердце ваше будет“ (Мф. 6, 19—21, Лк. 12, 33—34).

#### IV

Подводя итоги, мы можем сказать следующее.

На рассмотренных примерах мы увидели понимание смысла человеческой истории как свершения бытия — то есть его совершенствования, приведения в совершенное состояние. В этом историческом процессе человек играет активную — и не просто активную, но и творческую — роль, являясь не только орудием осуществления Божьего промысла, но и со-творцом Бога. Мы, люди, ответственны за Универсум, и от нас зависит судьба его — вот послание, переданное нам предками через века. Чтобы быть способным исполнить свое предназначение, человек должен ежедневно, ежечасно совершать „подвиг души“, смиряя свою греховную природу и позволяя разгораться заложенной в его душе божественной искре.

Представляется, что такое осмысление истории и миссии человека является в значительной степени общим для мусульманской и христианской культур. Ведь человек — подлинный человек — прежде всего именно человек, и лишь затем он — христианин или мусульманин. Именно человеческое (подлинно человеческое, приближающееся к божественному) является истинной сутью веры, равно христианской и мусульманской. Мы молимся по-разному, но веруем в одно и то же, говорил средневековый мусульманский поэт и мыслитель Джалалетдин Руми: „Во всех религиях ритуал молитвы различен, тогда как вера везде едина: ее внутренние состояния, ее кибла и тому подобное везде одни и те же“<sup>15</sup>. Давайте помнить, что все мы молимся единому Богу, говорит Ибн Араби: «Совершенный раб Божий во время молитвы обязательно поворачивается в направлении Мекканской мечети, веруя, что Бог в момент молитвы — перед ним. И действительно, там также — лик Божий, как о том сказано в речении Его: „Куда бы ни обратились вы, везде лице Божие“ (Коран 2, 115); обращаясь к Мекканской мечети, ты избираешь одно из направлений, о которых сказано здесь, а потому и в том направлении — лик Божий. Однако не говори, что он там только; соблюдай благопристойность и по отношению к тем, кто обращается в направлении Мекканской мечети, и в том, чтобы не заключать лик

Божий только в этом „где“: это где — лишь одно из всей той совокупности направлений, „куда“ мы обращаемся... Сколь прекрасно сказанное посланником Божиим (да благословит и приветствует его Бог!): „Разве не то возвещаю вам, в чем благо Ваше и что лучше для вас, нежели, когда встретите противника, напасть на него, а он нападет на вас? Поминание Божие“»<sup>16</sup>.

<sup>1</sup> Ибн Араби. Фусус ал-хикам. 2-е изд. Бейрут, 1980, с. 142.

<sup>2</sup> Там же, с. 138. Небезынтересно, что рассказ о юном Иисусе, лепившем птиц из глины и оживлявшем их, не вошел в христианский канон (он содержится в апокрифическом Евангелии от Иоанна), но включен в текст Корана.

<sup>3</sup> Там же, с. 139—140.

<sup>4</sup> Там же, с. 168.

<sup>5</sup> Там же, с. 167.

<sup>6</sup> Там же, с. 50.

<sup>7</sup> 2 Цар., 7; 1 Хр., 28. В Коране этот эпизод не упоминается.

<sup>8</sup> Ибн Араби. Фусус ал-хикам, с. 167.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Хамид ад-Дин ал-Кирмани. Рахат ал-акль. 3-е изд. Бейрут, 1983, с. 280.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Там же, с. 290—291.

<sup>13</sup> Там же, с. 264.

<sup>14</sup> См.: там же, с. 414—435. Отметим, впрочем, что ал-Кирмани далеко не всякого согласен считать «человеком», к которому полностью относились бы эти тезисы. Он неоднократно повторяет: «Я разумею под человеком лишь того, кто поистине человек... и кто стяжал все добродетели, но не тех, кто похожи на человека телесной формой своей, а по форме душевной чуть хищные звери, волки, обезьяны, свиньи, скорпионы или собаки» (Там же, с. 264).

<sup>15</sup> Джалалетдин Руми. Фи-хи ма фи-хи, 32/43. Цит. по: W. Chittick. The Sufi Path of Love. The Spiritual Teachings of Rumi. Albany, 1983, p. 152.

<sup>16</sup> Ибн Араби. Фусус ал-хикам, с. 114, 168.