

Ибн ‘Араби
ГЕММЫ МУДРОСТИ*

Гемма мудрости божественной
в слове Адамовом

Истинный¹ (Всеславен Он!) как обладатель прекрасных имен Своих, всякий счет превосходящих², захотел увидеть их воплощенности (*а ‘йāн*) — или можешь сказать: увидеть Свою воплощенность (*‘айн*)³ — в некоем совокупном существе (*кави джāми*), которое охватывало бы весь миропорядок (*‘амр*)⁴, имея атрибут существования⁵, и через него раскрыть для Себя Свою тайну⁶. Ведь видеть себя как такового — не то же, что видеть себя в чем-то другом, что было бы как зеркало; оно являет смотрящему его самого в той форме (*сура*)⁷, что дана вместилищем (*махалл*), на которое падает взор смотрящего, а таковое не могло бы быть явлено, если бы сие вместилище не существовало и Он бы не проявился для него⁸. Всему миру Истинный (Всеславен Он!) дал существование слаженного тела (*шабх мусавван*)⁹ без духа (*рух*)¹⁰, а потому оно было как будто неполированным зеркалом. Но по божьему определению (*хукм*) всякое Им слаженное вместилище приемлет божий дух, о чем Он говорит как¹¹ о вдыхании в него¹². А это [вдыхание] — не что иное, как наличие готовности (*хуш’ул ал-исти’дād*) сей слаженной формы¹³ принять непрерывное истечение (*файд*), проявление (*таджаллин*), которое никогда не прекращалось и не прекращается¹⁴. Так остается лишь¹⁵ приемлющее (*кабл*), а приемлющее имеется не от чего иного, как от Его наисвятейшего истечения¹⁶. А значит, весь миропорядок, его начало и конец — от Него; «к Нему возвращается весь миропорядок»¹⁷, как и изшел из Него¹⁸.

Итак, потребовалась ясность зеркала мира; Адам и стал воплощением ясности того зеркала¹⁹ и духом той формы (а ангелы составили только часть ее сил) — формы мира, который некоторые²⁰ называют «Большим Человеком» (*‘инсāн каби́р*). Ведь ангелы для мира — то же, что для челове-

* Перевод с арабского и комментарии А.В. Смирнова. Перевод отрывка выполнен по [Фусус, 1980] с использованием комментариев: [Кунави, 1413], [Джанди, 1381], [Кайсари, 1375], [Хваразми, 1382], [Джами, 1370], [Турка, 1378].

ческого существа (*наш'а*) силы духа и чувств²¹, из коих каждая закрыта сама собой, не видит [ничего] лучше себя, а также [не видит] того, что оно²² (на что оно и притязает) пригодно (*'ахлиййа*)²³ занять при Боге любое высокое положение и почетное место в силу имеющейся у него божественной совокупности (*джам'иййа 'илāхиййа*)²⁴, которая включает относящееся к божественной стороне (*джанāб 'илāхийй*), к Истине истин (*хақиқат ал-хақā'иқ*) и (в существе, несущем эти атрибуты) к тому, что предполагает всеобщая природа, охватывающая приемлющее всего мира сверху донизу²⁵. Этому не познаёт разум путем мысленного теоретизирования (*назар фикрийй*); постичь это можно лишь благодаря божественному откровению (*кашф 'илāхийй*)²⁶, через которое познается основа (*'ақл*)²⁷ форм мира, принимающих каждая свой дух²⁸.

Упомянутое [существо] было названо человеком и преемником (*халиф*)²⁹. Его человечность заключается в универсальности его устройства, в том, что он охватывает все истинности. Он для Истинного — то же, что зрачок для глаза: зрачок осуществляет созерцание (*назар*), выражаемое как (*му'аббар 'ан-ху*) зрение (*бақар*)³⁰. Вот он и был назван человеком, ибо им Истинный созерцает Своих тварей и потому милостив к ним³¹. Это — человек возникший-безначальный (*ал-хāдис ал-'азалийй*), становление постоянное-бесконечное (*ан-наш' ад-дā'им ал-'абидийй*), слово разделяющее-собирающее (*ал-фақсила ал-джāми'а*)³². Благодаря его существованию мир обрел полноту³³, а потому он для мира то же, что гемма (*фақс*) для перстня. Он — вместилище надписи, он — тот знак, которым Вседержитель опечатывает³⁴ Свою сокровищницу. Посему Он и нарек его преемником, ибо им Всевышний охраняет Свое Творение, подобно тому как печать охраняет сокровища: пока на сокровищнице печать владельца, никто не отважится открыть ее, разве что с его разрешения, став в таком случае его преемником в охранении сокровищ. А потому мир пребывает в сохранности, пока в нем сей совершенный человек (*'инсāн кāmил*)³⁵. Разве не видишь ты, что, если он исчезнет и будет изъят из сокровищницы мира, не останется в ней ничего, вложенного в нее Богом, одно совместится с другим³⁶, весь миропорядок переместится в погусторонний мир и станет навечно (*'абидийй*) печатью на том мире³⁷?

Комментарии

¹ *Истинный* (*ал-хаққ*) — одно из имен Бога. Значение слова *хаққ* в арабском языке — «незыблемый», «утвержденный», поэтому термин *хаққ* устойчиво ассоциируется с понятием истины, с одной стороны (ее традиционная характеристика для классической мысли — *итми'нāн* «успокоенность»): достижение истины предполагает незыблемую уверенность и по-

тому отсутствие всякого движения), а с другой — с понятием *vādǧib* «обязательное». В языковом отношении слово *ḫaq̣q* связано с понятием *ḫaqīq̣a* «истина», «истинность», будучи прилагательным, которому в качестве существительного морфологически соответствует *ḫaqīq̣a*.

Ибн 'Арабӣ употребляет три основных термина, характеризующих божественную сторону миропорядка: *al-ḫaq̣q* «Истинный», *'allāḫ* «Бог» и *rab̄b* «Господь». Первый функционирует в устойчивой оппозиции *al-ḫaq̣q/al-ḫalq* «Истинный-Творение». Второй понимается как полная совокупность божественных имен (соответствующий термин — *'ulūḫīyā* «божественность»); однокоренное *'ilāḫ* функционирует в паре *'ilāḫ-ма'lūḫ* «бог-обожаемое». Третий обозначает Бога как носителя какого-то одного имени и функционирует в паре *rab̄b-марбӯb* «Господь-опекаемое». Все три пары образованы как *zāḫir-bāṭin*-соотношение между божественной и мирской сторонами миропорядка и различаются как разные аспекты этого соотношения.

² *Прекрасные имена Бога (asmā' 'allāḫ al-ḫusnā)* — термин классической религиозно-доктринальной мысли. Традиционно, основываясь на тексте Корана и хадисах, насчитывают 99 имен Бога, сотым же считается имя *'allāḫ*; Ибн 'Арабӣ утверждает, что имена Бога бесконечны. В суфизме имя *'allāḫ* считается особым: это — *al-ism al-a'zam* «величайшее имя», заключающее в себе все прочие имена. Поэтому *'allāḫ* — как будто «интегральное» имя божественной самости. На этом основано различие имен *'allāḫ* «Бог» и *rab̄b* «Господь»: упоминая *'allāḫ* «Бога», мы называем все имена, или истинности (*ḫaq̣ā'iq*), т.е. все качественное многообразие скрытой (*bāṭin*) стороны миропорядка, которой в явном (*zāḫir*) соответствует весь мир в целом, тогда как *rab̄b* «Господь» вводит в поле нашего зрения какое-то одно имя, или истинность (*ḫaqīq̣a*) в скрытой стороне миропорядка, которой в явном, т.е. в мире, соответствует только одно качество, или «истинность» в ее временном существовании.

³ *'Ayn* (мн. *a'yān*) — термин, нашедший широкое применение в фикхе, где означает вещь как таковую, в отличие от денежного эквивалента или от чего-то другого, выступающего в качестве ее заместителя. Понимание *'ayn* как самой вещи во всем многообразии ее качественных индивидуальных характеристик очерчивает круг употребления этого термина у Ибн 'Арабӣ и отделяет его от других, близких ему. Очень схематично дело заключается в следующем. В отличие от *ḫaqīq̣a* «истинности», обозначающей некую характеристику (*ḫayāt* «жизнь», *nuṭq* «глаголение» и т.п.), которая может встречаться в разных вещах, *'ayn* «воплощенность» индивидуальна. В отличие от *zāt* «самости», которая также индивидуальна, *'ayn* «воплощенность» обозначает все качественное многообразие вещи, тогда как *zāt* передает только тот неуничтожимый минимум, который делает данную вещь вещью и без которого она перестает быть самой собой. Такое пони-

мание однозначно помещает 'айн «воплощенность» в явную (*зāхир*), а не скрытую (*бāтин*) сторону миропорядка. Вещь как таковая, во всем многообразии ее реальной жизни, принадлежит, конечно же, миру. А 'йāн «воплощенности» — это реальные единичные вещи мира. Между *зāхир* и *бāтин*, явным и скрытым, миром и Истинным, имеется соответствие, «переводящее» одно в другое. Поэтому каждой воплощенности в мире, т.е. вещи в ее временном существовании, соответствует 'айн *сāбита* «утвержденная воплощенность» — та же самая вещь в скрытом (*бāтин*), т.е. в вечностной стороне миропорядка, принадлежащая божественной Самости. Божественная Самость, таким образом, — это совокупность всех истинностей (*хақā'иқ*), которые воплощаются в мире как характеристики различных вещей-а 'йāн. Человек (как и мир в целом — см. вводную статью) воплощает полностью все истинности божественной самости, поэтому существующий (= *мута'аййин* «воплощенный») человек может рассматриваться и как воплощенность Бога. Это принципиально не то же самое, что «внедренность» (*хулл*) Бога в материальный мир (грубый вариант пантеизма), поскольку здесь Бог и человек образуют двоицу, а не сливаются в нечто арифметически одно. Образная иллюстрация этого — рассуждения о зеркале и отражении.

⁴ *Миропорядок* ('амр, также *ша'н*) — один из ключевых терминов у Ибн 'Арабī, роль которого исследователи часто оставляют в тени. «Миропорядок» выражает целостность Универсума, а Универсум, согласно Ибн 'Арабī, — это отношение Истинный-Творение (*ал-хаққ/ал-халқ*), выстроенное как *зāхир-бāтин*-противоположение, и объединяющий эти две противоположности третий, отличный от них член, необходимый для полноты данной конфигурации (его Ибн 'Арабī именует Истиной истин, Совершенным человеком). Почему человек может пониматься как занимающий любое место из этих трех, говорилось в вводной статье; это и понимается под «охватом миропорядка».

⁵ *Существование* (*вуджūd*) — под этим термином Ибн 'Арабī понимает, если другое специально не оговорено или не вытекает из контекста, временное существование, т.е. существование мира.

⁶ *Тайна* (*сирр*) — тайна господствия (*рубубиййа*). Это положение прямо связано с центральным «скрепом» системы взглядов Ибн 'Арабī — положением о *зāхир-бāтин*-противоположенности Бога и мира. Если взять одно из имен и рассматривать связь этого божественного имени с его воплощением во временной вещи мира, мы будем иметь отношение «господствие» (*рубубиййа*).

Следующее высказывание считается принадлежащим ат-Густарī (818–896): «У души есть тайна (*сирр*). Эта тайна не явилась никому из тварей, кроме фараона, сказавшего: „Я верховный господин ваш“» [Исбахани, 1405, 1:208]. «Тайной» души, т.е. чем-то, скрытым за явленностью, является тот

факт, что любое наше качество служит воплощенностью какого-то божественного имени. Мы, как и все вещи мира, принадлежим явной (*ẓāhir*) стороне миропорядка, божественная же его сторона составляет скрытое (*bāṭin*). Имея в виду такую трактовку, обычно говорят о «тайне» человека. Ибн ‘Арабӣ неоднократно подчеркивает, что каждая из двух сторон миропорядка, вечная и временная, может рассматриваться и как явное, и как скрытое. Так и здесь: привычное отнесение тайны к человеку (когда тайной является наличие скрытого божественного за явленным мирским) оборачивается отнесением ее к Богу, — и теперь тайной становится наличие мира, временного существования, которое соответствовало бы божественности, так что мир должен быть назван здесь скрытым, а Бог — явным.

⁷ *Форма* (*ṣūra*) — термин, имеющий у Ибн ‘Арабӣ широкое хождение. В одном из значений он фактически синонимичен термину *шахс* «особь» или *джисм* «тело» и применяется для обозначения любой вещи в ее временном существовании (см. примеч. 13); в этом плане он сближается с термином *‘айн* «воплощенность». Изредка у Ибн ‘Арабӣ можно встретить аристотелианское употребление термина «форма» в противопоставлении материи или первоматерии (напр., [Фусус, 1980, 113]: «Будь первоматерией для форм исповеданий...»). Иногда *ṣūra* можно передать словом «изображение», как в данном случае. Придерживаясь принципа однозначности передачи терминологии, я перевожу *ṣūra* во всех контекстах как «форма».

⁸ Соотношение между зеркалом и Смотрящим в него — это соотношение между скрытым (*bāṭin*) и явным (*ẓāhir*), когда в зеркале вы-является (*изẓāhr*) прежде неявленная форма. Образ зеркала-и-смотрящего концептуализируется как соотношение между мирозданием (вкуче с человеком) и Истинным. К этому образу Ибн ‘Арабӣ возвращается неоднократно (см. [Фусус, 1980, 61–62, 66–67, 78, 96, 184]). Другой устойчивый образ для этой же концепции двуединства миропорядка — дыхание Истинного (см. [Фусус, 1980, 112, 119, 143–145, 155, 156, 187, 216, 218, 219]).

⁹ Слово *шабх* (также *шабах*) Ибн Манзӯр устойчиво отождествляет с *шахс* «особь», толкуя его как «все доступное видению и чувственному восприятию»; другие классические словари не добавляют ничего существенного. Джамӣ в своем комментарии без объяснений заменяет *шабх* на *джисм* «тело». Слово *мусавван* является страдательным причастием глагола *савва*, терминологическое значение которого — усреднять, делать сбалансированным. Под сбалансированностью понимается прежде всего правильное сочетание первоэлементов в «смеси» (*мизадж*), благодаря чему термин *мусавван* синонимичен термину *ма‘дул*, которым как раз и обозначается такая «усредненная» смесь. Усредненность и сбалансированность — показатель совершенства смеси первоэлементов. Таким образом, речь идет о теле, которое физически совершенно.

¹⁰ Как станет ясно чуть ниже, духом для тела мира является Адам, или совершенный человек (*'insān kāmil*). В «Откровениях» Ибн 'Арабī устойчиво отождествляет совершенного человека с «сердцем» (*қалб*) мира (например, [Футухат, 3:199] — см. вводную статью, а также примеч. 25), имея в виду, что совершенный человек воплощает все «перемены» (*тақлīb* или *тақаллуб*), ежесекундно случающиеся с миром и его Первоистоком-Богом (игра однокоренных слов: *қалб-тақаллуб*). Отождествление совершенного человека с духом не противоречит этой трактовке. В следующих фразах (до конца текущего абзаца) Ибн 'Арабī говорит о том, что дух — это «готовность» мира принять существование. Совершенный человек как «дух мира» обеспечивает, таким образом, переход существования от Бога к миру: он помещается между Богом и миром, между *бāтин* и *зāхир*, обеспечивая их связанность в единую конфигурацию.

¹¹ ...говорит как — в оригинале *'аббара 'ан-ху*. Речь идет о *та'бīр* «истолковании». Более подробно об «истолковании» Ибн 'Арабī говорит в главе 9, а также в текущей главе (см. примеч. 30). С одной стороны, фраза может (и должна) быть прочитана в указанном смысле, как скрытая кораническая цитата: передача духа названа в Коране «вдыханием» (32:9). С другой стороны, вдыхание служит неким явленным, внешним действием, тогда как дух, появляющийся в результате вдыхания, — чем-то скрытым. Вот почему «истолкование» означает связывание явного и скрытого, т.е. установление *зāхир-бāтин*-отношения. Поняв это, отметим и точность подбора терминов: глагол *'аббара*, который мы передаем здесь словом «истолкование», имеет корень *'-б-р*, а другие слова с этим корнем передают значение «перехода», «переправы». Это подчеркивает ту мысль Ибн 'Арабī, на которую я хочу обратить внимание читателя: «истолкование» означает переход от явленного к скрытому, установление *зāхир-бāтин*-отношения.

¹² Создание физически гармоничного тела сопровождается вдыханием в него божьего духа — таков устойчивый коранический мотив, например: «Размерно образовал (*саввā*) его (человека.— А.С.) и вдохнул в него от духа Своего» (Коран 32:9, пер. Г. Саблукова; см. также 15:29 и 38:72).

¹³ *Слаженная форма* — в оригинале *сўра мусаввāt*. Термин *сўра* у Ибн 'Арабī зачастую обозначает телесное существо, вещь мира (см. примеч. 7). В данном контексте взаимозаменяемость «тела» и «формы» подчеркнута тем, что «слаженная форма» — не что иное, как «слаженное тело» (*шабх мусавван*), о котором речь шла несколькими строками выше.

¹⁴ *Никогда не прекращалось и не прекращается* — в оригинале *лам йазал ва лā йазāl*. Формула *лам йазал* устойчиво употребляется в исламских доктринальных текстах для указания на неизменность Бога и его атрибутов. Употребление этого оборота здесь подчеркивает стилистически, в дополнение к его прямому значению, что мир, являющийся проявлением Бога, постоянно сопровождает Его и сопутствует Ему. «Параллельность»

вечности и времени — одна из необходимых импликаций применения модели *zāḫir-bāṭin* для описания соотношения Бога и мира, и Ибн 'Арабӣ вполне последовательно ее принимает.

¹⁵ В оригинале *mā baḳīya 'illā* букв. «не остается ничего, кроме...». Этим оборотом Ибн 'Арабӣ хочет сказать, что «вдыхание» (*naḫḫ*) редуцировано к «готовности» «форм мира», т.е. отдельных вещей, принять истечение, или проявление Бога. Поэтому, помимо Бога (Бог, конечно, не подпадает под отрицание данного оборота — я имею в виду арабский оригинал, где имеется грамматическое отрицание), остается лишь «приемлющее» — то же самое, что названное выше «слаженное тело», или «слаженные формы», т.е. мир в целом или его отдельные части.

¹⁶ Хотя Ибн 'Арабӣ говорит об «истечении» как отношении, которое связывает Бога и мир, употребление этого термина не следует расценивать как свидетельство приверженности Величайшего шейха эманационной теории. Этот термин, во-первых, крайне малоупотребителен у Ибн 'Арабӣ и не вписан в контекст эманационной теории, а во-вторых, здесь же отождествляется с «проявлением». Под проявлением подразумевается передача атрибута существования (*вуджӯд*), переводящая скрытое (*бāṭin*) в явное (*zāḫir*): «утвержденные», или «несуществующие», «воплощенности», принимая атрибут существования, приобретают статус явного и становятся отдельными сущими вещами мира.

Ал-Қайсарӣ в своем комментарии ставит акцент на различии «наисвятейшего истечения» (*ал-файд ал-ақдас*) и «святого истечения» (*ал-файд ал-муқаддас*), истолковывая это различие в свете своего общего прочтения концепции Ибн 'Арабӣ: с его точки зрения, первое дает «существование в знании» (*вуджӯд илмий*), а второе — «существование в воплощенности» (*вуджӯд айний*), или «внешнее существование» (*вуджӯд ҳариджий*). Поэтому «приемлющее» для ал-Қайсарӣ — не вещи, такие же, как существующие, но лишённые атрибута существования, а только «знание» Бога о вещах. Такая трактовка не согласуется с другими положениями Ибн 'Арабӣ о «приемлющем» и с целостной системой его взглядов (более подробно см. примеч. 8, 18, 25).

¹⁷ Коран 11:123 (пер. мой. — А.С.).

¹⁸ В этой фразе дважды высказана мысль о «поступательно-возвратном» движении между Богом и миром. *Начало* — *ибтидā'*; это слово со времен мутазилитов служило термином, обозначающим «положение начала». Он обычно противопоставлялся термину *и'āда* «воспроизведение», которое понималось как возобновление чего-то уже бывшего, в отличие от *ибтидā'* «положения начала» тому, чего еще не было. *Конец* — *интихā'*; слово имеет тот же корень, что *нихāйа* «предел» и в качестве термина означает «достижение предела». «Начало» и «конец» поэтому — это исхождение из Бога через получение атрибута существования и возвращение в Бога через отня-

тие атрибута существования. Эта мысль повторена и во второй половине фразы.

¹⁹ Образ зеркала, ржавчины на нем, необходимость его полировки вводились в арабской мысли к античности. Например, ал-Киндī говорит о разумной душе как зеркале мира чистых божественных идей, которое может быть покрыто ржавчиной низких страстей, не дающих разглядеть истину [Кинди, 1950, 276]. Однако Ибн ‘Арабī говорит совсем о другом: у него сам человек «воплощает ясность» зеркала.

²⁰ Ал-Қайсарī отмечает, что речь идет о суфиях [Кайсари, 1375, 340].

²¹ «Силы духа и чувств» (*қиван рухāниййа ва ҳиссиййа*) упомянуты здесь не случайно: Ибн ‘Арабī имплицитно выстраивает иерархию, разработка которой занимает его внимание и в «Геммах», и в «Откровениях». В «Откровениях» он отмечает аналогию между иерархией людей и соотношением разных «сил» в человеке. Совершенный человек для мира, пишет он, — как глаголющая душа (*нафс нāтиқа*) для человека. Эту аналогию здесь, в первой главе «Гемм», Ибн ‘Арабī не использует. Совершенный человек — предел совершенства в мире, говорит он в «Откровениях». Люди, стоящие ниже этой ступени, занимают то же место, что силы духа в человеке; таковы пророки. С силами чувств в человеке схожи стоящие еще ниже на лестнице совершенства «наследники» (*варақа*), с которыми Ибн ‘Арабī отождествляет ученых (*‘уламā’*; см. [Фусус, 1980, 135]). «Пророки и наследники» образуют довольно устойчивое сочетание (см. [Фусус, 1980, 97, 98, 196, 205]). Наконец, все прочие люди схожи с «животным духом» в человеке [Футухат, 3:186].

Именно пророки и наследники имплицитно упомянуты здесь как «силы духа и чувств». Далее, аналогия с ангелами, отказавшимися поклониться Адаму, как будто подсказывает нам, как «пророки и наследники» относятся к совершенному человеку: они не видят его превосходства и отказываются поклониться ему.

²² *Оно* — человеческое существо. Таково прочтение ал-Қайсарī, хорошо согласующееся с окончанием данной фразы.

²³ Ср. параллельное рассуждение о «пригодности» в главе 16 [Фусус, 1980, 153], где речь идет о пригодности любой вещи, и след. примеч., где этот термин разъясняется в философском контексте.

²⁴ *Божественная совокупность* — совокупность божественных имен, или атрибутов, число которых бесконечно. «Носителем» божественной совокупности является «божественная самость» (*зāt ‘илāхиййа*), а обладание божественной совокупностью и составляет свойство «божественности» (*‘улūхиййа*). Впрочем, слово «носитель» тут условно и никак не может пониматься в прямом смысле (это было бы грубой ошибкой): божественная самость и есть божественная совокупность, а не нечто вроде субстанции для нее. Далее, божественная совокупность — не что иное, как «утвержденные воплощенности» в состоянии их несуществования, когда они как скры-

тые (*бāтин*) соотнесены с самими же собой как существующими и явными (*зāхир*). Отсутствие дифференцированности в божественной самости означает, что всей божественной совокупностью неделимо обладает любая из утвержденных несуществующих воплощенностей, хотя в явном, т.е. в состоянии существования, каждая вещь являет из этой совокупности только относящиеся к ней атрибуты, чем и отделяется от других вещей, обретая инаковость (*зайриййа*) в отношении них.

Такое обладание божественной совокупностью в состоянии несуществования и составляет «пригодность» любой вещи; в состоянии существования этой совокупностью обладает только человек. Таким образом, человек отличается от любой вещи мира тем, что не только в скрытом (*бāтин*), но и в состоянии явленности (*зāхир*) воплощает в себе все божественные имена, или атрибуты мира, т.е. божественную совокупность. В этом смысле человек равен миру в целом, почему он и называется микрокосмом, «малым миром» (*‘āлам ṣaḡīr*), а мир, соответственно, — «большим человеком» (*‘инсāн kabīr*).

Поскольку вся божественная совокупность воплощается как: 1) мир в целом и 2) как человек, то мир и человек также могут быть названы носителями божественной совокупности в явленном состоянии. Это — вторая, явленная (*зāхир*) сторона, соответствующая первой, скрытой (*бāтин*). Именно в силу этого *зāхир-бāтин*-соответствия Ибн ‘Арабӣ называет мир «обожествляемым» (*ма’лӯх*) (см. [Фусус, 1980, 81, 119]), настаивая, что наличие «обожествляемого» составляет необходимое условие для того, чтобы можно было говорить о «божественности» Бога. Смысл этого — в следовании модели *зāхир-бāтин*. Я не могу не настаивать на том, что только такая модель в ее теоретической полноте делает текст Ибн ‘Арабӣ понятным.

Таково толкование термина *джам’иййа ’илāхиййа* «божественная совокупность» с точки зрения *зāхир-бāтин*-противоположения. Вместе с тем этот термин может быть прочитан и в более широком контексте, включающем не только само это противоположение, но также и его объединение, т.е. полную логико-смысловую конфигурацию (см. след. примеч.).

²⁵ Эта фраза Ибн ‘Арабӣ — одна из тех кратких формул, в которых выражена суть его концепции и которые в силу своей краткости предполагают существенное развертывание. Это в основном сделано во вводной статье, поэтому здесь я лишь кратко повторю основное. *Джам’иййа ’илāхиййа* «божественная совокупность» выступает здесь в качестве категории, обозначающей конфигурацию трех понятий: *джанāб ’илāхийй* «божественная сторона», *ḥaḳīqat al-ḥaḳā’iḳ* «Истина истин» и *таби’а куллиййа* «всеобщая природа». В более привычных терминах это (соответственно) Бог, Совершенный человек и мир: Бог и мир находятся в *зāхир-бāтин*-отношении, которое «скреплено» Совершенным человеком, или, что то же самое, воплощено в нем.

²⁶ Когда Ибн ‘Арабӣ говорит о «теоретизировании», «умозрении», «мысли» или «разуме», он имеет в виду (если не оговорено другое) ту форму рациональности, что воплотилась в рациональных эпистемологических стратегиях, в классической классификации знания (*йақӣн* «уверенность», *зани* «мнение» и *шакк* «сомнение») и наработанном на их основе корпусе знания. Если говорить обобщенно, разум (*‘ақл*) в этом его понимании не позволяет истолковать Бога как абсолютно трансцендентного и вместе с тем как источник существования мира, поскольку фиксирует (*‘ақл*) Бога как неизменного и блокирует видение его постоянной изменчивости, влекущей ежемгновенную перемену мира (см. вводную статью). Стратегию познания, которая адекватна мироустроению, Ибн ‘Арабӣ называет *хайра* (тж. *хйра*) «растерянность».

²⁷ *Основа форм мира* — это «божественная сторона» (*джанāб ’илāхийй*), о которой только что шла речь в тексте «Гемм», или *ал-хаққ* «Истинный». Говоря, что Бог составляет «основу» (*‘асл*) для мира, Ибн ‘Арабӣ имеет в виду вполне определенный тезис. Только Бог, но не мир, имеет атрибут *вāджиб ал-вуджуд ли-зāти-хи* «обладающий необходимостью существования благодаря своей самости». Если использовать философский лексикон, то названное положение выражается в том, что мир испытывает «нужду» (*хāджжа, иҳтийāдж*) в Боге, тогда как для Бога характерно «отсутствие нужды» (*зинан*) в мирах.

²⁸ ...каждая свой дух — в оригинале *‘асл сувар ал-‘āлам ал-қāбила ли-арвāхи-хи* букв. «основа форм мира, принимающих его духи». Очевидно, что «его» относится к «миру», поскольку иначе (если бы оно относилось к Богу) «дух» стоял бы в единственном числе. Такое чтение (не приводя обоснования) поддерживает и ал-Қайсарӣ. Мой перевод выражает ту же мысль в приемлемых формах русского языка. Под «духом», как было разъяснено выше, понимается атрибут существования, и каждая из «форм», т.е. каждая отдельная вещь, вполне может принимать свой атрибут существования. В «Откровениях» Ибн ‘Арабӣ пишет, что «дух мира» содержит «духи» отдельных вещей (*шахсиййāt*) так же, как «тело мира» содержит «тела» отдельных вещей [Футухат, 3:187].

²⁹ «Я поставлю на земле преемника» (Коран 2:30, пер. мой. — А.С.). Речь идет об одном из центральных положений исламской антропологии: после послушания (запретный плод) прародители были переселены Богом из рая на землю, что, однако, не было падением в том смысле, что не повлекло никакой порчи природы человека и мира. Напротив, человек получил высшую из возможных миссий: быть преемником Бога на земле и распоряжаться ею к своему благу.

³⁰ *Зрачок* — в оригинале *’инсāн ал-‘айн* букв. «человек глаза». Интересное объяснение этого выражения находим у Ибн Манзӯра (остальные словари фактически повторяют его). Если встать напротив зрачка другого че-

ловека, пишет он, то увидишь в нем свое отображение, как в зеркале: в глазу как будто оказывается человек, который и является «человеком глаза».

Başar «зрение» является однокоренным с *baṣīra* «проницательность», которая стоит близко к понятиям интуитивного постижения, вкушения и откровения. В предыдущей фразе Ибн ‘Арабӣ противопоставлял теоретизирование (*naẓar*) как функцию разума и откровение; здесь он как будто показывает, что они соотносятся не иерархически (откровение выше разума, разум неспособен подняться до истин откровения), а согласно модели *zāḥir-bāṭin*: *başar*, ассоциирующееся с проницательностью (*baṣīra*) — это то, к чему мы переходим от теоретического созерцания (*naẓar*; о *ta‘bīr* как *zāḥir-bāṭin*-переходе см. примеч. 11). Это значит, что истина лежит не на одной из этих двух противоположенных сторон, и не в них обеих одновременно; она заключается в возможности перехода от одной к другой. Именно такой переход и составляет сущность той стратегии познания, которая именуется *ḥayra* «растерянность» и о которой в «Геммах» Ибн ‘Арабӣ говорит неоднократно как о единственном подлинном (т.е. не частичном) способе овладения истиной (*ḥaqīqa*). Отметим, что термин *ḥaqīqa* «истина» в своем самом общем выражении в арабской теоретической мысли означает единство *zāḥir-bāṭin*-противоположенности, т.е. саму возможность *zāḥir-bāṭin*-перехода. (О соотношении разума и откровения см. также примеч. 26).

³¹ Логика этого «потому», с одной стороны, словесная (относящаяся к *lafz* «высказанности»): *naẓara* в зависимости от предлога имеет значение и «созерцать», «смотреть на» (предлог *‘ilā*), и «присматривать» (предлог *li*; в русском ту же функцию различения значений выполняют приставки). Ибн ‘Арабӣ как будто объединяет оба значения в одном слове и устанавливает между ними причинно-следственную связь: Бог через человека (*‘insān*), т.е. через зрачок (*‘insān al-‘ayn*), смотрит на свое творение, т.е. присматривает за ним, т.е. печется о нем, а значит, милостив к нему. Под «милостью», которую Истинный посылает Творению, Ибн ‘Арабӣ понимает передачу атрибута существования (*wudjūd*); интересно выражение ал-Қайсарӣ: «Существование — это первоосновная милость (*raḥma ‘aṣliyya*), за которой следуют все виды милости и счастья, дольные и горние» [Кайсари, 1375, 352].

С другой стороны, логика этого «потому» — смысловая (относящаяся к *ma‘nan* «смыслу»): благодаря человеку устанавливается *zāḥir-bāṭin*-соотношение между Истинным и Творением, между Богом и миром, а такое соотношение означает, что все вещи мира, представляющие собой «утвержденные воплощенности», т.е. обладающие атрибутом несуществования и вкупе составляющие «божественную самость», должны получить атрибут существования, чтобы стать сущими, т.е. получить «милость».

Высказанность (*lafz*) и смысл (*ma‘nan*), согласно арабской филологии, — это *zāḥir*- и *bāṭin*-стороны слова (*kalima*), которые как таковые (т.е. как

zāḫir и *bāṭin*) должны быть согласованы, что мы и видим в данном случае. Можно также указать на *zāḫir-bāṭin*-связь и соотнесенность прямого (*ḥaqīqā* — прямое значение слова или выражения) и метафорического (*madḡas*) прочтений этой фразы (зрачок-человек, созерцать-опекать, милость-существование).

³² Эту фразу можно рассматривать как сжатую формулировку всей концепции Ибн ‘Арабī: она касается положения человека в системе фундаментальных онтологических отношений. Ал-Қўнавī начинает свой комментарий фактически именно с этой фразы и говорит о человеке, что «его истинность — перешеечность (*барзахиййа*), собирающая относящееся к необходимости (*вуджуб*) и относящееся к возможности (*имкан*), так что он охватывает обе стороны» [Кунави, 1413, 185]. Начнем наш разбор с этого положения.

Мысль о том, что человек «собирает», или «охватывает» обе стороны миропорядка, божественную и мирскую, явно подчеркнута и в разбираемой фразе Ибн ‘Арабī. Более того, эта мысль и составляет собственно содержание этой фразы, так что ал-Қўнавī явно указывает именно на то, что хотел выразить Ибн ‘Арабī. Попытаемся понять, что значит в данном случае «собирает», «охватывает».

Перешеек (*барзах*), один из важнейших концептов исламской доктрины, — это граница, но, как указывает в своем интереснейшем исследовании С. Башьер, граница особого рода: она не просто разделяет, она и соединяет разделенное (см. [Башьер, 2004]). Он делает важное наблюдение: эта граница, в отличие от аристотелевской, не содержит *внутри себя* любую часть ограничиваемого — и тем не менее она, эта граница, *задает* ограничиваемое, делая возможным его наличие, т.е. схватывает его.

Что такое Перешеек относительно пары Бог-Творение? Ответ напрашивается сам собой: это третья вещь, объединяющая *zāḫir-bāṭin*-противоположение вечности и времени, Бога и мира. Это — то же самое, что «Истина истин» (*ḥaqīqat al-ḥaqā’iq*), о которой речь шла выше.

Вот в каком смысле человек «охватывает» все мироздание — но не в том смысле, что «включает его в себя». Человек может выполнить эту функцию всеохвата *без* включения-внутри в том поле логико-смысловых закономерностей, с которым мы имеем дело здесь, в пределах арабо-мусульманской культуры. Речь идет о человеке как объединяющем *zāḫir-bāṭin*-противоположение.

Вернемся к обсуждаемой фразе. Отметим необычный для арабского языка синтаксис: пары прилагательных даны без обязательного в таких случаях союза *wa* «и» (я передаю то же самое дефисом). С моей точки зрения, Ибн ‘Арабī подчеркивает этим, что речь идет о чем-то одном, а не двух, и именно единичность оправдывает опущение соединительного союза. Таким образом, «возникший-безначальный» (и две другие аналогичные

пары противоположных атрибутов) следует читать как одно слово, т.е. как слово, относимое к единице, а не двоице. Иначе говоря, Ибн ‘Арабӣ указывает не на пары противоположных атрибутов, одновременно предцизируемые человеку (это было бы очевидным нарушением закона исключенного третьего в его запрещающей формулировке), а на человека как единство этих противоположностей, как воплощающего *zāḫir-bāṭin*-переход между ними.

Таким образом, человеком фактически исчерпывается миропорядок, во всяком случае, исчерпывается логически: в мире и в Боге нет ничего, чего нет в человеке; далее, мир и Бог находятся в состоянии *zāḫir-bāṭin*-соотнесенности только потому, что их единство обеспечено человеком. Именно об этом говорит Ибн ‘Арабӣ, и именно поэтому я считаю, что разбираемая фраза выражает сердцевину взглядов Величайшего шейха.

³³ В издании ‘Афйфӣ, которое служит основой для этого перевода, приведено чтение *قيام العالم بوجوده*, при этом ‘Абӯ ал-‘Алā отмечает, что в двух рукописях из трех, использованных им, приведено другое чтение: *فتم العالم بوجوده*. Именно это, второе чтение представляется мне предпочтительным. Во-первых, в нем присутствует синтаксическая связь, которой нет в варианте ‘Афйфӣ. Во-вторых, такое чтение совершенно не представляет затруднения в истолковании смысла, тогда как чтение ‘Афйфӣ, хотя его и можно истолковать, оставляет ощущение искусственности. Наконец, комментаторы «Гемм» также приводят чтение *фа-тамма*, не упоминая о возможности другого прочтения. Все это решительным образом склоняет чашу весов в пользу второго чтения и против чтения ‘Афйфӣ.

³⁴ Для слова *фаṣṣ* средневековые словари устойчиво приводят в качестве первого значения «суть», «сердцевина». В качестве второго столь же устойчиво фигурирует «гемма перстня», т.е. камень с нанесенным на него изображением или надписью. Такие изображения-надписи использовались и в качестве печати, чем объясняется мотив «запечатывания сокровищницы», используемый Ибн ‘Арабӣ. «Печать» (*ḫāṭim*) для арабского языкового мышления устойчиво ассоциируется с идеей завершения и завершенности (*ḫatm*), а значит, и совершенства: запечатывание кладет предел совершенствованию, поскольку такое совершенство уже достигнуто. В этом смысле человек и является «печатью мироздания», поскольку с ним достигается совершенство структуры миропорядка.

³⁵ Понятие «совершенный человек» (*‘insān kāmil*, *‘insān tāmm*) активно употребляли фалсафа, подразумевая исключительно этическое совершенство. Совершенный человек в их трактовке — это человек, избавившийся от пороков и максимально развивший в себе добродетели. У Ибн ‘Арабӣ трактовка этого понятия — другая, онтологическая. Под совершенством человека он понимает полноту (слово *kāmil* имеет непосредственное значение «полный») *zāḫir-bāṭin*-соответствия между божественным и мирским, достигаемую в человеке.

³⁶ *Одно совместится с другим* — в оригинале *التحق بعضه البعض*. Ал-Қайсарӣ предлагает считать эти *ба‘д* и *ба‘д*, «одно» и «другое», двумя «частями» миропорядка, т.е. его мирской и божественной сторонами. Если это так, то речь здесь о том, что Бог и мир перестанут быть внеположными друг другу, одно из них — совершенно очевидно, что это мир — станет неотъемлемым (а «стать неотъемлемым» — непосредственный смысл употребленного глагола *илтахақа*) от другого, т.е. от Бога: Бог и мир больше не будут связаны отношением *зāхир-бāтин*. Исчезнет развернутость того и другого: развернутость мира во временном существовании как *зāхир*-стороны миропорядка и развернутость божественной самости как *бāтин*-стороны, полностью соответствующей *зāхир*-стороне. Образно говоря, Бог превратится в точку, самодостаточную и самозакрытую. Концептуально эта единственная в мироздании самодостаточная точка-Бог выражается как «обладающее необходимостью существования благодаря своей самости»: именно этот атрибут, как неоднократно подчеркивает Ибн ‘Арабӣ, не имеет *зāхир*-соответствия в мире и человеке, а потому именно он остается единственным после «схлопывания» *зāхир-бāтин*-соотношения.

³⁷ Существование «совершенного человека» (*‘инсāн кāмил*) — необходимое условие существования мироздания потому, что он служит «скрепом» *зāхир-бāтин*-отношения, связывающего Бога и мир, в нем это отношение получает свое осуществление, или, выражаясь в терминах арабской мысли, в нем оно «завязывается», а потому без него просто не может наличествовать.

Цитируемая литература

- Башьер, 2004. — *Bashier S.H. Ibn al-‘Arabī’s Barzakh*. The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World. Albany: SUNY Press, 2004.
- Джами, 1370. — *Джāмӣ, ‘Абд ар-Раҳмāн*. Нақд ан-нусӯс фӣ шарҳ Нақш ал-Фусӯс (Тексты, выбранные для раскрытия «Отгисков „Гемм“») / Ред. Джалāl ад-Дйн Аштийāнӣ. 2-е изд. Тегеран: Му’ассаса-йи муṭāла‘āt ва таҳқӣқāt-и фархангӣ, 1370 с.х.
- Джанди, 1381. — *Ал-Джандӣ, Му’айяд ад-Дйн*. Шарҳ Фусӯс ал-ҳикам (Комментарий к «Геммам мудрости») / Ред. Джалāl ад-Дйн Аштийāнӣ. [Қум]: Бустāн-и китāб, 1381 с.х.
- Исбахани, 1405. — *Ал-Исбахāнӣ, ‘Абӯ Ну’айм Аҳмад*. Ҳилият ал-авлийā’ ва табақāt ал-афғийā’ (Убранство святых и разряды чистых). 4-е изд. Бейрут: Дār ал-китāб ал-‘арабийй, 1405 х. (в 10 частях).
- Кайсари, 1375. — *Ал-Қайсарӣ, Дāвуд*. Мағла’ хусӯс ал-килам фӣ ма’āнӣ Фусӯс ал-ҳикам (Избранно сказанное о смыслах «Гемм мудрости») / Ред. Джалāl ад-Дйн Аштийāнӣ. 1-е изд. Тегеран: Ширкат-и интишāрāt-и ‘илмӣ ва фархангӣ, 1375 с.х.

- Кинди, 1950. — *Ал-Киндӣ*. Ал-Қавл фӣ ан-нафс ал-мухтасар мин китāб аристӯ ва [и]флāтӯн ва сā’ир ал-фалāсифа (Рассуждение о душе, собранное из сочинений Аристотеля, Платона и прочих философов) // Расā’ил (Трактаты). Миср: Дār ал-фикр ал-‘арабийй, 1950, с. 270–280.
- Кунави, 1413. — *Ал-Қунавӣ*, *Қадр ад-Дин*. Тарджамат ва матн Китāб ал-Фуқӯк (Перевод и оригинал «Книги, разбирающей [тайны основ сказанного в „Геммах“]») / Ред. Муҳаммад Ҳавāджавӣ. Тахрāн: Мавлā, 1413 х. (=1371 с.х.)
- Турка, 1378. — *Турка Исфаҳанӣ*, *Қа’ин ад-Дин*. Шарҳ Фуқӯс ал-ҳикам (Комментарий к «Геммам мудрости») / Ред. Муҳсин Бйдарфур. Қум: Бйдар, 1378 с.х.
- Фусус, 1980. — *Ибн ‘Арабӣ*. Фуқӯс ал-ҳикам (Геммы мудрости) / Ред. и коммент. Абӯ ал-‘Алā ‘Афйфй. В 2-х частях. 2-е изд. Бейрут: Дār ал-китāб ал-‘арабийй, 1980.
- Футухат. — *Ибн ‘Арабӣ*. Ал-Футӯҳāt ал-маккийя (Мекканские откровения). Т. 1–4. Бейрут: Дār сādир, [б.г.].
- Хваразми, 1382. — *Хваразми*, *Тāдж ад-Дин Ҳусайн*. Шарҳ Фуқӯс ал-ҳикам (Комментарий к «Геммам мудрости») / Ред. Наджйб Майил Харавӣ. Тахрāн: Мавлā, 1382 [с.х.].