

## КУЛЬТУРОЛОГИЯ

УДК 1(091)

**Религиозный гносис в христианской и мусульманской традициях средневековой эпохи\***

О. В. Чистякова, М. М. Аль-Джаноби, Н. С. Кирабаев

Российский университет дружбы народов,  
Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, 6

**Для цитирования:** Чистякова О. В., Аль-Джаноби М. М., Кирабаев Н. С. Религиозный гносис в христианской и мусульманской традициях средневековой эпохи // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2019. Т. 35. Вып. 1. С. 159–174. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2019.113>

Современный мир культурно и религиозно многообразен и различен, зачастую противоречив, не всегда понятен, иногда даже угрожающе немиротлюбив в восприятии людей, относящихся к различным социокультурным и цивилизационным сообществам. В данной статье представлен компаративный философский анализ гносеологических концепций греко-византийских Отцов Церкви и мыслителей арабо-мусульманской культуры средневековой эпохи. На основе первоисточников святоотеческой христианской литературы и исламского суфизма авторы рассматривают выработанные этими традициями средства и практические методы богопознания, объединенные возвышающим и преображающим человека мистико-личностным восхождением к Творцу. Процесс постижения Бога показан как путь самопознания и саморазвития, как духовно-нравственный (обоживающий) подъем и особое религиозно-экстатическое, индивидуальное единство с Ним. В данном контексте выведены основные гносеологические принципы религиозно-мистического учения суфизма «золотого периода» ислама и христианского монашества раннехристианской эпохи. Эти принципы помогают понять, как транслируется обществу сакральная информация, и позволяют установить взаимодействие людей различных этнических культур и вероисповеданий на основе общих ценностей и моральных норм. Особое внимание авторов статьи уделяется анализу концепций внутреннего «видения души» Творца в суфизме (учение о *фана'*) ал-Газали и духовного единения с Богом посредством восприятия *нетварного света* Симеона Нового Богослова в христианстве. Авторы придерживаются теоретической позиции, что именно религиозный гносис на основе философско-антропологических идей позволяет говорить о близости христианства и ислама, и частично преодолевают

\* Публикация подготовлена при поддержке Программы РУДН «5-100».

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2019

установившиеся в общественной науке стереотипы о противоречии между этими религиями.

*Ключевые слова:* христианство, ислам, восточная патристика, философия Византии, арабская философия, суфизм, фана', нетварный свет, обожение, аскеза, Ал-Газали, Иоанн Лествичник, Симеон Новый Богослов.

## 1. Общегносеологические положения христианства и ислама

Межрелигиозные отношения в поликультурном мире предлагают современному человеку идею *иного* понимания Бога, иного вероучения, а значит и иной, т. е. *другой* религиозной самоидентификации или идентичности. Сравнительный анализ различных способов восприятия *иных* религий, включенных или не включенных в рамки своей религиозной культуры, позволяет более широко поставить вопрос о межкультурной коммуникации, межрелигиозных взаимосвязях и возможностях этнокультурной и религиозной идентичности в условиях все более множащихся противоречий глобального мира. Встает вопрос коммуникации «свой — иной», которая может и зачастую трансформируется в «свой — чужой». Однако проблема понимания той или иной культуры связана с тем обстоятельством, что ценностные основания различных культур, даже родственных, не совпадают друг с другом и их невозможно буквально передать на язык иных культур, не теряя при этом содержательных аспектов.

Мы исходим из того, что религии, обладающие коммуникативной, регулятивной и антропологической сущностью, помогают преодолению этого аксиологического противоречия. Отметим, что в контексте настоящей работы мы анализируем два направления в рамках христианства и ислама — святоотеческую христианскую традицию и суфизм. На наш взгляд, они в достаточной мере помогают понять, как транслируется обществу сакральная информация (прежде всего касающаяся отношения человека и Бога, возможностей постижения Абсолюта), и способны устанавливать взаимодействие людей различных этнических культур и вероисповеданий на основе общих ценностей и моральных норм.

Религиозное обоснование стремления человека к Богу в истории христианства и ислама неминуемо вызывало соответствующую философскую рефлексию с выработкой многообразных методов и практик восприятия Абсолюта, нравственных идеалов и принципов, интерпретационных особенностей священных текстов для достижения единой высшей цели — познания Бога и достижения духовного единства с Ним. Так, Отцы Церкви раннего христианства и теологии<sup>1</sup> ислама разработали целостные гносеологические учения, используя глубину философской мысли греческой античности и ее последователей (неоплатоников и перипатетиков).

Гносеологические концепции этих религий показывали движение человека по пути богопознания, что означало и нравственное возвышение человека к Творцу (например, достижение состояния *фана'* в суфизме или обожения, завершающегося *световым единством* с Богом, в монастырском христианстве<sup>2</sup>). Поэтому именно

<sup>1</sup> Под термином «теология» (калам) понимается «спекулятивная теология», поскольку в исламе нет института церкви, а значит, нет и ортодоксального богословия. В свою очередь, используемый в статье термин «теологи» означает «авторитеты религиозного знания».

<sup>2</sup> *фана'* и *бака'* — взаимодополняющие состояния суфия. Подобно всем экстатическим «дуалистическим» состояниям суфизма, они отражают смену состояний суфия в духовном «пути», оли-

религиозно-нравственный гносис, духовно-нравственное богословие позволяет сравнить христианство и ислам с позиции не только теоцентризма, но и глубокого антропологизма. Ведь пути богопознания в учениях восточных Отцов Церкви и мыслителей мусульманского средневековья показывали «точки соприкосновения» человека и Абсолюта. По сути, познание Бога в арабо-мусульманской и святоотеческой христианской традициях имеет общее основание — это возвышающий, совершенствующий и преображающий человека трудный путь духовного движения к Создателю, состоящий из гносеологических, моральных, эстетических ступеней или стоянок, способствующих индивидуальному становлению субъекта. Вершина личностного самосовершенствования — выход за пределы своей природной обусловленности и духовная встреча с Богом, особое мистико-индивидуальное единство с Ним, «в́идение» Бога не глазами, а душой, внутренним светом, ощущение сущностной причастности к Богу, т. е. речь идет о концепциях не онтологического, а именно нравственно-гносеологического единства с Богом. Это общее духовное основание различалось своим концептуальным воплощением в различных учениях греко-византийских отцов и в некоторых направлениях ислама средневекового периода (в частности, в суфизме).

В указанном контексте гносеологические и антропологические концепции могут рассматриваться в качестве своеобразной социокультурной и рефлексивной *целостности*, выполняющей роль «первообраза» в определении путей богопознания ислама и христианства раннесредневекового периода.

Так, изначально предполагая превалирование духовного бытия над материальным, греко-византийская патристика стремилась создать образ «духовного человека», в своем моральном самоусовершенствовании восходящего к единству с Богом. Христианский идеал «одухотворенного человека», основанный на идеях *нетварности* и *богоуподобленности*, противоположен языческому сознанию. Этот новый для культуры раннего средневековья принцип является достоянием именно восточной патристики.

Греко-византийское теоретизирование основывалось на выработке концептуального понимания места человека как венца божественного творения и обоснования земных (в контексте идей богопознания и обожения<sup>3</sup>), а также эсхатологических перспектив его жизни. Сотериологическое и эсхатологическое учения в рамках гносеологической системы христианства обосновывали антиномизм сущности человека: имманентная индивиду противоречивость способна увести от постижения Абсолюта, если Богом данная свобода неверно интерпретируется, а идеалы возвышающего личность духовного обожения не принимаются или отвергаются.

---

цетворяют процесс постоянного отрицания, с которого начинается воспитание послушника путем отречения от дурных качеств души и утверждения добродетелей. Этот процесс должен охватывать все стороны и качества человеческого бытия, внутренних состояний человеческой души и внешних поступков, дабы достичь вершины внутреннего единства, названного суфиями «растворением в бытии Истинного».

<sup>3</sup> Восточные и западные Отцы Церкви изначально согласованность, соотнесенность между существом человеческим и Божественным выводили из ветхозаветного тезиса о сотворении человека «по образу и подобию Бога». Эту теологическое положение они применяли и для обоснования возможностей человека в богопознании, что предполагало личностное самосовершенствование и самопознание (т. е. обожение). Этому была посвящена, например, работа Григория Нисского «Об устройении человека», где он стремился выявить исконную природу человека исходя из понимания Бога, по образу и подобию которого он был создан.

Сотериология четко намечала тот нравственный путь, который приведет человека к единству с Богом еще *в земной жизни* при условии его глубокой добродетельности и праведности, благодаря восприятию этических норм и овладению духовными практиками (например, *умолчания*, или *умного делания* для монашествующих).

Идеи святых отцов восточной церкви, раскрывающие природу человека на основании объяснения понятий «образ» и «подобие» Бога, эксплицитно приводили к гносеологическим положениям о постепенном познании Абсолюта через восприятие и овладение высшими духовными ценностями на основе ниспосланной Божьей благодати. Богопостижение неминуемо оборачивалось для вставшего на этот путь человека самопознанием и самосовершенствованием, преображающим личность процессом восхождения на вершину сверхразумного и сверхчувственного единства с Богом. Конечно же, такого рода праведный путь способствовал практике совершения только благородных и добрых поступков для блага другого человека. Отмеченные теоретические положения патристики можно сравнить с воззрениями мыслителей исламской традиции о сущности человека, о его положении и задачах в земном мире. Согласно арабо-мусульманской религиозной и философской мысли, как и в христианстве, каждый индивид создан Творцом как прекрасный образ, как вершина Его творения, но он одновременно представляет собой и противоречивое существо. Тело и душа человека — это противоборство негативных страстей и добрых деяний, символически выражающихся во взаимопревращениях мрака и света. Однако он свободен в выборе, поскольку свобода от рождения ниспослана ему Аллахом, и человеку необходимо только встать на правильный путь и нести ответ перед Всевышним. В обеих монотеистических религиях именно человек, обладающий разумом и волей, ответственен за свой выбор, свои поступки, в целом за свою жизнь, а значит, и за то существование после ухода из этого мира, которое наступает как естественный результат его конечного брэнного бытия.

Однако несмотря на то что философско-религиозные идеи христианства и ислама о роли человека в его отношении к Богу и путях боговедения объединяют эти два вероучения, все же существует и специфичность в концептуальном обосновании богопознания. Остановимся на общем и особенном в мистико-гносеологических учениях этих религий, основывающихся на глубоко личностном, индивидуальном пути богопостижения.

## 2. Духовно-мистический путь восхождения к Богу

### 2.1. Личностно-мистическое богопознание в христианстве

Гносеология восточной патристики выступает в виде специфического знания, восходящего от уровня философско-логических и религиозных категорий к внесознательному, надпонятийному, где познание Бога *ощущается и переживается* субъектом в виде особых психических состояний. Этот сверхсознательный и сверхчувственный уровень обусловлен тайной *мистико-личностного* постижения Бога, где имеют место эмоциональные озарения, религиозные экстатические ощущения, видение *нетварного* света, личностные практики единения с Богом.

Сформировавшийся в недрах греко-византийской культуры мистический способ восхождения к Богу представляет собой *диалогическое* общение человека с Бо-

гом. В византийской религиозной философии этот путь был представлен как один из самых распространенных методов постижения Абсолюта. Важным теоретическим положением для мистического (*непонятного*) уровня познания является антропологическая идея «неслитного» соединения Бога и человека. В этом экзистенциальном состоянии осуществляется единство бытия человека и его познавательных возможностей. Духовное *единение с Богом* утверждается как обожествление личностного начала субъекта посредством совершенствования его уникальных персональных характеристик.

Личностно-мистическое, нерациональное познание Творца в основном связано с идеей аскезы и духовным опытом монашествующих. Гносис подвижников носит субъективно-индивидуальный характер, но реализуется в течение всей их добродетельной жизни, устремленной к вершинам духовного религиозного слияния с Божеством (что сопоставимо с *восторгом* и *экстазом* неоплатоников). Однако в познавательном контексте аскетическая практика предусматривала также знание апофатического богословия и непосредственно была направлена на духовно-нравственное самосовершенствование человека в бесконечном процессе движения к состоянию единения с Творцом.

Мистико-аскетическое познание, осуществляющееся в экзистенциальном ключе, не допускает никакой символической интерпретации. Символическое познание фиксируется в каких-либо статичных формах, личностно-духовное же восхождение бесконечно, многообразно и динамично, поскольку выражает двуединый процесс деятельности человека на пути к Богу и помощь Творца, ниспосылаемую достойным ее разнообразным образом — в виде благодати, нетварного света, мистических видений и озарений, божественных энергий, умиротворяющей исихии и др. Нисходящая благодать Бога и возвышающий путь мистического гносиса означали прорыв и возвышение природы человека до вершин богопознания. В этот момент невыразимого единства с Творцом человек сам оказывался преображенным, обожженным в своей сущности, что и делало его причастным совершенной Божественной природе. Российский философ-византолог С. С. Хоружий определяет сущность личностно-мистического познания следующим образом: «...экзистенциальное содержание характеризует... динамику личных отношений Бога и человека — динамику внутреннего процесса, который извне направляем и непредвидим и в своем чувственном выражении принимает все новые и разные формы, ни с одной не будучи связан сущностной и окончательной связью» [1, с. 51].

Монахи, ананхореты, иноки в описаниях Отцов Церкви предстают мудрецами, возвышающимися до ступеней *бесстрастия*. Все они осуществляют долгий путь духовного очищения, отречения от всего мирского и материального, для того чтобы возвысить свой внутренний мир над собственной природой и в особом экзистенциальном состоянии постичь Бога. Истинная жизнь людей, реализующих идеалы аскетической жизни, оказывается полным отречением от чувственного вещного мира, в котором невозможно осуществить единство с Богом. Только духовный мир и внутренняя активность человека в процессе постижения Творца могут вернуть утраченное богоподобие, причем еще при физической жизни подвижника.

Поэтому идеалы нравственного совершенствования и познания глубин своего духа на пути к спасению и вечной жизни рассматривались в работах отцов-аскетов, апологетов раннего христианства и представителей классической патристики в ка-

честве некой общей основы для аскетизма и догматического богословия, формирующихся в средневековой Византии. Аскетические идеалы вместе с антиномичным пониманием природы индивида возникают одновременно с христианским вероучением. Следуя *восточному богословию*, достижение *единения* с Господом как вершины обожения и как свидетельства измененной сущности самого человека в большей мере осуществляется в земной жизни. Однако в ортодоксальном учении христианства (эсхатологии) реализация этой цели отдалась — соединение с Творцом в состоянии Его познания возможно лишь после естественной смерти и последующего воскресения. *Аскетическое учение* отошло от этой традиции — достижение единства с Творцом (боговедения) возможно уже в реальном, земном бытии человека. Это и есть невероятно трудный, бесконечный путь богопознания и одновременного самосовершенствования и самопознания выбравшего этот путь.

Иноческие идеалы отражали интеллектуальную культуру той эпохи. Атмосфера ранней Византии была проникнута культом *духа* и отрицанием материального, аскетическим уходом в себя и пренебрежением телесной природой. Отсюда специфический стиль мышления и поведения монахов-аскетов, *умное делание*, означающее разумную и последовательную деятельность подвижника, своей добродетелью преодолевающего отрицательные черты мирской жизни.

Наиболее систематичным творением, в равной степени намечающим как теоретические, так и практические этапы духовного восхождения подвижников, является «Лествица» святого отца Иоанна (VI в.), игумена Синайской горы. В своей работе, ставшей настольной книгой для всех монашествующих той поры, Иоанн Лествичник вывел тридцать слов — моральных ступеней — «возводящих от земного во святая святых, на вершине которой утверждается Бог любви» [2, с. 3]. Этот «небожественный» путь к Богу начинается с самого трудного шага — абсолютно сознательного отречения от всего мирского, житейского, страстного ради любви к Творцу и достижения того духовного состояния, которое «превыше естества». Преподобный Иоанн подчеркивает свободное волеизъявление человека, покидающего мир материальный ради того, чтобы жить в другом, духовном, надеясь на «встречу с Богом» в объединяющем состоянии любви. Без сознания и свободы нет монашеского подвига, и этот путь станет бессмысленным.

По сути, «Лествица» четко определила путь обожения: слова (разделы) книги содержат достаточно рассудительные объяснения каждого периода жизни монаха, возводящего его все выше и выше к высотам проникновения в Божественную сущность<sup>4</sup>. Вершиной «Лествицы» (а значит, и познания Бога) являются *бесстрастие и совершенство, воскресение души «прежде общего воскресения»* (29-е слово) и *«союз трех добродетелей, то есть вера, надежда и любовь»* (30-е слово). Святой Иоанн считает, что уже на 29-й ступени возможно «совершенное познание Бога, какое мы можем иметь после ангелов» [2, с. 242]. Специфическая черта христианского аскетизма заключалась в том, что абсолютное *бесстрастие* граничило с всеобъемлющим *чувством любви*, которая олицетворяла полную и всеобъемлющую духовность личности («она есть упоение души»), возрождение утерянного «уподобления

<sup>4</sup> Назовем некоторые из таковых слов-ступеней: «О безпристрастии» (2-е слово), «О памяти смертной» (6-е слово), «О радостотворном плаче» (7-е слово), «О многоглаголании и молчании» (11-е слово), «О кротости, простоте и незлобии...» (24-е слово), «О матери добродетелей, священной и блаженной молитве» (28-е слово).

Богу», насколько это возможно людям. Любовь — это и есть Бог, а потому она есть неиссякаемый «источник веры», соединяющий в себе все предшествующие духовные наименования и нравственные достижения человека в совершенствующем возвышении к Богу.

Слово 30-е святого Иоанна несет предельно философско-антропологический смысл — человек достигает вершины «Лествицы» и соединяется с Богом в любви к нему, если только он смог разжечь в себе чистую любовь к другому человеку. Любовь к себе подобному становится критерием совершенной любви к Господу. «Любящий Господа прежде всего возлюбил своего брата; ибо второе служит доказательством первого» [2, с. 249].

Таким образом, духовная «Лествица» добродетелей и моральных качеств приводила сознательно вставшего на нее индивида к духовному преображению, близкому к *богоподобию*. Здесь человек осуществляет свое главное предназначение, объединяя земной и Божественный миры, поднявшись до высот *мистического единства* с Богом.

Согласно восточно-патристической мысли, достижение истинной любви к Богу неотделимо от самопознания. Аскетические идеалы, не сопряженные со специфическим христианским гносисом и свободным стремлением к вершине боговедения, бессодержательны и бессмысленны. «Никто не может истинно благословлять Бога, если он не освятит тело добродетелями и душу не просветил истинными познаниями», — писал преподобный Максим Исповедник [3].

## 2.2. Мистическое постижение Творца в суфизме (учение о *фана'*)

Несмотря на то что в исламской культуре не существует понятий монашества и аскезы, подобных христианским, все же мистико-личный путь познания Бога наличествует в средневековом суфизме, представляя и некоторое сходство с раннехристианскими идеями, и специфичность мусульманской культуры. Особенно ярко мистическое постижение Творца проявляется в творчестве одного из самых влиятельных мыслителей арабо-мусульманского средневековья — ал-Газали, еще при жизни получившего почетный титул «Худжжат аль-Ислам» («Довод ислама»).

Важнейшее место в его суфийской гносеологической системе занимает учение о *фана'*. Состояние *фана'*, согласно ал-Газали, — это мистическое видение души. Оно представляет собой «выход» человека из самого себя, полную отрешенность, покой и вместе с тем движение духа, ищущего то, что ему нужно. Такое состояние человека рассматривается ал-Газали прежде всего как неизреченное переживание, интенсифицирующееся в той мере, в какой ослабляется сознание. Это бессознательное состояние вызвано действием некоей посторонней силы, с которой душа оказывается соединенной.

Однако понятие *фана'* — это не видение какой-либо определенной чувственной формы. Оно не связано и с размышлением. Здесь реализуется высшая идея мистической гносеологии ал-Газали — тождество субъекта и объекта. (Напомним, что на уровне внепонятийного мистического гносиса в христианстве осуществлялось единство человека-субъекта и Бога как объекта индивидуального постижения.) Согласно ал-Газали, душа после «очищения» от всего постороннего и внешнего достигает Единого и внезапно озаряется им. В этом состоянии она

прекращает свое существование в качестве «мудрого разума» и становится «любящим разумом».

Рассматривая состояние *фана'* в работе «Избавляющий от заблуждения», аль-Газали описывает его в мистическом стиле суфизма: «Короче говоря, дело доходит до близости (человека к Богу. — О. Ч., М. Д., Н. К.), когда одним почти кажется, что они растворяются, другим — что они соединяются, третьим — что они достигают. Но все это ошибка... А человеку, испытавшему такое состояние (*фана'*. — О. Ч., М. Д., Н. К.), можно сказать не более как: “Было, что было, а что было, не помню. Думай, что хорошо, и не проси, чтобы тебе что-нибудь сообщили”» [4].

Понятие *фана'* есть интимное переживание Единого, источника множества, некий род единения с Богом. Это внутренний опыт, не поддающийся описанию, соединение с благом. Это, с точки зрения феноменальной, «очищение», потеря психологического сознания. Но важно то, какое значение придавал «Довод ислама» этому опыту с точки зрения онтологии. Мусульманский мыслитель должен был решить одну из главных проблем суфийской концепции: что происходит с человеком в момент достижения *фана'*? В какой форме осуществляется единение с Богом?

Прежде всего следует отметить, что единение нельзя понимать буквально. Это становится ясно из вышеприведенного отрывка из работы ал-Газали «Избавляющий от заблуждения». В этой работе он пишет о «близости» (*курб*) как реальности, конституирующей *фана'*. Близость рассматривается здесь не как пространственная или временная, а как интенциональная близость в процессе познания, можно сказать, качественная. В «Оживлении религиозных наук» суфий поясняет это так: «Ангелы близки к Богу. Тот, кто подражает им и стремится походить на них чертами характера (*ахляк*), тот приближается к Богу, как те ангелы, которые близки к нему... Достижение близости соответствует подражанию пророкам, а те [подражают] ангелам: близость — плод познания Бога» [5, с. 7].

В данном случае речь идет о самоусовершенствовании личности. Оно означает движение человека в процессе познания согласно его состоянию и ступени бытия, на которой он находится. Таким образом, мыслитель утверждает определенную иерархию движения, которая завершается в состоянии *фана'*.

Само понятие *фана'* вполне отвечает требованиям этой иерархии и переводится как «аннигиляция», «уничтожение». На ступенях процесса усовершенствования *фана'* противостоит *бака'* (факт жизни, пребывание в бытии). Но ал-Газали не придает *фана'* такого смысла. Он считает, что данное состояние означает переживание единства с Богом на высшей ступени интенсивности этого переживания. (Подобное экзистенциальное состояние мы отмечали в мистико-аскетическом гносисе раннехристианских мыслителей, также оно соответствует световому постижению Бога у Симеона Нового Богослова (XI в.) и в исихазме Григория Паламы (XIV в.) Тем не менее для ал-Газали *фана'* — это прежде всего психологическая потеря самого себя. Как мы видим, этот аспект анализа связан только с феноменальной точкой зрения, а не онтологической. «Совершенство состоит в том, что человек исчезает в самом себе, в своих психологических состояниях. Я хочу сказать, что он забывает свою личность, не созерцает себя» [5, с. 212].

Говоря о высшем этапе на пути самоусовершенствования, ал-Газали считал, что человек созерцает только иное. Для большинства суфиев этот последний рубеж означал «уничтожение» в вере единственности Бога.



Таким образом, человек созерцает Единое и не может созерцать себя как личность, ибо с того момента, как он погружается в собственное сознание, он исчезает для самого себя. Но погружение опять же нельзя понимать в буквальном смысле, а следует рассматривать как погружение в процессе познания Бога, т. е. погружение гносеологическое, интенциональное. Единое при этом предстает не просто в том смысле, что Бог один, единственен, а в смысле его единсущности, т. е. что он единственно сущий.

Такое понимание *фана*' в известной степени близко платоновскому экстазу, но только в феноменальном плане. В плане же онтологическом имеются существенные различия.

Достижение состояния *фана*' позволяет мгновенно познавать ту особую «реальность», которая объемлет, согласно ал-Газали, Бога и связанную с ним трансцендентность. Если проводить параллель с неоплатоническим учением, то «реальность» здесь — суть интеллигибельный мир, объединенный абсолютным Единым и располагающийся вне земной и даже небесной сфер.

Согласно Плотину, интеллигибельная сфера пронизывается Единым как абсолютным принципом бытия и существует нерасторжимо от Единого. Единое вместе с интеллигибельным миром трансцендентны и метафизичны по отношению к другим сущностям и проявлениям бытия. В учении «Довода ислама» истинная реальность также противоположна сотворенному миру и трансцендентна последнему. Арабский мыслитель основной гносеологический принцип связывает с разумом (*акл*), отождествляемым с сердцем (*калб*), а также духом (*рух*) и душой (*нафс*). Благодаря рациональной способности *душа* обретает интеллигибельные качества и постигает самое себя. Разум, как и душа, относящийся к сфере *малакут*, обладает абсолютными возможностями познания, не испытывая никаких препятствий в процессе гносиса. Поэтому именно Разум (идентичный и духу, и душе) проявляет себя как самостное «я», как высшая духовная сущность, напрямую соотносящаяся с достижением состояния *фана*'.

Таким образом, согласно ал-Газали, в реальности не существует ничего, кроме Господа и того, что им создано. Бог — это Единое, существующее в его многообразии. Заключенное в едином множестве может концентрироваться в «высшем “я”», которое превращается в этом случае в универсум.

Принцип подобия, учение о совпадении микромира и макрокосмоса являются для арабского философа дополнением к обоснованию *фана*' не просто как результата диалектики разума, но и очищающей душу диалектики всеобъемлющей любви. Согласно ал-Газали, Бог постигается как «свет», «высшая красота», нечто совершенное и прекрасное. Любовь, имеющая большое значение в рассуждениях философа, объясняется как естественное тяготение души к красоте — как божественной, так и посюсторонней. Исток любви содержится в самом стремлении наблюдать прекрасное, восходить к красоте как таковой, чистой и всеобъемлющей.

Личностное обнаружение прекрасного предполагает не только образное восприятие, но также и степень нравственной красоты. Разум в своем движении к прекрасному возвышается от чувственности к красоте поступков и действия, а в последующих восхождениях поднимается к красоте нравственных добродетелей личности. Таким образом, под прекрасным может пониматься причина,

вызывающая любовь. Восприняв любовь, душа постепенно проходит этапы совершенства, возвышаясь до уровня познания «высшей красоты» и искомого «высшего блага». Для «Довода ислама» реальность прекрасного неотделима от понятия естественной истинной любви. С одной стороны, любовь выступает целью и последним этапом трудного пути решившегося встать на него, а с другой — любовь есть необходимое основание для совершенствования и постижения «высшей истины». Особенность существования любви — это ее одновременная принадлежность к трансцендентному (божественному) и земному (человеческому) бытию. Здесь можно рассматривать «подобие» в качестве гносеологического принципа, связывающего душу и самопознание в единое целое. «Подобие» выводится в соответствии с душой индивида, которая, обладая божественным естеством, влечет его к боговедению.

Отметим, что, анализируя пути восхождения к единству с *фана'*, ал-Газали двояко объяснял принцип подобия. Прежде всего он говорит о подобии, которое связывает Бога и человека. В этом плане оно означает, что индивид обладает такими же свойствами, что и Творец, но у Бога они преобладают и наличествуют абсолютно. (Здесь сокрыта существенная разница с христианской антропологией, где человек, потерявший богоподобие, стремится вернуть его. Именно эта интенция и влекла христианина по пути обожения и сверхпонятийного гносиса.) В суфизме ал-Газали из этого понимания подобия выводится и *первый, индивидуальный, путь* подъема к *фана'* — познание своего «я» как средоточия и начала постижения свойств, присутствующих Богу. Этот тонкий психологический метод рассматривается мусульманским мыслителем в работе «Истинный смысл прекрасных божественных имен». Указанное восхождение к единству с *фана'* есть самопознание субъекта, преобразованное в смыслы трансценденции, следствием чего является полное отчуждение самознания от трансцендентного начала.

Кроме вышеизложенного значения, *подобие* имеет и глубокий антропологический смысл, связанный с предназначением человека стать универсумом с постоянным присутствием в нем Бога. Это происходит благодаря возможностям разума, влекущего индивида к овладению все новыми и новыми знаниями. В результате человек соединяется с интеллигибельной сферой, над которой он властвует *подобно* Богу. На этом основывается *второй, космологический путь* постижения *фана'*. Он предполагает познание своего «я» как центра Вселенной. Реализация этого пути вполне вероятна по причине присущего человеку «знанию» (*илм*), которое и предоставляет людям *подобие* господства над существующим бренным миром благодаря внезапному и мгновенному восприятию присутствия Творца, хотя Его трансцендентность при этом не упраздняется.

Итак, достигнув духовного состояния *фана'*, индивид преобразовывается и преображается, его природа обновляется. Причем подъем к небесному совершенству происходит одновременно с самосовершенствованием личностного духовного начала уже здесь, в материальном мире. Следуя ал-Газали, наилучшие качества человека не измеряются никаким рода количеством, поскольку количество ставит некоторый предел, но абсолютность и совершенство не могут быть ничем ограничены.

В результате только совершенный человек обладает подлинными моралью и познанием. Так как становление совершенного человека есть процесс гносеоло-

гический, то и существование его определяется соответствующими характеристиками, в первую очередь способностью интуитивного «ухватывания» истины. При этом процесс совершенствования человека мыслится бесконечным. Речь идет, конечно, о его земной жизни, в условиях которой человек при всех своих недостатках способен достичь совершенства.

Учение о совершенстве открывало для суфиев другой мир, с иным пониманием доброты и любви. Чем больше человек размышлял над природой любви, тем больше хотелось ему духовную гармонию перенести на земную основу и соединить идеал абсолютного в духовном плане индивида с реальным бытием. Таким образом, стала воплощаться идея совершенства, для которой не существовало преград (отсюда «внутреннее зрение», «внутренний слух» и «внутренний разум»). Все это вело к попытке выражения подлинной, духовно-нравственной сущности человека.

### *2.3. Богопознание через восприятие «нетварного света»: концепция Симеона Нового Богослова*

Возвышенный мистицизм ал-Газали может быть сопоставим с мистицизмом Симеона Нового Богослова, оригинального христианского мыслителя XI в., представителя христианского монастицизма. Он представил высший сверхразумный и сверхчувственный уровень мистического постижения человеком Бога в виде их *светового общения*.

Христианские отцы, приверженцы аскетической идеи — Симеон Благоговейный и Павел Латрийский (X в.), Симеон Новый Богослов, а позднее Григорий Палама — в своих творениях раскрывали духовные средства и методы, позволяющие инокам и монахам еще в посюстороннем тварном бытии на вершине религиозного экстаза созерцать *нетварный* Божественный свет. Невещественный свет воспринимается особым *духовным* зрением. В работах святых отцов описывается действительно свет, без применения символизации или аллегорического толкования. Свет — *нетварен*, его природа не материальна, следовательно, он — другой, инаковый, и постигается иным образом. Бог являет себя подвижнику в виде света, который познается в мистической одновременности *чувственного, сверхчувственного и сверхразумного* восприятия. Вхождение в единство с Божественным светом уже невозможно сопоставить с религиозным экстазом или неоплатоническим состоянием восторга в слиянии с Единым. Достижение единства с Богом в нетварном свете возможно только на более высоких этапах *диалогического общения* с Ним. В созерцании светоносного явления Бога происходит одновременное познание *сущности* Творца, но настолько, насколько это возможно конечному человеку.

Видение света занимает, несомненно, важнейшее место в мистическом монашеском опыте преподобного Симеона. Однако при явлении света сам подвижник не может анализировать его природу. Единство со светом (Богом) достигается каждым праведником индивидуально, но описать категориально-рационально это мистическое чувство невозможно. Вершина богопознания в акте видения абсолютно, невещественного света предстает *бессознательным*, но сверхразумным и сверхпонятийным состоянием. Святой Симеон таким образом описывает свой опыт ду-

ховного единства со светом: «Опять мне светит свет, опять я вижу его ясно... Он ставит меня вне всего видимого и отделяет также от всего чувственного... В то время, когда все остается, как и было, ко мне в середину сердца моего ниспадает свет и поднимает меня превыше всего. И, несмотря на то, что я нахожусь среди всего [окружающего], Он ставит меня вне всего, не знаю, не вне ли также и тела» [6, с. 70].

Процесс восхождения к постижению света означал трудный путь самосовершенствования и самопознания. Чтобы постичь Абсолют, человек сам должен стать абсолютным в духовном плане. (Вспомним возвеличивающий человека подъем к единству с Богом в состоянии *фана'* у ал-Газали и принцип *подобия*, соединяющий человека и Творца в концепции арабского мыслителя.)

В концепции Симеона Нового Богослова явленный внутреннему зрению свет возвышает подвижника почти до уровня Бога. Следуя византийскому мистику, только в свете монах полностью един с Господом, познает Его, сливаясь с Божественной сущностью. Никакие другие пути, выработанные патристикой, не намечали *сущностного* постижения Творца. Световое богословие оказывалось наивысшим познанием Бога по Его сущности. Все остальные концепции, как правило, намечали постижение Творца только по его явлениям, энергиям, по Божественной благодати, символическим образам и т. д. В световом богословии Бог и человек практически не различимы. Святой Симеон пишет: «Если я и Тот, с Кем соединился я, стали едино, то как назову я себя? — Богом, Который двояк по природе и един по ипостаси, так как Он двояким меня соделал... Смотри различие: я — человек по природе и Бог по благодати» [6, с. 21–22].

В «Божественных гимнах» преподобный Симеон показывает, как в процессе подвижнического пути к познанию Бога (особенно в его начале) индивидуальное видение света сопровождается сверхэмоциональными, не-рациональными, мистическими ощущениями: забвением мира, бессознательностью, отделенностью от «тленности вещей» и чувственных предметов, когда инок не может осознать, в вещественном ли он мире или божественном, «в теле» или вовне его, «тьма» ли он или свет, но вместе с тем испытывает удивление, изумление, страх и радость от чуда присутствия Бога в нем самом. Осознание и понимание происходящего в светоносные моменты было невозможно, что приносило подвижнику страдание: «...видя это видение, я плакал, что совершенно не мог ни знать, ни помыслить или сколько-нибудь уразуметь тот способ, как я Его вижу и как Он меня видит» [6, с. 21]. Ужас и плач, непереносимая боль завладевали монахом, когда свет оставлял его. В дальнейшем, продолжая духовное восхождение по пути совершенствования посредством внутреннего очищения и углубления аскетических средств, преподобный отец возвысился до новых этапов озарений Божественного света. Здесь — вершина и итог богопознания, заключающиеся в личных, глубоко индивидуальных, необъяснимых рационально неоднократных «встречах» с Богом (Симеон описывает их как единство с Иисусом Христом), которые завершаются диалогом с Ним. Иисус, беседуя с преподобным отцом посредством *душевно-сердечного единства*, наставляет своего ученика — а через него и всех людей, — что нужно предпринять, дабы спасение ожидало каждого человека в результате праведной жизни. В период поздней Византии Григорий Палама и паламиты-исихасты усовершенствуют положение Симеона Нового Богослова о единстве духовно-сердечной деятельности с целью восприятия света, приняв за основу своего

учения принцип «ум, сводимый в сердце». На этом тезисе выстраивалась психолого-философская доктрина исихазма в целом.

Преподобный Симеон в духе ортодоксального богословия объясняет невозможность полного постижения *сущности* Бога тем «фактом», что Бог сверхсущностен. Тем не менее Господь являет себя человеческому роду и посылает лучи света, своей энергии, воспринимая которые, человек постигает Творца. Антиномию христианской теологии о *непознаваемости* триипостасного Бога *по сущности и видимости* его проявлений естественным зрением мыслитель-мистик пытается показать, используя гносеологический образ солнца, изливающего в мир лучи. Чувствование и ощущение этих лучей и одновременная невозможность восприятия самой сути солнца могут быть истолкованы как указание на непознаваемость сущности Бога и «видимость» его энергий, проявлений Абсолюта в посюстороннем мире. Символическими образами святой Симеон стремился передать доступность Бога, его близость человеку и присутствие в земном мире. Он пишет: «Не говорите, что невозможно воспринять Божественного Духа... Не говорите, что Бог не бывает видим людьми. Не говорите, что люди не видят Божественного света, или что это невозможно в настоящее время. Никогда, друзья, это не было невозможным, но и весьма даже возможно для желающих, для тех исключительно, которые, проводя жизнь в очищении от страстей, соделали чистыми умные очи» [6, с. 94]. Для неправедных людей греховная жизнь лишает их возможности видения нетварного света.

Невещественный свет, согласно философу-мистика, превращается в основание разумной жизни монашествующего человека или праведника, вставшего на путь богопостижения. Через восприятие света он познает не только Всевышнего, но и себя, глубину своего «я», ищущего диалога с Богом. Единство с Богом в то же время относится к сфере апофатизма, поскольку это духовное состояние отрицает всякое несовершенство тварной природы человека. В то же время достигнутое единство человека и Бога выражает абсолютность и совершенство человеческой природы, «переживание» своей изменившейся и преображенной сущности. Теперь человеческая сущность есть свет, как и сущность Бога. Априори непостижимый Бог в концепции нетварного света объявляется познаваемым мистическими очами сердца. Кульминацией концепции Симеона Нового Богослова выступает идея *любви*, объединяющая в высшее единство Бога, Святого Духа и Божественный свет.

Следуя традиции восточного христианства, преподобный Симеон отождествляет понятия *любовь* и *Бог*. Любовь становится вершиной, сливающейся с Божеством. Бог открывается своей любовью, которая изображается как энергия, сообщаемая людям. В духе ортодоксального богословия в гносеологии Симеона утвердилось антиномичное положение об одновременной недостижимости и познаваемости Бога. Подвижник, достигший высочайшего уровня совершенной любви к Богу, возвышается над своей природой, принадлежит миру духовному, миру Божественного света, но и сам становится светом, причастным благодати Святого Духа. Человек в таком состоянии по своей сущности есть свет и любовь.

Византийский мыслитель показывает и достаточно индивидуалистические особенности любви монашествующих к Богу, непременное условие которой есть отказ от всех земных привязанностей, близких людей, материальных вещей, чув-

ственных страстей и даже от самого себя. Здесь сокрыта предельная противоречивость аскезы как таковой: непреодолимое влечение к самоуничтожению, «убиению плоти», упразднение своего «я» оборачивается стремлением к счастью и духовному блаженству в единстве с Богом, отказом от преходящих радостей во имя вечных.

### 3. Заключение

Христианская патристическая и арабо-мусульманская традиции, при всех различиях и несовпадениях в обосновании путей богопознания, приходят к единому пониманию задач и целей человека в земном мире. Ведь именно человек в трудах восточных Отцов Церкви и мыслителей суфизма становится тем символом, который «собирает» Вселенную воедино и становится основным символом бытия. Нижеследующие слова преподобного Максима Исповедника обобщают, на наш взгляд, гносеологические концепции обеих религий.

В своей работе «Мистагогия» святой Максим весь существующий мир подразделяет на два равноправных мира. Весьма образно он описывает их гносеологическое взаимодействие: «Для обладающих [духовным] зрением весь умопостигаемый мир представляется таинственно отпечатленным во всем чувственном мире посредством символических образов. А весь чувственный мир при духовном умозрении представляется содержащимся во всем умопостигаемом мире, познаваясь [там] благодаря своим логосам. Ибо чувственный мир существует в умопостигаемом посредством своих логосов, а умопостигаемый в чувственном — посредством своих отпечатлений» [7].

Сущность земного бытия мира сокрыта в неких логосах Абсолюта, которые изливаются из него, преисполненные Божественной сущности, а потом снова соединяются в нем. «Духовные логосы» и энергии пронизывают человеческий мир, делая его причастным Богу. Невидимое, считает Максим Исповедник, постигается видимым. Взаимопроникновение двух миров проявляет себя в Человеке, который своей изначальной антиномичностью способен постигать как мир чувственный, так и мир Божественный.

В постижении этих миров восточная христианская патристика и арабо-мусульманская философия видели истинное предназначение человека, восходящего к Богу.

### Литература

1. Хоружий С. С. Философский процесс в России как встреча философии и православия // Вопросы философии. 1991. № 5. С. 26–57.
2. Иоанн Лествичник. Лествица. Сергиев Посад: Тип. Свято-Троицкой Лавры, 1908. 273 с.
3. Максим Исповедник. Умозрительные и деятельные главы, выбранные из семисот глав Греческого Добротолюбия // Православная энциклопедия «Азбука веры». 2019. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/prochee/dobrotoljubie\\_tom\\_3/15](https://azbyka.ru/otechnik/prochee/dobrotoljubie_tom_3/15) (дата обращения: 26.01.2019).
4. Ал-Газали. Al-Munqidh min al-dalal. Избавляющий от заблуждения // Суфизм.ру. URL: <http://www.sufizm.ru/lib/gasali/izbavlaet/9/> (дата обращения: 26.01.2019)
5. Ал-Газали. Ихйа улум ад-дин. Оживление религиозных наук. Бейрут: изд. аль-Марифа, б.г. Т. 3. 418 с.
6. Симеон Новый Богослов. Божественные гимны // Симеон Новый Богослов. Творения: в 3 т. Сергиев Посад: Тип. И. И. Иванова, 1917. Т. 3. 280 с.

Контактная информация:

Чистякова Ольга Васильевна — д-р филос. наук, профессор; [olgachis@yandex.ru](mailto:olgachis@yandex.ru)  
Аль-Джаноби Матем Мухаммед — д-р филос. наук, профессор; [m-aljanabi@mail.ru](mailto:m-aljanabi@mail.ru)  
Кирабаев Нур Серикович — д-р филос. наук, профессор; [kirabaev@gmail.com](mailto:kirabaev@gmail.com)

## Christian and Muslim gnosis of the medieval age\*

O. V. Chistyakova, M. M. Maythem al-Janabi, N. S. Kirabaev

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University),  
6, ul. Mikhluho-Maklaya, Moscow, 117198, Russian Federation

**For citation:** Chistyakova O. V., Maythem al-Janabi M. M., Kirabaev N. S. Christian and Muslim gnosis of the medieval age. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2019, vol. 35, issue 1, pp. 159–174. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2019.113> (In Russian)

The authors of the article present a comparative philosophical analysis of the epistemological concepts of the Greek Byzantine Holy Fathers and the Arab-Islamic thinkers of the Middle Ages. Using the prime sources, the authors consider the elaborated traditions and practices of theosophy, united by the uplifting and transforming personal-mystical ascension to the Creator. The God-knowing process is presented as a way of self-cognition and self-development, as a spiritual-moral (deifying) rise and as a special religious-ecstatic individual unity with God. In this special context, attention is paid to the epistemological principles of the religious, mystical teaching of Sufism of the Islamic Golden Age and the Christian monasticism of the early ages of Christianity. These principles help to understand how sacred information is transmitted to society and allow us to establish the interaction of people of different ethnic cultures and religions on the basis of common values and moral norms. The authors scrutinize the Al-Ghazali's concept of the "soul vision" of the Creator in Sufism (*Fana*), and the Symeon the New Theologian's concept of achieving the unity with God through the perception of the *Uncreated Light*. The authors adhere to the theoretical position that it is religious gnosis based on philosophical and anthropological ideas that make it possible to talk about the closeness of Christianity and Islam and partially overcome the stereotypes established in social science about the contradiction between these religions.

**Keywords:** Christianity, Islam, eastern patristics, Byzantine philosophy, Sufism, *fana*, uncreated light, deification, asceticism, Al-Ghazali, John Climacus, Symeon the New Theologian.

## References

1. Khoruzhii, S. S. (1991), "Filosofskii protsess v Rossii kak vstrecha filosofii i pravoslaviia" [Philosophical Process in Russia as a Meeting of Philosophy and Orthodoxy], *Voprosy filosofii*, no. 5, pp. 26–57.
2. Ioann Lestvichnik (1908), *Lestvitsa* [The Ladder of Divine Ascent], Tipografia Sviato-Troitskoi Lavry, Sergiev Posad, Russia.
3. Maksim Isповедник (1993), "Umozritel'nye i deiatel'nye glavy, vybrannye iz semisot glav Grecheskogo Dobrotoliubiiia" [Speculative and Actionable Chapters selected from selected from seven hundred chapters of Philocalia], in *Pravoslavnaiia entsiklopediia "Azбука very"* ["ABC of Faith" The Orthodox encyclopedia], available at: [https://azbyka.ru/otekhnika/prochee/dobrotoljubie\\_tom\\_3/15](https://azbyka.ru/otekhnika/prochee/dobrotoljubie_tom_3/15) (Accessed 26 January 2019).

---

\* The publication has been prepared with the support of the "RUDN University Program 5-100".

4. Al-Ghazali (1960), *Al-Munqidh min al-dalal. Izbavliaiushchii ot zabluzhdeniia* [Deliverance from Error], available at: <http://www.sufizm.ru/lib/gasali/izbavlaet/9/> (Accessed 26 January 2019).
5. Al-Ghazali (s. a.), *Iḥiyā' ulūm ad-dīn. Ozhivlenie religioznykh nauk* [The Revival of the Religious Sciences], vol. 3, al'-Marifa Publ., Beirut, Lebanon.
6. Simeon Novyi Bogoslov (1917), "Bozhestvennye gimny" [Hymns of Divine Eros], in Simeon Novyi Bogoslov, *Tvoreniia* [Writings], in 3 vols., vol. 3. Tipografiia I. I. Ivanova, Sergiev Posad, Russia.
7. Maxim Ispovednik (1993), *Mistagogiia*. [Mystagogy], in Maxim Ispovednik, *Tvoreniia* [Writings], available at: [http://www.hesychasm.ru/library/max/maximus\\_myst.htm](http://www.hesychasm.ru/library/max/maximus_myst.htm) (Accessed 26 January 2019).

Received: February 17, 2018

Accepted: October 3, 2018

Author's information:

*Olga V. Chistyakova* — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; [olgachis@yandex.ru](mailto:olgachis@yandex.ru)

*Maythem M. al-Janabi* — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; [m-aljanabi@mail.ru](mailto:m-aljanabi@mail.ru)

*Nur S. Kirabaev* — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; [kirabaev@gmail.com](mailto:kirabaev@gmail.com)