

5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: ислам)

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-1-73-86



Т. Э. Кафаров

Дагестанский государственный медицинский университет, г. Махачкала

КАРДИОЦЕНТРИЗМ В ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЕ И РЕЛИГИИ. СТАТЬЯ ВТОРАЯ

КАФАРОВ Тельман Эмиралиевич —

д-р филос. наук, проф., зав. каф. философии и истории.

Дагестанский государственный медицинский университет, г. Махачкала
(367000, Россия, Республика Дагестан, г. Махачкала, пл. Ленина, 1).

E-mail: kafarov.56@mail.ru

Аннотация: Первая статья была посвящена обоснованию того, что кардиоцентризм является общезначимой чертой не только православно-славянской культуры и религии, но и ислама. Мы показали, что все исламское мировоззрение построено на принципе гармонии веры и разума и свободно от крайностей рационализма и иррационализма, доказательством чего является «концепт сердца». В данной статье мы продолжили эту тему, но под необычным углом рассмотрения — через раскрытие особенностей «духовно-сердечного» видения бытия и его отличия от обычного чувственного, зрительного восприятия мира. Главная особенность действия сердечных механизмов постижения мира заключается в том, что через них проявляется уникальная способность внутреннего видения, осуществляющего приобщение к особому знанию и даруемого Аллахом. Эта способность дается в качестве божественного дара только избранным людям, что позволяет им видеть такие грани бытия, которые не доступны обычному зрению. Вместе с тем оказывается, что такая способность «избыточного» зрения значительно усиливает жизненную драматургию человека, поскольку позволяет видеть многие проявления несовершенства мира и человека, а это значительно усложняет и так сложную жизнь.

Ключевые слова: Хаким ат-Тирмизи, кардиоцентризм, или «философия сердца», ислам, внутреннее и избыточное зрение, сновидение.

Для цитирования: Кафаров Т. Э. Кардиоцентризм в исламской культуре и религии. Статья вторая // Ислам в современном мире. 2023; 1: 73–86

DOI DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-1-73-86

Статья поступила в редакцию: 31.12.2022

Статья принята к публикации: 10.03.2023

Введение

В первой статье¹ мы попытались обосновать, что концепт кардиоцентризма присущ не только православной и славянской культуре, что общепризнано в отечественной философии и религиоведении, но и исламу. Мало того, в исламе он сформировался намного раньше, чем в других культурах, что вытекало из буквы и духа Корана, в котором именно сердце выступает средоточием всей духовной и душевной жизни человека. В качестве доказательства мы привели рассуждения известного среднеазиатского мыслителя ал-Хакима ат-Тирмизи (ум. в конце IX в.), которого по праву считают «исламским Юркевичем». Такая оценка является вполне справедливой, поскольку он, пожалуй, впервые изложил достаточно полную картину исламского кардиоцентризма, которая впоследствии была расширена и дополнена другими мыслителями.

Другие представители исламского кардиоцентризма

Прежде всего следует выделить известного багдадского мистика Мансура ал-Халладжа (ок. 858–922), казненного за свои убеждения. Он изложил общезначимую для всех религий точку зрения, согласно которой в человеке существуют и противоборствуют два начала: материальное, телесное (*хайкал*), являющееся источником чувственных страстей, препятствующих богопознанию, и душевное, разумное, через которое и осуществляется подлинное постижение Бога. Аналогичным образом, сердце также двойственно и включает:

— материальную часть, являющуюся лишь внешней оболочкой для разумной субстанции, содержащей индивидуальные чувства и помыслы, которые также служат преградой к истинному богопознанию;

¹ Кафаров Т. Э. Кардиоцентризм в исламской культуре и религии // Ислам в современном мире. 2022. Т. 18. № 3. С. 79–92.

— сокровенно-сакральную часть, способную к интеллектуальной интуиции (*ma'rifat*), позволяющей человеку узреть и понять Аллаха через собственное растворение в Нем¹.

Такую же формулу кардиоцентризма предложил Абу Хамид ал-Газали (ок.1058–1111), согласно которому сердце двухкомпонентно, состоит из материальной и духовной субстанций, являясь, с одной стороны, органом человеческого тела, обеспечивающим перекачку крови, а с другой — носителем человеческой духовности, основанной на Божественных заповедях. Это сущностное ядро личностной идентификации, постигающее, знающее и осознающее, беседующее, контролирующее, укоряющее и требующее; оно связано с телесным сердцем, и большинству людей трудно разобраться, какова же эта связь².

Сказанное вовсе не означает, что кардиоцентризм является отличительной чертой только суфизма; это общая и стержневая характеристика всего ислама, подчеркивающего, что «...Аллах стоит между человеком и его сердцем»³. Поэтому настоящие «верующие — только те, сердца которых страшатся, когда поминают Аллаха; а когда читаются им Его знамения, они увеличивают в них веру, и они полагаются на своего Господа»⁴.

Внутреннее и внешнее зрение

Мы отмечали одну важную особенность исламского кардиоцентризма, отличающую его от такового в славяно-православной культуре. Заключается она в том, что ислам как мировоззренческий конструкт и образ жизни построен на принципе гармонии веры и разума и далек от крайностей эмпиризма и рационализма, сциентизма и антисциентизма, рационализма и иррационализма. Проявляется это в том, что такие сердечные составляющие, как *fu'ad* и *qalb*, в коранической семантике предстают не только местом проявления чувств и эмоций; они также являются органами восприятия и постижения мира через рациональные когнитивные инструменты⁵. Не случайно, слово *fu'ad* понимается в исламе как «внутреннее сердце», или «сердце сердца», заключающее

¹ *Al-Hallaj*. Complete works. By Kasem Mouhammad Abbas. Beirut: Riad ElRayyes Books S. A.R.I, 2002. P. 34.

² Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере / пер. с араб. В. В. Наумкина. М.: Наука, 1980. С. 140.

³ Здесь и далее цит. по: Коран / пер. акад. И. Ю. Крачковского. М.: СП ИКПА, 1990. Коран, 8: 24(24).

⁴ Коран, 8: 2(2).

⁵ Костылев П. Н. Суфийская эволюция коранической кардиоцентрической антропологии: на примере концепта «предсердие» (*fu'ad*) // Точки = Puncta. 2012. № 1–4. С. 395–396; *Kermani N. Intellect // Encyclopaedia of the Qur'an / Jane Dammen McAuliffe, General Editor. Vol. 11. Leiden; Boston; Koln: Brill, 2001. P. 547.*

в себе способность мыслить, обладать интеллектом, разумом. Хотя в целом ислам как кардиоцентристский конструкт и его антропология, конечно же, ближе к иррационализму и интуитивизму.

Возвращаясь к творчеству основателя исламского кардиоцентризма ат-Тирмизи, заметим, что в общей структуре человеческого сознания мыслитель выделяет особенные системообразующие функции сердца, на которых необходимо акцентировать внимание. Он рассматривает пять основных составляющих сознания: разум (*зихн*), память (*хифз*), понимание (*фахм*), пронизательность (*зака*) и знания (*илм*), через которые осуществляется усвоение всей совокупности знаний о мире. Это, если можно так выразиться, *внешнее* знание, аккумулирующее эмпирический опыт человека. Отмеченная системообразующая роль сердца заключается в том, что оно осуществляет селекцию этого знания, отделяет хорошее, верное знание от плохого, ложного знания, и при ниспослании от Аллаха *внутреннего* знания, «Божественного света», приводит человека от врожденного разума к «разуму веры». В результате сердце человека начинает воспринимать Божественную реальность, он получает Божественное знание, постигающее подлинную сущность вещей и процессов. Следовательно, при посредничестве сердца происходит трансформация всего массива человеческого знания в Божественное знание и осуществляется постижение Бога, Его атрибутов и творений. Такое состояние человека, в котором сливается воедино человеческий разум, сердце и Божественная инстанция, ат-Тирмизи называл состоянием святости, а людей, достигших этого, — «друзьями Бога»¹.

Согласно ат-Тирмизи, на это способны не все, а лишь некоторые, обладающие способностью *внутреннего* видения (*ат-тавассум*), через которое человек приобщается к особому знанию, даруемому Аллахом некоторым своим приближенным «друзьям», о которых мы говорили выше.

Таким образом, системообразующая функция сердца в совокупном духовном и познавательном опыте человека заключается в его посреднической миссии в преобразовании внешнего знания человека во внутреннее, освещенное светом Божественного разума, которое только и может быть надежным руководством в жизни.

Доступным такое особое знание становится лишь при соблюдении некоторых условий, а именно:

— стоять на истинном пути Аллаха и быть крайне усердным в поклонении Ему;

¹ Radtke B., O'Kane J. The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism – Two Works by Al-Hakim al-Tirmidhi – An Annotated Translation with Introduction. Surrey: Curson Press, 1996. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.perlego.com/book/1595503/the-concept-of-sainthood-in-early-islamic-mysticism-two-works-by-alhakim-altirmidhi-an-annotated-translation-with-introduction-pdf> (дата обращения: 15.02.2023).

— отделяться от всего запретного, сомнительного и греховного;
— поддерживать постоянную и тесную связь с подобными себе высокодуховными людьми;
— выказывать готовность к непрерывному интеллектуальному и духовному росту, о чем подробно рассказывается в суре «Пещера», где повествуется о странствиях Мусы в поисках носителя такого более глубокого знания. Когда такой человек был найден, Муса спросил его: «Последовать ли мне за тобой, чтобы ты научил меня тому, что сообщено тебе о прямом пути?»¹

Такой прямой путь проходит через формирование отмеченной нами способности внутреннего видения, дающего наивысшую мудрость и особую глубину в постижении смыслов человеческого и Божественного бытия. А формирование подобной способности происходит непосредственно с участием сердца. Поэтому можно сказать, что внутреннее видение и сердечное восприятие мира имеют одни и те же механизмы и совпадают по содержанию.

Об «избыточном» зрении: плюсы и минусы

И еще один парадоксальный, но важный момент. Да, с одной стороны, обладание таким внутренним зрением есть бескорыстный дар Божий, награда, которая дается лишь избранным людям, нашедшим в себе Его образ, что позволяет видеть в мире такие грани и стороны, которые не доступны обычным людям и простому «зрительному» восприятию. Поэтому достижение такой способности сердечного внутреннего видения — это всегда есть форма человеческого просветления и озарения, важнейший шаг в познании человеком мира и самого себя.

Не случайно, известная писательница и общественно-политическая активистка Хелен Келлер (1880–1968), которая в возрасте 19 месяцев полностью потеряла зрение и слух, но достигла многого в жизни и творчестве, отмечает: «Лучшие и прекрасные вещи в мире нельзя увидеть, к ним нельзя даже прикоснуться. Их надо чувствовать сердцем»². Но, с другой стороны, как говорил Ф. Ницше, «познавший себя есть собственный палач», что в определенном смысле верно. То есть вместе с ростом знания и самопознания открываются многие несоответствия, которые ранее не замечались, новые признаки несовершенства этого мира, новые смыслы бытия, появляются новые требования к себе и окружающим, новые жизненные притязания и цели, которые порой

¹ Коран, 18: 65(66).

² Келлер Хелен. Цитаты. [Электронный ресурс] // URL: <https://citaty.info/man/helen-keller> (дата обращения: 14.02.2023).

не удовлетворяются и не достигаются. В результате растет также степень неудовлетворенности существующим статус-кво. Достаточно проследить жизненную драматургию многих образованных людей в истории человечества, в том числе самого Ф. Ницше, или, например, проанализировать мучительные духовные искания В. Соловьева, его «метания» от одной религии к другой, чтобы убедиться в этом.

Может быть, поэтому люди с таким внутренним зрением, достигшие святости, как правило, являются страдальцами, что само по себе усиливает эту святость.

Люди, обладающие таким «избыточным зрением», те же святые и пустынножители, становятся страдальцами, потому что они видят больше несовершенства и несправедливости в этом мире, чем другие; они обладают способностями, превышающими таковые у обычного человека, поэтому они больше других переживают и страдают, глубже осознают многие процессы, более болезненно воспринимают проявления несовершенства бытия.

В связи со сказанным возникает вопрос: а существуют ли различия между зрительным видением Бога и Его внутренним восприятием сердцем? Сразу можно сказать, что между этими двумя формами восприятия Бога имеются существенные различия. Заключаются они прежде всего в том, что Бог, безусловно, являет собой Святой Дух, который бытийствует вне всякого предметного воплощения и пространственно-временной метрики. Поэтому Его невозможно видеть, слышать, и вообще чувственно воспринимать. Но кто может запретить человеку «видеть» и воспринимать Его сердцем своим? Как отмечают исламские богословы, видел Пророк Бога воочию или во сне — вопрос, но в достоверности самого факта явления Бога Пророку сомневаться не приходится¹.

Примеров, подтверждающих наличие таких способностей видения Бога, огромное множество, они известны из жизнеописаний святых, отшельников, аскетов и просто фанатично верующих людей.

Известно также, что видения играли важнейшую роль в формировании конструкции ислама. Особенно это касается знаменитого «ночного путешествия» Мухаммада в сопровождении архангела Джабраила, когда он посетил Иерусалим, Райские сады и кущи, общался с духовными наставниками и ангелами. Мухаммад получал Божественное Откровение в форме видений и только затем превратил их в свод четких правил и предписаний, которые должны признавать и соблюдать все мусульмане.

Таким образом, оказывается, то, что принципиально не доступно обычному зрению, равно и другим органам чувств, доступно сердцу,

¹ *Bowering G. God and his attributes // Encyclopaedia of the Qur'an / Jane Dammen McAuliffe, General Editor. Vol. II. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001. P. 324.*

независимо от того, происходит это во сне или наяву, что не меняет сути вопроса, поскольку механизмы сновидений и иных видений, как мы знаем, не менее реальны, чем сами реальные события. Поэтому усматривать в аятах 53-й суры, наделяющих Бога определенным обликом, отход от истинного ислама, принципиально некорректно, поскольку там речь идет не о зрительном восприятии Всевышнего, что действительно недопустимо, а о восприятии Его сердцем, составляющим ядро душевной и духовной конституции человека.

В своем трактате «Понятие святости в ранней исламской мистике» ат-Тирмизи прямо указывает на наличие у сердца такой способности мистического зрения. Это проявляется уже в самой его конституции, имеющей две составляющие: внутреннюю (*калб*), целиком подвластную Аллаху, с которой Он обращается, как пожелает»¹, и внешнюю (*фу'ад*), воспринимающую Божественное знание, передаваемое людям, которое отражает процессы, происходящие как в материальном мире, так и в мире Божественном².

Сказанное свидетельствует о том, что именно через сердце осуществляется Божественное наместничество, обеспечивающее человеческое бессмертие, пролегающее через сердце, которое продолжает функционировать и после физической смерти, освещая траекторию дальнейших устремлений человека. И только через сердце и внутреннее зрение имеющему Божественные истоки человеку открываются наиболее глубокие пласты накопленного в истории духовного и жизненного опыта.

Необходимо заметить, что сердце является обиталищем не только положительного, созидательного опыта человека, но и его греховности. Об этом свидетельствует сцена очищения сердца юного Мухаммада от черной массы — наследия первородного греха, которая описана во многих авторитетных сборниках хадисов (мы в первой статье говорили об этом, не будем повторяться). Только подчеркнем, что из этого вытекают два важнейших для ислама следствия: во-первых, человек рождается кристально чистым и безгрешным, без всякого намека на первородный грех. Следовательно, не возникает потребности появления мессии, спасителя, призванного освободить человека от этого первородного греха, передающегося всем поколениям людей.

Во-вторых, из этого следует и то, что сердце является вместилищем и «накопителем» грехов человека, но не первородного, а «зарабатываемых» им в процессе жизнедеятельности. Не случайно, именно через сердце в душу пытаются проникнуть носители греховных помыслов, шайтаны, насаждающие безверие, многобожие, зло, ненависть.

¹ Костылев П. Н. Суфийская эволюция коранической кардиоцентрической антропологии: на примере концепта «предсердие» (*fu'ad*). С. 396.

² Евдокимов И. В. Антропологические взгляды суфизма IX–XIII вв. // Исламоведение. 2018. Т. 9. № 3. С. 81–82.

Следовательно, сердце выступает ареной вечного противоборства добра и зла, и через образование «сердечных узлов спасения», о которых мы также говорили в первой статье, строится вся конструкция верования ислама, его антропология и система воспитания.

Отсюда следует вывод о безусловной ответственности сердца в выборе человеком вектора собственного бытия и развития. Аллах сказал, что грешник *«...будет ввергнут в Огонь сокрушающий...»*¹, и прежде всего сердце будет призвано к ответу в день Страшного суда: *«Огонь... который вздымается над сердцами!»*²

Кроме этого, сердца грешников будут опустошены, не содержащими ничего, кроме страха и трепета, не имея места для чувств и мыслей. Согласно толкованию Абдуллы Юсуфа Али, «Огонь наказания вздымается прямо над сердцами и разумом таких людей и закрывает их от их сотоварищей»³.

П. Н. Костылев в одной из статей подробно останавливается на этом мотиве «пустоты» в сердце в День Страшного суда для грешников и приводит различные его смыслы, суть которых является общей: человек будет испытывать одиночество, отчаяние и беспомощность. Это связано с тем, что сердце грешника окаменеет и глаза запечатаются, и потому он будет не в состоянии ничего и никого увидеть⁴. В связи с этим следует вспомнить, что метафора камня, о которой мы говорили в первой статье, в исламе имеет двоякий смысл: позитивный и негативный. С одной стороны, камень олицетворяет высшую форму прочности и крепости, он никогда не плавится, не размягчается, не ржавеет⁵. С другой же стороны, окаменелость сердца, символизирующая превращение живого в неживое, означает его деградацию и огрубление: *«...ожесточились сердца ваши после этого: они точно камень или еще более жестокие...»*⁶ В характеристиках процессов Судного дня метафора окаменения имеет исключительно отрицательный смысл, означающий высшую форму человеческой деградации, утрату сердцем своих коренных гуманитарных и нравственных качеств, опустошение его, обрекающее человека на одиночество, заброшенность и затерянность в мире.

В свете сказанного становится понятным странный обычай захоронения некоторых иноверцев, богохульников, убийц, самоубийц и других грешных людей лицом вниз, неглубоко и за кладбищенской оградой,

¹ Коран, 104: 6 (6)–7 (7).

² Там же.

³ Священный Коран с комментариями на русском языке / толкование Абдуллы Юсуфа Али. Н. Новгород: ИД Медина, 2007. С. 1681, примеч. 6268.

⁴ Костылев П. Н. Суфийская эволюция коранической кардиоцентрической антропологии: на примере концепта «предсердие» (*fu'ad*). С. 389–398.

⁵ Фролов Д. В. Семантика мотива камня в Коране. С. 317.

⁶ Коран, 2: 69(74).

который существовал у многих народов, в том числе, на территории Руси. Считалось, что только таким образом этих людей настигнет заслуженная кара, поскольку их сердца и души не смогут увидеть Бога и никогда не попадут в Рай, так как они будут всегда обращены вниз — к дьяволу и Аду, а не к Всевышнему¹.

Дискурс о пределах сердечного видения Бога

Необходимо заметить, что всевозможных видений человеку дано множество и не все они связаны с Богом. Можно выделить следующие формы видений:

- внутреннее, сердечное видение, передаваемое человеку через сверхъестественное откровение посредством визуальных и символических образов;
- демонические действия персонажей, в исламе именуемых шайтанами, деятельность которых направлена на деформацию сознания и поведения людей;
- сновидения;
- зрительные галлюцинации, иллюзии, оптические явления, мираж и др.

Одной из форм внутренних, или сердечных, видений человека являются сновидения. В исламе, как и в других религиях, существует целая система и технология истолкования снов, разработанная авторами всех сборников хадисов и другими мыслителями. Все сны делятся на три основные категории:

- истинные сновидения (*ар-руйа*), получаемые человеком от Бога или его пророка, имеющие высшую степень доверия. Они являются одной из сорока шестых частей Божественного пророчества, которые не могут быть ложными². В другом месте — одна из семидесяти частей пророчества³;
- лживые сны, посылаемые дьяволом с целью сбить верующего с истинного пути, предначертанного Всевышним;
- нейтральные сновидения, не имеющие серьезного канонического смысла, отражающие запутанные и противоречивые проявления нафса — низшего, чувственного уровня сознания. Они являются отражением реальных жизненных забот и тревог бодрствующего человека, которые он и видит во сне. Мы не будем останавливаться на этом вопросе,

¹ Почему на Руси некоторых людей хоронили лицом вниз? [Электронный ресурс] // URL: news.netamol.ru/novosti/kogo...horonili-licom-vniz... (дата обращения: 14.02.2023).

² Сахих ал-Бухари, № 7017.

³ Сахих Муслим (*мухтасар*). Краткое изложение, составленное имамом ал-Мунзири. М.: УММАН, 2011. № 2265.

поскольку он подробно раскрыт в Сунне и богословской литературе. Остановимся лишь на проблеме выяснения вопроса о принципиальной возможности видения Всевышнего и пределах этого видения.

Одни алимы принципиально не допускают возможность Божественного видения вообще: ни в форме чувственного восприятия, ни в мистической форме сердечного видения, ни через сновидения, поскольку это означает Его конкретное воплощение в чем-то. Это противоречит формуле тавхида, по которой Бог принципиально трансцендентен, т. е. не доступен чувственному опыту, и, таким образом, отрицается всякое наделение Всевышнего физико-биологической или образной метрикой. В «Сахихе» Муслима читаем: «Сообщается, что Абу Зарр, да будет доволен им Аллах, сказал: “(Однажды) я спросил Посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует: “Видел ли ты своего Господа?” Он ответил: “Там был свет! Как же я мог увидеть Его?”»¹.

Другие наделяют такой способностью мистического видения Бога только пророка Мухаммада, который видел прекрасный облик Всевышнего; простым же мусульманам отказано в такой возможности, поскольку они не могут отличить правдивый сон от лживого. Да это им и не нужно, поскольку все, что необходимо, уже сформулировано в Священном Писании, переданном людям через Пророка; всем же сподвижникам остается только искренне верить Посланнику Аллаха. Для подтверждения этого приводят известный коранический сюжет из суры «Звезда» («Ан-Наджм») о мистическом видении Пророком Бога, который «...был на расстоянии двух луков или ближе»². А в качестве самого веского аргумента в доказательство очевидности и истинности этого видения указывается сердце (*al-fu'ad*), которое «...не солгало в том, что он видел. Разве вы станете спорить с ним о том, что он видит?»³, поскольку «видеть сердцем» означает высшую форму очевидности и убедительности, поскольку оно не может обманывать.

Третьи, отрицая возможность зрительного восприятия Бога, тем не менее допускают возможность чудесного Его видения в качестве дара избранным за чистоту и искренность их веры. Такая возможность сердечного видения Бога дана не только Пророку, но и всем носителям праведной веры. Нам представляется, такая позиция демократичной и соответствующей духу ислама, в котором строго утверждается равенство людей перед Богом, а значит, нет избирательного отношения к верующим. Только таким образом можно придерживаться истинной формулы единобожия. Равенство во всем в духовной сфере: Божественной любви; доступности спасения и, конечно же, возможности видения Всевышнего.

¹ Сахих Муслим, № 178.

² Коран, 53: 9(9).

³ Коран, 53: 11(11)–12(12).

Таким образом, с одной стороны, ислам признает принципиальную трансцендентность Бога, т. е. недоступность Его чувственному опыту, и отрицает всякое наделение Всевышнего физико-биологической или образной метрикой.

С другой стороны, как мы говорили выше, во всех авраамических религиях допускается возможность мистического видения Бога, что подтверждается в том числе Кораном. Мы говорили о внутреннем, сердечном восприятии, являющемся духовным зрением человека, обогащенным человеческой мудростью. В литературе этому зрению дают различные названия: астральное, эфирное, ясновидение, «третий глаз» и т. д. Как отмечается в Коране: **«Не было, чтобы Аллах говорил с человеком иначе, как в откровении, или позади завесы, или послал посланника и открывал ему по Своему изволению, что желал. Поистине, Он — высокий, мудрый!»**¹

И нет принципиального различия, происходило это во сне или наяву. По этому поводу Посланник Аллаха говорит, что «увидевший меня во сне, увидел меня и наяву, ибо шайтан не может принимать мой облик»².

Это же касается и Бога: даже, если и видел кто-либо своего Господа во сне и даже разговаривал с ним, то на самом деле это не будет Его истинный облик, поскольку нет ничего и никого, подобного и равного Ему. И это при том, что всякий, кто видит во сне Бога, является праведным и благочестивым, и сон его может быть близким к правде, кроме образа самого Всевышнего. «Благое сновидение является одной из семидесяти частей пророчества»³.

Каноническое единство в мусульманской общине есть только относительно признания возможности прямого, зрительно-го видения Всевышнего в Раю. «Передают, что Абу Хурайра сказал: «(Однажды) люди спросили Посланника Аллаха: «Увидим ли мы нашего Господа в День воскрешения?» Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, спросил их: «Разве сомневаетесь вы относительно полной луны в такую ночь, когда она не будет скрыта облаками?» Они ответили: «Нет, о Посланник Аллаха». Он спросил: «А разве сомневаетесь вы относительно солнца, которое не скрыто тучами?» Они ответили: «Нет». (Тогда) он сказал: «Поистине, так же вы (увидите) и Его»»⁴, что будет величайшим наслаждением для верующих. Но опять-таки, это будет лишь неполное видение, поскольку, как абсолютный дух, если выражаться гегелевскими терминами, Бог необъятен и в полноте своей не доступен для восприятия. Он слышит речь того, кого пожелает из Своих творений, но они не могут объять всю Его речь. Он видит насквозь любого из

¹ Коран 42: 50 (51)–51.

² Сахих ал-Бухари, 6993; Сахих Муслим, 2266, 2267.

³ Сахих Муслим, 2265.

⁴ Сахих Муслим, 87.

нас, но Сам остается недоступным для зрительного объятия и чувственного восприятия. И таким же образом творения знают лишь то, чему Он научил, но не могут охватить Его знание полностью.

Заключение

Таким образом, сказанное выше подтверждает, во-первых, наличие в исламе прочных исторических и мировоззренческих кардиоцентрических традиций. Через концепт кардиоцентризма проходят также основные векторы совпадения ислама с другими авраамическими религиями, что подчеркивает общекультурное единство человечества.

Во-вторых, с одной стороны, исламом признается абсолютная трансцендентность Бога, что означает принципиальную недоступность Его для чувственного восприятия и созерцания. Но, с другой стороны, одновременно ислам считает возможным «сердечное» Его восприятие через механизмы духовного, внутреннего зрения, что подтверждается Священным Писанием. И в этом, нет никакого противоречия, что мы и попытались обосновать.

И, в-третьих, нам представляется, что поднятая концепция кардиоцентризма и, особенно, рассуждения о внутреннем, «сердечном», зрении, позволяющем узреть Бога, дают возможность найти путь к смягчению острых противоречий в трактовке «основы основ» ислама — тавхида, понимания самого Бога, разночтения в чем являются глубинной причиной внутриисламских конфликтов и даже всевозможных проявлений экстремизма. Как известно, классический ислам придерживается формулы *акида танзих*, предполагающей веру в абсолютное неподобие Всевышнего любому из Его творений. Поэтому отвергается противоположная позиция — *акида ташибих*, предполагающая уподобление Бога Его созданиям, наделяющая Бога физической и антропологической метрикой, а значит, и возможностью Его визуального и чувственного восприятия. Но подробное описание этого вопроса является уже предметом специального рассмотрения.

Литература

Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере / пер. с араб. В. В. Наумкина. М.: Наука, 1980. 212 с.

Евдокимов И. В. Антропологические взгляды суфизма IX–XIII вв. // Исламоведение. 2018. Т. 9. № 3. С. 77–87.

Кафаров Т. Э. Кардиоцентризм в исламской культуре и религии // Ислам в современном мире. 2022. Т. 18. № 3. С. 79–92.

Коран / пер. акад. И. Ю. Крачковского. М.: СП ИКПА, 1990. 512 с.

Костылев П. Н. Суфийская эволюция коранической кардиоцентрической антропологии: на примере концепта «предсердие» (*fu'ad*) // Точки = Puncta. 2012. № 1–4. С. 389–398.

Сахих Муслим (мухтасар). Краткое изложение, составленное имамом ал-Мунзири. М.: УММАН, 2011. 1215 с.

Священный Коран с комментариями на русском языке / толкование Абдуллы Юсуфа Али. Н. Новгород: ИД Медина, 2007. 1741 с.

Фролов Д. В. Семантика мотива камня в Коране // Фролов Д. В. Арабская филология. Грамматика, стихосложение, корановедение: статьи разных лет. М.: Языки славянской культуры, 2006. С. 299–323.

Al-Hallaj. Complete works. By Kasem Mohammad Abbas. Beirut: Riad ElRayyes Books S. A.R.I, 2002. 324 p.

Bowering G. God and his attributes // *Encyclopaedia of the Qur'an* / Jane Dammen McAuliffe, General Editor. Vol. II. Leiden; Boston; Koln: Brill, 2001. P. 324.

Kermani N. Intellect // *Encyclopaedia of the Qur'an* / Jane Dammen McAuliffe, General Editor. Vol. II. Leiden; Boston; Koln: Brill, 2001. P. 547.

References

Abu Hamid al-Ghazali (1980). *Voskreshenie nauk o vere* [The Revival of the Religious Sciences]. Moscow: Nauka. 212 с.

Evdokimov I. V. (2018). Antropologicheskie vzglyady sufizma IX–XIII vv. [Anthropological Views of Sufism of the 9th–13th Centuries]. *Islamology*. 2018. Vol. 9. Iss. 3. Pp. 77–87.

Kafarov T. E. (2022). Kardiocentrizm v islamskoj kul'ture i religii [The Cardiocentrism in Islamic Culture and Religion]. *Islam v sovremennom mire*. 2022. Vol. 18. Iss. 3. Pp. 79–92.

The Holy Qur'an, translated by acad. I. Yu. Krachkovskiy (1990). Moscow: SP IKPA.

Kostylev P. N. (2012). Sufijskaya evolyuciya koranicheskoj kardiocentricheskoj antropologii: na primere koncepta «predserdie» (fu'ad) [The Sufi Evolution of Qur'anic Cardiocentric Anthropology: on the Example of the Concept *fu'ād*]. *Points = Puncta*. 2012. No. 1–4. Pp. 389–398.

Mukhtasar Sahih Muslim (2011). Moscow: Ummah.

The Holy Qur'an with by Abdullah Yusuf Ali's commentary in Russian (2007). Nizhny Novgorod: Medina.

Frolov D. V. (2006). Semantika motiva kamnya v Korane [Semantics of the Stone Motif in the Qur'an]. Frolov D. V. *Arabskaya filologiya: Grammatika, stikhoslozhenie, koranovedenie: Stat'i raznykh let*. Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury. Pp. 299–323.

Al-Hallaj (2002). *Complete works*. Beirut: Riad El Rayyes Books S. A.R.I.

Bowering G. (2001). God and his attributes. *Encyclopaedia of the Qur'an*. Vol. II. Leiden: Brill.

Kermani N. (2001). Intellect. *Encyclopaedia of the Qur'an*. Vol. II. Leiden: Brill.

THE CARDIOCENTRISM IN ISLAMIC CULTURE AND RELIGION. THE SECOND PART

Abstract. The first article was devoted to arguing that cardiocentrism is a generally significant feature not only of Orthodox-Slavic culture and religion, but also of Islam. We showed that the entire Islamic worldview is built on the principle of harmony of faith and reason and is free from the extremes of rationalism and irrationalism. Its cornerstone is the concept of the heart. In this article the theme is continued, but from a special angle of consideration—through revealing the peculiarities of the spiritual-hearted vision of being and its differences from the usual sensual, visual perception of the world. The main feature of heart mechanisms of perception of the world is that through them there appears the unique ability of inner vision, realizing the accession to the special knowledge, given by Allah. It is given as a divine gift only to selected people, who can see such facet of existence that are inaccessible to ordinary vision. This ability of “excessive” vision greatly enhances the drama of life, as it allows to see many manifestations of imperfection of the world and man, while it greatly complicates the already complex life.

Keywords: Hakim al-Tirmidhi, cardiocentrism or “philosophy of heart”, Islam, inner and excessive vision, dreaming.

Kafarov E. TEL'MAN,

Dr. Sci. (Philos.), prof., head of the Department of Philosophy and History, Dagestan State Medical University

(1, Lenina Square, Makhachkala, Republic of Dagestan, 367000, Russian Federation).

E-mail: kafarov.56@mail.ru

