

## ПРОБЛЕМА РЕЛИГИОЗНОГО ПЛЮРАЛИЗМА И СПАСЕНИЯ В ТРУДАХ МУХЬИ АД-ДИНА ИБН АЛ-'АРАБИ



**МУХЕТДИНОВ  
Дамир Ваисович,**

канд. полит. наук, ст. науч. сотр.,  
Институт стран Азии и Африки,  
Московский государственный  
университет имени М. В. Ломоносова  
(125009, г. Москва, ул. Моховая, д. 11,  
стр. 1); директор Центра исламских  
исследований, Московский исламский  
институт (125009, Россия, г. Москва,  
пр. Кирова, д. 12).  
E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

**Аннотация.** В статье рассматриваются взгляды Ибн 'Араби, крупнейшего суфийского мыслителя, создателя монистической системы «единства бытия» (*вахдат ал-вуджуд*), на проблему религиозного плюрализма и спасения. Ибн 'Араби полагает, что ислам является совершенной, однако не единственной спасительной религией; обосновывает сотериологическое учение, согласно которому и грешники в аду могут быть осенены Божьей Милостью. Взгляды мистика оказали влияние на последующих мыслителей, а учение об апокатастасисе получило распространение среди крупнейших представителей суфийской, ханбалитской, модернистской и неомодернистской мысли.

**Ключевые слова:** Ибн 'Араби, религиозный плюрализм, сотериология, апокатастасис, герменевтика.

DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-4-47-64

*«Нет ничего удивительного в том,  
что розы цветут в розарии.  
Удивление приходит от роз,  
растущих в огненной яме»*

Ибн 'Араби

**Р**аспространено мнение, что важными частями исламского вероучения являются религиозный эксклюзивизм и представление о вечности адских мук для немусульман. Это мнение популярно как среди самих мусульман, так и среди исследователей ислама. Оно неоднократно повторяется в религиозно-научных работах и энциклопедиях. Между тем проблема не так проста, как кажется. В истории исламской мысли существовали разные точки зрения по этому вопросу, и активные дебаты на этот счет ведутся по сей день. Ввиду того, что в исламе отсутствует официальный институт, отвечающий за всестороннюю формулировку вероучения, невозможно с точностью сказать, какая позиция является «ортодоксальной», а какая — нет. Другие механизмы поддержки единомыслия, предлагавшиеся суннитами, такие как консенсус (*иджма'*) ученых или ранних поколений мусульман, также не помогают в данном случае: во-первых, в исламской мысли

отсутствует консенсус по поводу самого консенсуса, а во-вторых, нет достоверных свидетельств того, что по проблеме религиозного плюрализма и спасения имелся консенсус в первые века ислама.

В последние годы указанная проблема активно изучается исламоведом и исламскими теологами, хотя фундамент этих исследований был заложен гораздо раньше, в том числе российской мусульманской богословской школой. На основе многочисленных недавних работ<sup>1</sup> можно сделать вывод, что в истории исламской мысли существовало два равноценных взгляда на религиозный плюрализм и судьбу немусульман: согласно первому ислам является единственной спасительной религией, а все остальные ведут в ад, притом мучения грешников в аду будут вечными; согласно второму взгляду ислам является не единственным спасительным путем, при этом адские муки для немусульман невечны, и в конечном счете все люди будут спасены (апокатастасис).

Своеобразную форму учения о религиозном плюрализме и всеобщем избавлении от адских мук развил крупнейший суфийский мыслитель Ибн 'Араби (1165–1240). Мы проанализируем его взгляды на эту проблему, а также рассмотрим его учение в более общем историческом контексте развития исламской мысли.

### **Онтология, гносеология и герменевтика: основные идеи**

Мухйи ад-дин Абу 'Абдаллах Мухаммад ибн 'Али ал-Хатими ат-Та'и, более известный как Ибн 'Араби, родился в Мурсии в 1165 г. В юном возрасте он пережил видение, изменившее всю его жизнь и приведшее его к получению знания-гнозиса (*ма'рифат*). Позднее он отправился в Мекку, где был поражен опытом встречи с Каабой. Именно там в 1202 г. он начал писать свой главный труд *Ал-Футухат ал-маккийя* («Мекканские откровения»), содержащий обширное изложение суфийской метафизики<sup>2</sup>. После периода странствий он наконец осел в Дамаске, где завершил и исправил *Ал-Футухат*, а также написал в 1233 г. небольшую, но самую влиятельную свою работу *Фусус ал-хикам* («Геммы мудрости»)<sup>3</sup>. Эта работа получила большую популярность у последующих исламских мыслителей, поскольку и содержательно, и стилистически

<sup>1</sup> См. обзорные труды: *Khalil M. H. Islam and the Fate of Others: The Salvation Question*. Oxford University Press, 2012; *Khalil M. H. (ed.). Between Heaven and Hell: Islam, Salvation, and the Fate of Others*. Oxford University Press, 2013; *Lange Ch. (ed.). Locating Hell in Islamic Traditions*. Leiden, Brill, 2015. Теме апокатастасиса посвящена значительная часть первого номера ежегодника: *Исламская мысль: традиция и современность*. Вып. 1 / под ред. Д. В. Мухетдинова (пред.), Д. З. Хайретдинова (гл. ред.), С. Ю. Бородая (отв. ред.) и др. М., 2016.

<sup>2</sup> *Ибн 'Араби. Ал-Футухат ал-маккийя*: В 4 т. Бейрут, 1968.

<sup>3</sup> *Ибн 'Араби. Фусус ал-хикам*. Бейрут, 1946.

она намного проще многотомника *Ал-Футухат ал-маккийя*. Умер Ибн 'Араби в Дамаске в 1240 г. Большинство современных исламоведов Ибн 'Араби признается как один из наиболее выдающихся исламских мыслителей, а в суфийской традиции он считается величайшим учителем (*аш-шайх ал-акбар*).

*Онтологическая теория* Ибн 'Араби получила в истории исламской мысли обозначение теории «единства бытия» (*вахдат ал-вуджуд*), хотя сам этот термин в трудах философа отсутствует. В общем плане ее можно описать как монистическую и панентеистическую<sup>1</sup>. Оценка ее в качестве пантеистической представляется ошибочной, поскольку об уравнивании Бога и тварного мира у Ибн 'Араби речь не идет<sup>2</sup>. Теория Ибн 'Араби является наиболее полной и всеохватной концептуализацией суфийского мистического опыта. Кроме того, она органически вырастает из философской и теологической проблематики раннего ислама.

*Гносеологическая теория* Ибн 'Араби построена на признании трех источников знания: разума (*'акл*), религиозного закона, данного в Откровении (*шар'*), и мистической интуиции (*кашф*), предполагающей прямой доступ к сфере Божественного. Каждый из них имеет свои основания. По мнению Ибн 'Араби, разум и религиозный закон характеризуются ограничениями и отрицают то, что находится за пределами их границ (в том числе друг друга), в то время как мистическая интуиция не отрицает ничего и позволяет увидеть подлинные границы любого знания. Сам андалусский мыслитель, подобно другим суфиям, претендовал на то, что обладает мистической интуицией.

Ибн 'Араби также является представителем многовековой традиции суфийской *герменевтики*<sup>3</sup>. Эта традиция ориентирована на вскрытие неявных и глубинных смыслов коранического текста, которое происходит в акте мистического озарения или, лучше сказать, в процессе погружения в бездонный океан Божественного Слова. Общий подход Ибн 'Араби к Корану состоит в следующем. Во-первых, он считает, что божественное знание репрезентировано в Коране в синтетической форме и обращено к двум главным категориям человеческого познания — разуму и воображению. Во-вторых, по мнению Ибн 'Араби, основной принцип герменевтики заключается в необходимости контекстуализировать коранические смыслы в Божественном Знании; Ибн 'Араби

<sup>1</sup> Наиболее полно теория Ибн 'Араби рассмотрена в трех книгах Уильяма Читтика: *Chittick W. The Sufi Path of Knowledge*. State University of New York Press, 1989; *Chittick W. The Self-Disclosure of God. Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*. State University of New York Press, 1998; *Chittick W. Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity*. State University of New York Press, 1994. Из русскоязычных работ отметим исследование А. В. Смирнова: *Смирнов А. В. Великий шейх суфизма*. М., 1993.

<sup>2</sup> *Chittick W. The Sufi Path of Knowledge*. P. 27. См. также обсуждение: *Landau R. The Philosophy of Ibn 'Arabi*. Routledge, 2008. P. 23–24.

<sup>3</sup> Более подробно о ней см.: *Мухетдинов Д. В., Бородай С. Ю.* Основные принципы суфийской герменевтики // *Исламская мысль: традиция и современность*. Вып. 1. С. 382–437.

признает важность буквального смысла Корана, связь Корана с конкретными историческими событиями. Однако буквальный смысл служит для философа всего лишь местом погружения в бездну предвечного Слова. Подлинный коранический контекст — это тотальность Божественного Знания. В-третьих, Ибн 'Араби отстаивает идею о допустимости любого понимания Корана, если оно учитывает внешний смысл. Это означает, что все прямые и переносные значения, которые допускает арабский язык, неявно интегрированы в текст, притом они вложены туда самим Богом, который, ввиду тотальности своего Знания, подразумевает их все одновременно. Экспликация этих значений возможна с помощью грамматических и этимологических процедур, напоминающих то, что в советской семиотике известно как «мифопоэтическая этимология»<sup>1</sup>.

### Проблема религиозного плюрализма

Философский монизм Ибн 'Араби предполагает, что всякая вещь является манифестацией милости Всевышнего, а значит, она блага по природе. В такой системе зло неонтологично, но выступает только лишенностью блага. Из этой идеи следует логический вывод, связанный с философией религии: человек способен поклоняться лишь Богу, независимо от вероисповедания; даже если человек думает, что поклоняется чему-то иному (камню, дереву, человеку и пр.), в сущности, он поклоняется — в случае искреннего, «сердечного» поклонения — именно Богу, ведь каждый предмет является манифестацией Божественной Милости. Ибн 'Араби пишет:

«Совершенный среди ведающих тот, кто видит в любом почитаемом некое проявление Бога, в котором Ему поклоняются; посему все они (поклоняющиеся Богу в отдельном. — *Авт.*) и называют его (свой предмет поклонения. — *Авт.*) богом, хоть есть у него и свое особое имя, как то: камень, дерево, животное, человек, звезда или царь. Это их индивидуальные имена. Божественность же — такая ступень, которая, как мнится поклоняющемуся, и есть ступень его предмета поклонения; однако та на самом деле — проявление Бога пред взором поклоняющегося, который всецело отдался предмету поклонения в сем особом проявлении»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См.: *Топоров В. Н.* Исследования по этимологии и семантике. Т. 1. Теория и некоторые частные ее приложения. М., 2004. С. 9.

<sup>2</sup> *Ибн 'Араби.* Фусус ал-хикам. С. 195 (здесь и далее перевод этого труда мы даем по изданию А. В. Смирнова: *Ибн 'Араби.* Геммы мудрости // *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма. С. 145–321).

Рассуждения Ибн ‘Араби на этот счет двусмысленны: с одной стороны, человек поистине всегда поклоняется только Богу, с другой же стороны, каждый человек является «идолопоклонником» в том смысле, что он всегда имеет дело со своим собственным *представлением* о Боге. Это очень важная проблема. Как известно, главный критический аргумент большинства исламских юристов (факихов) и теологов (мутакаллимов) в адрес представителей других религий состоит в том, что только ислам учит чистому Единобожию (*таухид*), которое является не чем иным, как трансцендентным пониманием Бога («нет никого подобного Ему», Коран 42: 11<sup>1</sup>). Однако в каламе довольно рано была поставлена проблема соотношения Бога и Его Атрибутов, или Имен («Милостивый», «Милосердный», «Знающий» и др.). Как должны мыслиться Имена, чтобы Бог при этом не уподоблялся творению, и каков статус самих Имен? В аш‘аритском и матуридитском вероучении возобладала точка зрения, согласно которой Имена Бога не должны считаться чем-то отличным от Его Сущности, но и не должны отождествляться с нею; полностью помыслить эти Имена невозможно, поскольку они не охватываются человеческим представлением. Ибн ‘Араби разрабатывает свою теорию Божественных Имен, на которой мы сейчас не будем останавливаться<sup>2</sup>. Для нас важно лишь то, что, по мнению философа, в аш‘аритском и матуридитском каламе проблема одновременной трансцендентности и имманентности Бога так и не была решена. И в этом плане наиболее распространенные версии исламского вероучения несильно отличаются от вероучений других религий.

Позиция самого Ибн ‘Араби по проблеме репрезентации Бога в человеческом сознании сформулирована следующим образом: «И сердце, и глаз видят всегда лишь форму своего представления (*му‘такад*) о Боге»<sup>3</sup>. Он также отмечает, что «Бог превосходит что угодно» и потому находится за пределами всех наших попыток Его концептуализировать<sup>4</sup>. Отсюда логически следует уже упоминавшийся тезис о том, что все являются «идолопоклонниками»<sup>5</sup>. Ибн ‘Араби пишет:

«Если бы Бог призвал людей к ответу за ошибки, он бы посчитал ответственным каждого обладающего верой. Всякий верующий накладывает ограничения на своего Господа в соответствии с собственным разумом и размышлением ограничивает

<sup>1</sup> Здесь и далее цитаты из Корана даются по изданию: Священный Коран. Смысловой перевод с комментариями. М.: Медина, 2015 (это адаптированный группой специалистов русскоязычный вариант классического тафсира Абдуллы Юсуфа Али; под общ. ред. Д. В. Мухетдинова).

<sup>2</sup> См.: Chittick W. The Sufi Path of Knowledge. P. 34–59.

<sup>3</sup> Ибн ‘Араби. Фусус ал-хикам. С. 121.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же.

Его. Но ничего, кроме неограниченности, не достойно Бога. «[Он тот] в чьей руке власть над всякой вещью» (Коран 23: 88), и потому Он ограничивает вещи, но Сам не становится ограничен. Однако Бог прощает всех»<sup>1</sup>.

По мнению Ибн 'Араби, к Богу ведут все пути, включая как любую богооткровенную религию, так и продукты человеческого сознания<sup>2</sup>. Это, полагает исламский мыслитель, согласуется с кораническим заявлением о том, что «[поистине,] мы принадлежим Аллаху, и к Нему надлежит наше возвращение!» (2: 156), а также со множеством других коранических и пророческих указаний на Бога как на Творца всего и Того, к Кому вернутся все сотворенные реалии. Тем не менее Ибн 'Араби не считает все пути одинаково добродетельными и благими; по его мнению, существует иерархия путей к Богу.

Полного совершенства можно достичь лишь благодаря идеальному «пути Мухаммада», дарованному непосредственно самому Пророку и его последователям. Одной ступенью ниже располагается «прямой путь», которому учат все пророки. Конечно, сюда не относятся те последователи того или иного вероучения (иудейского, христианского и др.), которые отклонились от «изначального» пророческого послания. Еще ниже располагаются другие окольные пути. Хотя все пути и учения ведут к Богу, только тот путь, полагает Ибн 'Араби, может быть назван удачным, который определен одной из форм Откровения<sup>3</sup>. Он пишет:

«Среди путей есть благословенный путь. На него указывают слова Божьи: “Каждому из вас [каждому посланнику] Мы установили закон и путь” (Коран 5: 48). Мусульманский лидер избирает Мухаммадов путь и оставляет другие пути, несмотря на то, что признает их и верит в них. Однако он не делает себя рабом [Господа], иначе как через путь Мухаммада, и не принуждает своих последователей делать себя рабами как-то иначе, чем через этот путь. Он прослеживает неотъемлемые черты всех путей до него, ибо Мухаммадова богооткровенная религия включает в себя все эти пути. По этой причине свойства всех религий Откровения переходят в богооткровенную религию Мухаммада. Его богооткровенная религия охватывает все из них, но они не охватывают ее во всей полноте»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Ибн 'Араби. Ал-Футухат ал-маккийя. Т. 3. С. 309.

<sup>2</sup> Там же. С. 410.

<sup>3</sup> Там же. Т. 2. С. 148.

<sup>4</sup> Там же. Т. 3. С. 410.

Таким образом, Ибн ‘Араби убежден, что ислам не отменяет *истину* прежних посланников и богооткровенных религий, но приходит в мир как совершенная вера, становясь тем самым путем к спасению и совершенству для тех, кто узнает в нем то, чем он является<sup>1</sup>. Ислам — интегральная религия, поскольку включает в себя все предыдущие верования, подобно тому как путь Мухаммада включает в себя пути всех других пророков. Лишь в рамках ислама возможно достичь всеохватного плюралистичного видения! Поэтому истинный суфий не ограничивает себя одним верованием (в том числе одной из форм исламского верования), но видит Бога в каждом объекте, которому поклоняются; различия в религиях для него — это различия в манифестациях Бога. Ибн ‘Араби приводит в качестве примера следующие образы: Всевышний проявляется в различных формах, подобно хамелеону, который меняет свой цвет в зависимости от места, или подобно воде, которая принимает цвет посуды<sup>2</sup>.

По мнению андалусского мыслителя, все религии и верования правомерны и каждый человек имеет право на свою веру. Вслед за предшественниками из числа суфийских мыслителей он утверждает, что путей к Богу столько же, сколько душ человеческих. Более того, в некоторых местах Ибн ‘Араби даже утверждает, что в мистическом видении все пути открываются как одинаково прямые. Это обусловлено тем, что каждый индивидуальный путь является именно тем путем, который наиболее пригоден для конкретного человека в данный момент<sup>3</sup>.

Свой личный мистический опыт осознания единства религиозных путей Ибн ‘Араби описывает в следующих замечательных строчках:

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<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Ибн ‘Араби. Ал-Футухат ал-маккийа. Т. 3. С. 153. Ибн ‘Араби утверждает, что все богооткровенные религии подобны свету. Если ислам — это свет солнца, то все остальные религии — свет звезд. Таким образом, с появлением солнца огни всех (остальных) звезд гаснут. И их свет, в какой-то мере, лишь сливается со светом солнца.

<sup>2</sup> См.: Ибрагим Т. Вуджудизм как пантеизм // Фролова Е. А. (ред.). Средневековая арабская философия: Проблемы и решения. М., 1998. С. 113.

<sup>3</sup> Поэтому Ибн ‘Араби не был сторонником активного религиозного прозелитизма. Он писал: «Жалеть рабов Божьих и сострадать им ближе к промыслу Божьему, нежели проявлять рвение и пыл во имя Божие» (Ибн ‘Араби. Фусус ал-хикам. С. 167).

<sup>4</sup> Ибн ‘Араби. Тарджуман ал-ашвак. Бейрут, 1934. С. 39–40.

В другом месте он также пишет:

Люди склонны к разным верованиям о Боге,  
А я разделил все их верования<sup>1</sup>.

Подтверждение своей плюралистичной позиции Ибн 'Араби находит в Коране, который трактуется им в соответствии с принципами суфийской герменевтики. Очень часто эзотерическая интерпретация андалусского мистика принципиально расходится с суннитской трактовкой того или иного сюжета, известной из классических тафсиров (ат-Табари, Ибн Касир и др.). Оценивая его интерпретации, следует еще раз напомнить базовый принцип его герменевтики: помимо внешнего смысла, Коран обладает потенциально бесконечным числом тайных смыслов, поскольку Слово, будучи атрибутом Бога, неисчерпаемо. Иначе говоря, Ибн 'Араби выражает лишь одну из многих возможных эзотерических интерпретаций, которая открылась ему в процессе погружения в бездну предвечного Слова.

### **Актуальный апокатастасис**

Сотериология рассматривается во многих трудах Ибн 'Араби и осмысливается им сразу в нескольких плоскостях. Наивысший уровень понимания сотериологии составляет то, что можно назвать *актуальным апокатастасисом*. Актуальный апокатастасис означает, что человек уже осенен милостью Всевышнего здесь и сейчас, и эта милость никогда не покинет его. Эта доктрина напрямую выводится из монистических воззрений андалусского мистика: ввиду того что любой человек имеет и мирскую, и божественную составляющие, то есть находится как бы в двух мирах сразу, то близость к Богу не мыслится как что-то удаленное во времени. Человек располагается вблизи Бога ежесекундно, поскольку — в соответствии с суфийской теорией причинности — каждое мгновение пересотворяется Богом. Всё исходит от Бога, находится в Боге и ежесекундно возвращается к Богу, и человек не является исключением. В некоторых местах Ибн 'Араби даже удивляется тому, почему другие люди не замечают, что в каждый момент «восходят к Богу». Так, он пишет:

«Самое удивительное, что он (человек. — *Авт.*) пребывает в сем восхождении постоянно и не чувствует того из-за тонкости и легкости покрывала и схожести форм, как о том сказал Всевышний:

<sup>1</sup> Цит. по: *Ибрагим Т. Вуджудизм как пантеизм. С. 114.*



“Дано им было сходное” (2: 25). Сие одно [покрывало] не является воплощенностью другого, ибо два сходных — это два [взаимно] других для того, кто знает, что они сходны. Истинно-осуществивший видит множественность в едином и знает, что означаемое божественными именами (пусть различны и множественны их истинности) — единая воплощенность: это интеллигибельная множественность в Единовоплощенностном. В проявлении — свидетельствуемая множественность в единой воплощенности; так же и первоматерия включается в определение всех форм, которые, несмотря на свою множественность и различие, восходят на самом деле к единой субстанции — своей первоматерии. Кто так познал душу свою, тот познал Господа своего, ибо Он сотворил его по форме Своей, более того, он — воплощение Его оности и истинности»<sup>1</sup>.

Утверждения подобного рода нередки в дискурсе Ибн ‘Араби. Они также встречаются у других исламских мыслителей, а подробная концептуализация идеи актуального апокатастасиса может быть найдена в работе Абу Хамида ал-Газали *Мишкат ал-анвар*<sup>2</sup>. Тем не менее ни у Ибн ‘Араби, ни у ал-Газали эта идея не получает форму законченной доктрины, которая была бы каким-либо образом согласована с господствующим в исламе представлением об эсхатологии как о чем-то удаленном во времени. Иными словами, идея «вертикальной» и перманентной спасённости не получает согласования с идеей «горизонтального» спасения, развертываемого во времени. «Вертикальная» и перманентная спасённость остается уделом мистиков и визионеров.

## Спасение в Судный день

Взгляды Ибн ‘Араби на проблему судьбы людей после смерти получают отражение в двух его фундаментальных работах — «Фусус ал-хикам» и «Ал-Футухат ал-маккийя». Андалусский мистик не считал, что превосходство «пути Мухаммада» предполагает спасение мусульман и вечное проклятие немусульман. Он пишет:

«Бог говорит: “Мы никогда не наказывали людей, не направив к ним посланника” (Коран 17: 15). Обратите внимание, Бог не говорит: “... пока мы не выслали человека”. Следовательно, послание того, кто его доносит, должно быть подходящим для того, кому

<sup>1</sup> Ибн ‘Араби. Геммы мудрости. С. 206–207.

<sup>2</sup> Абу Хамид ал-Газали. Ниша света // «Наставление правителям» и другие сочинения. М., 2004.

оно предназначается. Должны быть четкие и ясные доказательства, установленные для каждого человека, к которому послан посланник, ибо для многих некоторый знак оказывается неясным или двусмысленным, в силу чего какие-то люди не понимают то, что он доказывает. От доказательства требуется ясность такой степени, чтобы она устанавливала факт посланнической миссии данного лица для каждого человека, к кому он послан [Богом]. Только после этого, если человек все еще отказывается от послания, он будет призван к ответу. Следовательно, этот коранический стих, в силу разнообразия человеческих склонностей, является выражением огромного милосердия. Тот, кто знает о всеохватном характере Божественной Милости, которая, согласно сообщению самого Господа, «объемлет всякую вещь» (Коран 7: 156), знает также, что Бог сделал это [т.е. отправил в мир посланников. — Авт.] лишь из-за собственного милосердия по отношению к Своим рабам»<sup>1</sup>.

Таким образом, те, кто может признать, что Мухаммад действительно был посланником Бога, но при этом все-таки решили отказаться от его послания, будут наказаны, а те, кто искренне не находит послание Мухаммада убедительным, по-прежнему могут считаться пребывающими среди смиренных перед Богом. Это позволяет объяснить, почему Ибн 'Араби утверждает, что в кораническом утверждении «Поистине, религия у Аллаха — Ислам» (Коран 3: 19), — под *исламом* подразумевается общее понятие «смирения» (*инкийад*)<sup>2</sup>.

### Судьба обитателей ада

Но какова судьба тех, кто был «неискренним» и полностью провалил испытание как в этой жизни, так и в День воскресения? Ибн 'Араби однозначно утверждает, что такие люди окажутся в аду, хотя, несмотря на вечность самого ада, у них будет возможность выйти оттуда. Четырьмя группами грешников (*муджримун*), которые навсегда останутся в аду (и, следовательно, «людьми ада, которые есть подлинные его обитатели», *ахл ан-нар аллазина хум ахлуха*), являются: горделивые (*мутакаббирун*), многобожники (*муширикун*), безбожники (*му'аттила*) и лицемеры (*мунафикун*)<sup>3</sup>.

Несмотря на то что эти четыре группы считаются виновными в совершении серьезных ошибок, Ибн 'Араби утверждает, что Божественная

<sup>1</sup> Ибн 'Араби. Ал-Футухат ал-маккийа. Т. 3. С. 469.

<sup>2</sup> Ибн 'Араби. Фусус ал-хикам. С. 95.

<sup>3</sup> Ибн 'Араби. Ал-Футухат ал-маккийа. Т. 1. С. 301–304.

Милость будет предоставлена даже им. Андалусский мистик пишет: «Как может продолжаться вечно несчастье, проклятие? Никоим образом Его гнев не может превосходить Его милость!»<sup>1</sup> Таким образом, если Коран говорит о Боге как о «милосерднейшем из милостивейших» (*архам ар-рахимин*) (7: 151; 12: 64; 12: 92; 21: 83), то мы должны ожидать, что Он более сострадательный и заботливый, нежели любое из сотворенных существ<sup>2</sup>. Но как быть с другими Божественными Именами, особенно с теми, которые обозначают «подчинение, господство и суровость»?<sup>3</sup> По утверждению Ибн ‘Араби, они должны рассматриваться вместе со всеми именами, которые указывают на «милость, прощение, снисхождение и помилование», и то, что остается после этого рассмотрения, — это имена «Милостивый» (*Рахман*) и «Милосердный» (*Рахим*) (Коран 12: 64)<sup>4</sup>. Более того, суфийский мыслитель утверждает, что Божественные угрозы, упомянутые в каждой суре, следует рассматривать вместе с формулой *бисмиллях* («Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного»), с которой начинаются все, кроме одной-единственной суры<sup>5</sup>. И эту милость можно найти в Божественном творении — это, по словам Ибн ‘Араби, означает, что «Вселенная — это та же милость [Бога] и ничего более»<sup>6</sup>.

Итак, Ибн ‘Араби утверждает, что «[окончательный] исход будет милостив»<sup>7</sup>. Реальность может быть описана как круг: начало круга было следствием милости, а конец круга встречается с ее началом. Что касается гнева, то это просто недолговечная случайность, преходящая черта<sup>8</sup>. И так как гнев Божий есть одна из вещей, Его милость охватывает и его, управляет им. «Таким образом, гнев проявляет себя только через преобладающее свойство милости. Милосердие испускает из себя гнев, поскольку это необходимо»<sup>9</sup>.

И хотя многие думают, что всё это невозможно, так как обитатели адского огня никогда не смогут достичь Божественной Милости (особенно в связи с представлением о Божественной справедливости) Ибн ‘Араби ссылается на следующее кораническое утверждение: «О Мои рабы, которые излишествовали во вред самим себе, не отчаивайтесь в милости Аллаха. Воистину, Аллах прощает все грехи, потому что Он — Прощающий, самый Милосердный» (Коран 39: 53).

<sup>1</sup> Ибн ‘Араби. *Ал-Футухат ал-маккийя*. Т. 3. С. 466.

<sup>2</sup> Там же. С. 25.

<sup>3</sup> Там же. С. 9.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. Т. 3. С. 147.

<sup>6</sup> Там же. Т. 2. С. 437.

<sup>7</sup> Там же. Т. 4. С. 405.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же. Т. 3. С. 9.

Логичным выводом из аргументации Ибн ‘Араби в пользу Божественного милосердия, предоставляемого обитателям ада, будет тезис о конечном характере их наказания. Андалусский мистик пишет:

«Я обнаружил в себе (в том, кто находится, благодаря Богу, среди имеющих врожденное предрасположение к милосердию) милость ко всем Божиим рабам, даже если в акте Своего творения Бог предписал тем постоянно пребывать в космосе с атрибутами кары. Ибо господствующее свойство милости вступило во владение моим сердцем. Обладатели этого атрибута — я и равные мне, а [ведь] мы творения, т. е. обладатели капризов и персональных желаний. Бог же сказал, что Он «милостивейший из милостивых», и у нас нет оснований сомневаться в том, что Он более милостив к своим творениям, чем мы по отношению к ним. И все же мы [даже] по себе знаем об этой непомерной милости. Как может быть вечным наказание для творений, когда у Него имеется этот атрибут всеобъемлющей милости? Бог слишком благороден для этого!»<sup>1</sup>

Ибн ‘Араби полагает, что с учетом Божественного благородства от Божественной Милости следует ожидать охвата всех созданий, которые в конечном счете оказываются слабыми<sup>2</sup>.

Но как в таком случае быть с многочисленными кораническими угрозами? Согласно Ибн ‘Араби, Коран описывает Бога как терпеливого (*Сабур*), ибо только после смерти Он призовет непокорных рабов к ответу. Тем не менее с прекращением этой жизни приходит и прекращение Божьего недовольства (*адха*), а также прекращение существования свойств соответствующих Божественных имен, таких как «Карающий» (*Мунтаким*) и «Строгий в наказании» (*Шадид ал-‘икаб*)<sup>3</sup>.

И все же, по утверждению Ибн ‘Араби, ад должен существовать для того, чтобы сумел проявиться Божественный атрибут гнева. По сути, «свойство взаимной противоречивости [Божественных имен] останется навсегда в именах, но не в нас»<sup>4</sup>. Тогда встает следующий вопрос: когда же Бог прекратит испытывать гнев в отношении своих рабов, пребывающих в аду? По мнению Ибн ‘Араби, это случится в завершающий момент Дня воскресения, который, скорее всего, будет продолжаться пятьдесят тысяч лет. После этого Божественная Милость совершенно проявится в своем полном величии. А в силу того,

<sup>1</sup> Ибн ‘Араби. Ал-Футухат ал-маккийя. Т. 3. С. 25.

<sup>2</sup> Там же. С. 255.

<sup>3</sup> Там же. Т. 2. С. 206.

<sup>4</sup> Там же. Т. 3. С. 346.

что Божественная Милость требует как субъекта (т. е. Бога), так и объекта (т. е. творения), она становится наиболее ценной, когда объект милости может распознать ее.

Учитывая это, Ибн 'Араби ссылается на естественные склонности (*фитра*) человечества, так же как и на изначальный завет, заключенный с Богом, как указывается в аяте Корана (7: 172). Опираясь на это, Ибн 'Араби утверждает: «Каждое дитя рождается в состоянии естественной предрасположенности к Единобожию (*фитра*), и его предрасположенность получает Божье признание, когда он служит Богу. Это повиновение в ответ на повиновение (взаимное повиновение)»<sup>1</sup>. Таким образом, как он утверждает, «обитатели ада» будут страдать до тех пор, пока они в конце концов не признают, что являются рабами Божьими<sup>2</sup>.

Для дальнейшего подтверждения этого тезиса Ибн 'Араби обращает внимание на кораническое указание о «невыносимом холоде» (*замхарир*) в аду, ибо оно свидетельствует о Божественной мудрости по обеспечению равновесия в «устройстве» обитателей ада:

«Следовательно, мудрость [Бога] не оказывается бездейственной, ибо Он хранит невыносимый холод Геенны для душ с горячим нравом и огонь для душ с холодным нравом. Если бы они вошли в Сад с тем нравом, который имеют, они испытали бы мучительное наказание по причине [особого, отличного от адского] равновесия Сада»<sup>3</sup>.

Интересно, что кораническое высказывание «Аллах доволен ими, и они довольны Им» (Коран 5: 119; 58: 22; 98: 8) Ибн 'Араби трактует как относящееся ко всем, а не только лишь к обитателям рая. Данное блаженное состояние, тем не менее, не будет достигнуто до тех пор, пока «обитатели адского пламени» и «обитатели рая» не займут своих мест в соответствующих им вечных обителях. Только в этот момент времени Бог сделает их довольными тем, что им было дано, а также соответствующими им обителями<sup>4</sup>.

В свете суфийской герменевтической методологии, согласно которой одно и то же кораническое утверждение может иметь несколько смыслов, Ибн 'Араби заявляет, что в наиболее часто упоминаемом кораническом слове, обозначающем наказание (*'азаб*) можно обнаружить намек на Божественную милость по отношению к «проклятым»

<sup>1</sup> Ибн 'Араби. Ал-Футухат ал-маккийя. Т. 4. С. 296.

<sup>2</sup> Там же. Т. 2. С. 447.

<sup>3</sup> Там же. С. 207.

<sup>4</sup> Там же. С. 244.

в их посмертном существовании. Ибн ‘Араби определяет ‘азаб как «отсутствие милости»<sup>1</sup>. И все же корень этого слова (‘а-з-б) в действительности скорее указывает на «сладость», «приятность» и «согласие». Обыгрывая этот факт, андалусский мистик пишет, что «ад называется наказанием (‘азаб) из-за сладости (‘узуба) своей еды»<sup>2</sup>.

Согласно Ибн ‘Араби этот переход от «наказания» к «сладости» начнет происходить тогда, когда «несчастный» смиритесь со своей судьбой и оставит всякую надежду покинуть ад. В этот момент пламя станет холодным (как оно было охлаждено для Ибрахима) и грешники станут счастливыми. После этого первого блаженства их боли исчезнут, а они начнут воспринимать свое непрерывное наказание как сладкое и приятное<sup>3</sup>. И это наслаждение станет огромным: «Нет ничего удивительного в том, что розы цветут в розарии. Удивление приходит от роз, растущих в огненной яме»<sup>4</sup>.

Ибн ‘Араби утверждает, что обитатели ада не погибнут, ибо они «найдут облегчение в устранении боли». Но они также не будут жить, ибо не будут испытывать то же блаженство, которое переживают «обитатели рая» — «блаженство, которое было бы дано сверх того, что Он освободил их в данной им обители от несчастья»<sup>5</sup>.

Однако остается вопрос: каково место Божественной справедливости во всем этом? Иными словами, чем жизнь, которой наслаждаются «обитатели небес», отличается от жизни, которой наслаждаются «обитатели адского пламени»? Согласно Ибн ‘Араби ключевым отличием станет то, что в то время как первым будет дано лицезреть Бога (*ру’йа*), последние будут продолжать оставаться перед завесой (*махджуб*), отделяющей их от Него<sup>6</sup>. Эта «завеса» представлена таинственными «восьмыми воротами» ада, которые всегда закрыты. Но даже эта завеса является милостью со стороны Всевышнего:

«Если бы Бог раскрыл Себя им в [адском] огне, то, учитывая их предшествующее злодеяние и заслуженность ими наказания, доброжелательное самораскрытие не дало бы ничего, кроме стыда перед Богом за то, что они сделали, а стыд — кара. Но период наказания подошел к концу. Следовательно, они не будут знать радость свидетельства и зрения, так что они будут иметь блаженство, будучи закрытыми завесой. Цель — блаженство, она была достигнута благодаря завесе, но для кого? Как можно

<sup>1</sup> Ибн ‘Араби. Фусус ал-хикам. С. 211.

<sup>2</sup> Там же. С. 94.

<sup>3</sup> Ибн ‘Араби. Ал-Футухат ал-маккийя. Т. 3. С. 463.

<sup>4</sup> Там же. Т. 4. С. 307.

<sup>5</sup> Там же. Т. 3. С. 245.

<sup>6</sup> Там же. С. 335.

блаженство от созерцания Бога сравнить с блаженством завесы? “Но нет! В тот день они будут отделены от своего Господа завесой” (Коран 83: 14–15)»<sup>1</sup>.

Итак, андалусский мистик не разделяет распространенного в аш‘аритском и матуридитском каламе убеждения, что все мусульмане будут со временем спасены, а немусульмане останутся гореть в адском пламени. По его мнению, ключевое деление должно проводиться не по внешней религиозной принадлежности, а по внутренней смиренности перед Всевышним, по чистоте сердца.

Стоит отметить, что сотериологические выводы Ибн ‘Араби основываются на его оригинальной эзотерической интерпретации коранических аятов, на его личном мистическом опыте, а также на общемусульманском представлении о том, что милость Бога обладает приматом над Его гневом.

### Вместо заключения: актуальность учения Ибн ‘Араби

Учение Ибн ‘Араби о спасении оказало влияние на последующих мыслителей из числа суфиев (ал-Кунави, ал-Кашани и др.), ханбалитов (Ибн Таймийа, Ибн Каййим ал-Джаузийа), модернистов (М. Бигиев, Рашид Рида и др.) и неомодернистов (Н. Маджид, Ф. Эсак, Т. Ибрагим и др.)<sup>2</sup>. В свете этого тезис о том, что вечность ада является доминирующей суннитской доктриной, представляется ошибочным. В действительности, нужно говорить по меньшей мере о двух основных сотериологических позициях в истории исламской мысли: о позиции, согласно которой ад вечен, и о позиции, согласно которой адские муки конечны.

Взгляды Ибн ‘Араби на религиозный плюрализм и всеохватность Божественной милости актуальны во многих отношениях. Прежде всего, они являются выражением сущности *коранического гуманизма*, а значит, позволяют пролить свет на подлинные основания коранического учения. Это особенно важно в современном контексте, когда подлинное послание ислама часто искажается его последователями, особенно из числа радикальных и экстремистских течений. В этих интерпретациях ислам предстает как репрессивное, эксклюзивистское, антигуманное и воинственное учение. Концепция Ибн ‘Араби (как и многие другие суфийские системы) позволяет преодолеть это узкое понимание ислама, которое, к сожалению, получило крайне широкое распространение в современном мире. Иными словами, учение Ибн ‘Араби

<sup>1</sup> Ибн ‘Араби. Ал-Футухат ал-маккийа. Т. 1. С. 288.

<sup>2</sup> См. обзорные труды по проблеме спасения, упоминавшиеся выше.

позволяет увидеть инклюзивное, плюралистичное и гуманистическое послание ислама. Неслучайно, что этот мыслитель пользуется большой популярностью в обновленческих и реформаторских кругах.

Актуальность философии Ибн 'Араби также связана с тем, что это одна из немногих попыток в истории исламской мысли построить *аутентичную мусульманскую философию религии*. Помимо уже упоминавшихся идей о религиозном плюрализме и мистическом видении Бога во всем сущем, следует также вспомнить об оригинальном истолковании статуса Иисуса как Слова Божьего и вообще всю проблематику Слова как божественного атрибута<sup>1</sup>. Это открывает перспективы исламо-христианского диалога, а также перспективы анализа других религиозных систем, поскольку тема Слова (Λόγος) как внешней манифестации сущности Бога является важной в иудаизме, индуизме, зороастризме и ряде религиозных систем, которые принято характеризовать как «языческие»<sup>2</sup>.

Учение Ибн 'Араби актуально еще и тем, что оно предоставляет альтернативную точку зрения на проблему правоверия и неверия. Религиозные войны, активный прозелитизм, ненависть на религиозной почве, экстремизм и пр. — все это проистекает из эксклюзивизма, который базируется на четком разделении на «своих» и «чужих». В рамках доктрины Ибн 'Араби — как и вообще в рамках суфийской метафизики — такое четкое разделение проблематично. В конечном же счете для суфия «своим» является каждый человек, ибо в глубине души любой человек обладает чистой природой (*фитра*), которая неизменна. Истина обнаруживается во всех религиях. Суфий смотрит не на внешнее, а на внутреннее — не на религиозную принадлежность, а на чистоту помыслов и сердца. Поэтому, как говорит Ибн 'Араби, нужно стремиться не столько проявлять рвение и пыл во имя Божие, сколько служить ближнему, помогать и сострадать ему. Это значит, что рвению во имя того, что мы считаем «Божьим делом» (но кто может с достоверностью знать, таково ли это дело, и не кроются ли за ним наши узкие представления?), следует предпочесть служение ближнему, ведь нет более угодного Богу дела, чем это.

## Литература

Ал-Газали А. Х. Ниша света // *Абу Хамид ал-Газали. «Наставление правителям»* и другие сочинения. М., 2004. 320 с.

<sup>1</sup> Вовченко В. И. Ибн 'Араби и Майстер Экхарт: опыт отрешенности и концептуализация мистического // *Исламская мысль: традиция и современность*. Вып. 1. С. 266–292.

<sup>2</sup> См.: *Флоренский П. А. Философия культа*. М., 2004.



*Вовченко В. И.* Ибн ‘Араби и Майстер Экхарт: опыт отрешенности и концептуализация мистического // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 1. С. 243–299.

*Ибн Араби.* Ал-Футухат ал-маккийа: В 4 т. Бейрут, 1968.

*Ибн Араби.* Геммы мудрости // Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. Опыт парадигмального анализа философии Ибн ‘Араби. М.: Наука, 1993. С. 145–321.

*Ибн Араби.* Тарджуман ал-ашвак. Бейрут, 1934.

*Ибн Араби.* Фусус ал-хикам. Бейрут, 1946.

*Ибрагим Т.* Вуджудизм как пантеизм // Фролова Е. А. (ред.). Средневековая арабская философия: Проблемы и решения. М.: Наука, 1998. С. 82–114.

Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 1 / под ред. Д. В. Мухетдинова (пред.), Д. З. Хайретдинова (гл. ред.), С. Ю. Бородая (отв. ред.) и др. М.: Медина, 2016. 760 с.

*Мухетдинов Д. В.* Основные принципы суфийской герменевтики / Д. В. Мухетдинов, С. Ю. Бородай // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 1. С. 382–437.

Священный Коран. Смысловой перевод с комментариями / под общ. ред. Д. В. Мухетдинова. М.: Медина, 2015.

*Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма. Опыт парадигмального анализа философии Ибн ‘Араби. М.: Наука, 1993. 328 с.

*Топоров В. Н.* Исследования по этимологии и семантике. Т. 1. Теория и некоторые частные ее приложения. М.: Языки славянской культуры, 2004. 816 с.

*Флоренский П. А.* Философия культа. М.: Академический проект, 2004. 686 с.

*Chittick W.* Imaginal Worlds: Ibn al-‘Arabi and the Problem of Religious Diversity. New York: State University of New York Press, 1994.

*Chittick W.* The Self-Disclosure of God. Principles of Ibn al-‘Arabi’s Cosmology. New York: State University of New York Press, 1998.

*Chittick W.* The Sufi Path of Knowledge. New York: State University of New York Press, 1989.

*Khalil M. H.* Islam and the Fate of Others: The Salvation Question. Oxford: Oxford University Press, 2012.

*Khalil M. H.* (ed.). Between Heaven and Hell: Islam, Salvation, and the Fate of Others. Oxford: Oxford University Press, 2013.

*Knysh A.* Ibn ‘Arabi in the later Islamic tradition: The making of a polemical image in medieval Islam, New York: State University of New York Press 1999.

*Landau R.* The Philosophy of Ibn ‘Arabi. Routledge, 2008.

*Lange Ch.* (ed.). Locating Hell in Islamic Traditions. Leiden: Brill, 2015.

## THE PROBLEM OF RELIGIOUS PLURALISM OF IBN AL-'ARABI

**Damir V. MUKHETDINOV**,  
Cand. Sci. (Polit.), senior researcher,  
Institute of Asian and African Studies,  
Lomonosov Moscow State University  
(11/1, Mohovaya str., Moscow, 125009,  
Russian Federation), head of the Islamic  
Research Center of Moscow Islamic  
Institute (12, Pr. Kirova, Moscow,  
1250009, Russian Federation).  
E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

**Abstract.** The article deals with Ibn al-'Arabi's views on the problem of religious pluralism and salvation. Ibn al-'Arabi is the greatest Sufi thinker, author of monistic philosophical system (wahdat al-wujud). He views the problem of religious pluralism in the perspective of philosophical monism and original methodology of Sufi hermeneutics. Ibn al-'Arabi states that Islam is perfect religion, but it is not the only religion that leads to salvation. He develops original soteriological teaching, according to which even sinners in Hell will be overhung by Divine Mercy. In the article author shows that Ibn al-'Arabi's views had great impact on subsequent Islamic thinkers, and idea of universal salvation spread over philosophical systems of the greatest Sufi, Hanbali, reformist and neomodernist thinkers.

**Keywords:** Ibn al-'Arabi, Religious Pluralism, soteriology, apocatastasis, hermeneutics

DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-4-47-64

