

Ибн ‘Арабӣ

О ЗНАНИИ ЧИСЛА [БОЖЕСТВЕННЫХ] ТАИН,
ЧТО ДОСТАЮТСЯ СВИДЕТЕЛЬСТВУЮЩЕМУ
ПРИ ПРЕДСТОЯНИИ НАПРОТИВ [БОГА]

Фрагменты из «Мекканских откровений»
(*ал-Футӯхāt ал-маккиййа*)*

Предисловие

Предлагаемые фрагменты взяты из «Мекканских откровений» (*ал-Футӯхāt ал-маккиййа*)¹ — самого объемного сочинения Ибн ‘Арабӣ, Муҳйӣ ад-Дйна (1165–1240), крупнейшего мусульманского философа-мистика, признанного в суфийской традиции «Величайшим шейхом» (*аш-Шайх ал-акбар*). Этот труд является наиболее полным изложением его учения о «единстве бытия» (*вахдат ал-вуджӯд*). Сочинение *ал-Футӯхāt ал-маккиййа* (наряду с «Геммами мудрости» — *Фусӯс ал-ҳикам*) считается наиболее репрезентативной его работой. Именно в нем ему удалось наиболее полно и системно изложить свои взгляды.

Многовековые усилия суфиев в осмыслении проблемы единства и единственности Бога как рефлексии над основным догматом ислама дали свой результат в виде возникновения собственно «философской компоненты, развившейся в учениях Ибн ал-‘Араби и его последователей»². По мнению А.В. Смирнова, известного российского философа и арабиста, философскую систему Ибн ‘Арабӣ следует понимать как узловую, поворотный момент в эволюции арабской средневековой философии, поскольку ею исчерпываются потенции творческого развития философской мысли на Арабском Востоке, основанной на средневековой парадигме³. Суфийская идея о единстве бытия обрела законченный вид в учении Ибн ‘Арабӣ, согласно которому само единство бытия следует мыслить множественным, и, наоборот, саму его множественность — единой.

* Предисловие, перевод с арабского и комментарии И.Р. Насырова.

¹ *Ибн ‘Арабӣ*. Ал-Футӯхāt ал-маккиййа. Бейрут: Дар ал-ихйā’ ва ат-турās ал-‘арабӣ, 1998. Т. 1—4.

² См.: *Ибрагим Т.* Философские концепции суфизма (обзорная статья) // Классический ислам: традиционные науки и философия. Сборник обзоров. Отв. ред. и сост. А.В. Сагадеев / ИНИОН. М., 1988. С. 85.

³ *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма. М.: Наука, 1993. С. 126.

Исходным положением концепции Ибн ‘Арабī является идея о вневременном «проявлении» (*таджаллин*) единой трансцендентной «самости» (*зāt*) Бога в бесчисленных формах множественного бытия. В процессе самоманифестации Абсолюта бытие сущностей есть результат самоограничения, или «связанности» (*тақаййуд*) Абсолюта на различных «присутствиях», или уровнях (*ҳадарат*). В трехчленной схеме онтологического структурирования бытия первое «проявление» Бога Ибн ‘Арабī называет «сущностным проявлением», или «самостным проявлением» (*таджаллин зātийй*), истиной которого выступает «Сокрытое» (*зайб*). До первого, или «сущностного», проявления Сокрытое есть Абсолютное бытие в состоянии своей трансцендентности до всякого различения: здесь Абсолют представляет простое «одно» (*‘аҳад*), без противоположения «многому», а потому можно сказать, что это есть «присутствие» (*ҳадрa*), или стадия «единичности» (*‘аҳадиййa*) Абсолюта. Благодаря «самостному проявлению» Абсолют приобретает потенциальную, или виртуальную различенность, переходя на уровень «множественного единства» (*вāхидиййa*), или становясь «Единым по множественности» (*вāхид ал-касра*). «Самостное», или первое проявление Абсолюта порождает бесчисленные формы «божественных имен», которые выступают в качестве онтологических потенций для будущей конкретизации (*та‘аййун*) бытия в многообразии явлений множественного мира. Собственное «творение» мира происходит в ходе второго, или «свидетельствуемого проявления» (*таджаллин шухūdийй*), когда Абсолют проявляет себя в бесчисленных формах множественного мира. Это есть процесс перевода «воплощенных сущностей», или «утвержденных воплощенностей» (*а‘йāн сāбита*), в явления феноменального мира, трансформации «воплощенных сущностей», небытийных с точки зрения онтологического статуса, в актуальные вещи, или в бытийно-возможные вещи.

Онтологический переворот, совершенный Ибн ‘Арабī, привел к переосмыслению им сути познания. Отличительным свойством его эпистемологических воззрений стала экзистенциализация самого процесса постижения сущностного единства всего, или единства Бытия. Процесс обретения истины понимается им не как гносеологический акт постижения истины субъектом, отделенного от своего объекта познания (Бога) онтологической пропастью, а потому всегда неполного постижения истины, а как совпадение знания с бытием: истина есть непосредственный подступ к *самой* вещи. Онтологическим обоснованием такого прямого познания служит утверждение, что Божественная сущность есть абсолютное единство, а мир, или все, что кроме Бога («*мā сивā ‘Аллāх*»), является внутренней множественностью этого единства, множественностью, самой-по-себе только возможной. Таким образом, центральное положение учения Ибн ‘Арабī — утверждение единства абсолютного (божественного, вечного) и относительного (временного) бытия как неотделимых друг от друга сторон единого Бытия — служит онтологическим обоснованием суфийского познания как мистического миро-

видения, в котором нет субъект-объектной разделенности, благодаря чему оно, являясь трансцендентным актом, схватывающим *сами* вещи, или знанием бытия, понимается как процесс самопроявления Истины через суфия.

Следовательно, в учении Ибн 'Арабӣ концепция о «проявлении» Бога (*таджаллин*) в ходе конкретизации (*та'аййун*) единого Бытия в бесчисленных формах множественного мира прямо связана с представлением о человеке как месте (букв. «оке» — *'айн*) «созерцания Богом Себя». Предназначение вечного процесса самоманифестации Бога состоит в обретении каждым из «избранных Им» людей (пророков и «избранных Божьих» — *авлийā*) истинного знания (*ма'рифа*), а последнее сводится к осознанию человеком своего изначального единства с Абсолютом и к созерцанию Его в бесконечно меняющихся образах окружающего его мира. Познание понимается Ибн 'Арабӣ как «достижение истинности» (*таххйик*) путем усмотрения человека как места самооткровения единого Бытия, знания-бытия, где истина и есть вот-это-бытие, совпадение временной и вечностной сторон бытия.

Ибн 'Арабӣ во второй части 73-й главы своего произведения «Мекканские откровения» (*ал-Футӯхāt ал-маккийā*) разбирает вопросы, которые за три века до него суфийский мыслитель Мухаммад ибн 'Али ат-Тирмизӣ⁴ в четвертой главе своего трактата «Хатм ал-авлийā» («Печать избранных Божьих») задает будущему совершенному «избраннику Божьему» (*валӣ*), который должен явиться миру. Ибн 'Арабӣ в виде ответов на эти вопросы вновь и предельно сжато касается всех тем, которые обсуждаются в предыдущих 72 главах его работы⁵.

Идейное наследие Ибн 'Арабӣ оказало существенное воздействие на различные направления философской и религиозной мысли исламского мира. Что же касается доктринального суфизма эпохи позднего Средневековья, то его понимание возможно только в контексте учения Ибн 'Арабӣ, учитывая колоссальное влияние, оказанное идеями «Величайшего шейха» на последующих суфийских мыслителей.

⁴ Ат-Тирмизӣ, ал-Хāким 'Абӯ 'Абдаллах Мухаммад ибн 'Али (IX в.) — крупнейший представитель восточноиранского суфизма. Автор около 80 произведений, наиболее известными из которых являются «'Илал аш-шарй'а» («Доводы Закона [шариата]») и «Хатм ал-авлийā» («Печать избранных Божьих»). Он одним из первых теоретически обосновал суфийские представления об «избранных Божьих» (*авлийā*), фактически поставив их на один уровень с посланниками (*русул*) и пророками (*анбийā*). Его идеи о соотношении пророчества (*нубувва*) и «избранничества» (*вилāйā*) получили вторую жизнь в творчестве Ибн 'Арабӣ.

⁵ См.: *Ibn 'Arabi. The Meccan Revelations. Selected Texts of Al-Futūhāt al-Makkiya. Part II. Presentations and Translations from the Arabic under the Direction of M. Chodkiewicz, in Collaboration with C. Chodkiewicz and Denis Gril. Lahore: Suhail Academy, 2005. P. 35 (Introduction).*

Перевод

Глава 73

О знании числа [божественных] тайн,
что достаются свидетельствующему при предстоянии напротив [Бога]⁶

Вопрос двадцать третий⁷

В чем смысл *хадйса* (высказывания пророка Мухаммада. — *И.Н.*), миру: «Бог был (есть), и нет ничего рядом с Ним»? Ответ: Богу не сопутствует вещьность (*шай'иййа*), и не применяется она к Нему. Также и [этот *хадйс* о том, что] Он [был (есть)] и нет ничего рядом с ним, ибо Его самостоятельное описание — это отрицание вещьности в Нем и отрицание совместности (*ма'иййа*) вещьности, но Он — с вещами [множественного мира], а вещи — не с Ним, так как совместность (*ма'иййа*) следует знанию. Он знает нас и Он — с нами, а мы не знаем Его и мы — не с Ним. Знай, что слово (глагол) «*к̄ана*» (был) дает временную связанность (*тақаййуд зам̄анийй*), но тут имеется в виду не эта [временная] связанность. На самом деле имеется в виду бытие (*кавн*), которое есть существование (*вуджуд*). Тогда установление истинности [слова, или глагола] «*к̄ана*» (был) состоит в том, что оно — экзистенциальное слово (*харф вуджудийй*), а не глагол, требующий времени (*зам̄ан*). И потому этим не подразумевается то, о чем говорят «ученые вещьного» из числа мутакаллимов. А это их высказывание: «Он (Бог) сейчас (*ал-ан*) таков, каким был (*к̄ана*) [всегда]». Это — лишнее добавление к *хадйсу* (высказыванию пророка Мухаммада. — *И.Н.*) от тех, у которых нет знания о слове «*к̄ана*», особенно в таком предмете. Из [примеров] этого: [коранический аят-стих] «Бог — прощающий» (*ва к̄ана Аллах зафуран*) (Коран 4:99) и другие [аяты] из числа того, чему сопутствует слово «*к̄ана*». Поэтому некоторые ученые-грамматики назвали эти [глаголы] «*к̄ана* и его сестры»⁸ словами (*хуруф*), выполняющими функцию глаголов. И у Сйбавайхи⁹ слово (глагол) «*к̄ана*» — экзистенциальный предлог. Это то, что о нем понимают арабы. И если оно (т.е. глагол «*к̄ана*». — *И.Н.*) спрягается как [остальные] глаголы, то нечто, схожее с другими в одном отношении,

⁶ *Ибн 'Араби*. Ал-Футух̄ат ал-маккиййа, т. 2, с. 5–135.

⁷ Там же, с. 57.

⁸ Глаголы «*к̄ана*» и его сестры — это глаголы бытия и становления в качестве связок. «Этим глаголам могут подчиняться либо имена, либо глаголы. При этом, как указывалось, они либо в значительной мере, либо полностью теряют свое основное значение и выполняют функцию вспомогательных глаголов» (*Гранде Б.М.* Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении. 2-е изд., репринт. М.: Восточная литература, 1998. С. 440, 576).

⁹ Сйбавайхи (ум. 796?) — арабский грамматик, представитель басрийской школы языковедов, автор «Книги» (*Китāб*), первой грамматики арабского языка.

не есть схожее с ними во всех отношениях, [что является доводом], противоречащим лишнему добавлению [мутакаллимов] с их слов: «Он (Бог) сейчас (*ал-ān*)...», ибо слово «*ал-ān*» указывает на время, а основание его установления — выражение, которое указывает на временное различие между двумя временами — прошлым и будущим. Потому они сказали о слове «сейчас» (*ал-ān*), что это — граница двух времен. И так как обозначаемое им (т.е. словом «сейчас». — *И.Н.*) — это «экзистенциальное» время (*замān вуджудий*), то законодатель (*шāри'*) (т.е. пророк Мухаммад. — *И.Н.*) не применил это слово к бытию Бога, а применил слово «*кāна*», потому что оно — «экзистенциальное слово» (*харф вуджудий*). И вообразилось [людям] в этом время из-за наличия спряжения глаголов «*кāна*» (был) и «*йақун*» (будет), а это — бытие (*кави*), существующее (*кā'ин*) и получающее бытие (*мукавван*), как «убийство» (*қатл*) — это и «убивающий» (*қатил*) и «убитый» (*мақтӯл*)¹⁰. Также [они поняли] божественное повеление «будь» (*қун*) в смысле «выйди» [из небытия в бытие]. И когда они усмотрели в бытии распоряжение, которое прибавляет временные глаголы, то вообразили, что их определение (*хуки*) — определение времени, и прибавили «сейчас» как завершение [смысла] *хадйса*, а оно — не из его содержания. Человек, «осуществивший истинность» (*мухаққиқ*), никогда не скажет: «Он (Бог) сейчас такой, каким был», ибо не об этом сообщается в *хадйсе* и не это имеется в виду. Он говорит о Боге то, чего не скажет о себе, из-за того, что в этом [прибавлении «сейчас»] содержится искажение того смысла, которого требует истина бытия Бога, Творца времени. И этот смысл [заключается в том, что] Бог существует и нет ничего наряду с Ним, то есть что в Его бытии, должном [существовать] благодаря Его самости (*вāджиб ли-зāти-хи*), нет ничего иного, кроме Истины-Бога (*зайр ал-хаққ*), а бытийно-возможное (*мумкин*) — это должное существовать благодаря Ему, ибо оно (т.е. бытийно-возможное. — *И.Н.*) — местопроявление (*мазхар*) Его, а Он — явный (*зāхир*) посредством его, бытийно-возможного. Воплощенность ('*айн*) бытийно-возможного скрыта этим явным в ней. Оттого появление (*зухур*) и явный (*зāхир*) стали характеризоваться возможностью, что определила для

¹⁰ При утверждении положения о логическом предшествовании Бога миру (а не временнóм) Ибн 'Арабӣ использует конфигурацию «действие/действующее-претерпевающее» (См.: *Смирнов А.В.* Логика смысла. М.: Языки славянской культуры, 2001. С. 382–383). Арабские термины *кави* («бытие»), *кā'ин* («существующее»), *мукавван* («получающее бытие») представляют соответственно «масдар» (отглагольное имя), имя действителя (причастие действительного залога) и имя претерпевающего (причастие страдательного залога). *Кави* («бытие») оказывается той сферой, где *кā'ин* («существующее») и *мукавван* («получающее бытие») совпадают и образуют новый смысл: *кави* («бытие») — это «Всё», ибо говорит об отношении между Богом как «существующим» (*кā'ин*) и миром как «получающим бытие» (*мукавван*). В рамках этой конфигурации отношение Бога и мира выстраивается не как отношение генетического характера, а чисто логического, как это следует из нижеследующих рассуждений Ибн 'Арабӣ.

Него воплощенность местопроявления ('*айн ал-мазхар*), которое есть бытийно-возможное (*мумкин*). А потому бытийно-возможное включено в Должное существовать благодаря своей самости (*ваджиб ал-вуджуд ли-з'ати-хи*) как воплощенность ('*айн*), а Должное существовать благодаря своей самости включено в бытийно-возможное как определение (*хукм*). Поразмышляя над тем, что мы сказали.

Знай, что наши слова в толковании того, что сообщается [в *хадйге*], в действительности являются тем, что говорится согласно словам «избранника Божьего» (*вали*), когда он изречет подобное высказывание или выразится об этом из «стоянки избранничества» (*мақам ал-вил'айа*), а не из «стоянки степени» (*мақам ар-рутба*), из которой был послан [людям от Бога] посланник (*расул*) [Божий]. Ведь если посланник [Божий] выскажется подобным образом о познании (*ма'рифа*) Бога из своей особой стоянки, то у нас нет слов об этом, и мы не должны разъяснять то, в чем нет для нас «вкушения» (*завк*). На самом деле наши слова об этом — из языка «избранничества». А потому мы толкуем это самым высоким способом, коего требует оно (т.е. «избранничество». — *И.Н.*). Это — предельная цель «избранника Божьего» в сем. Нет сомнения, что совместность (*ма'иййа*), [о которой говорится] в этом сообщении [о словах пророка Мухаммада], — утвержденная (*сабита*), а вещьность (*шай'иййа*) — отрицаемая (*манфиййа*). Совместность (*ма'иййа*) требует множественности (*касра*), сущее-Истина (*мавджуд хаққ*) — это воплощенность Его бытия в Его соотнесенности (*нисба*) к Себе и к Своей «оности» (*хувиййа*), а это — воплощенность ('*айн*) определяемого Им Его местопроявления (*мазхар*). Значит, эта воплощенность — одна в двух соотнесенностях, а потому эта совместность (*ма'иййа*) как может истинно быть (т.е. фактически существовать. — *И.Н.*), [когда] воплощенность — одна? Вещность тут — это воплощенность местопроявления, а не Его воплощенность, и Он — вместе с ней (с воплощенностью местопроявления. — *И.Н.*), ибо существование сопутствует ей, и [тем не менее] она не вместе с Ним, поскольку она не сопутствует существованию. И как она будет сопутствовать ему (т.е. существованию. — *И.Н.*), ведь необходимость (*вуджуб*) для этого существования — самостна (*з'атийй*), нет для воплощенности бытийно-возможного ('*айн ал-мумкин*) «вкушения» в самостной необходимости (*вуджуб з'атийй*). Она (т.е. самостная необходимость. — *И.Н.*) требует ее (т.е. воплощенности бытийно-возможного. — *И.Н.*), а значит, ей (т.е. самостной необходимости. — *И.Н.*) допустимо быть вместе с ней. А она (т.е. воплощенность бытийно-возможного. — *И.Н.*) не требует ее (т.е. самостную необходимость. — *И.Н.*), а значит, недопустимо, чтобы она была вместе с ней (т.е. с самостной необходимостью. — *И.Н.*). Поэтому вещи отказано, чтобы она была с «оностью» (*хувиййа*) Истины-Бога (*ал-хаққ*), ибо совместность (*ма'иййа*) — это характеристика (*на'т*) возвеличивания, [но] нет величия у того, что является лишенным бытийной

необходимости благодаря своей самости. Вещь будет вместе с вещью исключительно лишь благодаря приговору (*хукм*) [божественной] угрозы (*ва‘ид*), либо благодаря [Его] обещанию блага. Нельзя представить это [как осуществляемое] со стороны низкого для самого высшего [в бытии]. А потому мир никогда не будет вместе с Богом, независимо от того, характеризуется ли он (т.е. мир. — *И.Н.*) существованием (*вуджӯд*) или небытием (*‘адам*), а для Истины-Бога, должного существовать благодаря Своей самости, допустимо свойство «совместности» (*ма‘иййа*) с миром, [будь последнее] небытием и существованием.

Вопрос двадцать четвертый¹¹

Что есть начало (*бад‘*) [божественных] «имен» (*‘асмā’* [*хуснā*])? Ответ: Употребление этого выражения на [суфийском] Пути (*тарӣқ*) [к Богу] вызывает необходимость двух вещей. Первая: вопрос о первом из [божественных] «имен». Вторая: вопрос о том, посредством чего из воздействий (*‘а‘сāр*) начинаются «имена»? Эти две вещи — два ответвления (*фар‘*) от значения выражения «[Божественные] „имена“ — что это? Оно (т.е. „имя“. — *И.Н.*) есть сущее (*мавджӯд*) или небытие (*‘адам*)? Или [оно] не существование (*вуджӯд*) и не небытие?»

Они (т.е. божественные «имена». — *И.Н.*) — «соотнесенности» (*нисаб*)¹², а потому они не приемлют ни смысла «возникновение» (*худӯ‘*), ни [смысла] «вечность» (*хидам*), ибо эту характеристику принимают только существование, либо небытие. Знай же, что эти божественные «имена», что в нашем распоряжении, — это имена божественных «имен», посредством которых Он назвал Себя из-за того, что он — Говорящий (*мутакаллим*). Отнесем толкование, посредством которого мы разясняли значение тех [божественных] «имен», к этим [божественным] «именам», что в нашем распоряжении. Он (т.е. Бог. — *И.Н.*) именуется ими с точки зрения того, что Он есть явный (*зāхир*) и с точки зрения Его речи (*калām*). Его же речь — это Его знание (*‘илм*), Его [же] знание — это Его самость (*зāt*), а потому Он именуется ими с точки зрения Своей самости, и, значит, нельзя помыслить эти «соотнесенности» (*нисаб*) применительно к характеризующему (*мавсӯф*) единичностью (*‘ахадиййа*) (т.е. к Богу. — *И.Н.*) во всех отношениях. И [божественные] «имена» мыслятся только лишь, чтобы мыслились [и] «соотнесенности», а «соотнесенности» мыслятся только

¹¹ *Ибн ‘Арабӣ*. Ал-Футӯхāt ал-маккиййа, т. 2, с. 57–59.

¹² Актуальной различенности множества вещей эмпирического мира соответствует их виртуальная различенность в Абсолюте (Боге) в виде небытийных соотнесенностей (*нисаб*, ед. ч. *нисба*) и сопряженностей (*идāфāт*, ед. ч. *идāфа*), или онтологических потенций для будущей конкретизации (*та‘иййун*) бытия в многообразии явлений феноменального мира.

лишь, чтобы мыслились [их] местопроявления (*маз̄ахир*, ед.ч. *мазхар*), именуемые миром. «Соотнесенности» согласно этому возникают благодаря возникновению местопоявлений, ибо местопоявления с точки зрения того, что они — [утвержденные] воплощенности (*а'й̄ан*)¹³, не возникают, а с точки зрения того, что они — местопоявления, они возникают. Значит, «соотнесенности» — возникшие, а [божественные] «имена» следуют им, и у них нет бытия, несмотря на то что они — умопостигаемые (*ма'кула*) определения (*хукм*).

И если подтверждено это, то спрашивающий: «Что есть начало (*бад'*) [божественных] имен (*'асма'*)?» является тем, кто спрашивает: «Что есть начало „соотнесенностей“ (*нисаб*)?» «Соотнесенность» — это нечто умопостигаемое, не-сущее (*гайр мавджуд*) между двумя [утверждениями]: мы говорим о ней (т.е. о «соотнесенности». — *И.Н.*) либо с точки зрения ее отношения к Первому (*'аввал*), либо с точки зрения того, на что указывает воздействие (*'ас̄ар*) на нее. И если мы рассмотрим ее с точки зрения именуемого ею, а не с точки зрения указания ее воздействия, то его вопрос: «Что есть начало (*бад'*) [божественных] имен (*'асма'*)?» означает: «Что есть первое [из божественных] „имен“?»

Давайте скажем, что первое (*'аввал*) [из божественных] имен — Единый-Один (*ва̄хид 'ахад*), и оно есть единое имя сложного составления, [как, например], Ба'албек, Рамхормоз¹⁴, Милостивый-Милосердный (*ра̄хман ра̄хīm*), — мы не подразумеваем этим два имени. Поистине, Единый-Один есть первое [из божественных] «имен», ибо имя является носителем (т.е. субстратом. — *И.Н.*) (*мавдӯ'*) для указания, а это (т.е. Единый-Один. — *И.Н.*) есть знаковый указатель (*'илмийа д̄алла*), указующий на воплощенность (*'айн*) [божественной] самости (*з̄ат*), — не с точки зрения соотнесенности с чем-либо, посредством которой оно характеризуется, как, например, именами минералов для вещей. Нет более особого из знаковых указателей, чем [имя] «Единый-Один» (*ва̄хид 'ахад*), ибо оно — самостное имя, Ему дает его это выражение благодаря суждению (*хукм*) совпадения (*мут̄абак*).

¹³ Ибн 'Араби в своем подходе к проблеме модусов наличия вещи придерживается арабской классической традиции в описании наличия вещи, согласно которой каждая вещь обладает особым видом наличия — «воплощенностью» (*'айн*, мн. ч. *а'йан*), отличным от собственно ее существования (*вуджуд*) и последующего несуществования (*'адам*) (см.: *Смирнов А.В.* Логика смысла, с. 197). У каждой вещи чувственно-предметного мира в вечностном (божественном) мире есть «утвержденная воплощенность» (*'айн са̄бита*), изначальная копия, которая в ходе ее актуализации, перевода в бытие, становится этой конкретной вещью (см.: *Ибрагим Т.* Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия: Проблемы и решения. М.: Восточная литература, 1998. С. 105).

¹⁴ Ба'албек (Баальбек) — древний город в Ливане. Рамхормоз (античный Саманган) — древний город в иранской провинции Хузистан, основан в сасанидскую эпоху. Названия этих городов — двухсоставные (Ба'ал + Бек; Рамхор + Моз).

Если ты скажешь, что [имя] «*аллāх*» (Бог) более достойно приоритета, чем [имя] «Единый-Один» (*вāхид 'аҳад*), ибо «*аллāх*» (Бог) определяется с помощью [имени] «Единый-Один» и не обозначается с помощью [имени] «*аллāх*» (Бог), то мы скажем [нижеследующее]. Значение [имени] «*аллāх*» требует мира со всем, что есть в нем, и оно (т.е. имя «Бог» (*аллāх*). — *И.Н.*) для него (т.е. для мира. — *И.Н.*) как имя «царь» (*малик*) или «верховный повелитель» (*султāн*). А потому это имя для степени (*мартаба*), а не для самости (*зāt*) [Бога]. «Один» (*'аҳад*) — самостное имя, нельзя представить наряду с ним указание на иное, кроме [Его] воплощенности (*'айн*). Поэтому недопустимо, чтобы [имя] «*аллāх*» (Бог) было первым из [божественных] «имен». И остается только [имя] «Единый» (*вāхид*), так как из него ничего не мыслится, кроме воплощенности без составления. Если бы Он назвал себя «вещью» (*шай'*), то мы обязательно назвали бы Его «вещью», и было бы это первым из [божественных] имен. Однако не встречается среди божественных «имен» [такого имени, как] «О Вещь!»¹⁵ (*йā шай'*). Нет разницы между значением [имени] «Единый» (*вāхид*) и «вещь» (*шай'*), ибо оно есть указание на несоставную самость, так как если бы она была составной, то было бы недопустимым [именование] Его ни именем «Единый» (*вāхид*), ни именем «вещь» (*шай'*) на самом деле. Нет подобия Ему, нет схожести, от которой отличается Его обособленность (*шахсиййа*), и Он — «Единый-Один» (*вāхид 'аҳад*) в Своей самости (*зāt*) благодаря Своей самости. Вместе с тем мы уже определили, что [божественные] «имена» обозначают «соотнесенности», а потому «соотнесенность» (*нисба*) этого имени не является «Первым», и нет у него (т.е. у имени «Первый». — *И.Н.*) воздействия (*'асар*), требуемого с него.

Мы скажем [следующее]. Что касается «соотнесенности», которая делает обязательным для Него это имя (т.е. имя «Первый». — *И.Н.*), то она известна. Это потому, что в противоположании (*муқабала*) Его бытия находятся «утвержденные воплощенности» (*а'йāн эāбита*), у которых нет бытия, кроме [наличия] путем заимствования (*истифāда*) от бытия Истины-Бога (*ал-ҳаққ*). И тогда Его местопроявления (*мазāхир*) в такой характеристике будут при бытии [Бога]. И они — это «воплощенности» благодаря их самости, они не являются «воплощенностями» благодаря Делаящему необходимым (*мўджиб*), ни благодаря какой-то причине (*'илла*), равно как бытие Истины-Бога (*ал-ҳаққ*) — благодаря Его самости (*зāt*), [а] не благодаря какой-то причине. И равно как [имя] «Ненуждающийся» (*занийй*)¹⁶ абсолютно свойственно Всевышнему Богу, так и этим «утвержденным» воплощенностям» абсолютно свойственна нужда (*фақр*) в этом Ненуждающемся, должном не нуждаться посредством Своей самости благодаря Своей само-

¹⁵ У мусульман принято употреблять божественные имена при обращении к Богу с мольбами, например: «О Аллах!» (*йā 'аллāх*), «О Дарующий!» (*йā ваххāб*) и т.д.

¹⁶ Речь идет о божественном атрибуте «отсутствие нужды» (*зинан*).

сти. Эти «воплощенности», даже если будут в этом качестве, [разные], среди них есть похожие и не похожие, отличающиеся чем-то и не отличающиеся чем-то, в чем имеет место общность (*иштирāk*). А потому недопустимо для каждой «воплощенности» (*'айн*) из них имя «Единый-Один» (*вāхид 'аҳад*) из-за наличия общности и сходства. Поэтому мы назвали эту абсолютно ни в чем ненуждающуюся самость (*зāt ганиййа*) [именем] «Единый-Один» (*вāхид 'аҳад*), ибо нет сущего, кроме нее (т.е. этой самости. — *И.Н.*), она есть воплощенность бытия в самой себе и в своих местопроявлениях. И эта соотнесенность не от воздействия, так как нет у нее воздействия в бытии (*кави*) «воплощенностей» бытийно-возможных как «воплощенностей», нет [у нее воздействия] в их возможности (*имкāн*).

Если же его вопрос: «Что есть начало (*бад'*) [божественных] „имен“ (*'асмā*)?» будет в смысле «Посредством чего из воздействий (*'āсар*) начинаются „имена“ в этих воплощенностях?», то это требует двух вещей. Первая вещь — то, благодаря чему начинается в каждой [«утвержденной» воплощенности] «воплощенность». Другая вещь — то, благодаря чему оно начинается абсолютно в совокупности [божественных «имен»], и смысл этого [раскрывается через вопрос]: «Какое имя первым требует, чтобы его воздействие обнаружилось в этих воплощенностях?» Знай, что это имя — «Дарующий» (*ваххāб*), особенно в совокупности [божественных «имен»] и в «воплощенности воплощенности» нет разницы. Это имя было произведено дуновениями [от божественного дыхания] для этих воплощенностей из-за их нужды. И когда предстало им имя «Являющий» (*музхир*), — а они (т.е. «утвержденные воплощенности». — *И.Н.*) были лишены этого имени, «Ненуждающийся» (*ганийй*) не был обязан делать их местопроявлениями для Себя, — то эта соотнесенность (*нисба*) попросила имя «Дарующий» (*ваххāб*). Поэтому мы не делаем Его, Всевышний Он, причиной для чего-либо, ибо причина (*'илла*) требует своего следствия (*ма'лул*), равно как следствие требует своей причины. «Ненуждающийся» (*ганийй*) не характеризуется требованием, а значит, недопустимо, чтобы Он был причиной. Дарение не является таковым, ибо оно есть оказание милости получающему дар. Пусть даже дарение будет для него (т.е. для получающего дар. — *И.Н.*) личным, оно не умалит достоинство Его отсутствия нужды (т.е. отсутствия нужды у «Ненуждающегося». — *И.Н.*) в чем бы то ни было. То, с чего начинается дарение, — это предоставление бытия для каждой [«утвержденной»] воплощенности (*'айн [сāбита]*) до тех пор, пока Он не охарактеризует их тем, необходимость которого не требует их суть (*'айну-ха*).

И первое, с чего начинаются [«утвержденные» воплощенности], — это то, что ближе «соотнесенностью» к тем «именам», которые требуют «очищения» (*танзīх*) [Бога от свойств сотворенного мира]. После этого обнаруживается власть имен (*султāн ал-асмā*'), которые требуют «уподобления» (*ташбīх*) [Бога с сотворенным миром]. [Божественные] «имена», ко-

торые требуют «очищения» (*танзӣх*) [Бога от черт сотворенного мира], — это [божественные] «имена», которые требуют самости (*з̣āт*) [Бога] из-за ее самости. А [божественные] «имена», которые требуют «уподобления» (*ташбӣх*) [Бога с сотворенным миром], это [божественные] «имена», которые требуют самости [Бога] из-за того, что она есть божество (*‘илāх*). [Что касается] «имен очищения» (*танзӣх*) [Бога от свойств сотворенного мира], то это, например, «Ненуждающийся» (*з̣анийй*), «Один» (*‘ахад*) — то есть такие, благодаря которым допускается, чтобы Он обособился [от мира]. Имена «уподобления» (*ташбӣх*) [Бога с сотворенным миром], как, например, «Милосердный» (*раҳӣм*), «Всепрощающий» (*зафӯр*) и все, посредством чего можно характеризовать человека, — есть истина с точки зрения того, что он — местопроявление (*мазхар*), а не с точки зрения его «воплощенности» (*‘айн*), так как если бы он охарактеризовался этим с точки зрения его «воплощенности», то у него было бы [качество] «отсутствие нужды» (*з̣инан*), [но] у него совершенно нет [качества] «отсутствие нужды». Если эти «воплощенности», которые есть местопроявления (*маз̣ахир*) [Бога], будут характеризоваться, например, [именем] «ненуждающийся» (*з̣анийй*), и называться «ненуждающимися», то смыслом этого будет то, что [какая-то «воплощенность»] является благодаря Богу ненуждающейся в остальных «воплощенностях», а не то, что эта «воплощенность» является ненуждающейся благодаря своей самости. Также и все имена «очищения» (*танзӣх*) [Бога от свойств сотворенного мира].

Значит, им (т.е. «воплощенностям»). — *И.Н.*) эти «имена» принадлежат с той точки зрения, что они — местопроявления (*маз̣ахир*) [Бога]. Даже если называемое (*мусамма*) будет языком Явного (*з̣āхир*) в них (т.е. в этих именах. — *И.Н.*), то это есть Его бытие как божества, и это является самой близкой соотносительностью к Его самости через язык местопроявления (*мазхар*), когда Он называет Себя «Ненуждающимся» (*з̣анийй*). Не исчезнет с местопроявления имя «нужда» (*фақр*), несмотря на наличие имени «ненуждающийся», связанного с ним. [Что касается] Явного в нем, то если Он назовет Себя «Ненуждающимся» (*з̣анийй*), то это допустимо для Него, ибо Он дарует в виде щедрости и милости и Он — «Дарующий» (*ваххāб*), который дарует для того, чтобы оказать благодеяние, а иногда дарует, чтобы сделать рабом. А потому это не будет дарением «очищения» (*танзӣх*), нет, это будет предоставлением возмещения, в нем содержится требование. Всевышний говорит: «Я ведь создал джиннов и людей, только чтобы они Мне поклонялись» (Коран 51:56, пер. И.Ю. Крачковского). Предоставление этого сотворения — предоставление требования, не дарение дара или милости. А предоставление дара — предоставление благодеяния, не для требования благодарности и возмещения. «Дает, кому пожелает, женское поколение, и дает, кому пожелает, мужское. Или Он сопрягает их, мужчин и женщин, [а кого желает, делает бесплодным]» (Коран 42:49–50, пер. И.Ю. Крач-

ковского), а это (т.е. бесплодный. — *И.Н.*) — гермафродит. Затем Он характеризует Себя в этом: «Он ведь — ведущий, мощный!» (Коран 42:50, пер. И.Ю. Крачковского). Эта характеристика возводит к Нему то, что Он требовал с них в этом возмещении, как, например, Он требовал в Своих словах: «Я ведь создал джиннов и людей, только чтобы они Мне поклонялись». А потому степень (*манзила*) их творения для Него — это не степень их творения для них. Значит, их творение для них — из «имен очищения» (*танзих*) [Бога от свойств сотворенного мира], а их творение для Него — из имен «уподобления» (*ташибих*) [Бога с сотворенным миром]. Этот объем [разъяснения] достаточен в [достижении нашей] цели.

Вопрос тридцать девятый¹⁷

Что есть самый большой разум ('*ақл ақсар*), из которого выделились разумы для Его (т.е. Бога. — *И.Н.*) созданий (т.е. людей. — *И.Н.*)? Ответ: Так как в самом миропорядке ('*амр*) была вызвана необходимость в том, чтобы степеней (*мар'атиб*, ед. ч. *мартаба*), познаваемых (*ма'лүм'ат*)¹⁸ из бытийно-возможных (*мумкин'ат*, ед. ч. *мумкин*), было три:

— 1) степень для смыслов (*ма'анин*, ед. ч. *ма'нан*), свободных от материи (*мадда*), особенность которых состоит в том, чтобы постигаться разумами с помощью [рациональных] доводов и активности [мысли] (*бид'айа*); 2) степень [бытийно-возможных], особенность которых состоит в том, чтобы постигаться чувствами, и они (т.е. бытийно-возможные этой степени. — *И.Н.*) являются сенсительными (*махсүс'ат*) [вещами]; 3) степень [бытийно-возможных], особенность которых состоит в том, чтобы постигаться разумом или чувством, и эти [бытийно-возможные] — представления (*мутах'аййалат*, ед. ч. *мутах'аййал*), соединяющие смыслы в чувственные формы (*сувар*, ед. ч. *сүра*), коих запечатлевают служащая разуму способность к придаванию форм (*кувва мусаввира*), — то это, [в свою очередь], вызвало необходимость вещи, именуемой природой (*таби'а*), для того, чтобы в ней возникали тела (*аджс'ам*, ед. ч. *джисм*) людей и джиннов.

А потому, когда Бог пожелал разъяснить тем из Своих рабов, коим вменены предписания Закона (*макаллафун*, ед. ч. *мукаллаф*), способы обретения ими счастья, [доводя разъяснение] через Своих посланников к ним из людей с помощью небесного духа (*рух 'алавийй*), ниспосланного с этим [разъяснением] в сердца некоторых людей, именуемых посланниками и пророками, то Он привел смыслы через речи [посланников и пророков] в виде сенсительных (*махсүс'ат*) [вещей] в образах (*сувар*), что приемлют дробление и деление, малочисленность и множественность, и сделал это место «присутствием» (*хадра*) воображения (*хайй'ал*). И тогда они (т.е. по-

¹⁷ *Ибн 'Араби*. Ал-Футүх'ат ал-маккиййа, т. 2, с. 66–67.

¹⁸ Т.е. объектов изначального знания Бога.

сланники и пророки. — *И.Н.*) ограничили смыслы речью (*хитāб*). А потому [людские раз]умы восприняли их (т.е. смыслы. — *И.Н.*) посредством «уподобления» (*ташбӣх*) [Бога сотворенному миру], равно как они восприняли [смыслы] посредством сенсительных [вещей], которым были уподоблены эти смыслы, [хотя] особенность последних (т.е. смыслов. — *И.Н.*) состоит в том, что нельзя смотреть на их самость как на занимающую место или делящуюся на части, малочисленную или многочисленную, обладающую пределом, качеством и количеством. Он (т.е. Бог. — *И.Н.*) создал для нас довод для принятия [нами всего] того, что Он привел из подобного рода [вещей] в этих образах, — [например], то, что видит спящий во сне, из знания в образе молока, и что он пьет его [так], что даже видит истечение воды со своих ногтей. У [пророка Мухаммада] спросили: «О посланник, как ты разъяснил это [для себя]? Что имеется в виду посредством относимого к Нему какого-либо образа, которое ты видел?» Он ответил: «Знание ('*илм*)». Известно, что знание — не тело (*джисм*), называемое молоком, и что оно не молоко. В действительности оно есть смысл, свободный от образов, предназначение (*ша'н*) которых состоит в том, чтобы их постигали чувства.

И в этом заключается [смысл] того, что Законодатель (*шāри'*) (т.е. пророк Мухаммад. — *И.Н.*) сказал касательно разделения разумов среди людей таким образом, как разделяются зерна, — ведь среди людей есть и тот, кому из разума достался «представляющий» (*мумассил*) [разум] в образах, функция (*ша'н*) которых состоит в том, чтобы отмерять *қафӣз*¹⁹ или два *қафӣза*, больше или меньше, *мудд*²⁰ или два *мудда*, больше или меньше этого. [Он (т.е. пророк Мухаммад. — *И.Н.*) сказал это], чтобы разъяснить посредством этого [примера] превосходство людей друг над другом в разуме, ибо этому мы сами свидетели, поскольку мы видим, что все [человеческие] особи характеризуются тем, что они разумные [существа], что у них бывают сны. Среди них есть и тот, чей разум постигает глубокие тайны и смыслы и относит форму (*сӯра*) одного слова от «Мудрого» (*хакӣм*) (т.е. от Бога. — *И.Н.*) к пятидесяти смыслам, [даже] к ста и больше тайным значениям, к возвышенным знаниям, связанным с Божественным Господином (*джанāб 'илāхийй*) или духовной особой, либо [относит ее] к природам, либо к математике, либо к логическому силлогизму (*мӣзāн мантиқийй*). Разум какой-либо личности спускается с этой степени к меньшему [по достоинству разуму], а другой [разум] спускается ниже этого меньшего [по достоинству разуму]. А другой разум возносится выше этого большего [по достоинству разуму]. И когда мы видим разницу разумов, то нуждаемся в том, чтобы распределить их среди [человеческих] особей распределением

¹⁹ *Қафӣз* — 1) мера сыпучих тел, равная 14½ *'уққа* (мера веса, равная 1,248 кг); 2) мера длины, равная 144 *зирā'* (мера длины, *локоть*, равная 0,58 м — в торговле).

²⁰ *Мудд* — мера сыпучих тел, равная 18¼ л.

самостей, которые приемлют малочисленность и многочисленность. Смысл, пригодный для этой смысловой представляемой делимости, называется самым большим разумом ('ақл ақсар). То есть эти разумы, которые выделились из него, — это [разумы] в разумных [существах] из сущих (*мавджүдәт*) согласно имеющемуся среди них различию.

Образ творения разумов из этого самого большого разума в осуществлении миропорядка путем представления (*тамсїл*) и уподобления (*таибиҳ*) более всего соответствует первому светильнику (*сурәдж 'аввал*), от которого зажигаются все фитили, и тогда светильники исчисляются согласно числу фитилей. Эти фитили принимают свет от этого [первого] светильника согласно своим подготовленностям (*исти 'дәдәт*, ед. ч. *исти 'дәд*). У природного фитиля, предельно чистого, [пропитанного] прозрачным маслом и большого телом (т.е. физическим размером. — *И.Н.*), будет больше и пригодности вместить объем света и количество вещества света. Самый большой из фитилей уступает этому [фитилю] в качестве чистоты и прозрачности [масла в ней], а потому различие между светами будет зависеть от подготовленности фитилей. Несмотря на это, ничего не убудет от первого светильника, нет, он будет в своем совершенстве таким, каким был прежде. И каждый из этих светильников сравнивает себя с ним и говорит: «Я подобен ему. В чем же он превосходит меня? От меня берется [света] ровно столько, сколько берется от него». Он совершает нападки, [много] говорит и не видит, [во-первых], его (т.е. первого светильника. — *И.Н.*) превосходства в том отношении, что тот (т.е. первый светильник. — *И.Н.*) — основа ('ақл) и ему принадлежит предшествование (*тақаддум*). Во-вторых, [первый светильник] вне материи (*мадда*), и нет чего-то опосредующего между ним и Его Господом. А у всего прочего, что кроме него, бытие появляется только благодаря ему и материи, которая воспринимает возгорание от него. И тогда появляются воплощенности разумов. Все это скрыто от них, более того, нет у них «вкушения» (*завқ*) в этом. Как тот, кто имеет существование только между отцом ('аб) и матерью ('умм), может постичь истину того, существование которого реализовалось без посредства [чего-либо]? И если разумы будут не в состоянии постичь первый разум ('ақл аввал), из которого они появились, то они окажутся бессильными постичь Творца (*хәлиқ*) первого разума, а это Всевышний Величайший Бог, ибо первое, что Он сотворил, — это разум, от которого появились эти [меньшие] разумы посредством этих природных душ, и он (т.е. самый большой разум. — *И.Н.*) есть начало отцов ('әбә'). Всевышний Бог назвал его в Своей Книге (Коране) духом (*рүх*) и отнес его к себе. Он говорит касательно природных душ, этого духа и этих частичных духов, что есть у каждой природной души (*нафс*): «Когда Я дам ему стройный образ и вдохну в него из моего духа» (Коран 15:29, пер. Г. Саблукова). Он (т.е. этот дух. — *И.Н.*) и есть самый большой разум. Поэтому про него говорят «врожденный разум» ('ақл

зарӣзийй), смысл которого вызван необходимостью этого природного устроения (*наш'а*) благодаря его готовности и который есть обозначение этого выравнивания и придания стройного вида для принятия этого дела (т.е. духа Бога. — *И.Н.*).

Знай, что основа всего множественного — единый (*ва̄хид*), а потому все тела восходят к одному телу, души восходят к одной душе, разумы восходят к одному разуму, однако из единого не будет множественности единственно только из-за его единичности (*'аҳадиййа*), нет, [она будет] благодаря [«утвержденным»] соотношенностям (*нисаб*). Если ты внимательно рассмотришь то, о чем мы сказали выше, то ты обнаружишь то же самое. И будет так, как будто это единое разделилось на эту множественность, — не так, что оно разделилось в самом себе: либо потому, что оно не принимает делимость, как, например, [принимают ее] души и разумы, — [оно есть] основа, относящаяся к нему; либо потому, что у него есть сила (*кувва*), чтобы из него возникла множественность без того, чтобы от него убыло [что-то] с точки зрения его телесности (*джисмиййа*) как тел, из которых зарождается животное благодаря воде и ветру. Ведь эта вода или ветер не есть [что-то] из предела этого тела, из которого образовалось то, что образовалось.

Вопрос сороковой²¹

Что есть качество (*сифа*) 'Адама, мир ему? Ответ: Если пожелаешь, то его качество — божественное «присутствие» (*ҳадра 'илāхиййа*), если пожелаешь, то [его качество] — совокупность божественных имен (*маджму' ал-'асмā' ал-'илāхиййа*), а если пожелаешь, то [вот] слова пророка [Мухаммада], да ниспошлет Бог ему благословение и благодать: «Бог создал 'Адама по Своему образу»²². Это — его (т.е. 'Адама — *И.Н.*) качество. Из того, что Он соединил для него в его творении перед Собой, мы поняли, что Он даровал ему качество совершенства (*камāl*), а потому создал его совершенным (*кāmил*), всеобъемлющим (*джāmил*). Поэтому он (т.е. 'Адам. — *И.Н.*) принял все имена (т.е. названия вещей. — *И.Н.*)²³. Он (то есть 'Адам. — *И.Н.*) есть совокупность мира с точки зрения его истин, а потому он — независимый мир, а все, что кроме него, — это часть мира. Соотнесенность (*нисба*)

²¹ *Ибн 'Арабӣ*. Ал-Футӯхāt ал-маккиййа, т. 2, с. 67–68.

²² Хадис от 'Абӯ Хурайры: «Пророк Мухаммад сказал: „Бог создал 'Адама по Своему образу (халақа 'Аллāх 'Адам 'алā сӯрати-хи)“» (см.: *ал-Бухārӣ*. Саҳиҳ ал-Бухārӣ. Бейрут-Сайда: Ал-Мактаба ал-'асриййа 1997. Т. 4. С. 1959; *Муслим*. Саҳиҳ Муслим бишарҳ имām Мухий ад-Дин 'Абӣ Закариййа Йаҳйа ибн Шараф ан-Нававий. Т. 1–18. Бейрут: Дар ал-хайр 1996. Т. 17. С. 306).

²³ Согласно Корану, сотворив человека, Бог научил его именам всех вещей и тем самым поставил его выше ангелов (см. Коран 2:30–33, пер. *И.Н.*).

человека с Истиной-Богом (*ал-хаққ*) в аспекте Его [как] Скрытого (*ба́тин*)²⁴ является самой совершенной в земной жизни (*да́р ад-дунйа́*). Что касается устройства тамошнего мира (*'а́хир*), то его соотнесенность [там] с Истиной-Богом [будет] относительно [Истины-Бога как] Явного (*за́хир*) и Скрытого (*ба́тин*). Что касается ангела, то его соотнесенность с Истиной-Богом относительно [Истины-Бога как] Явного более совершенно, нет [Бога как] Скрытого для ангела, но [эта соотнесенность ангела] с Истиной-Богом [имеет место] с той точки зрения, [когда] Он называется Богом (*алла́х*), [а] не с точки зрения Его самости (*за́т*). Ибо Он с точки зрения Его самости — это Он благодаря Своей самости, а с точки зрения имени «Бог» (*алла́х*) Он требует мир. Оттого мир не узнал от Истины-Бога [о Нем] ничего, кроме этой степени (*мартаба*), а это — Его бытие как божества (*'ила́х*), Господа (*рабб*).

А потому нет у него (*'Адама*. — *И.Н.*) каких-то слов об этом, кроме как применительно к этим соотнесенностям и сопряженностям (*ида́ффа́т*, ед. ч. *ида́фа*). Он был назван *'Адамом* из-за определения его Явным [Бога], ибо он не познал ничего, кроме Явного [Бога], равно как он не познал ничего об Истине-Богe (*ал-хаққ*), кроме имени «Явный» (*за́хир*), а это есть божественная степень (*мартаба 'ила́хийя*), тогда как самость (*за́т*) [Бога] — неизвестна.

Также *'Адам* был с миром из ангелов, ведь без них [он был] непознанным Скрытого (т.е. Бога. — *И.Н.*). Они вынесли суждение о его порочности (*фаса́д*), то есть о порче со стороны явного его устройства (*наш 'а*), когда увидели оное (т.е. явное его устройство. — *И.Н.*), что оно возникло из разных противоположных несовместимых природ, и поняли, что обязательно должно обнаружиться воздействие этих основ на того, кто [сложен] согласно такому устройению. Если бы они знали его скрытое, а это — истина того, согласно которому Бог создал для него этот образ, то ангелы увидели бы часть из Его творения. А потому они остались в неведении относительно божественных имен, [знание о] которых он приобрел благодаря этой совокупности (*джам 'иййа*)²⁵, когда для него раскрылось [знание] от Него и он постиг Его самость. И тогда он узнал свою Опору (*мустанад*) во всем и ото всего. Весь мир — это подробное изложение *'Адама*, а *'Адам* — это все-

²⁴ «Он — первый и последний, явный и скрытый» (Коран 57:3, пер. И.Ю. Крачковского).

²⁵ Ибн 'Араби в рамках своего учения о Совершенном человеке (*инса́н ка́мил*) учит, что совершенный человек, рассматриваемый в космологическом аспекте, есть космос с человеком в нем. Человек (как род) выступает как совершенный «конспект» (*мухтасар*), или «копия» (*нусха*) универсума, будучи способным синтезировать в себе все вещи, но только не в их конкретной воплощенности, а только универсальным образом, как «истины» (*хақа́'иқ*). С этой точки зрения объемлющий собой весь универсум человек (как род) есть совокупность, тотальность (*джам 'иййа*), или микрокосмос, тогда как космос есть «большой человек» (*инса́н каби́р*) (см.: *Ибрагим Т. Вуджудизм как пантеизм*, с. 100).

объемлющая книга (*китаб джәми'*). Он для мира как дух для тела. Человек — дух мира, а мир — тело. Благодаря этой совокупности весь мир будет «Большим Человеком» (*инсән кабӣр*), и человек находится в нем. Если ты посмотришь на один лишь мир без человека, то найдешь его как мертвое тело без духа. Совершенство мира благодаря человеку подобно совершенству тела благодаря духу. Человек — вдунутый (*манфӯх*) в тело мира, он — смысл мира. Бог избрал ангелов посланниками (*русул*, ед. ч. *расул*) к нему. Поэтому Он назвал их ангелами, то есть посланниками из *ма'лака*²⁶, или послания (*рисāла*). Если ты обратишься к достоинству, исходя из совершенства образа, то скажешь: «Человек — самый совершенный». А если обратишься к достоинству благодаря знанию о Боге со стороны Истины-Бога (*ал-хаққ*), а не путем рационального рассмотрения (*назар*), то самый наилучший и самый достойный — это тот, кому Бог оказал честь Своими словами: «Это — наилучшее у Меня». Ибо нет запрета Ему в том, чтобы Он предпочитал того, кого пожелает. Поистине, знание о Боге, благодаря которому имеет место достоинство, беспредельно и восходит к Нему.

Вопрос сорок первый²⁷

Что́ есть назначение его (т.е. человека. — *И.Н.*) правителем (*таваллиййа*)? Ответ: Бог назначил его правящим в трех [вещах]. Из них — назначение его правителем среди Его созданий Своими руками. Из них — посредством того, чему Он научил его из [всех] имен²⁸, обязанность знания которых Он не возложил на ангелов. Из них — преемничество (*хилāфа*), и это есть Его слова: «Я поставлю на земле наместника» (Коран 2:30, пер. Г. Саблукова). Если Его слова «Наместник» (Коран 2:30, пер. *И.Н.*) [говорятся применительно] к Его словам «Бог на земле» (Коран 43:84, пер. *И.Н.*)²⁹, то тогда он (т.е. человек. — *И.Н.*) есть замещающий Истину-Бога (*ал-хаққ*) на Его земле и речь идет о нем. Если же Он (т.е. Истина-Бог. — *И.Н.*) имел в виду под словом «преемничество» то, что он (т.е. человек. — *И.Н.*) будет преемником тому, кто был [прежде] на ней (на земле. — *И.Н.*), из-за того, что [тот власть] потерял, то мы [говорим] не по этому вопросу. Смысл [слов Бога] — замещение (*нийāба*) Истины-Бога [на земле] согласно Его словам: «Наместник» (Коран 2:30, пер. *И.Н.*) до Его слов: «Кто будет делать непотребства на ней и будет проливать кровь» (Коран 2:30, пер.

²⁶ *Ма'лака* (другие прочтения: *ма'лука*, *ма'лика*, *'алука*) — послание.

²⁷ *Ибн 'Арабӣ*. Ал-Футӯхāt ал-маккиййа, т. 2, с. 68–69.

²⁸ «И Он научил Адама всем именам, потом предложил о них ангелам, сказав: возвестите Мне имена сии, если вы справедливы. Они сказали: Хвала Тебе! У нас познание только в том, чему Ты научил нас; Ты знающ, мудр» (Коран 2:31–32, пер. Г. Саблукова).

²⁹ Речь идет о нижеследующих аятах Корана: «Он тот, который есть Бог на небе, и Бог на земле, Он мудрый, знающий. Благословен Он, у которого царственная власть над небесами, землею и тем, что между ними» (Коран 43:84–85, пер. Г. Саблукова).

Г. Саблукова). [Речь] идет только о том, у кого господство (*хукм*), а господство есть только у того, у кого есть степень старшинства (*мартаба ат-тақаддум*) и осуществления повелений. Что касается цели вопрошающего, то он имел в виду преемничество, которое по смыслу есть замещение (*нийāба*) Бога в Его созданиях (*халқ*). А потому Он назначил его посредством имени Явный (*зāхир*) и дал ему [все божественные] имена с точки зрения того, каковы они есть из особенностей, от которых происходят претерпевания (*инфи'ālāt*), и он (т.е. человек. — *И.Н.*) с их помощью распоряжается в мире полномочным распоряжением (*тақарруф*).

Поистине, у каждого [божественного] имени [есть] особенность из действия в бытии, знает о ней тот, кто знает буквы и их порядок с точки зрения того, как они записаны, с точки зрения того, как они произносятся, и с точки зрения того, как они представляются в воображении (*хайāl*). Из них (т.е. из этих букв. — *И.Н.*) — та, что обладает воздействием (*'асар*) в небесном мире и нисхождением духовностей (*рӯхāниййāt*) благодаря сим [буквам], если они будут упомянуты или записаны в мире чувств. Из них (т.е. этих букв. — *И.Н.*) — та, что обладает воздействием в мире Могущества (*'āлам джабарūtийй*) из духовных джиннов. Из них (т.е. из этих букв. — *И.Н.*) — та, упоминание которой производит воздействие в воображении каждого воображающего и в чувстве каждого, кто обладает чувством. Из них (т.е. этих букв. — *И.Н.*) — та, что обладает воздействием в самой оберегаемой высокой стороне, которая есть место соотносительностей (*нисаб*)³⁰. Никто не знает об этом воздействии Единого (*вāхид*) и Его именах, кроме пророков и посланников, благодать Бога им, и это — имена Законодательства (*ташрī*). Деятельность с помощью этих Законов (*шарā'и*, ед. ч. *шарī'а*) является влияющей (*му'ассир*) на эту относительную сторону и она — могущественная сторона, никто не чувствует ее. Истина-Бог, Пречист Он [от свойств сотворенного мира], сделал ее местом Своих тайн и местопроявлением Своих проявлений (*таджаллиййāt*), и это есть то, что предоставляет нисхождение (*нузул*), «утверждение» (*истивā*), совместность (*ма'иййа*), радость, смех, величину (*миқдār*), и то, что понимается из этого из орудий (*'ālāt*), которые будут принадлежать только [сущим], обладающим величинами количеств и качеств.

Всевышний говорит: «Он тот, который есть Бог на небе» (Коран 43:84, пер. Г. Саблукова). Он привел «оность» (*хувиййа*), [то есть] то, посредством чего из божественности (*'улӯхиййа*) Ему необходимо проявиться в небесах благодаря имени, которое имеет отношение к ней (т.е. к божественности. — *И.Н.*), — «Бог на земле» (Коран 43:84, пер. *И.Н.*), благодаря имени, посредством которого Ему необходимо проявиться на земле из-за Его

³⁰ Здесь подразумеваются виртуальные различия, «определения», которые Бог приобретает на первом этапе онтологического структурирования бытия в ходе своего «самого проявления».

бытия как божества. 'Адам был замещающим это имя, это имя есть Его Скрытое (*бātин*), и оно есть обучающее его (т.е. 'Адама. — *И.Н.*) знанию воздействий, которые происходят от божественных имен и которые имеют отношение к земле, так как его преемничество было на ней. Таков он, каждый преемник, на ней. Поэтому Он говорит: «Сделал вас преемниками на земле» (Коран 6:164, пер. И.Ю. Крачковского)³¹. То есть некоторые из нас будут преемниками некоторых из нас в той степени, наряду с наличием превосходства преемников друг над другом в ней (т.е. в этой степени. — *И.Н.*). И это — из-за разницы времен (*азмāн*, ед. ч. *замāн*) и разницы состояний (*ахвал*, ед. ч. *хāl*). А потому это время и это состояние дают веление, которого не дают время и состояние, что были до сего и будут после сего. Потому отличаются знамения пророков из-за разницы веков. Знамение каждого преемника и посланника [Божьего] находится в соответствии с тем, что является очевидным и преобладающим в то время, довлеющим над состояниями его ученых, чем бы оно ни было из области медицины, волшебства, красноречия и тому подобного. И это Его слова: «Он возвысил вас одних перед другими по степеням достоинств» (Коран 6:165, пер. Г. Саблукова). Он говорит преемникам: «Чтобы испытать вас тем, что Он доставил вам. Истинно, Господь твой скор в совершении воздаяния; Он также прощающий, милосерд» (Коран 6:165, пер. Г. Саблукова). Эти атрибуты будут только у того, в чьих руках господство, повеление и запрещение.

Эта последовательность подкрепляет [мнение], что Он желал преемничества господства и власти и это есть божественное назначение ['Адама] правителем. Самое великое из его воздействий — действие благодаря энергии (*химма*)³² ввиду того, что душа является говорящей (*нафс нāтиқа*)³³ не

³¹ «Он — тот, который сделал вас преемниками на земле» (Коран 6:164, пер. И.Ю. Крачковского).

³² Понятие «энергия» (*химма*) играет большую роль в концепции «совершенного человека» (*инсāн камīл*), разработанной в рамках философского суфизма. «Совершенный человек» объединяет в себе два существования (эмпирическое и божественное) и в состоянии распоряжаться ими. В этом смысле «совершенный человек» властен над всеми вещами — как над конкретными явлениями в земном мире, так и над потенциальными «смыслами» всех вещей в вечном мире. Это сила распоряжения (*таṣарруф*) и обозначается понятием «энергия» (не в физическом смысле). «Энергия» исходно связана с непрерывным актом божественного творения, в котором находят свое выражение всезнание Бога, Его воля к творению и Его могущество (способность переводить из небытия «утвержденные воплощенности» вещей в актуальные вещи). Чем больше знание «совершенного человека» совпадает с извечным божественным знанием о конкретном воплощении вещей в мире, тем меньше «совершенный человек» прибегает к распоряжению «энергией». Ведь в едином Бытии все совершенно, все свершается согласно божественной премудрости и, следовательно, нет необходимости во вмешательстве в события. «Энергия» человека парадоксальным образом переходит в его «бессилие». См: *Смирнов А.В.* О подходе к сравнительному изучению культур. СПб., 2009. С. 99–101.

³³ Под «говорящей душой» (*нафс нāтиқа*) имеется в виду человеческий разум.

с точки зрения буквы, обыкновенного голоса в произносимой речи. На самом деле энергия — без [звуковой] речи души, [а] посредством той речи, которая подобает ей (т.е. энергии. — *И.Н.*).

Если она (т.е. энергия. — *И.Н.*) не схожа с речью языка, то, по мнению сообщества наших друзей³⁴, от нее не будет претерпевания (*инфи'āl*) [в предметах и явлениях мира] в любом отношении. В это затруднительное положение (апорию) их поставило установление (*хукм*) замещения Бога, который «когда Он восхошет чего либо», он выражается о нас посредством энергии, «то дело Его только сказать: будь! И оно есть» (Коран 36:82, пер. Г. Саблукова) и выражается о нас об этом посредством речи или слов согласно тому, что подобает этому приписываемому Ему. А потому Он, Пречист Он [от свойств сотворенного мира], не ограничился в отношении себя волей (*ирāда*), [но] даже соединил с ней [Свое] слово (*қавл*), и тогда творение (*таквīн*) получило существование. Невозможно, чтобы замещающий Его, а это преемник (*халифа*) [Его на земле] (т.е. человек. — *И.Н.*), был в творении более значительным, чем тот, кто поставил его преемником. Поэтому они (т.е. оппоненты автора. — *И.Н.*) [в рассмотрении этого вопроса] не ограничились энергией без [звуковой] речи души.

Что касается нас, то мы утверждаем это в нужном месте и сие верно. Однако самость (*зāt*) [Бога] осталась скрытой от них, [самость], что приличествует Ему из-за той степени, что немислима без нее (т.е. самости Бога. — *И.Н.*). А потому бытие этой степени было в действительности от самости [Бога] несомненно, ибо эта самость требует ее самостным требованием, [а] не требованием, что зиждется на энергии и слове. Нет, воплощенность ее энергии и ее слова — это воплощенность ее самости. Значит, бытие божественности (*'улūха*) для нее — это то, что бывает из самости преемника ввиду того, что она (т.е. божественность. — *И.Н.*) есть самость преемника. А потому она является преемнической самостью, [а] не самостью тварного (*халқ*), которая есть устройство его тела и духа. Несмотря на это, необходимы три соотнесенности (*нисаб*) (т.е. три вещи. — *И.Н.*) для существования творения — с точки зрения разума, критериев наук и Закона (т.е. шариаата. — *И.Н.*).

Что касается разума, то люди критериев [наук] знают это. Что касается Закона, то это Его слова: «Тогда наше слово». Это местоимение «наше» в [словах] «наше слово» — это воплощенность бытия Его самости, Всевышний Он, и [то], чем Он подразумевается (т.е. метонимия. — *И.Н.*). Это первое. Его слова: «Когда Мы захотим быть чему-либо» — это второе. И Его слова: «[Только в том], чтобы нам сказать: „будь!“; и то получает бытие» (Коран 16:40, пер. Г. Саблукова) — это третье. Значит, самость Желającego его (т.е. Бога, желающего бытия чего-либо. — *И.Н.*) есть говорящая

³⁴ Речь идет об оппонентах Ибн 'Араби.

[«будь!»], от нее бывает [божественное] творение (*такви́н*), вне всякого сомнения. А потому божественная способность к творению осуществится только при учете этих трех вещей с точки зрения шариата. Так же и производство [знания] в науках согласно порядку посылок [силлогизмов] (*муқаддамāt*, ед. ч. *муқаддама*). Даже если каждый силлогизм состоит из предиката и субъекта, все же необходимо, чтобы один из четырех [членов силлогизма] повторялся, и тогда их по смыслу будет три, а в целом — четыре. Значит, творение случается от нечетности (*фардиййа*), а она есть три из-за силы соотнесенности нечетности к единичности (*‘аҳадиййа*) [Бога]. А потому благодаря силе Единого (*вāхид*) появляются миры (*аквāн*). Если бы бытие (*қавн*) не было Его воплощенностью (*‘айну-ху*), то было бы недопустимо для Него появление (*зухūr*). Бытие, приписываемое каждому сотворенному (*махлӯқ*), — это бытие Истины-Бога (*вуджӯд ал-ҳаққ*), так как нет бытия у бытийно-возможного (*мумкин*), но воплощенности бытийно-возможных есть вместилища (*қавāбил*) для проявления этого бытия. Поразмысли над тем, что мы привели касательно этого назначения [человека] правителем (*таваллиййа*), о котором спросил... Мухаммад ибн ‘Али ат-Тирмизӣ³⁵ в своей книге «Печать избранных Божьих» (*Хатм ал-авлиййā*). И это из числа тех вопросов, которые я упоминаю в этой главе.

³⁵ О Мухаммаде ибн ‘Али ат-Тирмизӣ см. в конце вступительной части и в примеч. 4.