

СИМВОЛ

журнал
христианской
культуры,
основанный
Славянской
библиотекой
в Париже

№58
(2010)

Париж-Москва

Syriaca & Arabica



СИМВОЛ

журнал
христианской
культуры,
основанный
в 1979 году
Славянской
библиотекой
в Париже

№58
(2010)

Париж-Москва

выходит
2 раза в год



ISSN 0222–1292

Главный редактор

Николай Мусхелишвили

Редколлегия журнала

Анатолий Ахутин
Галина Вдовина
Октавио Вилчес-Ландин †
Жан-Мари Глорье, SJ
Андрей Коваль
Рене Маришаль, SJ
Александр Мосин
Дмитрий Спивак
Сергей Хоружий
Николай Шабуров

Редакторы номера: Николай Мусхелишвили
Николай Селезнев

СИМВОЛ

Редакция

105005 МОСКВА
ул. Фридриха Энгельса, 46, стр. 4
тел.: (499) 261 0146 / факс (499) 261 3359
e-mail: symbol_muskh@mail.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации
Эл № ФС77–29404 от 14.09.2007 г.

© Институт философии, теологии и истории св. Фомы

СОДЕРЖАНИЕ

От редакционной коллегии 3

КОНФЕССИОНАЛЬНОЕ МНОГООБРАЗИЕ

Александр Трейгер
Арабское христианство 9

Николай Селезнев
Западносирийский книжник из Арфа́да
и иерусалимский митрополит Церкви Востока.
«Книга общности веры» и ее рукописная редакция на каршунитском языке 34

Исламская культура: Взаимосвязи

Андрей Смирнов
Христианские мотивы в узоре исламской мысли:
Ибн ‘Араби́ и ал-Кирма́ни 91

Дмитрий Бумажнов
Разговор с черепом на стыке двух религий 104

Сергей Минов
«Сказание о том, как сотворил Бог Адама»:
Исламское влияние на славянскую апокрифическую литературу 127

Михаил Толстолуженко
Иаков бар Шако о Божественном Промысле 156

Библия, апокрифы

Дмитрий Морозов
Библия и арабская филология в России (1991–2010) 179

Александр Саминский
Эпилог апокрифического «Евангелия детства Спасителя» 198

Антон Питула
Восточносирийский гимн о Детстве Христа
и прозаические (сиро- и арабоязычные) параллели 229

МИСТИКА И АСКЕТИКА

Григорий Кессель

- Фрагмент из несохранившейся «Книги увещаний» Авраама бар Дашандāда
в «Послании о превосходстве воздержания» Или Нисивинского 271

Александр Трейгер

- «Умный рай» — мистико-аскетический трактат в арабском переводе 297

ПАМЯТНИКИ ЛИТЕРАТУРЫ

Кирилл Дмитриев

- Поэтическая школа ал-Хйры и истоки арабской винной поэзии
на примере қāфийи ‘Адй ибн Зайда ал-‘Ибāди 319

Юрий Аржанов

- Сирийские сентенции Менандра в их связи с греческими и арабскими
гномологиями 340

ПАМЯТНИКИ ИСТОРИИ

«Хроника» Йōханнāна бар Пенкāйē

- о времени арабского завоевания 365

Христиане в сводном труде служащего мамлюкской канцелярии:

- ал-Қалқашандй о христианстве и его основных конфессиях 386

Дмитрий Морозов

- Ливанская миссия при дворе Анны Иоанновны 403

Коротко об авторах

411

ХРИСТИАНСКИЕ МОТИВЫ В УЗОРЕ ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ: ИБН ‘АРАБӢ И АЛ-КИРМӢНӢ

Если Коран стоит, образно выражаясь, у истоков исламской культуры, то суфизм в его теоретическом, философском варианте представляет собой сливки классического периода ее развития. Обратимся к построениям Ибн ‘АрабӢ (1165–1240), величайшего суфийского мыслителя и философа, и попробуем ответить на вопрос: не найдем ли мы здесь чего-то похожего на то понимание человека и путей его совершенствования, которые знакомы нам по опыту христианской культуры?

Отношение между человеком и Творцом — одна из центральных тем средневековой философии, равно христианской и мусульманской. Для средневековой философии это — одна из фундаментальных составляющих картины мира, без которой та лишилась бы своего характерного облика. Человек — микрокосм в средневековых философских построениях структурно изоморфен миру — макрокосму, отражает его в себе. В этом смысле мир исчерпывается человеком, но человек не исчерпывается миром: человек — единственное сущее мира, связь которого с Богом не ограничивается фактом его сотворенности. Любая тварь связана с Богом в том смысле, что Бог сотворил ее и управляет ее судьбой. Однако человек, в дополнение к этому, связан с Богом особой *ответственностью*. Этот факт ответственности человека перед Богом и определяет особую, отличную от судьбы любой твари участь человека: по окончании времен, когда исчезнет все творение, человек сохранится, и ему будет дарован удел вечности, в раю или в аду. Иначе говоря, человек — единственное существо, не ограниченное горизонтом земного; человек связан с небесным.

Я думаю, что эти тезисы в их номинальном звучании равно могут быть приняты представителями как христианской, так и исламской культуры. Вопрос в том, как они будут раз-

вернуты; как эта чистая номинальность превратится в логически упорядоченный и содержательно наполненный дискурс.

Представитель христианской культуры скажет, толкуя эти тезисы, что человеческое бытие устремлено к Богу как своему идеалу, что 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 значительную роль сыграла она в развитии христианской цивилизации.

О доктринальном исламе нередко говорили, что он не допускает сближения человека с Богом в том смысле, в каком это сближение характерно для христианского миропонимания, поскольку стержень исламской доктрины — очень строгий монотеизм, исключая всякий намек на какую-либо общность между Творцом и тварью. Человек — не более чем человек, он ничтожен перед лицом Бога; и пророк ислама Мухаммад — также не более чем человек.

Порой суфизм расценивают как своего рода антитезу этому строгому монотеизму ислама. Сейчас уже непросто подсчитать, сколько исследователей на протяжении прошлого века повторили тезис о пантеизме суфизма. Идея соединения, сопряжения человеческого и божественного начал — одна из центральных в суфизме; не случайно столь излюбленным для суфийских авторов стал хадис «Бог сотворил Адама по Своему образу». Все это, кажется, дает серьезные основания предполагать, что в суфизме мы обнаружим нечто похожее на христианское понимание человека и его отношение к Богу.

Казалось бы, такое представление небезосновательно. Почему нельзя говорить о богоподобии человека в интерпретации Ибн 'Араби? Иисусу посвящена 15-я глава его *Фусуṣ ал-ḫикам* «Гемм мудрости». Именно Иисуса, а не Мухаммада, ставит Ибн 'Араби на эту ступень. Дело в том, что, хотя Мухаммадова Истина (*ḫақйқа мухаммадиййа*) предвечна, однако Мухаммад—пророк — обычный человек. А вот 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» (32:9/8). В любом случае божественный дух привходит в мертвую материю и оживляет ее. Но что касается Иисуса, то его одухотворение произошло не после сотворения его физического тела, а одновременно с ним. Его материя просветлена и божественна, в нем — и человеческое, и божественное. «Он — и слово Божье, и дух Божий, и раб Божий. Такого нет ни у кого из обладающих чувственно постигаемой формой существ», говорит Ибн ‘Арабӣ¹.

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 созданья для прочих времен².

Обратим внимание на последний бейт этого стихотворения: в нем звучит мотив предельного совершенства, возможного для тварных существ. Это предельное совершенство воплощено в Иисусе. Оживляя мертвых и одухотворяя созданные им из «глины» (иначе говоря, «земного праха») существа, Иисус совершает действия, которые может совершать только Бог, но не обычный человек. Повторю, что это — исключительная черта Иисуса, только он наделен такой способностью среди всех живых существ.

Кажется, мы нашли искомое и достигли желанного: разве не можем мы с полным правом сказать, что Ибн ‘Арабӣ говорит фактически о христианском идеале человеческого совершенства — таком утончении человеческой природы, когда она приближается к божественности, максимально удаляясь от

¹ Ибн ‘Арабӣ. *Фусўс ал-ҳикам*. 2-е изд. Бейрут, 1980, с. 142.

² Ибн ‘Арабӣ. *Фусўс ал-ҳикам*, с. 138. Небезынтересно, что рассказ об отроке-Иисусе, лепившем птиц из глины и оживлявшем их, не вошел в христианский канон (он содержится в апокрифическом Евангелии Детства), но включен в текст Корана.

тварности? Ведь Иисус совершает божественные действия: дает жизнь глиняным фигуркам, оживляет мертвых. В самом деле, сам Ибн ‘Араби́ говорит:

Оттого стали некоторые из них говорить об инкарнации (*хулӯл*), что он Бог постольку, поскольку воскрешает мертвых³.

Но все дело в том, что сам Великий шейх не соглашается с этим мнением. Вот что он говорит (продолжаю цитату):

А таковое относится к безбожию, а именно — к сокрытию (*ситр*), ибо скрывали они Бога, который и воскрешал мертвых, формой людской — Иисусом. Посему и сказал Всевышний: «Неверны те, которые говорят: действительно, Бог — это Мессия, сын Марии»⁴.

Это высказывание уже должно вызвать вопросы, если не недоумение: почему «вселение» (*хулӯл*) Бога в человека является «сокрытием» Бога? Ибн ‘Араби́ говорит здесь, что воскрешал мертвых именно Бог, никто иной. Но ведь чуть ранее он же утверждал, что воскрешал мертвых и «давал силу летать птицам» сам Иисус... правда, благодаря божественной силе. Но ведь те, кто говорит об инкарнации, вселении Бога в человека, вовсе не скрывают, что Бог, вселившийся в человека, действует; что человеческая природа каким-то образом соединяется с божественной, и человек благодаря этому обретает божественную силу. Разве это — сокрытие Бога? Кажется, напротив: скрытый Бог становится явлен в человеке, коль скоро вселяется в него. Вспомним столь настойчиво повторявшееся в западном и отечественном востоковедении положение о пантеистическом характере суфийского мировоззрения: разве здесь не подтверждение этому? Тем не менее чуть раньше Ибн ‘Араби́ говорит:

Когда он воскрешал мертвых, о нем говорили: «Он — не он». Рассматривающий его впадает в растерянность так же,

³ Ибн ‘Араби́. *Фусӯс ал-хикам*, с. 141.

⁴ Там же. Кораническая ссылка: Коран, 5:17/19.

как и рационалист с его умозрением, когда видит, что существо, к человеческому роду принадлежащее, оживляет мертвых (ведь сие — черта исключительно Божья), воскрешая в них дар речи (*нутк*), а не просто животность. Вот теоретик и пребывает в растерянности, видя, что форма сия — людская и что обладает она воздействием Божиим⁵.

Конечно, трудно не согласиться, что увидев такое, человек упадет в растерянность. Но разве пантеистическое решение о вселении Бога в человека не отвечает на этот вопрос? Почему наделение Иисуса божественной природой, столь близкое к христианскому мировоззрению, отвергается Ибн ‘Арабӣ? Оказывается,

они ошиблись и допустили безбожие, если брать речь их в целом, ибо того не было ни в словах «Он — Бог», ни в словах «сын Марии». Только соединив их, они от Бога (в том, что касается воскрешения мертвых) перешли к природно-людской форме, сказав: «сын Марии» (а он, без сомнения, сын Марии)⁶.

В этих словах мы наконец встречаем подсказку и видим, где лежит решение. Напомню читателю, что в арабском нет различия между строчными и прописными буквами, поэтому первое из двух высказываний можно прочесть и как «он (т. е. Иисус) — Бог», и как «Он (т. е. Бог) — Бог». Здесь Ибн ‘Арабӣ имеет в виду второе прочтение, представляющее собой просто-напросто тавтологию: Бог — это Бог. Второе высказывание не менее тривиально: оно означает, что Иисус — просто человек, рожденный матерью и, следовательно, лишенный всякой божественности.

Оба этих тривиальных высказывания, по сути тавтологии, верны, говорит Ибн ‘Арабӣ. Ошибка же заключается в том, что именно Бога люди сочли сыном Марии (т. е. Иисусом—человеком), — т. е. в том, что они слили эти два высказывания, отнеся их к одному и тому же существу, тем самым отождествив их.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

Этого достаточно, чтобы сказать: субстанциальная трактовка совершенства, которую мы попытались вычитать в словах Ибн ‘Араби, совершенно ошибочна. Иисус *не* «воплотил в себе» божественность — это Ибн ‘Араби категорически отрицает. (Этого было бы достаточно внимательному исследователю, чтобы расстаться с нелепым тезисом о пантеизме суфийского мировоззрения, в данном случае — в его ибн-арабиевской форме.) Наши надежды на то, чтобы увидеть в суфийской философии нечто очень близкое христианскому пониманию идеала человека, идеала обожения человеческой природы, — эти надежды ни в чем не оправдали себя. Ибн ‘Араби отрицает какое-либо представление о какой-либо божественности человеческой природы, даже в случае с Иисусом, — по признанию самого Великого шейха, особым, единственным и уникальным существом.

Если так, то в чем же решение? Если неверна субстанциально-ориентированная трактовка совершенства, то какая верна? И если особое место Иисуса в ряду тварных существ объясняется не особенностью его субстанции (т. е. не особым сочетанием в нем божественной и человеческой природ: вспомним, что означал спор по этому вопросу для истории христианства, — спор, *абсолютно* теряющий всякую почву под собой и становящийся в прямом смысле *бессмысленным* при перемещении в пространство исламской культуры), то чем вообще оно объясняется?

Ответ очень прост: Ибн ‘Араби исходит из процессуального, а не субстанциального, понимания человека. Человек — не субстанция, а процесс связывания двух сторон, которые в наиболее общем смысле обозначаются как *зāхир* «внешнее» и *бāтин* «внутреннее». Это — общее для исламской культуры положение, выраженное здесь, повторю, в наиболее абстрактном виде, а значит, принимающее ту или иную конкретную форму при наполнении этой схемы конкретным содержанием. В данном случае, когда речь идет о философии Ибн ‘Араби, под «явным»/«внешним» понимается мирское, временное существование, а под «внутренним» — божественное, вечностное. Я не буду излагать здесь дальше систему философских взглядов Ибн ‘Араби на устройство мироздания; это достаточно сделано в другом месте. Для меня сейчас важно это общее

положение, которое дает ключ к прочтению и пониманию всех процитированных пассажей Ибн ‘Арабӣ.

Особое совершенство Иисуса — в том, что божественное (скрытая сторона) целиком и полностью, а не частично, как в остальных существах, находит свое соответствие в явном, мирском и чисто человеческом устройении Иисуса. Если спросить: что такое этот человек, которого мы именуем «сыном Марии», — то ответ должен звучать примерно так: это *связанность* (понимаемая процессуально, т. е. как постоянный взаимный переход) явного — «сына Марии» — и скрытого — Бога. Связанность одного с другим и есть этот человек. Такая связанность совершенно не меняет земную природу Иисуса — человека и не «помещает» в нее Бога — такая субстанциально-ориентированная трактовка попросту нелепа с точки зрения двуединства внешнего и внутреннего, явного и скрытого, — двуединства, которое осуществляется как разведенность и неслиянность двух сторон, тварной и божественной, при наличии третьего элемента, процесса, связывающего и соединяющего эти две стороны. Такая процессуальная трактовка, отмечу в скобках, предлагает абсолютно связное, не апеллирующее ни к каким «верую, ибо абсурдно», решение проблемы двух природ Христа, которое можно изложить совершенно рационально — при условии, конечно же, принятия процессуальной картины мира. Если смотреть на христологические споры с этой точки зрения, боюсь, они предстанут детской нелепостью...

Повторюсь, что с точки зрения Ибн ‘Арабӣ любой человек, более того, любое существо, любая вещь мира представляет собой связанность двух сторон, мирской и божественной. Особое положение человека среди всех вещей мира заключается в том, что в нем воплотились все, как говорит Ибн ‘Арабӣ, «божественные имена», т. е. все качественные характеристики мира: человек (любой человек!) представляет собой *полную* процессуальную связанность мирского и божественного (явной и скрытой сторон мироздания). Однако эти качественные характеристики («божественные имена»), хоть и представлены в любом человеке своим полным набором, тем не менее могут быть представлены более или менее интенсивно — подобно тому, как одно и то же изображение на разных мониторах мо-

жет выглядеть более или менее ярким и насыщенным. Иисус отличается от всех людей тем, что в его явной, людской форме наиболее интенсивно проявилась божественность (но не «воплотилась» в ней!); иначе говоря, тем, что такая процессуальная связанность двух сторон мироздания в данном случае наиболее интенсивна.

Из сказанного легко понять, что подразумевается у Ибн ‘Арабӣ под «Совершенным человеком» (*’инсān kāmил*). Ведь только что мы описали целостное устройство универсума как *процессуальной связанности* двух сторон, мирской и божественной. Процесс их связи в его наиболее совершенном, т.е. наиболее интенсивном варианте — таком, как представлен Иисусом — и есть то, что подразумевается под «Совершенным человеком». Он стягивает две стороны универсума и делает возможным их противоположение, т.е. само наличие явного и скрытого, мирского и божественного. «Разве не видишь ты», — говорит Ибн ‘Арабӣ, — «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?»⁷. Человек — условие мироздания как процесса связи мирского и божественного, человек, собственно, и представляет собой такую связь.

Определенную параллель с идеей Богочеловека представляет и исмаилитская историософия и концепция уподобления человека Первому Разуму. В структуре метафизических построений Хамӣд ад-Дйна ал-Кирмāнӣ (996–1021), 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 рай, но непре-

⁷ Там же, с. 50.

станное 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-Кирмāнй 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-Кирмāнй — 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 свету воздействующих сил Природы, сияя в нем; благодаря им становится он актуальным разумом и так обретает то совершенство, которое делает его чем-то единым с Творением (т. е. 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»⁸.

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, первоначалом бытия: «Между ними нет разницы даже и в ранге, хотя Творение яв-

⁸ Хамид ад-Дин ал-Кирмāнй, *Рāхат ал-‘ақл*. 3-е изд. Бейрут, 1983, с. 280.

ляется 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»⁹. «В своем втором пределе Природа собирает все добродетели... Природа совершенна и содержит все добродетели благодаря человеку; человек составляет совершенство Природы и доставляет ей самодостаточность и совершенство»¹⁰. И, наконец, ал-Кирмāнī прямо говорит, что человек и первоначало бытия подобны: «Поскольку царство Творения, то есть первоначало, является 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»¹¹.

Поэтому естественно, что среди всех существ подлунного мира именно человек является верхом и пределом совершенства. Если каждый род живых и неживых существ увенчивает наиболее совершенный вид, то человек является в этом смысле «видом видов», наиболее совершенным из всех совершенств¹².

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 дан-

⁹ Ҳамид ад-Дин ал-Кирмāнī, *Рāҳат ал-‘ақл*, с. 280.

¹⁰ Ҳамид ад-Дин ал-Кирмāнī, *Рāҳат ал-‘ақл*, с. 290–291.

¹¹ Ҳамид ад-Дин ал-Кирмāнī, *Рāҳат ал-‘ақл*, с. 264.

¹² Ҳамид ад-Дин ал-Кирмāнī, *Рāҳат ал-‘ақл*, с. 414–435. Отметим, впрочем, что ал-Кирмāнī 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 суть хищные звери, волки, обезьяны, свиньи, скорпионы или собаки» (*Там же*, с. 264).

ный нам мир, а как процесс. Этот процесс творения разворачивается 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. Нужно отметить, что исмаилитское видение истории Откровения предположало особое внимание к тексту Библии, и в этой связи примечательно, что Ветхий Завет ал-Кирмāнī использовал и цитировал по-древнееврейски, а Новый — по-сирийски¹³. 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, взявши, положила в три меры муки, доколе не вскисло всё» (Мф 13, 33). Этот же образ использует и ал-Кирмāнī: под «закваской» он понимает светлы божественных космических Разумов, струящиеся, разлитые в подлунном мире и дающие жизнь всем существам, возникшим из «теста» — физических первоэлемен-

¹³ Kraus, P., *Hebräische und syrische Zitate in ismā'īlitischen Schriften* // *Der Islam* 19:4 (1930–1931), S. 243–263; De Smeth, D., Van Reeth, J. M. F., *Les citations bibliques dans l'oeuvre du dā'ī ismaēliēn Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī* // Urbain Vermeulen & Jan M. F. Van Reeth (eds.), *Law, Christianity and Modernism in Islamic Society. Proceedings of the Eighteenth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants* (Orientalia Lovaniensia Analecta 86), Louvain, 1998, p. 147–160. Я благодарен Н. Н. Селезневу, обратившему мое внимание на данное обстоятельство и снабдившему меня этими ссылками.

тов. 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. Присутствие Божественного в тварном, одухотворяющее и просветляющее его, делающее земное подобным Царству Небесному — суть этого образа. Именно в этом смысле он широко используется и у 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.

Кроме того, привлекаются притчи о званых и избранных и др. Интересно отметить один из часто повторяющихся образов Ибн ‘Араби — образ Божественного богатства (*māl*), к которому влекомо (*йумāl* — игра слов, подчеркивающая сущностную 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).

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.

Мне 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 Джалал ад-Дин ар-Руми: «Во всех религиях ритуал молитвы различен, тогда как вера везде едина: ее внутренние состояния, ее қибла и тому подобное везде одни и те же»¹⁴. 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, 2:115/109): 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 — всего лишь одно из всей той совокупности направлений, “куда” мы обращаемся. ...Сколь прекрасно сказанное посланником Божьим (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 нападёт на вас? Поминание Божье”»¹⁵.



¹⁴ Джалал ад-Дин ар-Руми, *Фѳ-хи ма фѳ-хи*, 32/43. Цит. по: Chittick, W., *The Sufi Path of Love. The Spiritual Teachings of Rumi*. Albany, 1983, p. 152.

¹⁵ Ибн ‘Араби. *Фусѳс ал-хикам*, с. 114, 168.