

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ
КУЛЬТУРЫ



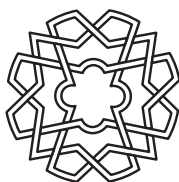
ООО «САДРА»

Москва 2013

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ ИСЛАМСКОГО МИРА

Ответственный редактор серии
член-корреспондент РАН
А. В. Смирнов

Переводы



Том 1

ИБН АРАБИ

ИЗБРАННОЕ

ТОМ 1

Перевод с арабского, вводная статья
и комментарии И. Р. Насырова



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ
КУЛЬТУРЫ



ООО «САДРА»

Москва 2013

УДК 297
ББК 86.38
А 79

16+

*Серия учреждена к печати
Ученым Советом Института философии РАН*



Издание осуществлено при поддержке
Фонда исследований исламской культуры

Ответственный редактор тома
член-корреспондент РАН А. В. Смирнов

Ибн Араби

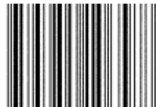
А 79 Избранное. Т. 1 / Перевод с арабского, вводная статья и комментарии И. Р. Насырова. — М.: Языки славянской культуры: ООО «Садра», 2013. — 216 с. — (Философская мысль исламского мира: Переводы. Т. 1).

ISBN 978-5-9551-0658-8

ISBN 978-5-906016-13-3

В первый том двухтомного собрания избранных трудов Ибн Араби (1165–1240), крупнейшего представителя средневековой арабо-мусульманской мысли, вошли сочинение «Составление окружностей» и фрагменты из его наиболее репрезентативных трудов — «Мекканских откровений» и «Гемм мудрости». Представленные тексты раскрывают основные положения его философского учения, оказавшего глубокое влияние на интеллектуальную мысль эпохи классического ислама. Работа снабжена предметным и именным указателями, списком арабоязычных терминов и понятий.

ISBN 978-5-9551-0658-8



9 785955 106588 >

ISBN 978-5-906016-13-3



9 785906 016133

ББК 86.38

© И. Р. Насыров, 2013
© Фонд исследований исламской культуры, 2013
© Языки славянской культуры,
оформление, макет, 2013
© ООО «Садра», 2013

Посвящается моему старшему брату Иреку

СОДЕРЖАНИЕ

<i>И. Р. Насыров. Жизнь и учение Ибн ‘Арабӣ</i>	9
Составление окружностей	49
Мекканские откровения	94
Глава 177. О знании «стоянки» познания (<i>мақām ал-ма‘рифa</i>)	94
Глава 287. О знании «места» (<i>манзил</i>) вечного проявления и его тайнах из присутствия Мухаммадова	137
Геммы мудрости	159
Глава 9. Гемма Йўсуфа (Иосифа)	159
Глава 10. Гемма Хўда	165
Список сокращений	177
Библиография	178
Предметный указатель	185
Указатель имен	193
Указатель арабских терминов и словосочетаний.	201

ЖИЗНЬ И УЧЕНИЕ ИБН ‘АРАБӢ

В эту книгу включены переводы текстов Муḥйй ад-Дйна Ибн ‘АрабӢ (1165—1240), крупнейшего средневекового мусульманского мыслителя, одного из выдающихся представителей исламского мистицизма (суфизма). На протяжении многих веков сохраняется неослабевающий интерес к творчеству Ибн ‘АрабӢ, в учении которого, уже традиционно называемом «учением о единстве бытия» (*waḥdat al-wudjūd*)¹, были наиболее полно раскрыты главные тезисы суфийской философии — «тезис о тождестве Бога и мира, или тождество единства и множественности»². Идея суфиев о единстве бытия обрела законченный вид в учении Ибн ‘АрабӢ, согласно которому само единство бытия следует мыслить множественным, и, наоборот, саму его множественность единой. 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»³. В исламской мистической традиции он получил почетный титул «Величайший шейх» (*аш-шайḫ ал-акбар*).

Идейное наследие Ибн ‘АрабӢ оказало громадное воздействие на различные направления религиозно-философской мысли исламского мира. Его творчество получило со стороны мыслителей и религиозных ученых мусульманского средневековья самые противоречивые оценки — от безудержного восхваления до крайних форм поношения. Что же касается доктринального суфизма эпохи позднего средневековья, то его понимание возможно только в контексте учения Ибн ‘АрабӢ, учитывая колоссальное влияние, оказанное его идеями на последующих суфийских мыслителей. Своим творчеством Ибн ‘АрабӢ олицетворяет целую эпоху мусульманской цивилизации со всеми ее философскими, теологическими и этическими направлениями и течениями. Его идеи продолжают оказывать воздействие на исламскую культуру и косвенным образом — на мировую культуру в целом.

Ибн ‘Арабӣ (Муҳйӣ ад-Дйн ’Абӯ ‘Абдаллāх Муҳаммад ибн ‘Алӣ ибн Муҳаммад ибн ал-‘Арабӣ ал-Ҳāтимӣ ат-Тā’ӣ) родился в 1165 г. в Мурсии в мусульманской Испании, в семье знатного арабского вельможи, представителя древнего рода. Его появление на свет пришлось на время упадка династии Альморавидов и перехода власти в руки правителей из династии Альмохадов. Детство Ибн ‘Арабӣ прошло в Севилье, столице альмохадской Испании, куда его семейство переехало в 1172 г. Там же он получил традиционное мусульманское образование. Кроме калама (*калām*)⁴, мусульманского права (*фиқх*) и хадисоведения (*‘илм ал-ҳадӣс*), он изучает арабскую словесность, особенно поэзию⁵. С раннего возраста его отличали набожность, приверженность к аскетическому образу жизни и интерес к суфизму. Еще с юности он был склонен к мистическим видениям, прозрениям и откровениям. В 1189 г. в Кордове он пережил мистическое видение, в котором Бог дал ему возможность узреть всех пророков. Об этом видении он повествует в своем произведении «Геммы мудрости» (*Фуṣṣа ал-ҳикам*)⁶. В возрасте 16 лет он был посвящен в суфии суфийскими учителями Андалусии. Вероятно, в это же время имела место его встреча со знаменитым андалусским философом Ибн Рушдом (Аверроэсом)⁷.

Ибн ‘Арабӣ, по собственному признанию, где-то в возрасте двадцати лет пережил состояние мистического вдохновения, благодаря чему сумел пройти все «стоянки» (*мақāmāt*, ед. ч. *мақām*) мистического Пути суфиев к Богу (*тарӣқ*) и снискать великий дар свыше⁸. С этих пор он начинает совершать поездки по родине, в Андалусии, и в странах Магриба (Марокко, Тунис), посещает города Тлемсен (в 1193 г.), Марракеш, Фес (в 1194, 1196 и 1197 гг.), Кордова (1198 г.) и др., знакомится и общается с видными суфиями того времени. В этот период своей жизни он продолжает интенсивно изучать религиозные дисциплины — хадисоведение, фикх, «суфийскую науку» (*‘илм ат-таṣаввуф*) и составляет около шестидесяти небольших сочинений⁹. Его продолжают посещать мистические видения, раскрывающие ему «истины» бытия. Наконец, в Фесе в 1198 г. он совершает «ночное восхождение» (*ми рāдж*) к Богу, совершенное до него, согласно мусульманской традиции, пророком Мухаммадом. Ибн ‘Арабӣ в своем произведении «Мекканские откровения» (*ал-Футӯхāt ал-маккиййа*) подробно описывает свое «ночное восхождение» как последовательное достижение «семи небес», на которых он, как когда-то пророк Мухаммад, удостоился общения с пророками ‘Исой (Иисусом), Йаҳйā (хр. Иоанном / Йўҳаннā), Йўсуфом (Иосифом), ’Идрӣсом (Енохом),

Харун (Аароном), Мусой (Моисеем) и Ибрахимом (Авраамом)¹⁰. Исключительное значение этого события в его духовной жизни определяется тем, что «ночное восхождение» пророка Мухаммада рассматривается суфиями как высший опыт мистика и пример, «следовать которому они должны стремиться»¹¹, и что «[пророк] Мухаммад сделал опыт личного, живого и непосредственного общения человека с Богом опытом парадигматического достоинства»¹². Ибн 'Араби признается, что в Фесе в том же 1198 г. он постиг тайну «печати Мухаммадовой избранности» (*хатм ал-вилāйя ал-мухаммадийя*), утверждая тем самым, что достиг наивысшей степени познания и совершенства¹³.

В 1199 г. он возвращается из Марокко на родину, в Мурсию. Там он принимает решение совершить паломничество-хадж, посетить священные для каждого мусульманина города — Мекку и Медину. На следующий год он уезжает в Магриб, чтобы уже никогда не вернуться в родную Испанию. Во время пребывания в Марракеше Ибн 'Араби посещает очередное видение, в котором «наипрекраснейшая птица», летающая под божественным Престолом (*'ари*), доводит до него весть о том, что ему следует отправиться на Восток, избрав в качестве спутника некоего Мухаммада ал-Хассара из Феса. Он едет в Фес и действительно встречает там человека с таким именем. Мухаммад ал-Хассар сообщает ему, что по велению свыше давно уже поджидает его, чтобы вместе направиться в страны Востока¹⁴. Из Феса Ибн 'Араби со своим компаньоном едет в Биджайу¹⁵, где его опять посетило чудесное видение: он соединяется брачными узлами со звездами и буквами арабского алфавита¹⁶. Из Биджайи он с Мухаммадом ал-Хассаром направляется в Тунис. Здесь им было составлено в первой редакции сочинение «Составление окружностей» (*Иншā' ад-давā' ир*)¹⁷, перевод которого приводится в нашей книге. В 1201 г. Ибн 'Араби отправляется на мусульманский Восток и остается там навсегда. После кратковременного пребывания в Каире в 1202 г. он едет в Палестину. Прибыв в Хеврон (*ал-Халил*), он посещает могилу пророка Ибрахима (Авраама), а затем направляется в Иерусалим (*ал-Кудс*) с целью совершить молитву в «Отдаленнейшей мечети» (*ал-масджид ал-ақсā*), в одной из святынь ислама, куда, согласно мусульманскому преданию, пророк Мухаммад был перенесен во время «ночного восхождения»¹⁸. Из Палестины он направляется в Медину с целью посетить могилу пророка Мухаммада. И наконец в этом же году (1202 г.) он достигает конечной цели своего путешествия — Мекки¹⁹.

В этом священном для мусульман городе он прожил два года. Все свое время он посвящает интенсивным духовным размышлениям и об-

щению с крупнейшими исламскими учеными, посещавшими Мекку. С ним часто происходят сверхъестественные события, его продолжают посещать различные видения, он удостоивается таинственных откровений (*футӯҳāt*) свыше. Здесь он приступает к написанию своего самого фундаментального труда — многотомного произведения «Мекканские откровения» (*ал-Футӯҳāt ал-маккийя*), своего рода *summa mystica*. В 1204 г. он отправляется в длительное и многолетнее странствие по Востоку: в период между 1204 и 1220 гг. он побывал в Сирии, Палестине, Египте, Ираке и Анатолии. Еще в Мекке он знакомится с Мадж ад-Дином 'Исхāком ибн Йӯсуфом ар-Рӯмй, приближенным сельджукского султана Анатолии Кайкусурава (ум. в 1212 г.), а после смерти последнего — его преемника Кайкавуса (ум. в 1218 г.). Знакомство с ним в дальнейшем перерастет в настоящую дружбу. Посетив Мосул, Багдад и Иерусалим, Ибн 'Арабӣ в 1205 г. со своим новым высокопоставленным другом прибывает в Конью (Анатолия). Дружба с ним знаменательна тем, что после кончины Мадж ад-Дйна Ибн 'Арабӣ взял на воспитание его сына — Садр ад-Дйна ал-Кӯнавӣ (ум. в 1274 г.), который станет блестящим комментатором учения Ибн 'Арабӣ²⁰.

Ибн 'Арабӣ в упомянутые годы неумоимо путешествует по Малой Азии и Ближнему Востоку, встречается с мусульманскими религиозными учеными и многочисленными почитателями. В 1209 г. он находился в Мекке, в 1211 г. — в Алеппо (*Халаб*), а в 1213 г. — в Багдаде. Во всех поездках его сопровождали ученики. Популярность Ибн 'Арабӣ быстро росла, и местные правители старались установить с ним дружеские отношения. Помимо занятий с учениками с целью разъяснения доктринальных положений «суфийской науки» (*'илм ат-таҗаввуф*), он также занимался составлением трактатов. Всего за это время он написал примерно 50 сочинений. В 1223 г. Ибн 'Арабӣ поселился в Дамаске, где и прожил до конца своих дней, пользуясь расположением властей и религиозных кругов. Этот период его жизни был наиболее плодотворен в творческом отношении. Именно в Дамаске он завершил фундаментальное произведение «Мекканские откровения» и составил трактат «Геммы мудрости» (*Фусӯс ал-ҳикам*)²¹, который является, пожалуй, самым известным из его трудов. Умер Ибн 'Арабӣ в 1240 г. Уже в Османскую эпоху по распоряжению султана Селима I в нач. XVI в. над его могилой был построен мавзолей, который до сих пор остается объектом посещения многочисленных почитателей его творчества²².

После смерти Ибн 'Арабӣ его труды превратились в неисчерпаемый источник философских и мистических знаний для его последова-

телей²³. В мире ислама результаты исследований творчества и жизни Ибн 'Арабӣ были закреплены в многочисленных сочинениях, где собраны биографические и библиографические данные об Ибн 'Арабӣ, обобщены его высказывания и сведения о нем.

Учение о единстве бытия (*вахдат ал-вуджӯд*) оказало огромное влияние на развитие мусульманской религиозно-философской мысли. Его восприняли и развивали не только видные суфийские мыслители ал-Қашāнӣ (ум. в 1329 г.), Ҷадр ад-Дйн ал-Қунавӣ (ум. в 1274 г.), 'Абд ал-Карӣм ал-Джйльӣ (ум. в 1428 г.), Джāмӣ (ум. в 1492 г.), но и шиитские философы Ҳайдар 'Амулӣ (ум. в 1385 г.), Муллā Ҷадра (ум. в 1640 г.)²⁴. Неоценимую помощь современным исследователям творчества Ибн 'Арабӣ оказывают сочинения средневековых мусульманских авторов, написанные в защиту Ибн 'Арабӣ, где содержатся ценные сведения о нем, глубокий анализ его идей и подробные комментарии. Выдающийся исламский религиозный ученый Ибн Таймиййа (ум. в 1327 г.), мутакаллим и факих ат-Тафтазāнӣ (ум. в 1390 или 1389 г.), исламский историк и философ Ибн Халдӯн (ум. в 1406 г.) и другие, ведя заочную полемику с Ибн 'Арабӣ по религиозным и философским проблемам, дали возможность глубже выявить истоки и движущие мотивы творчества Ибн 'Арабӣ и понять направления развития его взглядов²⁵.

Научное изучение творчества Ибн 'Арабӣ началось с издания Г. Флюгелем (G. Flügel) в Лейпциге в 1845 г. небольшого произведения под названием «Definitiones theosophi Muhjied-din Mohammed b. Ali vulgo Ibn Arabi dicti»²⁶ в виде приложения к подготовленной им же к публикации работе 'Али ибн Муҳаммада ал-Джурджāнӣ (ум. в 1413 г.) «Определения» (*ат-Та'рифāt*), представляющей собой словарь философских терминов²⁷. В 1911 г. в Лондоне Р. А. Никольсон издал в переводе на английский язык произведение Ибн 'Арабӣ «Переводчик желаний» (*Тарджумāн ал-ашвāқ*) (The Tarjumān al-ashwāq. A Collection of Mystical Odes by Mu'y' d-din ibn al-'Arabi / Ed. and trans. R. A. Nicholson. London: Theosophical Publishing House LTD. 1911). В 1901 г. было издано ошибочно приписанное Ибн 'Арабӣ произведение Авҳад ад-Дйна Балйāнӣ (ум. в 1288 г.) «Трактат об абсолютном единстве» (*Кутāб ал-вахда ал-мутлақа*)²⁸ в переводе Т. Вейра (Т. Н. Weir) на английский язык под названием «Treatise on Unity»²⁹, а в 1907 г. это же сочинение было издано в переводе Ивана-Густава Агуэли (Ivan-Gustav Agueli) на итальянский язык, а в 1911 г. — на французский³⁰. Затем в 1919 г. в Лейдене было опубликовано Х. Нюбергом (H. Nyberg) произведение «Kleinere Schriften des Ibn Arabi», а в Мадриде была издана работа

Мигеля Асина Паласиоса (Asín Palacios, Miguel. *La Escatología musulmana en la Divina Comedia*). Последний опубликовал в Мадриде в 1931 г. еще одну свою работу, посвященную творчеству Ибн ‘Арабӣ, — «El islam cristianizado: Estudio del “sufismo” a través de las obras de Abenarabi de Murcia».

В 1939 г. издательством Кембриджского университета была издана работа А. Афифи о философии Ибн ‘Арабӣ (*Affifi A. E. The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul ‘Arabi*. Cambridge: At the University Press, 1939). В дальнейшем количество работ, посвященных творчеству Ибн ‘Арабӣ, только увеличивается³¹. Следует также отметить вклад российских философов и арабистов, а также исследователей из других стран, пишущих и на русском языке (Я. Эшотс, Латвия / Великобритания), в раскрытие различных аспектов философии Ибн ‘Арабӣ³².

Долгое время в академических кругах шли оживленные дискуссии вокруг вопроса об истоках идей Ибн ‘Арабӣ. М. Асин Паласиос считал Ибн ‘Арабӣ христианином без Иисуса Христа³³. Для А. Корбэна характерно слишком усиленное стремление обнаружить у суннита Ибн ‘Арабӣ³⁴ скрытый шиизм³⁵. Если одни исследователи настаивают на необходимости учитывать исламский контекст его мировоззрения (А. Д. Кныш)³⁶, то другие расценивают построения Ибн ‘Арабӣ как результат привнесения на исламскую почву идей неоплатонизма (К. Эрнст)³⁷.

В последние десятилетия усиливается внимание к собственно философскому компоненту суфизма, развивавшемуся в учениях Ибн ‘Арабӣ и его последователей³⁸. Многие исследователи (Т. Ибрагим, А. В. Сагадеев, А. В. Смирнов, М. Т. Степанянц, Е. А. Фролова, А. Афифи (А. Е. Affifi), Т. Изуцу (Т. Izutsu), Анри Корбэн (Н. Corbin) и др.) считают, что в лице учения «Величайшего шейха» суфизм превратился из мистического учения в одно из ведущих философских течений в исламской культуре. А. Корбэн пишет: «Но так же, как нельзя исключить Майстера Экхарта из истории немецкой философии, нельзя оставить Ибн ‘Араби за бортом философии исламской»³⁹. Т. Ибрагим рассматривает Ибн ‘Арабӣ и его последователей (сторонников учения «единства бытия» (*вахдат ал-вуджӯд*)). — *И. Н.*) как представителей философского суфизма, а саму их философию — как философию абсолютного монизма, или философский пантеизм⁴⁰. Его оценка совпадает с точкой зрения Дж. С. Тримингэма, согласно которой доктринальный суфизм является «суфийским пантеизмом»⁴¹. В работах А. В. Смирнова, посвященных исследованию

творчества Ибн 'Арабӣ, дается убедительное теоретическое обоснование взгляда на его учение как на явление философского порядка⁴². Однако А. В. Смирнов считает неверной характеристику философии Ибн 'Арабӣ (и вообще суфийской философии) как пантеистической. «Самое же главное (в учении Ибн 'Арабӣ. — *И. Н.*) состоит в том, что внеположность Бога множественности мира не предполагает “его присутствия в нем”, как такое присутствие полагается западной пантеистической традицией»⁴³.

Но некоторые исследователи отказываются признавать наличие философской составляющей в учениях Ибн Арабӣ и его последователей. А. Д. Кныш, известный специалист по творчеству Ибн 'Арабӣ, пишет, что «рафинированное вследствие рационализации и систематизации учение Ибн 'Арабӣ получило название “единства бытия” (*ваҳдат ал-вуджӯд*), ставшее источником заблуждений как мусульманских, так и западных ученых... Проблема бытия (существования) являлась одной из основных для средневековой мусульманской философии и появление ее в составе названия данного учения подчеркивало его по преимуществу философский характер, которого оно на самом деле не имело»⁴⁴. Он считает сосредоточение Т. Изуцу и Р. Ландау на абстрактно-метафизической стороне учения Ибн 'Арабӣ неоправданным⁴⁵. Вполне очевидно, что он исходит из мысли, что мистика по определению не поддается рационализации и систематизации, и, следовательно, доктрина «Величайшего шейха» представляет собой нечто близкое скорее теософии и теологии, чем собственно философии⁴⁶. Такого же мнения придерживается и В. М. Нирша. Последний отмечает, что «следует помнить, что суфизм не просто философское, а религиозно-философское, более того, мистическое учение, накладывающее особый отпечаток на используемый им понятийный аппарат... Суфийское ма'рифа (познание. — *И. Н.*) — понятие синтетическое, ибо охватывает как интеллектуальную, так и эмоциональную сферы деятельности и внутреннего бытия человека, что следует помнить при изучении суфийских текстов»⁴⁷.

Эта точка зрения не нова, она была высказана еще Р. А. Никольсоном (1868—1945), крупнейшим английским востоковедом, который называл Ибн 'Арабӣ «теософом»⁴⁸, а доктринальный суфизм в целом — «суфийской теософией»⁴⁹. Аналогичной позиции придерживался и Дж. С. Тримингэм. Последний оценивал доктринальные построения исламских мистиков как «теософию»⁵⁰. М. Шодкевич также отмечает, что в работах А. Аффифи и Т. Изуцу теоретические воззрения Ибн 'Арабӣ предстают в крайне рафинированном виде как эталон чистых

философских идей, что, по его мнению, есть следствие редукционизма. М. Шодкевич утверждает, что Ибн 'Арабӣ — не «мыслитель» («thinker») и его учение не является систематическим изложением сугубо интеллектуальных спекуляций⁵¹.

По нашему мнению, в позиции М. Шодкевича также можно обнаружить редукционизм. Это видно уже по тому, что он дает оценку теоретическим построениям средневекового ученого Ибн 'Арабӣ согласно критериям современного научного знания, например, подчеркивая отсутствие систематизированности в учении Ибн 'Арабӣ. С нашей точки зрения, концепции Ибн 'Арабӣ следует отнести к разряду философского знания, поскольку они были разработаны для решения вопросов, входящих в блок проблематики средневековой арабо-мусульманской философии (отношение Первоначала и множественного мира, истина, виды познания, человек как субъект познания и действия, его моральная ответственность и т. д.).

Еще одной важной темой в исследованиях наследия Ибн 'Арабӣ является вопрос о влиянии его учения на судьбу исламской мистической традиции. До сих пор большинство западных суфиеведов склонны рассматривать период IX — начала X вв., когда жили такие выдающиеся суфии, как 'Абӯ Йазӣд ал-Бистāmӣ, ал-Ҳаллāдж, 'Абӯ ал-Ҳусайн ан-Нӯрӣ и ал-Джунайд, кульминационным моментом в суфизме, а последующую его историю — как процесс постепенного вырождения и выхолащивания подлинного мистического опыта в теософских изысканиях (Ибн 'Арабӣ). «Традиционная западная точка зрения заключается в том, что он (Ибн 'Арабӣ. — *И. Н.*) представлял исламский пантеизм или монизм и своими монистическими теориями способствовал разрушению исламского представления о Боге как живой действующей силе, вследствие чего в широком смысле ответственен за упадок истинно исламской религиозной жизни»⁵². Согласно Л. Масиньону, в сведении на нет духовности в суфизме и выхолащивании ее истинной сути сыграли свою негативную роль умозрительный монизм и рационализм Ибн 'Арабӣ и его последователей, которые в своем стремлении рационализировать суфизм лишили его изначальной сущности, основывающейся на сугубо личном и непосредственном мистическом переживании⁵³.

С другой стороны, ряд современных исламоведов оценивают творческое наследие Ибн 'Арабӣ как высший этап развития доктринального суфизма. Например, Сейид Х. Наср рассматривает труды Ибн 'Арабӣ как подытоживающие теоретические разработки его предшественников из числа суфийских мыслителей⁵⁴, а его самого на-

зывает «гигантом суфизма» («giant of Sufism»)⁵⁵. Т. Ибрагим пишет, что «в вуджудизме, основоположником которого был крупнейший суфийский мыслитель Ибн ‘Арабӣ (1165—1240), имманентистская тенденция неспекулятивного суфизма, ориентация на мистико-психологическое сближение с Богом, получает свое развитие в виде философского пантеизма»⁵⁶. По мнению же А. В. Смирнова, философскую систему Ибн ‘Арабӣ следует понимать как узловой, поворотный момент в ходе эволюции арабской средневековой философии, поскольку ею исчерпываются потенции творческого развития философской мысли на арабском Востоке, основанной на средневековой парадигме⁵⁷. С нашей точки зрения, признание творческого наследия Ибн ‘Арабӣ как воплощения достижений религиозно-философской мысли исламского общества эпохи его расцвета все же не должно служить основанием для оценки всей последующей интеллектуальной традиции в мусульманском мире как простого комментирования концепций мыслителей «золотого века» исламской цивилизации (IX—XIII вв.).

Ибн ‘Арабӣ оставил после себя большое количество сочинений с оригинальными решениями проблем метафизики, гносеологии и этики. Исследование его творчества превратилось, по сути, в отдельную отрасль исламоведения. Но эта задача является делом весьма непростым. Ученым еще предстоит много сделать для получения полного представления о его письменном наследии. До сих пор не установлено точное количество его произведений, и поэтому цифры разнятся между 800 и 300. Египетский исследователь Осман Йахйя составил библиографию Ибн ‘Арабӣ, насчитывающую свыше 800 работ⁵⁸. Вполне очевидно, что эта цифра должна измениться в сторону уменьшения за счет исключения апокрифических работ. Ливанский исследователь Муḥаммад ‘Абд ар-Рахмāн ал-Мар‘ашлӣ утверждает, что можно говорить примерно о 400 аутентичных работах, вышедших из-под пера Ибн ‘Арабӣ⁵⁹. Его произведения существенно различаются по объему: например, его *magnum opus* «Мекканские откровения» состоит из нескольких больших томов, а «Составление окружностей» (*Иниā’ ад-давā’ ur*) представляет собой скорее конспект.

Читателю предлагается полный перевод небольшого трактата «Составление окружностей» и фрагментов из двух основных произведений Ибн ‘Арабӣ — «Мекканских откровений», самого объемного его сочинения, и «Гемм мудрости». Последние два произведения считаются наиболее репрезентативными работами Ибн ‘Арабӣ.

Небольшое сочинение под названием «Составление окружностей» было написано Ибн ‘Арабӣ примерно в 1200 г. в Тунисе. Первый

полный перевод этого произведения на русский язык был осуществлен известным российским арабистом и исламоведом А. Д. Кнышем (с 1990-х гг. работающим в США) и издан в 1995 г. вместе с переводами фрагментов из других произведений Ибн ‘Арабī (см.: *Ибн ал-Араби. Мекканские откровения (Ал-Футухат ал-маккийя) / Пер. с араб., введ., примеч. и библиография А. Д. Кныша. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1995*). Причина, побудившая нас выполнить новый перевод данной работы Ибн ‘Арабī, заключается в следующем. Как было упомянуто выше, А. Д. Кныш полагает, что, хотя доктринальный суфизм обращался к общим для классической исламской философии вопросам онтологии и гносеологии, а также к антропологической проблематике, тем не менее теософские и метафизические спекуляции Ибн ‘Арабī и последователей его учения о «единстве бытия» (*вахдат ал-вуджūd*) так и не вышли за рамки мистики. Отказываясь рассматривать учение о единстве бытия Ибн ‘Арабī как философскую концепцию, А. Д. Кныш фактически признает, что доктринальные элементы учения «Величайшего шейха» так никогда и не были реализованы в виде элементов самодостаточной философской концепции, а были мифологемами, в которых использовалась философская терминология. По-видимому, именно поэтому он полагает, что практически невозможно изложить содержание работ Ибн ‘Арабī в терминах западноевропейской философии без риска исказить и модернизировать идеи «Величайшего шейха»⁶⁰. Такая характеристика творчества Ибн ‘Арабī небезупречна. По нашему мнению, расхождение Ибн ‘Арабī с предшествовавшей ему арабо-мусульманской философской традицией по ключевым проблемам метафизики, гносеологии и этики следует трактовать не как его отказ в пользу мистики, а как признание основоположником учения о единстве бытия исчерпанности творческих потенций этой традиции и, соответственно, как его желание искать пути решения этих проблем за счет пересмотра исходных допущений классической исламской философии. С этой точки зрения, учение Ибн ‘Арабī должно рассцениваться как полноценная философская концепция. Именно этим обстоятельством было продиктовано наше решение предложить новый перевод «Составления окружностей».

Многотомное произведение Ибн ‘Арабī «Мекканские откровения» является, по всеобщему признанию, подлинной «энциклопедией» суфизма. Во вводной части этого произведения автор пишет о причинах, побудивших его к составлению этой книги: «Я намеревался совершить паломничество... Когда я прибыл в “Мать городов” (Мекку. —

И. Н.) после посещения Хеврона (*ал-Халїл*) и совершения молитв на “Скале” (*сахра*)⁶¹ и в “Отдаленнейшей [Мечети]” (*ал-масджид*) *ал-ақсә*) [в Иерусалиме], Бог внушил мне мысль ознакомить избранника [Божьего] (*валиий*)⁶² с богоданными знаниями (*ма‘ариф*), которые я обрел во время своего отсутствия, и передать ему (да облагородит его Бог!) самые отборные знания, которые я усвоил на чужбине. Я посвятил ему это послание, которое сотворил Истинный (*ал-хаққ*)⁶³, чтобы полностью избавить [нас] от невежества... Я дал этому посланию название “Мекканские откровения. Знания о небесных и земных тайнах” (*ал-Футүхәт ал-маккийя фи ма‘рифат ал-асрәр ал-мәликийя ва ал-мулкийя*), так как большую часть из того, что я изложил в этом послании, Бог раскрыл мне во время моих ритуальных обходов Его благородного Дома (Каабы. — И. Н.), либо когда я сидел и созерцал оный [Дом] в благородной Запретной [Мечети]»⁶⁴. Приступив к составлению этого фундаментального труда в 1202 г. в Мекке, Ибн ‘Арабӣ завершил его в Дамаске в 1231 г. Через три года он решил его переработать. Работа по составлению текста «Мекканских откровений» во второй редакции⁶⁵ была завершена в 1238 г.

Именно в «Мекканских откровениях» наиболее полно изложены философские взгляды автора. Все свои идеи он постоянно продумывал, вновь и вновь возвращаясь к ним, и это подтверждается тем, что ряд небольших ранних работ были позднее включены им в переработанном виде в текст «Мекканских откровений». Совершенно справедливо говорится, что «Мекканские откровения» не просто подытоживают достижения Ибн ‘Арабӣ как философа и богослова⁶⁶, но и подводят итог развития пятивековой суфийской традиции⁶⁷.

«Мекканские откровения» состоят из 560 глав. Первая часть (*фақл*) из семидесяти трех глав этого сочинения посвящена рассмотрению различных видов суфийского познания. Эта часть названа автором «О видах познания (*фи ал-ма‘ариф*)». Названия последующих пяти частей даны в духе любого стандартного суфийского классического руководства: «О взаимоотношениях [с Богом] (*фи ал-му‘амаләт*)», «О [мистических] состояниях (*фи ал-ахвәл*)», «О стоянках [на суфийском Пути к Богу] (*фи ал-манәзил*)», «[Об ответах], ниспосланных свыше (*фи ал-мунәзаләт*)» и «О стоянках (о рангах суфийской иерархии. — И. Н.) (*фи ал-мақәмәт*)». В них автор в свете своих философских воззрений рассматривает проблемы метафизики и познания, ключевые вопросы калама, права, этики и суфийской духовной практики. Трудно уловить видимую логику в его переходах от одной тематики к другой, так как все проблемы Ибн ‘Арабӣ рассматривает не по-

следовательно, одну за другой, а методом «кружения»: он постоянно возвращается к ним и освещает их новые стороны. Дополнительную трудность создает его язык с многозначными терминами, связанными между собой ассоциативными связями, доподлинно известными только самому автору. Поэтому знакомство с этим произведением (да и с остальными) требует начитанности не только в суфийской философской литературе, но и в литературе по основным исламским религиозным дисциплинам: корановедению ('*улум ал-қур'ан*), хадисоведению ('*илм ал-хадис*), фикху и т. д.

Как уже было сказано, Ибн 'Арабī составил «Геммы мудрости», одно из своих лучших и наиболее известных сочинений, в Дамаске, где он поселился в 1223 г. и прожил до самой своей смерти в 1240 г. Из всех его произведений именно «Геммы мудрости» до сих пор привлекают наибольшее внимание почитателей его таланта. Эта книга стала предметом многочисленных комментариев (до 50-ти), таких как, например, комментарии Садр ад-Дйна ал-Қўнавī, Му'аййад ад-Дйна ал-Джандī, Давўда ал-Қайсарī, 'Абд ал-Ғанī ан-Набулўсī, Ҳайдара 'Амулī и др. Большинство этих комментариев остаются неопубликованными. Комментарии Садр ад-Дйна ал-Қўнавī к «Геммам мудрости» под названием «Раскрытие тайн столпов мудростей гемм» (*ал-Фуқўк фī асрār мустанадāt ҳикам ал-фуқўс*) в наши дни были изданы в Иране⁶⁸. Критическое издание «Гемм мудрости» было подготовлено к печати А. Аффифи (см.: *Ibn 'Arabī. Fuṣūṣ al-Ḥikam* / Ed. by A. A. Affifi. Beirut, 1946). Известный западный специалист по суфизму Титус Буркхардт (1908—1984) осуществил частичный перевод «Гемм мудрости» на французский язык (см.: *Ibn Arabī. La sagesse des prophètes (des extraits du Fusus al-Hikam, 1229)* / Traduction et notes de T. Burckhardt. Paris: Albin Michel, 1955). Заслуга в деле полного перевода «Гемм мудрости» на французский принадлежит Шарлю-Андре Жилису (см.: *Le livre des chatons des sagesse / Ibn Arabī; trad. intégral, notes et commentaire de Charles-André Gilis*. Beyrouth: Les éditions Al-Bouraq, 1997). Впервые полный перевод этого произведения Ибн 'Арабī на английский язык подготовил Р. Остин (см.: *Ibn Arabī. The Bezels of Wisdom* / Transl. R. W. J. Austin. New York: Paulist Press, 1980).

Первый полный перевод «Гемм мудрости» с языка оригинала на русский язык был осуществлен российским философом и арабистом А. В. Смирновым (см.: *Ибн Араби. Геммы мудрости // Смирнов А. В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби)*. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН,

1993. С. 145—321). На основе глубокого анализа этого произведения и «Мекканских откровений» он предлагает новаторский подход к оценке учения Ибн 'Арабӣ. По его мнению, философская система «Величайшего шейха» состоит из трех философем, представляющих три вида познания (рациональный, интуитивно-созерцательный и мистический) и исчерпывающих возможные отношения между субъектом и объектом⁶⁹. Синтезированные в единую систему эти философемы были призваны решить основную задачу классической исламской философии: задачу решения проблемы взаимоотношения Бога и множественного мира и определения места человека в религиозной картине мироздания.

В предлагаемой читателю книге приводится наш перевод двух глав (9 и 10-ой) «Гемм мудростей». Наше решение подготовить новый перевод вышеназванных глав было продиктовано не желанием хоть как-то поставить под сомнение блестящий перевод «Гемм мудростей» А. В. Смирнова. Мы исходили из вполне очевидного факта, что русский язык обладает чрезвычайно богатыми возможностями для передачи различных нюансов и тонких переходов мыслей Ибн 'Арабӣ, сполна использовавшего весь ресурс классического арабского языка при изложении основных положений своей философской системы. Мы полагаем, что каждый новый перевод произведений Ибн 'Арабӣ позволит полнее раскрыть различные аспекты его философских концепций.

Выбор «Составления окружностей», фрагментов из «Мекканских откровений» и «Гемм мудрости» для перевода и порядок их расположения в этой книге был продиктован стремлением показать суть оригинального и во многом новаторского подхода этого мыслителя к решению основной проблемы средневековой арабо-мусульманской философии — проблемы описания непротиворечивым образом одновременной трансцендентности и имманентности божественного бытия множественному миру и выявления места человека во взаимоотношении Бога и мира. Об этом заявлено в самом начале «Составления окружностей»: «Так исследуй свое бытие, какую ступень ты занимаешь по отношению к Тому, кому ты поклоняешься»⁷⁰.

Другими словами, фрагменты из текстов Ибн 'Арабӣ расположены нами в порядке, который диктуется задачей выявить алгоритм движения мысли «Величайшего шейха». Обычно исследователи предпочитают в первую очередь рассматривать учение о мистическом познании того или иного суфийского мыслителя, поскольку основанием суфийской теории и практики являются понятие «Путь

к Богу» (*тарīқ*) и его ключевые концепции мистических стоянок (*мақāmāt*; ед. ч. *мақām*) и состояний (*ахвāl*; ед. ч. *хāl*). Более внимательное прочтение содержания наиболее репрезентативных работ Ибн ‘Арабī, каковыми являются «Мекканские откровения» и «Геммы мудрости», а также «Составление окружностей», заставляет склониться к другой стратегии — представить читателю вначале тексты «Величайшего шейха» с изложением его онтологических взглядов, понимание которых даст возможность постичь как суть излагаемой им в своих произведениях картины мироздания, так и оригинальный характер его концепции мистического познания единого бытия. Именно поэтому данная книга начинается с «Составления окружностей», целиком посвященного рассмотрению вопросов онтологии⁷¹. Ведь на самом деле Ибн ‘Арабī осуществлял свою масштабную деятельность в рамках, задаваемых парадигмальной задачей средневековой арабо-мусульманской философии, а именно задачей решения проблемы взаимоотношения Бога и множественного мира, а также выяснения места человека как необходимого элемента, опосредующего отношение Бога и мира, без чего эта конфигурация обесмысливается. Вся проблематика, продумываемая религиозно-философской мыслью мусульманского средневековья (творение мира, божественные атрибуты, человек и Бог, характер знания о трансцендентном и т. д.), находится в полной зависимости от способа решения этой главной задачи.

Хотя Ибн ‘Арабī не без оснований считают великим систематизатором всего того, что рассматривается как подлинная сущность суфизма⁷², его философские тексты не являются выражением его взглядов в систематизированном виде⁷³. Поэтому будет вполне оправданным предварение переводов текстов Ибн ‘Арабī изложением основных положений его философских концепций, разумеется, без претензий на окончательную интерпретацию его учения.

Согласно средневековой философской парадигме, основание множественного мира нужно мыслить как абсолютно трансцендентное последнему, и, соответственно, это основание получило соответствующие названия, как, например, существующая-сама-по-себе, абсолютно совершенная божественная сущность и т. д. В свете этой парадигмы множественный мир может быть только чем-то *иным* по отношению к своей первооснове. Подобная онтологическая предпосылка вынуждала представителей других философских направлений в исламе предпринимать попытки интерпретировать отношение между первоосновой бытия и множественным миром как отношения

взаимоисключения, иначе говоря, множественный мир есть *иное* в отношении к первооснове бытия.

Настоящий прорыв, осуществленный философским суфизмом в лице Ибн 'Арабī и его последователей, заключается в том, что в его рамках была переосмыслена идея «рядоположенности, служившей своего рода руководящим принципом в осмыслении вопроса об отношении Первоначала вещей к вещам, вечности ко времени, проблематики причинности и т. д.»⁷⁴. Представители других религиозно-философских направлений в исламе (калама, фальсафы, исмаилизма и ишракизма) при решении проблемы отношения Первоначала (Бога) к существующим вещам исходили из понимания Первоначала как строго и принципиально внеположного ряду вещей, которому оно дает начало. Понятая таким образом внеположность Первоначала предполагает, во-первых, однонаправленность обусловливания: Первоначало есть условие ряда вещей, но не наоборот, во-вторых, задается градация иерархического характера вещей согласно их расположенности в отношении к Первоначалу. Это аксиоматическое положение о едином (Первоначало), порождающее проблему его противопоставленности множественности, было переосмыслено Ибн 'Арабī как *двуединство* взаимно обуславливающих друг друга противоположностей (Первоначало и ряд вещей), где Первоначало выступает условием существования вещей, соответственно, само не нуждаясь в своем существовании в другом, а вещи, в свою очередь, являются логическим условием Первоначала, будучи зависимыми от него в генетическом плане.

Согласно Ибн 'Арабī, Первоначало и вещи являются двумя сторонами чего-то *одного*, вечностным и временным аспектом последнего. Это обесмысливает представление о высшей или низшей степени совершенства и истинности вещи в зависимости от ее близости к Первоначалу или удаленности от него. Хотя каждая вещь, взятая во временном аспекте своего существования, обладает фиксированным местом в однозначной иерархии сущего как «высокого» и «низкого», она в своем вечностном аспекте является одновременно и собой и любой другой вещью и совпадает с Первоначалом (Богом), так как ее «смысл» (*ма'нан*) вместе со всеми «смыслами» (*ма'нин*) образует безразличную не-различенность Первоначала, абсолютная единственность которого исключает действительную множественность. «Явное» (*зāхир*) любой вещи, согласно этой логике, есть проявление истины в тотальности, всего бытия «как есть», или Абсолюта (Бога) как целокупной истины, знания, совпадающего с бытием.

Это проливает свет на предлагаемый Ибн ‘Арабӣ способ решения проблемы соотношения интеллигибельного (умопостигаемого) и чувственного (конкретного) бытия. Хотя он говорит о четырех «степенях» (*мар̄атиб*, ед. ч. *мартаба*) бытия, или существования (*вуджӯд*) каждой вещи, тем не менее, по его мнению, в отношении к Первоначалу вещи могут пребывать фактически только в двух онтологических статусах своего наличия: 1) интеллигибельном и 2) чувственно-конкретном. Другие две «степени» существования вещи — это ее существование в «выговоренностях» (словах) (*алф̄āз*) и надписях (*рукӯм*)⁷⁵. Отрицание внеположности Первоначала (Бога) и порожденного им ряда вещей означает включенность последних в него (в Бога), но не буквально, а в виде виртуальных (небытийных) соотношенностей, или «смыслов» (*ма‘āнин*) вещей. Эти «смыслы» являются объектами извечного знания Бога.

Для обозначения этих «соотнесенностей», или «смыслов» вещей, Ибн ‘Арабӣ использует как термин выражение «*а‘йāн с̄āбита*» (ед. ч. «*‘айн с̄āбита*»), которое в отечественной литературе, как правило, переводится как «неподвижные сущности», «ноуменальные сущности» (Т. Ибрагим)⁷⁶, как «утвержденные воплощенности» (А. В. Смирнов)⁷⁷, а также как «конкретные сущности» (А. Д. Кныш)⁷⁸. Для Ибн ‘Арабӣ было важно подчеркнуть, что каждая вещь, взятая в аспекте «*‘айн*», всегда остается самой собой и в состоянии несуществования, и в состоянии существования («вещь утверждена в обоих состояниях»⁷⁹). Проблема заключается с переводом первого слагаемого данного выражения — «*а‘йāн*» (ед. ч. «*‘айн*»). В понимании Т. Ибрагима и А. В. Смирнова «*а‘йāн*» не являются аналогом «сущностей» в платоновском смысле⁸⁰. Тем не менее, переводы термина «*а‘йāн*» как «сущности» (Т. Ибрагим и А. Д. Кныш) и как «воплощенности» (А. В. Смирнов) не лишены коннотации бытийности, что затемняет значение выражения «*а‘йāн с̄āбита*»: человек, ассоциирующий философию преимущественно с западной философской традицией, поймет термин «сущность» как обозначение подлинного бытия (неважно, идеального или материального), так же как термин «воплощенность» он скорее всего поймет в смысле перехода чего-то из небытия в бытие, как обретение плоти. Но в понимании Ибн ‘Арабӣ «*а‘йāн с̄āбита*» как раз небытийны, «они не ощущали запаха бытия»⁸¹.

Небытийность «*‘айн сабита*» не есть абсолютное «ничто», а представляет собой наличие вещи в умопостигаемом (интеллигибельном) состоянии до перехода ее в состояние существования. Другими словами, «*‘айн сабита*» — это некий модус вещи, которая не характеризуется

бытием, равно как и небытием. Это есть нечто третье. Русский же язык позволяет выразиться о вещи лишь как о чем-то существующем или несуществующем — третьего как раз не дано. Вещь может только существовать или не существовать. На русском языке о каком-либо наличии вещи можно говорить только как о том или ином аспекте бытия. Процедура обозначения вещи на русском языке заранее (априори) предполагает бытие как горизонт всякого способа помыслить вещь. О несуществующей вещи в русском языке можно выразиться лишь путем отрицания у нее существования («несуществующая вещь»). Ибн 'Араби же с помощью выражения *'айн сабита* говорит о наличии вещи, которая не характеризуется бытием и небытием. *'Айн сабита* — это вещь, которая не есть нечто существующее, равно как не есть что-то несуществующее.

В контексте рассматриваемой нами проблемы для нас важно то обстоятельство, что выражение «*а 'йāн с̄абита*» служит для обозначения вещей, имеющих в наличии до их существования и «утвержденных» в божественном знании⁸², где каждая из них является собой и одновременно любой другой из-за своей небытийности. Ибн 'Араби отрицает креационистское положение о творении Богом вещей мира «из ничего», утверждая, что процесс творения вещей следует понимать как перевод Богом вещей из одного онтологического статуса в другой — из «интеллигибельной вещности» в «феноменальную вещьность». Вещи обладают двумя онтологическими состояниями: а) как *а 'йāн*; б) как вещи чувственно-конкретного мира, обладающие существованием, которое им дает Бог в ходе их творения.

Таким образом, небытийность *'айн с̄абита*, двойника вещи в интеллигибельном мире, не есть абсолютное «ничто», а является способом наличия вещи в умопостигаемом (интеллигибельном) состоянии до перехода ее в состояние существования. Вещь должна уже наличествовать каким-то образом до своего появления в чувственно-конкретном мире, в противном случае Бог оказался бы не в состоянии обращаться к ней со своим повелением: «Будь!» (*кун*)⁸³. Ибн 'Араби иногда обозначает *'айн*, модус наличия вещи до ее существования, словосочетанием «всеобщая вещьность» (*шай 'иййа 'амма*), а иногда — словосочетанием «абсолютная вещьность» (*шай 'иййа 'мутлақа*). Согласно Ибн 'Араби, именно к этой «всеобщей вещьности» обращено божественное повеление «Будь!» (*кун*)⁸⁴. Противники Ибн 'Араби, указав на связь концепции *а 'йāн* с учением мутазилитов о «не-сущих» (*ма 'д̄умах*), обвинили его в признании извечности мира с точки зрения извечности его материи: «Является ли не-сущее (*ма 'д̄ум*) в состо-

янии своего несуществования вещью или нет? Мутакаллимы из мутазилитов и шиитов пришли к мнению, что да, что [не-сущее] является вещью как во внешнем существовании, так и в самости (*zāt*) и в [состоянии] *'айн*. Они утверждали, что “чтойности” (*māxihīyāt*) [вещей] не являются сотворенными и что их существование есть добавление к их истине. К этому же мнению пришли философы и сторонники учения о единстве бытия (*ittixādhīyā*)»⁸⁵.

Другой пункт принципиального расхождения между учением об *а'йāн* и теистическим тезисом о зависимости вещей от извечного божественного знания заключается в том, что *а'йāн*, будучи объектами божественного знания, первичны по отношению к этому знанию, так как они детерминируют его⁸⁶: «Знание — соотнесенность, принадлежащая познаваемому, познаваемое же — ты сам и твои состояния»⁸⁷. Утверждение о том, что *а'йāн* детерминируют знание Бога, фактически ведет к признанию, что за Богом сохраняется лишь функция повеления «Будь!» (*кун*), так как вещь обладает способностью для реализации в чувственно-конкретном мире в первую очередь благодаря своему двойнику (*'айн*), а потому она в своем осуществлении обязана лишь самой себе⁸⁸.

В итоге, Ибн 'Арабī приходит к утверждению о трех онтологических состояниях единого бытия — его состояния как Абсолюта и двух состояниях (умопостижимый и конкретный) каждой вещи. Это снимает видимое противоречие в рассуждениях Ибн 'Арабī, когда он на следующих страницах своего произведения «Иншā' ад-дава'ир» приводит уже не четырехчастную, а трехчастную классификацию онтологических состояний вещей в нижеследующем порядке: 1) то, что существует благодаря своей самости в своей воплощенности (*мавджūd би-зāti-хи фī 'айни-хи*), и это — абсолютное, неограниченное бытие (*вуджūd мутлак лā йатақаййад*), и оно идентично Богу (*ва хува 'Аллāх*); 2) то, что существует благодаря Богу, то есть ограниченное бытие (*вуджūd муқаййад*), или множественный мир; его относительность состоит не в его «запаздывании» по времени от абсолютного бытия, а в том, что абсолютное бытие «предшествует» ему существованием (*би-л-вуджūd*); 3) то, что нельзя охарактеризовать ни бытием (*вуджūd*), ни небытием (*'адам*), ни возникновением (*худӯс*), ни вечностью (*қидам*); оно и не предшествует множественному миру и не «запаздывает» (по времени). Эта «Третья вещь», согласно Ибн 'Арабī, есть «источник (*'ақл*), из которого появляется множественный мир»⁸⁹.

Третья вещь (*шай' ғалис*) подобна области универсалий. Можно сказать, что она Бог или мир, но так же можно сказать, что она не яв-

ляется ни тем, ни другим. Она, выступая одновременно как вечностная и временная стороны бытия, не является ни первой, ни второй. Ибн 'Араби пишет, что Третья вещь есть всеобъемлющая первома́тери́я (*mādda ṭūlā*), или «истины Первого» (*ḥaqā'iq al-'avval*), а потому она делает возможным «единство бытия», служа посредником между божественным бытием и множественным миром, появляясь «в вечном как вечное и в возникшем — как возникшее»⁹⁰.

В учении Ибн 'Араби Третья вещь выполняет исключительную роль, обеспечивая возможность двум противоположностям — божественному бытию и множественному миру — осуществлять «единство и единственность Бытия» путем взаимного перехода друг в друга и проявления в едином Бытии как двух аспектов одной сущности. Если абсолютное бытие (*vudjūd mutlaq*) — это Бог, то множественный мир служит его проявлением, но не совпадает с ним. Только через их взаимообусловленность в чем-то третьем, которое не совпадает с ними, становится возможной реализация двух сторон единого Бытия. Третья вещь не является аналогом среднего члена неоплатонических онтологических построений, опосредующего Единое и возникший из него множественный мир. В онтологиях платоновского типа, во-первых, Единое стоит выше и по ту сторону всякого бытия⁹¹, а во-вторых, отношения между онтологическими уровнями являются связями иерархического соподчинения. Напротив, согласно Ибн 'Араби, онтологическое фундирование двух противоположностей, Бога и мира, возможно лишь при условии, что одно относится к другому как одноуровневое, и, следовательно, отношение между ними является отношением рядоположенности и взаимной обусловленности, а Третья вещь, «сопутствуя» им и одновременно не совпадая с ними, служит гарантом и единства бытия, и сохранения различия между Богом и миром.

Разработка Ибн 'Араби учения о Третьей вещи (*shay' ṣāliḥ*), которая содержит в себе одновременно атрибуты Единого и множественного мира и в то же время не сводится ни к одному из них, позволила снять в рамках средневековой парадигмы остроту проблемы дуализма, восприятия божественного и множественного мира как внеположных друг другу. Единство бытия, согласно Ибн 'Араби, предполагает одновременную трансцендентность божественного бытия по отношению к множественному миру и имманентность ему. В этом заключается существенная характеристика его онтологической концепции, получившая впоследствии название «учения о единстве бытия» (*vaḥdat al-vudjūd*).

Следует отметить, что имеется несомненная преемственность между положением онтологического учения Ибн ‘Арабī о наличии вещи до ее существования, или ее «утвержденности» в состоянии несуществования, и идеей мутазилитов о логической первичности «утвержденности» (*субут*) вещи в отношении ее существования и несуществования. Ибн ‘Арабī заимствовал идею мутазилитов о скрытом «предсуществовании» (*кумун*) вещей как «не-сущих» (*ма‘дүмāt*, ед. ч. *ма‘дүм*). Но он существенным образом переосмыслил эту идею, на что обращает внимание его непримиримый оппонент Ибн Таймиййа (ум. в 728/1328 г.). Последний пишет, что мутазилиты соглашались, что каждое «не-сущее» (*ма‘дүм*) «утверждено» (*сāбит*) в небытии (*‘адам*), что оно обладает возможностью получить свойство существования, и что его истина (*хақйқа*), «чтойность» (*мāхиййа*) и «воплощенность» (*‘айн*) «утверждены» в небытии, но не говорили, что «воплощенность» их («не-сущих»). — *И. Н.*) существования — это воплощенность существования Бога. Далее он приводит следующие слова: «Но что касается автора “Гемм мудрости” (Ибн ‘Арабī. — *И. Н.*) и его сторонников, то они говорят: “Воплощенность” их («не-сущих»). — *И. Н.*) существования — это “воплощенность” существования Бога. Они («не-сущие». — *И. Н.*) отличаются [от Бога] благодаря своим “утвержденным” самостям в небытии и [одновременно] едины с существованием Бога благодаря им же»⁹². Ибн Таймиййа пишет также: «Те, которые говорят о единстве бытия (*ваҳдат ал-вуджūd*), спорят друг с другом по разным вещам. Но их глава (*имām*) Ибн ‘Арабī заявляет: «“Утвержденные воплощенности” (*а‘йāн сāбита*) находятся в небытии (*‘адам*), а существование Истинного (*вуджūd ал-хаққ*) изливается на них»⁹³.

Осмысление Ибн ‘Арабī отношения Первоначала и вещей как *двуединства* взаимно обуславливающих друг друга противоположностей повлекло совершенно новое понимание времени и причинности. Для Ибн ‘Арабī понятие «время» (*вақт*) обозначает взаимный переход вечного и временного. Выше уже отмечалось, что в других религиозно-философских направлениях ислама положение о едином (Первоначало, Бог) как внеположном множественному миру носило аксиоматический характер, порождая проблему его противопоставленности множественному миру. Поскольку божественное бытие понимается как вечное, а множественный мир — как временное, то вечное в этих направлениях рассматривается как стоящее принципиально вне времени. Переосмысление Ибн ‘Арабī отношения между Единым (божественным бытием) и множественным как *двуединства* взаимно

обуславливающих друг друга противоположностей (Первоначала и ряда вещей) повлекло соответствующее переосмысление отношения между вечностью и временем — они также представляют *двуединство*. К такому пониманию времени Ибн 'Араби пришел в результате развития заимствованного им у некоторых мутазилитов, как Ахмад ибн 'Али аш-Шафави, 'Абу ал-Қасим ал-Балхи, Мухаммад ибн 'Абдаллах ал-'Асбахани и ан-Наззам⁹⁴, концепции атомарного времени. Для указанных мутазилитов неделимый атом времени (*заман*, или *вақт*) — это переход между двумя событиями (возникновение-уничтожение акциденций вещей). Для Ибн 'Араби в атоме времени (*заман фард*) происходит возникновение-уничтожение не только акциденций, но и всего мира. В каждый момент времени мир подвергается гибели-возникновению. Мир гибнет, «уходя» в Бога, чтобы вновь явиться, обретая существование. Эти два события порождают атом времени, взаимопереход вечности и времени. Время (*вақт*) не противопоставляется вечности, а становится способом ее существования.

Ибн 'Араби пишет: «Что касается Бога, то Он вместе с каждой вещью, и никакая вещь не опережает Его и не отстает от Него <...> Он (Бог. — *И. Н.*) — в единичности (*'ахадиййа*) всякого единого (*ваҳид*). Даже если ты обнаружишь множественность (*касра*), то [только] ввиду единичности времени (*'ахадиййат аз-заман*), которое [в таком понимании] есть сосуд (*зарф*) [для вещей и событий]. Бытие Истинного (*ал-хаққ*) в этой множественности — в единичности каждого единого, а потому из Него появляется только единое. Это и есть смысл [утверждения], что из единого появляется только единое, и что даже если из Него появляется весь мир, из Него появляется только единое. И оттого Он вместе с каждым единым с точки зрения его единичности. Это постигают только “люди Бога” (*'ахл 'Аллах*) (суфии. — *И. Н.*). Мудрецы (*хукамā*) (философы. — *И. Н.*) говорят по-другому, и это из числа того, в чем они ошибаются»⁹⁵.

Современный ливанский исследователь Мухаммад 'Абд ар-Рахман ал-Мар'ашли так поясняет понимание Ибн 'Араби соотношения вечности и времени, говоря от его имени: «Это не ставит под сомнение наше утверждение о том, что все сущее едино, и наше утверждение о том, что из единого появляется только единое. Причина существования множественности кроется в человеческом познании, в рациональном мышлении. Последнее есть рассмотрение единичности времени с рациональной точки зрения, согласно которой оно — единая длительность, в ней в действительности нет множественности и нет частей, а вещи появились в ней уже множественными и упорядочен-

ными, опережая или запаздывая во времени, так что говорят: “Это — до того, это — после того, а это — одновременно с тем”, — несмотря на то, что время объемлет [их всех]. В воображении кажется, что время есть некая вещь, а временные сущие размещены внутри него и что оно является сосудом (*зарф*) для них. Из-за рассмотрения времени вместе с его единичностью и его обстоятельством значением (*зарфийа*)⁹⁶ для упорядоченных сущих появляется множественность. Но если кто выбрался из тюрьмы времени и с глаз его пала пелена, то он видит бытие единым, появляющимся [во множественных образах] без начала и конца, без временной и локальной связанности»⁹⁷. Таким образом, согласно Ибн ‘Арабӣ, время (*вақт*) есть момент явления Первоначала (вечного) во множественном (временном) *таким, каково Оно*.

Это положение учения Ибн ‘Араби объясняет суть коренного пересмотра им линейного понимания причинности, характерного для представителей других религиозно-философских направлений ислама. Последние, исходя из внеположности Первоначала ряду вещей, рассматривали этот ряд как причинно-следственный, упорядоченность которого носит логический, хронологический и аксиологический характер. Во-первых, Первоначало едино, просто и выступает как Первопричина, не будучи само следствием, а потому причинно-следственный ряд — это и выражение отношения единства, и зависящей от него множественности. Во-вторых, причина всегда «опережает» следствие по времени или логически, а следствие всегда «запаздывает». В-третьих, такое понимание причинно-следственного ряда задает градацию иерархического характера вещей согласно их расположенности в отношении к Первоначалу: причина всегда выше и достойнее своего следствия, а следствие всегда ниже, а значит, хуже своей причины. Другими словами, такое представление о причинно-следственном ряде основывается на модели отношений между сущностью и явлением в платоновском понимании.

Отход Ибн ‘Арабӣ от линейной концепции причинности стал возможным благодаря отрицанию им внеположности Первоначала (Бога) и порожденного им ряда вещей, что означает включенность последних в него (в Бога), но не буквально, а в виде виртуальных (небытийных) соотношенностей, или «смыслов» (*ма’анин*) вещей. У каждой вещи чувственно-предметного мира в вечностном (божественном) мире есть «утвержденная воплощенность» (*‘айн қабита*), изначальная копия, которая в ходе ее актуализации, перевода в существование, становится этой конкретной вещью. Благодаря «воплощенности» (*‘айн*)

вещь сохраняет свою изначальную целостность и идентичность самой себе в ходе непрерывного «нового творения» (*халк джадид*), которое представляет собой процесс ежемгновенного уничтожения-возникновения мира⁹⁸. «Таким образом, относительное бытие подвергается постоянному уничтожению и постоянному возобновлению. В своих “Геммах мудрости” (Фуṣṣуṣ ал-ҳикам) Муҳйй ад-Дйн Ибн 'Араби пишет, что “более того, человек не чувствует в своей душе, что в каждом (божественном. — *И. Н.*) дыхании его (человека. — *И. Н.*) нет, а затем он есть...” (из главы о Сулаймāне (Соломоне))»⁹⁹. С одной стороны, имеет место жесткая корреляция между вечной «моделью» вещи и ее временной формой в конкретно-чувственном мире. С другой стороны, поскольку актуальное бытие вещи и ее небытийная «воплощенность» суть «явная» и «скрытая» стороны одной и той же вещи, то однозначное придание статуса причины или следствия той или другой стороне (вечной или временной) вещи невозможно. В таком случае причинно-следственное отношение выстраивается не между причиной и следствием, а внутри некоторой сущности, которая в зависимости от точки зрения выступает и причиной, и следствием в пределах каждого момента времени. Иначе говоря, с этой точки зрения следствие определяется не причиной, а самим собой¹⁰⁰. Следовательно, с позиции учения Ибн 'Араби концепция хронологической причинно-следственной связи вещей подвергается отрицанию. Актуальные вещи мира не находятся в причинно-следственных отношениях. Следующее состояние мира зависит не от его прошлого состояния, а от воплощения внутренней сопряженности божественной сущности. Восприятие течения событий как протекающего во времени причинно-следственного процесса есть иллюзия. Привычная и кажущаяся закономерной череда событий может быть в любой момент времени нарушена, и случаи такого нарушения хода событий и расцениваются людьми как чудо, или «разрыв привычного» (*харк ал-'авā'ид*)¹⁰¹.

Самым существенным итогом фундаментального пересмотра Ибн 'Араби отношения Первоначала (Абсолюта, Бога) и множественного мира является его вывод о том, что единственно корректный способ непротиворечивого описания одновременной трансцендентности и имманентности Бога множественному миру состоит в признании, что первооснова бытия и есть само бытие¹⁰². Речь идет не о банальном пантеистическом представлении о том, что Бог представляет сущность, которая «размещена» или «пребывает» внутри явлений множественного мира. Отношение между Первоначалом и вещами понимается Ибн 'Араби не как отношение между сущностью и явлением.

Утверждение о мире как *неин*ом Богу содержит иную интуицию, согласно которой отношение между Богом и миром есть взаимообуславливание двух противоположностей, которые олицетворяют переход друг в друга скрытой и явной сторон чего-то одного, не сводимого к каждой из этих сторон, но и невысказанного без них. Таким образом, Бог есть «скрытое» (*бāтин*) для мира, а мир есть «явное» (*зāхир*) для Бога. Бог и мир, оставаясь противоположностями, объединяются в чем-то «третьем», в миропорядке (*'амр*), временный, или «явный», аспект которого есть мир, а Бог представляет его вечностный, или «скрытый», аспект. Тем не менее они остаются внешнеположными друг для друга, как и должны оставаться два аспекта (вечностный и временный) единого Бытия.

В учении Ибн 'Араби понятие «Бог» обладает двумя значениями. В одном оно служит обозначением «самости» (*зāт*) Бога — той самой скрытой первичной реальности, которая фундирует остальные явления. «Обособился Он (Пречист Он!) благодаря изумлению [людей] в совершенстве, а потому никто, исключая Его самого, не знает Его, и нет свидетельствующего (*шāхид*), кроме Него. Они не постигли Его знанием и не видели для Него воплощенности. Следы [в мире] свидетельствуют [о Нем], Господин [мира] подразумевается, [божественная] степень восхваляется, Божеству “очищенному” (*муназзах*) и “уподобленному” (*мушаббах*)¹⁰³ поклоняются. Это и есть божественное совершенство»¹⁰⁴. Согласно второму значению, это понятие обозначает собственно уровень, на котором Бог в отношении к иному («божественным именам», своим атрибутам) рассматривается как имманентный им. С этой точки зрения «самость» (*зāт*) Бога совпадает с «божественными именами», онтологическими потенциями Бога.

Трансцендентность Бога выражается в том, что его «самость» (*зāт*) сама по себе представляет собой это единое Бытие — абсолютное, совершенное и неограниченное бытие, лишённое пространственно-временных характеристик, конкретных форм и вещественных свойств. «Самость» Бога известна только самому Богу: «[Первый вид сущих (*мавджудāt*)] — абсолютное сущее (*мавджуд мутлак*), “чтойность” (*мāхиййа*) которого не постижима разумом (*лā йу 'қалу*), не допускается по отношению к нему “чтойность” (*мāхиййа*), равно как не допускается по отношению к нему “качество” (*кайфиййа*)»¹⁰⁵. Имманентность Бога означает тот уровень, где он совпадает с «божественными именами», своими атрибутами. Это есть уровень, на котором Абсолют (Бог) может быть предметом познания для человека, поскольку здесь он рассматривается в терминах атрибутов,

или «прекрасных имен» Бога (*'асмā' хуснā*)¹⁰⁶. Это становится возможным благодаря двойственной природе «божественных имен»: с одной стороны, они относятся к сущности Бога, являясь его атрибутами, с другой стороны, они «воплощаются» в актуальных вещах множественного мира. «Божественные имена» могут быть применимы к Богу и вещам множественного мира в силу своего онтологического статуса: они небытийны, а потому могут создавать «внутренние сопряженности» в сущности Абсолюта (Бога), виртуальное богатство ее внутренней различенности для реализации Бога как Единого во множественности, последующей актуализации в множественном мире.

Все это означает, что статусом подлинной реальности обладает только Бог, тогда как вещи множественного мира, будучи формами «воплощения» божественных атрибутов, в одном отношении реальны, а в другом нереальны. Так проявляется двойственная природа «божественных имен»: с одной точки зрения они теоморфны, а с другой антропоморфны. Благодаря бесконечности виртуальных «внутренних сопряженностей», или божественных атрибутов, становится возможным как процесс «нового [вечного] творения» (*халқ джадид*), так и познание человеком Абсолюта в многообразных формах его проявления во множественном мире.

Но что побуждает Бога стремиться к проявлению в мире? Почему он, будучи тотальностью всех противоположностей, не остается пребывать в своей абсолютной и самодостаточной замкнутости? Ответ на этот вопрос вытекает из самой концепции единства бытия, согласно которой нет сущностного различия между несовершенным конечным бытием и совершенным божественным бытием, хотя первое зависит от второго в генетическом отношении. Единство бытия следует понимать как онтологическое *двуединство*: бытие едино не через утверждение истинным только одной стороны (вечной) в ущерб другой (временной), но едино благодаря единству противоположностей — вечного и временного. Божественное бытие и множественное бытие, будучи противоположностями, продолжают противопоставляться, но не как взаимоисключающие стороны, а как взаимообуславливающие. Другими словами, тут имеет место онтологическое фундирование противоположностей, что устанавливает между ними отношение соответствия и перехода друг в друга. Это не означает, что множественный мир соответствует божественному миру в буквальном смысле. Бог есть творец мира, а мир есть зависящее от творца творение. Соответствие между

ними означает лишь то, что множественный мир необходим Богу для самореализации своих скрытых потенций. Ибн ‘Араби утверждает: «Нужда самого Бога в самораскрытии и самопроявлении более остра, чем нужда того, в чем (и в ком. — *И. Н.*) Он проявляется, в Его проявлении»¹⁰⁷.

Иначе говоря, множественный мир есть условие реализации полноты абсолютного бытия как единого и единственного. Бог и множественный мир являются разными ипостасями одного и того же единого бытия, а их взаимообусловленность в Третьей вещи (*шай’ с̄алис*), которая не совпадает с ними, делает возможным взаимопереход двух сторон единого бытия. Третья вещь, то есть особая промежуточная сфера между божественным бытием и множественным миром, которую нельзя назвать в полном смысле ни бытием, ни небытием, но которая извечно связана с безначальным абсолютным бытием и не стоит во временном отношении к ограниченному бытию, является тем источником (*’асл*), из которого возникают все вещи¹⁰⁸.

Концепция Третьей вещи, которая содержит в себе одновременно атрибуты Единого и множественного мира и в то же время не сводится ни к одному из них, позволяет Ибн ‘Араби в определенной мере снять в рамках средневековой парадигмы остроту проблемы дуализма (Бог и мир). В его учении данной категории отводится исключительное место, ибо Третья вещь, являясь всеобъемлющей первоматерией (*м̄адда ’ул̄а*), или «истинами Первого» (*хақ̄а ’иқ̄ ал-’аввал*), делает возможным «единство бытия», выступая в качестве посредника между Богом и миром, появляясь «в вечном как вечное и в возникшем как возникшее»¹⁰⁹. В учении Ибн ‘Араби Третья вещь сама может рассматриваться как Абсолют, поскольку именно благодаря ей две противоположности — божественное бытие и множественный мир — могут осуществлять единство бытия путем взаимного перехода друг в друга и проявления в едином бытии как двух аспектов одной сущности.

Свой тезис о необходимости проявления Бога во множественном мире Ибн ‘Араби также развивает в своей эротологии — учении о любви. В его понимании Бог есть не только Первоначало, но и абсолютное Благо и Красота. Мир, будучи проявлением божественной красоты, также прекрасен. Ибн ‘Араби пишет: «Откуда [любовь Бога к миру]? Ответ: Из Его проявления в имени “Прекрасный” (*джамил*). [Пророк Мухаммад] (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!) сказал: “Постине, ’Аллāх прекрасный, Он любит красоту”»¹¹⁰. Красота одинаково присуща и Богу, и творению, а потому оба они служат объекта-

ми любви. В работе «Мекканские откровения» Ибн ‘Арабī приводит трехчастную классификацию любви (*хубб*) — физическая (*табī ‘ийй*), духовная (*руḥāнийй*) и божественная (*‘илāхийй*) любовь. Первые два вида любви представляют две степени, или аспекта, высшей любви — божественной.

Эта любовь Бога проявляется в двух формах — как тоска Бога по миру и как тоска мира по Нему, и вторая форма, или тоска мира по Нему, есть тоска частей по целому, их желание вернуться к целому. Активной стороной здесь выступает Абсолют, высшее божественное начало. Иначе говоря, на самом деле любовь людей к Богу есть опосредованная любовь Бога к себе: Он таким образом любит себя в людях, в вещах вообще. Следствие желания Бога стать «известным» и есть мир. Ибн ‘Арабī пишет: «Поэтому создание (*ūdждāд*) мира произошло благодаря любви. В сунне сообщается то, что подкрепляет данное [утверждение], это Его слова: “Я был скрытым сокровищем и не был известным, и Мне было любо быть узнаваемым, поэтому Я сотворил создания, познакомился с ними, и они узнали Меня”¹¹¹»¹¹². Эта бескорыстная любовь Бога к своим созданиям реализуется в «форме стремления божественной сущности к самоманифестации, к саморазвертыванию в бесчисленных формах конкретного бытия»¹¹³.

В учении о «единстве бытия» Ибн ‘Арабī и его последователей концепция «проявления» (*таджаллин*) единой трансцендентной «самости» (*зāt*) Бога в бесчисленных формах множественного бытия играет исключительную роль, выступая в качестве объяснительной схемы их онтологических представлений о Боге как трансцендентном Первоначале, внеположном миру и одновременно имманентном ему. Творение, с точки зрения Ибн ‘Арабī, есть переход абсолютного бытия, отождествляемого с Богом, из состояния «сокрытости» (*баттин*) в состояние проявленности (*мазхар*) в виде непрерывного процесса, именуемого им «новым творением» (*халқ джадīд*).

Таким образом, для подкрепления своих онтологических воззрений Ибн ‘Арабī переосмысливает божественный акт творения как проявление Творца через сотворенный мир. Последний действительно произведен, зависим от божественной реальности, но одновременно реальность мира есть форма проявления (*таджаллин*) Абсолюта, реализации необходимого в возможном. По его мнению, Бог только логически предшествует множественному миру как Абсолют, а у самого процесса Его проявления в формах множественного мира не было начала и не будет конца, и этот процесс есть еще и [еже]мгновенное проявление Бога в конкретных вещах посредством «вселения»

«утвержденных воплощенностей», которые отличны от сущности Бога, в явления множественного мира.

Креационистскому представлению о творении Богом множественного мира из ничего Ибн ‘Арабī противопоставляет идею о первом проявлении божественной реальности в «божественных именах», или «утвержденных воплощенностях» (*a ‘īān cābita*), которые являются «реципиентами» (*qavābil*), ждущими своего конкретного воплощения, и только затем (в смысле логической последовательности, а не времени), Бог «творит» мир, или проявляет себя в формах материального мира посредством превращения «утвержденных воплощенностей» в актуальные действительные вещи¹¹⁴. Ибн ‘Арабī предупреждает, что Бог проявляется опосредованно, то есть нам предстает не он сам, а предстают проявления латентных совершенств бытия, в которых Бог воплощается в ходе первой фазы своего самопроявления. «Знай, что нечто единосущее, если проявится в различных вещах, то в отношении “реципиентов” (*qavābil*), а не в отношении сущности»¹¹⁵.

В процессе самоманифестации Абсолюта бытие сущностей есть результат самоограничения, или «связанности» (*taqāyīd*) Абсолюта на различных «присутствиях», или онтологических состояниях (*ḥaḍarāt*)¹¹⁶. В трехчленной схеме онтологического структурирования бытия первое «проявление» Бога Ибн ‘Арабī называет «сущностным проявлением», или «самостным проявлением» (*maḍjallin zātibī*)¹¹⁷, истиной которого выступает «Сокрытое» (*zāib*). До первого, или «сущностного», проявления Сокрытое есть Абсолютное бытие в состоянии своей трансцендентности до всякого различия: здесь Абсолют представляет простое «одно» (*‘aḥad*), без противопоставления «многому», а потому можно сказать, что это есть «наличие» (*ḥaḍra*), или стадия «единичности» (*‘aḥadiyya*) Абсолюта. Благодаря «самостному проявлению» Абсолют приобретает потенциальную, или виртуальную различенность, переходя на стадию «множественного единства» (*vāḥidiyya*), или становясь «Единым по множественности» (*vāḥid al-kaṣra*). «Самостное», или первое проявление Абсолюта порождает бесчисленные формы «божественных имен», которые выступают в качестве онтологических потенциалов для будущей конкретизации (*ta‘āyīn*) бытия в многообразии явлений множественного мира. Собственно «творение» мира происходит в ходе второго, или «свидетельствуемого проявления» (*maḍjallin shuḥūdī*)¹¹⁸, когда Абсолют проявляет себя в бесчисленных формах множественного мира. Это есть процесс перевода «утвержденных воплощенностей» (*a ‘īān cābita*) в явления мира, трансформации интеллигибельных

двойников вещей, необытных с точки зрения онтологического статуса, в актуальные вещи, или в возможные вещи (*мумкинāt*, ед. ч. *мумкин*).

Процесс «проявления» Бога трактуется Ибн 'Арабӣ как перманентное «дыхание (*нафас*) Бога»: выдох — переход божественного бытия в мир, вдох — переход мира в Бога. Иногда он поясняет образ «дыхания» Бога посредством понятия о хаосе, или [Первичном] Облаке ('*амā*'), первом состоянии бытийствования (*кавнӯна*) Бога. Развивая эту мысль, Ибн 'Арабӣ говорит о пяти бытийствованиях (*кавинӯнат*) Бога: бытийствование в хаосе ('*амā*'); бытийствование на Престоле ('*арш*'); бытийствование на небе; бытийствование на земле и общее бытийствование (*кавнӯна 'āмма*), или его бытийствование вместе с сущими (*мавджӯдāt*)¹¹⁹.

Представления о теофании в решающей степени предопределили понимание сущности познания в интерпретации «Величайшего шейха». Концепция «проявления» Бога в ходе конкретизации единого Бытия в бесчисленных формах множественного мира прямо связана с представлением о человеке как месте самопознания Бога. Человек содержит в себе все вещи мира, только не в их конкретной индивидуальности, а в виде «истин» (*хақā'иқ*). Человек является образом универсума, микрокосмом, а универсум, или макрокосм, — образом Бога, и, таким образом, человек есть образ Бога. То, что человек является образом Бога, определяет его уникальность в ряду прочих созданий в мире: он (как родовое существо) служит орудием самопознания Бога. Речь идет не об эмпирическом, а о «совершенном человеке» (*инсāн кāmил*).

«Совершенный человек» — это метафизическое понятие. «Совершенный человек» есть то, что обеспечивает взаимопереход Бога и мира, скрытого и явного сторон единого Бытия. «Совершенный человек» обладает той полнотой, которой нет у двух сторон бытия (Бога и мира), поскольку каждая из них выражает лишь один аспект бытия (вечный или временный)¹²⁰. А потому только в «совершенном человеке», благодаря этому его уникальному онтологическому устройению, Бог познает себя и мир. Лишь самые совершенные люди (пророки и «избранники Божьи» (*авлийā*')), а не каждый человек, делают возможным посредством «очищения раскрытия» (*танзих ал-кашиф*) полное раскрытие всех возможностей бытия¹²¹.

Следовательно, в учении Ибн 'Арабӣ концепция «проявления» Бога (*таджаллин*) в ходе конкретизации (*та'аййун*) единого Бытия в бесчисленных формах множественного мира прямо связана с пред-

ставлением о человеке как месте (буквально «оке» ('*айн*)) «созерцания Богом Себя». Предназначение вечного процесса самоманифестации Бога состоит в обретении каждым из «избранных Им» людей (пророками и «избранниками Божьими» — *авлийā*) истинного знания, а последнее сводится к осознанию человеком единства бытия и в созерцании Абсолюта в бесконечно меняющихся образах окружающего его мира.

В рамках своего учения Ибн 'Арабī пересматривает традиционную для суфизма концепцию двух путей обретения боговдохновенного знания — через «пророчество» (*нубувва*) и «избранничество» (*вилāйа*). Ибн 'Арабī, формально признавая превосходство пророчества над избранничеством, утверждает превосходство избранничества над пророчеством в том отношении, что пророки получают свое знание опосредованно («Пророк — это тот, к которому является ангел с откровением»), а «избранник Божий» (*валийй*) черпает свое знание непосредственно от Бога («он получает знание не через создания, а прямо от Бога, и это знание святого Хидра») ¹²².

Познание понимается Ибн 'Арабī как «достижение истинности» (*тахқīқ*) путем усмотрения человека как места самооткровения единого Бытия, знания-бытия, где истина и есть вот-это-бытие, совпадение временной и вечностной сторон бытия. Отличительным свойством его гносеологических воззрений стала экзистенциализация самого процесса постижения сущностного единства всего, или единства Бытия ¹²³. 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 (*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 мировидения, 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.

Согласно Ибн 'Арабӣ, мистическое познание, отличающееся отсутствием в нем и онтологической и гносеологической разделенности субъекта и объекта, не исключает, а включает в себя как моменты собственного движения остальные виды познания (рациональный и интуитивно-созерцательный)¹²⁴. Рациональный и интуитивно-созерцательный методы познания строятся на посылках, предполагающих разделенность субъекта и объекта познания (в онтологическом плане), а это делает невозможным реализацию цели суфийского познания — добиться избавления от субъект-объектной разделенности (и в гносеологическом, и в онтологическом отношении), чтобы получить знание, сливающееся с бытием, знание-бытие¹²⁵. Процесс собственно суфийского мистического познания отличается отсутствием в нем и онтологической, и гносеологической разделенности субъекта и объекта. Такое познание есть бытийное отношение, трансцендентный акт: имеет место не знание о бытии, а знание-бытие, схватывание самих вещей. Соответственно, в этом случае понятие *тахқӣқ* («достижение истинности») означает бытийное отношение, реализацию Богом в бытии всех Своих бытийных потенций через человека, а не гносеологический акт. Познание Бога не ставится в зависимость от подготовленности (*исти 'дād*) суфия. Путь к Богу (*тарӣқ*) следует рассматривать в прямом отношении к мистическому познанию. Воля (*ирāда*) на Пути прямо зависит от познания, а познание бытийно: познание Бога есть реализация проявления Бога (*таджаллин*) в ходе познания Им самого себя.

Мистическое познание, или «достижение истинности» (*тахқӣқ*), выделяется Ибн 'Арабӣ в качестве средства, с помощью которого удалось бы решить главную задачу — построение единого знания, описывающего первооснову бытия (Бога) как совпадающего с бесконечным многообразием этого бытия (с миром). *Тахқӣқ* — это «достижение истинности» путем превращения человека в место самопознания Абсолюта, в знание-бытие, где истина и есть вот-это-бытие, совпадение временной и вечностной сторон бытия.

Наконец, есть еще одно измерение философской системы Ибн 'Арабӣ — гуманистическое. Его учение предполагает веротерпимость в соответствии с принципом «невозможно поклоняться ничему, кроме истинного Бога». Каждая вещь, взятая в вечностном аспекте своего существования, является неиной Абсолюту, Истине, Богу. Всякое поклонение нужно рассматривать как поклонение Истине, Богу. «Итак, стало ясно тебе, что Бог везде, и что нет ничего, кроме [веро]исповеданий. Значит, каждый прав, а потому заслуживает на-

грады [свыше], каждый же заслуживший награды счастлив, а потому каждый счастливый сподобился довольства своего Господа, даже если какое-то время терпит муку в тамошнем мире»¹²⁶. С этой точки зрения любое вероисповедание истинно, но при обязательном условии, что не претендует на исключительное право владения истиной, предполагая, таким образом, существование иных вероисповеданий в качестве собственного условия¹²⁷. Хотя этот тезис вызывал и вызывает крайне негативную реакцию у мусульманских традиционалистов¹²⁸, на современном Западе он был воспринят положительно частью интеллектуалов, с точки зрения которых философия суфизма сумела выйти за рамки конфессиональных ограничений и стать надконфессиональным духовным учением.

Следует отметить, что универсалистский характер суфизма проистекает из самой исламской традиции, в которой он глубоко укоренен. Универсальность ислама состоит в том, что Коран утверждает метафизическое единство и равенство людей как творений единого Бога. Таким образом, учение Ибн ‘Арабī о «единстве бытия» (*вахдат ал-вуджūd*), настаивая на сущностном единстве человечества, укрепляет положение Корана о метафизическом равенстве и единстве людей. Иначе говоря, философский суфизм в лице Ибн ‘Арабī позволил полнее раскрыть потенциал универсализма и веротерпимости ислама.

Я выражаю искреннюю признательность Андрею Вадимовичу Смирнову, члену-корреспонденту РАН, известному российскому философу и арабисту, признанному специалисту по творчеству Ибн ‘Арабī, за существенную помощь в работе, а также благодарю своих коллег, сотрудников сектора философии исламского мира Института философии РАН, за моральную поддержку и ценные советы. Особую благодарность автор выражает своему отцу, Рашиту Гиматовичу Насырову, старшему брату Иреку Рашитовичу Насырову и его семье.

Примечания

¹ Сам Ибн ‘Арабī не использовал выражение «единство бытия» (*вахдат ал-вуджūd*). Считается, что впервые оно встречается в работах непримиримого критика философского суфизма Ибн Таймийи (ум. в 1328 г.), одно из сочинений которого называется «Сущность учения “унифицирующих”, или учения о единстве бытия» (Ḥaḳīqat māzhab al-ittihādīyyīn wa waḥdat al-wudjūd) (см.: *Ибн Таймийя*. Маджмū‘ат ар-расā‘ил ва-л-масā‘ил. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘ил-

мийа, 1983. Т. 4. С. 3—114). Можно привести пример из другого произведения Ибн Таймийи: «Учение (*қавл*) о всеобщем соединении (*иттихād 'амм*) называется “*ваҳдат ал-вуджūd*”, и это и есть учение Ибн 'Араби ат-Тā'и, его сторонников [Ҷадр ад-Дйна] ал-Қўнавӣ, Ибн Саб'йна, Ибн ал-Фāрида и подобных им» (см. *Ибн Таймийя*. Ал-Ихтиджāдж би-л-қадар // Маджмӯ'ат ар-расā'ил ал-кубрā. Бейрут: Иҳйā' ат-турās ал-'араби, 1972. Т. 2. С. 102—103).

² *Смирнов А. В.* Что стоит за термином «средневековая арабская философия» (рассмотрение вопроса в ракурсе проблематики истины и причинности) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. С. 80.

³ См.: *Ибрагим Т.* Философские концепции суфизма (обзорная статья) // Классический ислам: традиционные науки и философия: Сб. обзоров / Отв. ред. и сост. А. В. Сагадеев; ИНИОН. М., 1988. С. 85; *Hunwick J. O., Ernst C., de Jong F., [Massignon L. — Radtke B.], Aubin F.* Tasawwuf. — EI, NE.

⁴ Калам (араб. *калām*) — первое крупное направление в арабо-мусульманской философии. Калам возник как доктринальное учение, или дисциплина, использующая рационалистический подход в обсуждении основоположений исламского вероучения и решении спорных богословских проблем. Однако уже на первом своем этапе развития (мутазилитском) калам превратился в философское направление: в сферу интересов мутазилитов входили вопросы метафизики, теории познания и этики.

⁵ См.: *Кныш А. Д.* Введение // *Ибн ал-Араби*. Мекканские откровения / Введ., пер. с араб., примеч. и библиография А. Д. Кныша. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1995. С. 14.

⁶ *Ибн 'Араби*. Фусӯс ал-ҳикам. Бейрут: Дār ал-маҳаджжа ал-байдā', 2001. С. 154.

⁷ Ибн 'Араби рассказывает об этой встрече с Ибн Рушдом (Аверроэсом) в своем произведении «Мекканские откровения» (см.: *Ибн 'Араби*. Ал-Футӯхāt ал-маккийя. Бейрут: Дār иҳйā' ат-турās ал-'араби, 1998. Т. 1. С. 207).

⁸ *Chodkiewicz M.* Seal of the Saints. Translated from the French by Liadain Sherrard. Lahore: Suhail Academy, 2001. P. 6; см.: *Кныш А. Д.* Введение // *Ибн ал-Араби*. Мекканские откровения. С. 13.

⁹ *Chodkiewicz M.* Seal of the Saints. P. 6.

¹⁰ *Ибн 'Араби*. Ал-Футӯхāt ал-маккийя. Т. 3. С. 336—341.

¹¹ *Арберри А.* Суфизм. Мистики ислама. М.: Сфера, 2002. С. 43.

¹² *Торчинов Е. А.* Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и транс-персональные состояния. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1997. С. 361.

¹³ *Ибн 'Араби*. Ал-Футӯхāt ал-маккийя. Т. 2. С. 51, 572.

¹⁴ *Ибн 'Араби*. Ал-Футӯхāt ал-маккийя. Т. 2. С. 428.

¹⁵ Биджāйа (другие названия: Ҷалидӣ, Нāсирийа, Бūdжӣ) — небольшой приморский городок в Алжире.

¹⁶ 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. Introduction. P. 4.

¹⁷ См.: *Ibn 'Arabi*. Мекканские откровения / Введ., пер. с араб., примеч. и библиография А. Д. Кныша. СПб., 1995. Введение. С. 18.

¹⁸ См.: Коран 17:1. Во всех случаях при цитировании Корана, когда отсутствует указание на перевод Г. С. Саблукова (С.), И. Ю. Крачковского (К.) или М.-Н. О. Османова (О.), перевод выполнен нами.

¹⁹ См.: *Ibn 'Arabi*. The Meccan Revelations. Selected Texts of Al-Futūhāt al-Makkiya. Part II. Introduction. P. 6.

²⁰ *Кныш А. Д.* Введение // Ибн 'Араби. Мекканские откровения. С. 20.

²¹ *Ибн Араби*. Геммы мудрости // *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1993. С. 145—321; *Кныш А. Д.* Ибн 'Араби // Ислам: Энциклопедический словарь [далее: ИЭС]. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1991. С. 82—83; *Кныш А. Д.* Введение // *Ибн ал-Араби*. Мекканские откровения. С. 12; *Chodkiewicz M.* Seal of the Saints. P. 6; *Ibn 'Arabi*. The Meccan Revelations. Selected Texts of Al-Futūhāt al-Makkiya. Part II. Introduction. P. 3—6.

²² *Кныш А. Д.* Ибн 'Араби // ИЭС. С. 83.

²³ См.: *McGregor R.* Akbarian Thought in a Branch of the Egyptian Shādhiliyya // Une voie soufie dans le monde: la Shādhiliyya / Sous la direction d'Éric Geoffroy. Paris: Maisonneuve & Larose, 2005. P. 107—116.

²⁴ См.: *Кныш А. Д.* Ибн 'Араби // ИЭС. С. 83; *аш-Ширази Садр ад-Дин*. Престольная мудрость / Пер. с араб. Я. Эшотс; Ин-т философии. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2004. С. 13.

²⁵ См.: *Кныш А. Д.* Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The making of a polemical image in medieval Islam. Albany (NY), 1998.

²⁶ Этот текст Ибн 'Араби с кратким разъяснением суфийских терминов составляет часть 73-ей главы его книги «Мекканские откровения». См.: *Ибн 'Араби*. Ал-Футūхāt ал-маккийя. Т. 2. С. 125—131. В дальнейшем данный текст начал самостоятельное хождение в суфийских кругах под названием «Книги суфийских терминов» (*Kitāb iṣṭilāḫāt aṣ-ṣūfīyīya*). М. Шодкевич упоминает о двух редакциях этой «Книги суфийских терминов» — каирской и хайдарабадской, имея в виду издание этого фрагмента в виде отдельной работы, соответственно, в Каире (1937 г.) и Хайдарабате (1948 г.): «This is the Kitāb al-Iṣṭilāḫāt al-ṣūfīyya or Kitāb Iṣṭilāḫ al-ṣūfīyya of which at least two other editions are in existence (Cairo 1357/ [1937], Hyderabad 1948)» (см.: *Chodkiewicz M.* Seal of the Saints. P. 3). В нашем распоряжении есть текст этого фрагмента в третьей редакции, приведенный в «Книге определений» (*Kitāb at-ta'rīfāt*) 'Арифа Афанди (см.: 'Ариф Афанди. Китāб ат-та'рифāt ли-с-сайид аш-шариф 'Ариф Афанди. Стамбул: Султан Бāйазид, Вали ад-Дин Афанди китабханасе, 1899. С. 1—10). В 1999 г. этот текст был издан в Каире издательством «Мактабат Мадбулй» под названием «Иṣṭilāḫāt aṣ-ṣūfīyīya».

²⁷ Эта изданное Г. Флогелем произведение называется *Definitiones Sejjidi Sherif Ali b. Mohammed Dschordschani* (см.: *Chodkiewicz M.* Seal of the Saints. P. 3).

²⁸ Данная работа Авхāда ад-Дина Балйāни (также известная под названием «Послание о единстве») (*Risālat al-aḫādīyīya*) была издана в 1982 г. в переводе на французский язык: *Balyani Awhad al-Din*. Epître sur l'unicité (*Kitab al-Wahda al-mutlaqa*). Paris, 1982 (см.: *Chodkiewicz M.* Seal of the Saints. P. 3).

²⁹ *Ibn Arabi*. «Whoso Knoweth Himself...» // Treatise on Being (*Risale-t-ul-wujudīyah*) / Trans. by T. H. Weir. Beshara Publications, Frilford Grange, Abingdon, Oxfordshire, 1975; reissued in 1988 (reprinted from Weir's 1901 translation).

³⁰ См.: Le traité de l'unité, «dit d'Ibn 'Arabi». Paris: Sindbad; Editions de l'Échelle, 1977.

³¹ См.: *Corbin H.* L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi. Paris: Flammarion, 1958; *Ibid.* Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi. Princeton University Press, 1969; *Izutsu Toshihiko.* Sufism and Taoism: A comparative Study of key philosophical concepts. Berkeley: Univ. California press, 1984; *Chittick W. C.* The Self-Disclosure of God (Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology). Albany: State University of New York Press, 1998; *Chodkiewicz M.* Le Sceau des saints: prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi. Paris: Gallimard, 1986; *Ibid.* Seal of the Saints / Transl. from the French by Liadain Sherrard. Lahore: Suhail Academy, 2001; и др.

³² См.: *Степанянц М. Т.* Философские аспекты суфизма. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1987; *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1993 (с приложением выполненного впервые полного перевода с языка оригинала на русский работы Ибн 'Араби́ «Геммы мудрости» (Фуṣṣ ал-ḥикам)); *Ибн Араби.* Наставление ищущему Бога / Введ., пер. и коммент. А. Смирнова // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. С. 296—338; *Ибн ал-Араби.* Мекканские откровения / Введ., пер. с араб., примеч. и библиография А. Д. Кныша, СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1995; *Ибрагим Т.* Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. М.: Проблемы и решения; Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. С. 82—114; *Игнатенко А. А.* Зеркало ислама. М.: Русский институт, 2004; *Эшотс Я.* Понятие справедливости в суфизме: Джалāl ад-Дйн Рӯмӣ и Муḥий ад-Дйн ал-'Араби́ // Глобализация и справедливость. М.: РУДН, 2007. С. 119—129; а также другие монографии и многочисленные статьи Т. Ибрагима, А. Д. Кныша, А. В. Смирнова и других российских ученых, в которых рассматриваются концепции и идеи Ибн 'Араби́.

³³ См.: *Asín Palacios M.* El islam cristianizado: Estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia. Madrid. 1931; *Кныш А. Д.* Суфизм // Ислам. Историкографические очерки. М.: Наука, 1991. С. 142.

³⁴ См.: *Chodkiewicz M.* Seal of the Saints. P. 5.

³⁵ *Corbin H.* L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi. Paris: Flammarion, 1958. P. 63; *Ibid.* Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi. Princeton University Press, 1969. P. 77.

³⁶ См.: *Кныш А. Д.* Введение // *Ибн ал-Араби.* Мекканские откровения. С. 8, 10—11.

³⁷ См.: *Ernst C. W.* Esoteric and mystical aspects of religious knowledge in sufism // Islam and modern age. Vol. XV. № 4. November 1984. P. 202.

³⁸ См.: *Ибрагим Т.* Философские концепции суфизма (обзорная статья). С. 85.

³⁹ *Корбен А.* История исламской философии / Пер. с франц. А. А. Кузнецова; Науч. ред. Р. М. Шукуров. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 278.

⁴⁰ *Ибрагим Т.* Философские концепции суфизма (обзорная статья). С. 85; *Он же.* Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 82.

⁴¹ *Тримингэм Дж. С.* Суфийские ордены в исламе. М.: Наука, 1989. С. 123.

⁴² *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1993; *Он же.* Философия Николая Кузанского и Ибн 'Араби: два типа рационализации мистицизма // Бог — человек — общество в традиционных культурах Востока. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1993. С. 156-175; *Он же.* Логика смысла. М.: Языки славянской культуры, 2001, и другие его работы.

⁴³ *Смирнов А. В.* Логика смысла. С. 387.

⁴⁴ *Кныш А. Д.* Введение // *Ибн 'Араби.* Мекканские откровения. С. 9.

⁴⁵ См.: *Кныш А. Д.* Введение // *Ибн 'Араби.* Мекканские откровения. С. 8.

⁴⁶ *Кныш А. Д.* Учение Ибн 'Араби в поздней мусульманской традиции // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1989. С. 7, 13—14.

⁴⁷ *Нурша В. М.* О некоторых аспектах суфийской концепции познания (ма'рифат). Проблемы истории и культуры народов Средней Азии и стран зарубежного Востока. Ташкент, 1991. С. 52, 62.

⁴⁸ *Nicholson R. A.* The Mystics of Islam. London, Arkana Penguin Books, 1989. P. 102, 125; *Ibid.* Studies in Islamic Mysticism. Richmond (Surrey): Curzon Press, 1994. P. 164. (Originally published 1921.)

⁴⁹ *Nicholson R. A.* Studies in Islamic Mysticism. P. 78.

⁵⁰ *Тримингэм Дж. С.* Суфийские ордены в исламе. С. 114—138.

⁵¹ См.: *Chodkiewicz M.* Seal of the Saints. P. 5.

⁵² *Шimmelъ А.* Мир исламского мистицизма. М.: Алетейа; Энигма, 2000. С. 208.

⁵³ См.: *Massignon L.* Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1968. P. 315.

⁵⁴ См.: *Шimmelъ А.* Мир исламского мистицизма. С. 208.

⁵⁵ *Nasr Seyyed Hossein.* Islamic Art and Spirituality. Lahore: Suhail Academy, 1997. P. 137.

⁵⁶ *Ибрагим Т.* Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 82.

⁵⁷ См.: *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма. С. 126.

⁵⁸ *Yahia O.* Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn Arabi. 2 vol. Damascus, 1964.

⁵⁹ *Ал-Мар'ашилъ, Мухаммад 'Абд ар-Рахмāн.* Муқаддимат ан-нāшир // *Ибн 'Араби.* Ал-Футуҳāt ал-маккийя. Бейрут: Дар ихйā' ат-турас ал-'араби, 1998. Т. 1. С. 13.

⁶⁰ *Кныш А. Д.* Введение // *Ибн 'Араби.* Мекканские откровения. С. 9—10.

⁶¹ Речь идет о двух мусульманских святынях, расположенных в ал-Харам аш-шариф («Благородное святилище», Храмовая гора) в Иерусалиме, — Купольной мечети (*масджид куббат ас-сахра*) и «Отдаленнейшей Мечети» (*ал-масджид ал-ақṣā*). С Купольной мечетью мусульманская традиция связывает ночное вознесение Мухаммада на небеса (*ал-исрā' ва ал-ми'рāдж*).

⁶² Имеется в виду 'Абд ал-'Азйз ал-Қаршй. «Автор (Ибн 'Араби. — *И. Н.*) указывает в “Мекканских откровениях”, что эту книгу он посвятил своему духовному покровителю и другу, шейху 'Абд ал-'Азйзу 'Абу Мухаммаду ибн 'Аби Бақру ал-Қаршй, проживавшему в Тунисе, одному из глав суфизма в Магрибе в ту эпоху. Он был одним из сподвижников суфия 'Абу Мадйана (ум. в 1196 г.), духовного учителя Ибн 'Араби, и испытал его влияние» (*ал-Мар'ашй, Мухаммад 'Абд ар-Рахман. Муқаддимат ан-нашир // Ибн 'Араби. Ал-Футухат ал-маккийя. Т. 1. С. 25.*)

⁶³ То есть Бог.

⁶⁴ *Ибн 'Араби. Ал-Футухат ал-маккийя. Т. 1. С. 43.*

⁶⁵ См.: *Chodkiewicz M. Seal of the Saints. P. 7.*

⁶⁶ *Ibn 'Arabi. The Meccan Revelations. Selected Texts of Al-Futūhāt al-Makkiya. Part II. P. 8.*

⁶⁷ *Кныш А. Д. Учение Ибн 'Араби в поздней мусульманской традиции // Суфизм в контексте мусульманской культуры. С. 8.*

⁶⁸ См.: *ал-Қунавй, Садр ад-Дин. Ал-Фукук. Тегеран: Интишарат Маулā, 1992.*

⁶⁹ См.: *Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. С. 6, 46.*

⁷⁰ *Ибн 'Араби. 'Иншā' ад-дава'ир // Ibn 'Arabi. La production des cercles. Kitāb inshā' ad-dawā'r al-ihātīya / Traduit de l'arabe, présenté et annoté par P. Fenton, M. Gloton; Texte arabe établi par H. S. Nyberg. Paris: Editions de l'Éclat, 1996. P. 3.*

⁷¹ Благодаря этому соблюдается и хронологический порядок: «Составление окружностей» было написано Ибн 'Араби раньше «Мекканских откровений» и «Гемм мудрости».

⁷² *Шиммель А.-М. Мир исламского мистицизма. С. 215.*

⁷³ *Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. С. 5.*

⁷⁴ *Смирнов А. В. Суфизм // Новая философская энциклопедия [далее: НФЭ]. М.: Мысль, 2010. Т. 3. С. 672.*

⁷⁵ *Ибн 'Араби. 'Иншā' ад-дава'ир // Ibn 'Arabi. La production des cercles. Kitāb inshā' ad-dawā'r al-ihātīya / Traduit de l'arabe, présenté et annoté par P. Fenton, M. Gloton; Texte arabe établi par H. S. Nyberg. Paris: Editions de l'Éclat, 1996. P. 6—7. См. также: Affifi A. E. The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi. Cambridge: At the University Press, 1939. P. 7.*

⁷⁶ *Ибрагим Т. Философские концепции суфизма (обзорная статья). С. 111. Т. Ибрагим отмечает: «Перевод этого выражения на другие языки составляет определенную трудность, связанную с неоднозначностью обоих слагаемых — “a 'iān” и “cābita”. Существительные “a 'iān” в данном контексте обычно переводится как “архетипы”, “сущности”, “идеи”, а прилагательное “cābita” — как “неподвижные”, “неизменные”, “постоянные”, перманентные”. Все эти словосочетания практически встречаются в литературе» (Там же. С. 111). См. также: *Ибрагим Т. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 105—106.**

⁷⁷ *Смирнов А. В. Логика смысла. С. 349—351. А. В. Смирнов, разъясняя свой перевод выражения «a 'iān cābita» как «утвержденные воплощенности», пишет: «Словом “воплощенность” я передаю термин ‘айн» (Там же. С. 349).*

⁷⁸ *Ибн 'Араби. Мекканские откровения / Введ., пер. с араб., примеч. и библиография А. Д. Кныша. С. 39, 40, 41, 43, 67 и др.*

⁷⁹ Смирнов А. В. Логика смысла. С. 348.

⁸⁰ Т. Ибрагим пишет: «Но в отличие от последних (от платоновских идей. — И. Н.) а'йāны не представляют собой универсалий, а являются частными, единичными сущностями — партикуляриями» (см.: Ибрагим Т. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 105). А. В. Смирнов отмечает: «В обыденном языке это слово ('айн. — И. Н.) означает наличность, осязаемость, конкретность данной вещи. У Ибн 'Араби оно также указывает на “саму вещь”... Любая вещь обладает “утвержденной воплощенностью” ('айн *ṣābita*), которая остается таковой и в состоянии несуществования и в состоянии существования. Вместе с тем можно заметить различие между тем, как описывается “утвержденная воплощенность” в этих двух случаях. В состоянии несуществования она является “небытийными соотносительностями” (*nisab 'adamiyyā*), тогда как в состоянии существования обладает “формой” (*ṣūra*)» (см.: Смирнов А. В. Логика смысла. С. 349).

⁸¹ Ибн 'Араби. Фуṣṣ ал-ḥикам. С. 85.

⁸² Chittick W. C. The Self-Disclosure of God (Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology). P. 389; Читтик У. Суфизм: руководство для начинающих. М.: Восточная литература, 2012. С. 217.

⁸³ «Когда Мы захотим быть чему-либо, тогда наше слово только в том, чтобы нам сказать: “Будь!” и то получает бытие» (Коран 16:40, С.). См. также: Ибрагим Т. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 106.

⁸⁴ Ибн 'Араби. Ал-Футūḫāt ал-маккийя. Т. 3. С. 89.

⁸⁵ Ибн Таймийя. Марātib ал-ирāда // Маджмū' аг ар-расā' ил ал-кубрā. Т. 2. С. 72.

⁸⁶ См.: Ибрагим Т. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 106.

⁸⁷ Ибн Араби. Геммы мудрости // Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. С. 174.

⁸⁸ См.: Ибрагим Т. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 106.

⁸⁹ Ибн 'Араби. Иншā' ад-давā' ир // *Ibn 'Arabi*. La production des cercles. *Kitāb inshā' ad-dawā'r al-ihātīyya*. P. 16—18.

⁹⁰ Ибн 'Араби. Иншā' ад-давā' ир // *Ibn 'Arabi*. La production des cercles. *Kitāb inshā' ad-dawā'r al-ihātīyya*. P. 18.

⁹¹ См. например: «Парменид. Но с другой стороны, то, что не-едино, не при- частно единому» (Платон. Парменид // Платон. Собрание сочинений в 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2. С. 378).

⁹² Ибн Таймийя. Маджмū' ал-фатавā. Медина: Маджма' ал-малик Фахд. 2004. Т. 2. С. 144.

⁹³ Ибн Таймийя. Ал-Фурқан байна ал-ḥаққ ва ал-баṭил // Маджмū' аг ар-расā' ил ал-кубрā. Т. 1. С. 152.

⁹⁴ См.: *ал-Аш'арī*. «Мақалāt ал-исламиййн ва ихтиләф ал-мусаллйн». Бейрут: Дār Сāдир, 2008. С. 203.

⁹⁵ Ибн 'Араби. Ал-Футūḫāt ал-маккийя. Т. 2. С. 427.

⁹⁶ *Зарфийя* (образовано от *зарф* — сосуд; обстоятельство, условие) — обстоятельство значение. Оно выражается в словосочетаниях, где главное слово обозначает действие или признак, а зависимое — признак (зависимое слово

отвечает на вопросы «как? каким образом? где? куда? как долго? почему?», то есть указывает на место, время, причину, цель и т. д.). С точки зрения ливанского исследователя, позиция Ибн 'Араби по вопросу о времени сводится к следующему: «Величайший шейх» отказывается рассматривать время как сосуд (*zarf*), или «вместилище» событий, первичное по отношению к ним, то есть как некую «априорную форму», выступающую в качестве условия всякого опыта, напротив, он понимает время как способ реализации вечного во временном.

⁹⁷ Ибн 'Араби. Ал-Футуḫāt ал-маккийя. Т. 2. С. 427.

⁹⁸ См.: аль-Атмас, Сейд Мухаммад Накыб. Введение в метафизику ислама. Изложение основополагающих элементов мусульманского мировоззрения. Институт исламской цивилизации (Москва); Международный институт исламской мысли и цивилизации (Куала-Лумпур), 2001. С. 269, 270.

⁹⁹ Burckhardt T. An Introduction to Sufi Doctrine. Lahore, 1959. P. 75. «До такой степени об этом не знает никто, да ведь человек и не чувствует в душе своей, что в каждом дыхании его нет, а затем он есть» (Ибн Араби. Геммы мудрости // Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. С. 230).

¹⁰⁰ Смирнов А. В. Что стоит за термином «средневековая арабская философия» (рассмотрение вопроса в ракурсе проблематики истины и причинности) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 79.

¹⁰¹ Ибн 'Араби, следуя суфийской традиции, интерпретирует чудо как «разрыв привычного» (*харк ал-'авā'id*). См.: Ибн 'Араби. Ал-Футуḫāt ал-маккийя. Т. 3. С. 37.

¹⁰² «В каждой вещи для Него — знамение (*'āya*), которое указывает на то, что Он сама (*'āyn*) вещь» (Ибн 'Араби. Ал-Футуḫāt ал-маккийя. Т. 1. С. 342).

¹⁰³ Муназзах («очищенный») — термин, употреблявшийся мусульманскими религиозными учеными для утверждения об абсолютной неприменимости свойств и качеств тварного мира при описании Бога. Термин *мушаббах* («уподобленный») использовали те, кто признавал схожесть Бога с вещами тварного мира в некоторых отношениях, указывая на наличие в Коране выражений, уподобляющих Бога тварному миру (*йад 'Аллāх* «рука Бога», *ваджху-ху* «Его лик» и др.). См.: Chittick W. C. The Self-Disclosure of God (Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology). P. XXI. См. также: Ибрагим Т., Сагадеев А. В. Ат-Танзих // ИЭС. С. 224; Прозоров С. М. Ат-Ташбих // ИЭС. С. 235—236.

¹⁰⁴ Ибн 'Араби. Ал-Футуḫāt ал-маккийя. Т. 2. С. 303.

¹⁰⁵ Ибн 'Араби. Иншā' ад-дава' ир // *Ibn 'Arabi. La production des cercles. Kitāb inshā' ad-dawā' r al-ihātīyya*. P. 21—22.

¹⁰⁶ См.: Chittick W. C. The Self-Disclosure of God (Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology). P. XVII.

¹⁰⁷ Ибн 'Араби. Ал-Футуḫāt ал-маккийя. Т. 4. С. 77.

¹⁰⁸ См.: Ибрагим Т. Философские концепции суфизма (обзорная статья). С. 97.

¹⁰⁹ Ибн 'Араби. Иншā' ад-дава' ир // *Ibn 'Arabi. La production des cercles. Kitāb inshā' ad-dawā' r al-ihātīyya*. P. 18.

¹¹⁰ Ибн 'Араби. Ал-Футуḫāt ал-маккийя. Т. 2. С. 111. Ибн 'Араби ссылается на хадис, приводимый 'Абдаллāхом ибн Мас'удом: «Пророк Мухаммад, да ниспошлет Бог ему благословение и мир, сказал: "Не войдет в рай тот, в чьем сердце была гордыня весом на одну пылинку"». Один человек [сказал ему], что любит, что-

бы его одежда и обувь были красивыми. [Тогда пророк Мухаммад] сказал: “‘Аллах прекрасный, Он любит красоту. Гордыня — это неблагодарность к Истинному и презрение к людям”». *Муслим. Сахих* Муслим (91). Бейрут: Дар ихйа’ ат-турас ал-‘араби. Б. г. Т. 1. С. 93; Об обсуждении мусульманскими учеными значения слова «прекрасный» (*джамил*) в этом *хадисе* с точки зрения характеристики Бога см.: *ан-Навави. Сахих* Муслим би-шарх имам Мухйй ад-Дин ‘Аби Закарийя Йахйя ибн Шараф ан-Навави. Бейрут: Дар ал-хайр, 1996. Т. 2. С. 268—269.

¹¹¹ *Ал-‘Аджлунн, Исма‘ил ибн Мухаммад*. Кашф ал-хафа’ ва музил ал-илбас ‘ам-ма иштахара мин ал-ахадис ‘ала алсинат ан-нас. Бейрут: Му’ассасаг ар-рисала, 1984. Т. 2. С. 173. Автор «Кашф ал-хафа’» отмечает, что видные исламские ученые, как Ибн Таймийа, аз-Заркаши, Ибн Хаджар, ас-Суйути, расценивали этот хадис как сфабрикованный, тогда как ал-Кари считал, что по своему смыслу данный хадис является приемлемым, поскольку соответствует значению коранического выражения «Я ведь создал джиннов и людей только, чтобы Мне поклонялись» (Коран 51:56, К.) (Там же).

¹¹² *Ибн ‘Араби*. Ал-Футухат ал-маккийя. Т. 2. С. 110.

¹¹³ См.: *Ибрагим Т. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения*. С. 89.

¹¹⁴ См.: *Ибрагим Т. Философские концепции суфизма (обзорная статья)*. С. 111—112.

¹¹⁵ *Ибн ‘Араби*. Ал-Футухат ал-маккийя. Т. 2. С. 449.

¹¹⁶ «Термин *ḥaḍrah*, означающий “присутствие”, относится к онтологическому состоянию в мире интеллигиделий» (см.: *аль-Атмас, Сейд Мухаммад Накыб*. Введение в метафизику ислама. С. 279). «The term *ḥaḍrah*, meaning “presence”, refers to an ontological state in the world of intelligibles» (*al-Attas, Syed Muhammad Naquib*. Prolegomena to the Metaphysics of Islam. Lahore: Suhail Academy, 2001. P. 250).

¹¹⁷ Ибн ‘Араби также называет первый этап «проявления» Бога словосочетанием «пресвятая эманация» (*файд ақдас*).

¹¹⁸ В учении Ибн ‘Араби для обозначения второго «проявления» Бога употребляется также словосочетание «святая эманация» (*файд муқаддас*).

¹¹⁹ *Ибн ‘Араби*. Ал-Футухат ал-маккийя. Т. 2. С. 305—306.

¹²⁰ *Ибн ‘Араби*. ‘Инша’ ад-дава’ ир // *Ibn ‘Arabi*. La production des cercles. *Kitāb inshā’ ad-dawā’r al-ihātīyya*. P. 25; см. также: *Chodkiewicz M*. Seal of the Saints. P. 71.

¹²¹ *Chittick W. C*. The Self-Disclosure of God (Principles of Ibn al-‘Arabi’s Cosmology). P. XIII, XXV.

¹²² *Ибн ‘Араби*. Ал-Футухат ал-маккийя, Т. 1. С. 203—204.

¹²³ См.: *Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция)*. М.: Языки славянских культур, 2009. С. 359—360.

¹²⁴ *Смирнов А. В*. Великий шейх суфизма. С. 48—95.

¹²⁵ *Ибн ‘Араби*. Ал-Футухат ал-маккийя. Т. 1. С. 69, 71.

¹²⁶ *Ибн ‘Араби*. Фусуḥ ал-ҳикам. С. 160.

¹²⁷ *Смирнов А. В*. Суфизм // НФЭ. Т. 3. С. 673.

¹²⁸ См.: *Ибн Таймийя*. Ал-Фурқан байна ал-ҳаққ ва ал-ба’тил // *Маджмӯ’ат ар-расә’ил ал-кубра*. Т. 1. С. 145—147.

СОСТАВЛЕНИЕ ОКРУЖНОСТЕЙ¹

Именем Бога, Милостивого и Милосердного!

[1]² Слава Богу, Который сотворил человека по образу Своему³, особо наделил его сокровенным (*сарīра*)⁴, дав [стремление] уподобляться и красоваться для исправления плодов его познания: то он этим сокровенным уподобляется «присутствию» (*хадра*)⁵ Его самости (*зāt*) и атрибутов (*сифāt*), то — «присутствию» Его творений. Благословение пророку [Мухаммаду], объединившему первопринципы, стоящему пред «присутствием» безначальности, [пред] сияющим Светом (перед Богом⁶. — *И. Н.*), не дающим тени, Скрытым за завесой (*хиджāб*) «нет ничего, подобного Ему!»⁷. Это — истина истин (*хақйқат ал-хақā'ик*)⁸, первое создание, обнаружившее себя в форме творений и Творца как через фигуру, так и через истинность, как через имя⁹ и описание¹⁰, так и через тварей. [Это — пророк] Мухаммад (да ниспошлет Бог ему благословение и мир, почитит и облагородит его, его семейство и его сподвижников!).

[2] И далее. Когда Бог (Пречист Он!) дал мне узнать истины вещей такими, каковы они сами по себе, а путем раскрытия (*кашф*) [сокровенного] уведомил меня об истинах их соотношенностей и сопряженностей¹¹, я захотел представить их в чувственно-постижимом виде, чтобы они стали ближе к [моему] сподвижнику, избраннику Божьему (*валийй*), ‘Абдаллāху Бадру ал-Хабашī¹², и с ясностью обнаружилились для тех, чей взор слишком слаб, чтобы достичь их, и звезды чьих мыслей не движутся в их сферах. Тогда станет ясным для него (человека. — *И. Н.*), откуда его степень в бытии, что́ есть та честь, которая досталась ему, что даже ангелы повиновались ему в земном поклоне¹³. Если благородный и самый чистый ангел совершил земной поклон ему, что же тогда думать о низших, несовершенных созданиях! Разве не видишь, как о нем сказано в правдивой вести Бога: «И Он подчинил вам то, что в небесах, и то, что на земле, — все, исходящее от Него»¹⁴.

Он передал весь мир в подчинение этому высочайшему [созданию], человеку. Любой из высшего сонма лишь благодаря тебе (че-

ловеку. — *И. Н.*) возвышен, и любой из низшего сонма лишь тебе подчиняется и пресмыкается перед тобой. Одни из них испрашивают прощения за тебя, другие благословляют тебя. Ангел мира (*салām*) доставляет его (мир. — *И. Н.*) тебе от Всевышнего Бога.

[3] И если Истинный Господин благословляет тебя, то что говорить о Его ангелах (*малā 'икати-хи*)? И если Он заботится о тебе, то что же думать о Его тварях (*халā 'уқи-хи*)¹⁵? Любой плод и всякое благо до крайних пределов склоняются перед тобой и повинуются тебе, дабы передать тебе вложенную Богом в них пользу. Нет в бытии такой истины и тончайшего (*дақиқа*) [смысла], чтобы не было от тебя к ним и от них к тебе тончайшей линии (*рақиқа*)¹⁶, а число тончайших линий — по числу истин и тончайших [смыслов]. Если бы этот человек не был сотворен, получив наипрекраснейшее устройство¹⁷, не был выстроен по образу Вечного и не был выведен [как тот], чьей конечной целью стал Истинный [Бог], когда он обрел в Нем успокоение и возлюбил Его, — то не существовало бы бытия творения и не было бы предписано, что [ему, человеку], принадлежат ангелы, и не явился бы он на самой высокой степени, не покорились бы ему ангелы и не вращались бы вокруг него телā небесных сфер.

Возблагодари же Бога еще раз, о человек, за совершенство этого положения, которым наделил тебя Щедрый и Милостивый¹⁸, за смыслы истин этой соотнесенности (*нисба*), в которые Он посвятил тебя. Так исследуй свое бытие, какую ступень ты занимаешь по отношению к Тому, кому ты поклоняешься, и проведи различие между собой и своими рабами¹⁹. Сделав это, будешь собран²⁰ на [уровне] милостивейшего утверждения²¹ и господнего извещения.

Я разъяснил тебе это в данной книге, которую назвал [4] «Составление окружностей, охватывающих подобие человека Творцу и тварям» в чувственно-постижимых и умопостигаемых формах творений, а также нисхождение истин к нему по тончайшим линиям. Я установил схемы, привел примеры и разъяснил, что́ есть в человеке, благодаря чему он человек, и что́ есть в нем, благодаря чему он обладатель веры (*'имāн*) и доброделания (*ихсāн*)²², дабы приблизить это к пониманию и передать знание об этом. У Давшего бытие [всему] существу (*кавн*) молим о содействии и помощи посредством Его благоденствия и щедрости!

Раздел

Знайте (да поможет вам Бог быть покорными Ему и стяжать Его познание и милость!), что поскольку стало предметом желания в этой книге [разъяснить], какова степень человека в бытии и его положение в «присутствии» (*ҳадра*) щедрости²³, как он появился в своей воплощенности (*би-‘айни-хи*) из сокрытости (*ғайб*), был ли он описываем каким-либо состоянием прежде своего существования, то нужно было сказать о небытии (*‘адам*) и бытии (*вуджӯд*), [о том], к чему они восходят, и есть ли между этим бытием и небытием то, что не характеризуется ими, или нет. Сию главу я составил, чтобы изложить знание об этом.

После этого, если пожелает Бог, мы составим окружности и таблицы, протянем тончайшие линии (*рақā‘иқ*) и нити, покажем основы и ветви и проведем различие между разделенным и соединенным и покажем, какие связаны с ними [божественные] имена, как земля и небо [относятся] к человеку²⁴, каковы [бого]явления (*таджаллийāt*) и их порядок [5] согласно стоянкам (*мақāmāt*). Все это и схожее с этим — в главах, составленных в этом собрании, и схемах, установленных посредством практического искусства, дабы ищущему было легче получить знания (*фавā‘ид*) и смыслы (*ма‘āнин*, ед. ч. *ма‘нан*)²⁵, представить [тот или иной] смысл в своей душе в виде образа, воплощенного в конкретной форме, [и тогда] для него выразить его будет легче, ибо он крепко закреплён в воображении (*хайāl*), дабы исследователь твердо все рассмотрел, пока не ознакомится со всей целокупностью смыслов. Ведь когда смысл воплощается в болванку формы и фигуры, то в него влюбляется чувство, и он становится для него предметом забавы, которым оно любит и развлекается. Это ведет его к достижению истинности того, ради чего была составлена эта фигура и воплощен в конкретной форме тот образ. Вот почему мы придали этому изображение и форму.

Знай, что бытие и небытие не являются чем-то сверх сущего (*мавджӯд*) и не-сущего (*ма‘дӯм*), но они само сущее и не-сущее²⁶. Однако воображение представляет себе, что бытие (*вуджӯд*) и небытие (*‘адам*) — качества, относящиеся к сущему и не-сущему, и представляет их себе как дом, и будто сущее и не-сущее входят в него²⁷. Потому говорят: «Эта вещь вошла в бытие (*вуджӯд*) после того, как ее не было». В действительности знатоками под этим подразумевается то, что смысл сего в том, что эта вещь [уже] имеется в своей воплощенности (*фӣ ‘айни-хи*). Значит, «бытие» (*вуджӯд*) и «небытие»

(‘*адам*’) — утверждение воплощенности вещи (*исб̄ат* ‘*айн аш-шай*’) или же ее отрицание.

Далее. Если воплощенность вещи утверждена или отрицается, то допустимо описывать ее небытием и бытием одновременно по отношению и сопряжению [с чем-либо]. Например, Зайд²⁸, сущее в своей воплощенности (*ф̄й* ‘*айни-хи*’), есть сущее (*мавдж̄уд*) на рынке и не-сущее (*ма* ‘*д̄ум*’) в доме²⁹. [6] Если бы небытие (‘*адам*’) и бытие (*вудж̄уд*) были качествами, которые относятся к сущему как черное и белое, то нельзя было бы описать его ими одновременно, напротив, если оно не-сущее, то не будет сущим, равно как если оно черное, то не будет белым. Однако мы были правы, описав его (Зайда. — *И. Н.*) небытием и бытием сразу в одно и то же время. Это — сопрягаемое бытие (*вудж̄уд ид̄афийй*) и небытие (‘*адам*’), наряду с утвержденностью воплощенности (*субут ал-‘айн*) [вещи]³⁰. И если верно, что оно (бытие. — *И. Н.*) не есть качество, наличествующее в чувственной и умопостигаемой [вещи] самой по себе, без какой-либо сопряженности (*ид̄афа*) [с чем-либо], то тогда твердо установлено, что оно целиком принадлежит области сопряженностей (*ид̄аф̄ат*) и соотношенностей (*нисаб*), как, например, восток и запад, правое и левое, переднее и заднее. Значит, неверно, что характеристика (*васф*) может быть приписана одному существованию (какой-то одной вещи. — *И. Н.*) и не приписана другому.

А если скажут: как же допустить, чтобы вещь была не-сущей (*ма* ‘*д̄ум*’) в своей воплощенности (*фи* ‘*айни-хи*’), характеризуясь [одновременно] существованием в каком-либо мире или в каком-либо отношении, ведь тогда она будет сущей (*мавдж̄уд*) в своей воплощенности (*ф̄й* ‘*айни-хи*’) [и] не-сущей в каком-то отношении, то мы скажем [следующее].

Да, у каждой вещи в бытии — четыре ступени, за исключением Всевышнего Бога, ибо у Него в сопряженном бытии (*вудж̄уд ид̄афийй*) — три ступени.

Первая ступень — существование вещи в своей воплощенности (‘*айн*’). [7] С точки зрения знания Истинного (*ал-хаққ*)³¹ о возникшем (*мух̄дас*)³² это — вторая ступень.

Вторая ступень — существование ее в знании (‘*илм*’), а с точки зрения знания Всевышнего о нас это — первая ступень.

Третья ступень — существование ее в выговоренностях (*алф̄аз*).

Четвертая ступень — существование ее в надписях (*рук̄ум*).

Всевышний Бог, как мы знаем его, имеет эти ступени бытия, за исключением ступени [бытия] в знании. Таково то постижение, что име-

ется в нашем распоряжении на сегодня. Если случится видение воочию, определенное в Законе (*шар* ³³), то не знаю, появится ли в наших душах знание, утверждающее Его воплощенность, или же это будет дополнительное разъяснение того рода знания о Нем (Пречист Он!), что уже имеется в нашем распоряжении на сегодня от Него. Если будет так³⁴, то у Него — только три ступени [бытия]. А если узрение (*назар*) [Бога] повлечет утверждение [Его воплощенности] либо в тамошнем мире, либо там, где случится видение воочию (*му'айяна*) для тех, для кого оно случится, то тогда мы охарактеризуем Его [и] четвертой ступенью. Постигни истину этого указания в нашем знании [8] о Боге (Пречист Он!), ибо оно полезно в этой главе.

Далее. Эти ступени, сопряженные с нами, подобно тому, как мы сказали выше о предшествовании существования воплощенности ('*айн*) [вещи], или существования того, что подобно воплощенности, или существования частей воплощенности, рассеянных и не соединенных друг с другом, в отношении к какой-либо форме, что придумает обладатель разума, из всего этого что-то необходимо должно идти сначала (я имею в виду одну из них), а затем это складывается в знании и предстает в уме. Это — в сопряжении с нами. А в сопряжении со Всевышним Богом знание без временного интервала предшествует вещи в ее воплощенности (*фй 'айни-хи*). Бытие возникшей вещи в знании Всевышнего Бога — до существования вещи в ее воплощенности и предшествует ей. Однако есть одна тайна, на которую мы намеком укажем в этой главе, если позволит Бог!

Раздел

Мы разъясняем тебе, что существование воплощенности ('*айн*) [вещи] предшествует существованию знания [о вещи] ступенью и равно ему существованием в аспекте безначальности, а не постольку, поскольку оно — возникшее. Это — в отношении Истинного [Бога] (*ал-хаққ*). А что касается творения (*халқ*)³⁵, то мы разъясним тебе, что постижение Истинным [Богом] (*ал-хаққ*) сущего в его воплощенности (*фй 'айни-хи*) во всех подробностях таково, что оно (сущее. — *И. Н.*) находилось в некотором отношении в таком состоянии, что не описывалось ни бытием, ни небытием, наряду с небытием его воплощенности.

Теперь вернемся и скажем, разъясняя те вышеупомянутые четыре ступени [вещи в бытии]. Мы произносим «Зайд» и уразумеваем смысл этого; или пишем на бумаге «Зайд» и уразумеваем смысл этого;

или он (Зайд. — *И. Н.*) появляется в своей воплощенности (*ф̄и 'айни-хи*), [9] и мы уразумеваем его смысл; или представляем его в душе, когда он отсутствует, и уразумеваем смысл этого. Это — существование в знании.

Каждая из этих ступеней имеет один и тот же смысл, который при их различии не добавляет какого-либо [нового] смысла к Зайду. Всякая вещь, вечная или возникшая, обязательно находится на какой-либо из этих ступеней или на всех. Если это утверждено и если подтверждено, что это является истиной, то скажем, что человек — вечный, возникший, сущий и не-сущий. Что касается нашего высказывания «[человек] — вечный», то так потому, что он — сущий (*мавджуд*) в вечном знании, представляем (*мутаṣаввар*) в нем безначально ('*азалан*), и эта [ступень существования] — одна из вышеупомянутых ступеней. Что касается нашего высказывания «[человек] — возникший», то ведь его фигура и его воплощенность ('*айну-ху*) не были, а затем получили бытие. Из этого вытекает, что, например, Зайд — сущий в знании, сущий в речи, не-сущий в воплощенности безначально. Значит, его можно описать бытием и небытием безначально. Из этого следует, что бытие не есть атрибут сущего. Если это установлено, то остается рассмотреть, с чем связывается знание — с сущим или с не-сущим? Мы не узнаем этого, пока не узнаем, что́ есть знание и на что делятся не-сущие (*ма 'д̄ум̄āt*).

[10] В начале скажем, что знание — истинность (*хақ̄иқа*) в душе, связанная с не-сущим (*ма 'д̄ум*) и с сущим (*мавджуд*) согласно его истине, как оно есть или будет, когда обретет бытие. Эта истина и есть знание. Не-сущие делятся на четыре вида:

1. Постулируемое не-сущее (*ма 'д̄ум мафрӯд*), существование которого абсолютно недопустимо, как, например, сотоварищ или дитя Бога³⁶, супруга Его³⁷, прохождение верблюда через ушко иглы³⁸.

2. Не-сущее, получающее существование с необходимостью, благодаря перевесу [бытия возможного над его небытием] и выбору, но не с неизбежностью, как, например, некая особь (*шахс*)³⁹ данного рода, [а не другая], и как, например, блаженство рая для правверных.

3. Не-сущее, чье существование допустимо (*йаджӯз*), как, например, пресность воды в море, горьковатость сладкого и тому подобное.

4. Не-сущее, чье существование категорически не допускается по выбору (*ихтийар*), но [допускается] существование особи его рода.

Под всем этим — тем, чье существование допускается, и тем, [чье существование] не допускается по выбору,— я подразумеваю вторую особь рода и выше. Ведь поистине утверждена воля и отрицается выбор, равно как утверждено знание и отрицается распоряжение (*тадб̄ир*), несмотря на то, что в традиции (*сам*‘) сказано: «Распоряжается [Бог] миропорядком (*'амр*)»⁴⁰, а также: «Господь твой творит что хочет и что избирает»⁴¹. Но кто осведомлен о тайне установления Закона (*шарī*‘а), тот знает, какова уместность этой речи о распоряжении и выборе. Я разъясню это в сей книге, если позволит Всевышний Бог, что Бог (Пречист Он!) — волящий, не избирающий⁴², и что в бытии (*вудж̄уд*) нет возможного совсем, [11] оно исчерпывается необходимостью и невозможностью, и что всякий раз, когда в Коране приводятся Его слова: «Если бы Мы пожелали» и «Если бы Он пожелал», где [Его] желание сочетается с союзом невозможности (*харф ал-имтинā*‘)⁴³ в силу [наличия] вечного сущего, небытие которого невозможно, а потому невозможна противоположность Его желанию — и вот желание перестало быть таким, каким его обычно представляют, и стало представляемым согласно истине (*хақ̄иқа*)⁴⁴.

Сколько бы я ни упоминал в этой моей книге то, что указывает на возможность, выбор, распоряжение или прочее из того, что опровергается истинами, я привожу это для того, чтобы подвести к обычному пониманию. Обладатель истины знает уровень [рассматриваемых] вопросов, и это с ним я разговариваю об истинах и к нему обращаюсь. А кто не достиг [уровня] этих истин, тот поймет нашу речь согласно привычным представлениям, которые, как он воображает, и есть истина. Каждый из этих двоих примет сказанное и не отбросит, но [примет] с двух разных сторон, разница между которыми как между их двумя пониманиями.

Если ты понял это, то [знай, что] знание связано только с тремя видами [не-сущих]. Что касается не-сущего, бытие которого совершенно не допускается, [12] то знание абсолютно не связано с ним, ибо оно (это не-сущее. — *И. Р.*) не есть вещь, которая [когда-либо] будет существовать. И знание, значит, связано только с сущим (*мавдж̄уд*) и совсем не связано с не-сущим (*ма*‘*д̄ум*), поскольку никак нельзя представить связь знания с чистым небытием, ибо оно не имеет формы и не связано с каким-либо качеством, и нет у него выстроенной истины, за исключением чистого отрицания. Из чистого отрицания ничего не следует в душе, так как, если бы следовало [что-нибудь], то оно было бы бытием. Небытие в любом отношении никогда не будет бытием.

Истины [вещей] не приемлют изменений. Разве ты не вникаешь [в суть] своего знания об отрицании сотоварища (*шарик*) Всевышнего Бога? Если ты внимательно вдумываешься в то, что определилось для тебя в твоей душе, и в то, что точно утвердилось для тебя в твоём сердце относительно отрицания сотоварища [Бога], то ты ничего не обнаружишь в душе, кроме единственности (*вахданиййа*) [Бога]: она — сущая, она — то, что душа утвердила. Если ты отказываешься принять это и находишься в затруднении, то обратись к другому рассмотрению. А именно: что сотоварищ известен тебе, [что он] есть сущее в своей воплощенности (*фй 'айни-хи*) среди возникших [вещей], [например], в отношении к Зайду. Соотнесенность, благодаря которой ты отнес сотоварища к Зайду, имеется как таковая (*фй 'айни-ха*), и именно ее ты не отнес ко Всевышнему Богу. Посмотри: твое знание о невозможном восходит к знанию о существующих [в мире] отделенных единичных вещах. Если бы не это, то ты бы не уразумел отрицание этого (наличия сотоварища. — *И. Н.*) относительно Всевышнего Бога. Всякий раз, когда тебе придет в голову знание о небытии чего-нибудь, у тебя есть только знание о существовании противоположности этого, либо [знание] о существовании условия, гарантирующего его отрицание, либо [знание] о сущих в мире, единичных вещах, соотношение или сопряжение которых с каким-либо сущим ты подверг отрицанию из-за самостоятельной истины, имеющейся у того сущего, что зиждется на ней. Ты знаешь о ней и из-за этого отрицаешь наличие в нем того, что та истина воспрещает ему (сущему. — *И. Н.*) принять в качестве своей характеристики, и утверждаешь отнесение этого к другому [сущему] также в силу существующей истины, которой характеризуется это сущее, для которого ты это утвердил. Внимательно поразмысли над этим вопросом, ибо он принесет пользу, если того пожелает Всевышний Бог.

Это — один вид из [четырёх] видов не-сущих (*ма 'дүмәт*). Что касается остальных [трех видов], то мы определили их либо [как не-сущее] по необходимости (*вуджүб*), либо [как не-сущее] по допущению (*джавәз*), либо [как не-сущее] по невозможности (*мухәл*), по выбору (*ихтийәр*), несмотря на полагание (*фард*) существования особи (*шахс*) [13] из этого рода (*джинс*). Все они восходят к бытию (*вуджүд*). А то, что восходит к бытию, закрепляется в знании и усваивается им.

Знай, что если бы человек не был в той же самой форме (*сүра*)⁴⁵, то знание не было бы связано с ним безначально, ибо знание, безначально связанное с возникшим (*хәдиц*), в действительности имеется и не перестает быть имеющимся в существующей вечной форме,

по которой сотворен человек. Весь мир ('*алам*) целиком по форме человека, а значит, он по той форме, по которой сотворен человек⁴⁶. Так знание связано с не-сущим (*ма 'д̣ум*), поскольку связано с его сущим подобием, пойми же.

Если это решено, то вполне возможно, что ты догадаешься сказать мне: «Я желаю, чтобы мне разъяснили, каким образом знание связывается с познанным не-сущим (*ма 'л̣ум ма 'д̣ум*), существование которого допустимо? Я понял из твоих слов, что необходимо видение (*пу 'йа*): знание обретается во время видения или в подразумеваемом (*тақд̣ір*) времени, если для видящего недопустимо время. Имеется в виду приобретение знания в ходе видения познаваемого (*ма 'л̣ум*)⁴⁷ либо подобия познаваемого, либо его частей, посредством зрительного постижения (*идр̣ак*), либо [восприятия], подобного зрительному [постижению]».

Знай, что дело [обстоит] так, как ты понял и указал на то. Так оно [обстоит] и для меня в отношении любого [по]знающего в равной степени, и я не [делаю] исключения ни для кого из людей. Однако я намекну тебе о возражении, о котором умолчал из уважения к тебе и из страха за слепые сердца⁴⁸ тех, [14] которые не разумеют, а ты благодаря своему знанию постигнешь то, на что я намекнул знаком.

Знай: условием связанности (*та 'аллук*) знания с познаваемым в ходе его постижения не является существование [многих] особей этого рода в их конкретной воплощенности ('*айн*). Условием выступает существование одного из них, либо [его] частей, рассеяных в других сущих, благодаря соединению которых (частей. — *И. Н.*) появляется другое сущее и ты познаешь его. А что остается не-сущим (*ма 'д̣ум*), тому имеется подобие, и в таком случае твое знание является связанностью твоего видения с тем сущим и с той истиной. Слышать голоса не означает познать их источники, на самом деле их источник ('*айн*) познается с помощью [зрительного] видения. Так каждое познанное (*ма 'л̣ум*) [находится] в согласии с тем, о чем было сказано выше. А что остается не-сущим (*ма 'д̣ум*), то постигнуто тобой истинно и правильно, поскольку оно [имеет существующее] подобие или же представляет собой существующие части. Нет способа проникнуть в это!

Необходимо, что любой, кто познал без указания частных (*таҳқиқ*), существует сам по себе и в своей воплощенности. Он знает и постигает самого себя⁴⁹. А все познанное вне его либо будет целиком в соответствии с его формой — и тогда оно будет подобно ему (познающему. — *И. Н.*) либо будет соответствовать лишь некоторой

части его формы. С этой точки зрения он знает познаваемое, ибо знает себя, и это [его] знание распространяется на познаваемое.

Возьми это за общее правило в отношении всякого сущего, не ограничивайся. Но если вступишь в сферу рассуждения о божественном присутствии (*хадра*), обезопась себя от уподобления (*ташиб̄х*) и сравнения (*тамс̄йл*)⁵⁰. Вот таково оно — постижение отдельного (*муфассал*) в общем (*муджмал*). Что касается нас, то мы постигаем общее не иначе как через отдельное возникшее (*мухдаc*), имеющееся в бытии (*вуджуд*). Затем мы постигаем в этом общем отдельное и определенное — то, что может быть, а может и не быть. Пойми, на что мы намекнули, сказав: «Возьми это за общее правило [15] в отношении всякого сущего, не ограничивайся». Ведь если кто-то получит существование по форме какой-либо вещи, то та вещь также [будет] по его форме. Видя свою форму, он тем самым увидит и то, что существует по его форме. Зная себя, он тем же самым знает того, кто существует в его форме, ничто не будет упущено для него. И если это дошло до твоего слуха и дух святой вдохнул оное в твое сердце, то внемли слухом, приведи сердце [в готовность]⁵¹, сосредоточь ум и сделай мысли чистыми для того, что я буду сообщать тебе, если позволит Всевышний Бог!

Раздел

[16] Знай, что вещи — трех степеней (*мар̄атиб*, ед. ч. *мартаба*), нет у них четвертой [степени]⁵². Знание связывается только с ними. Все прочее — абсолютное (чистое) небытие (*'адам махд*), которое нельзя ни познать, ни быть о нем в неведении. Оно не связано ни с чем. Если ты понял это, то мы скажем, что эти три [типа] вещей распадаются на:

1) то, что характеризуется существованием благодаря своей самости (*ли-з̄ати-хи*). Это — то, что существует благодаря своей самости в своей воплощенности (*мавджуд би-з̄ати-хи ф̄и 'айни-хи*). Его бытие не может проистекать из небытия, нет, оно — абсолютное существование (*мутлақ ал-вуджуд*); [так же как не может проистекать] из чего-то, что бы ему предшествовало. Нет, оно — создатель всех вещей (*муджид ли-джам̄и 'ал-аший̄а*'), [оно] — их творец, их предопределяющий, их разделяющий и их устраивающий; это — абсолютное неограниченное существование (*вуджуд мутлақ ла йатақаййад*) (Пречист Он!), это — Бог Живой, Вечный, Знающий, Волящий, Могущий, который [есть тот, о котором говорится, что] «нет ничего, подобного Ему; Он — слышащий, видящий»⁵³.

2) то, что существует благодаря Всевышнему Богу; это — связанное существование (*вуджӯд муқаййад*), которое именуют «миром» (*‘алам*): Престол (*‘арш*)⁵⁴, Трон (*қурсийй*), Высокие Небеса и то, что в них; и [низший] мир: воздух, земля и сущие на ней животные, насекомые, растения и прочее; все это не было сущим в своей воплощенности (*фӣ ‘айни-хи*), а затем обрело бытие. Однако между ним и его Создателем не было никакого времени, и Он не предшествовал ему, а оно не отставало от Него, когда бы говорилось об этом «после» и «до». Это невозможно. Нет, Бог предшествует ему по существованию (*би-л-вуджӯд*), как вчера предшествует сегодняшнему дню, ибо это — предшествование без времени, поскольку оно само время⁵⁵. Небытие мира не было во времени, но воображению представляется, что между существованием Истинного и существованием Творения [имела место временная] протяженность. Это восходит к обыкновению усматривать чувством временное предшествование и отставание между возникшими вещами.

3) что касается Третьей вещи (*шай’ сәлис*), то она не характеризуется ни бытием (*вуджӯд*), ни небытием (*‘адам*), ни возникновением (*худӯс*), ни вечностью (*қидам*). Она безначально (*‘азалан*) связана (*муқарин*) с безначальным Истинным (*ал-‘азалийй ал-ҳаққ*)⁵⁶. [17] Для нее невозможно временное предшествование миру и отставание от него так же, как это невозможно для Бога, и даже сверх того, ибо она не сущее.

Возникновение (*худӯс*) и вечность (*қидам*) — сопряженные понятия, доставляющие разуму ту или иную истину. Это значит, что если бы мир исчез, то мы не назвали бы Должное существовать (*вәдҗиб ал-вуджӯд*) (Бога. — *И. Н.*) вечным. Если Закон и не довел это имя, — я имею в виду «Вечный» (*қадӣм*) — то он довел Его имена «Первый» (*‘аввал*) и «Последний» (*‘ахир*)⁵⁷. Если ты исчезнешь, то [Его] не назовут «Первым» и «Последним», так как нет среднего члена⁵⁸, связующего «первоначальность» (*‘аввалиййа*) и «конечность» (*‘ахириййа*), и тогда нет ни «Первого», ни «Последнего». Таковы «Явный» (*зәхир*) и «Скрытый» (*батин*) и все имена сопряженностей⁵⁹. Значит, [Бог] будет абсолютным сущим (*мавдҷӯд мутлақ*) без ограничения «первоначальностью» (*‘аввалиййа*) и «конечностью» (*‘ахириййа*).

Эта Третья вещь, которая не характеризуется ни бытием, ни небытием, подобно Ему, отрицает [применимость к ней] «первоначальности» и «конечности» при [условии] исчезновения мира, равно как и Должное существовать (*вәдҗиб ал-вуджӯд*) (Бог. — *И. Н.*) [18] (Пречист Он!). Она также не характеризуется как целое и часть, не при-

емлет добавления и убавления. Что касается нашего высказывания «невозможно так же, как это невозможно для Бога, и даже сверх того», то «сверх того» [означает], что она не является ни сущим, ни не-сущим, а потому не говорят о ней, что [она есть] «первая» и «последняя».

Раздел

Знай также, что от этой Третьей вещи мир не отстаёт и не параллелен ей в каком-нибудь месте. Ведь место принадлежит миру, а эта [Третья вещь] — основа (*'асл*) мира, основа единичной субстанции (*джавхар фард*)⁶⁰ и сферы жизни. Сотворенное (*махлук*) прилепилось к ней, равно как все, что является знающим в Абсолютном Сущем (*мавджуд мутлак*). И вот, от этой Третьей вещи появился мир⁶¹. Эта Третья вещь есть истина целокупных истин мира (*хақиқат хақā'иқ ал-'āлам ал-куллиййа*), постигаемых умом (*ма'құла*). Она является в вечном как вечное и в возникшем как возникшее. Если ты скажешь: «Эта вещь — мир», то будешь прав. Если скажешь, что она Вечный Бог (Пречист Он!), то [также] будешь прав. Если скажешь, что она не является ни миром, ни Всевышним Богом, но что она дополнительный смысл, то [также] будешь прав.

Все это допустимо в отношении нее. Она есть всеобъемлющая целокупность, объединяющая (*ал-куллийй ал-а'амм ал-джāми*) возникновение (*худоус*) и вечность (*қидам*). Она множится с умножением сущих и не делится на части (*йанқасим*) с разделением сущих, а делится на части с разделением познаваемого. Она не сущее и не не-сущее; она и не есть мир и она же есть мир; она иное и она же не иное, ибо инаковость (*муғаййара*) бывает лишь для двух существований.

Соотнесенность (*нисба*) — это присоединение (*индимām*) одной вещи к другой, когда из этого получится нечто новое, именуемое той или иной формой; присоединение же — это соотнесенность. Например, если мы хотим создать треугольник, то соединяем отдельные части [19] особым способом, так что возникают три угла, и тогда мы говорим: «Это — треугольник». Тому подобное: образование фигур и форм, цвета и сущие, известны во всеобъемлющей целокупности: ангел, человек, разум и прочее; а также [категории] размер и место, положение, претерпевание и претерпевающее. Путем соединения частей, находящихся в подчинении целокупных родов, друг с другом возникает мир отдельных [сущих] (*'āлам ат-тафсīл*) сверху донизу, без всякого исключения, которое имеет место разве что лишь в воображении (*вахм*).

Вот почему ты можешь сказать, что эта [Третья] вещь есть мир, и будешь прав. И если ты скажешь, что она не есть мир, то опять будешь прав. Ибо мир уже пребывал не-сущей воплощенностью (*ма'дүм ал-'айн*) в том своем состоянии, которое не характеризуется ни бытием, ни небытием. Однако вечное знание связано с тем отдельным (*тафсїл*), что заключено в этой целокупной Третьей вещи (как мы упомянули о том выше). Это похоже на то, как наше знание связывается с отдельным, равно как с неразделенными целокупностями, но и разделяет их, когда пожелает. Это есть тайна, и наше знание о ней имеется благодаря правильности подобия между нами и Истинным (*ал-хаққ*).

На это указывал *имām*⁶² 'Абү Х̄амид ал-Ғазālї⁶³: «Не может быть более совершенного мира, чем этот, так как если бы он был возможен и [Бог] приберег его, то сие было бы бессилием, несовместимым с могуществом [Бога], и скупостью, противоречащей [Его] щедрости». Этим исключается такая возможность⁶⁴.

По моему мнению, это не единственный способ доказательства. [20] По-моему, самый совершенный способ этого — то, что его (мира. — *И. Н.*) бытие создано по форме (*сүра*) [Бога].

Пойми же это. А кроме того: мир является доказательством (*далїл*), ведущим к знанию о Боге (*ма'рифат 'Аллāх*). Потому он непременно должен содержать целиком все необходимое. Если в нем не будет доставать чего-то, то он не будет доказательством и знание [о Боге] не будет достоверным. Но оно достоверно, ибо статус мира как доказательства подтвержден. Пророк (да ниспошлет ему Бог благословение и мир!) сказал: «Кто познает себя, тот познает своего Господа»⁶⁵.

Затем вернемся [к нашему предмету исследования] и скажем, что никто не может подлинно выразить, что такое эта Третья вещь, которой мы сейчас занимаемся, но мы напомним на нее с помощью уподобления (*ташбїх*) и аналогии (*тамсїл*). Благодаря этому она отличается от Истинного (*ал-хаққ*), который не подпадает под подобие, разве что только со стороны действия (*фи'л*). Но Он не сообщает о Своей истине, иначе бы мы охватили Его знанием, а это абсолютно невозможно. Всевышний Бог говорит: «А они не объемлют этого знанием»⁶⁶.

Мы скажем, что эта [Третья] вещь, которая не определяется и не описывается ни бытием (*вуджүд*), ни не-бытием ('*адам*), ни возникновением (*худоҗ*), ни вечностью (*қидам*), относится к миру так же, как кусок дерева к стулу, к гробу, минбару⁶⁷ или носилкам, или серебру — к сосудам и предметам, которые изготавливаются из него, таким как сурмильница, подвеска или кольцо. Вот так можно понять, что это

такое. Возьми это отношение и не воображай, будто оно убывает, как, например, ты воображаешь убыль в куске дерева вследствие того, что от него отделяется чернильница⁶⁸.

[21] Знай, что кусок дерева (*хашаба*) также является особой формой «деревянности» (*удиййа*). Мы же озабочены только умопостигаемой всеобщей истиной, каковой является «деревянность». Ты обнаружишь, что она не убавляется и не делится на части. Напротив, она находится в стуле и чернильнице во всем своем совершенстве без уменьшения и прибавления. И если в форме чернильницы присутствуют много истин, из числа которых «деревянность», «удлиненность», «квадратность», «количество» и тому подобное, то все они имеются в ней во всем своем совершенстве. Так же и стул, и минбар.

Эта Третья вещь и есть все эти истины во всем их совершенстве. Если желаешь, то назови ее «истиной истин» (*хақиқат ал-хақā'иқ*), либо «первоматерией» (*хайўлā*), либо «первой материей» (*мāдда 'улā*), либо «родом родов» (*джинс ал-аджнāс*). А истины, которые заключает в себе эта Третья вещь, назови «первыми истинами» либо «высшими родами»⁶⁹. Эта Третья вещь с извечности неразлучно сопутствует Должному существовать (*вāджиб ал-вуджўд*)⁷⁰, параллельна Ему, не имея воплощенного существования. Поэтому отсутствуют стороны и направления. Так что даже если бы мы допустили, что она является существующей, не предполагая ее отличия [от другой], ей нельзя будет приписать направления и стороны. Вникни в содержание этой главы и пойми это.

Раздел

Поговорив о видах не-сущего (*ма'дўмāt*) и выяснив их уровни (*марāтиб*), мы хотим поговорить о сущем (*мавджўдāt*) и его разновидностях. Оно делится на несколько разрядов:

1) Абсолютное существование (*вуджўд мутлак*), чтойность (*мāхиййа*) которого не разумеема [22] и у которого не может быть чтойности, как не может быть и качества (*кайфиййа*). Никакого собственного атрибута нельзя представить в нем. Это — Всевышний Бог. Предел знания о Нем, что имеется у нас к настоящему времени, — отрицательные атрибуты (*сифāt ас-салб*), [о чем], например, [сообщает Коран]: «Нет ничего, подобного ему»⁷¹ и «Хвала же Господу твоему, Господу величия, превыше Он того, что Ему приписывают!»⁷².

Как мы упомянули выше, знание связывается только с сущим (*мавджӯд*), а тут оно связано с отрицанием того, что недопустимо по отношению ко Всевышнему Богу (Пречист Он!). Отрицание того, что недопустимо по отношению к Нему, утверждено в нас, существует в нас и относится к нам.

Таков первый разряд.

2) Сущее, лишённое материи. Это — духовные, отделённые [от материи] разумы, допускающие оформленность и изображение, обладатели светоносных тончайших нитей. Они именуются ангелами. Самостно они не занимают пространства и не характеризуются наличием места. Они не имеют ни формы, которой бы отличались, ни особого образа, даже если образ, в котором они появляются, будет занимать место. Это — благородная и неосязаемая тайна.

В этом отношении (т. е. являясь в образе. — *И. Н.*) они являются духовными огненными силами (*қуван рӯҳāниййа нāриййа*), [23] именуемыми джиннами⁷³, однако те (джинны. — *И. Н.*) находятся под властью природы, ибо жар — из числа их качеств, тогда как ангелы не таковы.

3) Сущее, которое приемлет ограниченность местом (*таҳаййуз*) и занимает место. Таковы небесные тела, [земные] тела и индивидуальные субстанции⁷⁴ (*джавāхир афрāд*) ашаритов⁷⁵.

4) Сущее, которое не приемлет ограниченности местом благодаря своей самости (*би-зāти-хи*), но приемлет это в силу зависимости (*би-таба 'иййа*) [от другого]. Оно не существует само по себе, но вселяется в другое. Таковы акциденции (*а'рāд*)⁷⁶, такие как чернота, белизна и тому подобное.

5) Сущее соотнесенностей — то, что возникает между этими самостями, упомянутыми нами, и акциденциями, как, например, «где», «как», «время», «количество» и «размер», «сопряжение», «положение» (*вад'*), «действовать» и «претерпевать». Каждое из этих сущих само делится на многие вещи, упоминать которые здесь нет нужды. «Где» — это место, например, верх, низ и тому подобное. «Как» — например, здоровье, болезнь и прочие состояния. «Время» — как вчера, сегодня, завтра, день, ночь, час и все то, о чем допустимо спросить «когда?». «Количество» — как размер, вес, расстояние, размеры стихов [24] и [прозаической] речи (*авзāн*) и прочее, что подпадает под количество. «Сопряжение» — как отец и сын, имущий [и имущество]⁷⁷. «Установление» (*вад'*)⁷⁸ — как языки и [религиозно-правовые] нормы. «Действовать» — как «забивать [скот]». «Претерпевать» — как «умереть при забое».

Таковы самые общие из сущих. Всего сущих — десять: субстанции и акциденции и эти восемь упомянутых вещей. Из всех сущих, упомянутых выше, они собраны вместе единственно в человеке. В мире же они находятся в рассеянном состоянии. Когда в человека проникает святой дух (*рӯҳ ал-қудус*)⁷⁹, он примыкает к Абсолютному сущему (*мавджӯд мутлақ*) духовным святым примыканием. Таков его удел в божественности (*'улӯхиййа*). Таким образом, установлено, что человек — это два списка: явный список (*нусха зāхира*) и скрытый список (*нусха бāтина*). Явный список подобен всему миру с его перечисленными видами [сущего]. Скрытый список подобен уровню божественности. Поэтому человек целокупен абсолютно (*куллийй 'алā ал-итлāқ*), в прямом смысле (*хақйқа*), так как он является вместилищем (*қāбил*) для всех сущих, вечных и возникших⁸⁰. А остальные сущие не приемлют этого.

Никакая часть мира не приемлет божественности (*'улӯхиййа*), а божество не приемлет [25] рабствования (*'убудиййа*), более того, весь мир есть раб, только Истинный (Пречист Он!) — единственное вечное божество, которому нельзя приписывать то, что противоречит божественным атрибутам, как нельзя приписывать миру то, что противоречит возникшим [во времени] атрибутам раба.

Человек — обладатель двух совершенных соотношенностей: соотношенности, благодаря которой он причастен божественному уровню, и соотношенности, благодаря которой он причастен уровню возникшего (*кийāниййа*)⁸¹. О нем говорится, что он раб постольку, поскольку ему вменены [религиозные] обязанности (*мукаллаф*) и поскольку он не существовал, а затем, как мир, обрел бытие. И о нем говорится, что он Господь постольку, поскольку он преемник (*халифа*)⁸², а также с точки зрения образа⁸³ и с точки зрения наилучшего сложения (*аҳсан тақвīm*)⁸⁴.

Он словно перешеек (*барзаҳ*) между миром и Истинным, словно соединение творений и Истинного. Он черта, разделяющая уровень божественного и возникшего, как черта, разделяющая тень и солнечный свет. В этом состоит его истинная суть, и, таким образом, он обладает абсолютным совершенством в возникшем и в вечном.

Богу принадлежит абсолютное совершенство в вечном, Он никоим образом не вступает в область возникшего (Превыше Он этого!). А мир обладает абсолютным совершенством в области возникновения⁸⁵, никоим образом не вступает в область вечного, не допускается он к оному. И получается, что человек соединяет [Бога и мир]. Хвала Богу за это! Как благородна эта истина, как чисто это сущее — и одно-

временно как низменно и подло оно⁸⁶, так как это и Мухаммад и 'Абӯ Джахл⁸⁷, Мӯсā (Моисей) и фараон (*Фир 'авн*)⁸⁸.

[26] Постигни же суть «наилучшего сложения» и сделай его центром покорившихся [Богу] и приближенных [Богом к Себе]! И постигни истину «нижайшего из низких» (*асфал ал-сāфилīн*)⁸⁹ и сделай его центром неверных, отрицающих [Бога]. Пречист же Тот, для Которого «нет ничего, подобного Ему, Он Всеслышащий, Всевидающий»⁹⁰.

Вот окружности, [изображающие] установленное нами относительно очищения и уподобления [Бога]⁹¹ (см. рис. 1).

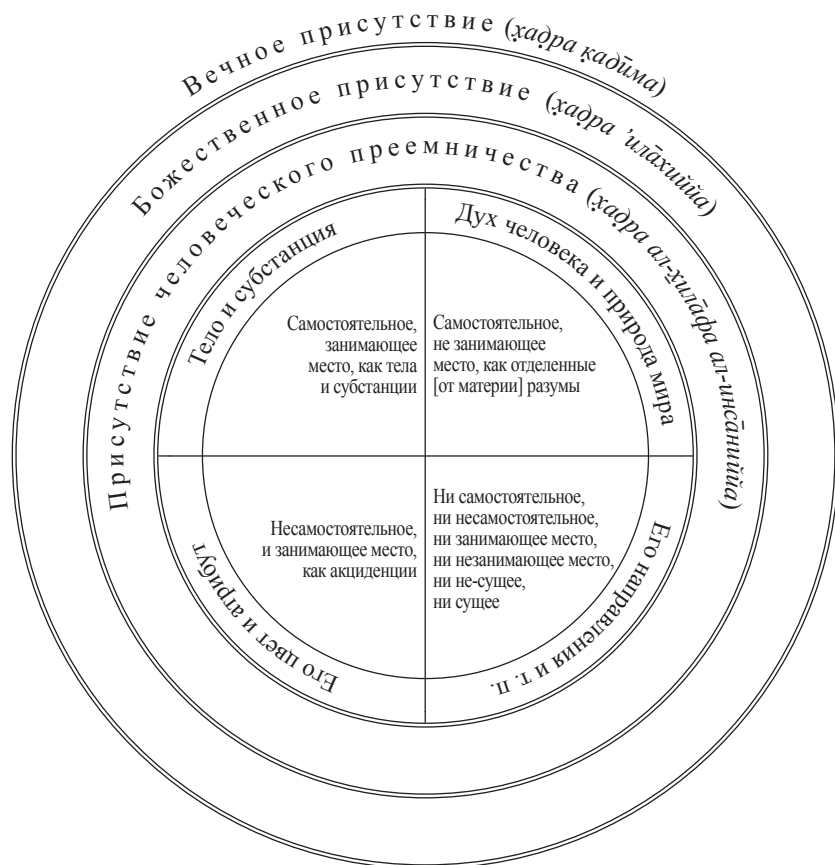


Рис. 1

[27] Охватывающая белая окружность, что между двумя черными линиями, как божественное присутствие с точки зрения очищения [Бога от свойств сотворенного мира]. Поскольку она охватывает все, Всевышний Бог говорит: «Аллах всякую вещь объемлет»⁹² и «Аллах все объемлет знанием»⁹³. Белая окружность, что внутри нее и прилегает к ней, отделенная линией окружности меньшего диаметра, — это окружность, [олицетворяющая] человека. Тогда то, что от круговой линии меньшего диаметра до божественного присутствия, [олицетворяет] подобие человека божественному присутствию. То, что от линии с меньшим диаметром до окружности малого диаметра, [олицетворяет] подобие человека тварному миру. Деление этой окружности на четыре части — ввиду общего числа миров. А окружность самого малого диаметра, охватывающая центр, — это окружность мира, наместником в котором является человек и который находится в его подчинении. Четыре линии, выходящие из центра к окружности, — разделители между мирами. Постигни же суть этого примера — и обнаружишь тайну, что мы здесь поместили. Бог наставляет на правильный путь, нет Господа, кроме Него!

Глава Схема первоматерии (*хайула*)

Она представляет собой окружность, охватывающую абсолютно все сущее без всяких ограничений. Она содержит все познаваемые истины, существующие, несуществующие и не несуществующие. В ней упомостигаемая жизнь, которая в вечном вечная, а в возникшем — возникшая. В ней знание (*'илмиййа*) и воля (*ир'адиййа*). [28] Вот как можно представить ее форму, если бы у нее была форма; но так как она, по нашему мнению, постижима и интеллигибельна, мы смогли дать ее изображение, хотя и в общем виде. Тогда центр-субстанция означает всякую самость, существующую самостоятельно, — вечную или возникшую (см. рис. 2).

[29] Здесь «акциденция» является обозначением всякой самости, которая не самостоятельна. Она включает разные виды акциденций: состояние (*кавн*)⁹⁴, цвет и тому подобное; атрибуты, как знания, способности и тому подобное, так и время и место и прочие соотношенности согласно тому, что ты увидишь, если соизволит Всевышний Бог, в этой окружности: а это и есть сия упомянутая окружность.

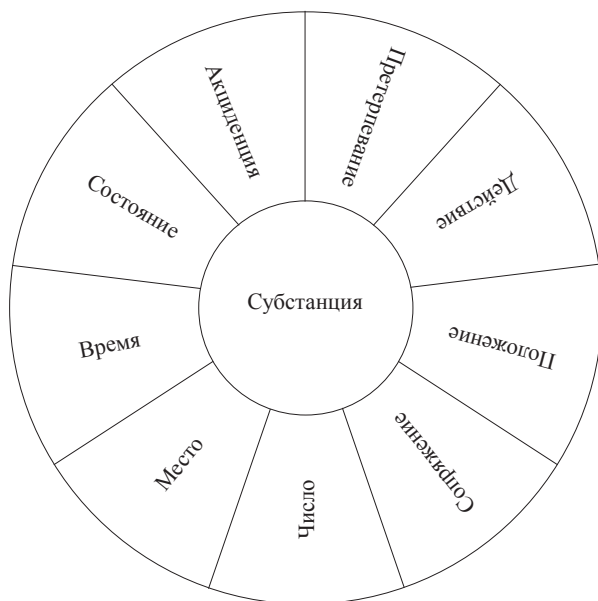


Рис. 2

Знай, что эта схема первоматерии [и] есть истина, из материи которой Истинный создал все сущее, высшее и низшее. Она всеобъемлющая мать для всего сущего. Она интеллигибилия в уме, не существует в конкретной воплощенности, то есть так, чтобы у нее была собственная форма. А в сущем она истина, не делящаяся на части, без увеличения и убыли. Ее существование проистекает от появления воплощенностей (*a 'yān*) сущего, как вечного, так и возникшего. Если бы не было воплощенностей сущего, то мы бы не смогли постигнуть ее умом. А если бы не она, мы бы не смогли постигнуть умом истины сущего. Значит, ее бытие зависит от бытия особей (*aiḥḫāṣ*, ед. ч. *shaḥṣ*), а знание об особях по отдельности зависит от знания о ней. Так что тот, кто не знает ее, не сможет различать сущее, и тогда скажет, например, что минерал, ангел и Вечный (Бог. — *И. Н.*) — одно и то же, раз он не знает истин и не знает, благодаря чему различается сущее.

Таким образом, она предшествует в знании и явлена в сущем. Если ей и приписывают запаздывание, то из-за запаздывания индивидуального существования, не из-за нее самой. Она, с точки зрения ее самости (*zāt*), есть умопостигаемая универсалия (*kuḷliyya ma 'qūla*), не характеризующаяся ни бытием (*vudḥūd*), ни не-бытием (*'adam*). Она является материей для всего сущего. Она явилась во всей своей

полноте благодаря появлению сущего, когда не осталось ничего, что еще могло бы быть создано.

Поэтому *имām* [ал-Ғазālī] сказал: «Не может быть [30] более совершенного мира, чем этот», — так как если бы он был возможен и [Бог] приберет его, то сие было бы скупостью, противоречащей [Его] щедрости, и бессилием, несовместимым с могуществом [Бога]. Приписывание (*ваṣḥ*) Создателю этого невозможно, и тогда то, что приписывается Ему, также невозможно. Если бы наряду с этим миром создавались [другие] миры до бесконечности, то они были бы точными подобиями этого мира. Что же касается того, чтобы добавить к миру некую истину, не имеющуюся в нем, то это невозможно. А если добавление хотя бы какой-то одной истины недопустимо, то невозможен более совершенный мир, чем этот. Это уже было установлено в начале этой книги.

Глава

Схема божественного присутствия (*ḥадрa 'илāхиййа*) в аспекте «прекрасных имен» (*'асмā' хуснā*)⁹⁵ согласна тому, что сообщено в Пречистом Законе, а не тому, чего требует исследование и исчисление (см. рис. 3).

Знай, да содействует тебе Бог, что знающие о Всевышнем Боге не знают о Нем ничего, кроме того, что Он существует и что Он Всемогущий, Знающий, Говорящий, Волящий, Живой, Вечный, Слышащий, Видящий. Они знают только о Его существовании и о том, что по отношению к Нему (Пречист Он!) недопустимо то, что допустимо применительно к возникшему [сущему], в силу того, каков Он в Себе Самом, причем это можно уразуметь, но нельзя выразить. Поэтому нельзя о Нем (Пречист Он!) задаться вопросом: «Что Он есть?», так как у Него отсутствует чтойность (*мāхиййа*), и [нельзя задаться вопросом]: «Каков Он?», так как у Него отсутствует качество (*кайфиййа*). В действительности знание знающих о Нем (Пречист Он!) применимо к Нему лишь как намек, с точки зрения [Его] существования (*вуджūd*). Если ты укрепишь взор, пока, если позволит Всевышний Бог, не сподобишься видения (*ру'йа*) [Его] с гораздо большей ясностью и глубиной раскрытия (*кашф*) там, где оно предопределил Всевышний, то [осознаешь], что с точки зрения «нет божества, кроме Бога»⁹⁶, мы говорим: «Мы знаем Бога», [31] а с точки зрения истины (подобно, например, нашему знанию о субстанции, что она есть то, что неделимо, занимает место, приемлет акциденции) мы говорим: «Мы не знаем [Его]»⁹⁷.

[32]

Раздел Имен самости	Раздел Имен атрибутов	Раздел Имен действия
Бог, Господь, Царь	«ЖИЗНЬ» Живой	Начинающий, Опекающий
Священный, Мирный	«РЕЧЬ» Отзывчивый	Воскрешающий, Отзывчивый
	«МОГУЩЕСТВО»	
Верный, Охраняющий, Могучий, Превосходящий, Гордый, Высокий, Великий, Явный, Скрытый, Большой, Величественный, Славный, Истина, Прочный, Единый, Прославленный, Вечный,	Одолеватель, Одолевающий, Всемогущий, Сильный, Могущий	Объемлющий, Приемлющий отчет, Распоряжающийся, Хранящий
	«ВОЛЯ»	Творец, Создатель Образователь
	Милостивый, Милосердный, Щедрый, Прощающий, [Все]прощающий, Любящий, Мягкий, Кроткий, Благодостный, Терпеливый	Дающий блага, Дарующий, Победитель, Сжимающий, Расстилающий
Первый, Последний, Высочайший, Ненуждающийся, Свет, Наследник, Обладатель величия,	«ЗНАНИЕ» Учитывающий, Мудрый, Свидетель	Знающий, Осведомленный, Дающий силу, Принижающий,
	«СЛУХ» Слышащий	Судья, Справедливый,
Следящий	«ЗРЕНИЕ» Видающий	Добрый, Возвращающий, Оживляющий, Умерщвляющий, Близкий [друг], Приемлющий покаяние, Мстящий, Справедливый, Собирающий, Обогащающий, Препятствующий, Причиняющий вред, Дарующий пользу, Ясный, Изобретающий, Правильный

Рис. 3

Поэтому недопустимо размышлять о Всевышнем Боге, так как не может быть помыслена Его истина. Мы боимся за размышляющего о Его Самости (*zāt*), [что он впадет] в [грех] сравнения (*tamcīl*)

и уподобления (*ташбих*)⁹⁸, ибо Он не схватывается, не сводится ни к чему и не подпадает под определение и характеристику. Мысль возможна только относительно Его действий (*аф 'ал*) и Его созданий (*махлукāt*).

Вот «прекрасные имена», которыми Он Сам назвал Себя, приведя их в Своей Драгоценной Книге языком Своего правдивого пророка [Мухаммада]. Среди них есть те, что указывают на Его, Всевышнего, Самость (*зāt*), иногда же они одновременно указывают либо на Его атрибуты, либо на Его действия, или же на то и другое вместе, но их указание на [божественную] Самость более явно.

[33] Поэтому имена такого рода мы отнесли к именам Самости, пусть даже, как мы упомянули выше, они указывают на некоторые атрибуты или на действия, или на то и другое одновременно. Вот так мы поступили в отношении имен атрибутов (*'асмā' ас-сифāt*) и в отношении имен действий (*'асмā' ал-аф 'ал*), с точки зрения наиболее явного аспекта, а не потому, что они не имеют отношения к иным раз-делам [таблицы], кроме тех, что мы сделали для них. Например, [имя] «Господь» (*рабб*) в своем фиксированном значении указывает на Его Самость (*зāt*), а его значение «Улучшающий» (*ал-Муслих*) является одним из имен действий, и оно же в значении «Царь» (*ал-Малик*) является одним из имен атрибутов (*'асмā' ас-сифāt*).

Знай, что, располагая сии имена в этой таблице, мы не имели в виду, что они здесь полностью исчислены и что не существует других имен. Мы привели их в этом порядке, дабы обратить внимание на то, о чем мы еще упомянем, если позволит Всевышний Бог. Когда ты видишь одно из Его прекрасных имен, то придерживайся самого явного его [значения] и впиши его в соответствующий раздел, ведь имена, различаясь, весьма многочисленны. Мы же открыли для тебя дверь [лишь] к тем именам, которые ты в состоянии правильно понять. Польза этой таблицы, в которую мы их свели, состоит в том, чтобы раб [Божий] изменил свой нрав (*тахаллақа*) в соответствии с этими именами, пока не перейдут [к нему] от них истины (*хақā 'иқ*), коих он взыщет, и он не будет принадлежать им — от первого [имени] до последнего. Всевышний Бог говорит: «И, поистине, ты великого нрава»⁹⁹. Затем Он дает нам описание его (Мухаммада. — *И. Н.*) нрава (мир ему!) и говорит: «К верующим он сострадателен, милосерд»¹⁰⁰.

Если ты поймешь, что мы имели в виду, составляя эту таблицу, то признаешь тех, кто обретает нрав в соответствии с ней. Если обнаружишь в какой-то момент времени в человеке какое-либо имя,

то свяжешь его с этим именем и [соответствующим] присутствием (*хадра*)¹⁰¹ в данный момент времени. [34] Тогда ты скажешь, что в данный момент имярек пребывает в присутствии действий [Бога], если это — одно из имен действия, либо что он — в присутствии такого-то атрибута, или что он — в присутствии Самости (*з̄ām*), как пожелаешь, согласно тому присутствию, к которому относится это имя. А если в этом имени содержатся значения всех трех присутствий, то посмотри, которое из тех значений преобладает в нем, свяжи это значение с тем человеком и отнеси его к тому присутствию в данном состоянии. Даже если с точки зрения положения (*мақ̄ām*) он (человек. — *И. Н.*) стоит выше этого присутствия, ты все же суди о нем сообразно его состоянию на данный момент. Однако же сие не оставит в неведении совершенного из нас относительно этого индивида, если [его положение] выше, чем его состояние [на данный момент]. Ведь от нас не укроется, кто упрочен в этом имени согласно тому, что дано данным моментом времени (*вақ̄т*)¹⁰², [и мы отличим его] от того, кем повелевает и распоряжается данное имя. Таким путем совершенный из нас различает сих двоих. А кто ниже этого [уровня совершенства], тот судит о нем (о том человеке. — *И. Н.*) согласно имени, [с которым тот связан] на данный момент, и не знает ничего, кроме этого. Вот в чем заключается польза сей таблицы.

Мы начали [главу] о сущих с Него, так как Он — Первый (*ал-'аввал*), у которого нет первоначальности (*'аввалиййа*), поскольку все вещи — не-сущие¹⁰³. Поэтому мы расположили [таблицу божественных имен] вслед за схемой Первоматерии и рядом с ней, так как Он пребывал в предвечности наряду с ними (с вещами. — *И. Н.*), хотя они и не обладали существованием в своей воплощенности. Однако [в предвечности] они были знаемы Им (Пречист Он!), и Он знал их через одну из их истин (*хақ̄йқа*). Так что Он знает их через них и не через что иное, ибо они объемлют все. Истинный (*ал-хақ̄қ*) предвечно был явным для них, они же — скрытым для Него. Ведь они атрибут знания, и знание — не что иное, как они. Они не являются миром (*'ālam*), ибо мир к ним относится через свою «мирность» (*'ālamиййа*), они же не принадлежат ему, но появились в нем через истину.

Поэтому мы представили существование (*вуджӯд*) Истинного в сопоставлении с большинством миров и их изображениями, которые идут после этого. [35] Мы привели его (существование Бога. — *И. Н.*) посредством [божественных] имен, ибо опора [божественных] действий — в них, так как нет возможности представить в уме самость

(*zāt*) [Бога]. Необходимо, чтобы в душе имелось нечто, на что мог бы опираться [ум]. Пусть этим будут [божественные] имена — вот почему не избежать их упоминания. Эта таблица [устроена, исходя] из упомянутой первоматериальной субстанции, а не из чего-то иного, так как субстанция означает основу (*'aṣl*), а основа всех вещей — существование Истинного (Всевышний Он!) Если бы эта божественная основа не была существующей, а первоматерия умопостигаемой, то не было бы этой возникшей ветви (*far'*), существующей после того, как ее не было. Она [даже] не была бы помысленной. Постигни же — и встанешь на правильный путь, если позволит Бог (Пречист Он!), а Он — Тот, к кому обращаются за помощью!

Глава

Причина начала мира и его возникновения

Знай, да поможет тебе Бог и направит на правильный путь, что когда мы рассмотрели мир таким, каков он на самом деле, познали его истину, его источник и исток, рассмотрели, что из божественного присутствия стало в нем явным, подробно все это разобрав, то обнаружили, что божественная самость (*zāt 'ilāхийя*) выше того, чтобы иметь соответствие с миром возникновения, творения и повеления (*'amr*) либо связь с каким-нибудь их видом, ибо это противно истине. Затем мы рассмотрели, что же повелевает и воздействует в этом мире, и обнаружили, что это — прекрасные имена, появившиеся в мире во всей полноте, не таясь. Они реализовались в нем через свои следы и определяющие воздействия: не самостно, а через свои подобия, не через свои истины, а посредством тончайших линий (*raḳā 'uḳ*)¹⁰⁴. Так мы оставили святую самость (*zāt muḳаддаса*) в ее освященности (*taḳdīs*) и очищенности (*tanẓīḥ*) ее и [36] обратили взор на имена.

Мы нашли, что их много. И тогда мы сказали, что это множество — совокупность, и должны быть предстоящие предводители этого множества. Пусть эти предводители будут облечены властью над мирами и над остальными именами, поскольку предводители объединяют их истины. Идущий первым, всесобирающий предводитель — имя «Бог» (*'Alḫ*). Оно объемлет смыслы всех имен. Это имя является обозначением [божественной] самости (*zāt*). И вот, мы очистили его [от свойств сотворенного мира], как очистили [божественную] самость.

Опять же, оно с точки зрения установления есть имя собирательное. Если же мы применяем его для какой-либо одной сотворенной

вещи, то применяем его не в соответствии с установлением, а берем его с точки зрения одной из его истин, которые оно опекает. У такой истины есть имя, которое указывает на нее, отличное от имени «Бог» ('*Аллāх*'). Возьмем же ее с точки зрения этого имени, которое не подразумевает иные [истины], выведем из нее ту вещь и оставим имя «Бог» ('*Аллāх*') на соответствующем Его освященности (*тақдīs*)¹⁰⁵ месте. Если это так, то собирательное имя оказывается вне связи с данной вещью и остается на своем уровне — и так не останется ни одной истины, которая не была бы явлена. Вот тогда-то полностью проявится Власть Его самости.

Обратимся к предводителям, что из числа истин этого имени [«Бог»], и скажем, что, согласно разуму и религиозному Закону (*шар'*), предводителей прекрасных имен — семь, не больше и не меньше. Что касается остальных имен, то они подчиняются им. Эти [семь] — «Живой» (*Хайй*), «Всезнающий» ('*Алим*), «Волящий» (*Мурīд*), «Говорящий» (*Қа'ил*), «Могущий» (*Қадīр*), «Щедрый» (*Джавād*) и «Справедливый» (*Муқсит*). «Живой» — предводитель имен и стоящий впереди их всех, а «Справедливый» — последний из предводителей имен. Что касается [имени] «Говорящий», то это религиозный Закон ввел его в число предводителей. Это место приняло его и обрадовалось ему. Что касается остальных, то стать предводителями обязал их разумный дух.

Только к Святому духу относится [имя] «Говорящий», [37] причастное в каком-то отношении к [имени] «Справедливый» и Его имени «Щедрый», но не более. Его имя «Щедрый» объемлет все имена, связанные с милостью и дарующие радость и благоденствие. Оно опекает подобного рода имена. [Имя] «Справедливый» объемлет все имена, связанные с [Божьим] гневом, которые доставляют вред и несут кару. Оно опекает подобного рода имена. Нет в мире ничего, кроме этих повелителей [божественных имен] и этих двух родов имен. Если бы не появились нормы религиозного Закона, то мы не испытали бы необходимой нужды в имени «Справедливый». [Божье] наказание ('*иқāб*) и угроза (*ва'ид*) принудили нас признать главенство имени «Справедливый». Причинение страданий животным и все тому подобное относится к воздействию не Его имени «Справедливый», а имени «Волящий», относящегося к числу предстоящих предводителей. Постигни же изображение, раз уж мы изобразили его для тебя, чтобы оно упрочилось в твоём воображении (*хаййāl*).

Глава Таблица окружности мира

Я составлю для тебя окружность мира безотносительно к религиозному Закону (*шари'а*) и [приведу имена] тех предводителей, которые правят в нем. Я составлю для тебя окружность счастья в мире и окружность страдания и [приведу имена] тех предводителей, которые правят там. Посмотри, как протянуты тончайшие линии от присутствий (*хадарāt*) предводителей [имен] к миру [согласно] степеням предводителей: первый — к первому, самый высокий — к самому высокому. Я расположу для тебя две разновидности имен между окружностями мира и присутствиями предводителей [имен]. Я сделаю для них три окружности: одна окружность, содержащая два рода [божественных имен], будет расположена напротив большой, абсолютной окружности мира, и две окружности, которые будут расположены напротив окружностей счастья и страдания согласно различию двух разновидностей [имен]. Рассмотрим и постигай их, пока они не отложатся в твоём воображении.

Я проведу тончайшие линии, что протянутся от [имен]-предводителей к именам-хранителям, и от хранителей — к мирам.

[38] (см. рис. 4*)

[39] Порой линия протягивается от одного [имени]-предводителя к другому, и тогда она тянется и примыкает к миру по причине зависимости одних [имен]-предводителей от других. Я надпишу на линиях их воздействия, чтобы ты понял. Сосредоточь свое внимание и заостри свой сокровенный разум (*фу'ād*)!¹⁰⁶ Возблагодари Бога, Который обязал меня трудиться ради тебя, чтобы ты знал о бытии то, что осталось неизвестным большинству людей, с первой же попытки и с помощью самого

* В арабском тексте этого произведения Ибн 'Араби, приведенном в книге *Ibn 'Arabī. La production des cercles. Kitāb inshā' ad dawā'ir al ihātīyya*. Traduit de l'arabe, présenté et annoté par P. Fenton & M. Gloton. Texte arabe établi par H. S. Nyberg. Paris: Éditions de l'Éclat, 1996, рисунки и таблица отсутствуют. Французский перевод снабжен рисунками и таблицами, составленными переводчиками самостоятельно с опорой на текст Ибн 'Араби и дополнительные данные, приводимые Х. Нюбергом в его критическом издании текста. Данное изображение «окружности мира» с переводом с арабского языка на русский пояснительных терминов и выражений составлено в соответствии с содержанием рисунка из рукописи произведения Ибн 'Араби «Иншā' ад-дава'ир ал-ихāтййа 'алā-ад-дақā'иқ 'алā мудāхāt ал-инсāн ли-л-хāлиқ ва-л-халā'иқ», воспроизведенного на стр. 109 книги *Ибн ал-Араби. Мекканские откровения. Введение, перевод с арабского, примечания и библиография* А. Д. Кныша, СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1995.

правильного примера. И это — по милости Бога, благодаря Его силе и мощи. Отсюда и это изображение вышеупомянутой окружности.

Знай¹⁰⁷, что раскрытие (*кашиф*) бывает: [1. раскрытием] разумным, а это то, что разум постигает с помощью своей чистой субстанции, не ограниченной оковами мысли и не смешанной [с чем-либо]; [2. раскрытием] душевным, а это то, что отображается в абсолютных воображающих душах, не связанных путами смешанной [природы] благодаря долгой объездке (*рийāda*) [души] и внутренней борьбе (*муджāхада*)¹⁰⁸, после раскрытия завес различий и отличий; [3. раскрытием] духовным, а оно [случается] после раскрытия завес, [свойственных] разуму и душе, и проявлений дыхания Милостивого; [4. раскрытием] Господним (*раббāнийй*), а [происходит] оно благодаря [бого]проявлению (*таджаллин*) либо посредством нисхождения [Бога к человеку], либо восхождения [человека к Богу], либо нисхождения тайн, и этот вид [раскрытия] различается из-за различия уровней [божественных] имен, ибо у Истинного есть проявления на каждом уровне [Его] имен, и высшее из них — всеобъемлющее проявление Бога как Одного, дающее всеобщие раскрытия.

Выше их всех самостное раскрытие (*таджаллин зāтийй*), которое дает раскрытие Истины истин, ее ступеней, истину дыхания [Милостивого] (*нафас*) и Первичного Облака ('*амā*'), божественной истины и истины природы. [Что касается] его слов «Ангелы были частью сил этого образа»¹⁰⁹, то сие значит, что ангелы — это духи сил, они существуют в чувственных образах. Душевные и разумные силы названы ангелами из-за того, что они являются объединяющими связями, ими связываются установления Господа и божественные воздействия с телесными мирами. Ангел в лексическом значении — сила и мощь. Поскольку эти духи усиливаются посредством лучей света господнего, а благодаря им усиливаются божественные воздействия для осуществления их установлений и доставления их лучей, то называются они ангелами.

Они делятся на высших духовных [ангелов], низших природных, физических [ангелов], и идеальных световых [ангелов]. Среди них есть безумные от любви [к Богу], подчиненные [Его управлению] и рожденные от деяний, слов и дыханий. Появление Истинного в духовном мире не схоже с появлением [чего-либо] в мире природы, ибо первый [мир] обширный, световой, чистый, действующий, единственный, а второй составной, темный и претерпевающий. Рассказывают, что 'Адам встретился с 'Иблйсом¹¹⁰ после [своего] грехопадения и сказал: «О несчастный, внушил ты мне дурные мысли и сделал [свое

дело]». Тот ответил: «О 'Адам, побойся! Да, я был твоим 'Иблисом. А кто мой 'Иблис?» Образ связан со своим образом, ветвь исходит от своей основы.

Раздел

Знай, что причина возникновения мира согласно требованиям идеального раскрытия и божественного повеления, — это то, о чем мы упомянули в книге «Птица Феникс» (*'Анқā' муғриб*)¹¹¹ в главе «Предвечное присутствие при бесконечном возникновении» (*Муҳāдара 'азалийа 'алā наш'а 'абадиййа*). В этой книге мы приведем из нее то, что нужно по данному вопросу.

А именно, хранители из числа этих [божественных] имен уже имели на руках ключи от небес и земли, когда небес и земли [еще] не было. Каждый хранитель оставался со своим ключом [не у дел], не находя, что мог бы им открыть. И тогда они сказали: «О, как удивительно! Хранители с ключами хранилищ не знают ни одного существующего хранилища! Что же будем делать с этими ключами?» Они пришли к единогласному решению и сказали: «Нам нужны семь [имен]-предводителей, которые вручили нам эти ключи и не уведомили о хранилищах, к которым мы будем приставлены». Они встали у дверей [трех] [имен]-предводителей — у дверей «Определяющего», «Дарующего благоденствие» и «Справедливого» — и сообщили им о своем деле. Те сказали в ответ: «Вы сказали правду. Мы укажем вам на них, если позволит Всевышний Бог! [40] Однако же идемте к остальным [именам]-предводителям и соберемся у двери божественного [имени]-предводителя, Предводителя предводителей».

И собрались все, кто по отношению к [главному] предводителю, известному [по имени] «Бог», являлся хранителем. Все остановились у его дверей. Он вышел к ним и спросил: «Что привело вас [ко мне]?» Они сообщили ему о деле, о том, что они желают создания небес и земли, чтобы каждый смог приложить ключ к своей двери. Он спросил: «Где предводитель “Определяющий”?» Потом к нему поспешил «Волящий», и [главный предводитель] спросил его: «Разве эта весть не у тебя и не у “Знающего”?» Тот ответил ему: «Да». Он сказал: «Если так, то избавь их от раздумий и озабоченности». Тогда «Знающий» и «Волящий» попросили: «О, совершеннейший предводитель, вели “Могущему” и “Говорящему” помочь нам, ибо мы сами [вдвоем] не в силах это сделать. Мы [в состоянии это сделать] только вчетвером».

И тогда призвал Всевышний Бог «Могущего» и «Говорящего» и повелел им: «Помогите [этим] своим двум братьям в их деле». Те ответили: «Да», — и вошли в присутствие «Щедрого». Они сказали «Щедрому»: «Мы решились на создание вселенной и преходящего мира, на выведение их из небытия в бытие. А это [возможно лишь] благодаря твоему присутствию, присутствию щедрости. Дай нам из своей щедрости то, в чем мы явим их». Он дал им абсолютной щедрости. Затем они вышли от него с ней, всецело предались [созданию] мира и явили его наисовершеннейшим и наилучшим образом. И тогда не осталось даже в возможности более совершенного мира, чем этот [мир], ибо он произошел от абсолютной щедрости. Если бы остался [возможным] более совершенный мир, чем этот, это значило бы, что «Щедрый» поскупился в чем-то, не дав этого, и оставил при себе нечто более совершенное. Тогда бы не допустимо было называть Его «Щедрым», так как в Нем имелось бы что-то от скупости. И тогда выяснилось бы, что Он заслуживает имя «Скупой» не меньше, чем имя «Щедрый», из-за того, что придержал кое-что при Себе. Тогда все имена оказались бы ложными¹². [Но] уже твердо установлено, что имя «Скупой» применительно к Нему невозможно, а потому не может быть, чтобы Он придержал при Себе что-то более совершенное.

[41] Это и есть основа возникновения мира и его причина. Предводитель же «Справедливый» появился только после того, как были ниспосланы религиозные Законы.

Так [божественные] имена приготовили свои ключи и узнали истину того, что было у них на хранении и кем они доводятся оному при создании миров. Постигни [суть] этого краткого удивительного раздела, ибо он полезен в этом отношении.

[И только] Бог ведет к истине!

Примечания

¹ Перевод выполнен по: Ибн 'Араби. *Иншā' ад-давā' ир* // *Ibn 'Arabī. La production des cercles. Kitāb inshā' ad-dawā' r al-ihātiyya* / Traduit de l'arabe, présenté et annoté par P. Fenton, M. Gloton; Texte arabe établi par H. S. Nyberg. Paris: Éditions de l'Éclat, 1996. Перевод А. Д. Кнышом выполнен по арабскому тексту этой работы Ибн 'Араби, опубликованному в: *Nyberg H. Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī*. Leiden: E. J. Brill, 1919.

В оригинале полное название сочинения дано следующим образом: Книга «Составление окружностей» Величайшего шейха Мухйй ад-Дина Ибн 'Араби (да освятит 'Аллах его сокровенность (*сирр*)!).

Сирр (букв. тайна) — «сокровенность», обозначение уникальности каждой вещи, придаваемой ей Богом в акте ее творения. В суфийской традиции существуют «психологическая» и «онтологическая» трактовки значения этого термина. Согласно «психологической» интерпретации, *сирр* понимается как тонкая субстанция (*латйфа*), одухотворяющая сердце (см. «*Сирр* — тонкая субстанция (*латйфа*), вкладываемая в сердце так, как дух (*рӯҳ*) [вкладывается] в тело» (Қамус ат-таҶавуф // Ал-Ислам ва ат-таҶавуф. Каир, 1962. № 4). В данном случае имеет место развитие с помощью мистико-аллегорического толкования содержания коранического выражения: «Они спрашивают тебя о духе (*рӯҳ*). Скажи: “Дух от повеления Господа моего”» (Коран 17:85, К.). С точки зрения «онтологической» интерпретации *сирр* является синонимом 'айн, двойника вещи в интеллигибельном мире, особого способа наличия вещи в состоянии ее несуществования, к которому обращено божественное повеление «Будь!» (*кун*) для перевода вещи в состояние существования: «Сокровенность (*сирр*) — это то, чем особо выделяется Богом каждая вещь в момент обращения [Бога] к ней в ходе ее сотворения, о чем упоминается в Его словах: “Когда Мы захотим быть чему либо, тогда наше слово только в том, чтобы нам сказать: «будь!» и то получает бытие” (Коран 16:40, С.)» (ал-Қумуҳйанавӣ ан-Нақибандӣ, Аҳмад. Китаб джами' ал-'усул фӣ ал-авлийа' ва анва'и-хим ва авсафи-хим. Б. м., 1880. С. 86).

² В квадратных скобках [] указаны страницы оригинала. Номер страницы указан перед ее текстом.

³ Ибн 'Араби предлагает прочтение хадиса Халафа 'Аллаха 'Адам 'Али сӯрати-хи (см.: ал-Бухарӣ. Саҳиҳ ал-Бухарӣ. Китаб ал-исти'зан (6227). Бейрут-Сайда: Ал-Мактаба ал-'асриййа, 1997. Т. 4. С. 1959; Муслим. Саҳиҳ Муслим (2841). Т. 4. С. 2183) в следующей редакции: «Бог создал Адама по Своему образу». Однако многие мусульманские религиозные ученые полагают, что такая интерпретация является добавлением к хадису. Например, ан-Навави утверждает, что личное местоимение «его» (*хи*) в последнем слове хадиса «сӯрати-хи», то есть «в его образе», относится не к Богу, а к Адаму, и что этим подразумевается то, что последний был сотворен в своем первоначальном строении в той форме, в которой пробыл на земле и умер (см.: ан-Навави. Саҳиҳ Муслим би-шарҳ имам Муҳйӣ ад-Дйн 'Аби Закарийа Йаҳйя ибн Шараф ан-Навави. Т. 17. С. 307).

⁴ *Сарйра* — сокровенное, синоним сокровенности (*сирр*). См. примеч. 1.

⁵ «Присутствие» (*ҳадро*, мн. ч. *ҳадарат*) — один из ключевых терминов в концепции Ибн 'Араби о вневременном «проявлении» (*таджалли*) единой трансцендентной «самости» (*зят*) Бога в бесчисленных формах множественного бытия. Данный термин (*ҳадро*) служит для обозначения онтологических состояний (модальностей) единого бытия. Согласно Ибн 'Араби, в бытии дважды «проявляется» одна сущность (Абсолют). «У Бога — два проявления: проявление в сокрытом и проявление в свидетельствуемом» (Ибн 'Араби. Геммы мудрости // Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. С. 173). Современный исследователь Муҳаммад Нақиб ал-'Аттас (Мухаммад Накыб аль-Аттас) разъясняет данное положение следующим образом: «Когда Абсолютное бытие “нисходит”, воплощая себя в бесчисленном множестве конкретных форм, то все равно речь идет об *одном и том же бытии*, а сами конкретные формы и воплощения суть не более, чем его многочисленные модусы, и подобные модальности бытия нельзя рассматривать как самостоятельные онтологические реальности, поскольку их истинной сущностью остается все то же

самое бытие» (см.: *аль-Атмас, Сейд Мухаммад Накыб*. Введение в метафизику ислама. С. 334). Таким образом, данная концепция выполняет роль объяснительной схемы онтологических представлений Ибн 'Араби́ о Боге как трансцендентном Первоначале, внеположном миру и одновременно имманентном ему. О различных подходах в оценке онтологической концепции Ибн 'Араби́ см. также: *Ибрагим Т. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения*. С. 82—114; *Он же*. Философские концепции суфизма (обзорная статья). С. 85—131; *Ibrahim T., Sagadeev A.* Classical Islamic Philosophy. Progress Publishers. M., 1990; *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1993; *Он же*. Философия Николая Кузанского и Ибн 'Араби: два типа рационализации мистицизма // Бог — человек — общество в традиционных культурах Востока. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1993; *Он же*. Логика смысла. М.: Языки славянской культуры, 2001 — и другие его работы.

⁶ Такое представление об онтологических состояниях бытия (восходящее к Сахлю ат-Тустарй) основано на интерпретации аятов Корана, в частности аята, где говорится о световой природе Бога, или аята «о свете»: «Аллах — свет небес и земли» (Коран 24:35, К.). Бог — свет, что проявляет себя в предвечности пророку Мухаммаду. В предсуществовании божественный свет передает себя первым реальностям посредством эманации, но в тварном мире божественный свет поглощается и реализуется в мистике. Единый Бог поглощает создания посредством озарения своим божественным светом, а не своим божественным бытием: человек духовно поглощает божественный свет, но не участвует в божественном бытии. Предвечный пророк Мухаммад представляет собой кристалл, который притягивает божественный свет, поглощает его своим сердцем, отражает его на человечество в виде текста Корана и освещает душу мистика. Таким образом, Бог в своей недоступной единственности становится символически присутствующим в мистике (см.: *Bowering G.* The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. Berlin, 1980. P. 264—265). Это онтологическое допущение повлияло на гносеологию суфизма, где знание (имеется в виду истинное знание суфия и Бога) идентифицируется с «божественным светом» (*нӯр*) (см.: *Роузенталь Ф.* Торжество знания / Пер. с англ. М.: Наука, 1978. С. 158—192).

⁷ Коран 42:11, К.

⁸ «Истина истин» (*ḥaḳīqat al-ḥaḳā'iq*), или Третья вещь (*шай' ḥālīc*), — одна из трех категорий сущего в учении о бытии Ибн 'Араби́ (см.: *Ибрагим Т.* Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 98). «Истина истин», или Третья вещь (*шай' ḥālīc*), подобна области универсалий. Универсалии («истины»), виртуальные «внутренние соотношенности и сопряженности», или «смыслы» (*ма'анин*) вещей, образуют безразличную не-различность Первоначала, абсолютная единственность которого исключает действительную множественность. Наличие виртуальных «утвержденных воплощенностей» (*a'īān ḥābita*) любой вещи, или виртуальных «соотношенностей» Бога, создает в Нем ту виртуальную инаковость, которая проявляется в мире как действительная: вечностные небытийные соотношенности мира обретают временное бытие как вещи мира. Таким образом, благодаря им становится возможным как процесс «нового (вечно-го) творения» (*ḥalq dжабīd*), так и познание человеком Абсолюта в многообразных

формах его проявления во множественном мире (см.: *Смирнов А. В.* Философия Николая Кузанского и Ибн 'Араби: два типа рационализации мистицизма // Бог — человек — общество в традиционных культурах Востока. С. 169).

⁹ То есть божественное «имя» ('*исм*), или атрибут (*сйфа*).

¹⁰ Приписывание, или приписанность божественного атрибута (*васф*).

¹¹ Актуальной различенности множества вещей эмпирического мира соответствует их виртуальная различенность в Абсолюте (Боге) в виде небытийных соотношенностей (*нисаб*, ед. ч. *нисба*) и сопряженностей (*идāфāt*, ед. ч. *идāфа*), или онтологических потенций для будущей конкретизации (*та'аййун*) бытия в многообразии явлений множественного мира.

¹² Ал-Хабашӣ, 'Абдаллāх Бадр ('Абӯ Мас'ӯд 'Абдаллāх ибн Бадр ибн 'Абдаллāх ал-Хабашӣ) (ум. ок. 1220 г. в Каире) — сподвижник Ибн 'Араби. Автор небольшого произведения «Указание на Путь к Богу» (ал-Инбāх 'алā тарйк Аллāх), сборника небольшого количества высказываний Ибн 'Араби назидательного характера (см.: *Ал-Хабашӣ, 'Абдаллāх Бадр.* Ал-Инбāх 'алā тарйк Аллāх. Бейрут: Дār ва мактабат ал-хилāl, 2009).

¹³ «В то время Мы сказали ангелам: поклонитесь Адаму» (Коран 7:11, С.).

¹⁴ Коран 45:12, К.

¹⁵ В тексте данное словосочетание приводится как «*халифату-хи*» (*خليفة*) («Его наместнике»). По нашему мнению, выбор в пользу такого прочтения приведет к затемнению смысла данного места произведения. Предлагаем прочитать как *халā 'икү-хи* (*خلائقه*) («его творях»), что, во-первых, соответствует контексту мыслей автора, а во-вторых, созвучно по форме словосочетанию *малā 'икати-хи* (*ملائكته*) («его ангелам») из предыдущего предложения.

¹⁶ *Рақйқа*, или *рикқа* (мн. ч. *рақā 'икү*), — духовная тонкость, «тончайшая линия». По мнению У. Читтика, Ибн 'Араби рассматривает «тончайшие линии» как линии влияния, исходящего из божественных «имен» (атрибутов) и связывающего все сущее вместе. Таким образом, «тончайшие линии» — это формы, или отношения, обеспечивающие взаимосвязь между различными уровнями бытия (см.: *Chittick W. C.* The Self-Disclosure of God (Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology). P. 143, 407n19). «Иногда так именуют тончайшего посредника, связующего две вещи, как, например, помощь, поступающую от Бога к Его рабу, которую называют “тонкость нисхождения” (*рақйкат ан-нузӯл*)» (*ал-Қумушйāнавӣ ан-Нақибандӣ, Аҳмад.* Китāб джāми' ал-усӯл фй ал-авлийā' ва анвā'и-хим ва авсāфи-хим. Б. м., 1880. С. 85).

¹⁷ «Мы творим человека, давая ему наипрекраснейшее устройство (*аҳсан тақвӣм*)» (Коран 95:4, С.).

¹⁸ «Щедрый» (*ал-Джавād*) и «Милостивый» (*ар-Раҳмāн*) — эпитеты Бога из числа его «прекрасных имен» ('*асмā 'хуснā*), атрибутов.

¹⁹ Согласно Корану, человек от имени Бога осуществляет власть над остальными созданиями: «И вот, сказал Господь твой ангелам: “Я установлю на земле наместника”» (Коран 2:30, К.).

²⁰ То есть воскрешен в День воскресения (*йаум ал-ҳашир*) для последующего предостояния перед Богом во время Суда. Вопросам эсхатологии Ибн 'Араби специально посвятил несколько глав своего произведения «Мекканские откровения», в частности главы о рае, аде, их обитателях и т. д. (см.: *Ибн 'Араби.* Ал-Фуṭуḥūt ал-маккийя. Т. 1. С. 372—401).

²¹ В данном случае речь идет об онтологическом аспекте явления Бога человеку в Судный день через отсылку к кораническому сюжету об «утверждении» Бога на «престоле» (*'ари*): «Затем [Он] утвердился на престоле» (Коран 7:54), «Милостивый — Он утвердился на престоле» (Коран 20:5), а также: Коран (2:29; 10:3; 13:2; 25:59; 32:4; 41:11; 57:4). Сам Ибн 'Араби в «Мекканских откровениях» пишет об этом следующее: «Когда Бог приписал Престол (*'ари*) себе и сделал его вместилищем (*махалл*) “милостивейшего утверждения” (*истиба'* рахманий), то сказал: “Милостивый — Он утвердился на престоле”» (Коран 20:5) (*Ибн 'Араби. Ал-Футухут ал-маккийя. Т. 1. С. 735*) и «Он сделал охватывающий Престол (*'ари мухит*) местом (*макан*) “милостивейшего утверждения”» (*Ибн 'Араби. Ал-Футухут ал-маккийя. Т. 3. С. 242*). По вопросу об истинном значении коранических аятов об «утверждении Бога» на Престоле исламские богословы разделились на буквалистов, «отелесителей» (*муджассима*), представлявших божество в телесном виде, и на тех, кто настаивал на том, что эти коранические выражения следует понимать не в буквальном смысле (что ведет к ограничению Бога местом), а аллегорически. Ибн 'Араби занял «срединную» позицию: «“Утверждение” (*истиба'*) — умопостигаемая умозрительная истина, которая относится к каждой самости (*зат*) [любой вещи] согласно тому, что дает истина этой самости. И нет у нас нужды усердствовать в изменении [смысла] «утверждение» (*истиба'*) с его буквального значения [на иносказательный]» (*Ибн 'Араби. Ал-Футухут ал-маккийя. Т. 1. С. 84*). Как было сказано во ввводной статье, позиция Ибн 'Араби по данному вопросу базируется на его концепции онтологического структурирования бытия путем самоограничения, или «связанности» (*такаййуд*) Абсолюта на различных «присутствиях» (*хадарат*), или онтологических состояниях бытия. В ходе перехода Абсолюта из одного онтологического статуса в другой происходит его самоограничение путем манифестации его атрибутов, или его «прекрасных имен» (*'асма хусна*), а не его «самости» (*зат*). Последняя остается трансцендентной, непознаваемой для человека. Состояние «связанности» божественных атрибутов (а не божественной «самости») иногда обозначается словом «престол» (*'ари*), что содержит явную аллюзию на вышеприведенные коранические выражения. Таким образом, Ибн 'Араби полагает, что Бог предстанет человеку в Судный день не в своей самости (*зат*), которая всегда остается трансцендентной, а в состоянии «связанности» своих атрибутов. Его мысли о «престольном явлении» были усвоены суфийской традицией. См., например: «Престол (*'ари* — уровень (*мустаба'*) “связанных” [прекрасных] имен (божественных атрибутов. — *И. Н.*)» (*'Ариф Афанди. Китаб ат-та'рифат ли-с-сайид аш-шариф 'Ариф Афанди. С. 10*).

²² В Коране и сунне *ихсан* («доброделание») — поклонение Богу и совершение предписаний религии с искренним намерением, безусловное исполнение действия, диктуемого религиозным знанием. См. например: «Кто по благочестивой деятельности лучше того, кто сделал себя покорным Богу, делая добро, и последовал религии Авраама, искренно?» (Коран 4:124, С.); «Доброделание (*ихсан*) — это когда ты почитаешь Бога так, словно видишь Его, и, хотя ты не видишь Его, Он видит тебя» (*ал-Бухари. Сахих ал-Бухари. Китаб ат-тафсир (4777). Т. 3. С. 1502. См. также: Боголюбов А. С. Ал-Ихсан // ИЭС. С. 118*).

²³ «Присутствие» (*хадра*) [божественной] щедрости понимается Ибн 'Араби как онтологическое состояние (модальность) бытия, как одна из форм «божест-

венных имен», порожденных в результате первого, или «самостного проявления» Абсолюта.

²⁴ Речь идет не о пространственном отношении земли и неба к человеку, а об их отношении к человеку с точки зрения онтологического устройства сущего.

²⁵ В арабской теоретической мысли понятие «смысл» (*ма'нан*) служит обозначением «скрытого» (*ба'тин*), а потому познание рассматривается как выявление «смыслов», что находится за «явным» (*за'хир*) (см.: *Смирнов А. В.* Логика смысла. С. 88).

²⁶ Ибн 'Араби́ 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'йāн*) (см. ниже в комментируемом абзаце), отличном от собственно ее существования (*вудж'уд*) и последующего несуществования (*'адам*) (см.: *Смирнов А. В.* Логика смысла. С. 197). В учении Ибн 'Араби о «воплощенностях» получила свое дальнейшее развитие концепция мутазилитов о «не-сущих» (*ма'д'ум*) (см.: *Ибрагим Т.* Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 105; *Са'адиййф, Арс'ур* (*Сагадеев Артур*). *Сал'ум, Тавфй'к.* Ал-фалсафа ал-'арабиййа ал-исла'миййа. Бейрут: Дар ал-Фараби, 2001. С. 343—344).

²⁷ Эти слова Ибн 'Араби́ указывают на разницу между классической арабской философской мыслью и классической западной философской мыслью в понимании предельного основания всего. Таковым для классической западной философской традиции выступает бытие. «Если ход, примененный Делёзом, что и демонстрирует, так это императивность понятия “бытие”, остающегося предельным фоном рассуждения в западной философской традиции» (*Смирнов А. В.* Логика смысла. С. 41). В рамках классической арабо-мусульманской философской традиции в описании наличия вещи используются три термина — «существование» (*вудж'уд*), «несуществование» (*'адам*) и «утвержденность» (*субут*) (см.: *Смирнов А. В.* Логика смысла. С. 197—198).

²⁸ «“Зайд” (наравне с “Амром”) — имя, традиционно используемое в классической арабской мысли для формулировки примеров или тезисов в общем виде» (*ал-Ашари*. «О чем говорили люди ислама и в чем разошлись творившие молитву» (фрагменты) / Пер. и коммент. А. В. Смирнов // *Степанянц М. Т.* Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. 2-е изд., испр. и доп. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 394).

²⁹ То есть «воплощенность» (*'айн*) вещи логически предшествует остальным двум модусам ее наличия (существованию и несуществованию).

³⁰ Предположение об «утвержденности» вещи позволяет говорить о наличии вещи до ее существования, или о том, что она уже утверждена в состоянии несуществования. «Это означает, что вещь как таковая может мыслиться и пониматься независимо от своего существования и несуществования» (*Смирнов А. В.* О подходе к сравнительному изучению культуры. СПб.: Изд-во СПбГУП, 2009. С. 89—90).

³¹ То есть Бога.

³² Речь идет об извечном знании Бога о всех сущих. Интерпретация Ибн 'Араби́ предвечного знания Бога о вещах дается в соответствии с его пониманием отноше-

ния между Богом и универсумом. Вещи до своей актуализации пребывают в потенциальном состоянии в Боге. Они составляют содержание знания Бога и служат прообразами его будущего проявления в множественном мире. Как было упомянуто выше, Ибн ‘Араби́ называет их «утвержденными воплощенностями» (*al-‘iḥān cābita*). Согласно его учению, связь Бога с множественным миром осуществляется посредством «утвержденных воплощенностей» («прекрасных имен» Бога), виртуальных «смыслов» (*ma‘ānin*) конечных вещей, которые имеются в наличии до их эмпирического существования. Поэтому, во-первых, знание Бога о них идентично его самопознанию, во-вторых, «утвержденные воплощенности», которые составляют содержание его знания и благодаря которым реализуется самопроявление Бога в универсуме, предшествуют (логически) вешам эмпирического мира. См.: *Ibn ‘Arabi by A. E. Affifi // A History of Muslim Philosophy / Ed. by M. M. Sharif. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963. Vol. 1. P. 412.*

³³ Согласно Корану, в Судный день люди будут удостоены блаженного видения (*ru’ya*) Бога воочию: «В тот [Судный] день у некоторых лица будут сияющие, взирающие на Господа их» (Коран 75:22—23, С.). В двух самых авторитетных сборниках хадисов («Ṣaḥīḥ» ал-Бухārī и «Ṣaḥīḥ» Муслима) есть главы, где приводятся высказывания пророка Мухаммада о предстоящем видении людьми воочию Бога в будущей жизни в свете вышеприведенного аята Корана о лицезрении людьми Бога в Судный день. В хадисе от Джарйра сообщается: «Пророк [Мухаммад] посмотрел на лунный диск в полнолуние и сказал: “Вы увидите вашего Господа так, как видите эту луну”» (*ал-Бухārī. Ṣaḥīḥ ал-Бухārī. Китāб ат-тавḥīд (7434)*. Т. 4. С. 2319). В другом хадисе от Джарйра сообщается: «Пророк сказал: “Вы увидите вашего Господа воочию”» (*ал-Бухārī. Ṣaḥīḥ ал-Бухārī. Китāб ат-тавḥīд (7434)*. Т. 4. С. 2320). В хадисе от ‘Абӯ Хурайры сообщается: «Вы увидите его (Бога. — *И. Н.*) так же, [как видите лунный диск в полнолуние или солнце в безоблачный день]» (*Муслим. Ṣaḥīḥ Муслим (182)*. Т. 1. С. 164). Толкование этого хадиса от ‘Абӯ Хурайры см.: *ан-Навави. Ṣaḥīḥ Муслим би-шарḥ имām Мухйй ад-Дйн ‘Аби Закарийā Йāḥйā ибн Шараф ан-Навави*. Т. 3. С. 393—394. В дальнейшем в мусульманской религиозной литературе сложилась устойчивая традиция обращения к данной теме. См. хадис от ‘Адй ибн Хāтима: «Посланник Аллаха сказал: “Нет среди вас никого, с которым бы Аллах не поговорил [в Судный день] — не будет между Ним и человеком переводчика (посредника. — *И. Н.*), и тогда [человек] увидит [Его]”» (*ал-‘Аданй, Мухаммад. Ал-‘Имāн. Кувейт: ад-Дār ас-салафиййа, 1986. С. 89*). В сборнике хадисов под названием «Ру’йат ‘Аллāх» (Лицезрение Аллаха), составленном ад-Дарақутнй, ‘Али ибн ‘Умар ибн Аҳмадом (ум. в 995 г.), приводится хадис от Джарйра: «Пророк Мухаммад сказал: “Вы увидите в Судный день Аллаха так, как вы видите эту луну в ночь полнолуния» (*ад-Дарақутнй. Ру’йат ‘Аллāх. (118)*. Каир: Мактабат ал-кур’ан. Б. г. С. 109). См. также: «Законодатель (*шāри‘*) (Мухаммад. — *И. Н.*) сообщил, что мы увидим нашего Господа в Судный день так, как видим луну в ночь полнолуния» (*Ибн Халдун. Муқаддима. Сайда; Бейрут: Ал-Мактаба ал-‘асриййа, 1996. С. 444*). Что же касается грешников, обреченных на адское наказание, то они, как утверждает Коран, будут лишены видения Бога воочию. В комментариях к аяту Корана «Истинно, в тот [Судный] день они завесою будут закрыты от Господа своего» (Коран 83:15, С.) отмечается, что люди, подвергнутые наказанию в Судный день

(в отличие от спасенных людей), не узрят Бога (см.: *Ал-Махаллӣ. Ас-Суйӯтӣ. Тафсир ал-Джаләлайн*. Бейрут: Дәр ал-ма'рифa, Б. г. С. 797).

³⁴ То есть если это будет дополнительным разъяснением имеющегося знания.

³⁵ Здесь: создания, вещи множественного мира, а не акт творения.

³⁶ «Скажи: слава Богу, который никогда не имел детей, которому не было соучастника в царствовании, для которого никогда не требовался какой-либо защитник от унижения: величая, величай Его!» (Коран 17:111, С.).

³⁷ «Истинно, у Господа нашего — да превознесется величие Его — нет ни супруги, ни детей» (Коран 72:3, С.).

³⁸ «Поистине, те, которые считали ложью Наши знамения и превозносились над ними, не откроются им врата неба и не войдут они в рай, пока не войдет верблюд в игольное ушко. Так воздаем Мы грешникам!» (Коран 7:40, К.).

³⁹ То есть экземпляр одного рода.

⁴⁰ Коран 13:2.

⁴¹ Коран 28:68.

⁴² Ибн 'Арабӣ развивает восходящее к мутазилитам положение об ограничении Бога в его выборе собственным знанием.

⁴³ *Ҳарф* (грам.) — частица, союз, предлог. Условное предположение или невыполненное условие в арабском языке выражается союзом «если бы» (*лав*). (См.: *Гранде Б. М.* Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении. 2-е изд, репринт. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. С. 425.)

⁴⁴ В данном случае коннотация истины (*ҳақӣқа*) с *необходимо-существующим* не позволяет однозначно отнести истину к гносеологической области, напротив, она ведет к *онтологизации* истины.

⁴⁵ То есть в образе. Здесь имеет место отсылка к положению философского суфизма, согласно которому Бог сотворил человека «по Своему образу». Это положение не имеет прямого подтверждения в Коране и связано с толкованием известного хадиса *Халақа 'Аллāх 'Адам 'алā сӯрати-хи* (см. примеч. 3).

⁴⁶ Согласно Ибн 'Арабӣ, человек является образом универсума, микрокосмом, а универсум, или макрокосм, — образом Бога, и, таким образом, человек есть образ Бога. Благодаря своей уникальности человек (как родовое существо) служит орудием самопознания Бога.

⁴⁷ Понятие «*ма'лӯм*» представляет собой причастие страдательного залога, образованное от глагола «делать отметину; знать; понимать» («*алама*»). Действительное и страдательное причастия в арабском языке не имеют совершенного или несовершенного вида, следовательно, не могут указывать на время, прошедшее или настоящее. Поэтому в переводе понятия «*ма'лӯм*» следует выбирать между «познанное» и «познаваемое», каждый раз исходя из контекста, и тем самым указывать на настоящее или прошедшее время.

⁴⁸ «Ведь не слепы взоры, а слепы сердца, что в груди» (Коран 22:46, К.).

⁴⁹ *Знает и постигает самого себя*: в оригинале *'āлим би-нафси-хи мудрик ла-хā*, что также означает «знает и постигает свою душу».

⁵⁰ «Ат-Ташбīх (= тамсил. — *И. Н.*) — сравнение, уподобление; в узком значении представление божества в человекоподобном виде. В западном исламо-

ведении ат-Т. понимается как антропоморфизм. Однако в мусульманской богословской и доксографической литературе этот термин употребляется и в более широком значении — как любое сравнение Аллаха с чем-либо» (Прозоров С. М. Ат-Ташбих // ИЭС. С. 235).

⁵¹ «Поистине, в этом — напоминание тому, у кого есть сердце или кто преклонил слух и сам присутствует» (Коран 50:37, К.).

⁵² Ибн 'Араби приводит сжатое изложение содержания своей трехчастной классификации онтологических степеней единого бытия. Несмотря на то, что он говорит о трех «степенях вещей» (*мар'атиб ал-ашйā'*), что может навести на мысль об иерархическом соподчинении этих степеней в духе платоновской онтологии, речь на самом деле идет о тройственности вещей, отношения между которыми строятся как отношения рядоположенности и взаимного онтологического фундирования.

⁵³ Коран 42:11, К.

⁵⁴ См.: «Престол ('*ару*) — уровень (*мустава'*) «связанных» [прекрасных] имен (божественных атрибутов. — И. Н.)» ('*Ариф Афандй*. Китаб ат-та'рифат ли-с-сайид аш-шариф 'Ариф Афандй. С. 10).

⁵⁵ Креационистскому представлению о творении Богом множественного мира из ничего Ибн 'Араби противопоставляет идею о первом проявлении божественной реальности в «божественных именах» (*асма' хусна'*), в «утвержденных сущностях» или «утвержденных воплощенностях» (*а'йан сабита*), которые являются «реципиентами» (*кавабил*), ждущими своего конкретного воплощения, и только затем (в смысле логической последовательности, а не времени), Бог «творит» мир, или проявляет себя в формах материального мира посредством превращения «утвержденных сущностей», в которых Бог воплощен, в актуальные действительные вещи. См.: *Ибрагим Т.* Философские концепции суфизма (обзорная статья). С. 111—112.

⁵⁶ В учении Ибн 'Араби данной категории отводится исключительное место, так как «кистина истин», или Третья вещь, являясь всеобъемлющей первоmaterией (*мадда 'ула*) или «истинами Первого» (*хака' ик ал-'аввал*), делает возможной «единственность бытия», выступая в качестве посредника между Богом и миром, выступая одновременно как вечностная и временная стороны бытия и не являясь при этом ни первой и ни второй.

⁵⁷ «Он (Бог) — первый и последний, явный и скрытый» (Коран 57:3, К.).

⁵⁸ Согласно онтологической концепции Ибн 'Араби, человек занимает «среднее положение» между Богом и миром. Человек служит местом и орудием самопознания Абсолюта.

⁵⁹ Речь идет о небытийных сопряженностях (*идафат*, ед. ч. *идафа*) и соотношенностях (*нисаб*, ед. ч. *нисба*), создающих виртуальную различенность в Абсолюте (Боге) в ходе его первого «самостного проявления». Как было сказано во вводной статье, эти «соотнесенности» и «сопряженности», или «прекрасные имена» ('*асма' хусна'*) Бога, являются онтологическими потенциями для будущей конкретизации (*та'айюн*) Абсолюта в многообразии явлений множественного мира в процессе второго, или «свидетельствуемого «проявления», (*таджалин шух'удий*).

⁶⁰ Имеется в виду атом. Представления Ибн 'Араби об атомах восходят к атомизму мутазилизма. Как правило, мутазилилы признавали, что деление тела имеет предел, каковым является «неделимая частица» (*джуз' ла йатаджазза'*), или

атом. Мутазилиты, признававшие возможность отдельного существования атома, называли неделимую частицу также «одионой субстанцией» (*джавахар мунфарид*). По вопросу о свойствах неделимой частицы у мутазитов не было единого мнения. См.: *Смирнов А. В.* Атомизм в арабо-мусульманской философии // НФЭ. Т. 1. С. 200—201.

⁶¹ В арабском тексте приводится фраза, которую сложно однозначно понять:

و الحَقُّ المخلوق به و كل ما هو عالم من الموجود المطلق. و عن هذا الشيء الثالث ظهر العالم.

Приведем для примера два перевода (на русский и французский языки): «Она была предпослана всему сотворенному. А все то, что есть этот дольний мир, происходит от Абсолютного Бытия, тогда как мир явился от этой Третьей вещи» (см.: *Ибн ал-Араби*. Мекканские откровения / Введ., пер. с араб., примеч. и библиография А. Д. Кныша. СПб., 1995. С. 54). «Les choses créées en dépendent comme tout ce qui procède de l'Existant absolu (*mawjūd mutlaq*). C'est d'elle que le Monde procède» (см.: *Ibn 'Arabi*. La production des cercles / Traduit et présenté par P. Fenton, M. Gloton. Édition bilingue. Texte arabe établi par H. S. Nyberg. Paris: Éditions de l'Éclat, 1996. P. 18). С нашей точки зрения, арабский текст сочинения в этом месте, возможно, испорчен, а потому он может быть прочитан и восстановлен по-разному, исходя из того, как огласовывать слово (عالم) в выражении (عالم من الموجود المطلق): если там стоит диакритический знак *fatḥa*, то это — «мир» (عالم), а если стоит знак *kasra*, то — «знающее» (عالم) (не будем забывать, что «утвержденные воплощенности» (*a'yān cābita*) — в знании Бога). В таком случае общий смысл фразы в нашем переводе целиком укладывается в контекст авторской мысли о том, что к Третьей вещи «прикреплено» (*ulḥiqa bi-ḥi*) творение (множественный мир) и с ней связан Истинный.

⁶² *Имām* — (здесь) почетное прозвище крупнейшего мусульманского религиозного авторитета.

⁶³ Ал-Газālī, 'Абū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad aṭ-Ṭūsī (1058—1111) — крупнейший мусульманский религиозный ученый, философ, суфий и правовед-*фақи́х*. Автор многочисленных работ, в том числе классического произведения «Воскрешение наук о вере» (*Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*) (см.: *ал-Газали, Абу Хамид*. Воскрешение наук о вере (Ихйа' 'улум ад-дин). Избранные главы / Пер. с араб., исслед. и коммент. В. В. Наумкина. М.: Наука, 1980). В нем он подытожил достижения основных религиозных и интеллектуальных дисциплин — исламского права (*фи́х*), калама, философии и суфизма (*таcаввуф*) — и критически переработал их.

⁶⁴ Этот тезис стал предметом полемики в исламской мысли; в его защиту ас-Суйу́тӣ написал «Укрепление основ высказывания “Нельзя сотворить более совершенное”» («Ташдид ал-аркан фй лайса фй-л-имкан абда' мимма кана»). См.: *Ḥādḡḡī Ḥalīfa*. Кашф аз-зунун 'ан асāми ал-кутуб ва-л-фунун. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-'илмиййа, 1992. Т. 1. С. 408, 410, 513, 759), тогда как его оспори́ли многие фақи́хи, в т. ч. Ибн Таймиййа, усмотревшие в этом ограничение всемогущества Бога. Этот тезис многократно приводит Ибн 'Араби́ в «Откровениях», его упоминают многие другие авторы, указывая, что он выдвинут ал-Газālī в «Воскрешении наук о вере» при обсуждении вопроса о том, что Бог именуется «Милостивейший из милостивых» (*arḥam ar-raḥīmīn*), тогда как грешников в аду его милость не коснулась (см.: *ал-Газālī, 'Абū Ḥāmid*. *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*).

Бейрут: Дār ал-китāб ал-‘арабī. Б. г. Т. 6. С. 3026—3034): сотворенный мир является наилучшим, так что более совершенное Бог не мог бы сотворить.

⁶⁵ Ибн ‘Арабī имеет в виду знаменитый хадис «Кто [по]знает свою душу (*нафса-ху* = самого себя), [по]знает своего Господа». Общим мнением хадисоведов можно считать тот факт, что хадис не имеет непрерывного *иснāда* (он не является *марфӯ’* «доведенным», т. е. цепочка его передатчиков не доходит до Мухаммада). В то же время хадис необыкновенно популярен среди суфиев.

⁶⁶ Коран 20:110, К.

⁶⁷ *Минбар* — трибуна в мечети для имама.

⁶⁸ Имеется в виду изготовление чернильницы путем вырезания из дерева.

⁶⁹ С точки зрения Ибн ‘Арабī, Третья вещь есть «универсальная истина» (*хақйқа куллийа*), то есть то, что объединяет в себе два вида бытия — абсолютное бытие (*ал-вуджӯд ал-мутлақ*) и возникшее, существующее благодаря иному (*ал-муҳдаc ал-мавджӯд би-зайри-хи*). Этот вид «познаваемого» представляет модус бытия, который не характеризуется ни как сущее (*мавджӯд*), ни как не-сущее (*ма‘дӯм*), ни как вечное (*қадīm*), ни как возникшее (*муҳдаc*), ни как делимое, он присутствует во всяком сущем, предшествуя ему, но не во времени, а логически. «Универсальная истина» сходна с универсалиями, такими как «деревянность», которая наличествует в дереве, стуле, чернильнице, минбаре, «квадратность», которая имеется в доме, квадратном куске бумаги и т. п., «белизна», которая имеется в бумаге, муке, краске и т. д. См.: *Ибн ‘Арабī*. Ал-Футӯхāt ал-маккийа. Т. 1. С. 169.

⁷⁰ То есть Богу.

⁷¹ Коран 42:11, К.

⁷² Коран 37:180, К.

⁷³ *Джинн* (тж. *джинна*, ед. *джиннī*) — джинны, демоны, одна из трех категорий, согласно представлениям мусульман, сотворенных Богом разумных существ (две другие — ангелы и люди) (см.: *Пиотровский М. Б.* Джинн // ИЭС. С. 66).

⁷⁴ Согласно ашаритам, тела состоят из атомов, или субстанций (*джавāхир*, ед. ч. *джавāхар*). Атомы ашаритов не аналогичны атомам Демокрита и Лукреция: атомы ашаритов непостоянны, не имеют вечного существования, напротив, создаются лишь на мгновение и уничтожаются Богом. Другими словами, атомы приходят из пустоты и уходят в небытие. Ашаритские атомы не занимают пространства и не пребывают во времени, не имеют материального или идеального характера и напоминают монады Лейбница. Но их отличие от монад Лейбница состоит в том, что первые не содержат в себе возможности к саморазвитию. Ашаритские атомы независимы друг от друга, между ними абсолютная пустота (см.: *A History of Muslim Philosophy / Ed. M. M. Sharif. Pakistan, 1963. V. 1. P. 240*).

⁷⁵ Ашариты — представители ашаризма, сменившего после X в. мутазилизм в качестве ведущей школы калама (*калām*). Ашаризм основан ‘Абу ал-Ḥасаном ал-Аш‘арī (874—936), известным исламским богословом-мутакаллимом, учеником ал-Джуббā‘ī (ум. в 915/916), главы мутазилитов Басры, и был развит ал-Бақиллāнī (ум. в 1013) и ал-Джувайнī (ум. 1085). Ал-Аш‘арī отказался от учений мутазилитов по ряду вопросов, но сохранил верность их рационалистической линии. Одобрение ашаритами запрета на обсуждение наиболее острых проблем, которые были предметом споров мутазилитов, в конечном счете

сблизили ашаризм с мусульманским традиционализмом. Тем самым, ашаризм можно рассматривать как «срединный путь» между системой мутазилизов и доктриной традиционалистов. С XI в. ашаризм превратился в ведущее течение религиозной мысли суннитского ислама (см.: *Ибрагим Т. Калām // НФЭ. Т. 2. С. 197—198*).

⁷⁶ Ибн 'Араби разделяет подход мутакаллимов в понимании акциденции. У мутакаллимов категория «акциденция» (*'араḍ*, мн. ч. *a'rāḍ*) обозначает любые пространственно-временные, качественно-количественные свойства тела: цвет, вкус, запах, теплоту, холод, влажность, сухость и т. п.; измерения и фигуры; состояния; человеческие чувства и т. д. Для акциденции характерны два свойства: во-первых, она нуждается в субстанции, но сама не может служить субстратом для другой акциденции; во-вторых, она не является имманентным атрибутом тела, представляет собой привходящее свойство (см.: *ал-Аш'арī. Мақālāt ал-ислāmиййин ва ихтилāф ал-мусаллйн. С. 176—177*).

⁷⁷ Здесь явно пропущено слово «имущество», поскольку в предыдущем примере автор приводит пару «отец и сын».

⁷⁸ В данном случае Ибн 'Араби употребляет термин *ваḍ'* в значении «установление», а не в значении аристотелевской категории «положение», также обозначавшейся термином *ваḍ'*. Он упоминает два основных примера установления, обсуждавшиеся в классической литературе: нормы Закона, данные Установителем Закона (*вāḍи' аш-шарī'а*), и язык, данный людям (= установленный) Установителем языка (*вāḍи' ал-луḡа*).

⁷⁹ Аллюзия на Коран: «Укрепили его Духом святым» (Коран 2:87, С.). См. также: Коран 2:252; 5:110; 16:102.

⁸⁰ Согласно Ибн 'Араби, человек вмещает в себя все сущее не в его конкретной индивидуальности, а в виде универсалий, «истин» (*ḫаққā'иқ*).

⁸¹ Термин *кийāниййа* производно от слова *кийāн* — 1. бытие, существование; 2. натура, природа.

⁸² Согласно Корану, человек — преемник Бога на земле, он стоит выше всех существ и вправе распоряжаться ими к своей пользе. «И вот, сказал Господь твой ангелам: “Я установлю на земле наместника”» (Коран 2:30, К.).

⁸³ См. примеч. 3.

⁸⁴ «Мы творим человека, давая ему наипрекраснейшее устройство (*аḫсан тақвīm*)» (Коран 95:4, С.).

⁸⁵ Речь идет о представлении Ибн 'Араби о существующем мире как наиболее совершенном из возможных миров. В частности, выше автор для подкрепления данного тезиса приводил слова ал-Газālī: «Не может быть более совершенного мира, чем этот, так как если бы он был возможен и [Бог] поберег его, то сие было бы бессилием, несовместимым с могуществом [Бога], и скупостью, противоречащей [Его] щедрости». См. на с. 61.

⁸⁶ Имеется в виду воплощение уникального онтологического устройства человека в конкретных людях, одни из которых были сторонниками строгого единобожия (например, пророки Мухаммад и Мūsā (Моисей)), другие же оказались его противниками, как, например, 'Амр ибн Хишām по прозвищу 'Абу Джакл («отец глупости») и египетский фараон (*Фир'авн*), преследователь пророка Мūsы (Коран 7:103—162).

⁸⁷ ‘Амр ибн Хишām по прозвищу ‘Абу Джахл («отец глупости») — выходец из рода махзум племени курайш. Активно участвовал вместе с язычниками-мекканцами в преследованиях первых мусульман. Убит в 624 г. в битве при Бадре.

⁸⁸ Фир‘аун, или египетский фараон, преследовавший библейского пророка Мусу (Моисея), упоминается в Коране как пример совершения самого тяжкого греха, а именно притязания на роль земного воплощения Бога [«И сказал: “Я — ваш Господь высочайший”» (Коран 79:24, К.)] (см.: *Пиотровский М. Б. Фир‘аун // ИЭС. С. 259*).

⁸⁹ «Мы творим человека, давая ему наипрекраснейшее устройство, а со временем, вопреки прежнему, делаем его самым низким из низких» (Коран 95:4—5, С.).

⁹⁰ Коран 42:11.

⁹¹ «Танзйх» («очищение» [Бога от свойств сотворенного мира]) и «ташбйх» («уподобление» [Бога миру]) — два ключевых понятия исламской теологии (*калām*). Понятие «танзйх» использовалось исламскими богословами, утверждавшими, что Бог абсолютно лишен любых недостатков, или, иначе говоря, что к нему неприменимы свойства и качества тварного мира. Те, кто утверждает, что Бог трансцендентен, естественно, заключают, что он также непознаваем. Понятие «ташбйх» («уподобление») означает «уподобление Бога тварным вещам» и выражает позицию тех, кто признает схожесть Бога с тварными вещами в некоторых отношениях, апеллируя к кораническим выражениям, типа «рука Аллаха (*йад ‘Аллāх*), Его лик (*ваджху-ху*)» и т. п. См.: *Chittick W. C. The Self-Disclosure of God (Principles of Ibn al-‘Arabī’s Cosmology)*. P. XXI. См. также: *Ибрагим Т., Сагадеев А. В. Ат-Танзйх // ИЭС. С. 224; Прозоров С. М. Ат-Ташбйх // ИЭС. С. 235—236. См. также примеч. 50.*

⁹² Коран 4:126, К.

⁹³ Коран 65:12, К.

⁹⁴ «Под “состояниями” (*аквāн*, ед. ч. *кавн*) тел (или субстанций-атомов) мутакаллимы понимают прежде всего их соединенность и разъединенность. К ним порой добавляют движение и покой» (*ал-Аш‘арй, ‘Абу-л-Ҳасан*. Одобрение занятия *калām*ом / Введ., пер. и коммент. Т. Ибрагима // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 378).

⁹⁵ ‘Асмā’ хуснā (или *ал-‘Асмā’ ал-хуснā*) («прекрасные имена») — имена-эпитеты, которыми в Коране наделяется Бог (Аллах). Согласно мусульманской традиции, имен Бога — 99. Средневековые исламские религиозные ученые, опираясь на них, обсуждали проблемы атрибутов Бога, вечности и иерархии его свойств (см.: *Пиотровский М. Б. Ал-‘Асмā’ ал-хуснā // ИЭС. С. 22—23*). Согласно онтологическому учению Ибн ‘Арабй, «прекрасные [божественные] имена» (*‘асмā’ хуснā*), или божественные атрибуты, представляют собой уровень Абсолюта, на котором он имманентен конечному бытию, и эти «имена», не совпадающие с Абсолютом, но создающие виртуальную различенность его единства, будучи «сопряженностями» Абсолюта благодаря отношению к нему, выступают в качестве обуславливающей причины по отношению к множественному миру, который есть непосредственная манифестация этих «имен».

⁹⁶ Приведена первая часть *шаахды* — формулы исповедания веры. Ибн ‘Арабй говорит, что с точки зрения обычного верующего, ограничивающегося шариадом

и произносящего формулу исповедания веры, известно, что такое «Бог», поскольку «Бог» фигурирует в этой формуле, и произносящий ее мусульманин не может считать его неизвестным, поскольку тогда *шахада* окажется недействительной.

⁹⁷ Иначе говоря, с точки зрения Ибн 'Арабӣ, люди не могут дать Богу такое же исчерпывающее определение, какое дают субстанции (или любому другому предмету рационального знания).

⁹⁸ *Тамс̄ил, таиб̄их* — уподобление Бога миру. См. примеч. 50.

⁹⁹ Коран 68:4, К.

¹⁰⁰ Коран 9:128, С.

¹⁰¹ См. выше, примеч. 5.

¹⁰² С точки зрения Ибн 'Арабӣ, *вақт* есть момент явленности Первоначала (вечного) во множественном (временном) *таким, каково Оно*. Следовательно, время (*вақт*) есть одновременно и миг вечности, под которым имеется в виду акт непосредственного (мгновенного) познания вневременных «божественных истин» (*хақ̄а 'уқ̄*), и период, под которым следует понимать протекающий во времени процесс суфийского познания с помощью применения средств из его арсенала. С этой точки зрения, время есть способ существования вечности, а не субъективное (интенсивное или кратковременное психологическое) переживание неких мистических истин, как полагают некоторые исследователи, например, А. Д. Кныш: «*Вақт* не является единицей измерения и является скорее “единицей психического измерения” интенсивности мистической “встречи” между Богом и суфием (или же его отсуствия)» (*Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм. Краткая история. М.: СПб.: Диля, 2004. С. 355*).

¹⁰³ Имеется в виду, что вещи до сотворения их Богом наличествуют в качестве не-сущих (*ма 'дүм̄ат*), или «утвержденных воплощенностей» (*а 'й̄ан с̄абита*). Выше было сказано, что имеется преемственность между положением учения Ибн 'Арабӣ о наличии вещи до ее существования, или ее «утвержденности» в состоянии несуществования, и идеей мутазилитов о логической первичности «утвержденности» (*субут*) вещи в отношении ее существования и несуществования. «[Одно из их (мутазилитов. — *И. Н.*) основоположений — возможные не-сущие “утверждены” (*с̄абита*) во внешнем существовании, даже если они в нем не существуют» (см.: *Ибн 'Усм̄ан ибн Мус̄а 'Афан̄дй, 'Абдалл̄ах. Ал-Мас̄алик фй ал-хил̄афийй̄ат байна ал-мутакаллимин ва ал-хукам̄а*. Бейрут: Дар С̄адир, Стамбул: Мактабат ал-ирш̄ад. 2007. С. 92).

¹⁰⁴ *Рақ̄иқа*, или *риқ̄қа* (мн. ч. *рақ̄а 'уқ̄*) — духовная тонкость, «тончайшая линия». См. примеч. 16.

¹⁰⁵ То есть недоступности.

¹⁰⁶ *Фу'ад* (мн. ч. *аф'уда*) — 1. сердце; 2. ум. Данный термин используется Ибн 'Арабӣ для разъяснения сути интуитивного познания как мистического видения, которое содержится в сердце, или «сокровенном разуме» (*фу'ад*), выступающем в качестве духовного органа познания. См. «Ведь не слепы взоры, а слепы сердца, что в груди» (Коран 22:45 (46), К.).

¹⁰⁷ Нижеследующие три абзаца (до конца главы) в арабском тексте парижского издания данного произведения Ибн 'Арабӣ отсутствуют. Перевод отсутствующего фрагмента был выполнен нами по опубликованному издательством www.noorsoft.org тексту с фотографической копии 1917 г. рукописи сочинения

Ибн 'Араби «Составление окружностей», хранящейся в библиотеке Лейденского университета: *Ибн 'Араби*. Иншā' ад-дава' ир. Электронная библиотека «Ergon»: www.noorgsoft.org. О причинах, позволяющих предположить, что эта вставка является неаутентичной, см. ниже в прим. 109.

¹⁰⁸ *Рийāда* (мн. ч. *рийāдāt*) (букв. упражнение; объездка [души]), *муджхāхадā* (мн. ч. *муджхāхадāt*) (усердие, внутренняя борьба) — виды психотехники из арсенала суфийской духовной практики.

¹⁰⁹ Эта фраза («Ангелы были частью сил этого образа») является цитатой из первой главы («Гемма мудрости божественной в слове Адамовом») сочинения Ибн 'Араби «Геммы мудрости» (см.: *Ибн 'Араби*. Фуṣṣūs ал-ḥикам. Бейрут: Дар ал-махаджжа ал-байдā', 2001. С. 30). Данное обстоятельство заставляет предположить, что этот фрагмент — не часть оригинала текста, а является вставкой, осуществленной кем-то из комментаторов. Поэтому не случайно в арабском тексте парижского издания данного произведения Ибн 'Араби эта вставка отсутствует.

¹¹⁰ 'Иблис — Дьявол. См.: *Пиотровский М. Б.* 'Иблис // ИЭС. С. 81—82.

¹¹¹ Полное название указанной работы: «Китāб 'анкā' муғриб фй ма'рифат хатм ал-авлийā' ва шамс ал-мағриб» (см.: «Кашф ал-ғиṭā' 'ан асрār ал-'анка'. Шарх ва таḥқиқ китāб 'анкā' муғриб фй ма'рифат хатм ал-авлийā' ва шамс ал-мағриб ли-саййиди Муḥйй ад-Дин Ибн 'Араби». Аш-Шāриḥ Муḥаммад 'Ибраḥим Муḥаммад Салим. Кувайсна (Египет): Маṭба'а Ḥамāда, 1999). Термин «'анкā' муғриб» (букв. «феникс», «грифон») сторонники учения Ибн 'Араби использовали для обозначения первовещества, представляющего собой, как они полагали, мельчайшую пыль, прах (*хаба'*). «'Анкā' — это прах (*хаба'*), с помощью которого Бог положил начало вещам мира» ('*Ариф Афанди*. Китāб ат-та'рифāt ли-с-саййид аш-шарйф 'Ариф Афанди. Стамбул: Султан Байазид, Вали ад-Дин Афанди китабханасе, 1899. С. 8).

¹¹² В оригинале *ва баталат ал-ḥақā'иқ* букв. «истины оказались бы ложными». Под «ḥақйіқа» (истина) имеется в виду прямое значение слова, то есть указание *лафза* («выговоренности») на установленный за ней смысл. Если бы имя «Щедрый» указывало на скупость столь же, сколь на щедрость, это бы означало нарушение подобных установлений.

МЕККАНСКИЕ ОТКРОВЕНИЯ

Глава 177

О знании «стоянки» познания (*мақām ал-ма‘рифa*)¹

[294] Кто взойдет по ступеням знания (*ма‘рифa*),
Увидит, кто принадлежит этому роду.
Ведь оно указывает на Единого (*вāхид*)
В силу разницы между знанием-*‘илм* и знанием-*ма‘рифa*.
Оно имеется, потому что есть тот, кого
Истинный послал, не вменив в обязанность.
Это он в своем состоянии — предстоятель Времени (*‘имām ал-вақт*),
Сведующий жаждет узнать его.
Его установления (*ахкām*) согласны с мудростью
На высокой благородной ступени.

Знай, что познание (*ма‘рифa*)² — божественное качество, нет воплощенности для него в божественных именах с точки зрения их [словесного] выражения (*лафз*). Оно уникально по своему положению, оно устремлено исключительно к Единому (*вāхид*). Познание у суфиев — это путь паломничества, поклонения. Значит, всякое знание, что приобретается исключительно действием (*‘амал*), богобоязненностью (*тақвā*) и следованием (*сулūk*) [по Пути к Богу] — это познание, ибо оно [приобретено] путем осуществленного раскрытия (*кашиф мухаққақ*) [сокрытого], к нему не примешивается сомнение (*иубха*), в отличие от знания, полученного путем умозрения (*назар фикрийй*), которое никогда не свободно от примешивания к нему сомнения, растерянности и умаления достоинства вещи, связанной с ней. Знай, что знание будет истинным лишь для того, кто знает вещи самолично. А всякий, кто знает нечто благодаря какому-то дополнению к его самости, тот следует этому дополнению в том, что оно дало ему. В бытии (*вуджūd*) нет никого, кто знает вещи самолично, за исключением Единого (*вāхид*). А [что касается] всякого [из сущих], что кроме этого Единого, то его знание о вещах и прочем — это подражание (*тақлīд*).

И если подтверждено, что, за исключением Бога, знание о чем-то будет достоверным лишь благодаря подражанию, то давайте будем следовать Богу, особенно в знании о Нем. Мы сказали, что знание о чем-либо, кроме Бога, будет достоверным только лишь благодаря подражанию, ибо человек знает что-либо только лишь благодаря какой-нибудь одной из своих способностей, которые ему дал Бог, а это — чувства и разум ('ақл). Необходимо, чтобы человек следовал своему чувству в том, что оно доставляет ему: иногда оно ошибается, а иногда соответствует положению дел так, каково оно есть в действительности. Или же он следует тому, что диктует ему необходимость (*дарӯра*) или умозрение (*назар*). Разум следует мысли, а она бывает правильной и неправильной, а потому его знание вещей будет согласием³, и тогда оно есть не что иное, как только подражание (*тақлїд*).

Раз дело обстоит так, как мы сказали, то разумному [человеку], если он желает познать Бога, следует подражать (следовать. — *И. Н.*) Ему в том, о чем Он сообщил о Себе в своих Книгах устами своих посланников. И если он пожелает познать вещи, то познает их не благодаря своим способностям. Пусть он прилагает усилия, совершая многочисленные виды поклонения, чтобы Истинный (*ал-хаққ*) стал его слухом (*сам'*), его зрением (*басар*) и всеми его способностями⁴. И тогда он познает все вещи благодаря Богу и познает Бога благодаря Богу. Следовательно, необходимо подражание (*тақлїд*). Если ты познаешь Бога благодаря Богу и [познаешь] все вещи благодаря Богу, то в тебя не закрадутся ни невежество (*джахл*), ни сомнение, ни подозрение и недоверие. Я уже обращал твое внимание на вещь, про которую тебе доводилось слышать. Рационалисты из числа людей умозрения воображают, что они ученые, сведующие в том, что им дают умозрение (*назар*), чувство (*хисс*) и разум ('ақл). Они [находятся] в положении подражания, [свойственного] им. Нет ни одной способности, чтобы в ней не было ошибки. Они знают о том и, несмотря на это, ввели самих себя в заблуждение и отъединили то, в чем ошибаются чувство, разум и мысль, от того, в чем они не ошибаются. Неизвестно, быть может, то, что они признали ошибкой, будет достоверным [знанием]. И избавляющим от этой трудно излечимой болезни является лишь тот, у кого знание обо всем познанном (*ма'лӯм*) будет благодаря Богу, а не чему-то другому. А Он (Пречист Он!) — Знающий благодаря Своей самости, а не благодаря чему-то дополнительному. А потому необходимо, чтобы ты был знающим о том, чему учит Он (Пречист Он!), дабы ты подражал Тому, кто знает, не ведает невежества и не подражает [кому-то] в своем знании. И всякий, кто подражает иному, помимо

Бога, тот подражает тому, в кого закрадывается ошибка и чье попадание [в цель] бывает случайным.

Если нам скажут: «Откуда ты узнал про это? Возможно, что в тебя вкралась ошибка, а ты не осознаешь ее применительно к этим делениям [способов познания], и ты в этом подражающий тому, что ошибается, а это — разум и мысль». Мы скажем, что ты сказал правду. Но так как мы нашли нужным только подражание, то мы склонились к тому, чтобы следовать этому [человеку], названному посланником и названному Словом Бога. Мы учились у него путем подражания, пока Истинный не стал нашим слухом и нашим зрением⁵. Поэтому мы познали вещи благодаря Богу и узнали эти разделения [способов познания] благодаря Богу. И наше попадание в цель в этом подражании было случайным, ибо мы сказали, что всякий раз, когда разум или другое из [познавательных] способностей правильно постигнет какую-нибудь вещь так, как она есть сама на самом деле, то это будет иметь место исключительно по случайности. Поэтому мы не сказали, что он (разум. — *И. Н.*) ошибается всякий раз, [нет], мы сказали, что не знаем [способа отличения] его ошибки от его попадания в цель. А так как Истинный был [и есть] вся совокупность его (разума. — *И. Н.*) способностей [к познанию], то знание о вещах благодаря Богу в таком случае есть знание попадания в цель в способностях, [избегая] ошибки.

Это и есть то, что мы взялись утверждать, никто не в силах отрицать сие, ибо обнаруживает это в самом себе. И если подтверждено это, то займись следованием тому, что повелел тебе Бог совершать из действий в поклонении Ему, с постоянным контролем (*мур'аба*) за своим сердцем в том, что приходит в него, [в испытании] стыда перед Богом, в остановке у пределов (*худоуд*) Его [терпения], в уединении с Ним и в предпочтении быть рядом с Ним, пока Истинный не превратится в совокупность твоих способностей. И тогда ты будешь отлично знать свое дело. Я уже посоветовал тебе [поступать так], поскольку мы видели: Истинный сообщил про себя такие вещи, которые опровергаются рациональными доводами и правильными мыслями, несмотря на то, что эти доводы основаны на уверовании в Сообщившего и на необходимости веры в них (в эти доводы. — *И. Н.*). А потому подражай (следуй. — *И. Н.*) своему Господу, подражание [Ему] необходимо. И не подражай (не следуй. — *И. Н.*) своему разуму в его толковании (*та'вил*) [божественного откровения], ибо твой разум уже соглашается с тобой в подражании (*тақлид*) из-за истинности этого высказывания, ибо оно от Бога. И зачем тебе самому выдвигать не-

что спорное, что порочит то, что есть в тебе. А потому не подражай (не следуй. — *И. Н.*) своему разуму в толковании и отнеси его знание к Богу, выражающему его. Затем действуй так, пока не станешь [сведущим] в знании о Нем, как Он. И тогда ты станешь «знающим [Бога]» (*ʿarif*). Это и есть искомое познание и достоверное знание: «Ложь не подходит к нему ни спереди, ни сзади»⁶.

[295] После того, как это подтверждено, давайте вернемся к известному методу того рода, что в распоряжении людей, заслуживающих его. Этот метод, о котором мы напомнили тебе, — удивительный метод. А потому мы скажем, что [ал-Харис] ал-Муḥасиб⁷ упомянул, что познание сводится к знанию четырех вещей: Бога, души (*нафс*), земного мира (*дунйā*) и сатаны (шайтан). Посланник Бога, [пророк Мухаммад] (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!) сказал, что нет иного пути к познанию Бога, кроме [как путем] познания души, ведь он сказал: «Кто познает себя, тот познает Бога (*ман ʿарафа нафса-ху ʿарафа рабба-ху*)»⁸. Он (пророк Мухаммад. — *И. Н.*) сказал: «Знающий лучше всех из вас о своей душе есть лучше всех вас знающий о своем Господе».

Так Он сделал тебя доводом, то есть сделал твое познание тебя самого доводом в пользу твоего познания Его: либо путем того, как Он описал тебя посредством того, чем Он описал Себя из своей Самости и качеств и сделал тебя Своим заместителем (*ḫālīфа*)⁹, заместителем (*нāʿиб*) на Его земле; либо посредством того, что ты нуждаешься в Нем в своем существовании. Но обе эти вещи [неразрывно] вместе, это необходимо. Мы находим, что Бог говорит о знании Себя, называемом познанием (*маʿрифа*): «Мы покажем им наши знамения в этих горизонтах и в них самих, так что им ясно будет, что Он истина»¹⁰. Истинный (*ал-ḫаққ*) обратил нас к горизонтам (*āфақ*)⁹, а это то, что вне нас, и [обратил нас] к нам самим, а это то, с чем мы имеем дело, как оно есть на самом деле. И если мы подступим к этим двум вещам вместе, то тогда познаем Его, и станет нам ясно, что Он Истинный. А довод Бога самый совершенный. Это значит, что когда мы сначала всматриваемся в самих себя, то не знаем, дает ли рассмотрение того мира, что имеется вне нас (а это Его слова «в этих горизонтах»), знание о Боге, которое не предоставляют наши души, или все [знание уже содержится] в нас самих? Когда же мы всмотримся в себя, то нам достанется из знания то, что достается всматривающемуся в горизонты. Что касается Законодателя (*шāриʿ*) (пророка Мухаммада. — *И. Н.*), то он узнал, что душа объемлет истины мира, а потому обратил тебя к тебе самому¹¹ из заботы своей, как сказал [Бог] о том: «Заботлив о вас»¹², чтобы

стал довод близок (т. е. доступен для понимания. — *И. Н.*). И тогда ты очень скоро преуспеешь в знании о Боге и благодаря оному обретешь счастье.

Что касается Истинного, то Он напомнил о горизонтах, дабы предостеречь тебя от того, о чем мы напомнили тебе: ты воображаешь, будто в горизонтах осталось то, что дает такое знание о Боге, которого не дает твоя душа, и что потому Он обратил тебя к горизонтам. Вот когда ты познаешь суть указания Его на [Себя], Бога, вступишь в себя, то найдешь это с помощью Его ока, которое дало тебе рассмотрение миров, дало всматривание в свою душу из знания о Боге. И тогда у тебя не останется вкрадывающегося в тебя сомнения, ибо нет ничего, кроме Бога и тебя, а то, что вне тебя, — так это мир. Затем ты узнаешь, как ты будешь рассматривать мир. Поэтому Он говорит: «Не видел ли ты, как Господь твой заставляет тень удлиняться?»¹³; «Ужели они не обращают взора на верблюдов, как они созданы»¹⁴ и «Не обращали ли они взоров на царственное благолепие небес и земли»¹⁵. И каждый аят требует от тебя рассмотрения [божественных] знамений. Как сказал Он: «В этом — знамения для людей умных»¹⁶, размышляющих, слушающих и понимающих, для миров и правоверных, для людей «запрещения [осуждаемого]»¹⁷ и для людей рассудительных.

Когда он (пророк Мухаммад. — *И. Н.*) узнал, что [Бог] (Пречист Он!) сотворил [разные] виды созданий и преумножил пути, ведущие к знанию о Нем (так как каждый вид не выходит за пределы своего положения посредством того, что соединил Бог в нем), то посланник [Бога, пророк Мухаммад], мир ему, не обратил тебя ни к чему, кроме как к твоей душе, когда он понял, что Истинный будет твоими способностями и что тогда ты познаешь Его благодаря Ему, а не благодаря чему-то иному, ибо Он могущественный, а могущественный — это недоступный. А тот, кого одолел другой, не является недоступным, а значит, он не могущественный. А потому Истинный и есть твои способности [к познанию]. Если ты познаешь Его и добьешься желаемого благодаря Ему, то познает Его и добьется желаемого благодаря Ему не кто иной, как только Он [сам]. И не исчезает в Нем качество «могущество» (*'изза*). Он уже запер дверь знания о Нем [перед всеми], за исключением Себя; это необходимо. Поэтому разум очищает Его [от свойств сотворенного мира] и отрицает [какое-либо] соответствие [Его с чем-либо] во всех отношениях. Приходит Истинный и подтверждает его (разума. — *И. Н.*) правоту в этом [словами]: «Нет ничего, подобного Ему»¹⁸. Он (Бог, Истинный. — *И. Н.*) говорит нам, что разум говорит

правду, ибо Он «дал»¹⁹ то, что есть в его (разума. — *И. Н.*) способности, не знает он (разум. — *И. Н.*) ничего, кроме этого. Поэтому [Бог говорит]: «Я дал “каждой вещи ее строй”²⁰, разум — из числа вещей, значит, мы уже дали ему его строй (*халқа-ху*)». И Он завершает аят и говорит: «И вел по правильному пути»²¹, то есть разъяснил. [Бог] (Пречист Он!) разъяснил нечто, что не предоставили ни разум, ни одна из [познавательных] способностей. Он упомянул для себя определения, в которых Он пребывает и которые разум приемлет только на веру, либо же посредством [иносказательного] толкования опровергает их под сенью Своей осведомленности, что совершенно необходимо.

Путь спасения для того, кто не сведущ о Боге, [заключается в том], чтобы не толковать [божественное откровение иносказательно] и препоручать это Богу согласно Его знанию в том. Это — путь спасения. Истинный (Пречист Он!) подтверждает правоту каждой [познавательной] способности в том, что она предоставляет, ибо она верно исполнила все, что дал ей Бог. И остается для Истинного со стороны Истинного другое вкушение (*завқ*), что знают люди Бога (*'ахл Алләх*). Они люди Корана, люди Бога, и Его особые [люди] (*хāсса*). Они верят в него (во вкушение. — *И. Н.*) со всей убежденностью, поскольку ни одна сторона никакой вещи не лишена Его, Всевышнего, Лица, Он есть истина этой (всякой. — *И. Н.*) стороны [каждой вещи]. Если бы дело не обстояло таким образом, то Он не был бы божеством, мир был бы независимым благодаря самому себе, а не Ему, но это абсурдно. А потому отсутствие Лица Истинного в вещи в мире невозможно. Это познание труднодостижимо, ибо оно ведет к устранению абсолютной ошибки в мире. А сопряженная ошибка (*хата' идāфийй*) не будет устранена [в мире], она относится к ее противоположности, и она есть ошибка благодаря противоположению (*тақāбул*) и не является ошибкой при отсутствии противоположения. Совершенный из людей Бога (*'ахл Алләх*) — тот, кто проникательно всматривается в каждую вещь так, что видит ее строй, который ей дал Бог и исполнил для нее. Затем он (совершенный. — *И. Н.*) осознает то, что Бог поясняет своим рабам про то, что отклонилось от строя каждой вещи. Тогда он относит предмет пояснения из Его слов: «И вел по правильному пути»²², — к его месту и относит каждый строй к той [вещи], которой его дал ее Творец (*хāлиқ*). Подобный ему абсолютно не ошибается в основах (*'уқўл*) и ветвях (*фуру'*) [религии ислама]. И каждый богослов, усердствующий в выведении знания (*муджтахид*), прав, если ты уразумеешь основы и ветви. Об этом уже было сказано²³.

[296] После того, как было установлено то, о чем мы упомянули, давайте скажем, что познание (*ма'риф*) — на нашем Пути (*тарик*), у нас, так как мы рассмотрели это и обнаружили, что оно (это познание. — *И. Н.*) сводится к знанию о семи вещах (это и есть Путь, по которому следуют особые (*хаҗса*) из рабов Божьих): 1) знание истин ('*илм ал-хақа'иқ*); это — знание о божественных именах²⁴ ('*асмā' илāхиййа*); 2) знание о проявлении (*таджаллин*) Бога в вещах; 3) знание о речи (*хитāб*) Истинного, обращенной к Его рабам (пророкам. — *И. Н.*), облеченным обязанностью [говорить] языком религиозных Законов (*шарī'и'*, ед. ч. *шарī'а*); 4) знание совершенства (*камāl*) и ущербности (*нақс*) в бытии; 5) знание человека о себе с точки зрения его истин; 6) знание воображения и его соединенный и разъединенный мир; 7) знание средств лечения и [знание душевных] болезней. Кто будет сведущ в этих семи вещах, тот обретет то, что названо познанием. В него входит и то, о чем сказал [ал-Хāрис] ал-Муҳāсибī и другие о познании.

Первое знание: это знание истин ('*илм ал-хақа'иқ*). Это и есть знание о божественных именах ('*асмā' илāхиййа*), а они [делятся] на четыре части. 1) [Первая] часть, которая указывает на самость [Бога]. Это — имя «знание», из которого не понять ничего, кроме самости именуемого, и которое не указывает ни на похвалу, ни на порицание. Эту часть [имен] мы не найдем ни среди [божественных] имен, приводимых в Его книге (Коране. — *И. Н.*), ни на языке законодателя (пророка Мухаммада. — *И. Н.*), [найдем] только имя «Аллах» (Бог) и относительно этого имени мнения расходятся. 2) Вторая часть [божественных имен] указывает на [божественные] атрибуты (*сифāt*) и [сама] делится на две части: [одна] часть [имен] указывает на воплощенности умопостигаемых атрибутов, существование которых возможно, а [другая] часть [имен] указывает на сопряженные атрибуты (*сифāt идāфиййа*), которые не обладают существованием в воплощенности. 3) Третья часть [божественных имен] указывает на атрибуты действий (*сифāt аф'āl*) и [распадается] на две части: явную и подразумеваемую. 4) Четвертая часть общая. С одной стороны, она указывает, например, на атрибут действия (*сифат фи'л*), а с другой — на атрибут «очищение» (*танзīх*) [Бога от свойств сотворенного мира].

Что касается знания о божественных именах (атрибутах. — *И. Н.*), а это есть первое знание из познания (*ма'риф*), то оно является знанием о том, посредством чего указывают на Него, исходя из тех [имен], что приводятся для Него. Оно (это знание. — *И. Н.*) в этих

[вышеупомянутых] частях, которые мы выделили, чтобы разъяснить их в этой главе, если позволит Бог. Это также знание [характеризуется] своими особенностями, и вести речь о нем людям Бога ('ахл Аллāх), знающим о том, запрещено, поскольку в этом — раскрытие (*каиф*) тайн и разрывание завес, [прикрывающих сокровенное]. Божественная ревность не желает выявления этого. Напротив, люди Бога, несмотря на свое знание о [Бог], не используют его. Доводом тому является то, что посланник Бога (пророк Мухаммад. — *И. Н.*) (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!) поведал людям о них (о божественных именах. — *И. Н.*) и об ответе Всевышнего Бога тому, кто вознесет мольбу посредством оных [имен], так как ответ [Бога] является одним из его (пророка Мухаммада. — *И. Н.*) привилегий относительно знания Бога о сем (ответе. — *И. Н.*). Посланник Бога (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!) молил Его за свою общину ('умма), чтобы Он не оставил ее зло неискоренным, а Он запретил ему это и не ответил ему, ибо Он уже тогда вознаградил его и [вознаградил] чем-то другим. А это [значит], что всякая молитва-мольба (*ду'а'*) не доходит сразу целиком, даже если ее возносящий и был вознагражден, но доходит то, с помощью чего он молил особенно, если молил о том, чего не требует свойство этого [божественного] имени. [Бог] ответил на молитву-мольбу Бал'ара ибн Ба'ура в отношении М'усы, мир ему, и его народа, когда он молил Его посредством особого [божественного] имени о том. А это Его слова: «Мы дали наши знамения, а он уклонился от них: сатана увел его вслед за собой»²⁵. Из этого [божественного] имени ему не было дано [знать] ничего, кроме его букв, и он произнес их. Поэтому Он говорит: «Уклонился от них»²⁶. Они (буквы. — *И. Н.*) были в его (Бал'ара ибн Ба'ура. — *И. Н.*) явном (*зāхир*) как одежда на носящем одежду, что схоже с тем, как змея сбрасывает свою кожу. Если бы это было у него в его скрытом (*бāтин*), то стыдливость и положение удержали бы его от молитвы-мольбы против одного из пророков, мир им! Ответ был получен ради особого [божественного] имени, он был наказан, пример его был приведен как пример собаки, и он забыл буквы того [божественного] имени.

И если бы посланник Бога (пророк Мухаммад. — *И. Н.*) (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!) обратился с молитвой посредством особого [божественного] имени и использовал его, то Бог исполнил бы именно то, что он просил, хотя мы знаем, что он обладал знанием первых и последних, что он самый знающий из людей. А потому мы узнали, что его молитва-мольба не была [произнесена] посредством особого имени и что он проявил вежливость. Причина

этого — божественная вежливость ('*adaб*), ибо он не знал о том, что есть в Боге. Как сказал 'Исā, мир ему: «Ты знаешь, что во мне; но я не знаю, что в Тебе»²⁷. Возможно, что в том, о чем молит [человек], нет для него блага. А потому [пророки], мир им, обращались к молитве-мольбе о том, чего они желали от Бога, без посредства особого [Его] имени, связанного с этим желанием. Ведь если бы имелось у Бога в Его знании довольство этим пожеланием [просящего в мольбе], а для молящего в том имелось бы благо, то Бог исполнил бы именно то, что он просил. А если бы не было [Его довольства этим пожеланием], то Он взамен предоставил бы молящему [человеку высокие] степени [у Себя] или прощение в грехах. Всем известно, что есть общее имя [Бога]. Оно называется величайшим именем ('*исм а'зам*) и [содержится] в [255-ом] аяте, «*аят ал-курсийй*» (Трон [Господен]) [2-ой суры Корана под названием «Ал-Бақара» (Корова)], и в начале [3-ей] суры «Ал 'Имрāн» (Семейство 'Имрāна). Несмотря на свое знание об этом, пророк [Мухаммад], мир ему, не просил в молитве посредством этого [величайшего имени] о том, о чем мы упомянули. Если бы он просил в мольбе посредством оногo, то Бог исполнил бы именно то, что он просил. Знание Бога о вещах не бывает ложным. А потому Бог научил вежливости Своих людей. И это — из знания о [божественных] вещах.

Из [божественных] имен есть те, что представляют собой составленные буквы, и из них есть такие, что представляют собой составленные слова, как, например, *ар-рахмāн ар-рахīm* (Милостивый Милосердный). Это — составное имя, как, например, «Ба'албек»²⁸. А то, что представляет собой составленные буквы, — это, например, [божественное имя] *ар-рахмāн* (Милостивый), взятое отдельно. Знай, что буквы как природные качества, как снадобья, нет, даже как все вещи, у [каждой из] них, взятой по отдельности, есть характерное свойство, и они обладают [другими] характерными свойствами благодаря их соединению [друг с другом]. Их характерные свойства, [возникающие] от их соединения, не принадлежат их воплощенностям (самим буквам. — *И. Н.*), но характерное свойство принадлежит этой совокупной единичности ('*ахадиййа джам 'иййа*). Пойми же это, чтобы [для тебя] в мире действителем (*фā'ил*) был только Единый (*вāхид*), ибо Он доказательство в пользу утверждения единства Бога. И равно как Он Единый, нет у Него сотоварищей в Его действии в отношении вещей, так же и истина действует в действиях, относящихся к мирам, — она не исходит из них (из каждого действия по отдельности. — *И. Н.*), раз они (действия. — *И. Н.*) являются только состав-

ными, принадлежат только совокупной единичности. У [каждого из] этих [действий], взятого по отдельности, есть характерное свойство, противоречащее характерному свойству совокупности [действий]. Если соединятся двое и более, то это даст эффект, которого не бывает ни у одной из частей этой совокупности по отдельности. Как, например, чернота чернил: чернота возникает от совокупности для общей единичности, каждая часть по отдельности не дает этой черноты. Так же и составление слов: оно подобно составлению букв.

Отсюда ты узнаёшь, что у отдельной буквы есть действие, но согласно цели: например, [цель] действия [буквы] «шин» (ش) в арабском языке для слушающего заключается в том, что он украшает (*йашии*) свою одежду, и она одна буква, [буквы] «каф» (ق) — что он оберегает (*йақи*) себя от чего-то, и [буквы] «‘айн» (ع) — что он понимает (*йа‘и*) то, что слышит, несмотря на то, что она одна буква. Но что касается [слова] «Будь!»²⁹, то оно — из действия единого слова, [297] не от действия букв, его характерное свойство — в творении (*иджād*) [Богом вещей], и у него есть условия. Наряду с тем люди Бога (*‘ахл Аллāх*) проявляют вежливость к Богу, а потому они заменили его (единое слово «Будь!» — *И. Н.*) в действии именем «‘Аллāх» (Бог). Его использовал посланник Бога (пророк Мухаммад. — *И. Н.*) (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!) в военном походе (*газва*) на Табук, и о том не доводилось слышать от него ни до ни после этого. Он хотел довести до сведения людей из числа ученых-сподвижников об этих тайнах посредством сего.

[**Первая часть** из знания божественных имен]. В этой главе мы изложим знание об упомянутой части божественных имен — об именах [божественной] Самости (*‘асмā‘ аз-зāt*), которые подобны именам собственным (*а‘лām*). Для знатока Книги (Корана. — *И. Н.*) и Сунны самым известным среди них (имен божественной Самости. — *И. Н.*) является имя «Бог» (*‘аллāх*). Так думают те, кто не считает, что оно произведено из какого-то [другого слова]. Далее. Является ли оно, наряду с образованием производного [слова] (*шитиқāқ*), существующего в нем, подразумеваемым для именуемого (*мусаммā*), или не является подразумеваемым для именуемого, подобно тому, как называют кого-то Йазīдом, просто отмечая его этим именем, пусть даже оно является глаголом от [слова] «увеличение» (*зийāда*). Однако мы назвали им этого человека из-за того, что он увеличивается (*йазīд*) и растет в физическом теле и в своем знании, [а также] мы назвали его им для того, чтобы нам знать его и выкрикивать это [имя], когда пожелаем его [позвать]³⁰.

Среди имен есть те, что укладываются в это определение. И если они высказаны согласно этому [определению], то все они имена собственные. А если они высказаны как похвала, то в действительности они являются именами атрибутов. Атрибуту (*сифа*) свойственно то, что существование для него можно помыслить только в описываемом (*мавсӯф*) им, ибо он не существует благодаря самому себе, безразлично, является ли его существование воплощенным или сопряженным — нет у него существования в его воплощенности. Они (имена атрибутов. — *И. Н.*) указывают на описываемое ими посредством либо похвалы, либо порицания, и [также] посредством благодарности. Так приводятся прекрасные [божественные] имена ('*асмā 'хуснā*) в Коране. Всевышний (Пречист Он!) описывает Свою самость (*зāt*) посредством смысла (*ма 'нā*). Слово '*Аллāх* (Бог. — *И. Н.*) установлено в языке (*вад 'лафзийй*)³¹. Вполне очевидно, что имя '*Аллāх* для [божественной] самости как имя собственное ('*алам*), им не подразумевается словообразование (*иштиқāk*), пусть даже в нем есть привкус словообразования, как то усматривают некоторые ученые в этом деле из числа знатоков арабского языка.

Что касается местоимений, то они, вне всякого сомнения, указывают на лица, [о которых идет речь], и не являются производными. Например, «он» (*хува*), «зā»³², «я» ('*анā*), «ты» ('*антā*), «мы» (*нахну*), «я» (*йā*) в «поистине, я» ('*иннī*) и буква «каф» (ك) в «поистине, ты» ('*инна-ка*). Что касается слова «он», то оно есть местоимение, указывающее на отсутствующего. Местоимения не указывают только и именно на Истинного, напротив, они употребляются для указания на каждое скрытое [имя] (*мудмар*). А потому [местоимение] «он» — это слово, которое указывает на отсутствующее лицо вместе с предшествующей речью, которая указывает на него для слушателя. А если это не так, то оно не передает смысла. Поэтому подразумевание прежде упоминания (*зикр*) допустимо исключительно в поэзии в силу необходимости, так как поэт связан в стихотворных размерах. Кто-то [их поэтов] сказал о том словами: «Заменял своим Господом меня 'Адī ибн Хāтим». Он дал подразумеваемое прежде упомянутого, ибо хотел сказать: «Заменял меня 'Адī ибн Хāтим своим Господом», но не смог уложиться в стихотворный размер и предпослал местоимение ради [сохранения] стихотворного размера.

Из числа местоимений — слово «зā»³³, оно относится к именам указания³⁴, как, например, Его слова: «Это для вас — Бог»³⁵. Также [из числа местоимений] — слитное местоимение первого лица единственного числа «йā» (يَا), как, например, Его слова: «Поклоняйся

же Мне, совершай молитву в Мое воспоминание^{36»37}. Также [из числа местоимений] — раздельное «'антā» (أنت) и слитное «'тā» (تاء) местоимения во втором лице единственного числа, как, например, в Его словах: «Ты был стражем их»³⁸. [Также из числа местоимений] — раздельное номинативное местоимение общего рода множественного числа «нахну» (نحن), слитное местоимение общего рода множественного числа с частицей усиления «'иннā» (انا) и слитное местоимение общего рода множественного числа «нā» (نا), как, например, Его слова: «Ведь Мы — Мы ниспослали напоминание»³⁹. Также [из числа местоимений] — слитное местоимение второго лица единственного числа «каф» (ك): «Поистине, Ты силен, мудр»⁴⁰. Все это — личные местоимения, «[имена] указательные» ['асмā ' ал-'ишйāрāt) и «слова-прозвища» (кинāйāт)⁴¹, все они охватывают подразумеваемое имя (мудмар), второе лицо (мухāтāб), вышеупомянутое (мушйār 'илай-хи), указанное намеком (макнийй 'ан-ху) и подобное. Несмотря на это, они не являются именами собственными (а'лām), но они в указании сильнее имен собственных, ибо имена собственные иногда нуждаются в атрибутах, а у них нет нужды в том. Нет среди них такого слова, чтобы от него в [Бого]поминании (зикр) не было бы [полезного] результата.

Каждый из людей Бога ('ахл Аллāх), людей вкушения ('ахл ал-азвāк), которых мы встречали, особенно напоминает об этом на Пути [к] Богу идущим (сāликун) [по этому Пути] благодаря [Бога] поминаниям (азкār) исключительно про слово «Он» (хува). Они сделали из него [Бого]поминание избранных из избранных (хуṣṣ ал-хуṣṣ) [суфиев], ибо оно более в ходу у них, чем имя 'Аллāх, в основе установления (вад'), так как оно указывает исключительно на самого подразумеваемого без словообразования. Люди Бога предпочли его (местоимение «Он». — И. Н.) остальным подразумеваемым именам и словам-заместителям других имен (кинāйāт) из-за того, что оно — местоимение абсолютного отсутствия связи знания с Его истиной. Они говорят, что слово «Он» (хува) восходит к Его ононости (хувиййа), о котором знает только Он. Они стали полагаться на это, особенно тā'ифа (группа суфиев. — И. Н.), утверждавшая, что Всевышний Бог сам не знает об этом.

Не знала эта тā'ифа, что кроме слова «Он» (хува) в [Бого]поминании более совершенным по степени является, например, [слитное местоимение первого лица единственного числа] «йā» в частице усиления «'иннī», [слитное местоимение общего рода множественного числа] «нун» в глаголе «ниспослали» (анзалнā)⁴² и слово «мы» (нахну).

Эти [слова] выше степенью в [Богу]поминании, чем [слово] «Он» (*хува*), применительно к идущему (*с̄алик*) [по Пути], а не в отношении знающего [Бога] (*'ариф*). У «знающих [Бога] (*'арифун*) нет выше поминания, нежели «Он». Равно как, с их точки зрения, [местоимение] «она» (*хийā*) выше по степени, чем [слово] «Он» (*хува*), «она» также выше [по степени], чем местоимения второго лица, как, например, слитное местоимение второго лица единственного числа «каф», [суффикс второго лица единственного числа] «*тā* '»⁴³ и раздельное местоимение второго лица единственного числа *'анта*. Ибо [когда] Он говорит «Поистине, Я» (*'иннī*), «Я» (*'анā*) и «Мы» (*нахну*), то исключительно про Себя. А потому тот, кто произносит эти слова, высказываясь о Нем, тем самым говорит: «Воспоминание о Боге есть самое великое благо»⁴⁴. Результат этого [воспоминания] есть самое великое [благо], ибо [Богу]поминание (*зикр*) увеличивается по мере роста знания поминающего (*з̄акир*), а нет более знающего, чем Бог. А остальные местоимения, как, например, «Он» (*хува*), «з̄ā», слитное местоимение второго лица единственного числа «каф» — из числа особенностей воплощенности Упоминаемого (*муш̄ар 'илай-хи*). Они благороднее [местоимения] «Он». Несмотря на это, ни один из людей Бога не взял за правило исполнять [Богу]поминание (*з̄икр*) посредством этих [местоимений] подобно тому, как они сделали это со словом «Он». Я не знаю, помешало ли им в этом отсутствие вкушения (*завк*) смысла, а это наиболее близко [к истине], ибо они не сделали их (эти местоимения. — *И. Н.*) [Богу]поминанием (*зикр*). Если они скажут: «Ведь они требуют определения», то мы скажем [в ответ]: «Это допустимо во всех подразумеваемых [местоимениями божественных именах], и мы называем [Богу]поминанием (*зикр*) посредством всего этого вместе с присутствием (*хуḍūr*) [при Боге] согласно особому Пути [к Богу]».

В религиозном Законе (*шар'*) сообщается о том, что подкрепляет то, что мы осмелились утверждать, исходя из его (пророка Мухаммада. — *И. Н.*) слов (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!): «Бог говорит на языке Своего раба: “Слышит Бог того, кто возносит хвалу Ему”» и его высказывания со [слов] Бога: «Я буду его слухом, его зрением, его рукой и его ногой»⁴⁵. Истинный, вне всякого сомнения, есть говорящий посредством [местоимений] «мы» и «я», «я» и «мы», и мы поминаем Его ими вместо Него, то есть поминаем Его посредством Его, ибо Он поминающий (*з̄акир*) на моем языке и Он самый совершенный присутствием (*хуḍūr*) в поминании и наиболее близок раскрытием (*фатх*) [Своих тайн] из-за остановки на том,

посредством чего ты указываешь на Него. Также у этих [божественных] «имен», [298] я имею в виду подразумеваемые (*мудмарāt*) [местоимениями божественные имена], есть особенные воздействия. Я не видел никого из людей Бога, которые давали бы знать о них, за исключением слова «Он». А потому когда ты скажешь: «Он», то будет Он, даже если не Он будет при произнесении твоего высказывания «Он», однако будет Он при произнесении твоего высказывания «Он». Так же и остальные местоимения.

Знай про это, ибо это — из тайн знания о Боге, о которой не узнать и на которую ни один из людей Бога не указывает из ревности, скупости и страха оттого, что с нею связана опасность, так как здесь обнаруживается творение Бога (*таквйн*) при [произнесении] слова «Он» со стороны раба, поскольку Бог произносил это слово на языке раба. Об этом — в Писании Бога: «И когда ты дунул на него, он, по изволению Моему, стал птицей»⁴⁶, ибо творение Бога благодаря слову «Он» со стороны раба — это Его появление (*зухūr*) в особом виде в это время, так как никто иной, кроме Него, не появляется. И никто, кроме Него, не сказал: «Он». Значит, Он проявляет Себя. И Он Явный Проявляющий (*захир музхир*) и Скрытый Скрывающий (*батин мубтин*), Могучий Дающий силу (*'азиз му'изз*), Ненуждающийся Обогащающий (*заний музнин*).

Я напомнил тебе о тайне этого [Бого]помятия посредством этого имени. Сообразно этому ты будешь обращаться со всеми личными местоимениями, [«именами» указательными] ([*'асмā' ал-ишārāt*) и словами-прозвищами (*кинāйāt*). Однако необходимы религиозная чистота (*тахāра*), присутствие [при Боге] (*хуδūr*), этикет (*'адаб*) и знание об этих вещах, чтобы ты знал, кого поминаешь, кто тот, кто поминается [тобой], как ты поминаешь и благодаря кому поминаешь. Бог — лучший поминающий для Себя и тебя!

Вторая часть из знания божественных имен. Эта часть делится на две части: 1) знание об именах атрибутов смыслов (*'асмā' сифāt ал-ма'āни*). Например, «живой» (*хайй*) — это имя, которое требует самости (*зāt*), характеризуемой атрибутом жизни. 2) И[ли] «знание» (*'илм*) — наделенный этим [качеством] называется «знающим» (*'алим*). [Имя] «сильный» (*кādир*) — для описываемого (*мавсӯф*) силой (*қудра*), «волящий» (*мурīд*) — для наделенного волей (*ирāда*), «слышащий» (*самī'*), «видящий» (*басīр*) и «благодарный» (*шақūr*) — для наделенного слухом (*сам'*), зрением (*басар*) и речью (*калām*). Все это — смыслы, наличествующие в описываемом (*мавсӯф*), либо, напротив, соотнесенности (*нисаб*), из которых исходят для него имена.

Для них есть правила в отношении описываемого ими. У этих имен, пусть даже они указывают на самость, характеризующую атрибут, который называется, [например], знанием и силой, есть степени. Например, тот, в ком наличествует знание, называется «знающим» ('*алим*), «всезнающим» ('*алим*), «знатоком» ('*аллям*), «осведомленным» (*хабир*), «учитывающим» (*мухсий*) и «охватывающим [знанием]» (*мухит*). Все это — имена для того, кто характеризуется знанием, но значение его состояния как «знающего» ('*алим*) отличается от значения его состояния как «всезнающего» ('*алим*) и «осведомленного» (*хабир*), из которых вытекает понимание, которое не следует из [значения имени] «знающий» ('*алим*), ибо «всезнающий» ('*алим*) — для [образования] усиленного качества, гиперболы, и из него вытекает то, что не вытекает из [имени] «знающий» ('*алим*). Ведь тот, кто знает что-то из познаваемого (*ма 'лумат*), называется «знающим» ('*алим*) и не называется ни «всезнающим» ('*алим*), ни «знатоком» ('*аллям*), за исключением случая, когда его знание касается большего количества сведений. [Имя] «осведомленный» (*хабир*) связано со знанием, [обретенным] после испытания. Всевышний говорит: «Мы непременно будем испытывать вас, чтобы Нам знать»⁴⁷. Также и [имя] «учитывающий» (*мухсий*): оно связано с исчислением сведений в каком-либо правильном аспекте; оно есть особая связь, что требуется знанием. Также и «охватывающий [знанием]» (*мухит*), у которого особая связь, каковой является знание об истинах самостоятельных, формальных (графических. — *И. Н.*) и словесных познаваемых (*ма 'лумат*). То из них, что имеет предел, является конечным, а то из них, что не имеет предела, является бесконечным. Он («охватывающий [знанием]» (*мухит*). — *И. Н.*) постиг уже в знании то, что бесконечно. Здесь ошиблась большая группа из ученых.

Вот так ты будешь обращаться со всеми атрибутами, как, например, «сильный» (*кадир*), «всемогущий» (*муқтадир*) и «одолевающий» (*кахир*) — всего этого требует сила. Между этими именами есть различие, пусть даже будет один атрибут, которого она (сила. — *И. Н.*) требует, ибо «одолевающий» (*кахир*) [находится] в сопоставлении с сопротивляющимся, а «господствующий» (*каххяр*) [находится] в сопоставлении с сопротивляющимся. «Сильный» (*кадир*) [находится] в сопоставлении с допускающим воздействие вместе со своим состоянием небытия ('*адам*) в своей воплощенности ('*айн*). В этом [есть некий] вид невозможности и это является проблемой, так как предшествование небытия возможному до его бытия не будет искомым [модусом наличия] и оно не является самостоятельным атрибутом (*сифа*

нафсиййа) возможного. А потому это является проблемой, и, следовательно, необходимо постичь [ее суть].

[Бог как] «Всемогущий» (*муқтадир*) будет только в состоянии связи силы с подвластным (*мақдӯр*), ибо Он приложил усилия в [установлении] связи силы с подвластным для создания его воплощенности (*'айн*). Подобны этому, например, «приобретенный» (*муктасаб*) и «приобретающий» (*кәсиб*). Стало очевидным различие между именами, пусть даже они требовали один атрибут, но в разных отношениях, так как недопустимо совпадение (*тарāдуф*) в мире, ибо совпадение — повторение, а в бытии нет одновременного повторения благодаря божественной нестесненности, вместительности (*иттиса'а*). Знай же это.

Мы не нашли в религиозном Законе (*шар'*) божественного имени для Речи (*каләм*), за исключением [имен] «Благодарный» (*шақӯр*) и «Отзывчивый» (*муджйиб*). И мы не нашли для «Речи» имя, произнесенное в Законе. Также и «воля» (*ирāда*) — нет ее имени, насколько простирается мое знание [случаев] произнесения названия того и другого (Речи и Воли. — *И. Н.*). Разве что из числа их имен, с точки зрения их смыслов, — имена действий [Бога], ибо Он говорит: «Полновластный совершитель того, что хочет»⁴⁸. У них есть связь, ее очень сложно представить, она Его воля, направленная на то, чтобы сказать, а Его речь не относится к действиям и не является ни небытийной соотнесенностью (*нисба 'адамиййа*), ни небытийным атрибутом (*сийфа 'адамиййа*). То же самое представляется в отношении к силе. Это для того, чтобы сказать, что Истинный в силах говорить со Своими рабами о том, о чем пожелает. Тут есть некий род знания, которое следует иметь. Это значит, что Бог поместил связь Своей воли под власть времени. Он привел [частицу речи] «когда» (*'узā*), а это — одна из формул времени (*сийағ аз-замāн*). Он говорит: «Когда Мы захотим быть чему-либо, тогда наше слово только в том, чтобы нам сказать: «Будь!»⁴⁹. Но время лишь иногда бывает подразумеваемым, и «когда» недопустимо относительно Его, ибо Он не бывает «после» (*ба'д*), ведь тогда для Него будет определение (*хукм*)⁵⁰. А потому знание этого — из самых неясных и таинственных знаний о божественных именах.

Затем знай, что то, на что полагаются люди Всевышнего Бога (суфийи. — *И. Н.*) в Его (Пречист Он!) именах, — это то, чем Он назвал себя в Своих Книгах либо на языках Своих посланников. Что касается [случаев], когда мы извлекаем их из образования производных [слов] (*иштиқāқ*), то есть с целью похвалы, то их неисчислимо много. Бог

говорит: «У Бога есть прекрасные имена»⁵¹. В «Достоверном [сборнике]» (*Ал-Джāми 'ас-саҳиҳ*) сказано: «Поистине, у Бога — девяносто девять имен, сто без одного. Кто перечислит их, тот войдет в рай»⁵². Мы оказались не в состоянии правильно их определить, ибо все хадисы, в которых сообщается о них (божественных именах. — *И. Н.*) — неясные⁵³, из них ничего не вытекает с точностью. Каждое божественное имя достается нам путем раскрытия (*кашф*) — то есть достается тому, кому достается, — а потому мы не приводим их в какой-либо книге, пусть даже мы в душе и молили [Бога], так как немало порочного в самозванцах, измышляющих на Бога ложь. Их в наше время много. [299] Когда мы исследовали [труды] знатоков хадисов (*хуффāз*), то не обнаружили никого, кто бы относился с вниманием к ним (божественным «именам». — *И. Н.*) так, как, например, знаток хадисов (*хāфиз*) 'Абӯ Муҳаммад 'Али ибн Са'ид ибн Ҳазм ал-Фāрисӣ. Предел его усилий — это то из прекрасных [божественных] имен, что я упоминаю. Это — предел его исчисления их через исследование достоверных [сборников] (*турӯқ ас-сиҳāх*)⁵⁴, согласно тому, что рассказал нам 'Али ибн 'Абдаллāх ибн 'Абд ар-Раҳмāн ал-Фарйāни со слов 'Абӯ Муҳаммада 'Абд ал-Ҳаққа ибн 'Абдаллāха ал-'Азādи ал-Ишбīли, [что] рассказал нам 'Абд ал-Ҳаққ [в тексте] разрешения (*иджāза*)⁵⁵ и многие другие как устно, так и письменно, а также [в тексте] разрешения (*'иджāза*) со слов 'Абӯ ал-Ҳасана Шарйҳа ибн Муҳаммада ибн Шарйҳа ар-Ра'йни, [а тот] со слов 'Абӯ Муҳаммада 'Али ибн Ҳазма ал-Фāрисӣ, который сказал: «Они (божественные имена. — *И. Н.*) извлекаются из Корана и из достоверного [предания] от пророка [Мухаммада] (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!)». Наше исчисление [божественных имен] дало [нам] следующее:

Бог (*'аллāх*), Милостивый (*раҳмāн*), Милосердный (*раҳīm*), Всезнающий (*'алīm*), Мудрый (*ҳакīm*), Щедрый (*карīm*), Великий (*'азīm*), Кроткий (*халīm*), Существующий вечно (*қаййūм*), Наиболее благородный (*акрам*), Мирный (*салām*), Приемлющий покаяние (*таввāб*), Господь (*рабб*), Дарующий (*ваххāб*), Самый близкий (*ақраб*), Слышащий (*самӣ'*), Отзывчивый (*муджīb*), Вездесущий (*вāси'*), Могучий (*'азīз*), Благодарный (*шāкир*), Одолевающий (*қāхир*), Последний (*'āхир*), Явный (*зāхир*), Большой (*кабир*), Осведомленный (*хāбир*), Могущий (*қадīр*), Всевидящий (*баṣīр*), [Все]прощающий (*зафūr*), Благодарный (*шāкūr*), Прощающий (*заффār*), Господствующий (*қаххār*), Могущественный (*джаббār*), Превосходящий (*мутакаббир*), Образователь (*муṣаввир*), Благостный (*барр*), Всемогущий (*муқтадир*), Создатель

(*бари*'), Высокий ('алий'), Ненуждающийся (*ганий*), Покровитель (*валий*), Сильный (*қавий*), Живой (*хайй*), Достохвальный (*хамид*), Славный (*маджид*), Любящий (*вадуд*), Крепкий (Вечный) (*самад*), Один (*ахад*), Единый (*ваҳид*), Первый ('аввал), Самый высокий (*а'ла*), Высочайший (*мута'али*), Творец (*халиқ*), Создатель (*халлақ*), Питающий (*раззақ*), Истинный (*хаққ*), Добрый (*латиф*), Мягкий (*ра'уф*), Прощающий ('афу), Победитель (*фаттаҳ*), Прочный (*матин*), Верный (*му'мин*), Охраняющий (*мухаймин*), Скрытый (*ба'тин*), Священный (*қуддус*), Царь (*малик*), Властелин (*малик*), Величайший (*акбар*), Самый могущественный (*а'азз*), Господин (*сайид*), Достохвальный (*суббух*), Непарный (*витр*), Добродеющий (*мухсан*), Прекрасный (*джамил*), Добрый (*рафиқ*), Оценивающий (*муса'ир*), Сжимающий (*қабид*), Расстилающий (*басит*), Исцелитель (*шафи*), Дающий (*му'тй*), Выдвигающий вперед (*муқаддим*), Отодвигающий назад (*му'аххир*), Вечность (*дахр*).

Это мы рассказали со слов наших шейхов, [которые рассказали] со слов шейхов. У нас есть [также] другие [божественные] имена из Корана, что пришли как добавление; они для нас — из числа [божественных] имен, а для Него — не [Его] имена. То же и в преданиях (*ахбар*). Кто желает знать имена Бога, каковы они поистине, тот пусть вдумается в слова Всевышнего: «Люди! Вы бедны, нуждаясь в Боге»⁵⁶. В действительности, в бытии есть только Его имена. Но покрыты завесой очи разумов, не знающих воплощенности вещей (*а'йан ал-акван*), ибо Он (Пречист Он!) есть охраняющий, никто иной. Он скрывающий все охраняемое. Ведь Он, «[Слава] Богу, творцу небес и земли»⁵⁷, поставил ангелов посланниками, установил ночь покоем, поставил на земле наместника⁵⁸. [Он] свет небес и земли, опора небес и земли. Он Терпеливый (*сабур*), Приемлющий покаяние (*қабил ат-тавба*), Скорый в требовании отчета (*сарй* ' *ал-хисаб*), Строгий в наказании (*шадид ал-'уқаб*), Высокий на ступенях [Своего величия] (*рафи' ад-дараджат*), Владелец Престола (*зу ал-'арш*) и Владелец ступеней лестницы (*зу ал-ма'аридж*) [на небеса]. Я уже направил тебя на Путь. Это — часть атрибутов, указывающих на смыслы, соотнесенности и сопряженности⁵⁹, как, например, Первый ('аввал) и Последний ('ахир), Явный (*зэхир*) и Скрытый (*ба'тин*).

Третья часть: это имена действий ('асма' ал-аф'ал). Они бывают явными, как, например, [имя] «Образователь» (*мусавивр*), и подразумеваемыми, как, например, Его слова: «Ведь делает Он ход наилучший»⁶⁰. Все [имена действий] — имена воли (*ир'ада*).

Четвертая часть: имена общности ('*асмā*' *ал-иштирāк*), как, например, «Верный» (*му'мин*), «Господь» (*рабб*). Верный (*му'мин*) — достойный веры, доверия, верный — предоставляющий безопасность. Господь (*рабб*) — царь, Господь — исправляющий (*муслих*), Господь — господин, Господь — наставник, Господь — утверждающий. Когда ты имеешь дело с каким-то именем из числа божественных имен, посмотри, на какой степени из этих степеней оно [находится], а затем вознеси молитву посредством его, исходя из ее степени, не изымай его из нее одним разом⁶¹, не пренебрегай его указанием на Самость [Бога] (*зāt*), для которой все эти качества. [Тогда] она (самость Бога. — *И. Н.*) будет единственной воплощенностью в воплощенности множества, а значит, Он будет Единым-множественным (*вāхид каcīр*). Ведь эти степени и истины требуют этих имен для Того, атрибутами которого они являются, так что, когда Он назовет [Себя] ими, расцветут они, и ты узнаешь, что Бог проявляет внимание к ним, когда посредством их определений (*ахам*) дает Себе имена и делает Свою самость (*зāt*) вместилищем для их определений. Кротость (*хилм*) — умопостигаемый смысл, посредством которого дается имя Тому, в ком проявляется ее определение (*хукм*), и Он — Кроткий (*халīm*), наряду с силой, Прощающий (*мутаджāвиз*), Великодушный (*сафūх*), Прощающий ('*афу*). Также и степень щедрости (*карам*) — умопостигаемый смысл, посредством которого дается имя Тому, в ком проявляется ее определение, как, например, Щедрый (*карīm*), Дающий (*му'tī*), Великодушный (*джавад*), Дарующий (*ваххāб*) и Дающий благополучие (*мун'им*).

Вот так ты будешь обращаться со всеми [божественными] именами,сообразно тому, как я указал тебе. Не нарушай в этих именах их степени, зная, что нет в именах Бога синонимичности и что все они разные.

Вот что предоставлено тебе из первого знания познания (*ма'рифa*), что принадлежит людям Бога и дается [тебе] сразу вместе с самым отборным из подробностей. Пойми же это.

Второй вид знаний [«стоянки»] познания — это знание проявления (*таджаллин*) [Бога]. Знай, что божественное проявление — постоянно, нет у него завесы (*хиджāб*), но не знают [люди], что это и есть оно. Это [потому], что когда Бог создавал мир, Он заставил его слушать Свою речь в состоянии его небытия ('*адам*), а это Его высказывание: «Будь!»⁶². Он (мир. — *И. Н.*) был присутствующим для Него (Пречист Он!), а Истинный не был присутствующим для него. На воплощенностях возможных была завеса небытия, не было ничего ино-

го, кроме Него. А потому они не получают существования, они не-сущие (*ма'дүма*). Например, свет изгоняет тьму, ибо тьма не пребывает наряду с существованием света. Также и небытие и бытие. И так как Он повелел им быть сотворенными благодаря их возможности и подготовленности к принятию, они поспешили для того, чтобы затем видеть, ибо в их потенциальной способности есть видение (*пу'йа*), равно как у них потенциально есть слух (*сам'*) с точки зрения утвержденности (*субут*), а не с точки зрения бытия. А потому, когда возможное (*мумкин*) обрело существование, то окрасилось светом, и исчезло небытие. [Когда] оно открыло свои глаза и увидело чистое благое бытие (*вуджүд хайр махд*), то не узнало, кто это, не узнало, что это есть Тот, который приказал ему быть. Тогда [божественное] проявление дало ему знание о том, что оно увидело, а не знание о том, что Он тот, кто дал ему существование. Когда [возможное] окрасилось светом, то обернулось налево, увидило небытие и поразмыслило о том. Вдруг оказалось, что оно исходит из него, как тень, возникающая от особи (*шахс*), когда на нее падает свет. [300] Оно спросило: «Что это?» Свет ответил ему с правой стороны: «Это — ты. Если бы ты был светом, то у тени не появилось бы воплощения. Я свет, и я есть устраняющий ее. Твой свет, в котором ты пребываешь, на самом деле есть то, что предстает передо мной со стороны твоей самости (*зәт*). Это для того, чтобы ты знал, что ты — не я. Я свет без тени, а ты смешанный свет из-за твоей возможности. Если ты будешь соотнесен со мной, то я приму тебя, если ты будешь соотнесен с небытием, то оно примет тебя. Ты — между бытием и небытием. Ты — между благом (*хайр*) и злом (*шарр*). И если ты отвернешься от своей тени, то ты отвернешься от своей возможности, а если отвернешься от своей возможности, то будешь в неведении относительно меня и не будешь знать меня, ибо нет иного доказательства о том, что я твое божество, твой Господь и твой творец, кроме твоей возможности, а это есть твое созерцание (*шухүд*) своей тени. Если ты отвернешься целиком от своего света, не переставая быть созерцающим свою тень, то не будешь знать, что она является тенью твоей возможности, и будешь воображать, что она есть тень невозможного (*мухәл*). Невозможное и необходимое (*вәджиб*) взаимно противоположат во всех отношениях. И тогда твоя мольба не заставит меня [ответить] и не заставит меня внимать, ибо это созерцаемое не дает тебе слышать мой зов. А потому не смотри на меня взором, что устранил тебя от твоей тени, отчего ты станешь притязать на то, что ты — это я, и впадешь в невежество. Не смотри на свою тень взором, что устранил тебя от меня, ибо это (взор. — *И. Н.*) вызовет у тебя

потерю слуха и ты не будешь знать, что есть твоя природа для Него. Так будь тем и тем. Бог создал два глаза только для того, чтобы ты смотрел одним [глазом] на меня и созерцал другим глазом свою тень. Я уже сказал тебе в отношении выражения благодарности: “Не Мы ли дали ему очи, язык, уста и водим его по двум высотам”⁶³. То есть мы показали ему две пути: путь света и путь тени. “Благодарен ли он (человек. — *И. Н.*) бывает или не признателен”⁶⁴. Небытие невозможного — это тьма, небытие возможного — это тень, не тьма. Поэтому в тени — успокоение бытия».

Знай, что первое проявление (*таджаллин 'аввал*), что имеет место с возможным, когда оно получает свойство существования и окрашивается в свет, — это проявление для световых духов, у которых нет темных остовов, но у них есть тень их возможности, которая не исчезает в них. И даже если они являются светом [только] благодаря тому, во что они окрасились, все же у тени, что в них, нет и силы взять над ними верх, равно как и ее господство над ними постоянно. Это — степень, на которой хотел быть посланник (да ниспошлет ему Бог благословение и мир!), так как он говорил в своей молитве-мольбе (*ду 'а'*): «Боже, сделай меня светом!»⁶⁵

После этого творящего проявления (*таджаллин ибд'ийй*), которое ввергает в путаницу некоторых световых духов, [Бог] проявляется для некоторых из этих созданных духов. И станут известными все степени этого проявления, которые проявятся в мире светов и во тьме, в тонких и плотных [вещах], в простых и составных [вещах], в субстанциях и акциденциях, во временах и в пространствах, в сопряженностях, в качествах, в количествах и в положениях, в действиях и в претерпевающих до Судного дня. Виды мира и их сумма — двести семь тысяч шестьсот степеней. Это число получается из умножения трехсот шестидесяти на ему же подобное, после чего добавляется [число] семьдесят восемь тысяч — получается сумма такой, как мы сказали. Это — знание первого разума (*'ақл 'аввал*) и возраст мира с того времени. У меня есть мнение об этом: [мир] — это подвергающееся воздействию сотворенное. Что было до этого неизвестно, о том знает только Всевышний Бог.

Когда [первый] разум узнал из этого [божественного] проявления про эти степени, и это стало его знанием, то благодаря этому из него возникла целокупная душа. Она есть первое подвергающееся воздействию возникшее и является смешанной из того, что сделано из нее, и из того, что сделано из него (первого разума. — *И. Н.*). То, что сделано из него, — это свет, а то, что сделано из нее, — это тьма; это

и есть природа. Тень души появилась в своем явном (*zāhir*) из того, что близко стороне природы. Но от нее не протягивается тень, как, например, она протягивается от плотных тел. В ней (душе. — *И. Н.*) запечатлевается все знания, что есть у разума, и которые мы упомянули. У нее есть особое отношение к Богу, у разума нет знания о том, ибо это — тайна Бога, которая между Ним и каждым созданием (*maḥlūq*), неизвестно о его соотнесенности, оно невыразимо и создание не в силах отрицать его существование. А потому эта [тайна] есть познанное непознанное⁶⁶. Это и есть [божественное] проявление в вещах, которое делает пребывающими их воплощенности.

А что касается [божественного] проявления для вещей, то оно есть проявление, устраняющее состояния и предоставляющее состояния в проявляющемся. Из этого [божественного] проявления создаются акциденции и состояния во всем, что кроме Бога.

Далее, у Него есть проявление в совокупности имен. В этом проявлении Он дает в мире размеры, вес, пространства и времена, законы — все, что соответствует миру вещей, миру духов и букв, произносимых и написанных, и миру воображения.

Далее, у Него есть другое проявление в именах особой сопряженности, как, например, «Творец» (*ḥāliq*) и тому подобные имена. Тогда появляются в мире размножение, создание потомства, подверженность воздействию, превращение и родство. Все это — завесы на воплощенностях самостей (*a'īān az-zawāt*), несущих эти завесы, не дающие постичь это проявление Творца этих завес их воплощенностей в воплощенностях самостей. В этой мере действия соотносятся с причинами. Если бы не они, то было бы раскрытие, и тогда бы Он не был неизвестным. Как Он говорит: «Слово Мое не переменится»⁶⁷.

Невозможно, чтобы познанное (*ma'lūm*) содержало противоречие. А потому благодаря [Его] проявлению изменяется состояние утвержденных воплощенностей — из утвержденности (*subūt*) в существование (*vudjūd*). Благодаря ему (проявлению. — *И. Н.*) в сущих появляется переход из [одного] состояния в [другое]. Это и есть покорность власти проявления. У него (божественного проявления. — *И. Н.*) есть две противоположности: оно сводит на нет и утверждает, дает существование и уничтожает. Бог уже разъяснил это Своими словами, Всевышний Он: «И когда открылся Господь его горе, Он обратил ее в прах»⁶⁸. Он перевел гору из состояния высокомерия в состояние покорности и разрушения. [Пророк Мухаммад] (да ниспошет Бог ему благословение и мир!) сказал в хадисе, достоверность которого установлена раскрытием (*kašf*)⁶⁹: «Если Бог явится чему-либо, то это

покорится Ему»⁷⁰. Бог — постоянно являющийся, ибо изменения постоянно наблюдаемы [301] в явных и скрытых [вещах], в мире потустороннего (*zayb*) и в мире свидетельствования (*шахāда*), в чувственном (*махсус*) и в умопостигаемом (*ма'къл*). Дело Его — проявляться, а дело сущего — изменяться посредством перехода из одного состояния в другое. Среди нас есть те, кто знает Его, и среди нас есть те, кто не знает Его. Кто знает Его, тот поклоняется Ему в каждом состоянии, а кто не знает Его, тот отрицает в каждом состоянии. В «Сахйхе» сказано, что пророк (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!) сказал: «Слава Богу в каждом состоянии!»⁷¹ и что он восхвалял Его в каждом состоянии, ибо Он Дарующий (*му'тй*) Своим проявлением каждое состояние. Он разъяснил в сообщении, что будет вместе с установлением определений и отрицанием того, что следует отрицать, ибо отрицающий изменение [состояний] отрицает [слова Бога]: «Просят Его те, кто на небесах и на земле; каждый день Он за делом»⁷².

Божественные состояния оказываются в бытийных воплощенностях посредством соотносительных имен, их определили бытийные изменения. [Когда] проявилась одна воплощенность в различных воплощенностях бытия, тогда стали видны их формы в нем (в бытии. — *И. Н.*). И тогда оказался мир какой-либо одной своей частью с другой в той воплощенности. Среди них (среди соединений. — *И. Н.*) имеется соответствующее [сочетание]; оно приемлемое; и среди них имеется несоответствующее [сочетание]; оно противоречащее. Соответствие и несоответствие появились в воплощенностях мира в виде здешнего мира (*дунйā*) и тамошнего мира (*'ахйра*), ибо воплощенности мира не перестают наблюдать друг друга в той явленной воплощенности, и ее лучи отражаются в них благодаря тому, что они приобретают от той воплощенности. Тогда в мире возникает то, что возникает как здешний мир и тамошний мир от воздействия истины той воплощенности, когда взоры мира оказываются прикованными к ней. Это как, например, зеркало. Когда оно обращено к солнцу, его свет отражается на хлопке, расположенном напротив отражаемого света, и в нем возникает горение. Вот что появляется в мире от воздействия одной его части на другую из-за созерцания (*шухūd*)⁷³ той воплощенности. Воздействующее — духовное, а то, что испытывает воздействие, — природное. У каждой вещи, которая имеет в мире природную форму (*с̄ра*), есть святой дух (*р̄х кудсий*), и та воплощенность никогда не бывает скрытой. Мир всегда находится в состоянии созерцания (*шухūd*), и изменение существует всегда, но бывает соответствующим и несоответствующим. Это названо пользой и ущербом.

Таково знание о проявлении, одна из частей знания. Если оно не достанется человеку вместе с остальными его собратьями, то он не является знающим [Бога] (*‘ариф*), и ему не досталась «стоянка» познания.

Третий вид знаний — это знание Речи Истинного, обращенной к Его рабам на языках Законов⁷⁴. Знай, да содействует тебе Бог, что, кроме джиннов⁷⁵ и людей, все из того, что есть помимо Бога, [способно обрести] знание о Боге (*ма‘риф*а), откровение (*вахй*) от Бога и знание (*‘илм*) о Том, Кто явился им. Все они от природы предрасположены к этому, все они счастливы. Поэтому Всевышний говорит: «Не видел ли ты, что Богу поклоняется и то, что на небесах, и то, что на земле?»⁷⁶. Это касается всех [сущих]. Потом Он подробно изложил, чтобы разъяснить людям, что ниспослал им, и сказал: «[Не видел ли ты, что Богу поклоняется] и солнце, и луна, и звезды, и горы, и деревья, и животные, и многие из людей?»⁷⁷, о чем Он говорит так: «Кроме тех, кто уверовали и творили благое — и мало их»⁷⁸. [А про творящих дурное] Он говорит, что их немало, то есть их много, о чем Он говорит: «Многие из людей»⁷⁹. Потом Он говорит: «И много тех, для которых заслужено наказание!»⁸⁰. Причина этого в том, что человеку с точки зрения его разумной души (*нафс нāтиқа*), существующей между природой и светом, Он доверил то, посредством чего Бог внедрил в нее мысль, дабы он благодаря ей приобретал знание о Всевышнем Боге по воле Бога. И Он даровал ей разум, равно как даровал ей все сущее. И Он даровал ему атрибут принятия [знания] и любовь к мыслительной способности для извлечения знания из своей самости, чтобы в нем появилась божественная способность, ибо он любит главенство, снедаем самомнением и стремлением выставить себя перед сыновьями рода своего, поскольку они также имеют отношение к этому. Затем, когда Он даровал им мыслительную способность, то установил для них знаки и доводы, которые указывают на возникновение (*худўс*) из-за наличия их (этих знаков и доводов. — *И. Н.*) благодаря им самим (людям. — *И. Н.*). Он установил для них указания и доводы, которые указывают на вечность (*қидам*), означающую отрицание начальности (*‘аввалийя*) Его бытия.

Эти доводы сами по себе являются тем, что Он установил для указания на возникновение. А потому Он избавил от них вечную Самость, именуемую «Бог». Это — довод (*далїл*), ничто другое. А потому у признаков есть две стороны: [с одной стороны], они суть одно и то же, их утвержденность (*субут*) указывает на возникновение мира и, [с другой стороны], отрицание их [наличия в божествен-

ной Самости указывает] на Творца мира. Поэтому, когда [человек] посмотрел [на это дело] с этой точки зрения, то сказал: «Я познал Бога посредством того, что Он установил из доводов для нашего познания нас и Его, причем они (доводы. — *И. Н.*) — это установленные знамения в горизонтах (*āfāq*) и в нас самих, чтобы стало ясно для нас, что Он Истинный (*al-ḥaqq*), и это уже стало очевидным. Он тот, кого мы обозначаем как проявление, ибо проявление — место для видения (*ru'ya*) [Его]. Он говорит: “Мы покажем им наши знамения”⁸¹. Он упомянул о видении и знамениях относительно проявления [Себя]».

Тогда им (людям. — *И. Н.*) стало ясно, что Он Истинный, то есть что проявление, которое они увидели как указание, является указанием на Него самого. Им стало ясно, что Он искомый Истинный. Поэтому Он завершает и говорит в том же аяте: «Неужели для них не довольно было Господа твоего?»⁸², или что Он будет указанием на самого себя. Самое явное указание — указание чего-либо на самого себя посредством своего появления (*zuhūr*). Когда это знание стало наличествовать в их умах благодаря очищению (*tanẓīh*) [Бога] от всего того, что приписывали они самостям мира, а это указание единого по воплощенности, которое в [своем] указании постоянно переходит от отрицания (*salb*) ради познания Бога (*ma'rifa*) к утверждению (*isbāt*) ради познания мира [и наоборот], тогда Истинный назначил для этого человеческого рода личность⁸³, напомнил, что тот пришел к ним от Бога с посланием (*risāla*)⁸⁴, сообщая им посредством его.

Они рассудили умом и пришли к мнению, что это дело — допустимое, возможное, а потому не отважились обвинить его (пророка Мухаммада. — *И. Н.*) во лжи и [в то же время] не увидели признака, указывающего на его правдивость. Они впали в сомнение и спросили его: «Доставил ли ты нам знак от Него, чтобы мы знали, что ты правдив в своем послании? Ибо нет разницы между нами и тобой, и мы не увидели в тебе что-то, чем бы ты отличался от нас»⁸⁵. Дверь призыва открыта. Среди призывов есть правдивые и есть ложные». Тогда он явил чудо (*mu'djiza*)⁸⁶. Они рассудили о нем (чуде. — *И. Н.*) беспристрастно и пришли к выводу, что оно ставит их перед дилеммой. С одной стороны, оно может быть под силу и им, и тогда потребует отказаться от него вообще, а потому оно будет явлено только через того, кто будет посланником до Дня предстояния (*yaum al-qiyāma*)⁸⁷. Это [в случае], если оно будет чудом (*mu'djiza*), а не только лишь знамением. Ибо чудеса предъявляются непримиримому противнику, лишенному света веры. С другой стороны, чудо может быть тем,

что находится за пределами подвластного людям благодаря чувствам вместе с [духовной] энергией (*химма*).

Когда [посланник] явит [чудо] одного из этих двух [видов], то рассуждающий ум удостоверится в нем благодаря доводу, уверует в его посланническую миссию (*рисāла*), поверит в его речь и его сообщение о его Господе, если будет указание [302] на совокупность [доводов] в соответствии с тем, как будет происходить этот призыв. В свете нашего метода его признание правдивости (*таṣḍīḳ*) с доказательством возможно исключительно лишь благодаря божественному проявлению для его сердца, [проявлению] из Его имени «Свет» (*нūr*). Когда его внутреннее (*бāтин*) осветится этим светом, он поверит ему. Это — свет веры. А другой, в ком не появился этот свет, несмотря на его знание о том, что посланник правдив, — знания с точки зрения доказательства, а не с точки зрения света, вброшенного в седце, — тот отрицает [правдивость посланника], несмотря на свое знание. Об этом говорит Всевышний: «Отрицали их, тогда как в душе своей считали их достоверными»⁸⁸. Ниже таких по степени те, о которых сказано: «Бог ввел его в заблуждение при знании»⁸⁹. Это — свет знания о Нем, не свет веры. Когда поверил ему (посланнику. — *И. Н.*) тот, кто поверил, открыто явил свою веру и положился на свой разум, что привел его к Истинному, то не досталось ему ничего из света веры, которым бы он освещался. Он не знал, что [на самом деле] уверовал благодаря этому свету, а не свету своего знания, которое есть и у того, кто не поверил ему (посланнику. — *И. Н.*), несмотря на свое знание о правдивости его призыва.

Когда же этот поверивший положился на свой разум и пришел другой⁹⁰, также из уверовавших в Него, то Бог раскрыл ему свет его веры и свет знания. И был свет к свету⁹¹.

Пришел третий, у которого вовсе нет света умозрительного знания, он не знает предмета доказательства из того знамения чуда. Бог вбросил в его сердце свет веры, и он уверовал [в Бога] и поверил [посланнику]. Нет у него света умозрительного знания, но есть здоровое устройство (*фитра*), восприимчивый разум, светозарная внешность, далек он от использования мысли, а потому восприимчив.

И вот, расположились эти три разряда [людей] перед посланником, которому они поверили. Посланник начал описывать им посланного его Истинного, Всевышнего, чтобы так дать им знание, которого у них нет, знание такого рода, подобное которому они уже признали невозможным отнести к Всевышнему Истинному. А люди умозрительных доводов лишили Его этих атрибутов и утвердили те атрибуты

за возникшими [вещами] (*муҳдас̄āt*) как доказательство их возникновения.

Когда [люди] услышали о том, что подвергается сомнению и отрицается умозрительными доводами, то разделились на группы. Среди них есть и тот, кто отступил и усомнился в его (посланника. — *И. Н.*) доводе, который указывал на его правдивость, и предъявил ему относительно этого довода сомнения (*шубух̄āt*), умаляющие его значение и лишившие его веры и знания о Нем, почему он и отрекся.

Среди них есть и тот, кто сказал: «В этом нашем сообществе есть тот, у которого нет ничего, кроме света веры, и кто не знает, что есть знание [о Боге] и что является путем к нему. А [что до] этого посланника, то мы не сомневаемся в его правдивости и в его мудрости (*хикма*). К мудрости относится забота о самом слабом⁹². Поэтому посланник говорит с помощью этих атрибутов, которые он приписывает своему Господу, ибо к ним [привычен] этот самый слабый, у которого нет мнения об этих доводах и нет ничего, кроме света веры, говорит из милости к нему, ибо не прирастет вера для него иначе, нежели путем подобного описания [Бога]. У Истинного есть право описывать Себя тем, чем Он пожелает, в соответствии с разумом воспринимающего, даже если он внутренне против этого. Сообщающий (посланник. — *И. Н.*) положился на такое описание. Заботящийся о праве самого слабого должен полагаться на то, что он знает о нашем знании о Нем, на свое уверенное знание о нашей искренности по отношению к нему и нашем воздержании [от окончательного суждения] с нашим доводом. А потому ничто из этого не умаляет значения того, что имеется у нас, так как мы узнали цель этого посланника».

Такие утвердились в своей вере, несмотря на то, что они про себя посчитали невозможным то, чем этот посланник описал своего Господа, признав это мудростью и способом привлечь самого слабого.

Другая группа сказала: «Это описание [Бога] противоречит доводам, но мы непоколебимо уверены в правдивости этого сообщающего (посланника. — *И. Н.*). Наша цель в нашем познании Бога (*ма'рифa*) — отрицание того, что мы приписали Ему из-за возникновения этих атрибутов. Таково самое известное нам о Боге в этом отношении, поэтому мы уверуем в это, поскольку доверяем посланнику и препоручим ему и Богу знание этого, ибо вера (*'īmān*) в таком словесном выражении (*лафз*) не причиняет нам вреда. Как относится это описание к Нему, Всевышнему, неведомо для нас, ибо Его самость неведома [при описании ее как] посредством “утвержденных” атрибутов⁹³, [так и] отрицания их. А потому не полагаются на это [описа-

ние в Богопознании], и незнание (*джахл*) о Боге и есть основа (*'асл*) [веры]. Значит, незнание в отношении того, чем Истинный (*ал-хаққ*) описывает самого Себя в своей Книге, важнее. Поэтому давайте предадимся Богу, уверуем в Него согласно знанию о Нем, о котором Он сам про Себя говорит [в Коране]».

Еще одна группа сказала: «Мы не сомневаемся в доказательстве правдивости этого сообщающего (посланника. — *И. Н.*) Он уже предъявил нам в описании Бога, который послал его к нам, некоторые вещи. Если мы остановимся на их внешнем (*зāхир*)⁹⁴ и припишем это Ему, Всевышнему, как мы приписываем их себе, это приведет к признанию Его возникновения (*худоўс*), и тогда будет устранено Его бытие как божества, тогда как оно уже подтверждено. Тогда посмотрим, есть ли для всего этого толкование в языке, с которым он (посланник. — *И. Н.*) пришел. Ведь посланник бывает послан только с языком своего народа». Они рассмотрели многое из того, к чему ведет в истолковании это описание [Бога], что требует очищения (*танзих*)⁹⁵ и не допускает уподобления (*ташбих*)⁹⁶. Вот так они истолковали (*та'вил*) те выражения (*алфāз*). Когда их спрашивают: «Что вас подвигло к этому?», они отвечают: «Две вещи. [Первая] — это умаление доводов, ибо мы посредством умозрительных доводов подтвердили правдивость его призыва и не примем то, что умаляет умозрительные доводы, ибо это умаляет доказательство его правдивости. И другое: ведь уже сказал нам этот правдивый [посланник], что Бог, который послал его, [говорит]: “Нет ничего, подобного ему”⁹⁷, и согласился с умозрительными доводами. А потому для нас богобоязненность (*тақвā*) означает признать правильность этого. Если мы скажем: “То, что он сказал о Боге, должно быть понято в его «явном» (*зāхир*) [смысле]”, и припишем его Ему, как приписываем это возникшему, то впадем в заблуждение. Поэтому мы взяли за истолкование (*та'вил*) в качестве подтверждения (*исбат*) для обоих способов»⁹⁸.

Другая группа (самая слабая) не преодолела уровень воображения (*хайал*) и не имеет знания ни об отвлечении (*таджрид*) смыслов, ни о скрытых тайнах. Не знают они смысла ни слов Его: «Нет ничего, подобного ему»⁹⁹, ни слов Его: «Они не чтят Бога подобающею Ему честию»¹⁰⁰. Они согласны во всех своих делах с воображением. В их сердцах — свет веры (*'имāн*) и утверждения истинности (*тасдиқ*) [Бога], но они невежественны в вопросах языка. А потому поняли это описание в его явном (*зāхир*) [смысле] и не соотнесли это знание с Богом. Поэтому они уверовали, что это описание относится к Богу так же, как к ним самим.

Эта группа (*тā'ифа*) самая слабая (разумом. — *И. Н.*), ибо обладает половиной веры: они взяли лишь уподобление (*ташбīх*) и не разумеют смысла очищения (*танзīх*) в [яте]: «Нет ничего, подобного ему»¹⁰¹.

[303] А спасенная группа (*фирқа нāджийа*)¹⁰², обретшая истину, — это та, что уверовала в полученное от Бога согласно желанию Бога и Его знанию об этом, отрицая вместе с тем уподобление (*ташбīх*) через «нет ничего, подобного ему»¹⁰³. А это, о, Владыка языков Законов в мире, об Истинном было сказано так: око, рука, нога, слух, зрение, довольство, гнев, колебание, веселость, удивление, радость, смех, скука, хитрость, обман, издевательство, насмешка, устремление, быстрый бег, нисхождение, расположение, определение близости, стойкое перенесение страданий и все тому подобное из того, что является атрибутом созданий. Это было сделано для того, чтобы мы все уверовали и знали, что божественное проявление в воплощенностях возможных (*мумкинāt*) дает эти качества, и нет свидетельствующего и присутствующего, кроме Бога. А языки Законов — знаки проявлений, проявления же — знаки божественных имен. Двери знания (*ма'рифа*) соединены друг с другом, а каждое выражение, с которым пришел Закон, является таким, каким оно было приведено в нем. Но знает ли наш мир, на каком языке говорил Закон? К кому обращал речь? С кем говорил? О чем говорил? К кому восходят действия? К кому относятся слова? Кто меняющийся в состояниях? Кто говорит: «Со временем Мы удосужимся и до вас, о два [главнейшие] вида [моих] тварей!»¹⁰⁴»¹⁰⁵, чтобы мы сказали: «Никакое из благодеяний нашего Господа мы не сочтем ложным!»? Это Он желает услышать от нас. И мы уже сказали это, слава Богу!

Четвертый вид знаний — это знание о совершенстве (*камāl*) и ущербности (*нақс*) в бытии. Знай, что к совершенству бытия относится и наличие ущербности в нем, так как если бы ее не было, то совершенство бытия было бы ущербным из-за отсутствия ущербности в нем. Всевышний говорит о совершенстве всего, что кроме Бога: «[Бог] дал каждой вещи ее строй»¹⁰⁶. Ничем Он не обделил ее, даже ущербностью, — Он дал оную строю ее (каждой вещи. — *И. Н.*). Это есть совершенство мира, то есть всего, что кроме Бога.

Далее человек. У Бога есть совершенство, которое приличествует Ему, и у человека есть совершенство, которое приличествует ему. Если в ком-то из людей убудет это совершенство, то эта ущербность будет иметься в мире, ибо человек из совокупности мира. Не каждый человек принимает совершенство; и [не принимает его] никто,

кроме него. А потому [он] совершенный в своей степени, все у него есть согласно ясному указанию (*насџ*) Корана. [Пророк Мухаммад] (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!) сказал: «Многие из мужчин обрели совершенство в [качестве] человека, а из женщин [обрели совершенство только] Марйам и 'Асийа. Поистине, достоинство 'Аиши перед женщинами как достоинство тюри перед [остальной] едой»¹⁰⁷.

В мире ущербность проявляется только в человеке. Это потому, что он совокупность истин мира, он краткий конспект (*мухтасар ваджиз*), а мир растянут и простерт (*мутаввал басит*). Что касается совершенства божественности ('*улххийя*), то оно очевидно из Законов [Божьих], но посредством доводов [людских] умов — нет. Суть того, что разум усматривает как совершенство, — это ущербность с точки зрения Бога, пусть даже она будет такой, как того требует довод разума. А потому разум дает половину знания о Боге, а именно — очищение (*танзих*) и «отрицание» (*салб*) в Нем, Всевышнем, многих определений (*ахкям*)¹⁰⁸. Законодатель сообщил о Боге посредством утверждения (*субут*) о Нем того, что разум отрицает посредством своих доводов. Он привел два [рода] вещей, касающихся совершенства, которое приличествует Ему, Всевышний Он, — и впали в изумление [людские] умы. Поэтому это — божественное совершенство. Если бы Он не дал [человеку] изумление (*хайра*), когда тот упоминает о Нем, то Он бы подпал под определение сотворенного, ибо чувство и воображение стремятся [постичь] Его благодаря своим самостям, чтобы увидеть своего Творца, умы [же] стремятся [постичь] Его благодаря своим самостям и посредством своих доводов, используя отрицание и утверждение, необходимость, допустимость и недопустимость, чтобы узнать своего Творца. Он (Бог. — *И. Н.*) говорит чувствам и воображению об отвлечении (*таджерид*) Его¹⁰⁹, на что указывают доводы умов, и чувства внимают этому. Поэтому чувства и воображение впали в изумление и сказали: «Мы ничего не знаем о Нем». Он (Бог. — *И. Н.*) говорит умам об уподоблении (*таибих*) Его [миру], на что указывают доводы чувств и воображения, и умы внимают этому. А потому умы впали в изумление и сказали: «Мы не обладаем никакими знаниями умов, чувств и воображения». Так благодаря изумлению [людей] оказалось, что Его (Пречист Он!) совершенство — особое, а потому никто, исключая Его самого, не знает Его, и нет свидетельствующего (*шайхид*), кроме Него. Они не постигли Его и не видели для Него воплощенности. Следы свидетельствуют [о Нем], Господин подразумевается, степень восхваляется, Божеству очищенному (*муна-*

згах) и уподобленному (*мушаббах*) поклоняются. Это и есть божественное совершенство.

И остался человек посередине между совершенством изумления (*хайра / хйра*) и определенности (*хадд*). Это — совершенство мира. Благодаря человеку мир обрел совершенство, а человек не обрел совершенства благодаря миру. Так как в человеке оказались сосредоточены истины мира из-за того, что он человек, то он ничем не отличается от мира, за исключением только особенно малого размера. За ним остается степень его совершенства. Все сущее приняло ее (этой степени. — *И. Н.*) совершенство. Истинный — совершенный. Человек же разделился на две части: на часть, которая не приняла совершенство (она — одно из сущего мира), несмотря на то, что он есть совокупность мира, совокупность конспекта большого [мира]; и на часть, которая приняла совершенство. В ней благодаря ее подготовленности (*исти 'дād*) явилось божественное присутствие (*хадра 'илāхиййа*) в совершенстве и со всеми своими именами. Поэтому [Бог] установил эту часть преемником (*халӣфа*) [на земле]¹¹⁰, нарядил ее одеянием изумления от этой части. Ангелы посмотрели на устройство (*наш 'а*) его тела и сказали о нем то, что сказали, поскольку не приняли его истины, которые Бог устроил в его теле¹¹¹. Когда Истинный объявил им, что Он сотворил для него и что дал ему, то они впали в изумление и сказали: «Нет у нас знания, и у изумленного нет знания». Он дал ему знание о божественных именах, посредством которых ангелы не восхваляли и не освящали Его¹¹². Как сказал [пророк Мухаммад], мир ему: «Завтра, в День предстояния (в Судный день. — *И. Н.*), он (человек. — *И. Н.*), прося заступничества, будет восхвалять Бога теми похвальными качествами, которых сейчас не знает и которых требует место их устройства»¹¹³, ибо похвальные качества Всевышнего Бога находятся в соответствии с тем, чего требует от них места их возникновения и появления. То устройство (*наш 'а*) даровало 'Адаму и схожим с ним его детям способность к преемничеству в мире; это не было даровано другим.

А потому благодаря этой приуготовленности совершенство человека было предназначено для этого особого божественного проявления. Он появился с именами Истинного, несмотря на свое несовпадение с ними. Истинный даровал ему, разъяснив их употребление. А потому он появляется посредством того, с чем появляется Тот, кто установил его Своим преемником. Они (эти имена. — *И. Н.*) именуется в преемничестве истиной и справедливостью (*'адл*). Бог сказал Дāvуду (Давиду): «Дāvūd! Мы поставили тебя наместником на земле;

суди людей справедливо, не следуй за страстью»¹¹⁴. А он (человек. — *И. Н.*), следуя [за страстью], низвергается с той степени, что была уготовлена для него, уготовлена для тебя и тебе подобных, как сказал о том 'Абӯ ал-'Атāхиййа¹¹⁵:

[304] Явилось к нему преемничество покорным,
Предстало пред ним приниженным.
Лишь оно достойно его,
И лишь он достоин его.
Если кто-нибудь отдаст оное иному, кроме него,
Сотрясется земля своим сотрясением¹¹⁶.

А потому, когда он получит господство в мире, а именно преемничество, то если пожелает, будет властвовать и явится, как, например, 'Абд ал-Қадир ал-Джйль¹¹⁷, а если пожелает, то смирится и оставит полновластное распоряжение своего Господу среди Его рабов, несмотря на способность к этому, как, например, 'Абӯ Мас'ūd ибн аш-Шибль¹¹⁸, за исключением лишь случая, если соединится с ним (с конкретным человеком. — *И. Н.*) божественное повеление ('*амр 'илāхийй*'), как, например, с Давӯдом, мир ему! Невозможно отвергнуть повеление Бога, ибо это будет страстью, следование которой Он запретил. [Или] как, например, 'Усмāн [ибн 'Аффāн]¹¹⁹, да будет доволен им Бог, который не снял с себя одежду преемничества, пока не был убит, из-за своего знания о том, в чем он обязан Истинному, ибо посланник Бога (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!) запретил ему снимать с себя одежду преемничества¹²⁰. Каждый, с кем соединилось божественное повеление, обязан явить оное и не переставать оставаться содействующим. А с кем не соединилось божественное повеление, тот имеет право выбирать: если пожелает, то явится с ним, явится по истине, а если пожелает, то не явится и укроется по истине; а оставить проявление — самое достойное. Избранники Божьи (*авлиййā'*) следуют пророкам в особом преемничестве и не следуют им в посланничестве и пророчестве, ибо их двери закрыты¹²¹. А потому у посланника есть власть (*хужи*). Если он оставлен преемником, то у него право властвования. Если он был посланником, то властвует согласно божественному Закону, данному ему. Если он не был посланником, то властвует по повелению Бога посредством повеления времени (*вақт*), которое и есть закон его времени, ибо он с этим повелением связан со справедливостью и произволом.

Пятый вид знаний — знание человека о себе со стороны истин (*хақа 'иқ*). Знай, что полновластное распоряжение в мире даровано

человеку не благодаря тому, что он человек; оно даровано благодаря господней божественной силе, ибо в мире полновластно распоряжается только атрибут «истина», ничто другое, и этот атрибут в человеке — испытание (*ибтиля́*), а не почет. Если бы он был почетом, то оставался бы с ним в тамошнем мире, в мире счастливых (в раю. — *И. Н.*). Если бы он был почетом, то не было бы сказано ему (человеку. — *И. Н.*): «И не следуй за страстью»¹²². Страсть была запрещена ему, запрет же есть наказание, а почет — это предоставление свободы. Нет отношения в полновластном распоряжении ни к справедливости, ни к произволу. И нет наследников преемничества в мире, кроме людей Бога (*'ахл Аллāх*). Напротив, Бог предоставил полновластное распоряжение в мире тем правоверным, кого Бог осчастливил этим и сделал несчастным. Несмотря на это, Истинный повелел нам слушаться Его, быть покорными и никогда не выходить из повиновения. Он сказал: «Если они (люди. — *И. Н.*) будут чинить произвол, то для вас — [вознаграждение за испытание], а на них — [тяжесть наказания за произвол]». Это — состояние испытания, а не состояние почета, ибо человек в своих действиях бывает настороже и [одновременно] готов впасть в самообольщение. Поэтому в День предстояния (Судный день. — *И. Н.*) некоторые преемники [Бога на земле] раскаются.

Когда человек обрел знание о себе, обратившись к знанию о своих истинах с точки зрения того, что он есть человек, то не увидел разницы между собой и миром. Он увидел, что мир, кроме двух видов созданий (людей и джиннов. — *И. Н.*), поклоняется Богу, и что он (мир. — *И. Н.*) покорный, исполняющий непреложное для него поклонение своему Творцу (*хāлиқ*) и Устроителю (*муниш*) согласно требованию истины, в которой он (человек. — *И. Н.*) един с миром. И он не нашел ничего, кроме возможности, нужды, смирения, покорности, испытания потребности и бедственного положения. Затем он посмотрел на то, чем Истинный охарактеризовал весь мир, и увидел, что Он охарактеризовал его как земное поклонение (*суджӯд*) Ему, даже его тени. Он увидел, что [Бог] охарактеризовал этим только большинство его рода, а не весь, как Он охарактеризовал этим каждый род мира. Тогда он испугался, что окажется среди большинства, которому надлежит наказание [Божье]. Затем он увидел, что мир по самости своей создан для поклонения Богу. И испытал сей человек нужду в том, кто стал бы наставлять его на правильный путь и разъяснять ему путь, приближающий его к счастью у Бога, так как услышал, как Бог говорит: «Я ведь создал джиннов и людей только, чтобы они Мне покло-

нялись»¹²³. А потому он преклонился пред Ним из нужды в Нем, как преклонился [пред Ним] остальной мир.

Затем он увидел, что Бог уже определил для него «пределы (*худо́д*) [Своего терпения]»¹²⁴, дал ему предписания, запретил ему преступать их и потребовал, чтобы он исполнял те Его повеления (Пречист Он!), которые может¹²⁵. А потому для него стало обязательным знание о том, что Бог установил в качестве законов, чтобы осуществлять дополнительное поклонение (*'убада фар'иййа*) Богу, равно как осуществлять основное поклонение (*'убада 'аслиййа*). Ведь основное поклонение — это то поклонение, которого требуют самости возможных (*мумкинāt*) из-за того, что они возможные. Дополнительное поклонение — это действия, в которых раб нуждается в божественном извещении с точки зрения того, чего заслуживает его Господин (*саййид*), и того, чего требует его рабствование (*'убудиййа*). Когда он будет знать о повелении своего Господина и Его запрете, воздаст должное своему Господину, Всевышний Он, и своему рабствованию, то познает себя. Каждый, кто познает себя, познает своего Господа¹²⁶, а кто познает своего Господа, преклонится перед Ним через Его повеление.

Два поклонения: поклонение повеления (*'амр*) и поклонение запрета (*нахй*) — соединяют только два вида созданий (люди и джинны. — *И. Н.*), ибо нет для ангельских духов запрета. Поэтому [Бог] говорит о них: «Не противящиеся Богу в том, что повелел Он им»¹²⁷; Он не упомянул для них запрета. Он говорит об их самостном поклонении: «Хвалят Его день и ночь, не считая этого для себя тягостным»¹²⁸, «Они (ангелы. — *И. Н.*) восхваляют Его и ночью и днем, не переставая»¹²⁹, ибо истина их устройства предоставляет это. Это и есть самостное поклонение, и оно есть действующее поклонение во всем, кроме Бога.

Поскольку человек есть совокупность истин мира, как о том мы сказали, и познает себя со стороны своих истин, то стало обязательным только для него одного осуществлять поклонение всего мира. Если он не будет делать этого, то не познает себя со стороны своих истин, ибо это [поклонение] является самостным поклонением. Форма его познания благодаря этому состоит в том, чтобы посредством раскрытия (*кашф*) увидеть все свои истины в их поклонении такими, какими они являются для него сами по себе, неважно, поведает он кому-либо об этом или нет. Это и есть то, что я подразумеваю под знанием его истин, или раскрытием. И когда он увидит их (истины. — *И. Н.*), то не закоснеет в послушании повелению своего Господина в том, что Он повелел ему в его поклонении посредством остановки (*вукӯф*)¹³⁰

перед Его пределами (*худо́д*)¹³¹ и предписаниями, — в том, что он соблюдает, и в том, что он нарушает. Когда он скажет: [305] «Пречист Бог!» посредством всего себя, как мы описали, то в сущности его души запечатлеется все, что скажет весь мир согласно этому прославлению. Это и есть чистая душа, которая называется языком мира. Так что, если представить, что нечто в мире перестало действовать в поклонении своему Господу, то этот раб, знающий [Бога], занял бы место оногo в поклонении в той же мере, в какой оно перестало действовать, и заместил бы оно, если вообразить это. Этот раб будет вознагражден со стороны Истинного в той же мере; это — самое малое возмещение с самой большой наградой. Он (Истинный. — *И. Н.*) скажет, что если бы мы представили, что весь мир, за исключением человека, пренебрег поклонением Богу даже на миг, а этот человек был поминающим Бога, исполняя в тот миг свою обязанность, то он заместил бы весь мир и занял его место. А потому он был бы вознагражден наградой всего мира, даже если и трудно представить пренебрежение мира, ибо нет существ пренебрежения ('*ахл ал-зафла*), кроме двух видов созданий (людей и джиннов. — *И. Н.*).

Посмотри же, что тебе дало знание о себе самом и о том, каков ты в истинах бытия.

Шестой вид знаний — это знание воображения (*хайāl*) и его соединенного (*муттаҫил*) и отделенного (*мунфаҫил*) миров. Оно великий столп (*рукн*) знания. Это — знание Перешейка (*барзах*)¹³² и знание мира тел, в которых проявляется духовное (*руханиййāt*), оно знание обитателей Рая, оно знание божественного проявления в День предстояния (т. е. в Судный день. — *И. Н.*) в меняющихся формах¹³³. Это — знание появления смыслов, которые самостоятельно не воплощаются, как, например, смерть в образе агнца. Это — знание того, что люди видят во сне, знание родины, где будут создания после смерти и после воскрешения (*ба'с*). Это знание форм: в нем появляются формы всего видимого в отполированных телах, как, например, в зеркале.

Это знание недалеко отстоит от знания о божественных именах и проявлении. Его общий смысл превосходит сей столп, ибо оно есть средство связывания, к нему восходят чувства и к нему нисходят смыслы, и оно не покидает свою родину. Перед ним падают ниц плоды всех вещей, оно является обладателем эликсира, которое относит его к этому смыслу, и тогда оно воплощается в любой форме, как пожелает. В нем не прекращается действительность в распоряжении и властвовании, ему помогают Законы и его утверждают природные свойства. А потому это знание — свидетельствуемое (*машхӯд*) в его

пользу благодаря полновластному распоряжению, у него есть сила соединения смыслов с телами, оно приводит в изумление умы и [их] доводы. Давайте приведем разъяснение всего этого, если позволит Бог, в данной главе как можно более сжато и доходчиво. Бог да содействует, нет Господа, кроме Него.

Знайте, о наши братья, что нет такого познаваемого (*ма'лӯм*), которое не имело бы отношения к существованию в одном из его видов. Их всего четыре. Бывает познаваемое, соединяющее все степени (*мар'атиб*) существования, а бывает такое, что обладает одними и не обладает другими.

Из этих четырех степеней существования **первая** — воплощенное существование (*вуджӯд 'айнийй*). Это — сущее в самом себе, как бы оно в своей истинности ни характеризовалось: то ли тем, что оно внутри [мира], то ли тем, что снаружи, то ли ни тем, ни другим, когда оно, будучи сущим в воплощенности, вместе с тем ни внутри мира, ни вне его, не будучи обусловлено ни нахождением внутри, ни снаружи, т. е. занятием места (*тахаййуз*). Это¹³⁴ относится исключительно к Богу. А что касается того, что самостоятельно, не ограничено местом и относится к миру, как разумные души, первый разум (*'ақл аввал*), душа и оберегающие духи (*арв'ах мухаймина*), природа и первопыль (*хаба'*) — я подразумеваю под всем этим их духи, — то все это внутри мира, хотя и не внутри тел мира и не вне их, ибо не занимает место.

Вторая степень — существование в уме (*вуджӯд зихнийй*). Это — существование познаваемого как представляемого (*мутасаавар*) в душе таким, каково оно на самом деле, ибо, если представление не будет соответствовать истинному положению дела, то тогда у него не будет существования в уме.

Третья степень — речь (*кал'ам*). Познаваемое существует в выражениях (*алф'аз*); это — существование в произнесении (*вуджӯд лафзийй*). Так существует все познаваемое, даже невозможное (*мух'ал*) и небытие, ибо у него оно имеет словесное существование. Ведь оно существует в выражении (*лафз*) и никогда не принимает воплощенного существования; я имею в виду невозможное. А что касается небытия, то, если оно будет небытием, которым характеризуется возможное (*мумкин*), то примет воплощенное существование, а если будет небытием, которое есть невозможное, то тогда не примет воплощенное существование.

Четвертая степень — существование на письме (*вуджӯд кит'абийй*), то есть существование в письменных знаках (*вуджӯд*

рақмийй). Это — соотнесенность познаваемого с существованием в начертаниях (*хатт*) и знаках и на письме (*китāба*). Все познаваемое, как невозможное, так и не невозможное, одинаково соотнесено с этим видом существования. Вот почему, даже если невозможное не имеет воплощенности ('*айн*), оно обладает существованием в выражениях (*лафз*) и в начертаниях (*хатт*).

Значит, нет такого познаваемого, которое не характеризовалось бы существованием хотя бы в каком-то отношении. Причина этого — в силе существования, оно основа основ: им является Всевышний Бог, ведь благодаря Ему появляются все эти степени [существования] и воплощаются эти истины. Благодаря Ему стало известно отличие того, кто принимает все степени существования, от того, кто не принимает их. [Что же касается] имен, являются ли они производимыми в речи либо записанными знаками, их существование относится ко всем познаваемым. А потому конкретное познаваемое будет характеризоваться каким-либо одним из видов существования. В знании нет абсолютного небытия (*мутлақ ал-'адам*), не имеющего отношения к существованию в каком бы то ни было виде. Такое невысказуемо. Пойми же этот принцип и удостоверься в нем.

Далее. Знай, что истина абсолютного воображения (*хайāl мутлақ*) — это то, что называется «облако» ('*амā*')¹³⁵, которое есть первое вместилище (*зарф*), что приняло бытийствование (*кавнӯна*) Истинного. В «*ас-Сахїх*» Муслима¹³⁶ говорится, что посланника Бога (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!) спросили: «Где был наш Господь до того, как Он создал мир (*халқ*)?» Тот ответил: «Он был в облаке ('*амā*'), под которым не было воздуха (*хавā*') и над которым не было воздуха». [Посланник] сказал так потому, что у арабов «'*амā*'» — это тонкое облако, под которым есть воздух и над которым есть воздух. Когда он назвал это «'*амā*'», то пересмотрел привычное понимание арабами этого слова, подверг отрицанию [наличие] в нем (в '*амā*'. — *И. Н.*) воздуха, чтобы знали, что оно (облако (*амā*'). — *И. Н.*) не похоже на него (на воздух. — *И. Н.*) ни в каком отношении. Оно (облако (*амā*'). — *И. Н.*) есть первое описываемое посредством бытийствования (*кавнӯна*, мн. ч. *кавнӯнāt*) Истинного в нем.

У Истинного, согласно тому, что сообщается о Нем, — пять бытийствований: бытийствование в Облаке ('*амā*'), а это то, о чем мы напомнили выше; бытийствование на Престоле ('*арш*'), а это Его слова: «Милостивый, Он утвердился на Троне»¹³⁷; бытийствование в небе, [306] [а это] слова [пророка Мухаммада]: «Наш Господь спускается

каждую ночь на небо здешнего мира»¹³⁸; бытийствование на земле, а это Его слова: «Он Бог на небесах и на земле»¹³⁹; и общее бытийствование (*кави́на ʿамма*), а именно — вместе с сущими (*мавджудат*), согласно их степеням, там, где они есть, как Он разъясняет это в отношении нас: «Он с вами, где бы вы ни были»¹⁴⁰. Все эти отношения — согласно тому, что подобает Его величию (*джалал*), без качества (*такйиф*), без уподобления (*таибих*) и без представления в форме (*таçаввур*), а так, как это предоставляет Его самость (*зат*) и что следует относить к ней из этого. «Нет другого Бога, кроме Него, сильного, мудрого»¹⁴¹. А потому никто не обретет ни знания, ни успеха в постижении истинности Его, Мудрого¹⁴², снизошедшего к Своим рабам в словах и сделавшего далекое близким в Речи (*хитаб*) ради мудрости, которую желает Всевышний.

Поэтому Бог, Всевышний Он, раскрыл в этом Облаке все формы этого мира, кроме Себя, за тем лишь исключением, что это Облако — осуществленное воображение (*хайал мухаққак*). Разве ты не видишь, что оно (воображение. — *И. Н.*) принимает формы всего существующего и придает форму тому, что не является существом? Это из-за его обширности, и оно является самим Облаком, ничем иным. В нем появилось все сущее, и он называется явным (*зāхир*) Истинного: «Он первый и последний, явный и скрытый»¹⁴³. Поэтому в соединенном воображении (*хайал муттасил*) воображает тот, у кого нет знания о том, что необходимо из-за величия Бога в представлении Его [человеком]. Если им распоряжается соединенное воображение, то что же говорить об абсолютном воображении, которое есть бытийствование Истинного в нем, и оно есть Облако (*ʿамā*)? Значит, благодаря этой силе его удержало соединенное воображение. А потом пришел Закон, тут и там подтвердив схватываемое соединенным воображением: что Истинный — *қибла*¹⁴⁴ молящегося и что молящийся обращен к Нему. Так вот, соединенное воображение, один из ликов абсолютного воображения, которое является собирающим наличием (*ҳадра джāмиʿа*) и всеобъемлющей ступенью.

Это Облако выстроено (*интишāʿ*) дыханием (*нафас*) Милостивого как божества, а не просто как милостивого¹⁴⁵. Все сущее появилось в Облаке благодаря «Будь!»¹⁴⁶, благодаря божественной руке или руке¹⁴⁷, кроме самого Облака, ибо оно появилось именно благодаря дыханию. Если бы не было сообщений об установлении дыхания, мы бы не стали так называть его, хотя и знаем это.

Основа этого — веление (*хукм*) любви. Любовь производит во влюбленном движение, а дыхание — это страстное (*шавқиййа*)

движение к тому, и привязался (*та 'аллақа*) к нему, и вот, в дыхании для него — наслаждение. Всевышний сказал, как о том сообщает: «Я был скрытым сокровищем, и Мне было любо быть узнаваемым»¹⁴⁸. От этой любви Он вздохнул (*танаффус*) — и явилось дыхание (*нафас*), и получилось Облако. Поэтому Законодатель нарек его Облаком, ибо облако (*'амā*'), то есть тучка (*сухāб*), порождено испарениями, то есть дыханием первоэлементов, вызванном определяющим воздействием жара. В силу этой обращенности (*илтифāt*) он и назвал его Облаком.

Далее, он сказал, что это Облако не окружает воздух, как он окружает тучку, направляя ее, куда пожелает. Он отрицал, что этим Облаком может распоряжаться кто-то иной, кроме Него, поскольку оно — самое близкое к Богу сущее, имеющееся благодаря Его дыханию.

Вот почему это Облако заполнило всю пустоту (*халā'*), то есть место (*макāн*) мира, или его оболочку (*зарф*); ведь если бы мир исчез, обнаружилась бы пустота — нетелесная воображаемая протяженность. Это Облако — Истинный (*ал-хаққ*), которым сотворено (*ал-махлӯқ би-хи*) всё. Оно названо Истинным, ибо оно — само (*'айн*) дыхание, а дыхание скрыто в дышашем. Так это схватывается разумом. Дыхание обладает определяющим воздействием как скрытое, а если у него появляется определяющее воздействие как явного, то ведь Он начальный (*'аввал*) в скрытом и конечный (*'ахир*) в явном¹⁴⁹, «и Он о всякой вещи знающ»¹⁵⁰. Именно в нем появилось все, что имеет имя: не-сущее, чьей воплощенности существование невозможно; не-сущее, чьей воплощенности существование возможно; и познаваемое, чья воплощенность существует¹⁵¹.

Затем в Облаке появились духи ангелов, исполненные любви. Это не ангелы, а чистые духи. Затем одна за другой, не переставая, появлялись формы родов мира, пока не достигли полноты. Когда исполнились роды, то их единичные представители начали возникать, превращаясь друг в друга, а не возникая из несуществования. Он (Бог. — *И. Н.*) создал 'Адама из земли, создал потомство 'Адама из капли (*нутфа*) (а она ничтожная вода), создал каплю в виде сгустка крови¹⁵². Поэтому мы сказали про эти существа, что они сотворены из существования, а не из несуществования. Ведь основа (*'ақл*) именно такова, это — Облако (*'амā*') от дыхания, оно — существование, оно — воплощенность Истинного, которым произведено Творение. Роды мира сотворены из Облака, а отдельные существа (*аишхāс*) мира также сотворены из Облака и из видов его родов. Так

что ничто не сотворено из небытия, существование которого невозможно; нет, все появилось в утвержденных воплощенностях (*а 'йāн с̣āбита*).

Об этом мы и говорим в начале этой книги: «Хвала Богу, который создал вещи из несуществования и несуществования оного»¹⁵³: «из несуществования», поскольку вещи не имели явленной воплощенности, и «несуществования оного», поскольку несуществование несуществования — это существование, а значит, хотя они и не обладали [явной] воплощенностью, однако эта воплощенность явилась по истине из существования, устранив начальное несуществование (*'адам 'аввал*), которое я в некотором отношении утвердил. И вот, оно в том отношении утверждено (*с̣āбит*), а в другом отношении отрицается (*манфийй*). Если ты истинно постиг это, то говори, если хочешь, что он (мир. — *И. Н.*) [возник] из несуществования, или, если хочешь, что он [возник] из существования, коль скоро ты знаешь, каков на самом деле миропорядок.

Если бы не сила воображения, то ничто из показанного нами не появилось бы. Ведь это — самое обширное из имеющегося и самое полное из всего сущего. Оно принимает духовные формы, то есть предстает в различных формах вследствие имеющегося превращения (*истиḫāла*). Одни превращения бывают быстрыми, как превращение духов и смыслов в телесные формы, появляющиеся в этом Облаке. Другие превращения медленные, например, превращение воды в воздух, воздуха — в огонь, капли — в человека, элементов — в растение и животного: хотя это все превращения, но не столь быстрые, как превращения форм в фантазийной силе (*қувва мутаḫаййила*) человека, то есть в соединенном воображении (*ḫайāl муттасил*), или как превращения форм духов, принявших телесную форму, в тела, как, например, ангелов, принявших форму людей. Здесь скорость выше, но и исчезают они быстрее, нежели превращение тел после смерти в то, во что они превращаются¹⁵⁴.

Далее. Если ты понял эту основу, то знаешь, что Истинный — Говорящий (*нāтиқ*), Двигающий (*муḫаррик*), Останавливающий (*мусаккин*), Создающий (*мӯджид*) и Уничтожающий (*музхиб*). Ведь ты знаешь, что все формы [307] со всем, что с ними соотносится и им принадлежит¹⁵⁵, — это установленное воображение (*ḫайāl мансӯб*), а истина существования у Него, Всевышнего. Разве не видишь, что Установитель воображения завесы (*ситāра*) установил его (воображение. — *И. Н.*) лишь для того, чтобы в нем рассматривающий (*нāзир*) истинно осуществил знание о существовании, каково оно на деле.

Вот он видит различные формы, их движение, изменение и определяющие воздействия, а воплощенность едина и всего этого лишена. Меж их создателем, тем, кто двигает их и останавливает, и нами — та установленная завеса. Она граница, разделяющая нас и Его, благодаря которой различают и говорят, что Он божество, а мы рабы, мир: возьми любое слово, какое захочешь.

Далее. Облако и есть перешеек (*барзах*) между смыслами, у которых нет воплощенностей в бытии, и световыми и природными телами. Например, знание и движение: первое в душах, второе в телах, а ведь обретает телесность в состоянии (*хадра*) воображения, как знание в форме молока¹⁵⁶. Так же воплощаются соотношенности (*нисаб*), пусть они и не имеют воплощенности ни в душе, ни в теле. Например, утвержденность (*сабат*) в миропорядке ('амр) — это соотношенность с утвержденным (*сабит*), в котором появляется эта утвержденность в чувственно-схваченной форме в присутствии соединенного воображения. И как, например, духи в форме тел, принявшие фигуру и явленные благодаря им (телам. — *И. Н.*), как Джибрил в форме Дихйи¹⁵⁷ и те из ангелов, что явились в формах пылинок в день [сражения при] Бадре¹⁵⁸, — все это в отделенном воображении. Или как посох и веревки в образах змей, движущиеся, как о том говорит Он: «Показалось ему»¹⁵⁹, то есть Мӯсе, «от колдовства их»¹⁶⁰, то есть вследствие их знания о том, что они сделали так, что те двигались. Они совершили это в присутствии (на уровне. — *И. Н.*) воображения, Мӯса постиг их в воображении и не знал, что они плод воображения, нет, он полагал, что они таковы же, как его посох¹⁶¹, и поэтому испугался. И ему было сказано: «Мы сказали: не бойся, ты выше их»¹⁶².

Итак, различие между соединенным воображением (*хайāl муттасил*) и отделенным воображением (*хайāl мунфасил*) в том, что соединенное воображение исчезает с исчезновением воображаемого, а раздельное воображение — это самостоятельное присутствие, постоянно воспринимающее (*қабил*) смыслы и духов и дающее им телесность тела согласно их особенностям; иначе здесь не бывает.

От этого отделенного воображения бывает и соединенное воображение. Соединенное воображение двух видов: то, что существует благодаря фантазии¹⁶³, и то, что существует не благодаря фантазии: например, те формы, что видит спящий во сне, не произведены фантазией. Благодаря фантазии существует удерживаемое в душе подобие того, что человек ощутил чувствами или что запечатлела его формообразующая сила, выстраивая формы, которые чувство не постигало как

совокупность (хотя все составляющие этой совокупности непременно должны быть чувственно постигнуты). Фантазийное (*мутахаййал*), а именно ангельская форма в форме человеческой, принадлежащее отделенному воображению, может оказаться включенным в соединенное воображение. Тогда оно поднимает его на [уровень] отделенного воображения. Все это — воображение, и между ними двумя¹⁶⁴ чувственно-постигаемая форма, не будь которой, соединенное воображение не смогло бы поднять ее подобие [на уровень отделенного воображения].

К этому же относится божественное проявление в формах [веро]-убеждений (*и'тиқадāt*); это — одно из того, во что надлежит верить.

Муслим¹⁶⁵ привел в «*ағ-Сахїх*» хадис от 'Абӯ Са'йда ал-Худрї. Это — пространный хадис, в котором говорится: «Когда не останется никого¹⁶⁶, кроме тех, кто поклоняется Богу, из благочестивых и нечестивцев, то явится к ним Господь миров, Благословенный и Всевышний, в форме, менее всего схожей с той, в которой они Его видели. И Он скажет: “Чего вы ждете? Пусть каждая религиозная община следует тому, чему она поклонялась”. Они скажут: “О наш Господь, в земном мире мы расстались с людьми, которые более нуждались в нас, чем мы в них. И мы не стали водиться с ними”. Он скажет: “Я — ваш Господь”. Они будут говорить: “Оберегаемся Богом от тебя! Мы не придадим Богу сотоварища ни дважды, ни трижды”¹⁶⁷, а некоторые из них даже едва не превратятся [в тех, кто придает Богу сотоварища]. Он спросит: “Есть ли между вами и вашим Господом знак, посредством которого вы узнаете Его?” Они ответят: “Да”. Тогда дело примет серьезный оборот: всем, кто совершал [в этой жизни] земной поклон Богу, будет дозволено совершать земной поклон (*суджуд*), а всем, кто совершал [в этой жизни] земной поклон Богу из страха или лицемерия, Бог сделает спины как один лист, и всякий раз, когда они захотят совершить земной поклон, будут падать навзничь. Потом они подымут головы вверх, а Он уже переменится в Своем образе, в котором они Его видели в первый раз. Он скажет: “Я — ваш Господь”, и тогда они скажут: “Да. Ты — наш Господь”». Рассмотрим по справедливости этот рассказ (*хабар*)¹⁶⁸ об изменении Истинного (Пречист Он!) в формах — а ведь это Он (Пречист Он!), никто иной. Его не признали в одной форме и признали в другой: воплощенность одна, а формы разные.

Именно это мы имели в виду, говоря о разнообразии форм в Облаке, то есть форм мира. Формы как именно формы воображаемы

(*мутахаййалāt*), а Облако, в котором они явлены, — это воображение (*хайāl*). Этот хадис исцелит любого больного, если тот воспользуется им, зорким взглядом рассмотрев его справедливо и взыскав истины¹⁶⁹.

Вот так Он проявляется для сердец и в воплощенностях возможного. А потому Он явный, Он формы благодаря тому, что предполагают (*ту 'т̄ī*) воплощенности возможного (в соответствии с их подготовленностью) в Том, Кто в них явился. Возможные — это Облако, явленный в нем — Истинный, благодаря которому имеется Творение (*ал-хаққ ал-махлӯқ би-хи*), различие (*ихтилāф*) форм — это различие воплощенностей возможного в них самих в их утвержденности и в их определяющем воздействии (*хукм*) на Того, Кто явлен в них.

Так же проявляется Истинный для спящего в его сне: тот знает, что это — Истинный, и не сомневается; или же путем раскрытия (*каиф*). А толкователь сновидения говорит ему: «Истинно ты видел!»¹⁷⁰. Все это — в соединенном воображении. Как же вместительно присутствие воображения! (*Ибн 'Араби*. Ал-Футӯхāt ал-маккийя. Т. 2. С. 294—307).

[309] **Седьмой вид** знаний — знание болезней и лекарств. В нем нуждается тот, кто воспитывается [суфийскими] шейхами. Эти лекарства помогают только тем, кто приемлет их употребление, ибо, если больной не употребляет их, то их воздействие не обнаружится. Давайте разясним, если пожелает Бог, болезни, перечислив их согласно их первоисточникам, а затем напомним об особых лекарствах от этих болезней.

На этом Пути (*тарīқа*) нет у них места, кроме как в душах [людей] в особенности, и нет в них совершенно никакого счастья ни уму, ни телу. Болезни ума известны, и телесные болезни известны. Лекарства от телесных болезней находятся в ведении врачей, а лекарства от болезней ума — это уединение (*халавāt*) в сочетании с естественной умеренностью и избавление от мыслей. Усердие в Богопомянии (*зикр*) относится к этому.

Нам остается только приступить [к разяснению] болезней ума. Их три вида: болезнь в речах, болезнь в действиях и болезнь в состояниях. Что касается болезней [веро]убеждений, то это болезнь умов, мы уже упомянули о ней (*Ибн 'Араби*. Ал-Футӯхāt ал-маккийя. Т. 2. С. 309).

Глава 287

О знании «места» (манзил) вечного проявления и его тайнах из присутствия Мухаммадова¹⁷¹

- [624] У вещи времени есть душа, что распоряжается им,
 Как нежные красавицы мира повеления.
 [Буквы] «джим», «‘айн» и «фа» — из их степеней,
 Довели о нем его посланники в Ясном упоминании.
 Ей два благословения из знания сокрытого,
 а что до полудня и предвечерия, то это слава и низость.

Если кто желает быть осведомленным о том, что содержит это место (манзил) из вечного проявления (*таджаллин самаданийй*), которое является особенным [предметом] знаний, и истин, и сияющих тайн, и прочего, то пусть ищет про это в главе «Сердце» нашей книги «Месторасположение звезд» (*Мавāқи‘ ан-нуджум*), [посвященной] знанию этого Пути (*тарīқ*). Давайте упомянем об этом месте то, чего там нет, дабы не затягивать.

Знай же, что этому месту принадлежит уполномочивание (*инба*) из тех, кто осуществил его, — ‘Абӯ Йазид ал-Бистāmī¹⁷². Оно есть самостная совокупность (*джам‘иййа зāтиййа*), которая достается от Бога знающему (‘*ариф*) [Его] только благодаря осуществленному созерцанию (*шухūd мухаққақ*) за завесой человеческого местоявления.

Знай, что суфии условились относительно выражений для [обозначения] смыслов и утвердили их про себя, обращаются друг к другу посредством их, подобно тому, как поступает всякая группа [ученых] в своей науке, как, например, грамматики, математики, геометры, врачи, мутакаллимы, факихи и прочие. Среди терминов, относительно которых эта группа (*тā‘ифа*) (суфии. — *И. Н.*) условились ради своих целей, — оность (*хувиййа*), сущность (‘*инниййа*) и Первое лицо (‘*ананиййа*)¹⁷³. Из всего этого данное место — место сущности. Сущность (‘*инниййа*) — это истинность (*хақīқа*) с точки зрения единичности (‘*аҳадиййа*) и Первого лица (‘*ананиййа*), которая представляет собой Единичную Истинность (*ал-хақīқа ал-‘аҳадиййа*), то есть воплощенность соединения (‘*айн ал-джам‘*). А потому это — одно из мест всего сокровенного (*зуйуб*), нет у нее проявления в [мире] свидетельствования (*аш-шахāда*)¹⁷⁴.

Однако место, что в сокрытом мире, двух видов: 1) места, от которых в [мире] свидетельствования бывают следы (*‘асār*), и благодаря этим следам о них узнают, даже если они будут невидимыми, все

равно, дошло ли о том божественное ознакомление (*та'рīф 'илāхийй*) в Речи (*хитāб*) или не дошло; 2) места, от которых в мире свидетельствования не бывает следа, а потому они становятся известными только посредством божественного ознакомления и не осуществляются как «места следов». Это Первое лицо (*'анāниййа*) относится к числу стоянок, у которых есть следы в мире свидетельствования и Царствия Божьего (*малакūt*).

Эти следы разнообразны. Оно (место Первого лица. — *И. Н.*) ограничивается согласно разнообразию своих следов, хотя само оно абсолютно...¹⁷⁵

[625] Это нисхождение распадается на две части. Первое — нисхождение, которое бывает путем ознакомления о значении чего-то, что Он приводит в Своем творении или что уже привел в Своем творении, и о степени оного. Тогда это — нисхождение в сердце раба из сокровенного (*зайб*) в сокровенное, из Единой Воплощенности (*'айн*) в единую воплощенность, оно не может быть дано в подробностях. Другое — это нисхождение в сердце раба, когда тот занят управлением своим остовом и своей природой, которое не отрывает его от этого. Такое нисхождение — из воплощенности совокупности в воплощенность совокупности, дабы тот [раб] подробно изложил Его творениям, что же приводил Бог или что приводит.

Группа [суфиев], в числе которых 'Абū ал-Бадр, поведала нам, что наш шейх 'Абд ал-Қāдир¹⁷⁶, да смилуется над ним Бог, сказал: «Когда наступает [новый] год, он является ко мне и сообщает, что будет и что произойдет. Так же и месяц, пятница и день». Так было и с шейхом 'Абū Йа'зй 'Абū ан-Нūrом в Магрибе: когда наступал месяц рамадан, он являлся к нему и осведомлял его о том, что было принято [Богом] в нем (в этом месяце. — *И. Н.*) из дел, от кого было и будет принято. Здесь я сказал об этом применительно к шейху 'Абū Йа'зй и месяцу рамадан, так как наш друг 'Абū Зайд ар-Рақрāқй ал-'Усūл сообщил мне об этом с клятвенным заверением в месяце рамадан, поскольку общивший был у него (у шейха 'Абū Йа'зй. — *И. Р.*) в это время и видел, как месяц рамадан явился к тому, сообщая о том, что мы поведали выше. А потому о местах сущих (*аквāн*) не узнать от Бога посредством божественного ознакомления и [Его] заботы об этом приближенном (*муқарраб*) [к Нему], [нет], разве что лишь благодаря ознакомлению Богом Своих рабов об их тайнах (*асрāр*)¹⁷⁷ посредством того, что Он вбрасывает в них (в эти тайны. — *И. Н.*) из мыслей духа (*рūх*) [свыше] в дух [человека], подобно тому, как ангелы нисходили к пророкам, мир им, с этим.

Знай, что степени, на которых находятся создания, превосходят одна другую в каждом роде. Одни посланники превосходят других посланников, одни пророки превосходят других пророков, достигшие истинности (*мухаққиқун*) превосходят других достигших истинности, одни знающие (*‘арифун*) превосходят других знающих — и так до тех, кто занимается производственными ремеслами. Данное место превосходит другие в божественных проявлениях, видение которых сходно с видением луны и солнца, на две тысячи проявлений и еще восемь, скрытых и включенных в две тысячи уже упомянутых. Однако у этих восьми проявлений особое свойство, что обнаруживается в проявлении стоянок, каковые суть шестьдесят шесть проявлений. При этом обнаруживается власть этих восьми проявлений, она дает те знания, которые Бог желает даровать. А что касается двух тысяч проявлений, то это — быстро исчезающие проявления, они пребывают недолго и не дают знаний общего характера. Что касается ста шестидесяти шести проявлений, то они дают чистое, незамутненное, утвержденное общее знание, непоколебимое и не подверженное сомнению (хотя его воздействие [зукм] переходит от него и в нем и не выходит за него), действительное знание о сущем и его пребывании и о том, что происходит от него и по его причине.

Наши друзья разошлись во мнениях: есть ли среди проявлений такое, для которого характерна ущербность с точки зрения формы, в которой оно дано, если проявления — это природные формы, а природ четыре?¹⁷⁸ Тогда ущербное проявление в природной форме в какой-то момент времени совершится как огненный элемент: оно будет в самом себе неполным¹⁷⁹, хотя и выдает так, как выдает его элемент, не превышая оный. Если оно случится в другом проявлении, то к этой форме прибавится второй элемент, и так до тех пор, пока в четырех проявлениях не будет достигнута полнота элементов: проявление в [форме] четвертого элемента, дающее полноту природной формы, совершится в законченной форме и присоединится к своим собратьям из числа проявлений. По нашему же мнению, дело обстоит не так. Неверно, что проявление бывает ущербным или избыточным. Человеку, который говорит подобное, его собственное состояние явилось как само проявление, вот он и вообразил (*тахаййала*), будто ущербным было проявление, тогда как ущербность была в нем самом. Затем случилось так, что, когда для него проявилось второе проявление, он увидел, что к той форме (в которой он был в самом себе)¹⁸⁰ прибавилось нечто, чего в ней не было (а прибавление и ущерб — в нем самом), и вот, он приложил это суждение к проявлению.

Знай, что световые принужденные (*мусаххара*) [Всевышним], а не управляющие (*мудаббира*), духи низводят в сердца знающих [Бога], как мы сказали, повеления, божественные дела и блага в соответствии с тем, чего хочет Истинный от этого раба, и возносят его посредством сего низведенного, поднимая и очищая, к ближайшей из дальних завес — и так до тех пор, пока Бог не сделает его Своим доверенным (*таваллā*), устранив всех посредников. Однако сердце, если оставят его духовные нисхождения, общие для людей этого Пути (*тарйқа*) и мудрецов (*хукамā*'), работающих ради очищения душ и избавления от грязи природы, оставят до того, как Истинный сделает его доверенным, устранив посредников, окажется лишенным и того и другого. Это похоже на остановку (*вақфа*) между двумя стоянками (*мақām*), подобно обычному сну между чувством и воображением. Это — стоянка растерянности (*мақām ал-хайра*) для этого сердца, ибо кого оно любило и от кого вразумляется, того уже потеряло, а кто приходит к нему, того еще не видело, а потому пребывает изумленным¹⁸¹.

Мой сподвижник 'Абу 'Исхāқ 'Ибрāхйм ибн Муҳаммад ал-Ансāрй ал-Қуртубй, да содействует ему Бог, поведал мне про нашего шейха 'Абу Закарийя ал-Хуснийй Бабджайя следующее. Он сказал: «Несколько его сподвижников из числа тех, кто присутствовал при его смерти, рассказали мне, что шейх вышел к людям из соборной мечети, где он пребывал в уединении (*и'тикāф*)¹⁸² в месяц рамадан. Он уже сменил одежду, что была на нем, и эта смена бросалась в глаза. Он сказал им: “Молитесь за меня, ибо я уже потерял того¹⁸³, кто был со мной!” Прежде не было такого, чтобы он столкнулся с чем-то и впал бы в растерянность относительно того. А потому он попросил людей помолиться за него, ибо он не был из числа людей божественных вкушений (*азвāқ*, ед. ч. *завқ*) из-за того, что *фикх*¹⁸⁴ взял над ним верх, и ему не удалось разрешить это дело. Затем он удалился в место своего уединения и медлил с выходом к ним. Тогда они вошли к нему — а он уже покрыт [саваном] и расстался с этим миром. Значит, он указал им сменой своей одежды, что Тот, Кто [прежде] надевал на него одежду, лишил его ее, а его растерянность и нужда в молитве собратьев указывают на то, что Истинный не утвердил Свое повеление¹⁸⁵, на которое мы указывали». Тогда я обрадовался за него: может быть, Бог уполномочил его за мгновение до его смерти и забрал его к Себе, и он [сейчас] у Него.

Состояние знающего (*'ариф*) в этой растерянности и в пребывании [в оцепенении] (*вақфа*) — это покорность, мольба, обращенная

к Богу [626] с выражением нужды, и смирение для того, чтобы явилось повеление уполномочивания его благодаря устранению посредников [между Богом и им] в особом отношении, которое имеется между каждым сущим и его Господом и которое знает не каждый знающий.

Из этого места (*манзил*) узнается то, что Истинный ниспосылает из знаний в сердца Своих рабов посредством нисхождения духов на них. Всевышний говорит: «Низводит Он дух от Своего повеления тому, кому пожелает из рабов»¹⁸⁶ и «Нет божества, кроме Меня!»¹⁸⁷ Не говорится, [что] Он, а значит, это дух есть нисходящее от Бога на сердца Его рабов, повеление Бога будет тем, что Он низводит, а этот дух будет формой Его слов: «Кроме Меня нет никого, достойного поклонения: бойтесь Меня!»¹⁸⁸ Поэтому удалено посредничество из этого места, так как откровение этого места оказалась самим духом, а низводящим оказался Бог, никто иной. А потому этот дух не является самим ангелом, в действительности он само послание (*ма'лака*)¹⁸⁹, пойми это. Подобного духа ангелы не знают, ибо он не из их рода, ведь он дух не несомый, он не световой, тогда как ангел — это дух в свете. Таково вкушение (*завк*), принадлежащее нам и остальным пророкам. Что касается ангелов, то они иногда таковы, каковы исключительно посланники. Об этом говорит Всевышний: «Верный дух свыше низвел его на сердце твое»¹⁹⁰: он посланник посланника.

Что касается нисхождения ангельских духов на сердца людей, то они нисходят только по повелению (*'амр*) Господа Бога¹⁹¹. Смысл этого состоит не в том, что Бог повелевает им совершить нисхождение из присутствия (*хадра*) Речи (*хит'аб*). В действительности Он низводит им то, что не надлежит их стоянке (*мақ'ам*), в образе того, на кого они нисходят. Тогда они узнают, что Бог хотел от них нисхождения [на сердца людей] и ниспосылания того, что они обнаруживают в себе из откровения (*вахй*), о котором не надлежит им [знать], и что это откровение из особенностей человека. Они видят образ того, на кого нисходят, среди образов, которые есть при них, посредством восхваления (*масбих*): «О Тот, который являет прекрасное и скрывает безобразное завесами, что опускаются и убираются!» Так они узнают из этих образов того, кто является их обладателем на земле, нисходят на него и низводят ему то, что было низведено им, а тот, на кого это было низведено, называет это [божественным] Законом (*шар'*) и откровением. Если это будет приписано Богу через атрибут (*сифа*), то станет оно называться Кораном, *Фурқан*¹⁹², Торой, Псалмами (*Забур*), Библией и Свитками (*сухуф*). Если же это будет приписано Богу через дей-

ствие, а не атрибут, то станет называться высказыванием (*хадис*), сообщением (*хабар*), мнением (*ра'й*) и сунной. Иногда ангелы нисходят с божественным повелением из присутствия Речи.

Оба эти типа низведения содержались в речении Джибри́ла, обращенном к Мухаммаду (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!), когда Истинный сказал ему (ангелу. — *И. Н.*), чтобы он сообщил это Его пророку (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!), передав это от его Господа. Вот почему он сделал это Кораном: это — повествование (*хикāйя*) Бога, переданное через Джибри́ла. Именно Джибри́л низвел его, причем его (Корана. — *И. Н.*) низведение не было его (Джибри́ла. — *И. Н.*) произведением, но повествование было от Него, чтобы оно стало Кораном. Значит, Джибри́л сообщал от Всевышнего Бога то, что Бог поведал через Джибри́ла, — ведь если бы Он сказал это Мухаммаду (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!), то сказал бы ему в той же мере в мире свидетельства (*'ālam aш-шахāда*), как о том говорит Он: «Мы нисходим свыше только по повелению Господа твоего: в Его власти и то, что пред нами, и то, что позади нас, и то, что есть между тем и другим. Господь твой не забывчив»¹⁹³ о засвидетельствованном Им речении Джибри́ла Мухаммаду (мир и благословение им обоим!), когда они для Него были утвержденными воплощенностями (*a 'iān cābita*) в состоянии небытия, и речи их также были утвержденными воплощенностями в состоянии их небытия. На это указывает речение Его «забывчив»¹⁹⁴. Повествование (*хикāйя*) было истинно-осуществленным (*мухаққақ*) благодаря истинно-осуществленному существованию Бога, которое не характеризуется атрибутом возникновения. А затем у тех воплощенностей возникло существование, и они сообщили о том, что было у них до их возникновения (*кавн*) и что Истинный засвидетельствовал, а они не свидетельствовали, ибо не существовали в своей воплощенности.

Об аз-Зухри́¹⁹⁵ говорят, что он передал хадис со слов некоего достоверного хранителя (*сиқа*). Или же хадис был передан с его (аз-Зухри́. — *И. Н.*) слов, так что тот, кто передавал с его слов, сказал: «Я не знаю этого хадиса и не уверен в нем, но ты для меня достоверный хранитель». И вот, он (хранитель. — *И. Н.*) передал от себя тот хадис, что был с его (аз-Зухри́. — *И. Н.*) слов. Поэтому он (аз-Зухри́. — *И. Н.*) сказал: «Такой-то передал мне хадис с моих слов». Так *иснāд*¹⁹⁶ хадиса оказался непрерывным. Возьми же в расчет, каков тут способ передачи хадиса¹⁹⁷.

Среди того, что заключает в себе это место (*манзил*), превосходство закрытого (*мастūr*) знания над знанием открытым (*машхūd*).

Закрытое знание — двух видов. Один вид его не имеет включенными в себя формы слов в [мире] свидетельствования, а другой включает в себя формы слов. Пример знания, включающего в себя формы слов, будучи закрытым от познания знающего, которое может связаться с ним исключительно через божественное извещение, — это Коран и с ним схожее, толкование чего (*ta'wīl*) знает только Бог. Это знание относится к разряду закрытого, но из форм слов невозможно узнать, в каком отношении оно (знание. — *И. Н.*) скрыто в них. Второй вид закрытого знания — это знание, у которого нет формы, такой, как формы слов, с помощью которой оно скрывается за завесой (*īḥṭadǧīb*). Достоинство подобного знания и его степень неизвестны, знает о том только Бог и те, кого Бог ознакомил с этим. Иногда человек случайно совершает действие посредством того, чего требует это знание, и не знает об этом до тех пор, пока не перейдет на тот свет и не обнаружит плод своего действия, который связан со степенью этого закрытого знания. Тогда он узнает это.

С этим связано следующее. Он (*ал-хува*) нисходит как свидетельствуемое (*īḥṭid*) при том, что Он пребывает как таковой очищенным (*муназзах*) (от черт мира. — *И. Н.*). Он нисходит всегда в форме, постигаемой чувством, либо в чувстве, либо в воображении. Он называется «Он» (*хува*) в состоянии явления формы, чтобы знали, что «Он» дух той формы и ее смысл. И тогда выясняется, что смысл этой формы знает только Бог, как о том говорит Всевышний: «У Него ключи от тайн: Он только один знает их»¹⁹⁸.

Кто находится при «Он» (*ал-хува*), тот там, где «Он», а «Он» Сокровенное (*ǧayb*), а значит, тот, кто при оном (*ǧayb*. — *И. Н.*), тот [сам] сокровенен (*ǧayb*). Если он сокровенное при Сокровенном, то свидетельствование (*īḥṭada*) не познает его, а познает его сокровенность. Таким образом, никому, кроме сокровенного, не познать сокровенное. А с точки зрения форм с Сокровенным соотносят обстоятельство значение (*ǧarfīyya*)¹⁹⁹. С устранением форм исчезнет и Сокровенное, поскольку завеса будет устранена, а значит, Он не будет характеризоваться ни как Сокровенное, ни как свидетельствуемое. Ведь свидетельствуемое неотъемлемо от форм, а мы уже сказали, что нет форм, а значит, сказали, что нет свидетельствования. Форма делает это сокрытым, а мы сказали, что благодаря исчезновению формы мы устранили здесь определение сокрытого, а потому сие — ни сокрытое, ни свидетельствуемое.

В этом месте (*манзил*) есть такие чудеса и тайны, что, если бы мы раскрыли их, то умы многих ученых этого правильного пути от-

казались бы принять подобное. Из этого места ангел смерти получает сроки [жизни] людей. Люди откровения ('*ахл ал-каиф*) разошлись во мнениях относительно сроков жизни животных и всех существ, исключая людей, — является ли это место местом знания о них или нет? Есть ли у всего, что неживое, сроки жизни или нет? Так знай, что Бог установил для каждой формы в этом мире срок, который наступит для нее в этом и в тамошнем мире, за исключением [утвержденных] воплощенностей, принимающих эти формы, ибо нет срока для них, напротив, с тех пор, как Всевышний Бог сотворил их, они обладают непрерывным постоянством (*давām*) и пребыванием (*бақā*'). Всевышний говорит: «Каждое плавает до назначенной ему поры»²⁰⁰ и «Определил для каждого срок жизни. У Бога точно указан срок жизни»²⁰¹. Он привел слово «всё», а это означает обобщение и утверждение всеобщности. Мы уже сказали, что у [утвержденных] воплощенностей, принимающих эти формы, нет сроков. Так благодаря чему они вышли за рамки определения (*хуки*) «всё»? Мы сказали, что они не вышли, ведь в действительности срок, что для [утвержденной] воплощенности, — это ее связь с одной из форм, которые она принимает. Она доходит в принятии [этой формы] до определенного срока ('*ад-жал мусамман*')²⁰², а это есть истечение срока той формы. Когда у Бога наступает известный срок в этой связи, эта форма исчезает и [утвержденная] воплощенность принимает другую форму. [Утвержденные] воплощенности уже достигли определенного срока в принятии какой-нибудь формы, равно как форма достигла определенного срока в своей утвержденности для той [утвержденной] воплощенности, которая была вместилищем для ее появления (*зхӯр*). Поэтому слово «всё» распространяется на «определенный срок». Бог определил для каждой вещи срок в чем-то, и она достигает его, затем она переходит в другое состояние, в котором наличествует до определенного срока, ибо Бог постоянно творит вместе с дыханием. Среди вещей есть такие, у которых продолжительность (*мудда*) пребывания составляет только момент (*замāн*) их существования²⁰³, а в следующий момент они доходят до конца своего срока: это — наименьшая продолжительность (*мудда*)²⁰⁴ в мире. Бог сделал так, чтобы воплощенности действительно нуждались (*ифтиқār*) в Боге в каждом дыхании: если бы они пребывали два момента времени и более, то получили бы атрибут отсутствия нужды (*гинан*) в Боге в тот промежуток времени (*мудда*).

Об этом не говорит никто, кроме людей истинно осуществленного откровения ('*ахл каиф муҳаққақ*) из нашего числа и мутакаллимов-

ашаритов²⁰⁵. Предмет единодушного согласия всех в этом вопросе, который никто не в состоянии отрицать, — это движение (*ҳарака*): это признают все, за исключением двух групп, считающих движение соотносительностью, лишенной существования. Это ал-Бақиллāнī²⁰⁶ из числа мутақаллимов и сторонники учения о скрывании (*қумӯн*) и появлении (*зуҳӯр*), которые утверждают это.

Примечания

¹ Ибн 'Арабī. Ал-Футӯҳāt ал-маққийа. Т. 2. С. 294—309.

² Арабский язык позволяет некоторым терминам, исходя из контекста суждения авторов, одновременно передавать значение процесса и обозначать предмет, например: *ма'рифa* — это процесс познания и само знание.

³ То есть соглашением, конвенцией.

⁴ Аллюзия на «священный хадис» (*ҳадӣс қудсийӣ*): «... Благодаря сверхурочным трудам раб Мой не перестает приближаться ко Мне, пока Я не полюблю его; когда же Я полюблю его, то буду его слухом, которым он слышит, и зрением его, которым он слышит...» (*ал-Бухārī. Саҳīх ал-Бухārī. Китāб ар-риқāқ* (6501). Т. 4. С. 2039; см. также: *ал-Джунайд, 'Абу ал-Қāсим. Расā'ил ал-Джунайд // al-Kader; Ali Abd. The Life, Personality and Writings of al-Junayd. Norfolk, 1976. С. 33—34*). «Священный хадис» (*ҳадӣс қудсийӣ*) — высказывание, входящее в свод хадисов, но считающееся словами Бога, а не пророка Мухаммада (см.: *Бойко К. А. Ҳадӣс // ИЭС. С. 262*).

⁵ Аллюзия на вышеприведенный «священный хадӣс» (*ҳадӣс қудсийӣ*).

⁶ Коран 41:42, С.

⁷ Ал-Мухāсиби, ал-Ҳарис (ал-Мухāсиби, 'Абу 'Али ал-Ҳарис ибн 'Асад ал-'Анази) (ум. 857) — багдадский богослов, один из ранних теоретиков суфизма.

⁸ Ибн 'Арабī излагает суфийское понимание мистического познания как средства реализации максимы «познай себя», которая содержится в словах пророка Мухаммада «Кто познает себя, познает своего Господа» (*ман 'арафа нафса-ху 'арафа рабба-ху*).

⁹ «Вот, Господь твой сказал ангелам: Я поставлю на земле заместника» (Коран 2:30, С.).

¹⁰ Коран 41:53.

¹¹ Имеется в виду вышеупомянутая максима «познай себя», которая содержится в словах пророка Мухаммада «Кто познает себя, познает своего Господа» (*ман 'арафа нафса-ху 'арафа рабба-ху*).

¹² Коран 9:128, С.

¹³ Коран 25:45, С.

¹⁴ Коран 88:17, С.

¹⁵ Коран 7:185, С.

¹⁶ Коран 13:4, К.

¹⁷ Один из моральных принципов ислама гласит: «Повеление одобряемого и запрещение осуждаемого» (*ал-'амр би-л-ма'руф ва наһи 'ан ал-мункар*). См.: *ал-Багдади, 'Абд ал-Кахир б. Тахир. Усул ад-дин фи-л-калам* («Основы рели-

гии в богословии») / Подгот. С. М. Прозоровым // Хрестоматия по исламу. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. С. 129.

¹⁸ Коран 42:11.

¹⁹ «Он сказал: “Господь наш тот, кто дал каждой вещи ее строй”» (Коран 20:50, К.).

²⁰ Коран 20:50, К.

²¹ Коран 20:50.

²² Коран 20:50.

²³ «“Обладатель” *тахқйқа* (человек, осуществивший истинность) принужден к ошибке. То есть он у Бога как богослов, усердствующий в выведении знания (*муджтахид*), который не ошибается в деле самом по себе, ибо его определение установлено, и его ошибка является ошибкой, в отношении к другим с той точки зрения, что его довод не согласуется с доводом других. Все есть Закон (*шар'*) и все есть истина. Такова степень “осуществления истинности” (*тахқйқ*) и “осуществившего истинность” (*муҳаққик*). Условием для обладателя этой “стоянки” является то, чтобы Бог был его слухом, зрением, ногами и всеми его силами, которыми он распоряжается. И он распоряжается только благодаря Истине в Истине для Истины. А этим качеством обладает только тот, кто любим Богом (*махбуб*)» (Ибн 'Араби. Ал-Футуҳāt ал-маккийа. Т. 2. С. 264—265).

²⁴ Имеются в виду божественные качества, атрибуты.

²⁵ Коран 7:175, С.

²⁶ Коран 7:175, С.

²⁷ Коран 5:116, С.

²⁸ Баальбек — древний город в Ливане. Его название — двухсоставное: (Баал + Бек).

²⁹ Коран 16:40.

³⁰ Иначе говоря, имя Йазид и передает тот смысл, который оно подразумевает как слово арабского языка (глагол «увеличивается», «растет»): человек растет физически и духовно, и вместе с тем играет роль метки, знака со стертой этимологией: мы не задумываемся о смысле этого слова, когда произносим имя Йазид, чтобы просто позвать его. Этот же вопрос задан и об имени 'аллāх — «Бог»: является ли оно простой меткой или же предполагает те смыслы, которые могут быть увидены в нем и в образованных от него словах (например, 'улūхиййа «божественность»)? (Прим. ред.).

³¹ Ибн 'Араби считает, что слово 'аллāх не произведено как стяжка ал-'илāх (слово «Бог» с определенным артиклем: the god), а изначально дано в языке в этой форме; ниже он упоминает и противоположное мнение.

³² «*ʿā*» (букв. «обладатель»): имя, употребляемое в качестве первого члена в сопряженных сочетаниях (*status constructus*) и характеризующееся тем, что при этом либо принимает особое в каждом конкретном случае значение, либо образует со вторым компонентом семантическое единство, в котором роль первого члена является вспомогательной. См.: Гранде Б. М. Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении. С. 333—334.

³³ См. вышеупомянутое примечание.

³⁴ То есть к указательным местоимениям.

³⁵ Коран 6:102.

³⁶ Местоимение «йā» произносится как долгое «и», как, например, *зикрī* («Мое воспоминание») (Коран 20:14, К.).

³⁷ «Поклоняйся же Мне, совершай молитву в Мое воспоминание» (Коран 20:14, К.).

³⁸ «Ты (*'антā*) был стражем их» (Коран 5:117, С.).

³⁹ «Ведь Мы (*ин-нā*) — Мы ниспослали напоминание» (Коран 15:9, К.).

⁴⁰ «Поистине, Ты (*'инна-ка*) силен, мудр» (Коран 40:8).

⁴¹ *Кинāйа* (*грам.*) — «слово-прозвище», или «слово-заместитель другого имени». См.: Гранде Б. М. Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении. С. 372.

⁴² «Ведь Мы — Мы ниспослали напоминание» (Коран 15:9, К.).

⁴³ Совершенное время арабского глагола образуется при помощи суффиксов (афформативов), присоединяемых к глаголу непосредственно после окончания последнего коренного согласного двухсложной основы и обозначающих лицо, число и род. См.: Гранде Б. М. Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении. С. 148.

⁴⁴ Коран 29:45, С.

⁴⁵ Аллюзия на вышеупомянутый «священный хадис» (*хадīs қудсийй*): «...Благодаря сверхурочным трудам раб Мой не перестает приближаться ко Мне, пока Я не полюблю его; когда же Я полюблю его, то буду его слухом, которым он слышит, и зрением его, которым он слышит...» (*ал-Бухārī*. *Ṣaḥīḥ ал-Бухārī*. Китāб ар-риқāқ (6501). Т. 4. С. 2039; см. также: *ал-Джунайд*, *'Абу ал-Қасим*. *Расā'ил ал-Джунайд // Ali Abd al-Kader. The Life, Personality and Writings of al-Juna'yd*. С. 33—34).

⁴⁶ Коран 5:110, С.

⁴⁷ Коран 47:31.

⁴⁸ Коран 11:107, С.

⁴⁹ Коран 16:40, С.

⁵⁰ Ибн 'Араби использует метод доказательства от обратного. Он хочет сказать, что если допустить применимость определения в отношении Бога, то это войдет в противоречие с положением исламского вероучения о принципиальной неопределимости (непознаваемости) Бога. См.: «Нет ничего, подобного Ему» (Коран 42:11).

⁵¹ Коран 7:180.

⁵² Хадис от 'Абу Хурайры: «Поистине, у Бога девяносто девять имен, сто без одного. Кто перечислит их, тот войдет в рай» (*ал-Бухārī*. *Ṣaḥīḥ ал-Бухārī*. Китāб аш-шурūt (2736). Т. 2. С. 840).

⁵³ *Хадīs мудтариб* (букв. «неясный хадīs») — высказывание пророка Мухаммада, приводимое передатчиками в версиях, которые сильно противоречат друг другу. См.: *ат-Таххāн*, *Махмūd*. Тайсир мусталах ал-хадīs. Эр-Рияд: Мактабат ал-ма'āриф. 1987. С. 112.

⁵⁴ *Тарīқ* (мн. ч. *турūқ*) (букв. «путь») — (здесь) серия передатчиков какого-либо хадīsа (высказывания о словах и поступках пророка Мухаммада), восходящая к одному и тому же последнему (самому раннему) передатчику, то есть к одному конкретному сподвижнику пророка Мухаммада. *Ṣiḥāḥ* (ед. ч. *ṣaḥīḥ*) — 1) «до-

стоверные» *хадисы*; 2) шесть сборников *хадисов*, наиболее признанных и авторитетных в суннитской традиции: сборники Мухаммада ал-Бухари (810—870), Муслима (817—875), Ибн Маджиха (ум. 886), ас-Сиджистани, 'Абу Давуда (ум. 888), ат-Тирмизи, Мухаммада 'Абу 'Исы (ум. 892) и ан-Наса'и (ум. 915) (иногда включают только сборники ал-Бухари, Муслима и сборник «Торная тропа» (Ал-Муватта') Малика ибн 'Анаса (ум. 795).

⁵⁵ Иджаза (букв. «разрешение») — термин, которым в мусульманской религиозной литературе обозначали разрешение исламского ученого ссылаться на него [например, разрешение знатока хадисоведения ссылаться на него как на аутентичного передатчика хадиса (см.: *ат-Тирмизи, Мухаммад 'Абу 'Иса*. Ал-'Илал ас-сафир. Бейрут: Дар ихйа' ат-турас ал-'араби. Б. г. Т. 1. С. 752)]; в суфизме — письменное разрешение на самостоятельное обучение суфийских учеников. (См.: *Тримингэм Дж. С.* Суфийские ордены в исламе. М.: Наука, 1989. С. 144, 158).

⁵⁶ Коран 35:15, С.

⁵⁷ Коран 35:1, С.

⁵⁸ «Я поставлю на земле наместника» (Коран 2:30, С.), то есть Бог поставит человека на земле в качестве своего наместника.

⁵⁹ Имеются в виду «истины» (*хақъ'иқ*), или «внутренние соотносённости и сопряжённости», «смыслы» (*ма'анин*) вещей, которые образуют безразличную не-различность Бога.

⁶⁰ Коран 3:54, О.

⁶¹ Автор подчеркивает, что при обращении к конкретному божественному имени из этого разряда имен следует учитывать сразу несколько значений, подразумеваемых этим именем.

⁶² Коран 16:40.

⁶³ Коран 90:8—10, С.

⁶⁴ Коран 76:3, С.

⁶⁵ Хадис от Мухаммада ибн 'Али «Боже, сделай меня светом!» приводит ал-Марвази в следующем виде: «Боже, сделай в моем сердце свет, сделай на моем языке свет, сделай в моем разуме свет, сделай впереди меня свет, сделай позади меня свет, сделай справа от меня свет, сделай слева от меня свет, сделай выше надо мной свет, сделай ниже подо мной свет и сделай меня светом!» (*ал-Марвази, Мухаммад ибн Наср*. Мухтасар кийам ал-лайл. Б. м, б. г. С. 164).

⁶⁶ То есть познанное Богом и непознанное разумом.

⁶⁷ Коран 50:29, С.

⁶⁸ Коран 7:143, К.

⁶⁹ *Каиф* — раскрытие; в суфизме — способ интуитивного познания.

⁷⁰ Хадис от Кубайсы ал-Баджали и Ну'мана ибн Башйра «Если Бог явится чему-либо из Его творений, то это покорится Ему» (وإن الله إذا تجلى لشيء من خلقه خشع له) приводит ан-Наса'и (*ан-Наса'и*. Суанан ан-Наса'и ал-кубра (1870). Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 1991. Т. 1. С. 576).

⁷¹ *Ибн Хаббан*. Сахих ли-Ибн Хаббан (5538). Бейрут: Му'ассасат ар-рисала. 1993. Т. 12. С. 349.

⁷² Коран 55:29, К.

⁷³ То есть непосредственного восприятия.

⁷⁴ То есть божественных Законов (*шарā'и'*, ед. ч. *шарī'а*), доведенных до людей через пророков.

⁷⁵ *Джинни*, или *джинна* (ед. ч. *джиннī*) — джинны, мифологические существа, согласно представлениям мусульман, одна из трех категорий созданных Богом разумных существ (две другие — люди и ангелы). См.: *Пиотровский М. Б. Джинн // ИЭС. С. 66.*

⁷⁶ Коран 22:18, С.

⁷⁷ Коран 22:18.

⁷⁸ Коран 38:24, К.

⁷⁹ Коран 22:18.

⁸⁰ Коран 22:18, К.

⁸¹ Коран 41:53.

⁸² Коран 41:53.

⁸³ Речь идет о пророке Мухаммаде.

⁸⁴ *Рисāла* — послание, посланническая миссия. «Действительно, к вам уже пришел посланник из среды вас самих» (Коран 9:128, С.).

⁸⁵ Аллюзия на Коран: «И сказала знать из его народа, которые не веровали и считали ложью встречу будущей жизни и которым Мы дали насладиться ближней жизнью: “Это — только человек, подобный вам, он ест то, что и вы едите”» (Коран 23:33, К.).

⁸⁶ Согласно суфийской традиции, есть два вида чудес — чудеса (*му'джизāt*), являемые пророками, и чудеса (*карāmāt*), являемые суфиями, достигшими степени «избранничества» (*вилāйа*).

⁸⁷ То есть до Судного дня.

⁸⁸ Коран 27:14, С.

⁸⁹ Коран, 45:23. «Бог ввел его в заблуждение при знании Своем, Всевышний Он, то есть зная о том, что тот из людей заблуждения, еще до того, как Он создал его» (*Ал-Махаллī. Ас-Суйūtī*. Тафсīр ал-Джалалайн. Бейрут: Дār ал-ма'рифа, 1982. С. 663).

⁹⁰ То есть тот, в ком проявился свет веры.

⁹¹ «Свет к свету!» (Коран 24:35, С.).

⁹² То есть забота о человеке со слабым разумом.

⁹³ То есть положительных божественных атрибутов.

⁹⁴ То есть в буквальном смысле атрибутов Бога.

⁹⁵ Бога от свойств возникшего мира.

⁹⁶ Бога возникшему миру.

⁹⁷ Коран 42:11, К.

⁹⁸ То есть буквального и аллегорического способов толкования «антропоморфных» аятов Корана.

⁹⁹ Коран 42:11, К.

¹⁰⁰ Коран 6:91, С.

¹⁰¹ Коран 42:11, К.

¹⁰² Аллюзия на приписываемое пророку Мухаммада высказывание о грядущем расколе его общины на 73 группы, из которых 72 группы погибнут и только одна спасется. «Посланник 'Аллāха сказал: “Община моя разделится на семьдесят три группы, одна из которых спасется, остальные погибнут”. Он уже опре-

делил спасенную и обреченные на гибель группы в другом хадисе, приведенном ал-Бухарӣ и Муслимом (*муттафиқ 'алай-хӣ*), а это в его высказывании: «Моя община как ковчег Ноев: кто взошел на него — тот спасся, а кто отказался от него — тот погиб в морской пучине»» (*Ибн Таймийя*. Минхадж ас-сунан ан-набавийя. Б. м.: Му'ассасат Қурғуба, 1985. Т. 3. С. 444). В сборниках ал-Бухарӣ и Муслима хадис о Ноевом ковчеге в такой редакции не приводится. См. также: «Много дошло хадисов, в которых высказывается опасение перед разделением и разногласиями между ними (мусульманами. — *И. Н.*) И вот случилось это в этой (мусульманской. — *И. Н.*) общине. Они разделились на 73 группы, из них одна спасенная, которая попадет в рай и спасется от адского огня» (*Ибн Касӣр*. Тафсир ал-қур'ан ал-'азим. Дамаск: Дар файҳа', Эр-Рияд: Дар ас-салам, 1994. Т. 1. С. 517).

¹⁰³ Коран 42:11, К.

¹⁰⁴ Речь идет о людях и джиннах.

¹⁰⁵ Коран 55:31, С.

¹⁰⁶ Коран 20:50, К.

¹⁰⁷ «Многие из мужчин обрели совершенство, а из женщин обрели совершенство только Марйам бинт 'Имрән и 'Асийя, жена Фир'авна (Фараона). Поистине, достоинство 'Аиши перед женщинами как достоинство тюри перед [остальной] едой» (*ан-Нававий*. Саҳиҳ Муслим би-шарх имам Муҳйй ад-Дин 'Абӣ Закарийя Йаҳйа ибн Шараф ан-Нававий. Т. 15. С. 569). Здесь упоминаются коранические персонажи — 'Асийя, жена Фараона, египетского царя, к которому Бог послал проповедовать Мусу (Моисея), и Марйам (Мария), дочь 'Имрана, мать 'Исы (Иисуса Христа). [«Верующим же Бог предлагает в пример жену Фараона, которая сказала: Господи! созижди мне здание у Тебя в раю: избавь меня от Фараона и дел его, избавь меня от народа нечестивого. И — Марию, дочь Имрана, которая сохранила свое девство и Мы вдохнули в нее от духа нашего: она верила словам Господа ее и Его Писания и была из благоговейных» (Коран 66:11—12, С.)], а также самая младшая жена пророка Мухаммада — 'Аиша, дочь 'Абу Бакра ас-Ўиддийа (ум. в 634 г.), преемника пророка Мухаммада в должности правителя мусульманской общины, первого из четырех «праведных» халифов (*хулафа' рәшидун*).

¹⁰⁸ То есть атрибутов, сближающих Бога с множественным миром.

¹⁰⁹ От свойств сотворенного мира.

¹¹⁰ «Вот, Господь твой сказал ангелам: Я поставлю на земле наместника» (Коран 2:30, С.).

¹¹¹ «Они (ангелы. — *И. Н.*) сказали: ужели поставишь на ней того, кто будет делать непотребства на ней и будет проливать кровь, тогда как мы воссылаем славу Тебе и святим Тебя?» (Коран 2:30, С.).

¹¹² «И Он научил Адама всем именам, потом предложил об них ангелам, сказав: возвестите Мне имена сии, если вы справедливы. Они сказали: хвала Тебе! У нас познание только о том, чему Ты научил нас» (Коран 2:31—32, С.).

¹¹³ Этот хадис не является аутентичным.

¹¹⁴ Коран 38:26.

¹¹⁵ 'Исмә'ил ибн ал-Қасим, более известный как 'Абу ал-'Атахиййа (ум. в 824) — средневековый арабский поэт эпохи 'Аббасидов. Родился в Куфе

в бедной семье, очень рано проявил свое поэтическое дарование. Впоследствии переехал в Багдад, где вошел в окружение халифов ал-Махдї, ал-Хадї, Хайруна ар-Рашида и ал-Ма'мўна.

¹¹⁶ «Когда сотрясется земля своим сотрясением» (Коран 99:1, К).

¹¹⁷ Речь идет об ал-Джиланї, 'Абд ал-Қадире. Ал-Джиланї (Гиланї, ал-Кайланї), Мухїй ад-Дин 'Абд ал-Қадир ибн 'Абї Салих (1077—1166) — ханбалитский проповедник и богослов, суфийский шейх, эпоним суфийского братства ал-Қадирийа. В народных массах признан святым-чудотворцем, заступником перед Богом. Ал-Джиланї считал себя обладателем звания святого, или «избранника Божьего» (*вали*) высшего ранга, способного вмешиваться в ход событий в мире (то есть властвовать в нем, на что указывает Ибн 'Арабї) и имел почетное прозвище «Величайшего заступника» (*ал-заус ал-а'зам*). Его работы, такие как «Достаточность для взыскующего Пути к Истинному» (Ал-Гунїа ли-ғалиб тарїх ал-хаққ), «Раскрытие сокрытого» (Футўх ал-ғайб), «Божественное откровение и излияние Его Милости» (ал-Фатх ар-раббанї ва ал-файд ар-рахманї), посвящены изложению социальных и моральных предписаний для мусульман с точки зрения ханбалитского богословско-правового толка (*мазхаб*), описанию 73 общин в исламе (см. выше) и современных ему школ Пути мистического познания (см.: *Акимушкин О. Ф. Ал-Джиланї // ИЭС. С. 65—66*).

¹¹⁸ Аш-Шиблї (ум. 946) — ранний суфий. Согласно суфийской агиографической традиции, его родители были из Хорасана (см.: *ас-Суламї. Табақат ас-суфийа*. 3-е изд. Каир: Мактабат ал-ханджї, 1986. С. 337). Родился и вырос в Багдаде. Сподвижничал выдающемуся суфию ал-Джунайду (ум. 910). Примечательно, что аш-Шиблї принадлежит высказывание «Богопознание (*ма'рифа*) — это постоянство чувства растерянности (*хїра*)» (см.: *ал-Худжвирї. Кашф ал-маҳджуб*. Бейрут: Дар ан-нахда ал-'арабийа, 1980. С. 516), созвучное словам Ибн 'Арабї об изумлении в предшествующем абзаце.

¹¹⁹ 'Усмāн ибн 'Аффāн (ок. 575—656) — третий «праведный» халиф, был убит в собственном доме. Его убийство положило начало долготу периоду гражданской войны в раннем мусульманском обществе.

¹²⁰ То есть бремя преемничества.

¹²¹ Как было выше сказано, Ибн 'Арабї переосмысливает традиционную для суфизма концепцию двух путей обретения боговдохновенного знания — через «пророчество» (*нубува*) и «избранничество» (*вилїа*). Формально не отрицая превосходства пророчества над избранничеством, он утверждает превосходство избранничества над пророчеством в том отношении, что пророки получают свое знание опосредованно (через ангелов), а «избранник Божий» (*валий*) черпает свое знание непосредственно от Бога. Он также обосновывает свой тезис тем, что «Бог не называл Себя пророком или посланником, а назвал именно Святым угодником, придав Себе сие имя как атрибут» (*Ибн Араби. Геммы мудрости // Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. С. 214*), и что «избранничество» (*вилїа*) не ограничено во времени, а пророчество и посланничество временны.

¹²² Коран 38:26, К.

¹²³ Коран 51:56, К.

¹²⁴ «Преступления, наказуемые посредством *ҳадд* (мн. ч. *ҳудуд*), — “границы” или “пределы [терпения божьего]”. Это — преступления, для которых наказа-

ние предусмотрено в Коране» (*Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII—XV веках. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2007. С. 180. См. «Таковы границы Аллаха» (Коран 2:187, К.) и «А кто устремляется за пределы этого — они уже преступники» (Коран 70:31, К.).

¹²⁵ «Бог обязывает душу (или: человека. — С.) только к тому, что для нее удобоисполнимо» (Коран 2:286, С.).

¹²⁶ Ибн 'Арабӣ вновь ссылается на выражение «Кто познает себя, познает своего Господа» (*ман 'арафа нафса-ху 'арафа рабба-ху*), приписываемое иногда пророку Мухаммаду (см.: *ал-Исфәрәйнӣ*. Ат-Табсӣр фӣ ад-дӣн ва тамӣз ал-фирқа ан-наджиййа 'ан ал-фирақ ал-хәликӣн. Бейрут: 'Алам ал-кутуб, 1983. Т. 1. С. 162), а иногда его двоюродному брату и четвертому «справедному» халифу 'Али ибн 'Аби Тәлибу (см.: *ас-Сулами*. Тафсӣр ас-Сулами. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 2001. Т. 2. С. 86).

¹²⁷ Коран 66:6, С.

¹²⁸ Коран 41:38, С.

¹²⁹ Коран 21:20, С.

¹³⁰ То есть удержания себя.

¹³¹ См. примеч. 124.

¹³² Перешеек (*барзах*), согласно Корану, разделяет дольний и потусторонний мир (Коран, 23:100). Также это выражение упоминается в значении «преграды» между морями (Коран, 25:53; 55:9—10).

¹³³ Аллюзия на хадис от 'Абӯ Са'ида ал-Худрӣ о перемене форм Бога в Судный день, приведенный Муслимом (см.: *Муслим*. Сахӣх Муслим (183). Т. 1. С. 168). (О толковании этого хадиса см.: *ан-Нававӣ*. Сахӣх Муслим би-шарх имәм Мухӣй ад-Дин 'Аби Закариййа Йәхйа ибн Шараф ан-Нававӣ. Т. 1. С. 393—405).

¹³⁴ Последнее, т. е. отсутствие места и невозможность локализовать сущее ни внутри, ни вне мира.

¹³⁵ Слово «облако» (*'амā*'), в учении Ибн 'Арабӣ служит для обозначения самого первого состояния божественной Самости, или состояния бытийствования (*кавнӯна*) Бога, логически предшествующего остальным Его состояниям. Сравнение Ибн 'Арабӣ *'амā*' с перешейком позволяет (см. на с. 134) предположить, что он отождествляет *'амā*' с Третьей вещью (*шай қәлиқ*). В его понимании Третья вещь является особой промежуточной сферой между божественным бытием и множественным миром, которую нельзя назвать в полном смысле ни бытием, ни небытием, но которая извечно связана с безначальным абсолютным бытием и не состоит во временном отношении к ограниченному бытию, является (как объект божественного замысла) источником (*'асл*) происхождения всех вещей.

¹³⁶ Речь идет об одном из двух наиболее авторитетных в суннитской традиции сборников *хадисов* под одинаковым названием «Ал-Джәми' ас-Сахӣх» («Достоверный сборник»), или сокращенно «Ас-Сахӣх», принадлежащих ал-Бухәрӣ (810—870) и Муслиму (817 или 821 — 875).

¹³⁷ Коран 20:5, К.

¹³⁸ Хадис от 'Абӯ Хурайры: «Наш Господь, Благословенный и Всевышний, спускается каждую ночь на небо здешнего мира, когда остается последняя треть ночи, и говорит: “Кто молится Мне, Я отвечу ему, кто просит у Меня, Я одарю

его, и кто просит Меня о прощении, Я прощу его»» (*ал-Бухдари*. Джāми‘ ас-саҳиҳ ал-мухтасар. (1094). 3-е изд. Бейрут: Дар Ибн ал-Касйр — Ал-Йамāма, 1987. Т. 1. С. 384; *Муслим*. Саҳиҳ Муслим (758). Т. 1. С. 521).

¹³⁹ Коран 6:3, С.

¹⁴⁰ Коран 57:4, С.

¹⁴¹ Коран 3:6, С.

¹⁴² Коран 3:6, С.

¹⁴³ Коран 57:3, К.

¹⁴⁴ *Қибла* — направление в сторону Мекки, к которой обращаются мусульмане во время исполнения канонической молитвы (*салāt*).

¹⁴⁵ Булакское издание дает: وانتشاء هذا العمى من نفس الرحمن من كونه إلهاً لا من كونه رجماً فقط. тогда как бейрутское — وانتشاء هذا العماء من نفس الرحمن من كونه إلهاً رحماناً فقط. с очевидной лакуной; перевод выполнен по булакскому. Смысл фразы: в Облаке даны все божественные имена, и, следовательно, в нем отражена божественность, тогда как «милость» Ибн ‘Араби толкует как дарение существования (*Прим. ред.*).

¹⁴⁶ «Когда Мы захотим быть чему либо, тогда наше слово только в том, чтобы нам сказать: “Будь!” и то получает бытие» (Коран 16:40, С.).

¹⁴⁷ «Рассказал Ка‘б: “Всего лишь три вещи сотворил Бог своей рукой: Он сотворил своей рукой ‘Адама и Тору и посадил саженцы в райском саду ‘Адан”» (*ас-Сан айни*. Тафсир ал-кур’ан. Эр-Рияд: Мактабат ар-рушд, 1979. Т. 3. С. 43).

¹⁴⁸ Данный хадис приводится в разных версиях, например: «Я был скрытым сокровищем, и Мне было любо быть узнаваемым, поэтому Я сотворил мир» (*ан-Найсāбури*, *Низām ад-Дин ал-Хасан*. Тафсир ғара’иб ал-кур’ан ва раға’иб ал-фурқан. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмийа, 1996. Т. 1. С. 269); «Я был скрытым сокровищем и не был известным, и Мне было любо быть узнаваемым, поэтому Я сотворил создания, познакомился с ними, и они узнали Меня» (*ал-‘Адждлнйи*, *Исмā йл ибн Мухаммад*. Кашф ал-хафā’ ва музил ал-илбас ‘ам-мā иштахара мин ал-аҳādис ‘алā алсинат ан-нās. Т. 2. С. 173). О спорах исламских ученых относительно достоверности этого хадиса см. в примеч. 111 во вводной статье.

¹⁴⁹ Ибн ‘Араби использует слова аята: «Он — Начальный и Конечный, Явный и Скрытый» (Коран 57:3).

¹⁵⁰ Коран 57:3, К.

¹⁵¹ Булакское издание дает: فانه فيه ظهر كل شيء مسمى من معدوم ولا يمكن وجود عينه ومن معدوم فانه فيه ظهر كل شيء مسمى من معدوم يمكن وجود عينه ومن معلوم يوجد عينه فانه فيه ظهر كل شيء مسمى من معدوم يمكن وجود عينه ومن معلوم يوجد عينه. очевидно, с лакуной и плохо интерпретируемое. Перевод этого отрывка выполнен по булакскому изданию (*Прим. ред.*).

¹⁵² См. «Создает человека из стгутившейся крови» (Коран 96:2, С.).

¹⁵³ Это — первая фраза «Мекканских откровений».

¹⁵⁴ Булакское издание после этого добавляет: «в землю, воду, огонь и воздух» (*Прим. ред.*).

¹⁵⁵ В бейрутском издании — плохо интерпретируемое. فتعلم ان جميع الصور بما ينسب إليها مما هو له خيال منصوب. فتعلم ان جميع الصور بما ينسب إليها مما هو لها خيال منصوب. в булакском فتعلم ان جميع الصور بما ينسب إليها مما هو له خيال منصوب. перевед дан по последнему (*Прим. ред.*).

¹⁵⁶ Хадис от Ибн ‘Умара: «Посланник Аллаха сказал: “Мне приснилось, что дали мне кувшин молока. Я выпил столько, что молоко стало вытекать даже изпод моих ногтей. Затем я отдал остаток молока ‘Умару ибн ал-Хаттабу”. Его спро-

сили: “И как ты истолковал это, о посланник Аллаха?” Он ответил: “Знание”» (*Ибн Ҳанбал*. Муснад. Каир: Му‘ассасат Қуртуба. Б. г. Т. 2. С. 83).

¹⁵⁷ Хадис от 'Абу аз-Зубайра: «Я видел ангела Джибри́ла, мир ему, и более всего схож с ним обликом Ди́хйа [ибн Ҳали́фа]» (*Муслим*. Саҳиҳ Муслим (167). Т. 1. С. 153).

¹⁵⁸ Битва при Бадре (15 или 17 марта 624 г.) — первое крупное сражение мусульман с язычниками-мекканцами у колодцев Бадр (в 150 км к юго-западу от Медины). Согласно Корану и сунне, победа мусульман была одержана при помощи Бога, ниспославшего в помощь их войску ангелов, а также его прямо-му содействию: в Коране отмечается, что фактически сам Бог, а не Мухаммад, бросал песок и мелкие камешки в глаза противников, чтобы ослепить их («Не ты метал, когда метал, но Бог метал» (Коран 8:17). События сражения при Бадре нашли отражение в суре «Добыча» (Ал-Анфāl) (Коран 8:5—19; 41—45; 49, 50, 67).

¹⁵⁹ Коран 20:66, К.

¹⁶⁰ Коран 20:66, К.

¹⁶¹ Моисей подумал, что змеи — реальные существа, как и его посох, и что они представляют для него реальную опасность.

¹⁶² Коран 20:68, С.

¹⁶³ Ибн 'Арабӣ различает термины *ҳайāl* и *таҳаййул*. Оба происходят от одного корня *х-й-л* и связаны с близкими значениями воображения, фантазии. Первый передает смысл и процесса воображения (фантазирования), и его результата, второй — скорее только процесса. Чтобы различить их в переводе, для передачи первого термина принято «воображение», а второго — «фантазия, фантазирование». Смысл, который Ибн 'Арабӣ вкладывает в эти два понятия, очевиден из его разъяснений (*Прим. ред.*).

¹⁶⁴ Между соединенным (со своим предметом) и отделенным (от своего предмета) видами воображения; слово «между» (*байна*) имеет в арабском значении «соединять»: два вида воображения связаны тем, что оба имеют дело с чувственно-постигаемой формой (в данном случае — человека), которая соединяет их, обесчепивая между ними переход (*Прим. ред.*).

¹⁶⁵ Муслим (817 или 821—875) — автор одного из двух наиболее авторитетных в суннитской традиции сборников *ҳадисов* под одинаковым названием «Ал-Джāми‘ ас-Саҳиҳ» («Достоверный сборник»), или сокращенно «Ас-Саҳиҳ». Автором другого одноименного сборника является ал-Бухāрӣ (810—870).

¹⁶⁶ У Ибн 'Арабӣ хадис приведен не полностью. В первой (неприведенной здесь) части хадиса, посвященной теме видения (*ру'йа*) Бога в Судный день, сообщается о решении Бога ввергнуть христиан, иудеев и язычников в ад в качестве наказания за их отказ при жизни исповедовать строгое единобожие (см.: *ан-Нававӣ*. Саҳиҳ Муслим би-шарҳ имām Муҳйӣ ад-Дин 'Абӣ Закарийя Йаҳйа ибн Шараф ан-Нававӣ. Т. 1. С. 400).

¹⁶⁷ Ан-Нававӣ отсылает читателей к толкованию им другого хадиса на эту же тему, где есть схожий сюжет о первом явлении Бога правверным (то есть мусульманам, единобожникам) в Судный день в образе ангела (для испытания их веры) и их отказе признать этого ангела Богом. Второе явление Бога, пишет ан-Нававӣ со ссылкой на мнение большинства исламских ученых-традиционалистов, состоит в явле-

нии Богом мусульманам Своего качества бесподобия всем созданиям, а не в явлении Бога в каком бы то ни было образе (см.: *ан-Навави. Сахих Муслим би-шарх имам Мухйй ад-Дин 'Аби Закарийя Йахйа ибн Шараф ан-Навави. Т. 1. С. 393—405*).

¹⁶⁸ *Хабар* (мн. ч. *ахбар*; «известие», «новость», «рассказ») — предание о словах и действиях Мухаммада (в этом значении синоним *хадис*, *'асар*) (см.: *Бойко К. А. Хабар // ИЭС. С. 259—260*).

¹⁶⁹ *Взыскую истины: 'ала талаб ал-хаққ*, что может быть прочитано: «взыскую Истинного». «Справедливость» (*инсйф*) по смыслу этого арабского термина предполагает отдавание должного, справедливой доли каждой из сторон. Это и имеет в виду Ибн 'Араби, говоря о том, что проявление Бога в разных формах должно быть признано, что ему надо отдать должное по справедливости (*Прим. ред.*).

¹⁷⁰ *Истинно ты видел: хаққан ра'айта*, что может быть прочитано и как «Истинного ты видел» (*Прим. ред.*).

¹⁷¹ *Ибн 'Араби. Ал-Футухат ал-маккийя. Т. 2. С. 624—627*.

¹⁷² 'Абу Йазид ал-Бисгамй (ум. 875) — родоначальник «опьяненного» направления в суфизме.

¹⁷³ Под «Первым лицом» (*'ананийя*) здесь понимается стремление Бога оставить свою «самость» (*зят*) потаенной. С точки зрения Ибн 'Араби, Бог как Абсолют в своей «самости» остается непознаваемым, хотя и фундирует все явления в качестве первичной реальности. В данном случае Бог представляет вечностную сторону единого бытия. Временная сторона бытия, в которой «проявляется» Бог, есть тот уровень, который представляет не саму «самость» Бога, а его позицию к «иному» посредством своих атрибутов. В рамках суфийской традиции положение о непознаваемости божественной «самости» часто объясняется ревностью Бога, не желающего, чтобы кто-либо иной, кроме него самого, знал о его «самости». Например, 'Абу 'Абдаллаху ибн ал-Джалла', ученику раннего суфия Зун-Нуна ал-Мисри (ум. 859), приписывается нижеследующее высказывание: «Любому истинному (*хаққ*) сопутствует ложное (*башил*), оно уже изошло из доли истинного в долю ложного, ибо Истинный (*ал-хаққ*) ревнив <...> из признаков ревности Бога — то, что Он не устроил ни для кого путь (*тарик*) к Нему и не даровал никому прибытие (*вусул*) к Нему. Он оставил людей в пустыне “растерянности” (*тахаййур*), где они мечутся, и в морях мнений, где они тонут. Того, кто полагает, что он достиг [Бога], Он отделяет от Себя, а того, кто полагает, что разлучился с Ним, Он одаривает [встречей с Собой]. Нет прибытия к Нему, и нет бегства от Него — Он неизбежен» (*ас-Суламй. Табақат ас-суфийя. С. 178*).

¹⁷⁴ *'Алам аш-шахда* — «мир свидетельства», эмпирический мир.

¹⁷⁵ Далее Ибн 'Араби приводит примеры из Корана и арабской поэзии, в которых указание на первое лицо осуществляется благодаря местоимению «мы» и предваряется частицей *'инна*, которая не имеет собственного лексического значения, но от которой образован термин *'иннийя* «сущность». В переводе эти примеры опущены.

¹⁷⁶ Вероятно, речь идет об 'Абд ал-Қадире ал-Джилани (Гилани, ал-Кайлани) (1077—1166) — ханбалитском проповеднике и богослове, суфийском шейхе, эпониме суфийского братства ал-Қадирийя.

¹⁷⁷ *Sirr* (мн. ч. *аср̄ār*) — «сокровенность», обозначение уникальности каждой вещи, придаваемой ей Богом в акте ее творения. О «психологической» и «онтологической» трактовке значения этого термина в суфийской традиции см. примеч. 1 в «Составлении окружностей».

¹⁷⁸ Бейрутское издание дает *إذّا كانت صورة طبيعية والطابع رابعة*, а булакское — более полное и лучше интерпретируемое *إذّا كانت التحليلات صورة طبيعية والطابع رابعة*; перевод соответствует булакскому изданию (*Прим. ред.*).

¹⁷⁹ Поскольку в проявлении будет явлен только один элемент, а не все четыре природных элемента.

¹⁸⁰ В момент первого проявления, когда увидел собственную форму как проявление.

¹⁸¹ Как было выше сказано, при описании автором «Мекканских откровений» мистического познания ключевую роль играет понятие «растерянность» (*хайра*), которое используется им для обозначения состояния познающего, видящего Бога во всем. Отсутствие всякой фиксированности и определенности, невозможность строго отличить Бога от вещей ввергают человека в растерянность (*хайра*). Мистическое мировидение имеет онтологические основания в учении о единстве бытия (*вахдат ал-вуджӯд*), которое предполагает отказ от привычного для исламских традиционалистов понимания множественного мира как внеположенного единому Первоначалу. Утрата человеком уверенности в дихотомическом характере бытия ставит его перед лицом неразрешимого противоречия. Для демонстрации этой коллизии Ибн 'Арабӣ приводит нижеследующий пример из жизни одного мусульманского правоведа-факиха.

¹⁸² *И'тикәф* — уединение в мечети во время месяца мусульманского поста в месяц рамадан ради благочестивых целей (чтения молитв и т. д.).

¹⁸³ Имеется в виду осознание наступления момента неизбежного расставания с земным миром (*дунйә*).

¹⁸⁴ *Ал-фиқх* («глубокое понимание, знание») — исламская доктрина о правилах поведения мусульман (юриспруденция), исламский комплекс социальных норм (мусульманское право в широком смысле) (см.: *Сюкияйнен Л. Р. Ал-фиқх // ИЭС. С. 254—259*).

¹⁸⁵ То есть повеление об уполномочивании (*инәба*), о котором автор говорит в начале этой главы.

¹⁸⁶ Коран 40:15, К.

¹⁸⁷ Коран 16:2, К.

¹⁸⁸ Коран 16:2, С.

¹⁸⁹ *Ма'лака* (другие прочтения: *ма'лука*, *ма'лика*, *'алӯка*) — послание.

¹⁹⁰ Коран, 26:193—194, С.

¹⁹¹ «Они спрашивают тебя о духе. Скажи: “Дух от повеления Господа моего”» (Коран 17:85, К.).

¹⁹² *Фурқән* («Различающий» [между истиной и ложью]) — синоним «небесной Божьей книги», в Коране служит обозначением Священного Писания, или «небесной книги», периодически ниспосылавшейся пророкам в виде Торы (Таврәт), Псалмов (Забур), Евангелия ('Инджйл), Корана и т. д. Согласно представлениям мусульман, Псалмы — Священное Писание, ниспосланное Давүду (Давиду), Свитки (*сүхүф*) — Писание, ниспосланное Ибраһйму (Аврааму).

¹⁹³ Коран 19:64, С.

¹⁹⁴ Коран 19:64.

¹⁹⁵ Аз-Зухрй, Мухаммад ибн Муслим ибн Шихаб (ум. в 741—42) — крупнейший хадисовед (*мухаддис*) раннего ислама, чей авторитет признан ведущими мусульманскими знатоками хадисоведения.

¹⁹⁶ *Иснад* — цепочка передатчиков хадиса.

¹⁹⁷ Аналогия примера с аз-Зухрй и изложенных в предыдущем абзаце представлений о передаче божественного повествования Джибрилом (Гавриилом) и Мухаммадом заключается в следующем. В первом варианте (первая фраза абзаца) аз-Зухрй передает хадис со слов некоего надежного хранителя; так и Мухаммад передал людям то, что услышал от Джибрила — надежного хранителя божественной речи (Корана). Таков общепринятый взгляд на способ передачи откровения. Во втором варианте (остальной абзац) аз-Зухрй фиксирует хадис со слов надежного хранителя, который прежде услышал этот хадис от самого аз-Зухрй; так получается, что аз-Зухрй пересказал собственный хадис. Так же в состоянии своей утвержденности (т. е. в божественной стороне миропорядка) Джибрил и Мухаммад уже обменялись речами, и тогда разворачивание временной последовательности откровения в нашем мире от Джибрила к Мухаммаду будет повторением уже слышанного, не более чем его копией. Кроме того, поскольку утвержденные воплощенности — это «развернутость» божественности, в которой каждая из воплощенностей — виртуально любая другая, оказывается, что Мухаммад слышал божественную речь как будто от самого себя (*Прим. ред.*).

¹⁹⁸ Коран 6:59, С.

¹⁹⁹ Ибн 'Араби разъясняет, что со словом *зайб* («сокровенное»), используемым для обозначения Бога, может быть связан дополнительный смысл, или коннотация (семантическая ассоциация). Она отражает признак обозначаемого тем или иным словом объекта, который, хотя и не входит в определение слова, тем не менее связан с этим словом, ассоциируется с ним. Коннотация как раз и имеет здесь место, когда дополнительный смысл (пространственная ассоциация, придаваемая по определению трансцендентному, стоящему вне времени и пространства Богу) возникает в результате попытки локализовать кого-то или что-то, сопровождающее Бога, посредством предлога «*при*», который в данном случае указывает на место. Другими словами, выражение *зайб* («сокровенное»), служащее для обозначения Бога, используется в качестве обстоятельного значения (*зарфиййа*) и указывает на пребывание кого-то при ком-то, отвечая на вопрос *при ком?* (см. выше в этом абзаце: «...а значит, тот, кто *при* оном (*зайб*). — И. Н.), тот [сам] сокровенен (*зайб*»).

²⁰⁰ Коран 13:2, С.

²⁰¹ Коран 6:2, С.

²⁰² См. «Определил для каждого срок жизни. У Бога точно указан срок жизни» (Коран 6:2, С.).

²⁰³ Буквально — в момент своего нахождения (*вудж'уд*): как только мы нашли, обнаружили вещь в мире (т. е. как только она получила существование), она тут же и исчезает (*Прим. ред.*).

²⁰⁴ Таким образом, вещь возникает в какой-то момент и исчезает в следующий момент времени: наименьшая продолжительность, говорит Ибн 'Араби, —

это возникновение вещи и ее уничтожение в следующий момент. Поскольку моменты времени атомарны и не делятся, это и оказывается наименьшей продолжительностью (*Прим. ред.*).

²⁰⁵ Ашариты — см. выше в примеч. 75 в «Составлении окружностей».

²⁰⁶ Ал-Бақиллāни (Ибн ал-Бақиллāни), 'Абу Бақр Муҳаммад Ибн аҭ-Җайиб (ум. 1013) — видный представитель ашаритской школы *калāма*.

ГЕММЫ МУДРОСТИ

Глава 9

Гемма Йўсуфа (Иосифа)¹

Гемма светозарной мудрости в слове Йўсуфа (Иосифа)

[135] Свет этой светозарной мудрости распространяется на присутствие воображения (*ҳадрат ал-ҳайāl*), а это — первое начало божественного откровения для «людей [Божьей] опеки» (*‘инāйя*). ‘А’иша², да будет доволен ею Бог, сказала: «Первое, с чего началось откровение посланника Бога (Мухаммада. — *И. Н.*) (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!) — правдивое видение»³. Всякое видение, что посещало его, было подобно утреннему рассвету. Она говорила: «Оно (видение. — *И. Н.*) не скрыто никак». Лишь до сих пределов простиралось ее знание, и только. Для него это продолжалось шесть месяцев. Затем явился ему ангел [Джибрилл]. Не знала она, что посланник Бога (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!) уже сказал: «Люди спят, а когда умрут, то проснутся». Все, что видится в состоянии бодрствования (или сна), из этого рода, даже если состояния различаются. И речение этого видения длилось шесть месяцев, более того, примерно так же протекала его жизнь в этом мире: сон во сне.

Все, что имеется в этом роде, именуется миром воображения (*‘āлам ал-ҳайāl*) и поэтому истолковывается. То есть нечто, что само по себе имеет некую форму, появляется в другой форме. А потому толкователь переходит от этой формы, что видел спящий, к форме этого нечто, как оно есть, если он прав. [136] [Это], например, как явление знания в форме молока. Тогда он в толковании перешел от формы молока к форме знания, и [явление] было истолковано, то есть он сказал: «Значение этой молочной формы восходит к форме знания».

Далее. Когда ему (пророку Мухаммаду. — *И. Н.*) (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!) внушалось откровение, то он лишался обычных чувств, и тогда его накрывали [одеяниями] и он оказывался скрытым от присутствующих при нем. А когда он приходил в сознание, то возвращался [к чувствам]. А потому он постигал [откровение]

только в присутствии воображения, разве что он не именовался спящим. Так же и когда ангел предстал перед ним в образе человека; ведь это — из присутствия воображения, ибо он (ангел — *И. Н.*) не человек, он ангел, и значит он принял форму человека. Тогда знающий зрящий (пророк Мухаммад. — *И. Н.*) истолковал это, пока не дошел до его истинной формы и не сказал: «Это [ангел] Джибрил, он явился вам научить вас вашей религии»⁴. Он (пророк Мухаммад. — *И. Н.*) прежде сказал им (верующим. — *И. Н.*): «Верните мне этого человека!»⁵. Он назвал его человеком из-за формы, в которой тот (ангел Джибрил. — *И. Н.*) явился им. Потом он сказал: «Это ангел Джибрил, [он пришел научить людей их религии]»⁶, учитывая ту форму (форму ангела Джибрилла. — *И. Н.*), к которой возводится значение этого видимого человека. И он (пророк Мухаммад. — *И. Н.*) был прав в обоих утверждениях — прав в [том, что предстало] очам в чувственной воплощенности, и прав в том, что это Джибрил, ибо он Джибрил, вне всякого сомнения.

Йусуф, мир ему, сказал: «Я видел одиннадцать звезд, и солнце, и луну; я видел, что они мне кланялись»⁷. Значит, он видел своих братьев в форме звезд и видел своего отца и дядю в форме солнца и луны. Это — со стороны Йусуфа. Если бы это было со стороны видимого [им], то явление его братьев в форме звезд и явление его отца и дяди в форме солнца и луны предназначалось бы для них. Не было у них знания о том, что видел Йусуф, а постижение Йусуфа имело место в сокровищнице его воображения. Это понял Йа'қуб (Иаков), когда тот рассказал ему о нем (о видении. — *И. Н.*), а потому сказал: «Сын мой! Не рассказывай своего сновидения братьям твоим, чтобы они не умыслили против тебя какого-либо умысла»⁸. Затем он признал своих сыновей невиновными в этом [злом умысле] и возложил его на сатану (шайтана), ибо тот не что иное, как воплощение злого умысла, а потому он (Йа'қуб. — *И. Н.*) сказал: «Ибо сатана отъявленный враг человеку»⁹, то есть враждебность его явная.

[137] Потом Йусуф сказал в конце сего рассказа: «Вот изъяснение прежнего сновидения моего. Господь мой осуществил его»¹⁰, то есть Он явил оно (сновидение. — *И. Н.*) в яви, тогда как прежде оно было в воображении (*хайāl*). А потому пророк Мухаммад (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!) сказал: «Люди спят».

Слова Йусуфа «Господь мой осуществил его»¹¹ сходны с тем, как если бы кто-то увидел во сне, что пробудился со сна, а затем истолковал его и не знает, что пребывает в том же самом сне и что он еще не проснулся. А потому, когда он проснется, то скажет: «Я ви-

дел то-то и видел, что будто я пробудился со сна и истолковал его (сновидение. — *И. Н.*) так-то». Это подобно сему. Смотри, какая разница между постижением Мухаммада (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!) и постижением Йўсуфа, мир ему, в конце его рассказа, когда он сказал: «Вот изъяснение прежнего сновидения моего. Господь мой осуществил его»¹². Смысл Его [осуществления] — [осуществление] чувством, или сенсительным (*махсўс*). Это было лишь [осуществление] сенсительным, ибо воображение (*хайāl*) всегда дает только сенсительные [вещи], иное не относится к нему. Смотри же, как благородно знание наследников [пророка] Мухаммада (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!).

Я разъясню подробнее и скажу [так]. Знай, что то, о чем говорится: «кроме Истинного» (*сивā ал-хаққ*), или то, что именуется «миром» (*‘āлам*), по отношению к Истинному, есть то же, что тень по отношению к особи (*шахс*). Это — тень Бога, и она есть воплощенность соотношенности бытия (*вуджўд*) к миру, ибо тень, вне всякого сомнения, существует в чувстве, но лишь тогда, когда есть то, в чем появляется эта тень. Даже если ты предположишь небытие (*‘адам*) того, в чем появляется эта тень, то эта тень будет умопостигаемой, несуществующей в чувстве, нет, она будет наличествующей потенциально в особи, с которой эта тень соотносена. [138] А потому вместилище (*махалл*) появления божественной тени, именуемое «миром» (*‘āлам*), — это воплощенности возможных (*а ‘ийāн ал-мумкинāt*), на них простирается эта тень. Значит, ты постигнешь эту тень в соответствии с тем, насколько простерлось на оное от бытия этой Самости (*зāt*). Но происходит постижение его благодаря Его имени «Свет» (*нўр*)¹³.

Разве ты не видишь тени, что по цвету почти сливаются с черным и указывают на то, что невидимо в них, поскольку так они далеки от соответствия тем особям (предметам. — *И. Н.*), тенями которых они являются. Даже если особь будет белой, то тень ее будет наподобие этого (черной. — *И. Н.*). Разве ты не видишь, что горы, когда удалены от ока смотрящего, предстают черными, тогда как иногда сами по себе они бывают иного цвета, чем постигаемый чувством, и нет тут причины иной, кроме удаленности? Равно как синева неба — это то, что вызывает удаленность в [восприятии] чувством [зрения] тел, что не испускают свет. Так же и сущности возможных не являются испускающими свет, ибо они не-сущие (*ма ‘дўмāt*, ед. ч. *ма ‘дўм*), и если даже обладают атрибутом «утвержденности» (*сўбўт*), не обладают атрибутом бытия (*вуджўд*), поскольку бытие — это свет (*нўр*).

Однако из-за удаленности телá, испускающие свет, предстают чувству [зрения] малыми. Это является другим воздействием удаленности. А потому чувство [зрения] постигает их исключительно как малых по размерам, а они в воплощенностях своих большие [по размеру] и во много раз. Как, например, благодаря доказательству известно, что Солнце больше Земли по размеру в сто шестьдесят раз, а чувству оно представляется в размере, к примеру, щита. Это также является воздействием удаленности.

О мире известно ровно настолько, насколько известно о тени, и о Боге неведомо ровно настолько, насколько неизвестно об особи, от которой отбрасывается эта тень. [139] С точки зрения того, что он (мир. — *И. Н.*) есть Его тень, он познаваем; и насколько неведома в самости этой тени имеющаяся там форма особи, от которой она (тень. — *И. Н.*) простирается, настолько неведом и Бог. Поэтому мы говорим, что Истинный (*ал-хаққ*) известен нам в одном отношении и неведом для нас в другом отношении. «Не видел ли ты, как Господь твой заставляет тень удлиняться? А если бы Он захотел, то сделал бы ее недвижущейся»¹⁴, то есть был бы в ней потенциально. И Он говорит, что всякий раз, когда Истинный появляется для возможных, Он выявляет тень. И тогда есть и тень, равно как остаются и возможные, у которых воплощенности не явились в бытии. «Солнце сделал Он показателем ее»¹⁵, а оно — Его имя «Свет» (*нур*), о котором мы сказали, и о нем свидетельствует чувство, ибо у тени не бывает воплощенности из-за отсутствия света. «А потом Мы берем ее к Себе, незаметно убирая ее»¹⁶. Он берет ее к Себе, ибо она есть Его тень, [от Него] появилась: «К Нему возвратится все существующее»¹⁷. А потому Он — Он, никто иной.

Все, что мы постигаем, — это бытие Истинного в сущностях возможных. С точки зрения óности (*хувиййа*) Истинного — это Его бытие, а с точки зрения различия форм в нем — это сущности возможных. И равно как благодаря различию форм не лишается она (тень. — *И. Н.*) имени «тень», так же не лишается она благодаря формам имени «мир» (*алам*), то есть имени «кроме Истинного». А потому с точки зрения единичности Его бытия как тени Он Истинный, ибо Он есть «Единый-Один» (*вāхид 'аҳад*), а с точки зрения множественности форм Он мир. Пойми же и постигни то, что я тебе разъяснил. И если миропорядок (*'амр*) является таким, как я его тебе показал, значит мир иллюзорен, нет у него истинного бытия (*вуджуд хақіқийй*). [140] Это и есть смысл воображения (*хайāl*). Или, [другими словами], тебе представляется в воображении, что он (мир. — *И. Н.*) есть нечто сверх

и вне Истинного, существующее благодаря себе, а это не так на самом деле. Разве чувство не дает тебе представление о ней (тени. — *И. Н.*) как связанной с особью, от которой она (тень. — *И. Н.*) простирается? Невозможно для нее разъединение от этой связи, ибо невозможно для вещи разъединение от своей самости. Так знай свою воплощенную сущность, кто ты и что есть твоя б́ность, что есть твоя соотнесенность с Истинным, благодаря чему ты есть Истинный и благодаря чему ты есть мир и «кроме», «иное» и тому подобные выражения. В этом ученые превосходят один другого. Учись и познаешь.

Истинный по отношению к тени — особый, малый и большой, чистый и чистейший, как свет в соотнесенности к своей завесе, что скрывает ее от смотрящего в стекло: [свет] принимает его цвет, на самом деле у него нет цвета, однако мы видим его таким в качестве приведения примера касательно истины твоего Господа. Если ты скажешь, что свет зеленый из-за того, что стекло зеленое, то будешь прав, и твой свидетель — чувство [зрения], а если скажешь, что он не зеленый и не обладает цветом, исходя из [доводов], предоставляемых тебе доказательством, [также] будешь прав и свидетель твой [на этот раз] — правильное умозрение. А значит сие — свет, что простирается из тени, а она является воплощенностью стекла, она — световая тень из-за своей чистоты. Так же и в том из нас, кто достиг Истинного, форма Истинного выявляется больше, чем в других. Среди нас есть и тот, в ком Истинный будет его слухом, зрением¹⁸ и всеми его способностями и органами с признаками, что уже даны Законом, который сообщает об Истинном. [141] Несмотря на это, воплощенность тени существует, ибо местоимение из [слов] «его слухом» относится к «нему». А остальные рабы [Божьи] не таковы, раз соотнесенность этого раба ближе к бытию Истинного, чем соотнесенность остальных рабов [Божьих].

И если миропорядок таков, как мы утверждаем, то знай, что ты есть воображение (*хайāl*), и все, что ты постигаешь и о чем высказываешься, есть не что иное, как воображение. Значит, все бытие — воображение в воображении. Истинное бытие — это Бог как Его самость (*зāt*) и воплощенность (*'айн*), а не Его имена, ибо у Его имен имеются два значения: одно (первое) значение — Его воплощенность, и сие есть воплощенность Именуемого; другое значение — это то, чем одно [Его] имя отделяется и отличается от другого имени. Как отличается [Его имя] «Прощающий» от [имени] «Одолевающий», а [имя] «Явный» — от [имени] «Скрытый», а [имя] «Первый» — от [имени] «Последний»! Итак, тебе уже ясно, благодаря чему всякое [божест-

венное] имя является воплощенностью другого имени и благодаря чему оно есть иное, чем другое имя. Значит, то, благодаря чему оно (всякое божественное имя. — *И. Н.*) является его (другого имени. — *И. Н.*) воплощенностью, — это Истинный, а то, благодаря чему оно есть иное, [чем другое имя], — это воображаемый Истинный, о чем мы [говорим]. Пречист Тот, на которого нет никакого указания, кроме Него Самого, чье бытие упрочено лишь Его воплощенной сущностью!

Поэтому в бытии есть только обозначаемое единичностью (*'ахадиййа*), а в воображении есть только обозначаемое множественностью (*касра*). Кто держится множественности, тот будет вместе с миром, с божественными именами и именами мира. [142] А кто держится единичности, тот будет с Истинным как Самостью, не нуждающейся в мирах, а не [с Истинным] как Его формой. Если она (самость Бога. — *И. Н.*) не нуждается в мирах, то тогда Он есть воплощенность отсутствия ее нужды в соотносении с ней [божественных] имен, ибо [божественные] имена, указывая на нее, также указывают на другие именуемые, что осуществляет ее воздействие. «Скажи: “Он — Бог — един”»¹⁹ как Его воплощенная сущность; «вечный Бог»²⁰ как наша опора; «не родил»²¹ с точки зрения Его бности (*хувиййа*) и нас; так же «и не был рожден»²² и также «и не был Ему равным ни один!»²³ Это и есть Его характеристика: Он поставил Свою самость в единственном числе Своими словами: «Бог — един»²⁴, а множественность появилась благодаря Его характеристикам, известным нам. Мы рождаем и рождаемся, мы опираемся на Него, и мы равны друг другу. А этот Единый очищен от этих характеристик, Он не испытывает нужды в них, равно как Он не испытывает нужды в нас. Истинному сродственна лишь эта *сӯра*²⁵, для этого ниспослана *сӯра* (112-ая глава Корана. — *И. Н.*) «Очищение (веры)» (*Ал-Ихлāс*).

Единичность Бога с точки зрения божественных имен, которые предполагают нас, — это единичность множественности. Единичность Бога с точки зрения отсутствия нужды в нас и божественных именах — это единичность воплощенности [Бога]. Обе [единичности] называются именем «Один» (*'ахад*), знай же это.

Истинный дал существование теням и сделал их поклоняющимися, простирающимися направо и налево только как указания тебе на тебя и на Себя, чтобы ты познал, кто ты, что есть твоя соотносительность к Нему и что есть твоя соотносительность к тебе; пока ты не узнаешь, откуда и от какой божественной истины то, что, «кроме Бога», получило атрибут целокупной нужды в Боге и нужды относительной

в виде нужды одних его (мира. — *И. Н.*) [сущих] в других его [сущих], и пока не узнаешь, откуда и от какой истины получил Бог атрибут отсутствия нужды в людях [143] и отсутствия нужды в мирах, а мир получил атрибут отсутствия нужды, то есть отсутствия нужды одних его [сущих] в других его [сущих] в том отношении, что эти [первые сущие] есть воплощенности, в коих и посредством которых нуждаются [другие сущие мира]. Мир, несомненно, самостно нуждается в причинах. Величайшая причина для него — причинность Истинного, а у Истинного нет никакой причинности, в которой нуждается и мир, кроме божественных имен. Из божественных же имен каждое имя, в котором нуждается мир, из подобного ему мира, то есть [оно, или каждое божественное имя], есть воплощенность Истинного. И Он Бог, ничто иное, а поэтому Он говорит: «Люди! Вы бедны, нуждаясь в Боге; а Бог богат, славен»²⁶. Известно, что нам свойственна нужда друг в друге, и наши имена — это имена Бога, Всевышний Он, так как, несомненно, [наша] нужда в Нем. В то же самое время наши воплощенности — Его тень, ничто иное, а потому Он наша óность и не наша óность. Итак, мы проложили тебе путь, всмотрись (*Ибн 'Араби*. *Фуṣṣ̣ṣ̣ ал-ḥикам*. С. 135—143).

Глава 10

Гемма Хўда

Гемма мудрости единой в слове Хўда

[149] Божий прямой путь явный и не скрыт ни от кого.

Во [всем] большом и малом — Его воплощенная сущность.

Не ведает Он о вещах [мира] и всеведущий [Он].

Потому объемлет Его милость все вещи, ничтожные и великие.

«Нет ни одного зверя, которого Он не держал бы за его гриву; потому Господь мой на прямом пути»²⁷, а потому каждый идущий — на прямом пути Господа, значит, он не [из] «тех, которые под гневом» в этом смысле, и «ни тех, которые блуждают»²⁸. Раз блуждание является привходящим [свойством], также и Божий гнев привходящ, а смысл же восходит к милости [Божьей], что объемлет всякую вещь, и она предшествует [с извечности]. Все, что кроме Истинного, — это ползающий зверь, ибо он обладает духом. Нет никого, кто ползает сам по себе, на самом деле он ползает благодаря другому. А потому он ползает согласно подчиненности Тому, Кто на прямом пути, ибо путь бывает путем только посредством движения на нем.

Когда Творение приблизится к тебе,
 То Истинный отдалится от тебя.
 А если же Истинный приблизится к тебе,
 То Творение отступится от тебя.
 Постигни же Мое слово,
 Коль Истинным является Мое слово.
 Поймешь ты, что́ значит
 Для всякого сущего в бытии Мое слово: [«Будь!»]²⁹.
 [150] И всякое творение, что предстает оку [твоему],
 Есть воплощенность Истинного.
 Но в в ларце из Его форм
 Есть только Он — Истинный.

Знай, что божественные знания «вкушения», достающиеся «людям Бога», различаются из-за разницы способностей, приобретаемых из них (из этих знаний. — *И. Н.*), несмотря на то, что они (способности. — *И. Н.*) восходят к одной воплощенности [Бога]. Всевышний Бог говорит: «Я буду его слухом, которым он слышит, и зрением его, которым он видит, рукой его, которой он нападает, ногой его, которой он ступает...»³⁰. Итак, Он напомнил, что Его *ó*ность (*хувийй*) — это воплощенность [телесных] органов, которые являются воплощенностью раба [Божьего, человека]. *Ó*ность едина, а органы различны. И для каждого органа имеется знание из знаний «вкушения», которым оно отличается, [а это знание] — из единой воплощенности, что различается из-за различия органов. Это как вода, единая истинная сущность, различается по вкусу в соответствии с различием местностей: есть пресная вода Евфрата, есть и горько-соленая морская вода, и [в то же время] она есть вода во всех состояниях, не изменяется в своей истинной сущности, даже если меняется во вкусе.

Эта мудрость — из знания ног, а это — Его, Всевышний Он, слова о еде для тех, кто стоек в Его Книгах: «Что под ногами»³¹. Путь (*тарйк*), что есть [прямой] путь (*сурат* [*мустақим*])³², — это путь для следования и ступания по нему, ступание же бывает только посредством ног. А потому лишь сие особое искусство из знаний «вкушения» обеспечивает это свидетельство держания [всех сущих] за гривы рукой Того, Кто на прямом пути. [151] «Нечестивых погоним [к геенне, как гоняют скот на водопой]»³³, а они — те, которые заслужили ту ступень [в геенне], к которой Он гонит их с помощью западного ветра, коим Он отлучил их от душ их. Это Он держит их за гривы, ветер же гонит их (а он (ветер. — *И. Н.*) и является воплощенностью страстей, которыми были они обуреваемы) к геенне, он (ветер. — *И. Н.*) — это уда-

ленность, что воображали они. Когда же Он пригонит их к этому местопребыванию, то они оказываются в самом воплощении близости. Тогда исчезает удаленность и для них геенна перестает именоваться геенной, они же сподобляются блаженства близости по заслугам своим, ибо они — нечестивые. Итак, не предоставил Он им эту сладостную ступень «вкушения» как дар, [нет], на самом деле они получили ее благодаря тому, что заслужили их истинные сущности из-за деяний, которые они творили. В своих деяниях они ступали по прямому пути Господа, ибо их гривы были в руках Того, Кто обладает этим атрибутом. Значит, они ступали не сами по себе, [нет], в действительности они шли благодаря принуждению (*джабр*), пока не достигли воплощения близости. «Мы ближе к нему, нежели вы, но этого не видите»³⁴ — Он видит, ибо с Него снят покров и зрение Его острое. Он особо не выделил никого из мертвых, то есть не отделил в близости счастливых от несчастных. «Мы к нему ближе его шейной жилы»³⁵; и [тут] Он не выделил особо кого-то из людей. Итак, близость Бога к человеку не утаивается в божественных сообщениях.

Нет близости большей, чем когда Его óность будет воплощенной сущностью органов человека и его способностей — человек не что иное, как эти органы и способности, а потому он есть Истинный свидетельствуемый (*хаққ маишӯд*) в воображаемом Творении (*халқ мутавакхал*). [152] Творение умопостигаемо, а Истинный сенсибелен и свидетельствуемый для уверовавших, для «людей раскрытия (*каиф*) и нахождения (*вуджӯд*) [Бога]»³⁶. Для остальных, кроме этих двух разрядов [людей], Истинный — умопостигаемый, а Творение — свидетельствуемое. Они (остальные люди. — *И. Н.*) подобны горько-соленой морской воде, а первые — пресной евфратской воде, приятной для пьющего ее. Значит, люди — двух родов: есть люди, которые ступают по пути, он им известен и известно им его предназначение, а потому касательно их он является прямым путем; и есть люди, которые ступают по пути, и он им неведом и неведомо им его предназначение, и он есть воплощение того пути, который знает другой (первый. — *И. Н.*) разряд [людей]. А потому «знающий» (*әриф*) [Бога] призывает к Богу посредством [интуитивного] «видения» (*баёира*), а незнающий призывает к Богу согласно традиции и невежеству.

Это — особое знание, оно приходит из «нижайшего из низких (состояний)»³⁷, ибо ноги — это нижнее в человеке, а ниже их — это то, что под ними, и оно не что иное, как путь. Кто знает, что Истинный — воплощенная сущность пути, тот знает миропорядок таким, каков он есть на самом деле, ибо в Нем, Великом и Всевышнем, ты сле-

дуешь и передвигаешься, так как нет познаваемого (*ма'лӯм*), кроме Него, и Он воплощенная сущность бытия ('*айн ал-вуджӯд*) и воплощенная сущность следующего [в Нем] и передвигающегося. Значит, нет знающего, кроме Него, и тогда кто же ты? Знай же свою истину и свой путь (*тарӣқа*), ведь уже разъяснен тебе, если ты поймешь миропорядок на языке толкователя. И он есть язык истинный, а потому его понимает только тот, кому дал понять Истинный, ибо у Истинного много соотнесенностей и лики Его различны.

[153] Разве не видишь ты, что адяне, народ Хӯда³⁸, сказали: «Туча эта прольет на нас дождь»³⁹. Они были наилучшего мнения о Боге, а Он таков во мнении Его раба о Нем. А потому Он воспретил им это речение и сообщил о том, что Он по близости своей совершеннее и выше, ибо если бы Он пролил на них дождь, то сие — облагодетельствование земли и напоение зерна, и они сподобились бы результата этого дождя только через удаленность. Потому Он говорит: «Нет, она то, чему скорее наступить хотели вы; ветер от нее — лютое наказание»⁴⁰. Сделал Он ветер как указание на то, что в нем есть отдохновение для них, ибо с помощью этого ветра Он избавил их от этих темных островов, труднопроходимых дорог и мгlistых сумерек. А в этом ветре — наказание, то есть то, что они отведают, когда вкусят его, за тем лишь исключением, что оно причиняет им боль из-за разрыва с привычным. Значит, постигло их наказание и случилось это дело для них донельзя ближе, нежели они воображали. Он (ветер. — *И. Н.*) «по повелению Господа своего, истребляет все, и по утру видны одни только жилища их»⁴¹, а это их мертвые тела, что населяли их истинные духи. А потому исчезла истина этой особой соотнесенности и осталась на их островах особая жизнь для них от Истинного, [особая жизнь], посредством которой [в Судный день] будут говорить кожа, руки, ноги⁴², кончики хлыстов и бедра. Обо всем этом сообщается в божественном тексте (Коране. — *И. Н.*).

Однако Всевышний придал себе атрибут ревности (*зайриййа*) и из ревности своей «запретил непотребства и непомерности (*фавāхши*)»⁴³; непомерностью (*фухш*) бывает лишь нечто явное, что же до непомерности скрытого, то она бывает для того, кому она является. [154] Так как Он запретил непотребства и непомерности, то есть запретил истине того, о чем мы упомянули, быть познанной, а эта [истина заключается в том], что Он есть воплощенная сущность ('*айн*) вещей, то Он скрыл ее [от других] завесой ревности. И это ты из других. Другой говорит: «Слух есть слух Зайда», а знающий (*ариф*) [Бога] говорит: «Слух есть воплощенная сущность Истинного». И так

же об остальных способностях и органах [человека]. Не каждый знает Истинного, а потому люди стали превосходить друг друга в достоинствах, различились [их] степени и обнаружилось отличие между превосходящим и превзойденным.

Знай, что когда в свидетельствовании, что случилось со мной в Кордове в 586 г.⁴⁴, Истинный сподобил меня знать и свидетельствовать воплощенные сущности Своих посланников и пророков из рода людского от 'Адама до Мухаммада, благословение Божье всем им, то из этого разряда (*mā'ūfa*) только [пророк] Хūd, мир ему, говорил со мной, это он сообщил мне о причине их собрания. Я узрел его как человека величественного, приятной наружности, как тонкого собеседника, знающего суть вещей, раскрывающего их. Моим доводом в пользу его раскрытия их (сути вещей. — *И. Н.*) — его слова: «Нет ни одного зверя, которого Он не держал бы за его гриву; потому Господь мой на прямом пути»⁴⁵. Какая же весть может быть более великой для Творения, чем эта? К тому же из благодеяния Своего по отношению к нам Он (Бог. — *И. Н.*) ниспослал нам эти слова о Себе в Коране, а затем завершил их (эти слова. — *И. Н.*) объединяющий ради целокупного, Мухаммад (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!), посредством сообщения об Истинном, что Он — воплощенная сущность слуха, зрения, руки, ноги и языка, или что Он есть воплощенная сущность чувств. Духовные же способности ближе, чем чувства, а потому он (Мухаммад. — *И. Н.*) ограничился наиболее далеким определенным, умолчав о самом близком, чье определение неизвестно.

[155] Итак, Истинный через Своего пророка Хūда посредством его слов для его народа довел благую весть для нас, и посланник Бога (пророк Мухаммад. — *И. Н.*) (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!) довел Его слова как благую весть. Таким образом стало совершенным знание в сердцах, кому было даровано это знание. «Отрицают Наши знамения только неверные»⁴⁶, ибо они, даже зная их, скрывают их из зависти, проявляя самовлюбленность и несправедливость. Любое знамение, что ниспослал Он, и всякое сообщение о Нем, что привел Он для нас про Себя и что восходит к Нему, мы всегда видели определенным: либо посредством «очищения» (*tanẓīh*) [Его от свойств сотворенного мира], либо без «очищения».

Первое из этого — Облако ('*amā'*), выше и ниже которого нет воздуха и в котором Истинный (*al-ḥaqḳ*) был до того, как создал творение (*ḫalḳ*)⁴⁷. Далее, Он упомянул, что Он утвердился на Троне⁴⁸, а это также есть определение (*taḫḍīd*). Далее, Он упомянул, что Он нисходит

на небо этого мира⁴⁹, а это есть определение. Далее, Он упомянул, что Он в небе божество и на земле божество⁵⁰ и что Он с нами, где бы мы ни были⁵¹, и так до тех пор, пока не сообщил нам, что Он наша воплощенная сущность. Мы определены, так что Он описал Себя не иначе как определением.

Его слова: «Нет ничего, что было бы как подобное Ему»⁵² — также определение, если мы сочтем частицу «как» лишней из-за отсутствия атрибута. То, что отличается от определенного, также является определенным, потому что оно само не есть это определенное. Тогда абсолютное выведение за пределы связанности есть связывание, и абсолютное связано с абсолютизацией для того, кто понимает. Если мы сочтем частицу «как» утверждающим атрибутом, то мы уже определяем Его. [156] Если мы сочтем [слова]: «Нет ничего, что было бы как подобное Ему»⁵³ как отрицание подобия согласно понятному [смыслу] и достоверному сообщению, что Он есть воплощенная сущность вещей, то вещи определены, даже если различаются их пределы. Поэтому Он является определяемым пределом всякого определяемого: не удастся определить вещь, не определяя тем самым Истинного. Ведь это Он струится в том, что называется сотворенным и созданным. Если бы не так, то не было бы бытия (*вуджūd*). Значит, Он воплощенная сущность бытия. И тогда Он «хранитель всех вещей»⁵⁴ благодаря Своей самости, и хранение вещи «не есть для Него бремя»⁵⁵. Хранение Всевышним всех вещей есть хранение Им Своей формы, чтобы всякая вещь была бы лишь Его формой. Только это верно. А потому Он есть свидетельствующий в свидетельствующем, и Он свидетельствуемое в свидетельствуемом. Значит, мир есть Его форма, и Он дух мира, осуществляющий его, Он Большой Человек (*инсāн кабīр*).

Он все мироздание, Он Единый, Тот, чрез
существование которого пребудет мое существование.

А потому сказал я: «Он питается,
и мое бытие — Его питание, и Им тогда мы себя одеваем».

Коли обратишь [куда бы то ни было свой] лик, то поймешь,
что Им от Него ты оберегаешься.

От этой печальной тоски вздохнул Он и соотнес дыхание к [атрибуту] «Милостивый», ибо благодаря оному Он проявил снискаемую божественными соотнесенностями милостивость дать бытие формам мира, которые, как мы сказали, есть явное Истинного, так как Он Явный (*зāхир*), и Он их (форм. — *И. Н.*) скрытое, поскольку

Он Скрытый (*бāтин*). [157] И Он Первый (*'аввал*), так как Он был (есть), а они — нет, и Он Последний (*'ахир*)⁵⁶, так как Он был (есть) их воплощенность при их появлении. Значит, Последний — воплощение Явного, а Скрытый — воплощение Первого, и «Он о всякой вещи знающ»⁵⁷, ибо Он о Себе знающ.

Когда в том дыхании Он дал бытие этим формам и появилась власть соотношенностей, выраженных в [божественных] именах, то стало верным божественное соотношение с миром. Тогда они (сотворенные формы. — *И. Н.*) соотносились со Всевышним. Он же сказал: «Сегодня Я устанавливаю ваше соотношение и устраняю Свое соотношение», то есть лишаю вас вашей соотношенности с самими вами и возвращаю вас к вашей соотношенности с Собою. Где оберегающиеся (*муттақун*)? То есть те, которые прибегли к Богу ради обережения, ведь Бог — их явное, то есть воплощенная сущность их явных форм. А Он — превыше людей, Он истиннее и сильнее всего. Прибегающим [к Богу] ради обережения может быть и тот, кто посредством своей формы сделал себя обережением для Бога, так как óность Истинного есть способность раба [Божьего], а потому именуемый рабом стал обережением для именуемого Истинным⁵⁸ в свидетельствовании, чтобы знающий отличался от незнающего. «Скажи: знающие и не знающие равны ли одни другим? Пусть об этом размышлят люди рассудительные»⁵⁹. Они (рассудительные. — *И. Н.*) являются вникающими в суть вещи, которая и есть искомое в вещи. А потому не опередит усердного нерадивый, равно как наемный работник не уподобится рабу. [158] Поскольку Истинный есть обережение для раба [Божьего], с одной стороны, а раб [Божий] есть обережение для Истинного, с другой стороны, то скажи о мироздании (*кавн*) как пожелаешь. Если хочешь, то можешь сказать: оно есть Творение; если хочешь, то можешь сказать: оно есть Истинный; если хочешь, то можешь сказать: оно есть Истинный/Творение; если хочешь, то можешь сказать: оно ни Истинный в каком бы то ни было смысле, и ни Творение в каком бы то ни было смысле; и если хочешь, то скажи о растерянности (*хайра*)⁶⁰ в этом. Итак, выяснилось искомое, раз ты определил степени. Если бы не определение, то посланники [Божьи] не извещали бы о превращениях Бога в формах и не характеризовали бы Его тем, что Он удаляет с Себя те формы.

Только на Него око смотрит,
Только о Нем разум судит.
Мы в дланях Его для Него,
Мы пребудем всегда для Него.

Потому Его отрицают и знают, Его «очищают» [от свойств сотворенного мира] и Ему придают атрибуты. Кто видит Истинного из Него, и в Нем, и Его оком, тот — знающий (*'ārif*) [Бога]; кто видит Истинного из Него, в Нем, и своим оком, тот — не знающий (*ẓāir 'ārif*); а кто не видит Истинного из Него и ожидает, что увидит Его своим оком, тот — невежда (*djāhil*).

В общем, каждому человеку необходимо представление о своем Господе, согласно которому он обращается к Нему и желает видеть Его. Если Истинный проявляется ему в соответствии с оным [представлением], то он узнает Его и твердо уверует в Него; если же [Истинный] проявляется для него иначе, то он отрицает Его и бежит, оберегаясь от Него: он дурно ведет себя с Ним на самом деле, [159] полагая, что поступает благопристойно. Всякий имеющий кредо полагает божеством лишь то, что установил в своей душе; значит, Бог в вероисповеданиях согласно установлению, и тогда они видят только свои души и то, что в них установили.

А потому посмотри: различия между людьми в знании о Боге — это сами различия между ними в видении [Бога] в День предстояния (в Судный день — *И. Н.*). Итак, я сообщил тебе о причине, что обуславливает это, а потому оберегайся связывать себя каким-нибудь особенным убеждением и отрицать все прочее, тебя тогда минует многое благо, более того, минует тебя знание о миропорядке (*'amr*) таким, каков он есть. Так будь в своей душе первоматерией (*ḫayūlā*) для форм всех [веро]исповеданий, ибо Бог, Всевышний Он, настолько всеобъемлющ и велик, чтобы Его могло охватить какое-либо [веро]убеждение без [прочих веро]убеждений. Ведь Он говорит: «Куда бы ни обратились вы, везде лице Божие»⁶¹ и не упоминает, куда конкретно. При этом Он упомянул лик Божий, а лик какой-либо вещи есть ее истина. Значит, Он предупредил сердца «знающих» [Его] (*'ārifūn*), чтобы суетные вещи земного мира не отвлекали их от подобного представления, ибо раб [Божий] не знает, на каком дыхании он будет прибран [Богом]. Он может быть прибран [Богом] в момент небрежения (*ẓafla*) [Им], а значит, не будет он равен тому, кто был прибран в [состоянии] «присутствия» (*ḫudūr*) [при Боге].

Далее. Совершенный раб [Божий], при всем том, что знает это, обязательно в явной [телесной] форме и связанном [предписаниями молитвы (*ṣalāt*)]⁶² состоянии обращается ликом в сторону [Мекканской] Запретной мечети (*ал-масджид ал-ḫарām*), и верует, что Бог там, куда он обращает лик (*қибла*) в момент своей [канонической] молитвы. Это и есть одна из степеней лика Истинного из [Его слов]:

[160] «Куда бы ни обратились вы, везде лице Божие»⁶³. А значит, направление на Запретную мечеть из числа тех [степеней лика Божьего], и тогда там лик Бога. Но не говори, что он только вот там, нет, останись у того предела, коего достиг и соблюдай благопристойность как относительно направления на Запретную мечеть [Мекки], так и в [виде] отказа заключать лик [Божий] в том особом «где» (*'айнийя*): нет, это «где» — только одно из той совокупности, «куда» обращается [ликом своим] обращающийся.

Итак, стало ясно тебе, что Бог везде, и что нет ничего, кроме [веро]исповеданий. Значит, каждый прав, а потому заслуживает награды [свыше], каждый же заслуживший награды счастлив, а потому каждый счастливый сподобился довольства своего Господа, даже если какое-то время терпит муку в тамошнем мире. Так, «люди опеки [Божьей]» перенесли страдания и вынесли муки в здешнем мире, хотя мы и знаем, что они — счастливицы, являются людьми Истинного. Также в числе рабов Божьих есть и такие, кого настигают муки в [тамошнем] мире, в месте, именуемом геенной (*джаханнам*). Вместе с тем никто из «людей знания», раскрывших миропорядок таким, каков он есть, не утверждает категорически, что в тамошнем мире для них не будет особого блаженства, предназначенного лишь им, благодаря ли устранению мўки, (которую они претерпевали и от которой избавились, и тогда их блаженством будет отдохновение от претерпевания той мўки), либо же это будет блаженством дополнительным, независимым, как блаженство обитателей райских садов. Бог более знающий! (*Ибн 'Араби*. *Фуṣṣ ал-ҳикам*. С. 149—160).

Примечания

¹ Перевод выполнен по: *Ибн 'Араби*. *Фуṣṣ ал-ҳикам*. Бейрут: Дār ал-маҳаджда ал-байдā', 2001. С. 135—160.

² 'А'иша бинт 'Аби Бакр (613—58/678) — самая молодая жена пророка Мухаммада, дочь 'Абу Бакра ас-Сиддīқа, его сподвижника и первого халифа. Согласно мусульманской традиции, 'А'иша передала 1210 хадисов (высказываний о словах и поступках пророка Мухаммада). Она часто выступала в качестве консультанта по теологическим и юридическим вопросам (см.: *Saligsohn M.* — 'A'isha / *Shorter Encyclopaedia of Islam*. New Delhi: Pentagon Press, 2008. P. 35—36).

³ *Ан-Навави*. Саҳиҳ Муслим би-шарҳ имām Муҳий ад-Дин 'Аби Закарийй Йаҳйа ибн Шараф ан-Навави. Т. 1. С. 347—357.

⁴ *Ан-Навави*. Саҳиҳ Муслим би-шарҳ имām Муҳий ад-Дин 'Аби Закарийй Йаҳйа ибн Шараф ан-Навави. Т. 1. С. 122.

⁵ «Они захотели вернуть его и не увидели ничего. И тогда посланник Бога (пророк Мухаммад. — *И. Н.*) сказал: “Это ангел Джибрил, он пришел научить людей их религии” (см.: *ан-Нававӣ. Ҷаҳйх Муслим би-шарх имам Муҳйй ад-Дин 'Абй Закарийа Йаҳйа ибн Шараф ан-Нававӣ. Т. 1. С. 136.*)

⁶ См. предыдущий комментарий.

⁷ Коран 12:4, С.

⁸ Коран 12:5, С.

⁹ Коран 12:5, С.

¹⁰ Коран 12:100, С.

¹¹ Коран 12:100, С.

¹² Коран 12:100, С.

¹³ «Аллах — свет небес и земли. Его свет точно ниша; в ней светильник; светильник в стекле; стекло точно жемчужная звезда. Зажигается он от дерева благословенного — маслины, ни восточной, ни западной. Масло ее готово воспламениться, хотя бы его и не коснулся огонь. Свет на свете! Ведет Аллах к Своему свету, кого пожелает, и приводит Аллах притчи для людей. Аллах сведущ о всякой вещи!» (Коран 24:35, К.).

¹⁴ Коран 25:45, С.

¹⁵ Коран 25:45, С.

¹⁶ Коран 25:46, С.

¹⁷ Коран 11:123, С.

¹⁸ Речь идет о вышеупомянутом «священном хадисе» (*ҳадӣс қудсийй*): «...Благодаря сверхурочным трудам раб Мой не перестает приближаться ко Мне, пока Я не полюблю его; когда же Я полюблю его, то буду его слухом, которым он слышит, и зрением его, которым он слышит...» (*ал-Буҳарӣ. Ҷаҳйх ал-Буҳарӣ. Китаб ар-риқак (6501). Т. 4. С. 2039; см. также: ал-Джунайд, 'Абу ал-Қасим. Раса'ил ал-Джунайд // Ali Abd al-Kader. The Life, Personality and Writings of al-Junaud. С. 33—34.*)

¹⁹ Коран 112:1.

²⁰ Коран 112:2.

²¹ Коран 112:3.

²² Коран 112:3.

²³ Коран 112:4, К.

²⁴ Коран 112:1.

²⁵ *Сӯра* — глава Корана; сура. Речь идет о вышеприведенной 112-ой *суре*-главе Корана «Очищение (веры)» (Ал-Иҳлāс).

²⁶ Коран 35:15, С.

²⁷ Коран 11:56, С.

²⁸ Аллюзия на Коран: «Не тех, которые под гневом, ни тех, которые блуждают» (Коран 1:7, С.).

²⁹ «Когда Мы захотим быть чему-либо, тогда наше слово только в том, чтобы нам сказать: “Будь!”, и то получает бытие» (Коран 16:40, С.).

³⁰ Аллюзия на вышеупомянутый «священный хадис» (*ҳадӣс қудсийй*): «...Благодаря сверхурочным трудам раб Мой не перестает приближаться ко Мне, пока Я не полюблю его; когда же Я полюблю его, то буду его слухом, которым он слышит, и зрением его, которым он слышит...» (*ал-Буҳарӣ. Ҷаҳйх ал-Буҳарӣ.*)

Китаб ар-риқак (6501). Т. 4. С. 2039; см. также: *ал-Джунайд, 'Абу ал-Қасим. Раса'ил ал-Джунайд // Ali Abd al-Kader. The Life, Personality and Writings of al-Junayd. С. 33—34).*

³¹ «Если бы они были стойки в Законе и Евангелии и в том, что было ниспослано им от Господа их, они бы вкусили и от того, что над ними, и от того, что под их ногами» (Коран 5:66, С.).

³² «Веди нас прямым путем» (Коран 1:5, С.).

³³ Коран 19:86, С.

³⁴ Коран 56:85, С.

³⁵ Коран 50:16, С.

³⁶ Ибн 'Араби обыгрывает значения однокоренных слов «*ваджд*» (1. нахождение, обнаружение чего-либо; 2. нахождение в смысле экстаза (наития), или обретение экстатического состояния переживания единения со сверхчувственным миром, нахождение чего-либо») и «*вуджуд*» («бытие», «существование»). С его точки зрения, цель исламского мистика — не просто постижение сверхчувственной реальности посредством интуитивного «раскрытия» (*каиф*) и обретения экстатических состояний «нахождения» (*ваджд*) Бога (или трансперсональных переживаний «единения» с первоосновой бытия), но, в первую очередь, «достижение (осуществление) истинности» (*тахқиқ*) путем превращения человека в место самопознания Абсолюта, единого Бытия, в знание-бытие, где истина и есть вот-это-бытие, совпадение временной и вечностной сторон бытия.

³⁷ «Мы сотворили человека лучшим сложением, а потом вернем в низайшее из низких (состояний)» (Коран 95:5, К.).

³⁸ «'Ад — в Коране и мусульманском предании один из древних погибших народов Аравии. Упоминается в Коране среди примеров того, как Аллах уничтожил людей благоденствовавших, но возгордившихся и отказавшихся внять увещаниям (см.: Коран, 7:65:70; 26:123—140; 40:31; 41:15; 46:21—24; 54:18—21; 69:6—8; 89:6—7). Коран упоминает о благоденствии 'адитов, их высоком росте и их неверии, за которое они были наказаны засухой, а потом ураганом, стершим их с лица земли» (*Пютровский М. Б. 'Ад // ИЭС. С. 12).*

³⁹ Коран 46:24, С.

⁴⁰ Коран 46:24, С.

⁴¹ Коран 46:25, С.

⁴² «В тот день Мы наложим печать на уста их, и с нами будут говорить их руки; их ноги будут свидетельствовать о том, что сделали они» (Коран 36:65, С.).

⁴³ «Рассказали от ал-Муғйры ибн Шу'ба: «Са'д ибн 'Убада сказал: “Если я увижу незнакомого мужчину с моей женой, то ударю его саблей, не испытывая жалости к нему”. Дошло это до Посланника Бога (пророка Мухаммада), да ниспошлет Бог ему благословение и благодать, и он сказал: “Вы удивляетесь ревности Са'да? Я более ревнив, чем Са'д, а Бог более ревнив, чем я. Из-за ревности своей Бог запретил непотребства (*фавахши*), как явные, так и скрытые...”». «Ревность (*зайра*) — атрибут совершенства (*камāl*): [пророк Мухаммад] сообщил, что Са'д — ревнивый, и что он (пророк Мухаммад. — *И. Н.*) более ревнив, чем тот, и что Бог более ревнив, чем он (пророк Мухаммад. — *И. Н.*), и что Он из-за ревности запретил непотребства. Это толкование смысла ревности Всевышнего Бога, или что Он, Пречистый Он и Всевышний, запретил людям непотребства.

Что же касается ревности в отношении людей, то ей соответствует изменение (*тағаййур*) состояния человека и его волнение, а это немислимо в ревности Всевышнего Бога» (*ан-Навави*. Саҳиҳ Муслим би-шарҳ имам Муҳий ад-Дин 'Аби Закарийя Йаҳйа ибн Шараф ан-Навави. Бейрут: Дар ал-хайр, 1996. Т. 10. «Китаб ал-ли'ан», № 1499. С. 102).

⁴⁴ По мусульманскому летоисчислению, или в 1189 г. по современному летоисчислению.

⁴⁵ Коран 11:56, С.

⁴⁶ Коран 29:47, К.

⁴⁷ Об Облаке ('*амā*') см. в «Мекканских откровениях» на с. 130—134.

⁴⁸ См.: Коран 10:3; 13:2; 20:5; 25:59. См. также выше об аллегорическом толковании в рамках суфийской традиции смысла коранического аята об «утверждении» (букв. «восседании») (*истива*') Бога на престоле, а не в буквальном смысле (что ведет к ограничению Бога местом).

⁴⁹ См.: Коран 37:6; 41:12; 67:5.

⁵⁰ См.: Коран 43:84.

⁵¹ См.: Коран 57:4; 58:7.

⁵² Коран 42:11.

⁵³ Коран 42:11.

⁵⁴ Коран 11:57, С.

⁵⁵ «Престол Его обширнее небес и земли, и хранение обоих их не есть для Него бремя» (Коран 2:255, С.).

⁵⁶ «Он (Бог) — первый и последний, явный и скрытый» (Коран 57:3, К.).

⁵⁷ Коран 2:29, К.

⁵⁸ В бейрутском издании приводится другой вариант этого места с незначительным расхождением: «Так как оность Истинного есть способность раба [Божьего], а потому именуемый рабом *является* обережением именуемого Истинного» (*Ибн 'Араби*. Фуṣṣ ал-ҳикам. Бейрут: Дар ал-маҳаджжа ал-байда', 2001. С. 157).

⁵⁹ Коран 39:9, С.

⁶⁰ *Хайра* (также *ҳйра*) — растерянность, изумление. О толковании Ибн 'Араби этого термина см. выше.

⁶¹ Коран 2:115, С.

⁶² Ас-Ṣалāt (перс. намаз) — каноническая молитва, одно из пяти обязательных предписаний ислама. См. подробнее: *Боголюбов А. С. Ас-Ṣалāt // ИЭС. С. 204.*

⁶³ Коран 2:115, С.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ИЭС — Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991.

НФЭ — Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2000—2001.

EI, NE — The Encyclopaedia of Islam. New ed. Leiden; London, 1960—2004.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Источники:

- Ал-‘Аданӣ, Мухаммад.* Ал-‘Имән. Кувейт: Ад-Дәр ас-салафиййа, 1986.
- Ал-‘Аджлӯнӣ, Исма‘ил бин Мухаммад.* Кашф ал-ҳафā’ ва музил ал-илбāс ‘ам-мā иштахара мин ал-аҳādīs ‘алā алсинат ан-нāс. Т. 1—2. 4-е изд. Бейрут: Му’ассасат ар-рисāла, 1984.
- Ал-Аш‘арӣ.* «Мақālāt ал-ислāmиййин ва ихтилāф ал-мусаллйн». Бейрут: Дәр Садир, 2008.
- Ал-Бухārӣ.* Саҳйх ал-Бухārӣ. Т. 1—5. Бейрут-Сайда: Ал-Мактаба ал-‘асриййа, 1997.
- Ал-Бухārӣ.* Джāми‘ ас-саҳйх ал-мухтасар (1094). 3-е изд. Бейрут: Дар Ибн ал-Қасӣр — Ал-Йамāма, 1987.
- Ал-Газālӣ, ‘Абу Ҳамид.* Иҳйā’ ‘улӯм ад-дйн. Т. 1—6. Бейрут: Дар ал-китāб ал-‘арабӣ. Б. г.
- Ад-Дарақутнӣ.* Ру’йат ‘Аллāх. Каир: Мактабат ал-қур’ан. Б. г.
- Ибн ‘Арабӣ.* Ал-Футӯҳāt ал-маккиййа. Т. 1—4. Каир: Бӯлақ, 1853—1857.
- Ибн ‘Арабӣ.* Ал-Футӯҳāt ал-маккиййа. Т. 1—4. Бейрут: Дәр иҳйā’ ат-турāс ал-‘арабӣ, 1998.
- Ибн ‘Арабӣ.* Фусӯс ал-ҳикам. Бейрут: Дәр ал-маҳаджжа ал-байдā’, 2001.
- Ibn ‘Arabī.* La production des cercles. *Kitāb inshā’ ad-dawā’r al-ihātīyya /* Traduit de l’arabe, présenté et annoté par P. Fenton, M. Gloton. Texte arabe établi par H. S. Nyberg. Paris: Éditions de l’Éclat, 1996.
- Ибн ‘Арабӣ.* Иншā’ ад-давā’ир. Электронная библиотека «Egfon»: www.poorsoft.org.
- Ибн ‘Арабӣ.* Кашф ал-ғитā’ ‘ан асрār ал-‘анқā’. Шарҳ ва таҳқйқ китāб ‘анқа’ муғриб фӣ ма’рифат ҳатм ал-авлиййā’ ва шамс ал-мағриб ли-сайийдӣ Мухйӣ ад-Дйн Ибн ‘Араби. Аш-Шāрих Мухаммад ‘Ибрāхйм Мухаммад Сāлим. Кувайсна (Египет): Матба‘а Ҳамāда, 1999.
- Ибн ‘Арабӣ.* Истилāхāt ас-сӯфиййа. Каир: Мактабат Мадбӯлӣ, 1999.
- Ибн Қасӣр.* Тафсӣр ал-қур’ан ал-‘азйм: В 4 т. Дамаск: Дәр файҳā’; Эр-Рияд: Дәр ас-салām, 1994.
- Ибн Таймиййа.* Маджмӯ‘ат ар-расā’ил ва-л-масā’ил. Т. 1—5. Бейрут: Дәр ал-кутуб ал-‘илмиййа, 1983.
- Ибн Таймиййа.* Маджмӯ‘ат ар-расā’ил ал-кубрā. Т. 1—2. Бейрут: Иҳйā’ ат-турāс ал-‘арабӣ. 1972.

- Ибн Таймиййа*. Маджмӯ‘ ал-фатавā. Т. 1— 37. Медина: Маджма‘ ал-малик Фахд, 2004.
- Ибн ‘Усмāн ибн Мусā ‘Афандӣ, ‘Абдаллāх*. Ал-Масāлик фӣ ал-ҳилāфиййāt байна ал-мутакаллимйн ва ал-ҳукамā’. Бейрут: Дар Ҷадир; Стамбул: Мактабат ал-иршād, 2007.
- Ибн Ҳаббан*. Ҷаҳиҳ ли-Ибн Ҳаббан. Бейрут: Му‘ассасат ар-рисāла, 1993.
- Ибн Ҳалдӯн*. Муқаддима. Сайда; Бейрут: Ал-Мактаба ал-‘асриййа, 1996.
- Ибн Ҳанбал*. Муснад. Т. 1—6. Каир: Му‘ассасат Қурғуба. Б. г.
- Ал-Исфәрāйнӣ*. Ат-Табсӣр фӣ ад-дйн ва тамйз ал-фирқа ан-наджиййа ‘ан ал-фирақ ал-хāликйн. Бейрут: ‘Алам ал-кутуб, 1983.
- Ал-Қунавӣ, Садр ад-Дин*. Ал-Фуқӯк. Тегеран: Интишārāt Маулā, 1992.
- Ал-Қушайрӣ*. Ар-Рисāла ал-қушайриййа фӣ ‘илм ат-тасавуф. Бейрут: Дār ал-джил. Б. г.
- Ал-Марвазӣ, Мухаммад ибн Наср*. Мухтасар қийām ал-лайл. Б. м., б. г.
- Муслим*. Ҷаҳиҳ Муслим. Бейрут: Дār ихйā’ ат-турās ал-‘арабӣ. Б. г.
- Ал-Маҳаллӣ*. *Ас-Суйūtӣ*. Тафсӣр ал-Джалалайн. Бейрут: Дār ал-ма‘рифа, Б. г.
- Ан-Нававӣ*. Ҷаҳиҳ Муслим би-шарҳ имām Мухйӣ ад-Дйн ‘Абӣ Закариййа Йаҳйа ибн Шараф ан-Нававӣ. Т. 1—18. Бейрут: Дār ал-хайр, 1996.
- Ан-Найсāбури, Низām ад-Дин ал-Ҳасан*. Тафсӣр ғарā’иб ал-қур’ан ва рағā’иб ал-фурқан. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-‘илмиййа, 1996.
- Ан-Насā’ӣ*. Сунан ан-Насā’ӣ ал-кубра. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-‘илмиййа, 1991.
- Ас-Сан’анӣ*. Тафсӣр ал-Қур’ан. Эр-Рияд: Мактабат ар-рушд, 1979.
- Ас-Суламӣ*. Табақāt ас-сӯфиййа. 3-е изд. Каир: Мактабат ал-ҳанджӣ, 1986.
- Ас-Суламӣ*. Тафсӣр ас-Суламӣ. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-‘илмиййа, 2001.
- Ат-Тирмизӣ, Мухаммад ‘Абу ‘Исā*. Ал-‘Илал ас-сағӣр. Бейрут: Дār ихйā’ ат-турās ал-‘арабӣ. Б. г.
- Ал-Ҳабашӣ, ‘Абдаллāх Бадр*. Ал-Инбах ‘алā тарӣқ Аллāх. Бейрут: Дār ва мактабат ал-хилāl, 2009.
- Ҳаджжӣ Ҳалифа*. Кашф аз-зунӯн ‘ан асāmӣ ал-кутуб ва-л-фунӯн. Т. 1—2. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-‘илмиййа, 1992.
- Ал-Худжвӣрӣ*. Кашф ал-маҳджӯб. Бейрут: Дār ан-наҳда ал-‘арабиййа, 1980.

2. Справочные материалы:

Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991.

Новая философская энциклопедия. Т. 1—4. М.: Мысль, 2000—2001.

The Encyclopaedia of Islam. New ed. Leiden; London. 1960—2004.

Shorter Encyclopaedia of Islam. New Delhi: Pentagon Press, 2008.

Қāmӯс ат-тасавуф // Ал-Ислām ва ат-тасавуф. Каир, 1962. № 4, 8.

3. Литература

а) на русском языке:

- Акимушкин О. Ф.* Ал-Джй̄л̄ан̄и // ИЭС.
- Арберри А.* Суфизм. Мистики ислама. М.: Сфера, 2002.
- Аль-Атмас, Сейд Мухаммад Накыб.* Введение в метафизику ислама. Изложение основополагающих элементов мусульманского мировоззрения. М.: Институт исламской цивилизации; Куала-Лумпур: Международный институт исламской мысли и цивилизации, 2001.
- Ал-Аш'арй̄, 'Абӯ-л-Ҳасан.* Одобрение занятия калāmом / Введ., пер. и коммент. Т. Ибрагима // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998.
- Ал-Ашари.* «О чем говорили люди ислама и в чем разошлись творившие молитву» (фрагменты) / Пер. и коммент. А. В. Смирнов // *Степаняц М. Т.* Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. 2-е изд., испр. и доп. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001.
- Ал-Багдади, 'Абд ал-Кахир б. Тахир.* Усул ад-дин фи-л-калам («Основы религии в богословии») / Подгот. С. М. Прозоровым // Хрестоматия по исламу. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994.
- Боголюбов А. С.* Ал-Ихс̄ан // ИЭС.
- Боголюбов А. С.* Ас-Салāt // ИЭС.
- Бойко К. А.* Ҳабар // ИЭС.
- Ал-Газали, Абу Хамид.* Воскрешение наук о вере (Ихйа' 'улум ад-дин). Избранные главы / Пер. с араб., исслед. и коммент. В. В. Наумкина. М.: Наука, 1980.
- Гранде Б. М.* Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении. 2-е изд., репринт. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998.
- Ибн Араби.* Геммы мудрости // *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1993. С. 145—321.
- Ибн ал-Араби.* Мекканские откровения / Введ., пер. с араб., примеч. и библиогр. А. Д. Кныша, СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1995.
- Ибн Араби.* Наставление ищущему Бога / Введ., пер. и коммент. А. Смирнова // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998.
- Ибрагим Т.* Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998.
- Ибрагим Т.* Философские концепции суфизма (обзорная статья) // Классический ислам: традиционные науки и философия: Сб. обзоров / Отв. ред. и состав. А. В. Сагадеев; ИНИОН. М., 1988.

- Ибрагим Т. Калām* // НФЭ. Т. 2.
- Игнатенко А. А.* Зеркало ислама. М.: Русский институт, 2004.
- Кныш А. Д.* Ибн ‘Арабӣ // ИЭС.
- Кныш А. Д.* Мусульманский мистицизм. Краткая история. М.; СПб.: Диля, 2004.
- Кныш А. Д.* Учение Ибн ‘Араби в поздней мусульманской традиции // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М.: Наука, 1989.
- Корбен А.* История исламской философии / Пер. с франц. А. А. Кузнецова; науч. ред. Р. М. Шукуров. М.: Прогресс-Традиция, 2010.
- Ал-Қунавӣ, Садр ад-Дин.* Ал-Фукӯк. Тегеран: Интишарāt Маулā, 1992.
- Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009.
- Нириа В. М.* О некоторых аспектах суфийской концепции познания (ма‘рифa). Проблемы истории и культуры народов Средней Азии и стран зарубежного Востока. Ташкент, 1991.
- Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII—XV веках. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007.
- Пиотровский М. Б.* ‘Ад // ИЭС.
- Пиотровский М. Б.* Ал-’Асмā’ ал-хуснā // ИЭС.
- Пиотровский М. Б.* Джинн // ИЭС.
- Пиотровский М. Б.* ‘Иблїс // ИЭС.
- Пиотровский М. Б.* Фир‘аун // ИЭС.
- Платон.* Парменид // Собрание сочинений: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993.
- Прозоров С. М.* Ат-Ташбїх // ИЭС.
- Роузенталь Ф.* Торжество знания / Пер. с англ. М.: Наука, 1978.
- Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1993.
- Смирнов А. В.* Логика смысла. М.: Языки славянской культуры, 2001.
- Смирнов А. В.* О подходе к сравнительному изучению культур. СПб.: Изд-во СПбГУП, 2009.
- Смирнов А. В.* Философия Николая Кузанского и Ибн ‘Араби: два типа рационализации мистицизма // Бог — человек — общество в традиционных культурах Востока. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1993.
- Смирнов А. В.* Что стоит за термином «средневековая арабская философия» (рассмотрение вопроса в ракурсе проблематики истины и причинности) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998.
- Смирнов А. В.* Атомизм в арабо-мусульманской философии // НФЭ. Т. 1.
- Смирнов А. В.* Суфизм // НФЭ. Т. 3.
- Степанянц М. Т.* Философские аспекты суфизма. М.: «Восточная литература» РАН, 1987.

- Степаняц М. Т.* Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. 2-е изд., испр. и доп. М.: Главная редакция «Восточная литература» РАН, 2001.
- Торчинов Е. А.* Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1997.
- Тримингэм Дж. С.* Суфийские ордены в исламе. М.: Наука, 1989.
- Читтик У.* Суфизм: руководство для начинающих. М.: «Восточная литература» РАН, 2012.
- Шиммель А.-М.* Мир исламского мистицизма. М.: Алетея; Энигма, 2000.
- Аш-Ширази Садр ад-Дин.* Престольная мудрость / Пер. с араб. Я. Эшотс; Ин-т философии. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2004.
- Эшотс Я.* Понятие справедливости в суфизме: Джалал ад-Дин Руми и Мухий ад-Дин ал-'Араби // Глобализация и справедливость. М.: РУДН, 2007.

б) на западноевропейских языках:

- Affifi A. E.* The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi. Cambridge: University Press, 1939.
- Asín Palacios M.* La Escatologia musulmana en la Divina Comedia. 1919.
- Asín Palacios M.* El islam cristianizado: Estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia. Madrid, 1931.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib.* Prolegomena to the Metaphysics of Islam. Lahore: Suhail Academy, 2001.
- Balyani, Awhad al-Din.* Epître sur l'Unicité (*Kitab al-Wahda al-mutlaqa*). Paris, 1982.
- Bowering G.* The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. Berlin, 1980.
- Burckhardt T.* An Introduction to Sufi Doctrine. Lahore, 1959.
- Chittick W. C.* The Self-Disclosure of God (Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology). Albany (NY): State University of New York Press, 1998.
- Chodkiewicz M.* Seal of the Saints / Transl. from the French by L. Sherrard. Lahore: Suhail Academy, 2001.
- Chodkiewicz M.* Le Sceau des saints: prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi. Paris: Gallimard, 1986.
- Corbin H.* L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi. Paris: Flammarion, 1958.
- Corbin H.* Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi. Princeton University Press, 1969.
- Ernst Carl W.* Esoteric and mystical aspects of religious knowledge in sufism // Islam and modern age. Vol. XV. № 4. November 1984.

- Flügel G.* Definitiones theosophi Muhjied-din Mohammed b. Ali vulgo Ibn Arabi dicti // Definitiones Sejjid Scherif Ali ben Mohammed Dschordscháni. Lipsiae, Sumptibus F. C. G. Vogelii, 1845.
- A History of Muslim Philosophy* / Ed. by M. M. Sharif. Vol. 1—2. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963.
- Hunwick J. O., Ernst C., de Jong F., [Massignon L. — Radtke B.], Aubin F.* Tasawwuf // EI, NE.
- Ibn Arabi.* The Bezels of Wisdom / Trans. R. W. J. Austin. New York: Paulist Press, 1980.
- Ibn 'Arabī.* Fuṣūṣ al-Ḥikam / Ed. by A. A. Afffi. Beirut, 1946.
- Ibn Arabī.* Le livre des chatons des sagesse / Ibn Arabī; trad. intégral, notes et commentaire de C.-A. Gilis. Beyrouth: Les éditions Al-Bouraq, 1997.
- Ibn 'Arabi.* The Meccan Revelations. Selected Texts of Al-Futūḥāt al-Makkiya. Part II / Presentations and trans. from the Arabic under the dir. of M. Chodkiewicz in collab. with C. Chodkiewicz, D. Gril. Lahore: Suhail Academy, 2005.
- Ibn Arabi.* La sagesse des prophètes (des extraits du *Fusus al-Hikam*, 1229) / Trad. et notes de T. Burckhardt. Paris: Albin Michel, 1955.
- [*Ibn Arabī*]. Le traité de l'unité, «dit d'Ibn 'Arabī». Paris: Sindbad; Editions de l'Échelle, 1977.
- Ibn Arabi.* The Tarjumán al-ashwáq. A Collection of Mystical Odes by Muiy'ddin ibn al-'Arabi / Ed. and trans. R. A. Nicholson. London: Theosophical Publishing House LTD. 1911.
- Ibn Arabi.* «Whoso Knoweth Himself...», from the *Treatise on Being (Risale-t-ul-wujudiyah)* / Trans. by T. H. Weir (Beshara Publications, Frilford Grange, Abingdon, Oxfordshire, 1975; reissued in 1988) (reprinted from Weir's 1901 translation).
- Ibrahim T., Sagadeev A.* Classical Islamic Philosophy. M.: Progress Publishers, 1990.
- Izutsu, Toshihiko.* Sufism and Taoism: A comparative Study of key philosophical concepts. Berkeley: Univ. California press, 1984.
- Al-Kader, Ali Abd.* The Life, Personality and Writings of al-Junayd. Norfolk, 1976.
- Knysh A. D.* Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The making of a polemical image in medieval Islam. Albany (NY), 1998.
- Massignon L.* Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1968.
- McGregor R.* Akbarian Thought in a Branch of the Egyptian Shâdhiliyya // Une voie soufie dans le monde: la Shâdhiliyya / Sous la dir. d'Éric Geoffroy. Paris: Maisonneuve & Larose, 2005.
- Nasr, Seyyed Hossein.* Islamic Art and Spirituality. Lahore: Suhail Academy, 1997.
- Nicholson R. A.* The Mystics of Islam. London: Arkana Penguin Books, 1989.

- Nicholson R. A.* Studies in Islamic Mysticism. Richmond (Surrey): Curzon Press, 1994. (Originally publ. 1921.)
- Nicholson R. A.* The Tarjūmān al-ashwāq. A Collection of Mystical Odes by Muiy'ddin ibn al-'Arabi / Ed. and trans. R. A. Nicholson. London: Theosophical Publishing House LTD, 1911.
- Nyberg H.* Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi. Leiden: E. J. Brill, 1919.
- Saligsohn M.* 'A'isha / Shorter Encyclopaedia of Islam. New Delhi: Pentagon Press, 2008.
- Yahia O.* Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn Arabi. 2 vol. Damascus, 1964.

в) на арабском языке:

- 'Ариф Афандӣ.* Китāб ат-та'рифāt ли-с-сайид аш-шариф 'Ариф Афандӣ. Стамбул: Султан Бāйазид, Вали ад-Дин Афандӣ китабханасе, 1899.
- Ал-Кумушхāнавӣ ан-Нақшбандӣ, Аҳмад.* Китāб джāми' ал-уғӯл фӣ ал-авлийā' ва анвā' и-хим ва авсāфи-хим. Б. м., 1880.
- Ал-Мар'ашлӣ, Муҳаммад 'Абд ар-Раҳмāн.* Муқаддимат ан-нāшир // *Ибн 'Арабӣ.* Ал-Футӯхāt ал-маккийя. Т. 1. Бейрут: Дār ихйā' ат-турāс ал-'арабӣ, 1998.
- Са'адийф, Арсӯр (Сагадеев Артур).* Салӯм, Тавфӣқ. Ал-фалсафа ал-'арабийя ал-исламийя. Бейрут: Дār ал-Фārāбӣ, 2001.
- Ат-Таххāн, Маҳмӯд.* Тайсир мусталаҳ ал-ҳадӣс. Ар-Рияд: Мактабат ал-ма'āриф, 1987.

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

А

Абсолют 24, 26, 31—36, 38, 29, 80—84, 87, 91, 155, 175

Адьяне 168

Акт

 трансцендентный ~ 38, 39

 гносеологический ~ 38, 39

Акциденция 29, 64—68, 90, 114, 115

Архетип 45

Атом 87—89, 91

 ~ времени 29

Атрибут 22, 27, 32—34, 49, 54, 62, 65, 66, 69, 70, 71, 82, 83, 87, 91, 100, 104, 105, 107—109, 111, 112, 117, 119, 120, 122, 126, 141, 142, 146, 149—151, 155, 161, 164, 165, 167, 168, 170, 172, 175

 отрицательный ~ 62

 положительный ~ 149

 самостный ~ 108

 умопостигаемый ~ 100

 утверждающий ~ 170

Ашаризм 89, 90

Ашариты 63, 89, 145, 158

Б

Безначальность 49, 53

Благо 34, 50, 69, 102, 106, 113, 140

Бог 9—11, 15—17, 19, 21—40, 44, 45, 47—56, 58—73, 74, 77—107, 109—112, 114—133, 135—157, 159—169, 171—176

Божественные имена (атрибуты) 22, 32, 33, 36, 51, 64, 71—74, 77—79, 83, 87, 91, 94, 100—102, 104, 106, 107, 100—112, 122, 124, 128, 146, 149, 153, 164, 165, 171

Бытие 10, 15, 21—31, 33—39, 44, 49—56, 58, 59, 61, 64, 67, 74, 79—84, 87, 89—91, 100, 108, 109, 111, 113, 114, 116, 117, 121, 122, 128, 134, 152, 153, 155, 156, 161—164, 166, 168, 170, 171, 174, 175

 абсолютное ~ 26, 27, 34, 36, 80, 88, 89, 152

 актуальное ~ 31

 безначальное абсолютное ~ 34, 152

 божественное ~ 21, 27, 28, 33, 34, 37, 38, 81, 152

 вечное ~ 38

 возникшее ~ 89

 временное ~ 81

 единство и единственность ~ 9, 13—15, 18, 26—28, 33—35, 38, 40, 158

единое ~ 22, 26, 27, 32, 34, 37, 38, 80, 87, 155, 175
идеальное ~ 24
интелигибельное (умопостигаемое) ~ 24
материальное ~ 24
множественное ~ 80
неограниченное ~ 32
ограниченное ~ 26, 34, 152
относительное ~ 31
совершенное ~ 32
чувственное (конкретное) ~ 24

В

Веротерпимость 40
Вечное 27, 28, 30, 33, 34, 47, 50, 60, 64, 89, 92
Вечность 23, 26, 29, 59, 60, 61, 91, 92, 111, 117
Вещность 25
 абсолютная ~ 25
 всеобщая ~ 25
 интелигибельная ~ 25
 феноменальная ~ 25
Вещь 23—31, 33—39, 46, 47, 51—53, 55, 56, 58, 60, 63, 64, 66, 71—73, 80—87,
91—97, 99, 100, 102, 103, 107, 114—116, 121—123, 128, 132, 133, 137, 144, 146,
148, 153, 156—158, 161, 163, 165, 168—172, 174
 вечная ~ 54
 конкретное состояние ~ 26
 возникшая ~ 37
 онтологическое состояние ~ 25, 26
 интелигибельное состояние ~ 24, 25, 26
 Третья ~ 26, 27, 34, 59, 60—62, 81, 87—89, 152
Видение 10—12, 85, 167
 мистическое ~ 10
Внеположность 15, 23, 24, 30
Возникшее 27, 34, 52, 53, 58, 60, 64, 67, 89, 114, 121
Воображение 30, 51, 59, 60, 73, 74, 100, 115, 121, 123, 128, 130, 131, 133—136,
140, 143, 154, 159—164
Воплощенность 24, 26, 28, 30, 31—32, 36, 45, 46, 51—54, 56—58, 61, 67, 71, 81,
84, 85, 87, 88, 92, 100, 104, 106, 108, 109, 111, 112, 115, 116, 118, 122, 123, 129,
130, 132—138, 142, 144, 157, 160—166, 171
Вот-это-бытие (*см. также* бытие) 38, 39, 175
Восприятие 27, 31, 57, 148, 161
Временное 28, 30, 33, 47, 92
Время 23, 26—31, 34, 36, 47, 52, 57, 59, 63, 66, 67, 71, 86, 87, 89, 92, 94, 109, 114,
115, 125, 137, 139, 144, 147, 151, 157, 158
 атомарное ~ 29, 158
Вуджудизм 17, 43—46, 48, 81, 84

Г

Гносеология 17, 18, 81

Д

- Двуединство 23, 28, 33
Действие 16, 46, 61, 67, 69—71, 83, 94, 96, 100, 102, 103, 109, 111, 114, 115, 122,
126, 127, 136, 143, 155
Длительность 29
Догмат 9
Дуализм 27, 34

Е

- Единичность 29, 30, 36, 102, 103, 162, 164
Единое 27—29, 33, 34, 46, 94
Единственность 9, 23, 27, 56, 81, 87
Единство 9, 13, 27, 30, 33, 36, 38, 40, 42, 91, 102, 146
~ бытия 9, 13—15, 18, 26—28, 33—35, 38, 40, 156
Единый 29, 69, 94, 102, 111, 112, 162, 170

З

- Знание 7, 12, 16, 19, 23—26, 32, 38, 39, 50—58, 61—63, 66—69, 71, 81, 83—86,
88, 92, 94—103, 105—109, 112—115, 117—128, 130, 131, 133, 134, 136, 137, 139,
141—145, 149, 151, 154, 156
Знания-бытие 38, 39, 175

И

- Идентичность 31
Идея 9, 13, 14, 16, 19, 23, 28, 36, 43, 45, 46, 87, 92
Имманентность 21, 27, 31, 32
Инаковость 60
 виртуальная ~ 81
Иное 23, 32, 60, 89, 155, 163, 164
Интеллигибия 67
Ислам 9, 11, 13, 22, 23, 28, 40—44, 48, 81, 84, 90, 99, 145, 146, 148, 151, 152, 157,
176
Исмаилизм 23
Истина 10, 16, 23, 26—28, 34, 36—41, 47, 49, 50, 53—57, 59, 60, 62, 64—73, 77,
79, 81, 83, 86, 87, 90, 92, 93, 97, 99, 100, 102, 105, 106, 108, 112, 116, 122—128,
130, 133, 136, 137, 146, 148, 155, 156
 универсальная ~ 89
Истинный (эпитет Бога) 19, 28, 29, 48, 50, 52, 53, 59, 61, 64, 67, 71, 72, 77, 88,
94—100, 104, 106, 109, 111, 112, 117—122, 124—126, 128, 130—133, 135, 136,
140—142, 151, 161—173, 176
Истинность 23, 38, 39, 49, 51, 54, 96, 121, 129, 131, 137, 139, 146, 175
Иудеи 154
Ишракизм 23

К

- Калам (см. также ашаризм, мутакаллимы) 10, 19, 23, 41, 88, 89, 145
Картина мира 21, 22
 религиозная ~ 21

- Категория 34, 60, 81, 87, 90, 149
 Качество 32, 47, 51, 52, 55, 62, 63, 68, 91, 94, 97, 98, 102, 107, 108, 112, 114, 122—124, 146, 155
 Конечность 59
 Коннотация 24, 86, 157
 Концепция 16—18, 22, 25, 27, 29, 31, 33—35, 37, 38, 41, 43—45, 47, 48, 81, 83, 84, 87, 151
 линейная ~ причинности 30
 Красота 34, 48

М

- Место 23, 47, 60, 63, 65—68, 83, 118, 124, 128, 129, 137—139, 141—144, 152, 157, 173, 176
 Метафизика 17—19, 41, 47, 48, 81
 Макрокосм 37, 86
 Микрокосм 37
 Мир 9, 13, 15, 17, 21, 22, 25—27, 29—41, 44, 45, 47—50, 52, 53, 56, 57, 59—61, 64—66, 68, 71—74, 77—79, 81, 87—93, 97—100, 102, 109, 112, 114—118, 122—135, 137, 138, 140, 142—144, 149, 151—153, 156, 157, 159, 161—165, 169—172, 175
 вечностный ~ 30
 материальный ~ 36, 87
 множественный ~ 15, 16, 21—23, 26—28, 31, 33—37, 82, 85—88, 91, 150, 152, 156
 интеллигибельный ~ 25, 80
 чувственно-предметный ~ 25, 26, 30, 31
 эмпирический ~ 82, 85, 155
 Мистик 11, 15, 41, 81, 175
 Мистика 15, 18
 Мистицизм 44, 81, 82, 92
 исламский ~ 9, 44, 45, 48, 92
 Множественность 9, 15, 23, 29, 30, 33, 36, 38, 81, 162, 164
 внутренняя ~ 38
 Модальность 80, 83
 Модус 24, 80, 108
 ~ наличия вещи 25, 84
 Монизм 16
 абсолютный ~ 14
 Муджассимиты (*муджассима*) (*букв.* «отелесители», название последователей различных религиозных школ, представлявших божество в телесном виде) 83
 Мутазилиты 25, 28, 29, 41, 84, 86—90, 92
 Мутакаллимы (*см. также* ашаризм, калам) 13, 26, 89, 90, 92, 137, 144, 145
 Мышление 29
 рациональное ~ 29

Н

- Направления 9, 28, 41
 религиозно-философские ~ 23, 28, 30
 теологические ~ 9

- философские ~ 9, 41
- этические ~ 9
- Небытие 25, 26, 28, 34, 51-56, 58, 59, 61, 79, 89, 108, 112—114, 129, 133, 142, 152, 161
 - абсолютное ~ 58, 130
 - чистое ~ 55, 58
- Небытийность 24, 25
- Невозможное 56, 113, 129, 130
- Неиное 32
- Не-различенность 23, 81, 141
 - безразличная ~ 23
- Несуществование 26, 28, 46, 80, 84, 92, 132, 133
- Необходимо-существующее 86

О

- Объект 21, 24, 26, 34, 38, 39, 152, 157
- Онтология 12, 27, 87
- Опыт 11, 20, 41—44, 47, 81
 - мистический ~ 16
- Основание 22, 48, 84, 156
 - ~ множественного мира 22

П

- Пантеизм 43—46, 48, 81, 84
 - философский ~ 14, 17
 - суфийский ~ 14
 - исламский ~ 16
- Парадигма 17, 22, 27, 34
- Партикулярия 46
- Первоначало 16, 23, 24, 28—31, 34, 35, 81, 92, 156
- Первооснова 22, 23, 31, 39, 175
- Плоть 24
- Познаваемое 26, 57, 58, 60, 88, 89, 108, 129, 130, 132, 168
- Познание 7, 11, 15, 16, 19, 29, 32, 33, 37—39, 41, 44, 49, 51, 81, 84, 92, 94, 96—100, 112, 117, 118, 120, 127, 143, 145, 150
 - интуитивное ~ 92, 148
 - интуитивно-созерцательное ~ 21, 39
 - мистическое ~ 21, 22, 39, 145, 151, 156
 - рациональное ~ 21, 39
 - суфийское ~ 19, 38, 39, 92
- Покой 91, 111
- Положение 51, 60, 67, 71, 90, 114
- Потенция 17, 18, 34, 39
 - онтологическая ~ 32, 36, 82, 87
- Практика 21
 - суфийская духовная ~ 19, 93
- Предсуществование 81
 - скрытое ~ 28
- Претерпевание 60, 67

- Причина 29—31, 47, 72, 74, 78, 79, 91, 101, 117, 130, 139, 161, 165, 172
 Причинность 23, 28, 41, 47, 165
 линейное понимание ~ 30
 линейная концепция ~ 30
 Противоположность 23, 27, 29, 32—34, 55, 56, 90, 115
 Протяженность 59, 132

Р

- Равенство и единство метафизическое 40
 Разделенность
 гносеологическая ~ 39
 онтологическая ~ 39
 ~ субъекта и объекта 39
 субъект-объектная ~ 38, 39
 Различенность 36, 82, 87, 91
 внутренняя ~ 33
 Реальность 33, 35, 36, 80, 81, 87, 175
 первичная ~ 32, 155
 Редукционизм 16
 Род 54—57, 62, 70, 73, 74, 86, 105, 109, 117—119, 123, 126, 132, 139, 141, 147,
 167, 169
 целокупный ~ 60
 Ряд 37
 ~ вещей 23, 24, 29, 30
 причинно-следственный ~ 30
 Рядоположенность 23, 27, 87

С

- Самоманифестация 35, 36, 38
 Самоограничение 36, 83
 Самооткровение 38
 Самопознание 37, 39, 85—87, 175
 Самопроявление 34, 36, 38, 85
 Саморазвертывание 35
 Самореализация 34
 Связанность 30, 36, 57, 83, 170
 Следствие 30, 31, 35
 Совершенный человек 37
 Совершенство 11, 23, 32, 36, 50, 62, 64, 71, 100, 122—124, 150, 175
 Создатель 58, 59, 68, 69, 110, 111, 134
 Соотнесенность 24, 26, 49, 50, 56, 60, 63, 64, 66, 81, 87, 111, 115, 130, 134, 145,
 148, 163, 164, 168, 170, 171
 виртуальная (небытийная) ~ 30
 вечностная ~ 81
 небытийная ~ 46, 81, 82, 109
 Соподчинение 27, 87
 Сопряжение 52, 53, 63, 67
 Сопряженность 52, 59, 82, 87, 91, 111, 148
 внутренняя ~ 31, 33

- Состояние 19, 22, 24—26, 28, 31, 35—37, 41, 46, 48, 51, 53, 61, 64, 66, 67, 71, 80, 81, 83—85, 90—92, 94, 108, 109, 112, 115, 116, 122, 126, 134, 139, 140, 142—144, 152, 157, 166, 172, 175, 176
- Субстанция 60, 63, 65—68, 72, 80, 88—92
- Субъект 16, 21, 38, 39
- Суфизм 9, 10, 14—17, 20, 38, 40—48, 80, 81, 87, 88, 145, 148, 151, 155
доктринальный ~ 9, 14—16, 18
неспекулятивный ~ 17
философский ~ 14, 23, 40, 86
- Суфии 9, 10, 11, 16, 38, 39, 89, 92, 105, 137, 138, 145, 149, 151, 155
- Сущее 23, 29, 32, 50—60, 62—68, 81, 82, 84, 89, 90, 116, 124, 129, 131—133, 139, 152, 166
- Существо 89, 90, 128, 131, 132, 144, 149, 154
родовое ~ 37, 86
- Существование 15, 23—26, 28—30, 39, 40, 46, 51—60, 62, 67, 68, 71, 72, 80, 84, 85, 88—90, 92, 97, 100, 104, 113—115, 129, 130, 132, 133, 142, 144, 145, 153, 157, 164, 170, 175
- Сущность 16, 22, 24, 27, 31, 33—38, 45, 46, 80, 87, 128, 137, 155, 161—171
существующая-сама-по-себе, абсолютно совершенная божественная ~ 22

Т

- Творение 25, 31, 33—36, 40, 49, 50, 53, 59, 64, 72, 80, 81, 86—88, 103, 107, 132, 136, 138, 148, 156, 166, 167, 169, 171
- Творец 33, 35, 49, 50, 58, 69, 99, 111, 113, 115, 118, 123, 126
- Теология 15
исламская ~ 91
- Теософ 15
- Теософия 15
суфийская ~ 15
- Теофания 37
- Течения 9, 90
теологические ~ 9
философские ~ 9, 14
этические ~ 9
- Тотальность 23, 33
- Традиционалист 40, 90, 154, 156
- Традиция 18, 55, 84, 85, 148, 154, 167
западная пантеистическая ~ 15
исламская (мусульманская) ~ 40, 44, 173
исламская интеллектуальная ~ 17
исламская мистическая ~ 9, 16
суннитская ~ 148, 154
суфийская ~ 19, 47, 80, 83, 149, 151, 155, 156, 176
философская (арабо-мусульманская) ~ 18, 84
философская (западная) ~ 84
- Трансцендентное 22
- Трансцендентность 21, 27, 31, 32, 36

У

- Универсализм 40
Универсалия 26, 46, 67, 81, 89, 90
Универсальность 40
Универсум 37, 85, 86
Утвержденность 28, 52, 84, 92, 113, 115, 117, 134, 136, 144, 157, 161

Ф

- Фальсафа 23
Философема 21

Х

- Хаос 37
Христиане 14, 154

Ц

- Целокупность 51, 60, 61
Цивилизация
 мусульманская ~ 9, 17, 47

Ч

- Человек 11, 15, 16, 21, 22, 24, 31, 33, 37—39, 39, 44, 47, 49—51, 54, 56, 57, 60, 64—66, 70, 71, 77, 81—87, 90, 91, 95, 96, 100, 102, 103, 114, 117, 118, 122—128, 133, 134, 138, 139, 141, 143, 146, 148, 149, 152, 154, 156, 160, 161, 167, 169, 170, 172, 175, 176
Число 50, 62, 66, 67, 73, 78, 114, 138, 139, 147, 164
Чувственно-конкретное 24

Ш

- Шииты 26

Э

- Экзистенциализация 38
Эманация 48, 81
Этика 17—19, 41, 107
Эротология 34

Я

- Явление 30—32, 36, 51, 82, 83, 87, 154, 155, 159, 160

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН*

А

- ‘Абдаллāх ибн Мас‘ūd 47
‘Абӯ ‘Абдаллāх ибн ал-Джаллā’ 155
‘Абӯ ал-‘Атāхиййа (‘Исмā‘ил ибн ал-Қāсим) 125, 150
‘Абӯ ал-Бадр 138
‘Абӯ Бакр ас-‘Сиддйқ 150, 173
‘Абӯ Джахл (‘Амр ибн Хишām) 65, 90, 91
‘Абӯ Зайд ар-Рақрāқй ал-‘Ус‘ул 138
‘Абӯ аз-Зубайр 154
‘Абӯ Йа‘зй ‘Абӯ ан-Нūr 138
‘Абӯ Мадйан 45
‘Абӯ Са‘йд ал-Худрй 135, 152
‘Абӯ Хурайра 85, 147, 152
Аверроэс (Ибн Рушд) 10, 41
Агуэли, Иван-Густав (Agueli, Ivan-Gustav) 13
‘Адам (Адам) 77, 78, 80, 82, 86, 93, 124, 132, 150, 153, 169
ал-‘Аданй, Муҳаммад 85, 178
ал-‘Аджлунй, ‘Исмā‘ил ибн Муҳаммад 48, 153, 178
‘Адй ибн Хāтим 85, 104
‘А‘иша бинт ‘Абй Бакр (‘А‘isha) 123, 150, 159, 173
Акимушкин О. Ф. 151, 180
‘Алй ибн ‘Абй Тāлиб 152
‘Амр 84
‘Амр ибн Хишām (‘Абӯ Джахл) 90, 91
Арберри А. 41, 180
‘Ариф Афандй 42, 83, 87, 93, 184
ал-‘Асбахāнй, Муҳаммад ибн ‘Абдаллāх 29
‘Асийа 123, 150
аль-Атгас, Сейд Муҳаммад Накйб (ал-Атгāс, Сейд Муҳаммад Нақйб, al-Attas, Syed Muhammad Naquib) 47, 48, 80, 81, 180, 182
Афифи А. (Affifi A. E.) 14, 15, 20
ал-Аш‘арй, ‘Абӯ-л-Хāсан (ал-Ашари) 46, 84, 89—91, 178, 180

* Указатель имен упорядочен в соответствии с русским алфавитом, артикль *ал-* в расположении слов не учитывается, имена, начинающиеся с букв с диакритикой, сведены в группы после слов, начинающихся с букв без диакритики. Например, имена, начинающиеся с *з*, представляют самостоятельную группу, представленную после имен, начинающихся с *з*.

Б

- Бабджаййа, 'Абу Закариййа ал-Хуснийй 140
 ал-Багдади, 'Абд ал-Кахир б. Тахир 145, 180
 Байазид (султан) 42, 93, 184
 ал-Бақиллани, 'Абу Бақр Муҳаммад Ибн аҭ-Таййиб 89, 145, 158
 Бал'ар ибн Ба'ур 101
 Балийанӣ, Авҳад ад-Дин (Balyani, Awhad al-Din) 13, 42
 ал-Балҳӣ, 'Абу ал-Қасим 29
 ал-Бистамӣ, 'Абу Йазид 16, 137, 155
 Боголюбов А. С. 83, 176, 180
 Бойко К. А. 145, 155, 180
 Буркхардт Т. (Burckhardt T.) 20
 ал-Буҳарӣ 80, 83, 85, 145, 147, 148, 150, 152—154, 174, 178

В

- Вали ад-Дин Афандӣ 42, 93, 184
 Вейр Т. (Weir T. H.) 13, 43, 183

Г

- Гранде Б. М. 86, 146, 147, 180

Г

- ал-Газали, 'Абу Ҳамид (ал-Газали, Абу Хамид) 61, 68, 88, 90, 178, 180

Д

- ад-Дарāқутнӣ, 'Али ибн 'Умар ибн Аҳмад 85, 178
 Давуд (Давид) 124, 125, 156
 Делёз 84
 Демокрит 89
 Джамӣ 13
 ал-Джандӣ, Му'аййад ад-Дин 20
 Джарӣр 85
 Джибрӣл 134, 142, 154, 157, 159, 160, 174
 Ал-Джиланӣ (Гйланӣ, ал-Кайланӣ), 'Абд ал-Қадир 138, 151, 155, 180
 ал-Джилӣ, 'Абд ал-Карим 13, 125
 ал-Джубба'и 89
 ал-Джувайнӣ, 'Абу ал-Қасим 89
 ал-Джунайд (al-Junayd) 16, 145, 147, 151, 174, 175, 183
 ал-Джурджанӣ, 'Али ибн Муҳаммад (Dschordschani, Ali b. Mohammed) 13, 42, 183
 Диҳйа ибн Ҳалифа 134, 154

Ж

- Жилис Ш.-А. (Gilis С.-А.) 20, 183

З

Зайд 52—54, 56, 84, 168

аз-Заркашӣ 48

Аз-Зухри, Мухаммад ибн Муслим ибн Шихаб 142, 157

З

Зӯ-н-Нӯн ал-Миcрӣ 155

И

’Иблїс («дьявол») 77, 78, 93, 181

Ибн ‘Арабӣ (Ibn ‘Arabi) 7, 9—32, 34—48, 74, 79—93, 136, 145—147, 151—157, 165, 173, 175, 176, 178, 180—182, 184

Ибн Қасӣр 150, 178

Ибн Маджих 148

Ибн Рушд (Аверроэс) 10, 41

Ибн Саб’йн 41

Ибн Таймиййа 13, 28, 40, 41, 46, 48, 88, 150, 178, 179

Ибн ‘Умар 153

Ибн ‘Усмāн ибн Мӯсā ’Афандӣ, ‘Абдаллāх 92, 179

Ибн ал-Фарид 41

Ибн Ҳаббāн 148, 179

Ибн Ҳаджар 48

Ибн Ҳалдун 13, 85, 179

Ибн Ҳанбал 154, 179

Ибрāхїм (Авраам) 11, 83, 156

Ибрагим Т. (Ibrahim T.) 14, 17, 24, 41, 43—48, 81, 84, 87, 90, 91, 180, 181

Игнатенко А. А. 43, 181

’Идрїс (Енох) 10

Изуцу Т. (Izutsu T.) 14, 15

Иисус Христос (’Иса) 10, 14, 102, 150

‘Имрāн 102, 150

‘Иса, см. Иисус Христос

ал-Исфāрайнӣ 152, 179

ал-Ишбилӣ, ’Абӯ Муҳаммад ‘Абд ал-Ҳаққ ибн ‘Абдаллāх ал-’Азādӣ 110

Й

Йазїд 103, 146

Йа’кӯб (Иаков) 160

Йаҳйā (Иоанн/хр. Йўханнā) 10

Йахйа О. (Yahia O.) 17

Йўсуф (Иосиф) 7, 10, 159—161

К

Ка’б 153

Кайкавус 12

Кайкусрав 12

Кныш А. Д. (Knysh A. D.) 14, 15, 18, 24, 41—45, 74, 79, 88, 92, 180, 181, 183

Корбэн А. (Корбен А.) (H. Corbin) 14, 43, 181
 Крачковский Ю. 42
 Кузанский, Николай 44, 81, 82, 181
 Кузнецов А. А. 43, 181
 ал-Кумушхана́ви ан-Нақшбанди, Аҳмад 80, 82, 184

Қ

ал-Қайсарӣ, Давӯд 20
 ал-Қарӣ 48
 ал-Қаршӣ, ‘Абд ал-‘Азӣз ‘Абӯ Муҳаммад ибн ‘Абӣ Бакр 45
 ал-Қашанӣ 13
 Қубайса ал-Баджали 148
 ал-Қўнави, Садр ад-Дин 12, 13, 20, 41, 45, 179, 181
 ал-Қуртуби, ‘Абӯ ‘Исҳақ ‘Ибраҳим ибн Муҳаммад ал-Ансарӣ 140
 ал-Қушайри 179

Л

Ландау Р. 15
 Лейбниц 89
 Лукреций 89

М

Малик ибн ‘Анас 148
 ал-Ма’мун 151
 ал-Мар’ашли, Муҳаммад ‘Абд ар-Рахман 17, 29, 44, 45, 184
 ал-Марвази, Муҳаммад ибн Наср 148, 179
 Марйам (Марйам бинт ‘Имран) (Мария) 123, 150
 Масиньон Л. (Massignon L.) 16
 ал-Маҳалли 86, 149, 179
 ал-Маҳди 151
 ал-Муғира ибн Шу‘ба 175
 Мулла Садр 13
 Мусā (Моисей) 11, 65, 90, 91, 101, 134, 150, 154
 Муслим 48, 80, 85, 130, 135, 148, 150, 152, 153, 154, 179
 Мухаммад (пророк) 7, 10, 11, 34, 44, 47—49, 70, 81, 85, 89, 90, 97, 98, 100—103, 106, 110, 115, 118, 123, 124, 130, 137, 142, 145, 147, 149, 150, 152, 154, 155, 157, 159—161, 169, 173—175
 Муҳаммад ибн ‘Али 148
 ал-Муҳасибӣ, ал-Харис (ал-Муҳасибӣ, ‘Абӯ ‘Али ал-Харис ибн ‘Асад ал-‘Анази) 97, 100, 145

Н

ан-Набулӯсӣ, ‘Абд ал-Гани 20
 ан-Навави, Мухий ад-Дин ‘Абӣ Закарийя Йаҳйа ибн Шараф 48, 80, 85, 150, 152, 154, 155, 173, 174, 176, 179
 ан-Наззам 29
 ан-Найсāбурӣ, Низам ад-Дин ал-Ҳасан 153, 179
 ан-Насā’и 148, 179

Наср С. Х. (Nasr S. H.) 16
 Насыров И. Р. 7, 48, 181
 Наумкин В. В. 88
 Никольсон Р. А. (Nicholson R. A.) 13, 15
 Нириша В. М. 15, 44, 181
 Ну‘ман ибн Башйр 148
 Ньюберг Х. (Nyberg H.) 13, 74
 ан-Нүрй, ’Абу ал-Хусайн 16

О

Османов М.-Н. О. 42
 Остин Р. (Austin R. W. J.) 20

П

Паласиос, М. Асин (Palacios A. M.) 14, 43, 182
 Петрушевский И. П. 152, 181
 Пиотровский М. Б. 89, 91, 93, 149, 175, 181
 Платон 46, 181
 Прозоров С. М. 47, 87, 91, 146, 180, 181

Р

ар-Ра‘йни, ’Абу ал-Хасан Шарйх ибн Муҳаммад ибн Шарйх 110
 Роузенталь Ф. 81, 181
 Рӯмӣ, Джалал ад-Дин 43, 182
 ар-Рӯмӣ, Мадж ад-Дин ’Исхак ибн Йӯсуф 12

С

Саблуков Г. 42
 Сагадеев А. В. (Sagadeev A.; Са‘адийф, Арсӯр) 14, 41, 47, 81, 84, 91, 180, 183,
 184
 Са‘д ибн ’Убада 175
 Салим, Муҳаммад ’Ибраҳим Муҳаммад 93, 178
 Салӯм, Тавфйқ (Ибрагим Т.; Ibrahim T.) 84, 184
 Сахл ат-Тустарй 81
 Селим I 12
 ас-Сиджистанӣ, ’Абу Давӯд 148
 Смирнов А. В. 14, 15, 17, 20, 21, 24, 40—48, 80—82, 84, 88, 151, 180, 181
 Степанянц М. Т. 14, 43, 84, 180—182
 Сулайман (Соломон) 31
 ас-Суламй 151, 152, 155, 179
 ас-Суйутй 48, 86, 88, 149, 179
 Сюкияйнен Л. Р. 156

Ҷ

аҶ-Ҷан‘анӣ 153, 179

Т

- ат-Тафтāzānī 13
 ат-Таххān, Махмūd 147, 184
 ат-Тирмизӣ, Муҳаммад ʿАбу ʿИсā 148, 179
 Торчинов Е. А. 41, 182
 Тримингэм Дж. С. 14, 15, 44, 148, 182

У

- ʿУмар ибн ал-Ҳаттāб 153
 ʿУсмāн ибн ʿАффāн 125, 151

Ф

- ал-Фāрисӣ, ʿАбӯ Муҳаммад ʿАли ибн Саʿид ибн Ҳазм 110
 ал-Фарийāни, ʿАли ибн ʿАбдаллāх ибн ʿАбд ар-Рахмāн 110
 Флюгель Г. (Flügel G.) 13, 42
 Фролова Е. А. 14

Х

- ал-Ҳадӣ 151
 Хārūn (Аарон) 11
 Хārūn ар-Рашид 151
 Худ 7, 165, 168, 169
 ал-Худжвӣрӣ 151, 179

Ҳ

- ал-Ҳабашӣ, ʿАбдаллāх Бадр (ʿАбӯ Масʿūd ʿАбдаллāх ибн Бадр ибн ʿАбдаллāх ал-Ҳабашӣ) 49, 82, 179
 Ҳāджжӣ Ҳалифа 88, 179
 Ҳайдар ʿАмулӣ 13, 20
 ал-Ҳаллāдж 16
 ал-Ҳаққār, Муҳаммад 11

Ҳ

- Ҳидр (Хизр) 38

Ч

- Читтик У. (Chittick W. C.) 46, 82, 182

Ш

- аш-Шаṭавӣ, Аҳмад ибн ʿАли 29
 аш-Шиблӣ 125, 151
 Шиммель А.-М. 44, 45, 182
 аш-Ширази, Садр ад-Дин 42, 182
 Шодкевич М. (Chodkiewicz M.) 15, 16, 42
 Шукуров Р. М. 43, 181

Э

- Эшотс Я. 14, 42, 43, 182
Эрнст К. (Ernst C.) 14
Экхарг М. 14

A

- Abenarabi de Murcia, см. Ibn 'Arabi
Agueli, Ivan-Gustav 13
Affifi A. E. 14, 20, 45, 85, 182, 183
Al-Attas, Syed Muhammad Naquib 48, 182
Aubin, Françoise 41, 183
Austin R. W. J. 20, 183

B

- Balyani, Awhad al-Din 42, 182
Bowering G. 81, 182
Burckhardt T. 20, 47, 182, 183

C

- Corbin H. 14, 43, 182
Chittick W. C. 43, 46—48, 82, 91, 182
Chodkiewicz M. 41—45, 48, 182, 183

E

- Ernst C. 41, 43, 182, 183

F

- Fenton P. 45, 74, 88, 178
Flügel G. 13, 183

G

- Geoffroy É. 42, 183
Gloton M. 45, 74, 88, 178
Gril D. 41, 183

H

- Hunwick J. O. 41, 183

I

- Ibn 'Arabi (Ibn al-'Arabi, Abenarabi de Murcia) 13, 14, 20, 41—48, 74, 79, 82, 85, 88, 91, 178, 182—184
Ibrahim T. 81, 183
Izutsu, Toshihiko 14, 43, 183

J

de Jong F. 41, 183

K

al-Kader, Ali Abd 145, 147, 174, 175, 183

M

McGregor R. 42, 183

Massignon L. 41, 44, 183

N

Nasr, Seyyed Hossein 44, 183

Nicholson R. A. 13, 44, 183, 184

Nyberg H. 13, 45, 74, 79, 88, 178, 184

R

Radtke B. 41, 183

S

Saligsohn M. 173, 184

Sharif M. M. 85, 89, 183

Sherrard L. 41, 43, 182

Y

Yahia O. 44, 184

УКАЗАТЕЛЬ АРАБСКИХ ТЕРМИНОВ И СЛОВСОЧЕТАНИЙ*

А

- а‘азз *Самый могущественный (эпитет Бога)* 111
‘аввал *начальный; Первый (эпитет Бога)* 59, 71, 111, 132, 171
‘аввалийя *первоначальность, первенство* 59, 71, 117
авзāн, см. вазн
авлийā’, см. валийй
‘адаб *вежливость (этикет)* 102, 107
‘адам *небытие* 26, 28, 51, 52, 59, 61, 67, 84, 108, 112, 161
 ‘адам ‘аввал *начальное несуществование* 133
 ‘адам маҳд *абсолютное (чистое) небытие* 56
‘аджал (мн. ч. ‘аджāl) *срок* 144
 ‘аджал мусамман *определенный срок* 144
ал-‘азалийй ал-‘аққ *безначальный Истинный (эпитет Бог)* 59
‘азйз *Могучий (эпитет Бога)* 110
‘азйз му‘изз *Могучий Дающий силу (эпитет Бог)* 107
‘азйм *Великий (эпитет Бога)* 110
āйа *знамение* 47
а‘йāн, см. ‘айн
 а‘йāн ал-аквāн *воплощенности миров (вещей)* 111
 а‘йāн аз-завāt *воплощенности самостей* 115
 а‘йāн ал-мумкинāt *воплощенности возможных* 161
 а‘йāн сāбита, см. ‘айн сāбита
‘айн (мн. ч. а‘йāн) 1. *воплощенность*; 2. *источник*; 3. *око*; 4. *тот же самый*
24—26, 28, 30, 38, 45—47, 52, 53, 54, 57, 80, 84, 108, 109, 130, 132, 137, 138, 163,
168
 ‘айн ал-вуджūd *воплощенная сущность бытия* 168
 ‘айн ал-джам‘ *воплощенность соединения* 137
 ‘айн сāбита (мн. ч. а‘йāн сāбита) *утвержденная воплощенность* 24, 25, 28,
30, 36, 45, 46, 81, 85, 87, 88, 92, 133, 142

* Список арабских терминов и словосочетаний упорядочен в соответствии с русским алфавитом, артикль *ал-* в расположении терминов не учитывается, термины, начинающиеся с букв с диакритикой, сведены в группы после терминов, начинающихся с букв без диакритики. Например, термины, начинающиеся с *т*, представляют самостоятельную группу, представленную после терминов, начинающихся с *т*.

- 'айниййа (букв. «где-вость») где 173
 акбар Величайший (эпитет Бога) 111
 'ақл разум 95
 'ақл 'аввал первый разум 114, 129
 ақраб Самый близкий (эпитет Бога) 110
 акрам Наиболее благородный (эпитет Бога) 110
 а'лә Самый высокий (эпитет Бога) 111
 'алам (мн. ч. а'ләм) имя собственное 104
 'алам мир 57, 59, 71, 161, 162
 'алам мунфасил отделенный мир 128
 'алам муттасил соединенный мир 128
 'алам ат-тафсил мир отдельных [сущих] 60
 'алам ал-хай'ал мир воображения 159
 'алам аш-шах'ада «мир свидетельства», эмпирический мир 142, 155
 'алий Высокий (эпитет Бога) 111
 'алим знающий 107, 108
 'алим всезнающий 73, 108, 110
 'алләм знаток 108
 'Аллах Бог 26, 34, 47, 48, 72, 73, 79, 80, 85, 86, 91, 103-105, 110, 146, 149
 алф'аз, см. лафз
 'амā хаос, или [Первичное] Облако 37, 77, 130, 132, 152, 169, 176
 'амал (мн. ч. а'мāl) действие 94
 'амр миропорядок; приказание, повеление 32, 55, 72, 127, 134, 141, 162, 172
 ал-'амр би-л-ма'руф ва ан-нахий 'ан ал-мункар повеление одобряемого и за-
 прещение осуждаемого 145
 'амр 'илāхийй божественное приказание 125
 'анāниййа Первое лицо 137, 138, 155
 'анқā прах 93
 'анқā муғриб феникс, грифон 78, 93
 'арад (мн. ч. а'рад) акциденция 63, 90
 арвāх мухаймина оберегающие духи 129
 'ариф (мн. ч. 'арифун) знающий [Бога] 97, 106, 117, 137, 139, 140, 167, 168, 172
 'арш Престол 11, 37, 59, 83, 87, 111, 130
 'арш мухйт охватывающий Престол 83
 'асар (мн. ч. 'асār) след; последствие; воздействие; предание 137, 155
 'асл (мн. ч. 'у'ул) источник, основа 34, 60, 72, 99, 121, 132, 152
 'асмā ал-аф'ал имена действий 70, 111
 'асмā аз-зāt имена Самости 103
 'асмā 'илāхиййа божественные имена 100
 'асмā ал-ишāрāt указательные имена 105, 107
 'асмā ал-иштирāk имена общности 112
 'асмā ас-сифāt имена атрибутов 70
 'асмā сифāt ал-ма'анй имена атрибутов смыслов 107
 'асмā хуснā прекрасные имена (Бога) 33, 62, 82, 87, 91, 104
 асрār, см. сирр
 'афāқ (ед. ч. 'уфқ) горизонты 118
 аф'ал, см. фи'л
 'афу Процающий (эпитет Бога) 111, 112
 'ахад один; Один (эпитет Бога) 36, 162

- 'аҳадиййа *единичность* 29, 36, 137, 164
 'аҳадиййа джам'иййа *совокупная единичность* 102
 'аҳадиййат аз-замāн *единичность времени* 29
 аҳбār, см. хабар
 аҳвāl (*ед. ч. хāl*) *мистическое состояние* 19, 22
 'аҳир *Последний (эпитет Бога)* 59, 110, 111, 132, 171
 'аҳира *тамошний мир* 116
 'аҳириййа *конечность* 59
 аҳкām, см. ҳукм
 'ахл 'Аллāх «люди Бога», суфии 22, 99, 101, 103, 105, 126
 'ахл ал-азвāқ *обладатели вкушения* 105
 'ахл ал-ғафла *существа пренебрежения* 128
 'ахл ал-кашф *люди откровения* 144
 'ахл кашф муҳаққақ *люди истинно осуществленного откровения* 144
 аҳсан тақвīm *наипрекраснейшее устройство; наилучшее сложение* 64, 82, 90

Б

- бақā' *пребывание* 144
 барзаҳ *перешеек* 64, 128, 134, 152
 бāри' *Создатель (эпитет Бога)* 111
 барр *Благостный (эпитет Бога)* 110
 ба'с *воскрешение* 128
 басар *зрение* 95, 107
 басīр *видящий; Всевидящий (эпитет Бога)* 107, 110
 басīра *видение* 167
 басит *Расстилающий (эпитет Бога)* 111
 бāтил *ложное* 155
 бāтин 1. *скрытое; сокрытость*; 2. *Скрытый (эпитет Бога)* 32, 35, 59, 84, 101, 111, 119, 171
 бāтин мубтīн *Скрытый Скрывающий (эпитет Бога)* 107

В

- вад' *установление (Закона или языка); «положение» (как категория)* 63, 90, 105
 вад' лафзийй *установление в языке; существование в произнесении* 104
 вāди' ал-луға *Установитель языка* 90
 вāди' аш-шарī'а *Установитель Закона* 90
 ваджд *нахождение (обретение экстатического состояния), наитие, экстаз* 175
 вāджиб *необходимое, должное* 113
 вāджиб ал-вуджūd *должное существовать* 59, 62
 ваджх *лик* 47, 91
 вадуд *Любящий (эпитет Бога)* 111
 вазн (*мн. ч. авзāн*) *размер стихов и прозаической речи* 63
 ва'ид *угроза* 73
 вақт *время* 28—30, 71, 92, 129
 вақфа *остановка; кратковременное пребывание* 140
 валлий (*мн. ч. авлийā'*) 1. *избранник [Божий]*; 2. *Покровитель (эпитет Бога)* 19, 37, 38, 49, 111, 125, 151

- wāsi‘ *Вездесущий (эпитет Бога)* 110
 waṣf *приписывание, приписанность, характеристика* 52, 68, 82
 waḥdānīya *единственность* 56
 waḥdat al-wuḥūd *единство бытия* 9, 13—15, 18, 27, 28, 40, 41, 156
 wāḥid *единый* 29
 wāḥid *Единый (эпитет Бога)* 94, 102, 111
 wāḥid ‘aḥad *Единый-Один* 162
 wāḥid qaṣīr *Единый-множественный* 112
 wāḥid al-qaṣra *Единое по множественности* 36
 wāḥidīya [*множественное*] *единство* 36
 waḥī *откровение* 117, 141
 waḥḥāb *Дарующий (эпитет Бога)* 110, 112
 wilāya *избранничество* 38, 149, 151
 witr *Непарный (эпитет Бога)* 111
 wuḥūd *необходимость* 56
 wuḥūd *бытие; существование* 24, 26, 51, 55, 56, 58, 59, 61, 68, 71, 84, 94, 115, 157
 wuḥūd ‘aīnīy *воплощенное существование* 129
 wuḥūd zīḥnīy *умственное существование* 129
 wuḥūd idaḥfīy *сопряженное бытие* 52
 wuḥūd kitābīy *письменное существование* 129
 wuḥūd laḥzīy *существование в произнесении* 129
 wuḥūd muḥāyīad *ограниченное («связанное») бытие* 26, 59
 wuḥūd mutlaq *абсолютное бытие* 27, 62, 89
 wuḥūd mutlaq lā yataqāyīad *абсолютное неограниченное бытие* 26, 58
 wuḥūd raqīmīy *существование в письменных знаках* 129, 130
 wuḥūd al-ḥaqḥ *существование Истинного* 28
 wuḥūd ḥāyir maḥd *чистое благое бытие* 113
 wuḥūd ḥaqīqīy *истинное бытие* 162
 wuḥūf *остановка (удержание себя)* 127

Г

- ḡazwa *военный поход* 103
 ḡayb (*мн. ч. ḡuyūb*) *сокровенное, сокрытое; сокровенный мир* 36, 51, 116, 137, 138, 143, 157
 ḡayra *ревность* 175
 ḡayrīya *ревность* 168
 ḡayr ‘arīf *не знающий* 172
 ḡanīy *Ненуждающийся (эпитет Бога)* 111
 ḡanīy muḡnīn *Ненуждающийся Обогащающий (эпитет Бога)* 107
 ḡafla *небрежение* 172
 ḡafūr [*Все*] *прощающий (эпитет Бога)* 110
 ḡafār *Прощающий (эпитет Бога)* 110
 ḡinan *отсутствие нужды* 144

Д

- daḥīqa *тонкий, тончайший* 50
 dalīl *доказательство* 61, 117

- дахр *Вечность (эпитет Бога)* 111
 джаббар *Могущественный (эпитет Бога)* 110
 джабр *принуждение* 167
 Джавад *Великодушный; Щедрый (эпитеты Бога)* 73, 82, 112
 джаваз *допущение* 56
 джавхар (*мн. ч. джавāхир*) *атомы, субстанции* 63, 89
 джавахар мунфарид *«одиночная субстанция»* 88
 джавахар фард (*мн. ч. джавāхир афрād*) *единичная частица (атом)* 60
 джам'иййа зāтиййа *самостная совокупность* 137
 джалāl *величие* 131
 джамил *Прекрасный (эпитет Бога)* 34, 48, 111
 джаханнам *геенна* 173
 джāхил *невежда* 172
 джахл *незнание* 96, 121
 джинс *род* 56
 джинс ал-аджнās *«род родов»* 62
 джуз' лā йатаджазза *неделимая частица, атом* 87
 ду'ā' *зов; молитва* 101, 114
 дунйā *земная жизнь (земной, здешний мир)* 97, 116, 156

Д

- дарūrа *необходимость* 95

З

- Забур *Псалмы* 141, 156
 замāн *время* 29, 144
 замāн фард *атом времени* 29

З

- завқ (*мн. ч. азвāқ*) *вкушение* 99, 106, 140, 141
 зāкир *поминающий* 106
 зāt (*мн. ч. зāvāt*) *самость* 26, 32, 35, 49, 67, 69, 70—72, 80, 83, 104, 107, 112, 113, 131, 155, 161, 163
 зāt илāхиййа *божественная самость* 72
 зāt муқаддаса *святая самость* 72
 зикр [*бого*]помяинание 104—106, 136, 147
 зў ал-'арш *Обладатель Престола (эпитет Бога)* 111

З

- зарф *сосуд, вместительница, оболочка; обстоятельство, условие* 29, 30, 46, 47, 130, 132
 зарфиййа *обстоятельственное значение* 30, 46, 143, 157
 зāхир *явное* 32, 84, 101, 115, 121, 131
 зāхир Явный *(эпитет Бога)* 23, 59, 110, 111, 170
 зāхир музхир Явный *Проявляющий (эпитет Бога)* 107
 зухур *появление* 107, 118, 144, 145

И

- ‘ибāда ‘аслиййа *основное поклонение* 127
 ‘ибāда фар‘иййа *дополнительное поклонение* 127
 ибтиля’ *испытание* 126
 идāфа, *мн. ч. идāфāt сопряженность* 52, 82, 87
 йджād *создание (акт творения)* 35, 103
 иджāза *разрешение* 110, 148
 идрāk *постижение* 57
 ‘изза *могущество* 98
 ‘иқāб *наказание* 73
 ал-’илāх *Бог* 146
 ‘илм *знание; наука* 52, 94, 107, 117
 ‘илм ат-таcаввуф «*суфийская наука*» 10, 12
 ‘илм ал-хадйс *хадисоведение* 10, 20
 ‘илм ал-хақā’иқ *знание истин* 100
 ‘илмиййа *знание* 66
 ’имām *имам, глава, предстоятель* 28
 ’имām ал-вақт *предстоятель Времени* 94
 ’ймāн *вера* 50, 120, 121
 инāба *уполномочивание* 137, 156
 ‘инāйа *опека* 159
 ’Инджил *Евангелие* 156
 инсāн кабйр *Большой Человек* 170
 инсāн кāmил *совершенный человек* 37
 ирāда *воля* 30, 107, 109, 111
 ирāдиййа *воля* 66
 исбāt *утверждение* 118, 121
 исбāt ‘айн аш-шай’ *утверждение воплощенности вещи* 52
 ’исм *имя* 82
 ’исм а’зам *величайшее имя* 102
 инсād *цепочка имен передатчиков (извод) хадйса* 89, 142, 157
 истивā’ *утверждение* 83, 176
 истивā’ раҳмāни *милостивейшее утверждение* 76
 исти’дād *подготовленность* 39, 124
 и’тикāф *удинение в мечети* 140, 156
 иттисā’ *нестесненность, вместительность* 109
 иттихād ‘āмм *всеобщее соединение* 41
 иттихādиййа *учение о единстве бытия* 26
 ифтиқār *нужда* 144
 ихсāн *доброделание* 50, 83
 ихтийār *выбор* 54, 56
 иштиқāқ *образование производного [слова]* 103, 104, 109

Й

- йад *рука* 47, 91
 йаум ал-қийāма *День предстояния* 118
 йаум ал-хашр *День воскресения* 82

К

- кабїр *Большой (эпитет Бога)* 110
 кавн (*здесь*) *состояние; бытие; мироздание* 50, 66, 91, 142, 171
 кавнўна (*мн. ч. кавнўнат*) *бытийствование* 37, 130, 152
 кавнўна *‘амма общее бытийствование* 37, 131
 кайфиййа *качество* 32, 62, 68
 калām *речь, слово* 107, 109, 129
 калām *калам* (одно из направлений в арабо-мусульманской философии) 10, 41, 89, 90, 158
 камāl *совершенство* 100, 122, 175
 карāmат *чудеса* 149
 карїм *Щедрый (эпитет Бога)* 110, 112
 кāsиб *приобретающий* 109
 касра *множественность* 29, 164
 кашф *раскрытие* 49, 68, 77, 101, 110, 115, 127, 136, 167, 175
 кашф *мухаққақ осуществленное раскрытие* 94
 кийāниййа *возникшее* 64, 90
 кинайа (*мн. ч. кинайāt*) (*грам.*) *«слово-прозвище», или «слово-заместитель другого имени»* 105, 107, 147
 куллий ал-а‘амм джами‘ *всеобъемлющая целокупность* 60
 куллиййа ма‘кўла *умопостигаемая универсалия* 67
 кумўн *скрытое предсуществование* 28, 145
 кун *«будь!»* 25, 26, 80
 курсийй *Трон* 59, 102

Қ

- қабид *Сжимающий (эпитет Бога)* 111
 қабил(а) (*мн. ч. қавāбил*) *реципиент; воспринимающее; вместитель* 36, 64, 87, 134
 қабил ат-тавба *Приемлющий покаяние (эпитет Бога)* 111
 қавāбил, *см. қабил*
 қавийй *Сильный (эпитет Бога)* 111
 қавл *учение, высказывание* 41
 қадїм *Вечный (эпитет Бога)* 59, 89
 қадир *могущий, сильный* 107, 108
 қадир *Могущий (эпитет Бога)* 73, 110
 қайїўм *Существующий вечно (эпитет Бога)* 110
 қāхир *одолевающий; Одолевающий (эпитет Бога)* 108, 110
 қāххār *господствующий* 108, 110
 қибла *направление в сторону Мекки* 131, 153, 172
 қидам *вечность* 26, 59, 60, 61, 117
 қуван рўхāниййа *нāриййа духовные огненные силы, (здесь) джинны* 133
 қувва мутахāййила *фантазийная сила* 133
 қудра *могущество* 107
 қуддўс *Священный (эпитет Бога)* 111

Л

- лаїф *Добрый (эпитет Бога)* 111
 лаїфа *тонкая субстанция* 80

лафз (мн. ч. алфāз) *выговоренность (слово); выражение* 24, 52, 93, 94, 120, 121, 129, 130

М

- маджид *Славный (эпитет Бога)* 111
- мавджуд (мн. ч. мавджудāt) *сущее* 32, 37, 51, 52, 54, 55, 62, 63, 89, 131
 мавджуд би-зāti-хи фй ‘айни-хи *то, что существует благодаря своей самости в своей воплощенности* 26, 58
 мавджуд мутлақ *абсолютное сущее* 32, 59, 60, 64
- маврӯф *описываемое* 104, 107
- мадда ‘улā *всеобъемлющая первоматерия; первая материя* 27, 34, 62, 87
- ма‘дӯм (мн. ч. ма‘дӯмāt) *не-сущее* 25, 28, 51, 52, 54—57, 62, 84, 89, 92, 113, 161
 ма‘дӯм ал-‘айн *не-сущая воплощенность* 61
 ма‘лӯм ма‘дӯм *познанное не-сущее* 57
 ма‘дӯм мафрӯд *обязательное (постулируемое) не-сущее* 54
- мазхаб *богословско-правовой толк, учение, направление* 151
- мазхар *проявленность* 35
- макан *место* 83, 132
- мақām (мн. ч. мақāmāt) *стоянка; положение* 10, 19, 22, 51, 71, 94, 140, 141
 мақām ал-ма‘рифa *стоянка [Бога]познания* 7
 мақām ал-ҳайра *стоянка растерянности* 140
- малак (мн. ч. малā‘ика) *ангел* 50
- ал-Мāлик (или малик) *Царь (эпитет Бога)* 70, 111
 малйк *Властелин (эпитет Бога)* 111
- мақдур *подвластное* 109
- макнийй ‘ан-ху (грам.) *указанное намеком* 105
- ма‘қӯл *умопостигаемое* 116
- ма‘қӯла *универсалия* 67
- ма‘лака (другие прочтения: ма‘лука, ма‘лика, ‘алӯка) *послание* 141, 156
- малақӯт *Царствие Божье* 138
- ма‘лӯм (мн. ч. ма‘лӯмāt) *познанное; познаваемое* 57, 86, 95, 108, 115, 129, 168
 ма‘лӯм ма‘дӯм *познанное не-сущее* 57
- манзил (мн. ч. манāзил) *место; стоянка* 7, 19, 137, 141—143
- ма‘нан (мн. ч. ма‘āнин) *смысл* 23, 24, 30, 51, 81, 84, 85, 148
- манфийй *отрицаемое* 133
- ма‘рифa (мн. ч. ма‘ариф) *знание/познание* 15, 44, 94, 97, 100, 112, 117, 118, 120, 122, 145, 151
 ма‘рифат ‘Аллāх *знание о Боге, богопознание* 61
- мартаб (мн. ч. марāтиб) *степень* 24, 58, 62, 87, 129
 марāтиб ал-ашйā’ *степени вещей* 87
- ал-масджид ал-ақсā «Отдаленнейшая мечеть» 11, 19, 44
- ал-масджид ал-ҳарām [Мекканская] *Запретная мечеть* 172
- матйн *Прочный (эпитет Бога)* 111
- маҳалл *вместилище* 83, 161
- мāхиййа (мн. ч. мāхиййāt) *чтойность* 26, 28, 32, 62, 68
- маҳлуқ (мн. ч. маҳлуқāt) *сотворенное* 60, 70, 115, 132
- маҳсӯс (мн. ч. маҳсӯсāt) *сенсительное* 116
- машхӯд *свидетельствуемое* 128, 142
- минбар *трибуна в мечети* 61, 89

- ми'радж «[ночное] восхождение» 10, 44
 му'айана видение воочию 53
 му'аххир *Отодвигающий назад* (эпитет Бога) 111
 муджахада (мн. ч. муджахада́т) усердие, внутренняя борьба 77, 93
 муджиб *Отзывчивый* (эпитет Бога) 109, 110
 му́джид *Создающий* (эпитет Бога) 133
 му́джид ли-джами' ал-ашйā' создатель всех вещей 58
 му'джиза (мн. ч. му'джиза́т) чудо 118, 149
 муджтахид *усердствующий в выведении знания (религиозный ученый-правовед)*
 99, 146
 мудмар (мн. ч. мудмарāт) *подразумеваемое имя* 104, 105, 107
 музхиб *Уничтожающий* (эпитет Бога) 133
 муқаддим *Выдвигающий вперед* (эпитет Бога) 111
 мукаллаф *ответственный, дееспособный* 64
 муқтадир *всемогущий* 108—110
 муктасаб *приобретенный* 109
 му'мин *Верный* (эпитет Бога) 111, 112
 мумкин (мн. ч. мумкинāт) *возможное* 37, 113, 122, 127, 129
 мунāзал (мн. ч. мунāзала́т) *ниспосланный, посланный свыше* 19
 муназзах *очищенный* 32, 47, 143
 мун'им *Дающий благополучие* (эпитет Бога) 112
 мурақаба *контроль* 96
 мурид *волящий* 73, 107
 мусаввир *Образователь* (эпитет Бога) 110, 111
 муса'ир *Оценивающий* (эпитет Бога) 111
 мусаккин *Останавливающий* 133
 мусамма́ именуемое 103
 муства́ уровень 83, 87
 мутакаллим *представитель калама* 13, 26, 89, 90, 137, 144, 145
 мута'али *Высочайший* (эпитет Бога) 111
 мутаввал *басй́т растянутый простертый* 123
 мутаджāвиз *Прощающий* (эпитет Бога) 112
 мутакаббир *Превосходящий* (эпитет Бога) 110
 мутаса́ввар *представляемый* 54, 129
 мутахайял (мн. ч. мутахайяла́т) *представление* 135, 136
 му'ти *Дающий* (эпитет Бога) 111, 112, 116
 мутлақ ал-'адам *абсолютное небытие* 130
 мутлақ ал-вуджӯд *абсолютное существование* 58
 муттақун *оберегающиеся* 171
 мухаймин *Охраняющий* (эпитет Бога) 111
 мухаққиқ (мн. ч. мухаққиқун) *осуществивший истинность; достигший истинности* 139, 146
 мухāл *невозможность, невозможное* 56, 113, 129
 мухāтаб (грам.) *второе лицо* 105
 мухаррик *Двигающий* (эпитет Бога) 133
 мухдас (мн. ч. мухдасāт) *возникшее* 52, 58, 89, 120
 ал-мухдас ал-мавджӯд би-ғайри-хи *возникшее, существующее благодаря иному* 89
 мухй́т *охватывающий* 108

мухсан *Добродеющий (эпитет Бога)* 111
 мухтасар *ваджиз краткий конспект* 123
 мушабах *уподобленный* 32, 47, 124
 мушар *'илай-хи (грам.) вышеупомянутое* 105, 106

Н

назар *рациональное рассмотрение, умозрение; узрение* 53, 95
 назар фикрий *мысленное рассмотрение* 94
 нāзир *рационалист* 133
 нā'иб *заместитель* 97
 нақс *ущербность* 100, 122
 нафс *ясное указание* 123
 нāтиқ *Говорящий (эпитет Бога)* 133
 нафас *дыхание* 37, 77, 131, 132
 нафс *душа* 89, 97
 нафс нāтиқа *(мн. ч. нуфус нāтиқа) говорящая (глаголящая) душа* 117
 нахй *запрет, запрещение* 127
 наш'а *устройство* 124
 нисба *(мн. ч. нисаб) соотношенность* 50, 60, 82, 87
 нисба 'адамиййа *небытийная соотношенность* 109
 нубувва *пророчество* 38, 151
 нūr *свет* 81, 119, 161, 162
 нуҳа бāтина *скрытый список* 64
 нуҳа зāхира *явный список* 64
 нутфа *капля* 132

Р

рабб *Господь* 70, 110, 112
 раззāқ *Питающий (эпитет Бога)* 111
 ра'й *мнение* 142
 рақйқа, или риққа *(мн. ч. рақā'иқ) тончайшая линия* 50, 82, 92
 рақйқат ан-нузўл *тонкость нисхождения* 82
 рафй' ад-дараджāt *Высокий на ступенях [Своего величия] (эпитет Бога)* 111
 рафйқ *Добрый (эпитет Бога)* 111
 ар-раҳйм *Милосердный (эпитет Бога)* 102, 110
 ар-раҳмāн *Милостивый (эпитет Бога)* 82, 102, 110
 ра'ўф *Мягкий (эпитет Бога)* 111
 рийāда *(мн. ч. рийāдāt) объездка* 77, 93
 рисāла *послание* 118, 119, 149
 ру'йа *видение* 57, 113
 рукн *столп* 128
 руқўм *числа (надписи)* 24, 52
 рўҳ *дух* 80, 138
 рўҳ қудсийй *святой дух* 116
 рўҳ ал-қудус *святой дух* 64
 рўҳāниййа *(мн. ч. рўҳāниййāt) духовное* 35, 128

С

- саййид *Господин (эпитет Бога)* 111, 127
 салām 1. *мир*; 2. *Мирный (эпитет Бога)* 50, 110
 салб *отрицание; отрицающая* [«соотнесенность»] 118, 123
 саликун (*ед. ч. салик*) *«идущие»* [по Пути к Богу], *суфий* 105, 106
 сам‘ *традиция; слух* 55, 95, 107, 113
 самй‘ *слышащий* 107, 110
 сарй‘ ал-хисаб *Скорый в требовании отчета (эпитет Бога)* 111
 сарйра *сокровенное* 49, 80
 сивā ‘Аллāх *кроме Бога (= мир)* 38
 сивā ал-хаққ *«кроме Истинного» (= мир)* 161
 сирр (*мн. ч. асрār*) *сокровенность; тайна* 79, 80, 138, 156
 ситāра *завеса* 133
 суббух *Достохвальный (эпитет Бога)* 111
 суджуд *земной поклон* 126, 135
 сулук *следование* 94
 сūra *глава Корана; сура* 164, 174

С

- сабат *утвержденность* 134
 сабит *утвержденное* 28, 133, 134
 сиқа (*мн. ч. сиқāt*) *достоверный хранитель* 142
 субут *утвержденность* 28, 84, 92, 113, 117, 123, 161
 субут ал-‘айн *утвержденность воплощенности* 52

С

- сабур *Терпеливый (эпитет Бога)* 111
 салāt *каноническая молитва* 153, 172, 176
 самад *Крепкий (Вечный) (эпитет Бога)* 111
 сафух *Великодушный (эпитет Бога)* 112
 сийағ аз-замāн *формулы времени* 109
 сирāt [мустақим] [*прямой*] *путь* 166
 сифа (*мн. ч. сифāt*) *атрибут* 49, 100, 141
 сйфа ‘адамиййа *небытийный атрибут* 109
 сифāt аф‘āl (*ед. ч. сйфа фи‘л*) *атрибуты действий* 100
 сйфа нафсиййа *самостный атрибут* 109
 сифāt идāфиййа *сопряженные атрибуты* 100
 сифāt ас-салб *отрицательные атрибуты* 62
 сиҳāх (*ед. ч. саҳйх*) 1. *«достоверные» хадйсы*; 2. *шесть сборников хадйсов, наиболее признанных и авторитетных в суннитской традиции* 147
 сūra (*мн. ч. сувар*) *форма* 46, 56, 61, 80
 суҳуф *Свитки* 141, 156

Т

- та‘аййун 1. *конкретизация*; 2. *воплощение* 36, 37, 82, 87
 та‘аллуқ *связь* 52
 таввāб *Приемлющий покаяние (эпитет Бога)* 110

- та'вй̄л (*аллегорическое*) *истолкование* 96, 121, 143
 Таврāt *Тора* 156
 тағаййур *изменение* 176
 тадбйр *распоряжение* 55
 таджаллин (*мн. ч. таджаллиййāt*) *проявление* 35, 37, 39, 77, 80, 100, 112
 таджаллин 'аввал *первое проявление* 114
 таджаллин зāтийй *сущностное, или самостоятельное проявление* 36, 77
 таджаллин ибдā'ийй *творящее проявление* 114
 таджаллин самадāнийй *вечное проявление* 137
 таджаллин шухūdийй *свидетельствуемое проявление* 36, 87
 таджрй̄д (*букв. очищение*) *отвлечение* 121, 123
 тақāбул *противоположение* 99
 тақаййуд *связанность* 36, 83
 тақвā *богобоязненность* 94, 121
 таквйн *творение* 107
 тақдйр (*здесь*) *подразумеваемое; исчисление, предположение, догадка, подразумевание* 57
 тақдй̄с *освященность* 72, 73
 такййф *придание качества и формы* 131
 тақлй̄д *подражание* 94—96
 тамсй̄л *сравнение, аналогия* 58, 61, 69, 86, 92
 танзй̄х *очищение* 47, 72, 91, 100, 118, 121—123, 169
 танзй̄х ал-кашф *очищение раскрытия* 37
 та'рй̄ф 'илāхийй *божественное ознакомление* 138
 таṣаввур *представление* 131
 таṣаввуф *суфизм* 88
 таṣдй̄қ *признание правдивости* 119, 121
 таҳаййуз *ограниченность местом* 63, 129
 таҳаййул *представление* 154
 таҳаййур *растерянность* 155
 таҳāра *религиозная чистота/религиозное омовение* 107
 таҳқй̄қ *достижение истинности* 38, 39, 146
 таҳсй̄с (*здесь*) *указание частных частей; назначение, выделение* 57
 таҳдй̄д *определение* 169
 ташбй̄х *уподобление* 47, 58, 61, 70, 86, 87, 91, 92, 121—123, 131

Т

- тā'ифа *группа, разряд* 105, 137
 тарй̄қ (*или тарй̄қа*) (*мн.ч. турӯқ*) *путь* 10, 39, 100, 136, 137, 140, 147, 155, 166, 168
 турӯқ ас-ṣй̄хāḥ «*пути достоверных [сборников хādй̄сов]*» 110

У

- 'убудй̄йа *рабствование, служение Богу* 64, 127
 'удй̄йа «*деревянность*» 62
 'улӯм ал-қур'āн *корановедение* 20
 'улӯхиййа *божественность* 64, 123, 146
 'умма *община* 101
 'уṣṣул, *с.м.* 'асл

Ф

- фавāхиш (ед. ч. фахшā) *непотребства* 168, 175
 фава'ид (ед. ч. фа'ида) (букв. польза) *знания* 51
 фā'ил *действователь* 102
 файд ақдас *пресвятая эманация* 48
 файд муқаддас *святая эманация* 48
 фақих *факих, правовед* 88
 фар' (мн. ч. фуру') *ветвь; ответвление* 72, 99
 фард *полагание* 56
 фатх *раскрытие* 106
 фасл *часть; раздел* 19
 фатгāх *Победитель (эпитет Бога)* 111
 фи'л *действие* 61
 фиқх *мусульманское право* 10, 88, 156
 фир'авн *фараон* 65, 90, 91, 150
 фирқа нāджийа *спасенная группа* 122
 фиғра *устройство* 119
 фу'ад (мн. ч. аф'ида) *сокровенный разум* 74, 92
 Фурқан *Различающий* 141, 156
 фуру', см. фар'
 футуҳāt (здесь) *откровения* 12
 фуҳш *непомерность* 168

Х

- хавā' *воздух* 130
 хайўла «*первоматерия*» 62, 66, 172
 химма *энергия* 119
 хувийа *оность* 105, 137, 162, 164

Х

- ҳадд (мн. ч. ҳудūd) *определение; [наказание] «предела»* 96, 124, 127, 128, 151
 ҳādис *возникшее* 56
 ҳадис *предание о словах и поступках пророка Мухаммада* 48, 142, 147, 148, 152, 154, 155
 ҳадис қудсий «*священный ҳадис*» (считается словами Бога ('Аллāха), а не пророка Мухаммада) 145, 147, 174
 ҳадис мудтaриб «*неясный ҳадис*» 147
 ҳадра (мн. ч. ҳадарāt) *наличие; присутствие; модальность бытия; онтологическое состояние* 36, 49, 51, 58, 71, 80, 83, 134, 141
 ҳадра джāми'а *общее присутствие* 131
 ҳадра 'илāхийа *божественное присутствие* 65, 68, 124
 ҳадра қадйма *вечное присутствие* 65
 ҳадрат ал-ҳайāl *присутствие воображения* 159
 ҳадра ал-хилāфа ал-инсāнийа *присутствие человеческого преемничества* 65
 ҳайй *живой; Живой (эпитет Бога)* 73, 107, 111
 ҳайра (или ҳйра) *растерянность* 123, 124, 156, 176
 ҳақā'иқ ал-'аввал *истины Первого* 27, 34, 87

- ҳақйқа (мн. ч. ҳақā'иқ) истина; универсалия 28, 37, 54, 55, 64, 70, 71, 86, 90, 93, 137, 148
 ал-ҳақйқа ал-'аҳадиййа *Единичная истина* 137
 ҳақйқа куллиййа «универсальная истина» 89
 ҳақйқат ал-ҳақā'иқ истина истин 49, 62, 81
 ҳақйқат ҳақā'иқ ал-'алам ал-куллиййа истина целокупных истин мира 60
 ҳакīm Мудрый (эпитет Бога) 110
 ал-ҳаққ Истинный (эпитет Бога); истинное 19, 29, 52, 53, 61, 71, 95, 97, 111, 118, 121, 131, 155, 162, 169
 ал-ҳаққ ал-маҳлўқ би-хи Истинный/сотворенное Им 136
 ҳаққ машхўд Истинный свидетельствуемый 167
 ҳāl, см. аҳвал
 ҳалīm Кроткий (эпитет Бога) 110, 112
 ҳамйд Достохвальный (эпитет Бога) 111
 ҳарф (мн. ч. ҳурўф) (грам.) частица, союз, предлог; слово 86
 ҳарф ал-имгинā' союз (частица) невозможности 55
 ҳāфиз (мн. ч. ҳуффāз) знаток ҳадйсов; в узком значении — человек, знающий Коран наизусть 110
 ҳиджаб завеса 49, 112
 ҳикма мудрость 120
 ҳилм кротость 112
 ҳйра, см. ҳайра
 ҳисс чувство 95
 ҳубб любовь 35
 ҳубб 'илаҳийй божественная любовь 35
 ҳубб рўҳанийй духовная любовь 35
 ҳубб таби'ийй физическая любовь 35
 ҳудўд, см. ҳадд
 ҳудўр присутствие 106, 107, 172
 ҳудўс возникновение 26, 59, 60, 61, 117, 121
 ҳукамā' (ед. ч. ҳāким) мудрецы; философы 29, 140
 ҳукм определение, суждение, норма; повеление, требование; приговор; господство 94, 109, 112, 123, 125, 131, 136, 139, 144
 ҳуффāз, см. ҳāфиз

X

- ҳабар (мн. ч. аҳбар) сообщение, весть 111, 135, 142, 155
 ҳабйр осведомленный 108, 110
 ҳайāl воображение 51, 73, 121, 128, 136, 154, 160—163
 ҳайāl маңсўб установленное воображение 133
 ҳайāl мунфасил отделенное воображение 134
 ҳайāl мутлақ абсолютное воображение 130
 ҳайāl муттасил соединенное воображение 131, 133, 134
 ҳайāl муҳаққақ осуществленное воображение 131
 ҳайр благо 113
 ҳалā' пустота 132
 ҳалавāt (ед. ч. ҳалва) уединение 136
 ҳāлиқ Творец (эпитет Бога) 99, 111, 115, 126
 ҳалйфа преемник 64, 82, 124

- халқ (мн. ч. халā'иқ) *тварь, творение, создание; мир* 53, 130, 169
 халқ джадид *новое творение* 31, 33, 35, 81
 халқ мутаваххам *воображаемое творение* 167
 халләқ *Создатель (эпитет Бога)* 111
 харқ ал-'авā'ид *разрыв привычного* 31, 47
 хāсса *«особые люди», суфии* 99
 хата' идāфийй *сопряженная ошибка* 99
 хатм ал-вилāйа ал-мухаммадиййа *печать Мухаммадовой избранности* 11
 хағт *письменность, письмо* 130
 хашаба *кусок дерева* 62
 хитāб *речь* 100, 138, 141
 хусўс ал-хусўс *особенно избранные* 105

Ш

- шадид ал-'иқāб *Строгий в наказании (эпитет Бога)* 111
 шай' сāлис *третья вещь* 26, 27, 34, 59, 81
 шай'иййа *вещность* 25
 шай'иййа 'āмма *всеобщая вещьность* 25
 шай'иййа 'мутлақа *абсолютная вещьность* 25
 аш-шайх ал-акбар *«Величайший шейх»* 9
 шāкир *Благодарный (эпитет Бога)* 110
 шакўр *Благодарный (эпитет Бога)* 107, 109, 110
 шар' (шарī'а) *Закон; шариат* 53, 73, 106, 109, 141, 146
 шāри' *законодатель* 85, 97
 шарī'а (мн. ч. шарā'и') *Закон, шариат* 55, 74, 90, 100, 149
 шарик *сотоварищ* 56
 шарр *зло* 113
 шāфй *Исцелитель (эпитет Бога)* 111
 шахāда *свидетельство* 116, 137, 143
 шāхид *свидетельствующий; свидетельствуемое* 32, 123, 143
 шахс (мн. ч. ашхāс) *особь, экземпляр, персона* 54, 56, 67, 113, 132, 161
 шубха (мн. ч. шубухāt) *сомнение* 94, 120
 шухўд *созерцание* 113, 116
 шухўд мухаққақ *осуществленное созерцание* 137

Научное издание

Серия «Философская мысль исламского мира»

Переводы

Том 1

Ибн Араби

ИЗБРАННОЕ

ТОМ 1

Дизайн обложки Я. Быстровой. Корректор О. Сурикова.
Оригинал-макет подготовлен Е. Морозовой

Подписано в печать 15.07.2013. Формат 60х90/16.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная.
Гарнитура Times. Усл. печ. л. 13,5. Тираж 600 экз. Заказ №

Издательство «Языки славянской культуры».
№ государственной регистрации 1037739118449.
Тел.: +7 (495) 959-52-60. E-mail: Lrc.phouse@gmail.com
Site: <http://www.lrc-press.ru>, <http://www.lrc-lib.ru>

ООО «Садра».
№ государственной регистрации 1127746353855.
Тел.: +7 (495) 943-40-39, +7 (901) 593-40-39. Факс: +7 (499) 230-13-88.
E-mail: sadrabooks@gmail.com
129301. Москва, Проспект Мира, д. 186, корп. 1, кв. 8.