



The Institute of Ismaili Studies

Заглавие: Любовь и сострадание в исламе и буддизм: *Рахма* и *Каруна*

Автор: Реза Шах-Каземи

Публикация: Религия. Научный журнал. № 1, 2010, pp.43-56.

Резюме:

В данной статье автор предлагает свое прочтение исламской концепции *Рахма*, которая может выполнять функцию, подобную функции сострадания в буддизме Махаяны, где сострадание играет определяющую роль, повышаясь в ранге и становясь космологическим, а не просто этическим принципом, служащим мотивацией для *будд* и *бодхисаттв*.

Автор выявляет, что ислам и буддизм не так уж далеки друг от друга с точки зрения роли такого качества, как сострадательная любовь. Несмотря на очень разные концептуально исходные позиции, обе традиции подчеркивают это человеческое качество как ключевое в этическом аспекте, для обеих традиций это человеческое качество неотделимо от Абсолюта – *Аллаха* в исламе и *Дхармы*, Пустоты (*шунья*) или *нирваны*, в буддизме.

Разрешение на копирайт получено у вышеупомянутого издателя.

Использование материалов, опубликованных на веб-сайте IIS, означает принятие "Условий использования" IIS. Каждая копия статьи должна включать такое же указание на принадлежность (знак копирайта), как на экране, или напечатано при каждой передаче. В отношении всех опубликованных работ следует принять, что необходимо получить у первого автора и у издателя разрешение на использование (в том числе и на каждое последующее) информации и всегда указывать автора и источник информации.

Любовь и сострадание в исламе и буддизме: *Рахма* и *Каруна*

Д-р Реза Шах-Каземи

Отредактированная версия статьи, которая первоначально была опубликована в научном журнале «Религия». № 1. 2010. С. 43-56. Доха: Международный центр по межрелигиозному диалогу.

- Введение
- *Рахма*; качество бытия
- Единство и Сострадание
- *Рахма* как творческое начало
- Выводы

Ключевые слова: сравнительное исследование, *рахма*, буддизм, ислам, сострадание, *метта*, *майтри-каруна*, сострадательная любовь, Коран, *таухид*, ал-Газали, Божественное милосердие, хадис

Введение

Сострадание, даже в человеческом плане, не есть лишь чувство, это экзистенциальное качество. Это экзистенциальное качество предполагает конкретный смысл соучастия в переживании, страдании других, как выражено в самой этимологии данного слова: со-страдание означает «страдать» совместно с другим. Метафизика *таухид* находит в этом качестве наиболее адекватное в этическом плане выражение, поскольку, когда иллюзия разделения преодолена, страдание «другого» уже не воспринимается как нечто отделенное от самого индивида; таким образом, такие добродетели, как сострадание и милосердие, великодушие и любовь становятся отличительными чертами характера того, кто по-настоящему познал Единение.

Аналогичным образом, но под другим углом зрения, когда эгоцентризм преодолевается, вместе с ориентацией на всё мирское, внутреннее, скрытое или очевидное, которое и питает его, тогда те же самые качества, сконцентрированные на сострадательной любви, будут исторгаться естественно и спонтанно: эти качества, присущие духовной сущности (*фитра*, первозданной природе; врожденной склонности) каждой души, не будут более ограничиваться и подавляться коагуляциями эгоизма и суестью. Скорее, сострадательная любовь будет изливаться на всё творение, а сострадательная душа будет отражать и излучать всеобъемлющую благодать Божию. Говоря о двух типах: тех, кто отвергает Бога и тех, кто верит в Него, Коран гласит:

Всех Мы поддерживаем - и этих, и тех - из даров твоего Господа, и не бывают дары твоего Господа ограниченными (17:20).

«Запиши за нами в этой ближайшей жизни благое деяние, и в будущей; мы обратились к Тебе!» Он сказал: «Наказанием Моим Я поражаю, кого желаю, а милость (*рахма*) Моя объемлет всякую вещь. Поэтому Я запишу ее тем, которые богобоязненны, дают очищение и которые веруют в Наши знамения» (7:156).

Ислам и буддизм не так уж далеки друг от друга при рассмотрении этого качества – сострадательной любви. Несмотря на весьма различные концептуально исходные позиции, обе традиции подчеркивают это человеческое качество как ключевое с точки зрения этики, для обеих традиций это человеческое качество неотделимо от Абсолюта – Аллаха в исламе и *дхармы*, *пустоты* (*шунья*) или *нирваны*, в буддизме¹.

В этой статье мы покажем, каким образом исламская концепция *рахма* помогает проявить то, что, как правило, присутствует имплицитно, подразумевается в раннем Палийском каноне (собрании буддийских текстов на языке пали); в этом отношении, ее (эту исламскую концепцию) можно рассматривать, как выполняющую функцию, аналогичную функции сострадания в буддизме Махаяны, где сострадание играет определяющую роль, повышаясь в ранге и становясь космическим, а не просто этическим принципом, служащим мотивацией для *будд* и *бодхисаттв*.

В силу этого мы полагаем, что и для мусульман, и для буддистов, качество сострадание, исполненное любви становится определяющим при становлении личности и должно определять характер поведения индивида по отношению к другим. Этот идеал, сразу и этический и духовный, получает свое оправдание и исходную преобразующую силу из того факта, что он выражает на человеческом уровне принцип, который уходит корнями в сущность Абсолюта.

Рахма: качество бытия

В обеих традициях сострадание неотделимо от любви, *махабба(т)* в исламе и *метта* в буддизмеⁱⁱ. В буддизме обнаруживается даже композит *майтри-каруна* 'любовь-сострадание', выражающий переплетение этих двух принципов. Сходным образом и в исламе понятие *рахма* не может быть адекватно переведено лишь одним английским словом как «сострадание» или «жалость», но требует дополнительного элемента, оттенка «любовь».

Веской причиной для перевода *рахма* как ««милосердие, сострадание, исполненное любви», а не просто «сострадание, сопереживание» и, конечно, не просто «милость» - служит применение этого слова Пророком в следующем случае. При захвате Мекки отдельные пленники были доставлены к Пророку. Среди них была женщина, которая неистово металась, призывая своё дитя; найдя его, она прижала его к своей груди и стала кормить. Пророк сказал своим сподвижникам: «Как вы думаете, может ли эта женщина бросить своего ребенка в огонь? Мы полагаем, что она не может сделать этого». И сказал он: «Бог еще более исполнен любви и сострадания (*архам*) к рабам Своим, чем эта женщина к своему ребенку»ⁱⁱⁱ. В этом примере *рахма* Бога соотносится с качеством, которое все понимают как любовь: акт материнской любви и милосердия проистекает из всеобъемлющей естественной любви матери к своему ребенку. Человек не может любить другое человеческое существо, не испытывая к нему сострадания; в то же время можно испытать сострадание к кому-то, но не обязательно испытывать к этому человеку чувство любви.

Еврейский ученый Бен-Шемеш заходит так далеко, что переводит *басмала* как «Во имя Бога, Милостивого, Возлюбленного»; таким образом он выявляет в корне *рахма* ключевой аспект собственно любви^{iv}. Он утверждает, что и в арабском и в иврите в корне *р-х-м* в значительной степени присутствует значение «любви». В доказательство он приводит Псалом № 18, где содержится фраза: *Ерхамха Адонай* «Я люблю тебя, мой Господь»^v. В арамейском / сирийском корень *р-х-м* совершенно определенно обозначает любовь, а не «сострадание». Таким образом, можно почувствовать отголосок данной сирийской коннотации и в арабском слове *рахма*. Кроме того, есть эпиграфические свидетельства, что ранние христианские секты в южной Аравии использовали имя *Rahmanan* как имя Бога, и это, вероятно, понималось как «Любящий»^{vi}.

Рахма Бога описывается Пророком как более сильное чувство, чем чувство женщины к своему ребенку, здесь подразумевается, что трансцендентный прототип этой любви самого высокого уровня и высшей степени – по отношению ко всем человеческим качествам – сострадания, можно найти в Божественной реальности. Интересно отметить, что к почти идентичному образу, чтобы донести смысл любви-*метта*, которая неотделима от *каруна*, обращается и Будда. Вот отрывок из *Метта-сутта* («Учение о любви») в Палийском каноне:

Как мать ухаживает и защищает своё дитя, своего единственного ребенка, так и ничем не ограниченный

ум каждого индивида должен лелеять все живые существа, излучая дружелюбие всему миру, выше, ниже и вокруг, безо всяких границ. Позвольте ему развить беспредельную доброжелательность ко всему миру, ничем не ограниченную, свободную от неприязни или вражды. В движении или в состоянии покоя, стоя, сидя или лежа, в течение всего периода его бодрствования, позвольте своему уму проявить чуткость доброй воли, которую люди называют высшим состоянием^{vii}!

Именно из сострадания, на самом деле, Будда проповедовал свою *дхарму*: его желанием было освободить людей от страданий путем их просвещения о причине происхождения *дхармы* и показать им средства – «благородный восьмеричный путь» – устранения этой причины. Отсюда вытекает, что даже в раннем буддизме сострадание является не просто кардинальной добродетелью, оно исходит из самого центра буддийской *упая*, что значит ‘целесообразные средства’ или ‘методологическое удобство, умелость’, ‘стратегия спасения’. Однако нетрудно заметить, что в более поздних текстах, тех, из которых непосредственно вырос буддизм Махаяны, акцент на сострадании усиливается и выходит за рамки того, что можно найти в ранних текстах, таких как Палийский канон, на котором основан буддизм Тхеравады.

В последнем, сострадание действительно фундаментально и необходимо, но остается сугубо человеческой добродетелью. В текстах Махаяны, напротив, оно обретает совершенно мифологическое измерение и входит в определение того, что приближается к концепции Персонализированного Бога в буддизме, а именно, к Будде Бесконечного Света, Амитабхе. Прослеживая функцию сострадания мудреца Гаутамы вплоть до исходной позиции, буддизм Махаяны помогает решать логические задачи даже и в структуре буддизма Тхеравады, или, по крайней мере, проявляет то, что подразумевается в ранней традиции. Логические проблемы заключаются в следующем: Если, как учил Будда, не существует высшей реальности, соотносящейся с индивидуальной душой (доктрина *анатта* ‘отсутствие души’), откуда сострадание получает свою суть и свое просветляющее действие? Если душа есть лишь нагромождение самых разных узлов эмпирических и психических привязанностей (*скандха*), не имеющих сущностной реальности, может ли сострадание, проявленное такой душой, иметь более сущностную реальность, чем сами эти «объединения»? Другими словами, каков основной источник сострадания Будды? Простым ответом будет, что таким источником является не что иное, как само просветленное состояние: сострадание проистекает из самой природы нирваны или *шуньи*. Но остается следующий вопрос: каким образом сострадание проистекает от *безличностного* или *сверхличностного* состояния, когда сама природа сострадания столь очевидно *личностная*; ведь это значит, что оно исходно предполагает личную волю, чутко и активно сопереживающую и вовлеченную в жизнь страдающего человечества, личную волю, которая, кроме того, должна в то же время быть трансцендентной или абсолютной. Оно (сострадание) должно быть трансцендентным, в противном случае оно не сможет дать спасение через свое сострадание существам, имеющим относительное бытие, т.е. людям; но оно должно также предполагать измерение относительности, ведь в противном случае оно не будет иметь никакого отношения к живым человеческим существам. Именно такое сочетание абсолютной трансцендентности и личного сострадания выражено в исламской концепции божественного *рахма* и в различных небесных Буддах, выведенных в более поздних текстах Махаяны^{viii}.

В соответствии с этими текстами, принцип сострадания, столь хорошо воплощенный в мудреце Гаутаме, изображается как принцип пронизывающий свою собственную эмпирическую индивидуальность. Он настаивал на том, что некто может лишь «видеть» Будду в свете реальности Дхармы, высшего принципа^{ix}, который он воплощает: «Те, кто видел меня в моей форме, и те, кто следовал за мной по моему голосу, неверны их усилия; те люди не увидят меня. Будду можно увидеть с точки Дхармы, так как проводниками являются дхарма-тела^x. Сострадание, свойственное Дхарме, является универсальным; мудрец Гаутама проявляет это качество в одной конкретной модальности. Эти отношения между конкретным и универсальным, всеобщим выражены в буддизме с помощью мифологии космических Будд, существующих в невообразимо далеких зонах еще до земного явления Гаутамы. Поэтому тексты Махаяны представляют картину «Персонализированного Бога» с разнообразными чертами – Ади-Будды, Вайрочаны, Амитабхи и т.д. – без чьей милости и милосердия, никто не может достичь спасения на небесах, известных как «Чистая земля», не говоря уже о том

состоянии нирваны, в котором сами различные Будды являются всепронизывающими в своей трансцендентности.

Тогда становится ясным, что буддизм Махаяны сближается к исламской концепцией божественности в исходной позиции такого качества, как сострадание. Обе традиции выявляют метафизически неопровержимый принцип, о котором умолчал сам Будда, но против которого он не выступал: сострадание не может быть исчерпано его сугубо человеческим проявлением, напротив, оно получает все свои силы и эффективность от его сверх-человеческого, абсолютного, «божественного» источника. Этот источник трансцендентен, но поскольку он дает свое излучение всем существам, он предполагает «персонализированное» измерение, так как он состоит из активной, сознательной и исполненной любви воли к спасению всех существ: а когда мы говорим о такой воле, мы говорим о какой-то «персоне, личности» направляющей эту волю.

В одном отношении, тогда это можно рассматривать как воплощение Абсолюта, присваивая чистой, невыразимой и непостижимой/немыслимой Сущности личностное или антропоморфное измерение, измерение, без которого она не может войти в сцепление с человечеством; поскольку чистый Абсолют не имеет никакого сношения с какой бы то ни было мыслимой относительностью.

Но это личностное измерение ни в коей мере не уменьшает внутреннюю абсолютность Абсолюта; проявление таких качеств, как сострадание, любовь и милосердие не исчерпывает характер Принципа таким образом проявляемого. В соответствии с исламской точкой зрения, чистый Абсолют есть Сущность (*аз-зат*), пронизывающая имена и качества, которые предполагаются в Абсолюте при его взаимоотношениях с миром; трансцендентность этих имен и качеств предполагает трансцендентность этих «личностных» измерений Бога, которые предполагаются и проявляют эти имена и качества.

Исламский синтез двух концепций Бога – сверх- Персонализированного и Персонализированного – можно рассматривать как аналогичный синтезу осуществленному в буддизме Махаяны между двумя ипостасями Абсолюта, ведь персонализированные и сверх-персонализированные измерения Аллаха, включающие все те качества, обозначенные всеми божественными Именами, находятся в полной гармонии и совершенной синхронии. Не существует никакого противоречия между утверждением, с одной стороны, что сущность Бога всецело пронизывает все мыслимые «персонализированные» качества, а с другой, что Бог принимает эти личностные качества ради вступления в сострадательные, просветительные и спасительные отношения со Своим творением. Этот исламский синтез может помочь показать, что то, что называется в Махаяне «теизм», не нарушает настояние раннего буддизма на безличностном характере Абсолюта – трансцендентности *дхармы* /*нирваны* /*шуньи* по отношению ко всем мыслимым качествам, персонализированным или иным.

Единство и Сострадания

Ислам также помогает ответить на вопрос, который можно поставить перед буддистом: какова связь между метафизикой единства, – в терминах которой представляется, что нет «другого», нет «дуализма», а *сансара* и *нирвана* в конечном счете идентичны, – и качеством сострадания, которое исходно по своей логике предполагает как агента, так и реципиента, таким образом, исходно предполагая двойственность? Или может возникнуть вопрос: существует ли противоречие между абсолютной трансцендентностью Реальности и сострадательным проявлением этой Реальности?

Мы ответили бы с точки зрения исламской метафизики, что единство Реальности строго подразумевает сострадание. Ведь единственность Бога является не просто эксклюзивна, она также инклюзивна – она включает и *Ахад*, и *Вахид*, она и трансцендентна и имманентна. Как *ал-Вахид* («уникальный, единственный»), всеобъемлющее единство, Бог охватывает все вещи, откуда происходят такие Божественные Имена, как *ал-Васи* – «Обладающий безграничными возможностями и изобилием» и *ал-*

Мухит «Всеобъемлющий». Именно от этого всеобъемлющего измерения Божественной реальности проистекает сострадание: поскольку оно не есть лишь бытие или знание, наличие или имманентность, что полностью включает в себя Бог, оно подобно *рахма*: «милость Моя объемлет всякую вещь», как мы видели выше. Ангелы, действительно, отдают приоритет состраданию (*рахма*) Бога над Его знанием (*'илм*), обращаясь к нему как к тому, кто объемлет всё сущее: Господи наш, Ты объемлешь все Своей милостью (*рахма*) и ведением (*'илм*)! (40:7)^{xi}.

При этом все же можно возразить: Бог, конечно, «Милостивый, Милосердный», но Его не следует называть «сострадательным», поскольку он не претерпевает «страдание» вместе с каждым существом. Милосердие, как утверждается, является более подходящим словом для передачи понятия *рахма*. Однако можно ответить следующим образом: в той мере, в какой сострадание есть человеческая добродетель, она не может не иметь корни в Божественном начале; именно Божественное начало *рахма* служит трансцендентным архетипом такой человеческой добродетели, как сострадание. Связь между этим Божественным качеством и ее отражением в человечестве характеризуется двумя явно противоречащими принципами: (утверждением) сходства (*ташбих*) и несопоставимостью, несравненностью (*танзих*).

Таким образом, в отношении *ташбих*, Бога как «Милосердного» можно метафорически рассматривать как проявляющего симпатии к нам в наших страданиях; и именно благодаря этому «со-страданию» или «сим-патии» Он милостиво выводит нас из наших страданий. Однако эта концепция нуждается в дополнении: точке зрения, вытекающей из принципа *танзих*: поскольку качество, обозначенное как «Милосердный», не имеет самостоятельного сущностного наполнения, но живет исключительно за счет Сущности как таковой, и не может быть объектом какой бы то ни было относительности. Внутреннее измерение этого Божественного качества должно волей-неволей преодолеть сферы, внутри которых помещаются страдание и другие столь же относительные качества, в противном случае оно не будет *трансцендентным* качеством, а именно: тем, что коренится в абсолютной трансцендентности Божественной Сущности.

С другой стороны, на человеческом плане, сострадание, *рахма*, очевидно, есть добродетель, которую следует обрести и развивать; поэтому она должна присутствовать в Боге, в противном случае наши человеческое качество сострадания не будет иметь какого бы то ни было Божественного принципа; тогда сострадание стало бы сугубо человеческим без исходной Божественной причины. Это становится понятным из пророческого высказывания о *рахма* матери по отношению к своему ребенку: человеческое сострадание сродни состраданию Божию ко всем существам, за исключением того, что Божественное сострадание абсолютно и бесконечно, в то время как человеческое сострадание относительно и конечно. Суть данного качества одна и та же, отлична лишь его степень, градация, его онтологическая интенсивность или вид проявления.

Аспект непосредственно трансцендентности, присущей Богу, означает, что этот атрибут, когда его приписывают Богу, имеет абсолютное и бесконечное качество, в отличие от относительного, конечного участия в этом качестве человеческих существ. В человеческом контексте, тогда, сострадание проявляет две вещи: добродетель, суть которой божественна, с одной стороны, и способность человека страдать, с другой стороны. В контексте божественного, трансцендентный источник человеческого сострадания подтвержден, но восприимчивость к страданию, которая сопровождает человеческое состояние, полностью отсутствует. Как между человеческой добродетелью и божественным качеством – или между человеческим и божественным – имеется и существенная непрерывность и экзистенциальный разрыв, аналогичное участие и онтологическое различие, *ташбих* и *танзих*.

Другой путь решения этого очевидного противоречия между божественным состраданием и божественным единством предлагает ал-Газали. Если сострадание следует понимать как вид любви, то можно переформулировать вопрос и спросить, можно ли приписать любовь Богу: может ли Бог быть

предрасположен испытывать желание к Своему творению, когда Он совершенно и без ограничений обладает всем, что Он мог бы пожелать? Может ли Абсолют желать относительное? Ал-Газали решает этот вопрос, во-первых, в русле богословия и с точки зрения метафизики единства, с точки зрения духовного знания (*ма'рифат*). Можно на законных основаниях применить то же слово – любовь (*mahabba*), как к человеку, так и к Богу; но значение слова меняется в зависимости от агента любви.

Человеческая любовь определяется как склонность (*майл*) души к тому, что находится с ней в гармонии, красотой внешней и внутренней, добиваясь от другой души консуммации, довершения любви. Благодаря подобной любви она достигает полноты, состояния совершенства, которое не может быть достигнуто внутри себя. Такая любовь, утверждает ал-Газали, не может быть приписана Богу, в котором бесконечно и абсолютно реализованы все совершенства. Однако, с высшей, метафизической точки зрения, действительно можно сказать, что Бог любит Свои создания. Любовь Божья абсолютно реальна, но Его любовь адресована не каким-то «другим» лицам или существам. Скорее, она направлена на самого Себя: на Свои собственные Сущность, качества и деяния. В бытии не существует ничего, лишь Его Сущность, Его качества и Его деяния. Поэтому, когда Коран утверждает, что «Он любит их» (людей, которых Он любит) (5:54), это означает, что «Бог действительно любит их [все человеческие души], но на самом деле Он любит не что иное, как самого Себя, в том смысле, что он есть Совокупность [бытия], и вне Него не существует ничего иного, отдельного от Него»^{xii}.

Ал-Газали показывает, что Бог есть полнота бытия, ссылаясь на священные хадисы (*хадис кудси*), в которых слова Бога переданы от первого лица на родном языке пророка: «Мой раб приближается ко Мне через то, что я люблю больше всего, через то, что я сделал обязательным для него. Мой раб не перестает приближаться ко Мне даже осуществляя действия, выходящие за рамки необходимых, обязательных, пока я люблю его. И когда я его люблю, я есть его слух, которым он слышит, его зрение, которым он видит, его руки, которыми он захватывает, и его ноги, которыми он ходит»^{xiii}.

Это святой, *вали Аллах* (букв. друг Бога), кто приходит к пониманию реальности, что есть, существует только один Бог, – что нет иной реальности, кроме Божественной реальности, – и это понимание приходит через аннигиляцию, растворение, исчезновение (*фана'*) в этой реальности, а это, в свою очередь, является функцией любви Божьей: «Мой раб не перестает приближаться ..., пока я люблю его». Именно благодаря этой Божественной любви Святой получает возможность увидеть, что Бог любит все существа и что подлинная суть этой любви составляет беспредельную любовь Бога к Себе. Эта любовь выражается не только термином *махабба* но и *рахма*, которая охватывает всё сущее.

Рахма как Творец

Обратившись теперь к другому аспекту сострадания, к его творческой силе, мы снова увидим, что то, что остается неявным, подразумеваемым в раннем буддизме, оказывается совершенно явным, эксплицитным и в исламе, и в таких традициях Махаяны, как *Дзёдо Синсю* (*Джодо Шин*). В обеих традициях, Творец предстает как ничто иное, нежели «Всеобъемлющий Своей Милостью, Милосердием» или «Всеобъемлющий Своей Любовью»; но в то время как эта концепция присутствует в самом сердце Корана, она возникает в буддизме лишь в ряде определенных традиций Махаяны.

Мусульманин освящает все важные действия произнесением *басмалы*, фразы: *Бисмилла ар-Рахман ар-Рахим*. Эта формула также начинает каждую из 114 сур Корана (кроме одной). Представляется вполне уместным, что все ритуалы и значительные действия предваряются упоминанием о милостивом источнике творения. В терминах двух Божественных Имен, производных от корня *рахма*, во-первых, *ар-Рахман*, которое, как правило, используется для обозначения творческой силы *рахма*, и во-вторых, *ар-Рахим*, его способности даровать спасение. Сочетание этих двух свойств любви и сострадания, сострадания, исполненного любви, творческого и искупительного, видно, что, в конечном счете, ничто не может избегнуть или быть отделено от всеобъемлющей *рахма* Бога.

Именно поэтому призывают *ар-Рахман* равносильно прямому обращению к Богу:

«Призывайте Аллаха или призывайте Милосердного (*ар-Рахман*) (17:110). Если *ар-Рахман* столь полно отождествляется с самой сущностью Бога, то отсюда следует, что *рахма*, которая есть квинтэссенция определения Божественной природы есть не просто «милосердие» или «сострадание», но скорее бесконечная любовь и совершенное блаженство высшей реальности, которая перетекает в создание в мирадах форм, которые принимает милосердие и сострадание, мир и любовь.

Рахма, таким образом, следует понимать, прежде всего, в плане любви, которая полностью предает себя: то, что она отдает, и есть то, что она собой представляет, – трансцендентное блаженство, сотканное непосредственно из любви, и, при контакте со Своим творением, приобретает характер исполненного любви сострадания и милосердия, которые являются доминирующим мотивом отношений между Богом и миром. Как было показано выше, трансцендентная, пронизывающая всё *рахма* Бога проявляется Пророком в аллюзии наиболее яркого выражения *рахма* в мире земном; это выражено в образе матери, которая, после отчаянных поисков своего ребенка, прижимает его к своей груди и начинает кормить его.

«Призывайте Аллаха или призывайте Милосердного (*ар-Рахман*); как бы вы ни звали, у Него самые лучшие имена» (17:110). Следует отметить, в этом стихе, что все имена описываются как «самые красивые», в том числе также и все именованья, связанные с такими качествами, как строгость, суровость и требовательность, а также и те, что обозначают мягкость. Но наиболее важно отметить здесь то, что имя *ар-Рахман* практически является взаимозаменяемым термином для обозначения Аллаха, проявляя, что качество исполненного любви милосердия переносит нас в самое сердце Божественной природы.

В двух стихах нам говорят, что *рахма* «предначертана, вписана» в Самого Бога: «Он предначертал для самого Себя милость (6:12); и «Начертал Господь ваш самому Себе милость» (6:54). Слово *kataba* «написал (он)» предполагает своего рода внутреннее предписание, так что *рахма* можно понимать как вид внутреннего закона, регулирующего саму *нафс*, Самость или Суть Бога. Использование образа «письма» здесь можно рассматривать как метафору для выражения метафизической истины, что *рахма* является как бы «вписанной» в самую глубину реальности Божественной природы. Божья «надпись» на Нем Самом, таким образом, является описанием Богом Самого Себя, Своей собственной глубинной природы.

Творческий аспект божественной *рахма* ярко выявлен в суре под названием «*ар-Рахман*» (Сура № 55: 1-3. Милосердный), именно *ар-Рахман* есть тот, кто «1. (1). Милосердный (2). - Он научил Корану, 2. (3). сотворил человека, 3. (4). научил его изъясняться». Вся эта сура призывает, вызывает, закликает и взывает к реальности этого сущностного свойства Бога, являющегося его квинтэссенцией.

Благословения Рая здесь описаны в самых величественных и привлекательных терминах; но в тех же, что и слава, красота и гармония всего созданного Богом космоса, включая, в том числе, и все чудеса естественной природы, эти стихи мелодически перемежаются рефреном: «Какое же из благодеяний (милостей) Господа вашего вы сочтете ложным?» (55:12)

В этой суре, названной «*ар-Рахман*», нам предлагается подумать о различных уровнях, на которых сострадание *рахма* формирует сущность реальности: *рахма*, которое описывает самую глубокую природу божественного; *рахма*, которое через мелодику звучания, музыку вписано в саму декламацию суры; *рахма*, которое созидает всё; *рахма*, которое проявляется посредством Корана и знамений, знаков (*айат*) в природе. Таким образом, можно увидеть, что Бог создан не только посредством *рахма* и из *рахма*, но и для *рахма*:

«... кроме тех, кого помиловал твой Господь. Для этого Он их создал» (11:119), а также в *рахма*: «...а милость (*рахма*) Моя объемлет всякую вещь» (7:156).

Сочетая эти два свойства исполненного любви сострадания, творческого и искупительного, или онтологического и спасительного, мы видим, почему происходит так, что, в конечном счете, ничто не может избегнуть или быть отделено от Божьего всеобъемлющего *рахма*, которое есть божественная матрица, объемлющая космос. Слово «матрица» должно быть воспринято практически буквально в связи с его исходным корнем «мать». Знаменательно, что слово, обозначающее «материнскую утробу, чрево, матку» (*рахим*), происходит от того же корня, *рахма*.

Весь космос не только вызван к жизни *рахма*, он постоянно охватывается, пронизывается *рахма*, которое питает его в каждый момент, как материнская утроба питает и укрывает эмбрион, растущий внутри нее. Здесь следует отметить, что в буддизме, одним из терминов, обозначающих Будду, является *Татхагатагарбха*, что буквально означает «чрево» (*гарбха*) Татхагаты, «Вместилище так приходящего, Зародыш так приходящего, т.е. Будды». Это чрево или матрица не только объемлет всё сущее, она также содержится в пределах души, являясь единой, имманентной природе Будды (*будда-дхату*, букв. природа/ принцип Будды), что должен стремиться реализовать каждый человек.

В исламском мировоззрении, *рахма* Бога не только милость, милосердие, страдание; скорее, это беспредельная любовь и переполнение блаженством высшей реальности, одним из проявлений которой есть милосердие. В этом свете, можно лучше понять такие взгляды, как следующие, в рамках буддизма Дзёдо Синсю (япон. Дзёдо Шинсю, школа «Буддизма Чистой земли»): «Внутренняя истина гласит: Все существа получили рождение от Вечной Любви»^{xiv}. Через подобное заявление артикулируется измерение каузальности, которое было совершенно оставлено в стороне, выпущено более ранними буддийскими писаниями, где весь упор делался на избавление из круга рождений и смертей, цикла перерождений (*сансары*).

Единственным важным положением о «рождении» существ было наличие состояния «нерождения», к чему можно было обращаться как к убежищу: таким образом, процесс, при котором люди рождаются рассматривается как процесс порабощения неизбежностью страданий и смерти. В буддизме Махаяны, тем не менее, можно найти выражения любви и сострадания, которые отождествляются с творческой силой Абсолюта. Следующий отрывок из «Естественности...» показывает, что Абсолют обнаруживает свою «Вечную жизнь» через измерение «Великого сострадания»:

Амида является верховным духом, от которого исходят все духовные откровения и с которым связаны все личности. Амида является олицетворением Безграничного Света (*Амитабха*) и Вечной, Беспредельной Жизни (*Амитаюс*). Он сразу и Великое Совершенство Мудрости (скр. *Махапраджна*, японск. *дайчи*) - Бесконечный Свет - и Высшее Сострадание (скр. *Mahakaruna*, японск. *дайхи*) - Вечная Жизнь. Великое Сострадание является созидательной силой, в то время как Великая Мудрость созерцает^{xv}.

Чуть ниже читаем об объединяющей силе любви; это можно сравнить с исполненной сострадания любви, которая духовно необходима и логически вытекает из метафизики *тахид*: «В любви ... чувство разницы стирается, и сердце человека выполняет присущую ему задачу совершенствования, преодоления своих собственных пределов и ограничения и прорыва, преодолевая преграды, в мир духовный»^{xvi}.

В любви, чувство различия стирается: единство бытия, которое может быть концептуально *понято* через знание, духовно *реализуется* через любовь, чье бесконечное творчество перетекает в чувство сострадания, в котором наиболее милосердный акт – раскрыть это единство. Итак, возвращаясь к ал-Газали: совершенная и вечная любовь Бога создает человека, задавая ему стремление вечно искать близости к Нему, и дает ему доступ к пути, ведущему к снятию завес, отделяющих его от Бога, так, что он доходит до состояния, когда он может «видеть» Бога с помощью Самого Бога. «И все это есть деяние Божие, и благодать, дарованная ему [божьему творению]: вот что означает любовь к нему Бога»^{xvii}.

Это просветляющая благодать Божия к Своему творению задает основы Его любви к ним, любви, которая в действительности есть не что иное, как Его любовь к Себе. Человеческая любовь и сострадание, с помощью которых стирается разница между Я и Другим, могут быть рассмотрены здесь как соединяющее отражение единства любви Бога к Себе в Себе. Абсолютное сострадание и трансцендентное единство совершенно не исключают друг друга, но гармонично интегрированы в бескомпромиссно единое единобожие-*тахид*.

Сострадание, которые мы рассматривали, очевидно, переполнение блаженством, которое определяет важнейший аспект высшей Реальности, единство которого охватывает всё силой своего сострадания. Внутренне блаженство, свойственное Единому, и внешнее сострадание, интегрирующее столь многое, есть тонкое и важное выражение духовной тайны *тахид*. В этом утверждении *тахид* мы наблюдаем еще один концептуальный резонанс между двумя традициями, резонанс, который становится явным благодаря песнопениям Миларепы, великого святого-поэта Тибета:

Если вы не осознаете истину того, что Многое есть Одно Единое,

Даже если вы медитируете, обращаясь к Свету Великому,
Ваша практика ничто, она лишь – вид цепляния, привязанности.
Без осознания единства Блаженства и Пустоты,
Хотя именно на Пустоту вы медитируете,
Вы исповедуете лишь только нигилизм^{xviii}.

Истину «Многое есть Одно Единое» можно прочитывать как духовное выражение *таухид*, она отражает многие подобные выражения в исламском мистицизме. Ведь, на деле, буквальный смысл *таухид* есть «динамическая интеграция», а не только статическое единство. Это слово – производное от формы глагола *ваххада*, что означает «делать единым, объединять». Феноменальное разнообразие, таким образом, интегрировано в принципиальное единство, целостность посредством «видения», разворачивающегося из этого понимания *таухид*. В своих стихах Миларепа говорит одному из своих учеников, что, сколько бы тот не ни медитировал, не размышлял о божественном Свете, если он рассматривает этот Свет как нечто трансцендентно отдельное от всего сущего путем, то он не сможет реализовать имманентность этого Света во всем сущем, во всем том, что призвано к бытию. Ту самую имманентность, в силу которой «множественность» становится «единством», а «лик» реальности проявляется и становится явным во всех существах, явленных к бытию. При отсутствии этого видения, то медитация на Свет имеет результатом лишь «цепляние» – привязанность, то есть ложное различие между Единым и множеством, двойственность, которая будет заключать в себе, как в тюрьме, медитирующего внутри плана множественности.

Именно тогда, когда Миларепа адресует к подлинной природе Пустоты, сходство с исламской концепцией блаженного милосердия-*рахма* Божьего проявляется совершенно поразительным образом. «Без осознания единства Блаженства и Пустоты» любая медитация о Пустоте всего лишь отдает нигилизмом. Пустота внутренне блаженна, или это не Пустота. Нирвана и Пустота (*шунья*) идентичны по своей сути, термин *нирвана* подчеркивает блаженный характер состояния, в котором некто осознает Абсолют, а термин «Пустота» подчеркивает объективный характер Абсолюта, пронизывающего всё сущее, «исполнен», как выясняется, *ложного* бытия.

Стихи Миларепы явно проявляют это тождество сути и показывают, кроме того, что именно в силу того, что Пустота наполнена блаженством, опыт Пустоты не может не быть ничем иным, кроме как блаженным: он далек от нигилистического отрицания бытия и сознания. Познание и переживание блаженства Пустоты, таким образом, не может не вызвать в душе состояние рефлексии по поводу этого блаженства и желания поделиться этим блаженством со всем сущим: такое желание есть сама суть сострадания, которое есть не просто способность переживать, чувствовать страдания других как свои собственные, – что формулирует один уровень этического *таухид*, – но и на более высоком уровне *таухид*, это есть способность прекращать эти страдания, через обеспечение доступа к милосердию и блаженству, исторгающемуся из высшей Реальности. Это послание, которое сразу же понятно любому мусульманину, оно вытекает из следующих стихов Миларепы:

Если в медитации вы все еще имеете тенденцию к стремлению к чему-то,
Попробуйте вызвать великое сострадание ко всему,
которое отождествляется с Все-Милостивым^{xix}.

Здесь мы видим, что Все-Милостивый отождествляется с Абсолютной Реальностью, упомянутой ранее как Пустота, но здесь, характер Пустоты явно преобразован в безграничное милосердие. Идентификация с этой милостью означает идентификацию с Абсолютом; вызываемое ко всему «великое сострадание» означает встраивание в душу человека качества, которое отражает бесконечное сострадание Абсолюта. Некто Один, от которого сострадание изливается ко всем, есть тот, в ком была реализована «переполненность Пустотой-Состраданием», как называет его Миларепа в другом стихе: он неустанно изливался из Абсолюта, переходя в относительное состояние, так что некто сделал себя «пустым» ради этого, т.е. человек становится средством передачи Сострадания Пустоты:

Речунгпа, послушай меня на мгновение.
Из самого сердца моего исторгаются
Светящиеся лучи света.

...

Это свидетельствует о единстве милосердия и Пустоты^{xx}.

Заключение

В заключение этого раздела, можно указать на следующее несоответствие: несмотря на замечательные схождения между исламской и Дзёдо Син концепциями «исполненной любви сострадания», в которых сформулирована креативность Абсолюта, положение Дзёдо Син не может быть принято в качестве представляющего всю буддийскую традицию в целом, и является скорее исключением, нежели доказывает правило. На это мы могли бы ответить, что представление Дзёдо Син этой важнейшей темы – Бога как Творца через сострадание – не доказывает, что две традиции – ислам и буддизм, можно в целом сближать на основе точки зрения по данной теме; скорее, это сходство просто демонстрирует, что различия между исламской концепцией Бога как Творца через сострадание и буддийским молчанием по вопросу о таком Творце не следует рассматривать как основу для взаимного неприятия.

Скорее, сам факт того, что, по крайней мере, одна буддийская философская школа утверждает идею сострадательного Творца, показывает, что между двумя традициями не существует абсолютной несовместимости во взглядах на этот принцип. Нет необходимости утверждать, что данный принцип играет аналогичную роль в обеих традициях, это далеко не так: принципиальную, центральную и неотъемлемую в исламе; и допустимую, потенциальную и, по крайней мере, не совершенно неприемлемую в буддизме.

ⁱ Слишком часто заявляют, что буддизм «атеистичен», поскольку в нем не упоминается личность Бога. Но, как полагает Фритьоф Шуон, понятие буддийской Пустоты, или исчезновения, ухода в небытие, и есть Бог, задуманный в субъективном плане - как «состояние»; и наоборот, то, что называется «Богом» в теистических традициях, есть Пустота, рассматриваемая объективно, как принцип. См. F. Schuon, *Treasures of Buddhism* (Сокровища буддизма) (Bloomington: World Wisdom, 1993), p.19. См. также: Shah-Kazemi Reza. *Common Ground between Islam and Buddhism* (Точки соприкосновения между исламом и буддизмом) (Louisville: Fons Vitae, 2010), на этой публикации основана данная статья.

ⁱⁱ *Анукампа* и *дайя*, что переводится как «симпатия», тесно связаны с идеей сострадания. См. Harvey Aronson, *Love and Sympathy in Theravada Buddhism* (Любовь и симпатия в буддизме Тхеравады) (Delhi, 1980), p.11. Как отмечает преподобный Тэцуо Унно в предисловии к «Естественности» Канаматцу (С. xiii), автор использует английское слово «любовь», чтобы перевести понятие «*каруна*», обычно переводимое как «сострадание».

ⁱⁱⁱ Bukhari, *Sahih, Kitab al-Adab, bab 18 hadith* no. 5999 (Bukhari summarised: p.954, no.2014); Muslim, *Sahih, Kitab al-Tawba, hadith* no. 6978.

^{iv} См.

A. Ben Shemesh, 'Some Suggestions to Qur'an Translators' (Некоторые предложения переводчикам Корана), in *Arabica*, vol.16, no.1,

^v Там же.

^{vi} См.

Albert Jamme, 'Inscriptions on the Sabaean Bronze Horse of the Dumbarton Oaks Collection' (Надписи на сабейском бронзовом коне из коллекции в Думбартон-Оуксе), in *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 8 (1954), pp. 323-324 et passim.

^{vii} E. Conze, *Buddhist Scriptures* (Буддийские писания) (Baltimore, 1968), p.186.

^{viii} Этот небесный уровень проявления, образ Будды, постижимый в медитации, называется Самбхогакая (божественное тело), в отличие от двух других аспектов образа Будды (который является в трех аспектах) - Дхармакая (сущностное тело), которое относится к высшему, абсолютному проявлению духовной сущности, сущности мироздания, и Нирманакая (феноменальное тело), Будда, проявляющий себя в человеческом облике в земном мире.

^{ix} В своем важном эссе «Дхарма и дхармы как принцип межрелигиозной коммуникации» Марко Паллис убедительно показывает, что понятие «Дхарма» является мостом, соединяющим буддизм с другими религиозными традициями: «Если Дхарма соответствует, с одной стороны, уникальности,

исключительности и бесконечности Сущего, дхармы, в свою очередь, соответствуют относительности и чрезвычайности в непредвиденных случаях». M. Pallis, *A Buddhist Spectrum* (Буддийский спектр) (London: George Allen & Unwin, 1980), p.103.

Следует отметить, что, поскольку Дхарма может обозначать как Реальность, так и Закон или Норму или Мораль, что приводит к этой Реальности, так и арабская концепция *Хаки* относится как к Высшей Реальности и к обязанностям и долгу человека, заданным соответствием этой Реальности.

^x *Vajracchedika* («Алмазная сутра»), 26a, b. Цит. по: *Buddhist texts through the Ages* eds. E. Conze, I.B. Horner, D. Snelgrove, A. Waley (Oxford: Bruno Cassirer, 1954), p.144.

^{xi} Интересно отметить, что в тибетском буддизме, прослеживается определенный приоритет сострадания над знанием, в случае, когда проявление этих качеств связано с земным планом, поскольку Далай-лама, представляя бодхисаттву, воплощающего сострадание всех Будд (Ченрезиг, тибетское имя Авалокитешвары), имеет приоритет над Панчен-ламой, который представляет Будду Света (Опагмед, тибетское имя Амитабхи «Безграничный свет»). См. M. Pallis, *The Way and the Mountain* (Путь и Гора) (London: Peter Owen, 1991), pp.161-162.

^{xii} Ал-Газали здесь цитирует высказывание шейха Са'ид ал-Майхини. Взято из «Книги о любви и тоске и интимности и удовольствии» // Его же. Ихья' 'улум ад-дин. Бейрут: Дар ал-Джил, 1992. Книга 6, часть 4, вып. 5. С. 221.

^{xiii} Ан-Навави. Сорок хадисов. С.118, № 38. Приведено по: Бухари. Китаб ар-рикак. С. 992, №2117.

^{xiv} Kenryo Kanamatsu, *Naturalness—A Classic of Shin Buddhism* (Естественность - Классический Син буддизм) (Bloomington: World Wisdom, 2002), p.113.

^{xv} Там же. С.63.

^{xvi} Там же. С.64.

^{xvii} Al-Ghazali, *Ihya'*, op. cit., pp.221-222.

^{xviii} *The Hundred Thousand Songs of Milarepa* (Сто тысяч песен Миларепа), (tr. Garma C.C. Chang) (Boston & Shaftsbury: Shambhala, 1989), vol. 2, p.526.

^{xix} Там же. Т. 2. С.561.

^{xx} Там же. Т. 2. С.445.