

V. Етико-эстетичні виміри життя

трансцендентального опыта, объектами которого являются Бог, душа и мир. Подчеркивается, что трансцендентальный опыт имеет не только метафизический, но и этический характер, поскольку этос человека предполагает необходимость определения места экзистенции в сущем как целом и одновременно трансценденцию по ту сторону сущего к неизъяснимому Ничто.

Ключевые слова – интуитивный моральный опыт, трансцендентальный горизонт этического, мифологическая интуиция мира, постав, этико-метафизическое знание, познание как моральный акт, апофатический поворот.

A. Morozov. Ethical and metaphysical aspects of intuitive moral experience

The main idea of the article is that inter-subjective process between “I” and “You” always takes place in the context of ethical transcendental horizon, which is defined by hidden self-relation, world-relation and God-relation. There is a necessity to extend a narrow Kant’s comprehension of experience and to use a new term “transcendental experience”, where God, world and soul are its objects. It is underlined that transcendental experience possesses not only metaphysical but also ethical meaning, because ethos demands the necessity of defining human existence’s place in the world as the whole and its transcendence toward silent Non-being.

Key words: *intuitive moral experience, transcendental horizon of ethical, mythological intuition of the world, ethical-and-metaphysical knowledge, cognition as the moral act, Gestell, apophatic turn.*

С.В.Климань

«КОНЦЕПЦИЯ ЛЮБВИ» В ИСЛАМЕ

В статье делается попытка рассмотрения проблемы «концепции любви» в исламе. Идея любви анализируется с применением сопоставления с восточно-европейским христианским пониманием. Производится вывод о своеобразии исламской любви, и

V. Етико-эстетичні виміри життя

об отсутствии «точек соприкосновения» мира ислама и христианского мира в осмыслении данного концепта.

Ключевые слова: *Сунна, хадисы, суфизм, эгалитарные теократии, «авраамические религии», «астральный культ», экзегетика, меонизм, теоним.*

Тема «концепции любви» в исламе достаточно трудная и деликатная, можно сказать, дискуссионная. Особенная её сложность, прежде всего, заключается в том, что мир ислама достаточно пёстр, разнообразен, внутри которого сформировалась особая ценностная парадигма, отличная от западной. Однако нельзя сказать, что понятие любви не составляет основу мусульманского мировоззрения. Любовь играет чрезвычайно важную роль в мире ислама, зачастую связываемая с понятиями «служения», «покорности воле Бога» и «смирением» (впрочем, интерпретация которых традиционно не соотносится с христианским миром). Без любви в исламе невозможно само богоустремление. Таким образом, можно говорить, любовь всегда была глубоко имманентна исламу. Важно принять ту особенность, что ислам является не просто религиозной системой, но включает в себя и некоторые политические положения, государственные ценности, что представляется неприемлемым для некоторых иных религиозных традиций. Как отмечает В.В. Лобач, ислам «является государственной религией в ряде стран, являющихся, как правило, эгалитарными теократиями. Эгалитарными – т.к. все верующие, независимо от социального положения, равны перед божественным законом; теократиями – т.к. источником законодательной власти выступает только Коран» [11, с. 286 – 287]. Ещё одна особенность: в исламе фактически отсутствует общепризнанная догматизация учения и единая богословская школа, вследствие чего нередко могут возникать противоречия и богословские споры. «Философия и богословие ислама очень разнообразны», – замечает В.В. Лобач [11, с. 286 – 287].

В данной статье мы лишь попытаемся коснуться проблемы понимания любви в исламе, не претендуя на полную объективность, принимая во внимание своеобразие исламской ойкумены. Сложность нашей работы также заключается в том, что ислам (*несмотря на отсутствие выработанной догматики, касательно понимания любви*) стремится к самоидентификации – «религия любви», «религия милосердия». По замечанию представителей данной культуры, «любовь» «заключена» в самом «учении», которое изложено в «вечном» Коране. Является ли это

такowym? Попробуем рассмотреть данный вопрос, обратившись и к христианским источникам, т.к. исламская доктрина предполагает включённость в свою канву малые элементы христианского вероучения (*как части некоей целокупности*), претендуя на положение ислама – как традиции с более высокими религиозно-нравственными стандартами.

Тема любви в мусульманской культуре может быть достаточно актуальной на сегодняшний день в связи с повышенным интересом к данному вопросу; также стоит учесть стремительно растущее количество последователей ислама во всём мире, общее число которых составляет более полутора миллиарда человек, опережая все остальные религии (кроме христианства). Однако сразу отметим, что, данная статья не имеет собственно целью доктринального сопоставления двух традиций – христианской и исламской, в силу разности духовных оснований, причин возникновения, соответственно, разной этики и ценностных систем, разных устремлений, целей и средств достижения; нашей целью имеем выявление своеобразия концепции исламской любви, которая также представляет ценность для исследователей-учёных.

Итак, как известно, несмотря на многочисленность течений внутри ислама, численность которых достигает нескольких десятков, учёные выделяют три основных: хариджиты (от араб. *возмутившиеся*), шииты (от араб. *группа приверженцев*), сунниты (от «сонна» – *обычай*). Каждое из данных течений по некоторым вопросам может придерживаться противоположных позиций по отношению друг к другу, что значительно осложняет ведение дискурса. Несмотря, однако, на многообразие ислама, можно говорить об основных «корнях», являющихся источниками богословских убеждений всех течений мусульман: таковыми являются «священный» Коран и хадисы (Сунна). Как известно, наиболее авторитетными комментаторами Корана являются Табари (839 – 923), Замахшари (1075 – 1144), Бейдави (ум. в 1286), Абу-Джафар Туси (ум. в 1165), Хакки Эфенди (ум. в 1306), Джелаледдин Союта (ум. в 1505) и др. Среди наиболее известных учёных-исламоведов в России стоит выделить таких, как С.М. Прозоров, В.В. Наумкин, Г.Л. Бондаревский, Р.А. Силантьев, А.И. Солодков, Е.Я. Сатановский, Л. Тихомиров и др. Особое отношение к исламу выразили такие замечательные мыслители и учёные, как Ш. Монтескье, Б. Паскаль, Вольтер, Б. Рассел, Б. Льюис, А. Шопенгауэр, А. де Токвиль, Д. Юм, Г. Пуин, Ж. Эллул, Э. Флю, Т. Карлейль, Т. Нольдке. К исламской теме неоднократно обращались православные богословы о. Д. Сысоев, о. А. Кураев, о. Т. Шевкунов, о.

Ю. Максимов, о. М. Каскун и др., труды которых имеют актуальность на сегодняшний день. В своё время к исследованию Корана обращались такие русские мыслители, как Л.Н. Толстой, П.Я. Чаадаев, М.Л. Михайлов. Посвятил теме учения ислама свою работу «Магомет, его жизнь и религиозное учение» и выдающийся русский философ В.С. Соловьёв. Вот, что он пишет о духовном значении Корана: «Вера есть именно то, что связывает человека с истинной жизнью; только веруя в Бога, человек уверен и в своей собственной жизни, которая сама по себе, без этой веры, есть игральное всяких случайностей и жертва всяких враждебных сил. Для религиозного сознания это имеет не только теоретический, но главным образом практический смысл. С особенной яркостью и живостью это выражается в... Сурах Корана» [14]. «Священная» книга мусульман неоднократно переводилась в России, пользуясь особым «спросом». В разное время Коран издавался в переводах М.И. Верёвкина, А.В. Колмакова, А.К. Казембека, Д.Н. Богуславского, Г.С. Саблукова, К. Николаева, И.Ю. Крачковского, Т.А. Шумовского, В.М. Пороховой, М.-Н.О. Османова, Э.Р. Кулиева. В 2003 г. была осуществлена очередная попытка перевода Б.Я. Шифдаром «Аль-Коран – переводы и тафсир», который, по мнению А.А. Долининой, можно считать наиболее приемлемым.

Итак, важно отметить, что ислам (в определённом смысле) является религией синкретического типа, т.к. включает в себя элементы различных религиозных учений: иудаизма, ханифизма, маздеизма, гностицизма, сабейства, самаритянского культа, христианства, «остатки» аравийских «языческих» верований и древнейшей религии Вавилона. Таким образом, в аксиологической системе ислама «звучат» отголоски иных вероучений, что не позволяет полностью говорить о мусульманстве как о чём-то принципиально новом. Вл. Соловьёв пишет: «...но мы знаем решительное заявление того же Корана, что Ислам был прежде Мухаммеда, что Авраам и все держащиеся веры Авраамовой истинные мусульмане. К таким принадлежат и иудеи, и христиане, исполняющие закон своих писаний; если они окажутся правыми по закону своему, то также получают вечную жизнь» [14]. Однако, несмотря на появление на страницах Корана «пророка Исы», нет оснований говорить о решительном влиянии христианства на систему нравственных ценностей ислама. Важно отметить, что в Коране образ Исы предстаёт эпизодически и совершенно другим, нежели Христос, известный христианской традиции, что, возможно, обусловливается гностическим влиянием на ранний ислам. Соответственно, понятие христианской любви (как ключевой идеи в христианской философии)

V. Етико-естетичні виміри життя

ярко не виражено в мусульманському вероученні, уступає домінуючому принципу справедливості і порядку.

Прежде, чем мы обратимся к проблеме понимания любви в исламе, кратко коснёмся вопроса доисламских верований. Принимая во внимание исследования учёных, смеем предположить, что ислам обязан своему рождению совсем другим духовным традициям. Возможно, что Бог Корана был известен задолго до появления ислама в среде древних арабских верований (как верховный «лунный Бог» арабского пантеона, почитание которого связывали с Каабой, хаджем и др.), полагают учёные, поэтому едва ли можно квалифицировать ислам, как религию полностью «авраамическую». В «Энциклопедии ислама» мы найдём такие строки: «Аллах (видимо, от *ал-иллах* – «божество») – имя Бога. До ислама одно из высших божеств арабского (в частности, мекканского) пантеона... Образ Аллаха – стержень всей коранической проповеди; в основных своих чертах он неизменен как в мекканский, так и в мединский периоды, хотя акценты на разные черты Аллаха в разные периоды различны» [2, с. 19]. Примечательно, что христиане Византии также выделяли это различие, акцентируя внимание на радикальном отличии духовных основ двух культур. Выявление такого положения было не случайным и чрезвычайно важным, позволившим провести ощутимую демаркационную линию между двумя культурами, для «сохранения» собственных культурно-религиозных ценностей. Кульминацией христианского отношения к арабскому вероучению стало единогласное решение на двух церковных соборах в Константинополе в 1162 г. и 1180 г., на которых было «засвидетельствовано мнение о принципиальной разности богочитания в христианстве и исламе» [6], а, главное, о принципиальных различиях «происхождения» библейского Бога и Бога ислама. «Деяния Собора» 1180 г. были подробно изложены в хронике византийским историком Никитой Хониатом. Кроме того, Константинопольский томос был лично подписан императором и «засвидетельствован Церковью соборно, притом двукратно», – замечает Ю. Максимов [6]. Единогласное отношение, принятое на церковных соборах относительно взгляда на ислам, подтверждали (в разное время) в своих «проповедях» и многие христианские «святые отцы» и подвижники (некоторые были современниками основателя ислама): о. Евсевий Памфил, преп. Григорий Декаполит, о. Константин Акрополит, о. Георгий Амартол, о. Иоанн Дамаскин, св. Давид Аргветский, свят. Симеон Фессалоникийский, свят. Николай Мистик, св. Евстафий. Немаловажное значение касательно данного вопроса имеют и

«проповіді» свят. Игнатия Брянчанинова, свят. Феофана Исповедника и мн. др. Примечательно, что некоторые византийские христиане упоминали теоним «Хубар», по всей видимости, соотнося с Богом «священного» Корана.

Целый ряд учёных-исламоведов свидетельствует (*Robert Morey, James Hastings, Henry Smith и мн. др.*) о том, что есть все основания говорить об отождествлении исламского Бога не с авраамическим библейским Яхве, а с древнеаравийским Хубалом (*варианты – Хувал, Хуа-ваал*) – «лунным божеством», символом которого всегда являлись «звезда и полумесяц». Следы же «лунного Бога», по мнению Д. Гилкрита и др. учёных, теряются в древней культуре Вавилона. По всей видимости, Хубал (*или Хуа-баал, Бел, Ваал. В иных древних культурах известны и другие: Нана, Суен, Син, Асимбаббар, Кусу и др.* Однако чаще встречается под теонимом Син) является одним из древнейших «лунных божеств» в системе «астральных культов» шумеров, ассирийцев, аккадцев и др. Как известно, в результате религиозной реформы, проведённой основателем ислама, политеизм был решительно упразднён, что имело положительные последствия для арабских народов, однако и в «священной» книге мусульман есть напоминание о древних дочерях Аллаха: «Не видели ли вы аль-Лат и аль-Уззу, и ещё третью – Манат?» [4, 53:19], имена которых идентичны дочерям древнеаравийского «лунного Бога» Каабы. В Коране можно найти и ряд других свидетельств, касательно данной проблемы. Д. Гилкрит отмечает: «В доисламские времена идол Аллаха, вместе с другими идолами, стоял в Каабе. Язычники молились по направлению к Мекке и Каабе, потому что там находились их боги и главный среди них – Аллах. Востоковеды признают, что культ лунного бога простирался далеко за пределы Аравии. Весь плодородный полумесяц был вовлечен в лунный культ. Можно понять, почему ранний ислам имел успех среди арабских племен, которые традиционно поклонялись Аллаху, как лунному богу. Можно также понять, что использование полумесяца, как символа ислама, который фигурирует на флагах исламских государств и венчает минареты, является возвратом к дням, когда в Мекке поклонялись Аллаху, как лунному богу» [1]. По всей видимости, культ «лунного Бога» был связан с пантеоном «астрологических божеств» (*«происхождение» которых, возможно, имело связь с древневавилонской культурой*) и был достаточно широко распространён на аравийской территории и за её пределами. Р. Морей свидетельствует: «Археологи обнаружили храмы лунному богу повсюду на Ближнем Востоке. От гор Турции до плёсов Нила – самой широко распространённой религией древнего

мира был культ лунного бога... Его символом был полумесяц» [10]. Видимо, по причине наличия разных духовных основ можно объяснить феномен различных ценностных систем и, соответственно, различия в понимании любви. Однако принимая во внимание свидетельства археологов и религиоведов, остаётся вопрос: является ли древнеаравийский Ваал (Хубал) библейским? Вопрос остаётся открытым. Дискуссионным остаётся и вопрос о соотношении коранического Бога с «астральным культом» древнего Вавилона.

Итак, как мы уже упоминали, ислам является пёстрым конгломератом множества течений, среди которых одни богословы могут не признавать утверждения других, что, однако, не мешает рассматривать мусульманство, как целостную, культуuroобразующую религию. Если говорить о «правоверных» суннитах, то понимание любви, по-видимому, связывается не только с благочестием, радостью сознания единения с Богом, но и с точным выполнением коранических предписаний, как формы служения Ему. Подобный подход соотносится с тем положением, что «любовь – это созидательная сила», которая «очищает верующего». По словам представителей суннизма, делать что-либо с любовью и ради любви к Богу означает связывать это действие с реализацией высоких моральных ценностей жизни, которые выражены в «священной» книге мусульман. Иными словами, любовь в исламе – неотделима от состояния смирения, покорности Богу, о чём свидетельствует наименование самой религии (ислам от араб. *islam* – «покорность воле Бога»). В Коране можно найти такие строки: «Поистине, Аллах любит справедливых!» [4, 5:42]; «Аллах любит богобоязненных!» [4, 3:76]; «Аллах любит творящих добро!» [4, 3:148]; «Аллах любит терпеливых!» [4, 3:146]. Безусловно, такое понимание в чём-то сближает ислам с христианской традицией. В «Евангелии» можно встретить подобные строки: «...и свято имя Его; и милость Его в роды родов к боящимся Его; явил силу мышцы Своей; рассеял надменных помышлениями сердца их; низложил сильных с престолов, и вознес смиренных...» [12, Лука 1:52]; «...посему и сказано: Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» [12, Посл. Иак. 4:6]. Однако, несмотря на стремление мусульманских богословов говорить об исламе – как «религии милосердия и любви», которая призвана «утверждать прекрасное», «утверждать высокие нравственные ценности жизни», источником и хранителем которых является Бог Корана, всё же главной характерной чертой ислама является утверждение богосправедливости, основанной на человекопокорности. Что, однако, не отменяет значимости нравственного потенциала данной религии. В христианской традиции

V. Етико-эстетичні виміри життя

любовь занимает ключевое место, побуждая к «духовному подвигу», являясь и смыслом жизни, и мироощущением, и путём, и целью, и средством, и формой исцеления человека, и «источником духовного блага». А.И. Осипов отмечает: «Первое, что присуще только христианству, а не другим религиям, – это утверждение, что Бог есть любовь. В других религиях то высшее, чего достигло религиозное сознание в естественном порядке, есть представление о Боге как о праведном, милостивом Судии, справедливом, но не более. Христианство утверждает нечто особенное, что *Бог есть любовь, и только любовь...* Поистине, только откровение Божие могло дать такое учение о Боге, ибо нигде в естественных религиях мы не находим такого. В естественных религиях это было невысказано... Ветхий, страстный человек, господствующий в нашей душе, ищет земной правды, карающей злодеев и награждающей праведников, и потому величайшее откровение Божие о том, что Бог есть любовь, и только любовь...» [13]. Таким образом, «воцарение» любви христианской в душе невозможно без победы над «страстным», «ветхим» человеком. В ином случае, согласно христианской традиции, принято говорить о состоянии «прельщения», «блудной мечтательности».

В христианском «Завете» слово «любовь» упоминается чаще всего и связывается с такими словами, как «дарует мир душе», «всепрощающая», «долготерпящая», «сорадуется Истине», является «духом кротости», «не гордится собой», «животворящая», а, главное, любовь – «совокупность совершенства» [12, Посл. к колосс. 3:14]. Таким образом, можно говорить, что последователь христианского вероучения ищет опору исключительно в «духе любви», что, безусловно, связано с богоисканием, миролюбием, нравственной красотой, филокалией, целомудренностью. Любовь (в христианском традиционном понимании) «свободна от страсти», от страха, сомнений и греха, но «милосердствует», «согревает», «дарует себя», «животворит» и «спасает». В этом своеобразии любви, согласно православной традиции.

Однако и в исламском понимании любви можно найти общие черты, значительно сближающие с христианской традицией. Современные мусульманские богословы подчёркивают «деятельный характер» любви – как стремление заботы о ближнем, бескорыстие, проявление милосердия и, прежде всего, смирение перед Богом. По словам представителей суннизма, та благотворительная деятельность, которая осуществляется исключительно меркантильно, имея целью личное благополучие, и не совершается ради любви, не несёт духовной

V. Етико-эстетичні виміри життя

пользы для человека и «не угодна Богу». Такое положение имеет высокую значимость для представителей мусульманского мира и разделяется христианской традицией. Примечательно, что сам термин «любовь» крайне мало встречается в ортодоксальных богословских книгах ислама. Однако, как считают сами мусульмане, любовь полностью проявлена в самом их образе жизни. И хотя, согласно Корану, Аллах (*в отличие от Бога христианской традиции, Который есть «любовь и только любовь»*) является абсолютным источником добра и зла: «Бог сотворил и вас и дело ваших рук» [3, 37:96] все мусульмане стремятся выразить свою любовь и преданность Аллаху, выражение которой связано с корректным выполнением коранических предписаний. Такой (в чём-то юридический) подход имеет много общего, например, с иудаизмом, католической культурой и др. В свою очередь, в православной традиции выполнения формального обряда не являются «гарантом» «спасения души». Зачастую, церковная история свидетельствует об обратном: ярким примером тому может служить евангельский эпизод с распятым разбойником, покаяние и намерения которого изменили его судьбу, несмотря на его индифферентность к религиозным обрядам. Высказывания апостола Павла, можно сказать, связаны с совсем другими мотивами деятельности христианина и определяют своеобразие христианского мироощущения, которое основывается исключительно на любви: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я – медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, – то я ничто. И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы» [12, Коринф. 13:1–3]. Однако нельзя сказать, что любовь в исламской доктрине не имеет качеств, присущих христианской. В Коране можно найти, например, такие строки: «Аллах, быть может, между вами и теми, кто сейчас враждует против вас, Любовь (и дружбу) утвердит, – поистине, Аллах всемогущ, Он – милостив и всепрощающ!» [3, 60:7]. «Всепрощение» также связывается в Коране с любовью. И всё же такая этика носит не абсолютный, а избирательный характер: подобный пример можно найти в конфуцианском учении, некоторых направлениях северного буддизма, доктринах гаудия-вайшнавизма и т.д. Согласно Корану, Богу свойственно проявлять милосердие и любовь, но проявляет Он избирательно, только к верующим-мусульманам. В православной традиции любая душа считается христианской, поэтому избирательность Бога в проявлении любви – не свойственна для христианского мироощущения.

Если говорить о мистической традиции в исламе (*которая, впрочем, неоднозначно оценивается представителями других*

V. Етико-эстетичні виміри життя

исламских течений), именно в суфизме последовательно формулировалась концепция любви – как часть своеобразного сотериологического учения. Любовь в суфизме соотносится с трансцендентным познанием человеком источника вселенского бытия. Любовь связывается и с экстатическим, мистическим состоянием верующего, в котором происходит отождествление себя и Бога, как единое целое. Пантеистическое мировоззрение суфия отчасти сближает данную традицию с философией адвайта-веданты, буддийской ваджраяны, гностических течений и т.д. Такое мирозерцание побуждает последователя суфизма к достижению сомнамбулическо-медитативных, мистическо-трансцендентных состояний, которые приближают его к магистральной цели – «созерцанию себя в совершенстве» и тотальному «растворению» личности в Абсолюте «бытия», что, однако, противоречит традиционным мусульманским представлениям о Боге. Стоит отметить, что представление о тождестве Бога и «внутреннего», «сокровенного» человека противоречит и православной традиции. Конечно, согласно учению свят. Гр. Паламы, можно говорить об «энергийном» соединении Бога и человека (преображаясь в «Свете Фаворском»), но не «сущностном». Как известно, этой теме были посвящены многие работы исследователя исихазма С.С. Хоружего. Ссылаясь на «творения» «святых отцов», А.В. Кураев замечает: «Так вот, Климент неоднократно пишет о том, что “с Богом мы не имеем никакого сходства ни по существу нашему, ни по происхождению и ни по каким-либо особенным свойствам нашим, разве только по тому одному, что мы дело творческой воли Его” (Строматы. II,16). “Не следует однако думать, что Дух Божий в каждом из нас пребывает как некая частица Божества” (Строматы. V,13). «Это мнение нечестивое и составляет измышление мечтателей, будто свойства человека и Вседержителя одни и те же. „Нечестивец, – говорит Господь – ты думал, что Я подобен тебе“ (Пс. 49, 21)» (Строматы. VI,14). “Несмотря на полнейшую чуждость Ему нашей природы, все-таки Он заботится о нас” (Строматы. II,16). “Нет никакого природного родства между Богом и нами. Не понимаю, как познающий Бога человек может допустить это, если посмотрит он на нашу жизнь и на несправедность, в которую мы погружены. Будь мы частью Бога, Бог бы в этой Своей части грешил”» [5, с. 91]. О суфийском богопознании В.В. Лобач отмечает: «Мистическая традиция ислама (суфизм) разработала пути богопознания на основе идеи единства всего Сущего в Боге и возможности постижения (растворения) в Боге путем самоотверженного отдания себя Аллаху и безмерной любви к Нему...»

V. Етико-эстетичні виміри життя

[11, с. 286 – 287]. Такой подход отражает сущность неонистических доктрин дхармических религий с пантеистической картиной мира (*возможно, рождение подобных положений было связано с диалогом культур в результате поздних завоеваний арабов*). Учёный также пишет: «Религиозный мистицизм ислама связан с учением суфизма, ориентированного на следование “пути”, который открывается стремящемуся к познанию Бога шейхом (учителем). Концепция любви к Богу – центральная и единая для всех братств» [11, с. 286 – 287]. Итак, по словам известного суфия ал-Халладжа, любовь как чистое состояние души, которая «распахивает себя» для Всевышнего – «возлюбленного гостя», не может проявиться в человеке «корыстолюбивом» [2, с. 116]. Таким образом, философия суфизма предполагает максимальное сосредоточение на служении Богу, стремлении к «пограничным» созерцательным состояниям соприсношения с пространством духовности и отречении от «мирских ценностей», что, например, характерно для буддийской аскетики. В.В. Лобач отмечает: «Исламская философская мысль развивается на основе синтеза Коранических идей и наследия античного мира (Платона, Аристотеля, учений пифагорейцев, неоплатоников), а также под влиянием буддизма и индуизма» [11, с. 286 – 287]. В данном случае «любовь» представляется как особое состояние созерцания, которое, в свою очередь, является средством соединения человеческого и божественного. Классический суфизм связан с «сладостью», эстетикой мистических переживаний, «божественным упоением», мгновенными озарениями и т.д. Путь к Богу, согласно суфийским богословам, предполагает последовательное переживание определённых состояний и победу над «своим эго». В классическом суфийском сочинении ас-Сарраджа перечислены 10 таких состояний (*позволяющие соприкоснуться, приобщиться к богобытию*): «самоконтроль» (муракаба), «близость» (курб), «любовь» (махабба), «страх» (хауф), «надежда» (раджа), «страсть» (шаук), «дружество» (унс), «успокоение» (итмайнина), «созерцание» (мушахада), «уверенность» (йакии) [2, с. 266]. Несмотря, однако, на значимость понятия любви, ощущения внешней близости суфизма с миронастроением христианского исихазма, можно говорить, что серьёзных оснований для выявления духовного единства двух традиций пока нет. По мысли учёных, суфизм представляет не только отличную систему ценностей, но и зиждется на иной духовной платформе.

Как известно, высшей христианской добродетелью в православной культуре (*в отличие от других традиций*) является не

V. Етико-эстетичні виміри життя

справедливость, а проявление любви («агапэ»), источник которой непосредственно связывается с Богом. Стать носителем такой любви, согласно православному вероучению, значит познать состояния «повреждённости своей природы грехом», «признание Христа – как Спасителя», познать состояния глубокого «покаяния» как возрождение к духовной жизни, борьбы со страстями, блудной мечтательностью, «ветхим» человеком и прелестью, также можно говорить о «миролюбии», «вере» и «надежде» на Бога, «бескорыстном» «смирении» и «кротости» – всё это в совокупности позволяет приобщиться к христианской любви, духовное переживание которой может значительно отличаться от переживания в лоне других традиций («сочетающихся» с иной «духовностью»). Апостол Иоанн говорит такие слова: «Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» [12, Инн. 4:8]. Для христиан любовь является непременным условием жизни во Христе, являясь «совокупностью совершенства». В связи с этим, в «Благой вести» тема любви звучит особенно акцентировано и занимает, можно сказать, ключевое место, так как без проявления этого чувства, согласно доктрине, христианин не может быть христианином.

С пониманием любви обычно связывают образ Рая мусульман – как обитель чувственных наслаждений, блаженства, удовольствий, что в корне отличается от христианского представления о Рае – как обители «энергичного» единения человека с Богом. Примечательно, что в образе мусульманского Рая почти ничего не говорится о богообщении, о торжестве нравственных ценностей, о высоте духовного состояния богочеловека. Исламовед Ю.В. Максимов пишет: «Собственно мусульманский Рай напоминает пансион... всё, чем наполнено райское существование – это наслаждение всяческими удовольствиями, телесными и эстетическими. В одном из хадисов... так расписывается райский день верующего: “Посреди садов вечности дворцы из жемчуга. В таком дворце семьдесят помещений из красного яхонта, в каждом помещении семьдесят комнат из зелёных изумрудов, в каждой комнате ложе, на каждом ложе постелены семьдесят постелей всех цветов, на каждой постели жена из большеглазых чернооких.

В каждой комнате накрыт стол, на каждом столе семьдесят видов еды. В каждой комнате семьдесят слуг и служанок. И каждое утро верующему даётся такая сила, что он может справиться со всем этим”. ...действительно каждый, находящийся в Раю должен ежедневно обслуживать 343 000 гурий и поедать 24 000 000 видов еды. Это именно образ того, что Рай есть удовольствие (в том числе и телесное!), превышающее всякий ум» [7]. Всё же некоторые богословы

V. Етико-эстетичні виміри життя

дают интерпретацию подобным образам, как аллегорическим, иноказательным, выражающим «сладость» пребывания в Раю, которая превышает всякое представление человека. Подобная точка зрения является предметом дискуссий.

Подводя итог, хочется подчеркнуть, что исламская традиция сформировала отличную систему ценностей, другую форму мироощущения, имея, возможно, иную духовную платформу, а, главное, есть основания говорить об отличном понимании любви. Безусловно, многие философские и духовные понятия, принятые в других традициях, есть и в исламе: смирение, покорность, служение Богу, сострадание, благочестие, любовь, однако, осмысливаются, исключительно в контексте данной культуры. Уникальность и неповторимость такого понимания, скорей, представляет интерес и значимость для исследователей культур.

Своеобразие христианской любви связано больше с «миром в душе», «чистотой сердца»: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» [12, Матф. 5:8], с покаянием, смирением, на почве которого рождается любовь. К сожалению, в исламе нет практики борьбы со страстями, «прелестью», что хорошо разработано в христианской православной традиции. Это определяет своеобразие духовной жизни. Таким образом, можно сделать вывод, что пути ислама и христианства в понимании любви пока не соприкасаются. Однако отличное понимание любви в исламе также представляет для философско-культурных исследований огромную ценность. В своё время философ Вл. Соловьёв писал об исламе: «Мир Ислама... религия Мухаммеда ещё имеет будущность; она ещё будет если не развиваться, то распространяться» [14]. С этими словами трудно не согласиться.

Ссылки:

1. *Гилкрисст Д.* Лунное божество Каабы. [Электронный ресурс] / Д. Гилкрисст. – Режим доступа: <http://khristos.org/article/84>
2. Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука. Главн. ред. восточн. лит., 1991. – 315 с.: ил.
3. Коран. Перевод смысла аятов и их краткое толкование Абу Адель. – М.: 2008. – 666 с.
4. Коран. Перевод смыслов и комментарии Э.Р. Кулиева. [Электронный ресурс] / Э.Р. Кулиев. – Режим доступа: <http://www.islamtat.ru/news/1-0-11>
5. *Кураев А.В.* Сатанизм для интеллигенции: О Рерихах и православии. [Электронный ресурс] / А.В. Кураев. – Режим доступа: <http://kuraev.chat.ru/books.html>

V. Етико-естетичні виміри життя

6. Максимов Ю.В. Одному ли Богу поклоняются христиане и мусульмане? [Электронный ресурс] / Ю.В. Максимов. – Режим доступа: <http://www.blagogon.ru/articles/190/>
7. Максимов Ю.В. Образ Рая в христианстве и исламе. [Электронный ресурс] / Ю.В. Максимов. – Режим доступа: http://krotov.info/libr_min/m/maksimov.html#5
8. Максимов Ю.В. Религия Креста и религия полумесяца. Христианство и ислам. – М.: 2004. – 239 с.
9. Максимов Ю., Смоляр К. Православное религиоведение: Ислам, Буддизм, Иудаизм. – М.: Издательство пророка Даниила на Кантемировской, 2008. – 304 с.
10. Морей Р. Аллах – лунный Бог... [Электронный ресурс] / Р. Морей. – Режим доступа: <http://www.apg29.nu/index.php?artid=9415&hl=ru>
11. Новейший философский словарь. Гл. научн. ред. и сост. А.А. Грицанов. – Мн.: Изд. В.Н. Скакун, 1998. – 896 с. – С. 286 – 287.
12. Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. – М.: Picop, 1994. – 292 с.
13. Осипов А.И. Бог есть любовь. [Электронный ресурс] / А.И. Осипов. – Режим доступа: http://baku.eparhia.ru/christian/osipov/god_is_love/
14. Соловьёв В.С. Магомет, его жизнь и религиозное учение. [Электронный ресурс] / В.С. Соловьёв. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/soloviev/magomet/002.html>

С.В. Клімань. «Концепція любові» в ісламі.

У статті робиться спроба розгляду проблеми «концепції любові» в ісламі. Ідея любові аналізується із застосуванням зіставлення з східно-європейським християнським розумінням. Виробляється висновок про своєрідність ісламської любові, і про відсутність «точок дотику» світу ісламу і християнського світу в осмисленні даного концепту.

Ключові слова: Сунна, хадіси, суфізм, егалітарні теократії, «авраамічні релігії», «астральний культ», екзегетика, меонізм, теонім.

S.V. Kliman. «The concept of love» in Islam.

In article attempt of consideration of a problem of «the concept of love» in Islam. The idea of love is analyzed using a comparison with the

Eastern European Christian understanding. Made a conclusion about the uniqueness of Islamic love, and the lack of common ground of the world of Islam and the Christian world in understanding this concept.

Key words: *Sunnah, nadith, Sufism, egalitarian theocracy «Abrahamic religions», «astral cult», exegesis, meonizm, mheon.*

О.Я.Голець

УЯВЛЕННЯ ПРО КРАСУ В ЯПОНСЬКІЙ ТРАДИЦІЙНІЙ КУЛЬТУРІ: РЕЛІГІЙНИЙ АСПЕКТ

Представлена стаття присвячена аналізу впливу релігійних концепцій на формування естетичних уявлень. Аналіз здійснюється на прикладі впливу синтоїзму, даосизму та буддизму на формування естетичних уявлень традиційної японської культури. Під кутом зору історичної взаємодії цих релігій розглядатимуться деякі аспекти формування еталонів смаку в японській архітектурі, поезії та декоративному мистецтві.

Ключові слова: *синтоїзм, даосизм, дзен-буддизм, японська традиційна культура, саторі, мандала, юген, вабі, сабі.*

Звертаючись до традиційної японської культури більшість дослідників звертають увагу на те, що життєву філософію японців багато в чому зумовлюють естетичні норми. Причому часто можна побачити, як найрізноманітніші прояви духовної культури японців набувають виразного естетичного виміру. Японській культурі притаманне гостре переживання краси та гармонії. Художній смак проявляється майже в усіх сферах життя японців, включаючи побутову, релігійну, політичну та інші. Естетизм японської культури ґрунтується на переконанні, що краса присутня в усій природі і людина повинна лише уважно придивитись, щоб її побачити. Метою представленої статті є дослідження релігійного, ідейного підґрунтя цих естетичних уявлень. Представлений аналіз ґрунтується на класичних буддологічних та даологічних дослідженнях Ф.І.Щербатського, О.О.Розенберга, Є.О.Торчінова та Д.Судзуки та