

NEWS

OF THE NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES OF THE REPUBLIC OF KAZAKHSTAN

SERIES OF SOCIAL AND HUMAN SCIENCES

ISSN 2224-5294

Volume 6, Number 298 (2014), 69 – 80

THE WAY TO CONSENT: THE CALL FROM THE EAST

G. G. Solovyeva

Institute for Philosophy, Political Science and Religions Studies CS MES RK, Almaty, Kazakhstan.

E-mail: soloveva.greta@mail.ru

Key words: Islam, Sufism, unity of existence, knowledge, faith, love, experimental science, Koranic tradition, spirituality, consent.

Abstract. Works of the great Islamic thinker, theoretician of Sufism Mohiddin Ibn Arabi finds its continuing relevance today. In the world where spiritual and moral values are being questioned, where the geopolitical tensions are growing, there is a particular need for a call to spiritual foundations of life, to co-reads and understanding. Ibn Arabi lives with anxieties and problems of his age, and at the same time, he is considered as our contemporary. And above all, in his famous concept of the unity of being: all that surrounds us - the divine in nature. God is transcendent and at the same time - is immanent, penetrating into the heart of man, freed from the prophets, and capable, like a mirror, to perceive the face of God. Ibn Arabi argues that the spiritual principle in man, faith preserves the integrity of the person, his identity and, thus, to recognize another person, another culture in their self-worth. At the same time it seeks to keep people from pseudo-believers, the source of violence and unjust actions. The author also analyzes the original philosophical method of Ibn Arabi, exercising religious comparative method with modern philosophical concepts, primarily of I. Ilyin and P. Florensky Russian thinkers. Particular attention is paid to the analysis of the ontological nature of love as man's ascent to the Almighty in the comparative study of the philosophy of love of V. Solovyov, Russian philosopher. Following the Koranic tradition, creative impulse inherent in the Koran, Ibn Arabi expressed consent of relevant ideas and mutual trust.

УДК 1(091)

ПУТЬ К СОГЛАСИЮ: ПРИЗЫВ С ВОСТОКА

Г. Г. Соловьева

Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, Алматы, Казахстан

Ключевые слова: ислам, суфизм, единство бытия, знание, вера, любовь, экспериментальная наука, кораническая традиция, духовность, согласие.

Аннотация. Творчество великого исламского мыслителя, теоретика суфизма Мохиддина Ибн-Араби обнаруживает сегодня свою непреходящую значимость. В мире, где подвергаются сомнению духовно-нравственные ценности, где нарастает геополитическая напряженность, возникает особая потребность призыва к духовным основам бытия, к согласию и взаимопониманию. Ибн-Араби живет тревогами и проблемами своей эпохи, и в то же время он по праву является нашим современником. И прежде всего, в своей знаменитой концепции единства бытия: все, что нас окружает, – божественно по своей природе. Бог трансцендентен и одновременно – имманентен, проникая в сердце человека, освобожденного от пророков и способного, подобно зеркалу, воспринимать лик Божий. Ибн-Араби утверждает, что духовное начало в человеке, вера позволяет сохранить целостность личности, ее идентичность и, тем самым, признать другого

человека, другую культуру в их самоценности. В то же время он стремится удержать людей от псевдоверы, источника насилия и несправедливых поступков. Автор статьи анализирует также оригинальный философский метод Ибн-Араби, осуществляя религиозную компаративистику этого метода с современными философскими концептами, прежде всего, русских мыслителей Ив. Ильина и Павла Флоренского. Особое внимание уделяется анализу онтологической природы любви как восхождения человека к Всевышнему в сопоставительном исследовании философии любви русского философа Вл. Соловьева. Следуя коранической традиции, творческому импульсу, заложенному в Коране, Ибн-Араби высказывает актуальные идеи согласия и взаимного доверия.

Сегодня в мире так много страданий, столько оплаченных кровью стремлений к сохранению идентичности под ветром глобализации, что самым главным в повестке дня становится согласие, взаимное признание и уважение. Нам надо понять друг друга, чтобы принять. Нам необходимо согласие, как глоток прозрачной чистой воды для путника, оказавшегося в иссохшей пустыне.

И вот звучит призыв с Востока – к согласию, доверию и любви. Творчество великого Шейха Мохиддина Ибн-Араби, непревзойденного исламского суфия и одновременно рационалиста, традиционно рассматривается в ареале средневековой арабской философии. Но оно по праву и без оного принадлежит также мировому философско-религиозному дискурсу, и многие прозрения, жемчужины мысли и духовных поисков Ибн-Араби вторгаются в современность и, более того, сверкающей молнией пронзают будущее. И если принять во внимание идею современного французского семиолога Ролана Барта о переплетении, взаимодействии культурных традиций прошлого и настоящего, образующих разветвленную «сеть» или мощную стереофонию, «гул голосов» [1], то в этом культурном многоголосии явно и различимо слышен голос Ибн-Араби. Великий Шейх вырывается из оков своего времени и вступает в диалог с современными мыслителями и Востока, и Запада, многое открывая и Мартину Хайдеггеру, и Морису Мерло-Понти, и Гансу-Георгу Гадамеру, и Ролану Барту.

Известный немецкий культуролог Вальтер Беньямин предложил эксклюзивный метод расшифровки бартовского «гула голосов», понимания феноменов прошлой культуры, введения их в настоящее и будущее. Это метод «стереоскопа», где две картинки накладываются друг на друга, создавая в пространстве между собой третье изображение. Прошлое и настоящее в истории тоже встречаются, порождая некий новый феномен культуры. Традиция не вписывается в современность линейным броском, но включается в констеллятивные объемные отношения, где прошлое продолжает свершаться под воздействием настоящего [2]. Так и концепт Ибн-Араби обретает новую жизнь в стереоскопическом пространстве прошлого и настоящего.

Но есть ли какая-то предпочтительная, избранная из всех интерпретация, в которой аутентично воспроизводится подлинный образ феномена культуры? Признанный исследователь суфизма, переводчик и комментатор трудов Ибн-Араби А. Д. Кныш утверждает, что его тексты настолько сложны, виртуозны по мысли и многослойны по смысловым коннотациям, что никому еще не удалось вникнуть в их суть и воспроизвести ключевые идеи исламского суфия: исследователи, де, ограничиваются своими интерпретациями, захватывая только ту часть многотомных и многомысленных трудов, которая оказывается им под силу [3]. Подобными высказываниями, если я не ошибаюсь, Кныш обнаруживает толкование интерпретации, исходящее из концепта В. Дильтея: «Последняя цель герменевтического понимания – понять автора лучше, чем он сам себя понимал». Имеется в виду, что некогда существовал завершённый, состоявшийся феномен культуры, который и надлежит расшифровать и присвоить. Тем самым утверждается возможность однозначной и единственно «истинной» интерпретации, предложив которую, можно успокоиться и слегка отдохнуть [4].

Концепцию одноразового толкования решительно опровергает методолог франкфуртской школы Теодор Адорно, считая, что феномен культуры невозможно остановить в его шестивии через века, а шествует он именно через множество интерпретаций, приумножающих его бытие и передающих эстафету друг другу. Возможность бесконечных интерпретаций создается самим феноменом культуры, в себе незавершённым, открытым, загадочным. «Понимают только тогда, когда понимание трансцендирует то, что оно хочет понять». Чем больше понимают феномен культуры, тем в большей степени он обнаруживает свою конститутивную загадочность [5]. Все интерпретации, которые уже даны многотрудным текстам Ибн-Араби и будут еще прибывать и прибывать,

как неиссякаемый источник Истины, не охватят и не смогут охватить целостность его философии, вычерпать море его идей и прозрений.

Ибн-Араби избегал точного наименования своей онтологической и одновременно гносеологической и аксиологической доктрины. Последователи оказались более решительными и назвали ее «концепция единства бытия (вахдат ал-вуджуд)». В ней воплотились поиски и свершения суфийской мысли арабского средневековья. Поэтому попытки европейских толкователей однозначно вписать ее в рамки принятых в западной традиции терминов оказываются безуспешными (например, объявить Ибн-Араби «пантеистом»). Он живет и творит, прежде всего, в контексте своей эпохи и своей культуры. И в то же время выходит за их пределы, как и все большие непревзойденные философско-религиозные умы.

Для Ибн-Араби Бог, мир и человек не разделены китайской стеной. Бог включается в свое творение, входит в сердце человека, так что триада составляет нераздельное единство, но не тождество. Скорее, речь идет о диалектике трансцендентного и имманентного: Бог одновременно трансцендентен и имманентен. Не надо разделять Бога и творение, ибо «миропорядок есть целиком Бог, или целиком Творение, ибо он – Творение в одном соотношении и он же – Бог в другом соотношении, воплощенная же сущность едина» [6].

Таким образом, Ибн-Араби стремится разрешить парадокс средневековой арабской философии. Его предшественники рассуждали в общепринятой парадигме: существует континуум бытия, которому противопоставляется абсолютно трансцендентное его основание, божественная сущность. Соответственно, ставилась задача описать связь первоосновы бытия с бытием как иным по отношению к этой первооснове. Но такая постановка проблемы оказывалась противоречивой: основа могла быть основой только в том случае, если она для бытия не иная. «Первооснова континуума бытия должна быть понята как столь же трансцендентная, сколь и имманентная ему, столь же иная, сколь и не иная по отношению к нему» [7].

Тебе видится, что мир – нечто вне и сверх Бога, – обращается Ибн-Араби к своему слушателю, – но это не так. Разве может тень отпасть от того, тенью чего она является? «Она соединена с человеком, который ее отбросил, и сие единение не может распасться, ибо для вещи невозможно отпасть от своей самосущности» [8]. Еще одна метафора, позволяющая вникнуть в суть проблемы – разглядывание света через цветное стеклышко. Мы видим цвет стеклышка, но не самый свет. «Бог и всякая тень – малая или большая, чистая или чистейшая – как свет и то, что скрывает его от смотрящего в стеклышко» [10]. Если сказать – свет зеленый, то это будет истиной чувства, если отрицать – истиной умозрения. Истинная сущность твоя в Господе твоём, и воплощенные сущности наши – не что иное, как тень Его.

Бытие, учит Ибн-Араби, делится на имеющее начало и не имеющее начало (Аллах Всевышний). Когда один из пророков спросил Аллаха, для чего он создал человека, Аллах ответил: «Я был скрытым сокровищем и не был знаем. Тогда я возжелал быть познанным и создал тварей. Я явился им, и они познали меня». Это предание не зафиксировано Кораном, и многими богословами подвергается сомнениям, прежде всего, оппонентом великого Шейха – Ибн-Таймией. Но Ибн-Араби настаивает на его достоверности, разъясняя, что и мир, и человек, прежде чем быть воплощенными, существовали в предвечном божественном модусе. Вселенная до своего творения имела в божественном знании. Так же и человек: он и вечен и преходящ, поскольку первоначально не существовал как форма и конкретная сущность, а потом возник. В безначальной вечности, стало быть, и Вселенная, и Зейд обладают одновременными свойствами бытия и небытия. Причем Бог творит каждое мгновение, так что вся Вселенная – единая пульсирующая сущность. Каждый миг все умирает и с дыханием Божьим рождается вновь. Когда Соломон, разгневанный поклонением идолам народа царицы Савской Билкис, повелел доставить к нему ее трон, это случилось в то же мгновение. Причем, трон не совершал никакого перемещения в пространстве: он был низведен Богом в небытие и тут же с новым дыханием восстановлен в дольном мире. Многие люди, разумеются рационалисты, приходят в недоумение относительно нового творения. А ведь с каждым дыханием божьим Бог проявляется, не повторяясь. «Каждое проявление дарует новое творение и уносит прежнее» [11].

Особая роль, утверждает Ибн Араби, уготована в творении Человеку. Сущность его – граница, отделяющая солнечный свет от тени, и потому ему принадлежит абсолютное совершенство. В него

Аллах вдохнул Святой Дух, приобщив его к абсолютному бытию. Так что человеку дарована доля в Божественной природе (скрытый аспект его бытия) и одновременно – в нем присутствует мир во всей его полноте (явный аспект). «Весь мир без остатка был создан по образу человека, то есть образу, в соответствии с которым был сотворен человек» [12].

Ибн-Араби настойчиво разъясняет, что он имеет в виду не каждого, не любого встречного, но совершенного человека. Это понятие для него многозначно и многомысленно: проводится четкое различие «совершенного человека» и «человека – животного». И дается критерий их различения в ссылке на предание: у Аллаха спросили, создал ли он что-нибудь более мощное, чем горы? И он ответил: да, железо. – А что нибудь еще более мощное? – Воду. – А превосходящее воду? – Ветер. – А превосходящее ветер? – Человека «Это он тот, кто овладел своим порывом, сильнее, чем порыв [ветра]. Это он должен именоваться «человеком», а тот, кто не сумел овладеть этой стоянкой, – животное, которое лишь обладает внешним обликом человека, не иначе» [13]. Совершенный человек есть «соединение всего, всеобъемлющее бытие, величайшая копия [Бога], благородный конспект [Божественных имен], самая совершенная в своем строении сущность», именно поэтому «Кто познал себя, познал господа Своего». Символом пограничного состояния человека, его принадлежности и миру духовному и одновременно миру телесному является «перешеек», сочетание элементов Божественного и тварного.

Поясняя свою мысль, Ибн-Араби прибегает также к известной в неоплатонической и арабской традиции метафоре «зеркала», используя ее, прежде всего, в онтологическом смысле: мир природы – формы в едином зеркале, или даже единая форма в разных зеркалах. Ты видишь себя в зеркале Бога, а Бог – себя в твоём зеркале. При этом, видя свой образ, ты не видишь зеркала, т.е. Бога. «Так что он – твоё зеркало, в коем видишь ты себя, а ты – зеркало Его, в коем видит он имена свои и проявление их определяющих воздействии» [14].

Привлечение Зеркала в онтологических концептах Ибн-Сины, аль-Газали, Ибн-Рушда, ас-Сухраварди симптоматично, считает известный исследователь средневековой арабской философии А. Игнатенко. Зеркало, будучи телесным, принимает в себя бесконечное множество нетелесных образов, обнаруживая свою онтологическую причастность видимому и невидимому. Причем, зеркало уклончиво и даже иллюзорно. Если зеркало маленькое, то и образ будет соответствующим. Если его размеры увеличиваются, изменяется и образ. И когда человек говорит, что видел свой образ, он говорит и правду, и неправду. «И что такое этот видимый образ? И где он располагается? И что это такое? Он отрицаем и утверждаем, существующ и несуществующ» [14]. Система зеркал Бог – человек, взаимоотражаясь, порождает особую реальность «подвешенных» образов, мир, срединный между телесным и трансцендентным. Там пребывают души умерших до Воскресения, а также некие формы-образы, символы трансцендентного, которые являются суфиям в состоянии экстаза (ад в образе Буйвола или Змеи).

Совершенно непостижимо, но система зеркал и порождаемая их взаимным отражением реальность воспроизводится и получает новое звучание в концепте современного французского феноменолога Мориса Мерло Понти, который, по всей вероятности, не был знаком с учением Ибн-Араби. Он тоже привлекает семантему зеркала в своем концепте «плоти мира». Традиционная теория перцепции, говорит он, помещает видимое в позицию «перед» тем, кто его воспринимает. Но человек погружен в мир, вещи его окружают, проникают в него, так что и он видит их, и они смотрят на него. И более того, за ними мерцает нечто невидимое, – то, как воспринимались эти вещи миллионами живших в прошлом и нами неизвестных. Оппозиция «видимое – невидимое» образует систему противостоящих зеркал, рождающих серии образов, не принадлежащих ни одному зеркалу в отдельности, порождаемых их взаимным отражением – это и есть то, что Мерло-Понти называет плотью мира [15]. Возможно, это аллюзия на «срединный мир подвешенных образов» в представлении Ибн-Араби.

Из его концепции единства бытия с неизбежностью следует: все, что есть, обласканное и освещенное Богом – живое. «Только в мире дольнем скрыто это от постижения некоторых людей, а в том явно для всех, ибо он есть обиталище жизни» [16]. Жизнь не исчезает, не уничтожается, но лишь переходит в другие формы, где ее сущность проявляется без всякой утайки. Человек – странник и путешественник, и цель его – возвращение к тому, кто его создал. «Бог не уничтожает

человеческое устройство через так называемую смерть: прибирает Он его к себе... дает ему иной, нежели сей, ковчег». В этих положениях Ибн-Араби выделим две мысли.

Первая – все есть живое; вторая – жизнь не теряет только избранный Божий, человек, тогда как все в творении подвержено тлению и смерти. Что касается первой, то ее интерпретаций, аллюзий, ассоциаций, компаративистских параллелей может быть множество и в средневековом, и в современном философском дискурсе. Одна из них – концепция французского философа и теолога Пьера Тейяра де Шардена. Эволюция, согласно его взгляду, есть развернутый во времени божественный акт творения. И то, что называют «неживой природой» уже содержало в себе некую психическую компоненту, которая в дальнейшем постоянно возрастала. «Ось геогенеза продолжается в биогенезе... а этот последний, в конечном итоге, выражается в психогенезе» [17]. Рефлексия – появление нового мира. Отныне жизнь не просто течет через организмы, но индивидуализируется. Крупица неорганического мира – атом, органического – клетка, человеческого – мысль. Эволюция поэтому есть психическая трансформация. Сознание – субстанция и кровь развивающейся жизни, геогенез и биогенез по сути своей есть психогенез. Другая эпоха, другие термины и риторика. Но мысль одна – все в мире живое. И разве понимание этой фундаментальной истины не является сегодня спасением от грозящих миру экологических и антропологических катастроф?

Что касается второй мысли Ибн-Араби, то интерпретации ее заняла бы объемистые тома: ведь это проблема жизни и смерти, ключевая для всех человеческих духовных усилий. Напомню только христианское учение о спасении, сотериологию, где также утверждается идея о спасении и о вере, как необходимом его условии. Спасение верою – та благая весть, которая преобразила мир и привела его к познанию Бога [18].

Концепт единства бытия предполагает принципиально иное понимание знания в его соотношении с мудростью и верой. Первое и самое определяющее – знание достойнее и выше веры. Странное и на первый взгляд парадоксальное утверждение в устах теоретика суфизма. Чтобы достичь прояснения, вдумаясь в то, как Ибн-Араби понимает знание и веру. Во-первых, считает он, знание изначально свойственно Богу, ведь именно он – Знающий, изливающий на людей небесные ливни рациональных знаний и одновременно посылающий лучи откровения, дабы оказался человек способным следовать к Нему и узреть в нем свою форму. Именно в божественном знании предвечно существует Творение, которому предстоит обрести воплощенную сущность. Бог всеведущ, и его знание – высшей пробы, знание онтологическое, через творение и свидетельство. О Боге мы не говорим, что он – верующий, но только знающий.

Во-вторых, знание человеческое различается по качеству и своему соотношению с верой. «Многочисленны верующие и малочисленны знающие, люди откровения» [19]. Значит, те, кто стремится познать Бога рационально, нуждаются в подкреплении своих усилий верой. Те же, кто оказываются причастными к откровению, лицезрят Бога уже в этом мире и потому вознаграждаются не верой, а доподлинным знанием.

Остановимся более подробно на понимании Ибн-Араби человеческого знания и одного из его основных инструментов, разума. Великий шейх не отрицает значимости разума и его несомненных достоинств. Разум и воображение – авторитетны каждый в своей области. «Размышление об Аллахе Всевышнем недопустимо, ибо сущность Его не может быть познана разумом, и мы опасаемся, что размышляющий о [Божестве] субъект впадает в уподобление его чему-либо сотворенному» [20]. Тогда что же остается на долю разума, если к самому главному он не причастен? Святая божественная сущность недоступна для разума, еще раз подтверждает Ибн-Араби. Но можно размышлять о действиях Аллаха, о прекрасных Его именах, которые он назвал сам, сообщая о себе людям языком Пророка. Множество имен Господа можно распределить в две основные группы под водительством двух имен – предводителей: «Щедрый» и «Справедливый». Щедрый объединяет все имена, связанные с божественной милостью, а «Справедливый» относится к именам, означающим неотвратимость божественного наказания, гнева Божьего. Причем, милость Его всегда предшествует и охватывает своим воздействием все сущее. Если раб Божий подражает Именам в своих поступках, к нему перетекают их сущности. Так, «Кроткий» и «Милостивый» – коранические имена Аллаха. Но так называют и Пророка, подтверждая тем самым, что человек может обрести божественные черты.

Разум, стало быть, не в состоянии постигнуть божественную сущность, но в нем есть точка, на которую он может опереться – прекрасные Имена Аллаха. Это есть граница, у которой он останавливается. Перешагнуть ее способен только человек Откровения. Достигшим совершенства Бог является иначе – и слухом его (суфия – Г.С.), и зрением его, и всеми силами его. Суфии – ныряльщики, ищущие перлы мудрости. Богоявление возможно несколькими способами: нисхождением Бога к человеку, восхождением человека к Богу и через взаимную их встречу. Прообраз восхождения человека к Богу – ночное путешествие и вознесение на небеса Мухаммада.

Разум, следовательно, только первый шаг на пути к Господу, когда открываются его Имена. Второй шаг – душевный, когда человек освобождается от пут индивидуального склада характера и, наконец, третий, самый определяющий – духовный, когда сначала «начинают брезжить первые признаки дыхания Милостивого», а затем достигается состояние «фана», полного растворения в Аллахе. Ибн-Араби ссылается на известный хадис: когда приблизится ко мне Раб мой, полюблю его и стану его зрением, его слухом, его дланью, т.е. человек и Бог станут неотличимыми. Это и есть «сливки знания».

«Вот и прояснилась тайна для тебя, / Ясность мира больше не замутнена, / Парностью отмечен Тот, о ком молитва / Утверждала, будто нам он не Чета».

Растворяясь в Боге, суфий не утрачивает своей тождественности, ответственности за свои поступки. Мы сами определяем себя через самих себя, но в Нем. Бог говорит «Будь», а творение исполняет его Слово. Это подобно тому, как господин говорит рабу «Встань», и тот встает своим усилием. Оправдание всего сущего возлагается на знающего, ибо «он знает, что именно от него зависит, каким ему быть» [21]. Поэтому следует всегда помнить, что «Не Бог был несправедлив к ним, но они сами к себе были несправедливы» (Коран, 16:33 С.). Ибн-Араби, стало быть, разъясняет, что слияние с Богом не означает, что суфий освобождается от необходимости выбора, самостоятельного решения и нравственного поступка.

Но если суфий достигает знания об Аллахе, каково его отношение к Вере? На самом деле, его знание – высшая концентрация, квинтэссенция Веры, когда на пределе, в глубинных своих истоках Знание и Вера отождествляются. Для тех же, кто не достигает такого единства, Вера остается надежной опорой и путем постижения Всевышнего, приходя на помощь разуму, когда тот замедляет свою поступь у непреодолимых преград. По твердому убеждению Ибн-Араби, «неверующие» и «многобожники» – абсурд. Скорее всего, люди по каким-то причинам утаивают истину о себе. Причиной могут быть внешние обстоятельства, гонения и преследования. У человека в такой ситуации остается два пути: либо он сражается за веру и погибает, либо скрывает ее от окружающих. «Смотри же сам, как велит тебе поступать твоя вера, ибо она есть твое последнее прибежище – то, что останется с тобой, тогда как этот мир – исчезающая акциденция, а акциденция преходяща: она не останется с тобой, а ты – с ней» [22].

Не согласиться с Ибн-Араби невозможно. Действительно, нет среди нас людей неверующих. Как бы ни закручивала жизнь вокруг нас свои вихри, погружая в сутолоку повседневности и каждодневную суету, где-то, в истоках нашего существа, таится самое сокровенное, приобщение к тайне жизни и смерти, к божественной нашей сущности, проявляясь всплеском совести, любви, радости, бескорыстного милосердия. Могут возразить: верит, действительно, каждый. Но это необязательно религиозная вера: верить можно в могущество науки, исторические свидетельства, искренность друга, в свои жизненные силы. Такая вера в широком смысле слова составляет живую ткань человеческой культуры, ту нить, которой прядется преемственность поколений. Но именно религиозная вера позволяет узреть, где же благое и где дурное, без чего человек лишен постижения истины и обречен на блуждания в сумерках заблуждений. «Те, которые верят в пустое и отвергают веру в Бога» (Коран, 29:52 С.) – это потерявшие самих себя. Господь открывает нам глаза, удерживает от псевдоверы, способной толкнуть на поступки, противоречащие божьему промыслу о человеке. Поэтому верующие, по словам Ибн-Араби, – «лицо без затылка», т.е. могут видеть с любой стороны. Неверующие же – «затылок без лица», т.е. духовно слепые, незрячие. Вера дает человеку не только точку опоры, не позволяет погрузиться в пучину сомнений, но и удерживает от мучительных страхов, охватывающих человека в минуты слабости и отчаяния. «Ведь отчаиваются в утешении Божьем только люди неверующие» (Коран, 12:87 К.).

Как же приходит человек к Вере? Совсем не обязательно, чтобы глаза открылись в созерцании чуда. Посланник, говорит Ибн-Араби, не прибегал к чуду. Ведь одни увидят чудо и все равно не уверуют. Другие – уверуют, но не признаются из гордости и сомнения. Третьи – все припишут колдовству или внушению. «Уверовать может лишь тот, чье сердце осветил Бог светом веры». И эта встреча происходит в молитве, скрытой беседе меж Богом и человеком. Если человек увидит Его в своем обращении к Нему, значит, вера его окрепла и возмужала: так можно узнать о степени своей веры.

У Ибн-Араби отсутствует, следовательно, понимание знания как исключительно позитивного, научного, способствующего обустройству жизни, гимны которому так вдохновенно будет слагать в отдаленном от него будущем Фрэнсис Бэкон. Поскольку все есть Бог, и Бог во всем, знание о Творении наполнено божественным содержанием и в том случае, когда оно полезно и пригодно человеку в его земной жизни. Эта великая мысль обнаруживает свою особенную актуальность в наши времена, когда наука, добиваясь фантастических результатов, преисполняется гордыней и высокомерием, порывая с духовным своим истоком и обращая жало знания против человека. Знание как таковое – и в том числе, знание о творении, есть, согласно Ибн-Араби, то знание, которое современный мыслитель Макс Шелер назовет «знанием ради спасения». А русский философ Иван Ильин усмотрит смысл философии в открытии божественного содержания во всем, что нас окружает: в лепете младенца, материнской любви, героическом поступке, цветении весенней яблони, пении птиц [23].

Суфий, достигая высшей ступени Знания, сплетенного с Верой, избирает особый метод познания творения божьего. И в постижении Бога, и в познании творения он обладает явными преимуществами сравнительно с людьми рационального выбора. Ибн-Араби, без преувеличения, совершает невероятное философское открытие, вызвавшее шок у современников и сегодня понятное далеко не всем. Это концепт ха'ир, что в одном переводе с арабского означает «колебание», в другом «растерянность». «Умножь мою растерянность в Тебе», – обращается к Аллаху суфий. Но ни тот, ни другой перевод, как мне кажется, не раскрывает содержания и характера суфийского метода. В первом приближении возникает множество вопросов: почему «растерянный»? Разве у суфия нет точки опоры, разве он – «потерявший себя», «метущийся», утративший почву под ногами? Ответов – интерпретаций множество. Кныш признает «колебание» одной из ключевых категорий гносеологии Ибн-Араби, вызванной текучестью, изменчивостью мира и невозможностью установить однозначно определяемые факты. Смирнов предпочитает термин «растерянность», считая, что он близок к принципу сомнения, но сомнения особого рода: скептики сомневались в познавательных способностях человека, Декарт использовал методологическое сомнение, чтобы изгнать скептицизм и найти хотя бы одну безусловную истину, могущую стать основой человеческого познания. А Ибн-Араби, полагает Смирнов, высказывает «сомнение в возможности конечного ответа, однозначной истины». Она у него многолика, поливалентна: хочешь, скажи так, а хочешь – по-другому. Ибн-Араби – мастер изощренного толкования («тавил»), извлечения из одной фразы двойного и даже тройного смысла, часто противоположного.

Наверное, можно, следуя Ибн-Араби, толковать «растерянность» и так, и иначе. Но, мне думается, упомянутые толкования упускают нечто замечательное и почти фантастическое в его концепте. Если это и сомнение, то в притязании конечных, добытых разумом истин на абсолютность и непогрешимость. Ведь рассудок дает только фрагменты, «осколки» истины, приоткрывающие то одну, то другую грань бытия, не воспринимая его в подлинном великолепии и целостности. Суфий, который видит Бога во всем, единое множественным, а множественное – единым, останавливается в растерянности перед мелькающими, словно тени, истинами, опровергающими друг друга в своей безуспешной погоне за меняющим свои лики миром. Растерянность суфия – реакция на беспомощность рассудочного знания, его неспособность схватить и укротить неуловимую сущность вещей, не обращаясь к спасительному божественному компасу: без него только мерцание, только слабые блики истины.

Но «растерянность» не просто критическая оценка рассудочного знания с его претензией на окончательность и завершенность. Имеется в концепте Ибн-Араби положительное содержание, новый, незнакомый его современникам способ постижения Истины, выводящий суфия из растерянности и в принципе не совпадающий с привычными, традиционными мыслительными

процедурами: чтобы охватить множественное единым и за скрытым усмотреть явное, двигаться надо не по прямой, не от «точки» к «точке», а вкруговую, ввергая мысль в водоворот, имеющий, однако, спасительный полюс. «Ведь растерянный вращается, совершает круговое движение вокруг полюса... тот же, кто следует по пути продольному, отклоняется и отворачивается от желанной цели... для него существует «от» и «к» и то, что между ними. Для свершающего же круговое движение нет начала [...] ему [...] дарованы все слова и вся мудрость в их совокупности».

Ибн-Араби, как я полагаю, преодолевает еще не высказанную Декартом в его знаменитых «Рассуждениях о методе» установку на строгое движение по линейному маршруту от простого к сложному и оказывается в нашем времени круглого, нелинейного, музыкального мышления, соответствующего многомерности и объемности информационного пространства. Адорно сравнивает такое мышление с прихотливым узором восточного ковра или с архитектурой ислама, где мыслительные линии перекрещиваются, возвращаются, где мысли дозволены остановки, возвраты, вздохи, «прерывистое дыхание». Павел Флоренский употребляет термин, встречающийся у Ибн-Араби – «водоворот». Русского философа смело и без натяжки можно назвать предшественником постмодернизма в проекте нелинейного, сетчатого письма. Флоренский называет его иначе «круглым мышлением» и не скрывает его восточного происхождения. Нелинейное письмо отрицает движение мысли «от» и «до» по прямой линии, столь любезное неутомимому философскому труженику Рене Декарту. Построение мысли воспроизводит, скорее, круг, где между различными смысловыми центрами намечаются тонкие связи-паутинки, что создает сетчатую структуру, возможность воспринимать текст объемно, одновременно в нескольких позициях, допускающих перекрестные взаимодействия. «... В круглом изложении мыслей, продвигаясь различными дорогами все вперед, снова и снова приходишь к отправным созерцаниям... Это – круговая порука, ритмический перебой взаимопроникающих друг друга тем» [24]. Прямо-таки дрожь пробирает от этих неожиданных, удивительных соответствий! И надо еще, видимо, присовокупить констелляцию Адорно, «ризому» Делеза и Гваттари, чтобы обнаружилась парадоксальная актуальность опыта средневекового «растерянного» суфия.

Но «является ли мистическое знание – знанием в общепринятом значении слова»? – вопрошает Смирнов. И отвечает, что это знание, но особого типа, когда преодолевается субъект-объектная разделенность, структура «знание о...». Мистическое знание есть состояние, когда «знать» значит «быть», а «быть значит знать» [25]. А я еще бы уточнила: не просто состояние, а духовный путь, включающий множество «стоянок» и завершающийся растворением в Боге, его прямым и непосредственным «вкушением». Если же еще уточнить, то это есть не только знание – бытие, знание – духовное становление, но и знание – любовь.

Ибн-Араби выделяет три типа любви: Божественная – любовь к нам Аллаха и наша любовь к нему; духовная, когда мы заботимся о том, чтобы удовлетворить желания и потребности возлюбленного, стать таким, каким он хочет нас видеть, и любовь природная, когда мы озабочены осуществлением своих потребностей. Любовь – нечто невидимое, неуловимое в логические сети, мощная неведомая сила, способная и вдохновить, и погубить, и философы всегда стремились ее обуздать и предложить свою классификацию. Древние греки называли четыре типа любви – эрос, неукротимая, подобная огненной реке любовь – страсть; филия – сдержанное, но захватывающее всего человека чувство; «сторге» – любовь-привязанность, основанная на общности взглядов, интересов, на длительном общении и, наконец, «агапэ» – любовь к ближнему, готовая на любые жертвы, на бескорыстное участие, сострадание и поддержку. Наверное, в этой терминологии выражена истина древнегреческого жизнечувствования и, конечно, то, что присуще всем людям, даже не древним грекам.

Но классификация Ибн-Араби – совсем особого порядка. Древние греки берут за критерий меру и степень интенсивности любви, оставаясь на уровне, говоря современным языком, межличностных отношений. У мусульманского суфия критерий другой: вертикаль, отношение Бог и человек, что выявляет онтологическую сущность любви и создает возможность всех остальных ее характеристик. Другой космос культуры, другое напряжение духовных сил. Любовь Бога, наставляет великий Шейх, есть начало бытия: это отношение созидания. «А не будь сей любви, не появился бы мир в своей воплощенной сущности: движение из небытия к бытию есть движение любви Создателя, движение к совершенству» [26]. Так раскрывается онтологическая природа

любви – все творение наполнено божественной любовью. И особая его милость и расположение – к человеку. Ибн-Араби слагает гимны во славу божественной любви. Он научил нас, что есть благо в этой и будущей жизни, раскрыл наши духовные очи, наделил способностью различать добро и зло, обеспечив возможность нравственных отношений и поступков. Он дал нам Знание о самом себе, нисходя в своем откровении к человеку. «Он заронил в наши сердца свет веры и внушил нам любовь к ней. Он сделал ее приятной для наших душ и одновременно внушил нам отвращение к неверию, нечестию, ослушанию» [27].

И если сердце человека преисполняется благодарностью, он отвечает на зов божественной любви. Для того, кто избрал путь рациональных доводов, знание – любовь недоступно. Такие люди упрямо твердят: Богу, дескать, невозможно приписать ни одно из известных нам свойств и качеств. Все, что можно утверждать о божественной сущности, сводится к набору отрицаний: Он не таков, не таков и не таков. Но тогда, действительно, никто не смог бы полюбить Аллаха! Суфий – тот, кто способен ответить на любовь божью, совершая в любви свое восхождение к Нему. Все, к чему влечется душа человека, открывает для него божий лик: прекрасное в природе и прекрасное, созданное вдохновением художника: «... познавшие [Бога], слыша поэму, притчу, панегирик, любовное стихотворение, непременно различали Аллаха, скрывавшегося за завесой образов» [28].

Но самое интенсивное созерцание божественной сущности дается в любви к женщине. «Свидетельствование Его в женщинах – величайшие и наиболее совершенные». Этот парадоксальный тезис составляет нерв суфийской поэзии, воспевающей любовь к Всевышнему через любовь к земной женщине. «Известно всем людям: я страстно влюблен. / Но знать не дано им, кем был я пленен». Женщина – «форма Бога, которую Он представил как свое проявление и зеркальное отражение». И если кто-то охвачен любовной страстью, он способен уловить в этом зеркале божественный образ. Но не всякому влюбленному дано такое благоденствие. Бог, говорит Ибн-Араби, посылает человеку в его земной жизни множество испытаний. И главное из них – искушение любовью. Если человек не усмотрел великой ее загадки, если не понял и не уразумел, что скрывается под женским покрывалом, если входит к женщине, чтобы только насладиться, значит, он не прошел испытания, захваченный соблазном и обольщением. Но если он, предаваясь любовному восторгу, открывает в своей страсти присущий ей высший смысл и находит в своей любви самый верный путь к Богу, значит, он прошел испытание, значит, Бог его любит. За любовью к Зейнаб, Суад, Лайле скрывается Всевышний. Почему же именно женщина оказывается избранной? Она – «вместилище претерпевания» (махалья ал-ифи'ал) и созидания (таквин) в отличие от действующего мужского начала. Она воспринимает Бога и непосредственно, и опосредованно, через мужчину, и потому в ней божественная сущность светится интенсивнее и полнее.

Суфийская идея проясняется в своем подлинном смысле при сопоставлении с христианским учением о Софии. Многие православные философы обращались к этой теме, давая ее различные интерпретации. Для Вл. Соловьева София – нераздельное тождество идеального и материального, материально осуществленная идея или идеально преображенная материя, божеская мудрость, воплотившаяся в образе прекрасной женщины. Соловьев преисполнен к ней любовью – страстью. И она отвечает ему взаимностью. В минуты отчаяния и душевного томления она появляется перед ним, сияя небесной улыбкой [29].

Вся в лазури сегодня явилась
Предо мною царица моя, –
Сердце сладким восторгом забилося,
И в лучах восходящего дня
Тихим светом душа засветилась.
А вдали, догорая, дымилось
Злое пламя земного огня.

У Соловьева, как и Ибн-Араби, говорится о сокровенной таинственной связи Бога с женским началом. Но для русского философа это явление самого Всевышнего в женском образе, а для восточного мистика – отражение Аллаха в зеркале души земной женщины, что придает любви к ней мистический, возвышенный смысл. Но есть то общее, что объединяет двух поэтов-мыслителей, представляющих различные эпохи и культуры: оба они пребывают в пространстве духовного единения с Богом, оба охвачены искренней Верой, возвышающей душу.

Для чего нам вообще сопоставления, сравнения, компаративистика, к которой мы так охотно прибегаем? Чтобы отыскать сокровище общих идей и смыслов и в то же время обнаружить блеск и сияние несхожих образов культур, заманивающих друг друга своей таинственностью и загадочностью. И, конечно же, компаративистика лишь тогда перестает быть игрой и интеллектуальной забавой, когда сопоставление руководствуется единым критерием, освещается присутствием Бога.

Знание – любовь в концепте Ибн-Араби открывает его сердце проблемам нашего века, утраченного Веру и стремящегося ее вернуть. Мусульманский суфий словно присутствует среди нас, возмущаясь душой и негодуя сердцем по поводу сегодняшних религиозных споров и разногласий, доходящих до кровавых столкновений. Ему неведомы и непонятны странные для его уха термины «религиозный экстремизм и терроризм». Но он спешит из своего тринадцатого века с умиротворяющими словами – назиданиями. Поскольку Бог, человек и мир в его концепте взаимопроникают, составляя неразложимое единство, способы постижения Всевышнего разнообразны и многообразны, в зависимости от способностей и возможностей тех, кто его воспринимает. Формы богоявления различным народам и индивидам не знают предела, у которого знающий мог бы остановиться. Каждому народу Бог являет себя соответственно его готовности воспринять богоявление. Поясняя свою мысль, Ибн-Араби обращается к излюбленному методу метафор: сердце того, кто стремится к Богу, подобно гнезду камня в перстне, и богоявление всегда по форме своей соответствует такому гнезду. Он – тот самый Бог, коего творит раб в сердце своем – умозрением или следуя традиции.

Не прибегая к современному термину «толерантность», Ибн-Араби говорит об этом принципе самое главное и непреложное: не следует враждовать, претендуя на абсолютную истинность только своего вероучения. Вспомните, призывает великий Шейх, как ответил аль-Джунейд, когда его спросили о возможностях познания Бога: «Цвет воды есть цвет ее сосуда». Абсолютного Бога не вмещает никто. Бог всегда – исповедуемый, переменчивый, смотря по подготовленности его вместилища. Всякое исповедание – ветвь, но есть единство ветвей, единство разветвленности. Бог снимает свое покрывало каждый раз в соответствии с определенным исповеданием. «В проявлении – свидетельствуемая множественность в единой воплощенной сущности». Так и хочется резюмировать: единство во многообразии, придав поучениям Ибн-Араби современную формулировку.

Но не будем упрощать, полностью переселяя средневекового мистика в незнакомую ему эпоху глобализации. Он исходит из своего концепта единства бытия, всеприсутствия Бога во всем творении и в сердце человека, и потому толерантность его не знает границ: все вероисповедания причастны божественной сущности. Возможно, мы с ним согласимся, но с одной существенной поправкой: если это действительное приобщение к божественному истоку, а не лжерелигия, псевдовера, подпитываемая чуждыми религиозному опыту мотивами и интересами.

Как и все великие мыслители, Ибн-Араби, оставаясь верным своей эпохе, включается в ритмы и проблемы современности. Здесь позволю себе не согласиться с позицией Смирнова, одного из самих проницательных исследователей его творчества. Он считает, что Ибн-Араби стремится выйти за пределы парадигмы средневековой арабской философии, но безуспешно, оставаясь в рамках коранической традиции. Не удастся бунт и его последователям, потому что это была бы парадигма, где «мировоззренческие истины монотеистической религии перестают быть философскими истинами», в то время как «парадигма средневековой арабской философии была генетически связана с мировоззренческими истинами (или постулатами, формирующими картину мира), зафиксированными в священных текстах Корана» [30].

Столь безапелляционное утверждение с головой выдает европоцентристский настрой Смирнова: арабской философии, убежден он, следовало бы освободиться от авторитета священного писания и вступить на путь, указанный западной философией, набравшейся смелости заявить о своей взрослости и независимости от религиозных постулатов. Спешу, однако, напомнить, что независимость эта оказалась фикцией. Западная философия, добравшись до Олимпа, обнаружила свою беспомощность и бессилие перед самыми что ни на есть философскими вопросами и обернулась лицом к религии, смиренно умоляя о прощении и о возможном примирении.

А восточная философия, верная коранической традиции, обнаружила неиссякаемые творческие возможности, заключенные в Священном писании, неисчерпаемые варианты его интерпретаций с новыми замыслами и идеями. Современные исламские философы утверждают, что уже в

Коране содержится побуждение к развитию разума, экспериментальной науки, постижению сокровенных тайн мира [31].

Именно потому, что Ибн-Араби сохраняет верность коранической традиции, есть в его философии и знание, и вера, и любовь.

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.

Это и есть путь к согласию, призыв с Востока.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] См.: Барт Р. Избранные работы. Семиотика: поэтика. – М.: Прогресс, 1989. – 616 с.
- [2] См.: Benjamin W. Passagenwerk. G. S. Bd. 5.1. – Fr/am Main, 1980. – 575 s.
- [3] См.: Кныш А.Д. Предисловие / Ибн-Араби. Мекканские откровения. – СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1995. – 288 с.
- [4] См.: Diltheys W. Die Entstehung der Hermeneutik. W.S. Bd. 5. – Leipzig und Berlin, 1924.
- [5] Адорно Т. Ästhetische Theorie. W.S. Bd. 7. – Fr./am Main, 1970. – 589 s. – S. 489.
- [6] Ибн-Араби. Геммы мудрости // В кн. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. Опыт парадигмального анализа философии Ибн-Араби. – М.: Наука, Восточная литература, 1993. – 328 с. – С. 204.
- [7] Смирнов А.В. Философия Ибн-Араби: анализ // Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. Опыт парадигмального анализа философии Ибн-Араби. – С. 127.
- [8] Геммы мудрости. В кн. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. – С. 190.
- [9] Там же.
- [10] Там же. – С. 208.
- [11] Ибн-Араби. Мекканские откровения. – С. 49.
- [12] Там же. – С. 139-140.
- [13] Там же. – С. 158.
- [14] См.: Игнатенко А. Зеркало как составляющая спекулятивной парадигматики в арабо-исламской мысли эпохи средневековья // В кн. Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. – М.: Восточная литература, 1998. – 526 с.
- [15] См.: Мерло-Понти М. Восток и философия // В защиту философии. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1996. – 247 с.
- [16] Ибн-Араби. Геммы мудрости // В кн. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. – С. 230.
- [17] Гейяр де Шарден П. Феномен человека. – М.: Наука, 1987. – 239 с. – С. 124.
- [18] См.: Архиепископ Сергей Страгородский. Православное учение о спасении. – М.: «Просветитель», 1991. – 264 с.
- [19] Ибн-Араби. Геммы мудрости // В кн. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. – С. 174.
- [20] Ибн-Араби. Мекканские откровения. – С. 70.
- [21] Там же. – С. 203.
- [22] Ибн-Араби. Геммы мудрости // В кн. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. – С. 22.
- [23] См.: Ильин И. Религиозный смысл философии. – М.: АСТ: АСТ Москва, 2006. – 694 с.
- [24] Флоренский П. У водоразделов мысли (черты конкретной метафизики). Ч. Первая. – М.: Правда, 1990. – 446 с. – С. 27-30.
- [25] Смирнов А.В. Философия Ибн-Араби: анализ // В кн. Великий шейх суфизма. – С. 76.
- [26] Ибн-Араби. Геммы мудрости // В кн. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. – С. 269.
- [27] Ибн-Араби. Мекканские откровения. – С. 192. См. также: Ибн-Араби. Наставления ищущему Бога. Введение, перевод и комментарий А. В. Смирнова / Средневековая арабская философия. Проблемы и решения.
- [28] Ибн-Араби. Мекканские откровения. – С. 179.
- [29] См.: Соловьев Вл. Смысл любви // Соч. в двух томах. – Т. 2. – М.: Мысль, 1988. – 822 с.
- [30] Смирнов А.В. Философия Ибн-Араби: анализ // Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. – С. 134.
- [31] См.: Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. – М.: Восточная литература, 2002. – 200 с.

REFERENCES

- [1] Bart R. Izbrannyye raboty. Semiotika: pojetika. M.: Progress, 1989. 616 s.
- [2] Benjamin W. Passagenwerk. G. S. Bd. 5.1. Fr/am Main, 1980. 575 s.
- [3] Knysh A.D. Predislovie - Ibn-Arabi. Mekkanskie otkrovenija. SPb.: Centr «Peterburgskoe vostokovedenie», 1995. 288 s.
- [4] Diltheys W. Die Entstehung der Hermeneutik. W.S. Bd. 5. Leipzig und Berlin, 1924.
- [5] Adorno T. Ästhetische Theorie. W.S. Bd. 7. Fr./am Main, 1970. 589 s. S. 489.

- [6] Ibn-Arabi. Gemmy mudrosti. V kn. Smirnov A.V. Velikij shejh sufizma. Opyt paradigmalnogo analiza filosofii Ibn-Arabi. M.: Nauka, Vostochnaja literatura, 1993. 328 s. S. 204.
- [7] Smirnov A.V. Filosofija Ibn-Arabi: analiz. Smirnov A.V. Velikij shejh sufizma. Opyt paradigmalnogo analiza filosofii Ibn-Arabi. S. 127.
- [8] Gemmy mudrosti. V kn. Smirnov A.V. Velikij shejh sufizma. S. 190.
- [9] Ignatenko A. Zerkalo kak sostavljajushhaja spekuljativnoj paradigmاتيki v arabo-islamskoj mysli jepohi srednevekov'ja. V kn. Srednevekovaja arabskaja filosofija. Problemy i reshenija. M.: Vostochnaja literatura, 1998. 526 s.
- [10] Merlo-Ponti M. Vostok i filosofija. V zashhitu filosofii. M.: Izdatel'stvo gumanitarnoj literatury, 1996. 247 s.
- [11] Ibn-Arabi. Gemmy mudrosti. V kn. Smirnov A.V. Velikij shejh sufizma. S. 230.
- [12] Tejjar de Sharden P. Fenomen cheloveka. M.: Nauka, 1987. 239 s. S. 124.
- [13] Arhiepiskop Sergij Stragorodskij. Pravoslavnoe uchenie o spasenii. M.: «Prosvetitel'», 1991. 264 s.
- [14] Ibn-Arabi. Gemmy mudrosti. V kn. Smirnov A.V. Velikij shejh sufizma. S. 174.
- [15] Ibn-Arabi. Mekkanskije otkrovenija. S. 70.
- [16] Tam zhe. S. 203.
- [17] Ibn-Arabi. Gemmy mudrosti. V kn. Smirnov A.V. Velikij shejh k sufizma. S. 22.
- [18] P'in I. Religioznyj smysl filosofii. M.: AST: AST Moskva, 2006. 694 s.
- [19] Florenskij P. U vodorazdelov mysli (cherty konkretnoj metafiziki). Chast' Pervaja. M.: Pravda, 1990. 446 s. S. 27-30.
- [20] Smirnov A.V. Filosofija Ibn-Arabi: analiz. V kn. Velikij shejh sufizma. S. 76.
- [21] Ibn-Arabi. Gemmy mudrosti. V kn. Smirnov A.V. Velikij shejh sufizma. S. 269.
- [22] Ibn-Arabi. Mekkanskije otkrovenija. S. 192. Sm. takzhe. Ibn-Arabi. Nastavlenija ishhushhemu Boga. Vvedenie, perevod i kommentarij A. V. Smirnova / Srednevekovaja arabskaja filosofija. Problemy i reshenija.
- [23] Ibn-Arabi. Mekkanskije otkrovenija. S. 179.
- [24] Solovyev V.I. Smysl ljubvi. Soch. v dvuh tomah. T. 2. M.: Mysl', 1988. 822 s.
- [25] Smirnov A.V. Filosofija Ibn-Arabi: analiz. Smirnov A. V. Velikij shejh sufizma. S. 134.
- [26] Ikbal M. Rekonstrukcija religioznoj mysli v islame. M.: Vostochnaja literatura, 2002. 200 s.

КЕЛІСІМГЕ ЖОЛ: ШЫҒЫСТАН ҮНДЕУ

Г. Г. Соловьева

ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, Алматы, Қазақстан

Тірек сөздер: ислам, сопылық, болмыстың бірлігі, білім, сенім, махаббат, эксперименталды ғылым, құрандық дәстүр, руханият, келісім.

Аннотация. Ұлы ислам ойшылы, сопылық ілімнің теоретигі Мұхиддин Ибн-Арабидің шығармашылығы бүгінгі таңда өшпес маңыздылығымен белгілі. Рухани-адамгершілік құндылықтарға күмән келтірген, геосаяси қайшылықтар күшейе түскен қазіргі әлемде, болмыстың рухани бастауларына, өзара келісім мен өзара түсіністікке шақырудың айырықша қажеттілігі туындайды. Ибн Араби өз заманының толғаныстарымен және қиыншылықтарымен өмір сүре тұра, оның пікірлерінің өзектілігі жойылмағандығымен біздің замандасымыз болып табылады. Ол өзінің әйгілі болмыс бірлігі тұжырымдамасында бізді қоршаған ортаның барлығы өз жаратылысында құдайлық сипатқа ие. Құдай трансцендентті және иманентті. Ол күнадан тазарған, айнаша жарқырап құдайдың дидары көрінетін адам жүрегінен орын алады. Ибн Араби адамдағы рухани бастау – иман тұлғаның жан-дүниесіндегі тұтастықты, бірегейлікті сақтап, осылайша басқа адамды басқа мәдениетті өзіндік төл құндылығымен қабылдауға мүмкіндік береді. Сонымен қатар ол адамды жалған сенімнен, зорлық-зомбылықтан күнәлі істерден қорғайды. Мақала авторы Ибн Арабидің айрықша философиялық әдіснамасын басқа қазіргі философиялық тұжырымдамалармен салыстыра отырып талдайды, олардың қатарында орыс ойшылдары. Ив Ильин және Павел Флоренский бар. Адамды Аллаға жеткізетін Махаббаттың онтологиялық табиғатын талдауға арықша назар аударып, орыс философы Вл. Соловьевтың махаббат философиясымен салыстыра талдайды. Ибн-Араби Құран дәстүріне және шығармашылық шабытқа сүйене отырып өзара келісім мен өзара сенімнің өзекті мәселелерін қозғайды.

Поступила 30.10.2014г.