



DOI: 10.22363/2312-8127-2018-10-2-181-191

НАСЛЕДИЕ ИБН АРАБИ (1165–1240) В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ ДИАЛОГА КУЛЬТУР

А.А. Лукашев

Институт философии РАН

ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, Москва, Россия, 109240

Исламская культура представляет собой синтез различных культурных элементов. В ней органично соседствуют и черты иранской доисламской культуры, и элементы античного наследия. Основу же ее задает в первую очередь текст Корана, который не просто возник в лоне арабской культуры, он стал основой для формирования классической арабской литературы, мысли, искусства. В этой статье мы попытаемся продемонстрировать, как, с одной стороны, коранический текст, а с другой, иранское наследие проявились в весьма разнообразном творчестве наиболее значимого суфийского философа Ибн Араби.

Ключевые слова: Ибн Араби, суфизм, философия, история, культура, Коран, трактаты

Ибн Араби является родоначальником философского суфизма, хотя, несмотря на широкое признание заслуг, отношение к этому философу даже в мире суфизма неоднозначно. Его сочинения настолько сложны и концептуально нагружены, что даже у его ближайших учеников не было консенсуса в понимании отдельных положений учения «Величайшего шейха». Кроме того, его наследие настолько разнообразно, что поневоле возникают сомнения в том, что все это мог написать один человек. С течением времени ситуация принципиально не изменилась, и его учение по-разному получает осмысление в трудах исследователей исламской мысли. И, тем не менее, сочинения философа стали классическими и, пожалуй, нет ни одного суфия, который бы не знал имени Ибн Араби, не был бы знаком с его основными сочинениями.

Ибн Араби является автором значительного количества трудов. Наиболее важными для нас являются «Геммы мудрости» и «Мекканские откровения».

«Мекканские откровения» – magnum opus Величайшего шейха. Они же – последнее сочинение, составленное всего за два года до смерти автора, соответственно, можно считать, что в этом сочинении в наиболее полном виде изложено мировоззрение Ибн Араби. Тем не менее, произведение это настолько сложное, что трудности с его пониманием возникали даже у представителей традиции и учеников самого родоначальника философского суфизма, в част-

ности, ал-Кунави и ат-Тилимсани по-разному понимали учение Великого шейха, а дискуссии относительно трактовки его наследия разгорелись сразу после его смерти. Они обострились с появлением такой личности, как Ибн Таймийа, который прошел через школу суфизма и стал его яростным критиком, уделяя в своих полемических трудах большое внимание наследию Ибн Араби. Он же является автором термина «единство бытия» (*вахдат ал-вуджуд*) как характеристики философских взглядов Величайшего шейха.

К текстам Ибн Араби обращались такие известные исламские авторы, как Ахмад Сирхинди, Фахр ал-Дин Ираки, Мулла Садра и даже Айатулла Хомейни. Тем не менее, ни комментаторы Ибн Араби, ни авторы, ощутившие на себе его влияние, не объясняют особенности композиции трактата.

Полный анализ этого произведения невозможен в рамках небольшой статьи, поэтому мы попробуем привлечь внимание только к принципам композиционного членения его произведений, не менее интересным и таинственным, чем их содержание.

Мишель Шодкевич, предпринявший попытку объяснения принципов построения композиции сочинения Величайшего шейха, отмечает отсутствие видимой связи между соседними главами произведения [1]. Он же проводит аналогию с кораническим текстом, в котором также соседние суры не имеют тематической или сюжетной связи друг с другом [1]. Сам Ибн Араби не считал коранические суры вовсе не связанными, но полагал их связь тайной. Кроме того, он сам в Мекканских откровениях говорит о том, что все, о чем идет речь в трактате, происходит из Корана. Соответственно, стремление найти объяснение композиции «Мекканских откровений» в кораническом тексте вполне обоснованно.

В частности, Осман Яхья, один из наиболее видных исследователей творчества Ибн Араби, автор многотомно научного издания «Мекканских откровений», указывает на то, что одна из наиболее важных частей трактата – «стоянки» (*маназил*) включает в себя 114 глав по числу сур в Коране. Другой известный исследователь творчества Ибн Араби – Мишель Шодкевич предпринял более подробное исследование этой части трактата и обнаружил более тесную связь между элементами композиции «Мекканских откровений» и кораническим текстом. Первое, что привлекает внимание исследователя – невозможность соотнести данную у Ибн Араби систему стоянок с другими, имеющимися в традиции, например, у Ансари в его трактате «Книга привалов путников» [2]. Шодкевич предлагает понимать стоянки, приведенные в этой части трактата, не как этапы духовного пути, а как отсылки к различным кораническим сурам. В частности, стоянка вопрошания (*истихбар*) отсылает к группе коранических сур, начинающихся с вопросительного предложения, напр., сура 88. «Стоянка славословия» делится на пять стоянок и каждая из них отсылает к суре, начинающейся с формулы «Слава Богу...» (*ал-хамд лиллах*), это – суры 1, 2, 18, 34, 35. «Стоянка повеления» (*'амр*) отсылает к сурам, начинающимся с глагола в повелительном наклонении, напр, «говори!» (*кул*).

Мишель Шодкевич приводит более подробный список таких соответствий, доказывая, что каждая из 114 глав части «Стоянки» (*ал-маназил*) соотносится с той или иной сурой Корана, передавая ее мистическое содержание [1].

Этим далеко не ограничиваются возможности исследования композиции «Мекканских откровений». Шодкевич демонстрирует также связь между главами «...откровений» и божественными именами. Он же обращает внимание на то, что общее количество глав трактата, по-арабски имеющем название *ал-Футухат ал-маккийя*, тождественно количеству слов в суре «Победа» (*ал-Фатх*), что, очевидно, неслучайно, ввиду того, что слово «Футухат» в названии трактата является множественной формой слова «*фатх*» из названия коранической суры [1]. Таким образом, исследование Шодкевича показывает, что текст «Мекканских откровений» не только содержательно, но и композиционно отсылает читателя к кораническому тексту как общей основе исламской мысли.

Другое всемирно известное сочинение Ибн Араби – «Геммы мудрости» (*ал-Футухат ал-маккийя*).

«Геммы мудрости» – особенное произведение. Оно существенно меньше по объему, чем «Мекканские откровения», несколько проще для восприятия (в силу последних двух обстоятельств оно довольно часто комментировалось суфийскими авторами и критиковалось их противниками). Его композиция кажется выстроенной на основании четких принципов: каждая глава одновременно содержит в себе название одного из понятий исламского мистицизма и отсылает к одному из персонажей мусульманской священной истории. Тем не менее, при более пристальном рассмотрении общая системная выстроенность произведения оказывается под вопросом. В частности, беглого взгляда на оглавление достаточно для того, чтобы понять, что персонажи священной истории, которым посвящены геммы, поставлены не в хронологическом порядке: хотя их список открывается Адамом и заканчивается Мухаммадом, Соломон следует после Иисуса, а Давид – после Соломона. Последовательность понятий, рассматриваемых в «Геммах...», также не встраивается ни в одну систему: будь то система философских категорий или стоянки мистического пути. В классических комментариях и современных критических статьях, посвященных трактату, предпринимаются попытки проследить связь между понятиями мистицизма и персонажами мусульманской священной истории, упомянутыми в названии каждой геммы. В отношении отдельных гемм это оказывается совсем несложным, как, например, в случае с «Геммой мудрости овладения в слове Лотовом», первые слова которой («Овладение (*малк*) – это крепость (*шидда*), а владетель всегда *крепок*» [3. С. 208]) очевидно отсылают к кораническому аяту, где мы из уст Лота слышим: «О если бы я обладал силой против вас, или мог поддержать себя какой либо *крепкою* опорой». В других, как, например, «Гемма мудрости лучезарной в слове Иосифа», нет отсылки ни к истории пророка Иосифа, ни к кораническим аятам, с нею связанным.

Сам Ибн Араби не приводит внятного объяснения принципов, на которых основывается композиция сочинения, просто говорит, что «засвидетельствовал вложенное в сию книгу, как то было указано мне посланником Божьим... следуя предначертанному, не преступил я границ, мне положенных» [4. С. 56–58.], объясняя таким образом все божественным вдохновением.

Саййид Али Асгар Мир Бакифардар и Махбубе Хамтийан, приводя целый ряд различных примеров связи между соседними геммами, апеллируют и к астрономической символической (в случае с геммами 3 и 4, посвященными Ною и Идрису), и к общей тематической связанности содержания ряда соседних гемм, как, например геммы Авраама, Исаака и Исмаила. При этом они полагают, что невозможно с уверенностью выделить единственный принцип, по которому выстроена последовательность гемм в трактате [5. С. 231].

Тем не менее, очевидным кажется стремление Ибн Араби апеллировать в большинстве гемм к кораническому тексту, в композиции которого также не соблюдается хронологическая последовательность ниспослания сур и аятов. Ибн Араби же, очевидно, увязывает многие геммы как с кораническими цитатами, так и с историями пророков, данными в Коране. Это, с одной стороны, сближает данное сочинение с «Мекканскими откровениями», а, с другой, – демонстрирует очередной пример общей связанности исламской культуры за счет апелляции к кораническому тексту, задающему ее центр.

Само отсутствие единого сюжета или стержневого принципа, связывающего между собой тематику всех глав трактата, у Ибн Араби оказывается совершенно естественным, учитывая отсутствие такого принципа и в кораническом тексте.

Вместе с тем можно говорить о стремлении Величайшего шейха показать, как откровение единобожия преломляется в различных пророчествах, которые, по утверждению самого Ибн Араби, являются «драгоценными перлами» каждой мудрости в его «Геммах...».

Если воспринимать геммы как связанные не столько друг с другом, сколько с единым источником знания – Истиным, их можно увидеть как окружность, описанную вокруг центральной точки – образ весьма распространенный как в античной, так и в исламской философии. Более того, он использовался и самим Ибн Араби в различных контекстах. В качестве примера можно привести цитату из Мекканских откровений:

Миропорядок в самом себе – как [центральная точка] относительно окружности и то, что между ними. Эта точка – Истинный, пустота вне окружности – несуществование (или скажи: тьма), а то, что между этой точкой и пустотой вне окружности, – возможное, как мы то нарисовали на полях. Мы взяли точку потому, что она – основа существования окружности круга: он появился благодаря точке. Так же и возможное появилось только благодаря Истинному. Если предположить, что из центральной Точки проведены линии к окружности круга, то они закончатся [каждая] в [некоторой] точке. И вся окружность таким же образом – из [центральной] Точки [6. С. 383–384].

Ибн Араби видит миропорядок как окружность, описанную вокруг центральной точки, причем каждая из точек окружности является своеобразной проекцией центральной точки. Все множественные точки окружности связаны не столько друг с другом, сколько с источником своего бытия – центральной точкой. В этой связи (коль уж таково, с точки зрения Ибн Араби, отношение каждой вещи к Первоначалу) можно предположить и отношение каждой из гемм к откровению единобожия. Общий принцип, связывающий геммы в единство, не обнаруживается в самом произведении, потому что его там нет. Однако это не значит, что его нет вовсе. Этим принципом может быть мистическое знание о божественном единстве, вокруг которого, подобно точкам окружности, выстроены все геммы, отражая его под разными углами зрения.

Интерпретацией одного из коранических сюжетов – сюжета о *ми'радже* является другое его сочинение «Ночное путешествие к стоянке ночного путешествия или книга о *ми'радже*» '*Исра*' '*ила ал-макам ал-'асраб ав китабб ал-ми'рабдж* [7] (1). Сочинение довольно невелико по объему и не столь известно, как первые два. Однако оно интересно в связи с тем, что имеет существенную литературную составляющую.

«Ночное путешествие...» написано образным, художественным языком, содержит значительное количество поэтических вставок, а также ритмизованной и рифмованной прозы – *садж*'; что сближает его художественную форму с текстом Корана (2) и апеллирует к теме духовного путешествия к Истине. Эти особенности позволили А. Атеш – автору статьи «Ибн Араби» из Энциклопедии ислама [10] сравнить данное произведение с «Божественной комедией» Данте. Такое сравнение обращает на себя внимание в связи с тем, что оно часто звучит в адрес произведений, написанных в контексте иранской культуры, начиная с классического произведения пехлевийской литературы «Книга о праведном Виразе», где рассказывается о духовном путешествии зороастрийского жреца Виразы в потусторонний мир для того, чтобы узнать, каким должно быть правильное поклонение зороастрийцев и каковы последствия человеческой жизни на том свете. Сходство этого сочинения с произведением Данте способствовало тому, чтобы назвать издание русскоязычного перевода данного сочинения «Пехлевийской божественной комедией».

Вновь этот сюжет проявляется уже в средневековой персидской суфийской поэзии – в сочинении Санаи «Странствие рабов [Божьих] к месту возвращения», где автор, ведомый Разумной душой, представшей ему в образе старца, путешествует по различным областям мироздания, больше напоминающего дантов Ад, где на каждом из уровней бытия рассматриваются свои пороки, предстающие в виде различных демонических сущностей, что также дает повод Бертельсу Е.Э. сравнить это произведение с Божественной комедией [11. С. 323], хотя, конечно, существенно большее сходство у поэмы Санаи с «Книгой о праведном Виразе». В отличие от Божественной комедии, Санаи и автор «Книги о праведном Виразе» в своих произведениях явно делают акцент на аде и соответствующих дидактических импликациях для читателя.

Рай в обоих произведениях описывается существенно менее подробно, чем Ад, в отличие от поэмы Данте, где Аду, Чистилищу и Раю уделено примерно равное внимание.

Творчество Санаи оказало сильнейшее влияние на Фарид ал-Дина 'Аттара, и мотив духовного путешествия, присутствующий наряду со «Странствием...», во многих других произведениях родоначальника суфийского дидактического эпоса, проявился во всей красе в классической поэме 'Аттара – «Язык птиц», хотя и без инфернологической составляющей, столь ярко присутствующей у Санаи.

Сочинение Ибн Араби, хотя и проявляет некоторое сходство с упомянутыми произведениями, выявляет и серьезные отличия. Показателен уже тот факт, что в самом названии, где заявлена тема духовного путешествия, Ибн Араби апеллирует к кораническому тексту (сура Исра «Перенес ночью») и событию *ми'рабддж* – вознесения пророка Мухаммада, описанному в данной суре. То, что в основании произведения лежит совсем другая история, чем у Санаи, приводит к закономерным сюжетно-композиционным отличиям: у Ибн Араби совсем другой фокус внимания. Это – не перечисление грехов и посмертных воздаяний за них, а мистическое путешествие к Истине, Богу, подобное тому путешествию, которое однажды совершил пророк Мухаммад. Именно коранический сюжет, а не древняя иранская мифология наполняется здесь мистическим содержанием, а следовательно, с перечисленными произведениями трактат Ибн Араби роднит только идея духовного путешествия, что делает его с культурологической точки зрения далеким и от соответствующих персидских сочинений, и от упомянутой «Божественной комедии».

Другим наглядным примером может служить еще одно небольшое сочинение Ибн Араби – «Трактат о бытийном соединении» (*Рисаола ал-иттихабд ал-кавний*). Как и «Книга о *ми'рабддже*», это – высокохудожественное, поэтичное произведение (также написанное ритмизованной прозой *садж* с значительными поэтическими вставками (3)), важной частью которого является сюжет о *ми'рабддже* – духовном вознесении, описанном в Коране. Как и в предыдущем произведении, здесь игнорируется инфернология в стиле Книги о праведном Виразе или Божественной комедии. Автор постепенно и восходит от земного бытия по небесным сферам и узнает, кто «застрял» на каждой из ступеней восхождения. Это, конечно, не может быть напрямую отождествлено с дантовской или пехлевийской инфернологией, хотя и можно отметить некоторую субституцию ада рассуждениями о несовершенстве мира. Интерес автора привлекает исключительно горный мир, к которому совершается вознесение и где он присутствует при диалоге Всеобщего древа с птицами.

Отметим, что произведение в целом выстроено в вопросо-ответной форме и еще до достижения Древа Человечности автор находится в диалоге с неким голосом, звучащим ни изнутри него, ни снаружи, который выступает здесь в роли проводника, и в этом он, безусловно, схож с «Виразом» и «Божественной комедией» (4). Анджела Джафай вписывает этот сюжет в традицию

«вознесенческой литературы» (ascent literature), начало которой в исламской культуре было положено кораническим сюжетом о *ми‘радж*е пророка Мухаммада [12. Р. 16].

Этот сюжет обрел закономерное развитие в суфийской литературе, учитывая ту роль, которую в суфизме играет тема духовного пути к Истине. История о *ми‘радж*е оказывается здесь не только ярким образом, пригодным для описания мистического опыта восхождения к Истине, но и отсылкой к авторитетному тексту, столь важной для легитимизации мистического сочинения в исламской культуре.

Одним из наиболее ранних и одновременно широко известных примеров такой рецепции и художественного переосмысления коранического сюжета о вознесении (*ми‘радж*) является история *ми‘раджа* Абу Язида ал-Бистами, которая приводится в сочинении ас-Сараджа *Китаб ал-лума‘*. Здесь ал-Бистами в виде птицы воспаряет к дереву единства, отсылающему нас к кораническому «Лотосу крайнего предела» [12. Р. 16] (5).

Аналогичным образом выстраивается и сюжет «Трактата о бытийном соединении». Автор возносится к пределам творения и там, в саду крайнего предела мироздания, присутствует при общении с Древом Человечности (*аш-шаджара ал-инсанийя*) (6) четырех птиц: горлицей, орлом, птицей Анка и вороном (7).

Это обстоятельство ставит вопрос об отношении этого произведения к классической поэме его современника – ‘Аттара Нишабури «Язык птиц». Действительно, формальное сходство произведений не может не обратить на себя внимание, а близость трактата Ибн Араби к персидской художественной традиции отмечает и Анджела Джафай, связывая *Рисалат ал-иттихад* с сочинениями Ибн Сины, Сухраварди и ‘Аттара (8). Таким образом, это сочинение, как и *Китаб ал-ми‘радж*, ставит под сомнение представление о том, что иранский и арабский культурные элементы могут быть легко разделены в исламской культуре и рассмотрены по отдельности как два в значительной степени независимых друг от друга элемента.

Иранская исламская мысль находилась под сильнейшим влиянием арабской культуры через священные тексты, исламские науки, стремясь при этом к сохранению культурного своеобразия на уровне художественных образов. С другой стороны, участие иранцев в культурной жизни арабов было весьма велико (вспомним хотя бы поэтов Абу Нуваса, Фарзадака, грамматиста Сибавайхи и др.), что не могло не оказать влияние на формирование тогда еще молодой арабо-мусульманской культуры. В итоге мы сталкиваемся с ситуацией, когда возведение тех или иных художественных форм к иранским или арабским культурным корням оказывается непростой задачей, которая усложняется тем, что доисламская арабская культура может быть реконструирована лишь косвенно в виду небольшого количества сохранившихся источников. Даже творчество Ибн Араби, чье само имя говорит об арабской этнической принадлежности, не может быть однозначно сведено к арабскому или иранскому культурному контексту.

Откуда в его творчестве сюжет о диалоге птиц с деревом? Он может быть возведен и к кораническому тексту, и к иранским народным историям, уходящим своими корнями в зороастрийское прошлое Ирана, где был весьма распространен образ птицы Симург, восседающей на мировом древе. Откуда у ‘Аттара сюжет о путешествии птиц? Из иранских народных сказаний, зороастрийских сочинений или произведений его современника – Ибн Араби? Или все это – синтез различных аспектов творчества его предшественника – родоначальника суфийского философско-дидактического эпоса Санаи, у которого есть поэма, посвященная духовному путешествию, и касыда, в которой многочисленные птицы возносят каждая свою хвалу Всевышнему? Однозначный ответ на этот вопрос невозможен, а рассмотренный материал имеет ценность не только с точки зрения того, что демонстрирует эту невозможность, но и потому, что выявляет единство ткани исламской культуры вне зависимости от того, на каком языке она говорит.

© Лукашев А.А., 2018

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Современный персоязычный *шарх* Али Бакари, выполнен на основании перевода Касима Ансари.
- (2) Сам по себе *садж*‘ активно использовался арабами еще в доисламскую эпоху и имел сакральное значение. Примером использования *садж*‘а является и текст Корана. При этом следует оговориться, что в ашаритской традиции для коранического *садж*‘а было закреплено название «сечения» (*фасила*). По мнению А.Б. Куделина, присутствие *садж*‘а в Коране стало одной из причин угасания *садж*‘а в эпоху раннего ислама (с одной стороны, *садж*‘ Корана воспринимался как сакральный, с другой – *садж*‘ как таковой ассоциировался с языческим культом). Возродился *садж*‘ только к IX в., преимущественно в эпистолярном жанре, а впоследствии получил распространение в жанре *макама* и народных романах (подробнее см. [8. С. 328]). *Садж*‘ получил распространение и в суфийской литературе. Одним из блестящих его образчиков является сочинение *Тазкират ал-аулийа*‘ Фарид ал-Дина ‘Аттара [9. С. 99].
- (3) Стоит отметить, что Ибн Араби питал склонность к поэзии: он является автором поэтического дивана, собрания арабской поэзии *Тарджуман ал-ашвак*. Его главный труд – «Мекканские откровения» начинается со значительного отрывка, написанного ритмизованной прозой *садж*‘ и включающего поэтические строфы. Поэтические фрагменты более или менее часто встречаются на протяжении его наиболее значимых произведений – «Мекканские откровения» и «Геммы мудрости».
- (4) Возможно, это стало причиной, по которой Анджела Джафай возводит художественное своеобразие текста к сюжетам, общим для Ибн Сины, Сухраварди и ‘Аттара – то есть к иранской художественной традиции [12. Р. 16].
- (5) В качестве ранних примеров трактатов, посвященных *ми*‘раджу как духовному восхождению, можно привести сочинение Ибн Сины «Книга о *ми*‘радже» (*ми*‘радж-нама).
- (6) Символизирует совершенного человека.

- (7) Подробно о содержании поэтических образов дерева, горлицы, орла, Анка и ворона см. [12. Р. 80–102].
- (8) [12. Р. 16]. Этот ряд, конечно, неполон: тема диалога птиц достаточно ярко проявилась уже в творчестве Санаи.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Michel Chodkiewicz*. The Futūhāt Makkiyya and its Commentators: Some Unresolved Enigmas. URL: <http://www.ibnarabisociety.org/articles/faslalmanazil.html> (дата обращения: 19.10.2016).
- [2] Маназил ал-са'ирин, 'Аллал ал-макамат ва Сад мийдан хаджа 'Абдалла Ансари / ба кушиш 'Абдалгафур Раван Фархади ва Мухаммад 'Умар Муфид. Тихран: 1373.
- [3] *Ибн Араби*. Геммы мудрости / пер. Смирнов А.В. // *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). Москва, Наука (издательская фирма «Восточная литература»), 1993.
- [4] *Ибн ал-Араби*. Мекканские откровения (ал-Футухат ал-маккийя) / Введение, перевод с арабского, примечания и библиография А.Д. Кныша. С-Пб., 1995.
- [5] *Саййид 'Алиасгар Мир Бакифардар, Махбуба Хамтийан*. Баррисе нахва-и табвиб Фусус ал-хикам Ибн 'Араби // Мутали'ат-и 'ирфани (маджалла-и 'илми-пажухиши) данишкада-и 'улум-и инсани Данишгах-и Кашан № 15. Кашан: [б.г.].
- [6] Смирнов А.В. Логика смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М., 2001.
- [7] *Мухйи ал-Дин Ибн 'Араби*. ал-'Исра' 'ила ал-макам ал-'асра ав китаб ал-ми'радж/ тахкик ва шарх Са'ад ал-Хаким. Байрут-Лубнан, 1977.
- [8] *Куделин А.Б.* Арабская литература: поэтика, стилистика, типология, взаимосвязи. М., 2003.
- [9] *Счетчикова Т.А.* «Введение» к «Тазкират ал-аулийа» Фарид ал-Дина 'Аттара: формулировка авторского замысла // Вестник РГГУ № 6. Серия «Востоковедение. Африканистика». М., 2014.
- [10] *A.Ateş*. Ibn al-Arabi/EI. Brill, 2001.
- [11] *Бертельс Е.Э.* Избранные труды. Т. 3. Суфизм и суфийская литература. М., 1965.
- [12] *Muhyiddin Ibn 'Arabi*. The Universal Tree and the Four Birds. Treatise on Unification (al-Ittihad al-kawni) / Introduction, Translation and Commentary Angela Jaffray. Oxford, 2006.

REFERENCES:

- [1] *Michel Chodkiewicz*. The Futūhāt Makkiyya and its Commentators: Some Unresolved Enigmas. URL: <http://www.ibnarabisociety.org/articles/faslalmanazil.html> (дата обращения: 19.10.2016).
- [2] Manazil al-sa'irin, 'Allal al-makamat va Sad miidan hadzha 'Abdalla Ansari [The Book of the Itinerants' Stages, The Book of the Deficiencies Inherent in the Stages, The Book of the Hundred Arenas by Khwaja 'Abdallah al-Ansari]/ ba kushish 'Abdalgafur Ravan Farhadi va Muhammad 'Umar Mufid [edited by 'Abdalgafur Rawan Farhadi]. Tihran [Tehran]: 1373. (in Persian).
- [3] *Ibn Arabi*. Gemmy mudrosti [The Bezels of Wisdom]/ per. Smirnov A.V. [tr. Smirnov A.V.] // *Smirnov A.V.* Velikii sheih sufizma (opyt paradigmal'nogo analiza filosofii Ibn Arabi)

- [Smirnov A.V. *The Great Shaikh of Sufism (an experience of paradigmatic analysis of Ibn Arabi's philosophy)*. Moskva, Nauka (izdatel'skaya firma "Vostochnaya literatura") [Moscow, Nauka (Publishing office "Vostochnaya literatura")], 1993. (in Russian).
- [4] *Ibn al-Arabi*. Mekkanskie otkroveniia (al-Futuh al-makkiia) [The Meccan Openings] / Vvedenie, perevod s arabskogo, primechaniia i bibliografiia A.D.Knysha [preface, tr. from Arabic, notes, bibliography by A.D.Knysh]. S-Pb: 1995. (in Russian).
- [5] *Sayid Aliasgar Mir Bakifardar, Mahbuba Hamtitan*. Barrisi nahva-i tabvib-i Fusus al-hikam Ibn 'Arabi [Research on the composition of the The Bezels of Wisdom by Ibn Arabi] // Mutali'at-i 'irfani (madzhalla-i 'ilmi-pazhuhishi) danishkada-i 'ulum-i insani Danishgah-i Kashan N15 [The Mysticism Researches (scientific journal), the faculty of humanities, University of Kashan]. Kashan: [b.g.] (in Persian).
- [6] *Smirnov A.V.* Logika smysla: Teoriya i ee prilozhenie k analizu klassicheskoi arabskoi filosofii i kul'tury [Logic of sense: theory and its use for classic Arabic philosophy and culture]. M., 2001. (in Russian).
- [7] *Muhyi al-Din Ibn 'Arabi*. Al-'Isra' 'ila al-makam al-'asra av kitab al-mi'raj [The travel to the stage of the night journey or the Book of Miraj]/ tahqiq va sharh Sa'ad al-Hakim [critical text and commentary by Sa'ad al-Hakim]. Bairut-Lubnan, 1977.
- [8] *Kudelin A.B.* Arabskaya literatura: poetika, stilistika, tipologiya, vzaimosvyazi [Arabic Literature: Poetics, Stylistics, Typology, Interrelationships]. M., 2003. (in Russian).
- [9] *Schetchikova T.A.* «Vvedenie» k «Tazkirat al-auliia» Farid al-Dina Attara: formulirovka avtorskogo zamysla ["Preface" to "Tazkirat al-auliya": the formulation of the author's design] / Vestnik RGGU 16. Seriya «Vostokovedenie. Afrikanistika». M., 2014. (in Russian).
- [10] *A.Ates.* Ibn al-Arabi/EI. Brill, 2001.
- [11] *Bertel's Ye.E.* Izbrannye trudy. T. 3. Sufizm i sufiiskaya literatura [Selected works. Volume 3. Sufism and Sufi literature]. M., 1965. (in Russian).
- [12] *Muhyiddin Ibn 'Arabi*. The Universal Tree and the Four Birds. Treatise on Unification (al-Ittihad al-kawni)/ Introduction, Translation and Commentary Angela Jaffray. Oxford, 2006.

THE HERITAGE OF IBN ARABI IN THE CONTEXT OF THE CULTURAL DIALOG PROBLEM

A.A. Lukashev

Institute of Philosophy RAS
12/1 Goncharnaya St., Moscow, 109240, Russia

Islamic thought is a synthesis of different cultural elements. It includes elements of both Iranian and antique heritage, but its foundation is the Quranic text that was not just a product of Arabic culture, it has become a basis for the genesis of the classical arabic literature, thought and art. This article will try to demonstrate the Quranic text influence on the Ibn Arabi's diverse writings as well as the Iranian one.

Keywords: Ibn Arabi, tasawwuf, philosophy, history, culture, Quran, treatises

Информация об авторе / Information about the author

Лукашев Андрей Александрович – кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН. *E-mail*: andrew_1@inbox.ru.

Andrey Lukasev – PhD (in Philosophy), Institute of Philosophy RAS (Russia). *E-mail*: andrew_1@inbox.ru.

Для цитирования / For citations

Лукашев А.А. Наследие Ибн Араби (1165–1240) в контексте проблемы диалога культур / Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: ВСЕОБЩАЯ ИСТОРИЯ. 2018. ТОМ 10. № 2. С. 181–191. DOI: 10.22363/2312-8127-2018-10-2-181-191.

Lukasev A.A. The heritage of Ibn Arabi in the context of the cultural dialog problem / RUDN JOURNAL OF WORLD HISTORY. 2018. 10(2): 181–191. DOI: 10.22363/2312-8127-2018-10-2-181-191.

Рукопись поступила в редакцию / Article received: 15.02.2018