

Ибн ‘Арабӣ

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

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

**Предисловие**

Предлагаемый ниже вниманию читателя перевод фрагментов из «Мекканских откровений» (*ал-Футӯҳāt ал-маккиййа*)<sup>1</sup> — сочинения Муҳӣ ад-Дйна Ибн ‘Арабӣ (1165–1240), крупнейшего мусульманского суфийского мыслителя, — является продолжением опубликованного во втором номере ежегодника «Ишрак» перевода отрывков из вышеуказанной работы Величайшего шейха (*аш-шайх ал-акбар*)<sup>2</sup>.

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

Для подкрепления своих онтологических воззрений Ибн ‘Арабӣ 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. По его мнению, Бог только логически пред-

---

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

<sup>1</sup> *Ибн ‘Арабӣ*. Ал-Футӯҳāt ал-маккиййа. В 4-х тт. Бейрут: Дар ал-ихйā’ ат-турāс ал-‘арабӣ 1998.

<sup>2</sup> *Ибн ‘Арабӣ*. О знании числа [божественных] тайн, что достаются свидетельствующему при предстоянии напротив [Бога]. Фрагменты из «Мекканских откровений» (*ал-Футӯҳāt ал-маккиййа*) // Ишрак. Ежегодник исламской философии. Москва: Восточная литература, 2011. С. 547–567.

шествует 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» (*al-‘ayān ṣābita*), которые отличны от сущности Бога, в явления феноменального мира.

Согласно Ибн ‘Арабӣ, статусом подлинной реальности обладает только Бог, тогда как вещи феноменального 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» (*ḫalq dжадид*), 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? Ответы на эти вопросы вытекают из самой концепции о единстве 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 взаимообусловливающие. 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.

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» (*ṣāy’ ṣālit*), которая не совпадает с ними, делает возможным взаимопереход двух сторон единого бытия. В его учении данной категории отводится исключительное место, ибо «третья вещь», являясь всеобъемлющей первомаатерией (*mādda ‘ула*) или «истинами Первого» (*ḫakā’iḳ al-аввал*), делает возможной «единство бытия», выступая

в качестве посредника между Богом и миром, «проявляясь в вечном вечным, в возникшем — возникшим»<sup>3</sup>. В учении Ибн ‘Араби «третья вещь» сама может рассматриваться как второй 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. Концепция о «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).

Тезис о необходимости проявления Бога во множественном мире Ибн ‘Араби также развивает в своей эротологии, учении о любви. В работе «Мекканские откровения» Ибн ‘Араби приводит трехчастную классификацию любви (*хубб*) — физическая (*таби’ийй*), духовная (*рухāнийй*) 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 к Нему, и вторая форма, или тоска мира к Нему, есть тоска частей по целому, их желание вернуться к целому. Активной стороной здесь выступает Абсолют, высшее божественное начало. С этой точки зрения, 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. Эта бескорыстная любовь Бога к своим созданиям реализуется в «форме стремления божественной сущности к самоманифестации, к саморазвертыванию в бесчисленных формах конкретного бытия»<sup>4</sup>.

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 бытие<sup>5</sup>. 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 *нейном* Бога содержит иную интуи-

<sup>3</sup> Ибн ‘Араби. Иншā’ ад-давā’ир // *Ibn ‘Arabi*. La production des cercles. P.: Editions de l’Eclat, 1996. P. 18.

<sup>4</sup> См.: Ибрагим Т. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Восточная литература, 1998. С. 89.

<sup>5</sup> «В каждой вещи для Него — знамение (*āya*) \* Которое указывает на то, что Он — сама (*’айн*) вещь» (Ибн ‘Араби. Ал-Футūхāt ал-маккиййа, т. 1, с. 342).

цию, 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 немислимого без них. 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 внеположными друг для друга, как и должны оставаться два аспекта (вечностный и временный) единого Бытия.

## Перевод

### Глава 73

**О знании числа [божественных] тайн,  
что достаются свидетельствующему при предстоянии напротив [Бога]<sup>6</sup>**

#### Вопрос сорок второй<sup>7</sup>

Что́ есть его врожденная природа (*фитра*), то есть врожденная природа ‘Адама, или человека (*‘инсāн*)? Ответ: Если он (то есть вопрошающий. — *И.Н.*) имеет в виду его (то есть человека вообще. — *И.Н.*) врожденную природу как человека, то для него (то есть для вопрошающего. — *И.Н.*) есть [один] ответ. Либо [он имеет в виду его (то есть человека. — *И.Н.*) врожденную природу] как преемника [Бога на земле], и тогда для него (то есть для вопрошающего. — *И.Н.*) есть [другой] ответ. Либо [он имеет в виду его (то есть человека. — *И.Н.*) врожденную природу] как человека-преемника<sup>8</sup>, и тогда для него есть [третий] ответ. Либо [он имеет в виду его (то есть человека. — *И.Н.*) врожденную природу] ни как человека, ни как преемника, и тогда для него (то есть для вопрошающего. — *И.Н.*) есть [четвертый] ответ. Он (то есть человек. — *И.Н.*) выше ее (то есть своей природы. — *И.Н.*) соотносительностью (*нисба*), ведь когда он будет абсолютной истиной (*хаққ мутлақ*), то тогда он и не человек и не преемник, как о том говорится в сообщении (*хабар*): «Я емь его слух, его зрение...»<sup>9</sup>. Где

<sup>6</sup> *Ибн ‘Арабӣ*. Ал-Футӯхāt ал-маккийя, т. 2, с. 5–135.

<sup>7</sup> *Ибн ‘Арабӣ*. Ал-Футӯхāt ал-маккийя, т. 2, с. 69–70.

<sup>8</sup> «И вот, сказал Господь твоим ангелам: „Я установлю на земле заместника“» (Коран, 2:30, К.). Во всех случаях при цитировании Корана, когда отсутствует указание на перевод Г. Саблукова (С.), И.Ю. Крачковского (К.) или М.-Н.О. Османова (О.), перевод выполнен нами.

<sup>9</sup> *Ибн ‘Арабӣ* цитирует отрывок «священного *хадӣса*» (*хадӣс кудсийй*) (в котором приводятся слова не Мухаммада, а от его имени приводятся слова Бога): «Благодаря сверхурочным трудам раб Мой не перестает приближаться ко Мне, пока Я не полюблю»

же тут человечность (*'инсāниййа*)? А раз нет чуждости (*'аджнабиййа*)<sup>10</sup>, то где тут преемничество? Он (то есть человек. — *И.Н.*) есть само мироустройство (*'амр*). [Бог] утвердил тебя и уничтожил, ввел в заблуждение и наставил на правильный путь, то есть вверг тебя в растерянность в том, что разъяснил тебе. А потому стала очевидной лишь растерянность (*х̣йра*)<sup>11</sup>, и ты узнал, что мироустройство — это *х̣йра*<sup>12</sup>.

Значит, воплощенность наставления на правильный путь (*худо̄*) связана с заблуждением (*далāн*)<sup>13</sup>. Он (то есть Бог. — *И.Н.*) сказал: «Ты и не ты»<sup>14</sup>. «Не ты метал, когда метал, но Бог метал» (Коран, 8:17, С.). Никто не метал, кроме Мухаммада, а потому никто не метал, кроме Бога. Так где же Мухаммад? Он (то есть Бог. — *И.Н.*) уничтожил и утвердил его<sup>15</sup>, а затем

---

его; если же Я полюблю его, то Я буду его слухом, которым он слышит, и зрением его, которым он слышит...» См. *'Абу ал-Қасим ал-Джунайд*. Расā'ил ал-Джунайд // *Ali Abd al-Kader. The Life, Personality and Writings of al-Junayd*. Norfolk, 1976. С. 33–34; см. также: *Ибн Араби*. Наставления ищущему Бога. Введение, перевод, комментарии А. Смирнова // *Средневековая арабская философия. Проблемы и решения*. М.: Восточная литература, 1998. С. 303. О *хадй̄с худсий̄й* см.: *Бойко К.А. Хадй̄с // Ислам. Энциклопедический словарь*. Ред. С.М. Прозоров. М.: Восточная литература, 1991. С. 262 [далее: ИЭС].

<sup>10</sup> То есть если нет бытийного различия между Богом и человеком. Как полагает Ибн 'Араби в свете вышеприведенного «священного *хадй̄са*», в результате превращения Бога в слух, зрение и другие чувства человека исчезает онтологическая разница между божественной и человеческой природами, то есть утрачивается чуждость человека (по природе) Богу.

<sup>11</sup> *Х̣йра* (другое прочтение: *х̣айра*) — 1) растерянность; 2) водоворот (см.: *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма. М.: Восточная литература, 1993. С. 73). Мистическое познание в понимании Ибн 'Араби предполагает отказ от всякой фиксированности, утрату всякой определенности из-за совпадения «я» познающего с «Ты» познаваемого, то есть человека и Бога, взаимный их переход и погружение из-за отсутствия средств самоидентификации в каждый конкретный момент в состоянии «растерянности» (*х̣йра*). Человек в ходе мистического познания бесконечного процесса проявления (*таджалин*) Бога видит противоречивые вещи (явное скрытым, а скрытое явным и т.п.) и осознает, что бытие Бога, хотя и остается скрытым для него, является в каждом его (то есть Бога. — *И.Н.*) проявлении в мире, отчего он (человек) переполняется чувством растерянности (*х̣йра*). Но растерянность носителя мистического познания является состоянием адекватного восприятия все-тождественности, или обнаружения во всяком начальном пункте познания (в вещи) конечного пункта (Бога). Поэтому «растерянность» (*х̣йра*, или *тахаййур*) — это искомая цель человека, реализующего мистическое познание. Ибн 'Араби в ходе обоснования своего понимания мистического познания ссылается на высказывание пророка Мухаммада «Боже, добавь мне в [познании] Тебя растерянности, изумления (*тахаййур*)» (см.: *Ибн 'Араби*. Ал-Футүхāt ал-маккиййа, т. 1, с. 341).

<sup>12</sup> См.: *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма, с. 73.

<sup>13</sup> «Скажи: Бог вводит в заблуждение того, кого хочет, и прямо ведет к Себе того, кто с раскаянием обращается к Нему» (Коран, 13:27, С.).

<sup>14</sup> Аллюзия на Коран. См. ниже.

<sup>15</sup> Аллюзия на Коран: «Бог, что хочет, или уничтожает, или утверждает» (Коран, 13:39, С.).

уничтожил его, а потому он — утверждённый (*муṣбат*) между двумя уничтожениями (*махв*): предвечным уничтожением, а это Его слова: «Не ты метал» (Коран, 8:17), и бесконечно будущим уничтожением, а это Его слова: «Но Бог метал» (Коран, 8:17). А утверждение (*иṣбāt*) его (то есть Мухаммада. — *И.Н.*) есть Его (то есть Бога. — *И.Н.*) слова: «Когда [ты] метал» (Коран, 8:17). Утверждение Мухаммада в этих [трех состояниях] сходно с «данном мгновением» (*ал-'ān*), которое есть вечное бытие (*вуджуд да'им*)<sup>16</sup> между двумя временами — между прошлым временем (*замān māḍин*), а это есть отрицание осуществленного небытия ('*адам мухаққак*), и будущим временем (*замāн мустақбал*), а это есть чистое небытие ('*адам маҳд*).

Так же чувство [направлено] и взор падает только на метание (то есть бросание. — *И.Н.*) Мухаммада. А потому Он (то есть Бог. — *И.Н.*) сделал его (то есть Мухаммада. — *И.Н.*) серединой (*васат*) между двумя уничтожениями, [сделал его] утверждённым (*муṣбат*). И тогда он (то есть Мухаммад. — *И.Н.*) стал подобным «данному мгновению» (*ал-'ān*), которое является воплощенностью бытия ('*айн ал-вуджуд*), а бытие (*вуджуд*) на самом деле есть бытие Бога, а не его бытие. Он (то есть Бог. — *И.Н.*) (Пречист Он!) есть утверждённое бытие (*ṣābit вуджуд*) в прошлом, в настоящем и в будущем. Исчезла воображаемая связанность (*тақаййуд*) в Нем (Пречист Он, Добрый и Осведомленный!). Потому Он говорит: «И это для того, чтобы Ему испытать верующих благотворным испытанием» (Коран, 8:18, С.). Значит, Он привел испытание. То есть [Он хочет сказать]: «Скажем Мы: „Это для правоверных в качестве испытания их веры в Нас“». В этом [случае] имеет место постепенное ухудшение дел, которое разрушает веру [человека], в вере которого не хватает того, что причитается вере в степени совершенства, а оно [заключается] в [том, что Бог есть тот], «кто дал каждой вещи ее строй (*халқа-ху*)» (Коран, 20:50, К.).

Вот это является ответом согласно четвертому смыслу, который есть самый сложный из смыслов и он уже выявлен. Что касается его (то есть человека. — *И.Н.*) врожденной природы (*фитра*) с той точки зрения, что он есть человек, то его врожденная природа — это большой мир ('*āлам кабир*). Что касается его врожденной природы с той точки зрения, что он

<sup>16</sup> Переосмысление в философском суфизме отношения между божественным бытием и множественным миром как *двуединства* взаимно обуславливающих друг друга противоположностей (Первоначала и ряда вещей) повлекло соответствующее переосмысление отношения между вечностью и временем — они также представляют *двуединство*. «Каждый атом времени представляет собой мгновенную фиксацию вечности. Время оказывается не только совечным вечности, но и условием и формой ее осуществления» (*Смирнов А.В. Суфизм // Новая философская энциклопедия*. М., 2000. Т. 3. С. 673 [далее: НФЭ]). В свете такой интерпретации времени легче понять суть учения Ибн 'Араби о «новом творении» (*халқ джадид*), согласно которому мир ежемгновенно уничтожается и заново творится.

есть преемник [Бога на земле], то его врожденная природа — это божественные «имена». Что касается его врожденной природы с той точки зрения, что он есть человек-преемник, то его врожденная природа — это самость (*зāt*), к которой приписана степень (*мартаба*), и эта степень немислима без нее, как немислима и она без этой степени. Всевышний говорит: «Творец небес и земли» (Коран, 12:101, С.). И это Его слова: «[Небеса и земля] были соединенными, а потом Мы их разделили» (Коран, 21:30, С.). [Значит], природа является разделенной. Всевышний говорит: «Соответственно тому устройству (*фитра*) Бога, в каком Он устроил человека. Нет перемены творению Божию» (Коран, 30:30, С.). И Он есть устройство, врожденная природа (*фитра*), равно как нет перемены словам Бога, и это Его слова: «Слово Мое не переменится» Коран, 50:29, С.), то есть [Он хочет сказать], что «Наше слово — едино, оно не приемлет перемены».

[Пророк Мухаммад] (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!) сказал: «Каждый рожденный рождается согласно врожденной природе (*фитра*)». [Определенный артикль из букв] «алиф» ( ا ) и «лам» ( ل ) тут для обета ( 'ахд ), или врожденной природы, согласно которой Бог устроил людей. Иногда [определенный артикль из букв] «алиф» и «лам» бывают для рода всех природ, ведь у людей, или человека, из-за того, что он — совокупность мира (*маджмӯ' ал-'ālam*), врожденная природа есть «объемлющая» (*джāми'а*) природы мира. Врожденная природа 'Адама — природы всего мира, а потому он знает своего Господа с точки зрения знания вида мира в том отношении, что он является знающим этот вид благодаря своему Господу с точки зрения своей врожденной природы. И его врожденная природа есть то, благодаря чему он появляется во время [обретения] своего существования из божественного проявления (*таджаллин*), которое бывает у Него (то есть у Бога. — *И.Н.*) во время Его творения (то есть творения Им мира. — *И.Н.*).

И в этом — приготовленность (*исти'dād*) каждого сущего (*мавджӯд*) в мире. А значит он (то есть человек. — *И.Н.*) — поклоняющийся [Богу] посредством всякого Закона<sup>17</sup>, прославляющий [Его] всяким языком, способный принять любое проявление [Бога] в истине своей человечности (*'инсāнийя*) и знании себя. Ведь он знает своего Господа только посредством знания себя. И если что-то из него [самого] помешает ему постичь всего себя, то он — преступник по отношению к себе и не является совершенным человеком. Поэтому посланник Бога, [пророк Мухаммад] (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!) сказал: «Многие из мужчин достигли совершенства, а из женщин достигли совершенства только Марйам (Ма-

<sup>17</sup> С точки зрения учения Ибн 'Араби, любое вероисповедание истинно, но при обязательном условии, что оно не претендует на эксклюзивизм, на исключительное право владения истиной, предполагая, таким образом, иные вероисповедания в качестве собственного условия (см.: *Смирнов. Суфизм // НФЭ*, т. 3, с. 673).

рия) и ‘Асийа», то есть [они (то есть мужчины. — *И.Н.*) обрели] совершенство в своих знаниях о себе. Их знание о себе — воплощенность их знания об их Господе. А потому врожденная природа ‘Адама была его знанием о Нем, а потому он познал все природы. Поэтому говорит [Бог]: «И Он научил ‘Адама всем именам» (Коран, 2:31, С.). «Все» требует охватывания и всеобщности, что подразумевается этим в этой категории. Что же касается имен, находящихся вне творения (то есть созданий. — *И.Н.*) и соотнесенностей, то их знает только Он (то есть Бог. — *И.Н.*), ибо у них нет связи с мирами. И это есть его (то есть пророка Мухаммада. — *И.Н.*) слова, мир ему, в его молитве: «Завладел Ты этим в знании Твоего сокрытого [мира] (*зайб*)», то есть [присвоил что-то] из божественных имен. Если даже умопостигаемое (*ма‘қӯл*) имен является чем-то из того, что требует бытие, то творению бытия нет предела, а значит нет предела Его именам. И тогда предпочтение случилось в том месте, бытие которого недопустимо, так как ограничение бесконечного творения невозможно. Что же касается Самости (*зāt*) [Бога] как таковой, то нет для нее имени, так как она — не место воздействия (‘*асар*) и не является ни для кого познаваемой. Потому нет имени, указывающего на нее, лишенной соотнесенности и укрепленности, ибо имена — для ознакомления и отличия, а это является запретной областью для всех, кроме Бога. Никто не знает Бога, кроме Бога.

А потому имена — посредством нас и для нас, их пребывание — вокруг нас, их появление — в нас, их воздействия — на нас, их цели — мы, их выражения — о нас и их начала — от нас.

Если бы не они, нас бы не было.

Если бы не мы, то их бы не было.

Появились благодаря им, благодаря нам и не нам.

Подобно тому, как они обнаружили и не обнаружили.

И если они скроются, то уже обнаружатся.

И если появятся, то исчезнут.

Во имя Бога Милостивого, Милосердного!

### Вопрос сорок третий<sup>18</sup>

Что есть врожденная природа (*фитра*)? Ответ: Свет (*нӯр*), благодаря которому рассеивается тьма возможных (*мумкинāt*) и имеет место различие между формами, отчего говорят: «Это — не есть то». Ведь иногда говорят: «Это — воплощенность этого» с точки зрения того, благодаря чему имеет место общность, [как, например, о том говорится] в [Коране]: «Слава Богу, творцу небес и земли» (Коран, 35:1, С.). И это Его слова: «Бог есть свет

<sup>18</sup> *Ибн ‘Арабӣ*. Ал-Футӯхāt ал-маккийя, т. 2, с. 70.



небес и земли» (Коран, 24:35, С.). Весь мир — небо и земля, он не является иным этому, и благодаря свету они (то есть небо и земля. — *И.Н.*) появляются. [Вот] Его слова: «Истинно, Мы ниспослали его; истинно, он нисшел свыше» (Коран, 17:105, С.). Бог есть их местоявление (*мазхар*), а потому Он является их светом. Появление местоявлений — это Бог и Он: «Творец небес и земли» (Коран, 35:1). Небо и земля сотворены Им, а потому Он есть их врожденная природа и [Он] есть врожденная природа, в соответствии с которой сотворены люди. А потому каждый рожденный рождается согласно врожденной природе (*фитра*). «Не есмь ли Я Господь ваш? Они сказали: — Да» (Коран, 7:172, С.). И сотворил Он их только лишь в соответствии с собой и сотворил Он их только благодаря себе. Благодаря Ему вещи отличаются, отделяются друг от друга и воплощаются. Вещи в их божественном появлении — ничто, бытие — это Его бытие и рабы (то есть люди. — *И.Н.*) — Его рабы. Они — рабы с точки зрения их воплощенностей (*а'йāни-хим*) и они — Истина-Бог (*ал-хаққ*) с точки зрения их бытия. Их бытие отличается от их воплощенностей только благодаря врожденной природе (*фитра*), которая отделяет воплощенность от ее бытия. Это есть самое неясное из того, с чем связано знание ученых о Боге, — раскрытие его (то есть этого знания. — *И.Н.*) сопряжено с трудностью, а его время — нет.

### Вопрос сорок четвертый<sup>19</sup>

Почему Он назвал его (то есть 'Адама. — *И.Н.*) человеком (*башар*)? Ответ: Всевышний говорит ['Иблису (дьяволу)]<sup>20</sup>: «Что удержало тебя от поклонения тому, кого сотворил Я своими руками?» (Коран, 38:75, С.), выражая божественный почет (*таширíf 'илāхийй*) ['Адаму]. Значит, сопутствующее обстоятельство (*қарйна ал-хāл*) указывает на осуществление (*мубāшара*)<sup>21</sup> творения [Богом] его (то есть 'Адама. — *И.Н.*) своими руками сообразно с тем, как подобает Его величию<sup>22</sup>. Поэтому Он назвал его человеком (*башар*), так как [слово] «рука» (*йад*) [употребляется] в смысле «могущество» (*қудра*), и нет в нем почета тому, кому оказывается почет. Подобно этому, [слово] «рука» (*йад*) [также употребляется] в смысле «милость» (*ни'ма*), ибо могущество и милость [Бога] охватывают все сущие (*мавджудāt*). А потому необходимо, чтобы для Его слов: «[Кого сотворил Я] Своими руками» (Коран, 38:75) было нечто умопостигаемое (*'амр*

<sup>19</sup> *Ибн 'Араби*. Ал-Футуḫāt ал-маккиййа, т. 2, с. 70–71.

<sup>20</sup> 'Иблис («дьявол», «сатана») — имя ангела, низвергнутого с небес заслушание Бога (за отказ пасть ниц перед первым человеком — 'Адамом), и обреченного на адские муки (Коран: 38:70–85). См.: *Пиотровский М.Б.* Иблис // ИЭС, с. 81–82.

<sup>21</sup> *Мубāшара* — 1) выполнение, ведение, проведение, осуществление; 2) занятие (чем-л.); 3) совокупление.

<sup>22</sup> Указание на недопустимость антропоморфного описания Бога.

ма‘ку́л) с особенным качеством, в отличие от этих двух [вещей] (то есть могущества и милости. — *И.Н.*), и оно есть то, что является [вполне] понятным на языке арабов, на котором ниспослан Коран. Ведь когда носитель этого языка говорит, что он сделал нечто своими руками, то понятно, [что этим подразумевается] удаление опосредующих средств. Значит, ‘Адам относится к [остальным] человеческим телам так же, как первый разум относится к [остальным] разумам.

Из-за того, что тела являются составными, потребовались руки для осуществления составления (*таркīb*) [тел], а это не упомянуто в отношении первого разума по причине того, что он — несоставное. И объединились [обе руки] в удалении опосредующих средств. После удаления опосредующих средств нет ничего [в Коране] о творении с упоминанием рук, за исключением вещи, ради которой [‘Адам] был назван человеком (*ба-шар*). Эта истина имеет обязательную силу в сыновьях, ни одному из них не дается существование, кроме как путем совокупления (*мубāшара*). Разве ты не имеешь понятия о бытии ‘Йсы (Иисуса), мир ему? Когда перед ней (то есть перед Марйам (Марией))<sup>23</sup>. — *И.Н.*) дух предстал в образе совершенного человека<sup>24</sup>, то Он (то есть Бог. — *И.Н.*) сделал его при творении ‘Исы опосредующим средством между Собой, Всевышний Он, и Марйам (Марией), напоминая Своими словами об осуществлении: «Образ совершенного человека» (Коран, 19:17, С.).

Всевышний говорит: «Не общайтесь, предаваясь благочестивым думам в мечетях» (Коран, 2:187, С.). Внешний покров вещи — это ее явное, а вещь является обнаружением признака наличия ее во внешнем. Значит, Его слова: «Будь!» (Коран, 2:117) посредством букв «каф» (ك) и «нун» (ن) (то есть букв «к» и «н»). — *И.Н.* [слова «кун (Будь!)» приводятся] в значении [Его] рук в творении ‘Адама. И Он установил [Свое] слово [«Будь!»] для вещи в степень [ее] осуществления, установил [буквы] «каф» и «нун» в степень [Своих] рук, установил удаленную [букву] «вāv» (واو) для соединения двух согласных [букв] в степень объединяющего (*джāми‘*) руки в творении ‘Адама и скрыл упоминание о нем, как скрыл [букву] «вāv» из [слова] «кун (Будь!)» (Коран, 2:117), несмотря на то что ее скрывание в «кун (Будь!)» (Коран, 2:117) — из-за обстоятельства акцидентального (случайного) характера, скрывание же объединяющего руки — из-за требования, что вытекает из истины действия, а это — Его слова: «Я не делал их свидетелями творению небес и земли» (Коран, 18:51, С.). И это — состоя-

<sup>23</sup> Марйам — коранический персонаж, праведница (*сиддīќа*), мать пророка ‘Исы, соответствует христианской Марии. В Коране ‘Иса многократно называется сыном Марйам. Именем Марйам названа одна из сур Корана (19). См.: *Пиотровский М.Б.* Марйам // ИЭС, с. 158.

<sup>24</sup> «Тогда послали Мы к ней духа Нашего: пред ней он принял образ совершенного человека» (Коран, 19:17, С.).

ние действия [творения], ибо в истинах [всего] того, что кроме Бога, нет ничего того, что представляет это явление. Ни у кого нет [собственного] действия, за исключением Бога, и [ни у кого, кроме Бога], нет в бытии действия из [свободного] «выбора» (*ихтийār*)<sup>25</sup>. Осознанные выборы действия в мире — из воплощенности принуждения (*джабр*), а потому [люди] — принужденные в своем выборе [действия]. В истинном действии (*фи'л хақикийй*) нет ни принуждения, ни «выбора», ибо Самость (*зāt*) [Бога] вызывает его (то есть действия. — *И.Н.*) необходимость. А потому по причине осуществления абсолютным бытием (*вуджуд мутлақ*) «утвержденных» воплощенностей (*а'йāн с̄āбита*) для появления «связанного» бытия (*вуджуд мукаййад*) (то есть множественного мира. — *И.Н.*) [и] названо «связанное» бытие «человеком» (*башар*). И выделился этим (из числа всех сущих. — *И.Н.*) человек, ибо он — самое совершенное из сущих строением, а у любого вида из сущих нет этого совершенства в бытии. Человек — самое совершенное из местоявлений [Бога], а потому заслужил имя «человек» (*башар*), в отличие от всего прочего из [«утвержденных»] воплощенностей (*а'йāн с̄āбита*).

Что касается Его слов, Всевышний Он: «С человеком Бог говорит не иначе, как только через откровение, или из-за завесы; или посылает посланника, и, по своему изволению, открывает ему, что хочет: потому что Он верховный, мудрый» (Коран, 42:51, С.). Тут тот, с кем говорит [Бог], назван человеком (*башар*) из-за этих видов [обращения к нему Бога] (то есть откровения и посланничества. — *И.Н.*). Все они — [виды] той речи, когда Он избавляет его от вещей, мешающих ему сподобиться степени духа, которая имеется у него с точки зрения его духовности (*рухāниййа*). Если он поднимется выше со своей степенью человечности (*башариййа*), то Бог будет говорить оттуда, откуда Он говорит с духами, так как духи наиболее близки в схожести [с божественным миром] из-за того, что они не ограничены местом и неделимы, проявляются в формах без того, чтобы у них были скрытое (*батин*) и явное (*зāхир*). А потому у [духа] из его самости имеется только одна соотнесенность и ею является воплощенность его самости.

Человек же в своем устройстве не таков, ибо он [сотворен] по форме (*сūra*) всего мира и в нем есть и то, что вызывает необходимость осуществления, ограниченности местом и деления и это именуется человеком, и в нем есть и то, что не требует этого (то есть ограниченности местом, делимости и т.д. — *И.Н.*), и это — Его дух, что вдунут в него. К его человечности были направлены [две] руки [Бога], и оттого появилась в его устройстве четность в руках. А потому он слышит речь Истины-Бога (*ал-хаққ*) в качестве человека только посредством этих видов [обращения к нему Бога],

<sup>25</sup> *Ихтийār* — избрание, выбор (= собственное действие). *Смирнов А.В.* Словарь средневековой арабской философской лексики // Средневековая арабская философия, с. 407.

которые мы упомянули выше (то есть посредством откровения и посланничества. — *И.Н.*), или одним из них. И когда он (то есть человек. — *И.Н.*) в Его понимании (*фӣ назари-хи*) избавится от своей человечности и достигнет истинности (*тахаққақа*) в созерцании (*мушāхада*) Его духа, то Бог будет говорить с ним так, как Он (то есть Бог. — *И.Н.*) говорит с духами, свободными от материи. [Это], например, Его слова, Всевышний Он, в отношении [пророка] Мухаммада (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!) и в отношении бедуина: «Дай ему убежища, дабы он услышал слово Божье» (Коран, 9:6, С.), и то [из слов с Небесной скрижали], что Он прочел ему не на языке Мухаммада (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!). Значит, Мухаммад (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!) в этом образе занял степень верного духа (*рӯх ‘амӣн*), который был ниспослан с речью Бога на сердце Мухаммада (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!) и это Его слова: «Или посылает посланника» (Коран, 42:51, С.), то есть к этому человеку и тот (то есть посланник. — *И.Н.*) сообщает ему (то есть этому человеку. — *И.Н.*) с Его (то есть Бога. — *И.Н.*) дозволения то, что пожелает Всевышний Бог, из того, что Он повелел ему сообщить. А что касается Его слов: «Только через откровение» (Коран, 42:51, С.), то здесь Он имеет в виду внушение (*илхām*) посредством знака, с помощью которого Он дает знать, что его (то есть человека. — *И.Н.*) Господь говорил с ним для того, чтобы для него это дело не оставалось неясным.

[Что касается Его слов]: «Или из-за завесы» (Коран, 42:51, С.), то здесь Он подразумевает Свое вменение ему слушать Его из-за [наличия] завесы (*хиджāб*) из отдельных букв и звуков, подобно тому, как бедуин слушал читаемый ему вслух Коран, который есть Слово (*калām*) Бога, то есть также завеса ушей слушателя, или завеса его человечности как таковой. А потому Он (то есть Бог. — *И.Н.*) будет говорить с ним через вещи, как [говорил] Он с Мӯсой (Моисеем) — [когда] с правой стороны горы<sup>26</sup>, на благословенной равнине, из кустарника [раздался голос]: «Мӯсā (Моисей)! Я Бог». А потому имело место определение стороной, и определилась равнина из-за его озабоченности в искании огня<sup>27</sup>, которого требовала его человечность (то есть человеческое естество. — *И.Н.*) (*башариййā*). И тогда раздался голос касательно [предмета] его потребности по причине его нужды в том. Бог известил, что люди являются нуждающимися в Боге. А потому в связи с этой [нуждой людей] Бог назвал себя именем всего [сущего], что нуждается в Нем, из божественной ревности, что [люди] будут нуждаться в ином, что кроме Бога. И тогда Бог явился ему (то есть Мӯсе (Моисею). — *И.Н.*)

<sup>26</sup> Правильно — долины. См.: «Когда он подошел к нему, тогда с правой стороны долины, на благословенной равнине, из кустарника раздался голос: „Моисей (Мӯсā)! Я Бог, Господь миров“» (Коран, 28:30, С.).

<sup>27</sup> «На стороне горы он усмотрел какой-то огонь, и сказал своему семейству: побудьте здесь, я усматриваю огонь, может быть принесу вам известие о нем, или головню с огнем, чтобы вам согреться» (Коран, 28:29, С.).

в воплощенности образа предмета его потребности, а когда тот подошел к нему, то воззвал к нему из него. Значит, в действительности его нужда была в Боге. Завеса же имела место в виде образа, в котором произошло [божественное] проявление (*таджаллин*). И если бы Он не воззвал к нему, то тот не узнал бы Его.

Подобным образом произойдет божественное проявление в тамошнем мире (*'ākhira*), относительно которого (то есть божественного проявления на тамошнем мире. — *И.Н.*) имеет место непризнание<sup>28</sup>. Его слова: «Потому что Он» (Коран, 42:51, С.) [означают] Высокий, то есть «Верховный» (Коран, 42:51, С.) в том, чего требуют степени, которые Он упоминает и которые Он расположил по их местам. [Что касается] Его слов: «Мудрый» (Коран, 42:51, С.), то Он имеет в виду под ниспосланием (*инзāl*) то, что дало ему (то есть Мӯсе (Моисею). — *И.Н.*) знание о его степени. Если бы Он изменил повеление, то тот не был бы бессилён сделать это. Но Его бытие как Знающего (*'alīm*), Мудрого (*ḥakīm*) требует, чтобы повеление было только таким, каким оно имело место. И когда Он сообщил своему пророку (то есть Мӯсе (Моисею). — *И.Н.*) о всех этих степенях, которых требует человечность, то сказал ему: «И так» (Коран, 42:52, К.) и тому подобное, как, например: «Мы внушили тебе дух из Нашего веления» (Коран, 42:52, К.), то есть дух верный (*ruḥ 'amīn*), который был ниспослан на твое (то есть Мӯсы (Моисея). — *И.Н.*) сердце, которое есть святой дух, или [дух] чистый от связанности с человеком. Теперь ты знаешь смысл [слова] «человек» (*башар*), который мы хотели разъяснить тебе согласно тому, чего требует это выражение на арабском языке.

### Вопрос сто шестнадцатый<sup>29</sup>

Что есть напиток (*шарāб*) любви (*хубб*)? Ответ: [Божественное] проявление (*таджаллин*) между двумя проявлениями и оно — постоянное проявление (*таджаллин дā'im*), которое не прекращается и которое является самой высокой степенью проявления Истины-Бога (*ал-ḥаққ*) для Его рабов из «знающих» (*'āрифун*) [Его]. Его (то есть этого проявления. — *И.Н.*) начало — проявление «вкушения» (*таджалли аз-завқ*). А что касается проявления, благодаря которому происходит утоление жажды (*райй*), то оно для «людей узости» (*асḥāб ад-диқ*), а потому предел их питья — утоление жажды. Что же касается «людей широты» (*'ахл ас-си'а*), то нет утоления жажды для их питья, как, например, для 'Абӯ Йазйда ал-Бисṭамй и ему подобных.

<sup>28</sup> Ибн 'Арабй имеет в виду мугазилитов. Последние, настаивая на трансцендентности Бога, считали, что антропоморфные выражения в Коране являются метафорами и идиомами, а потому они подвергали такие выражения аллегорическому толкованию, например, «око» (*'айн*) как знание; «рука» (*йад*) как могущество и т.д. См.: *Ибрагим Т. Калām // НФЭ*, т. 2, с. 197–198.

<sup>29</sup> *Ибн 'Арабй. Ал-Футуḥāt ал-маккийя*, т. 2, с. 108–111.

Первое, что я представляю в этом вопросе, — знание (*ма‘рифат*) любви, и тогда станет известным ее напиток, который придается ей, и ее чаша (*ка‘с*).

Знай, что у любви — три степени.

1) физическая любовь (*хубб таби‘ийй*) и это — любовь простолюдинов (*‘аввām*) (то есть простых верующих. — *И.Н.*), ее предельная цель — соединение в животном духе (*рух хайвāнийй*). А потому дух каждого из них будет духом для его спутника (то есть партнера. — *И.Н.*) посредством наслаждения и предпочтения страсти (*шахва*) и его конечное предназначение — действие супружеского брака (то есть совокупление. — *И.Н.*), ибо страсть любви струится во всяком темпераменте (*мизādж*) как струение воды в шерстинке, нет, как струение цвета в [чем-нибудь], раскрашенном [каким-либо] цветом.

2) духовная любовь (*хубб рухāнийй нафсийй*), ее предельная цель — уподобление (*ташаббух*) с Возлюбленным (*махбӯб*) (то есть с Богом. — *И.Н.*) наряду с исполнением права Возлюбленного и знания Его могущества.

3) божественная любовь (*хубб ‘илāхийй*) и это — любовь Бога к Своему рабу (то есть к человеку. — *И.Н.*) и любовь Его раба к своему Господу, как о том Он (то есть Бог. — *И.Н.*) говорит: «Он будет любить и которые Его будут любить» (Коран, 5:54, С.), и конечное предназначение с обеих сторон (то есть со стороны Бога и со стороны человека. — *И.Н.*):

— чтобы человек смотрел на свое бытие как на местоявление (*мазхар*) для Истины-Бога (*ал-хаққ*). И поэтому Истина-Бог есть Явный (*зāхир*), подобно как дух для тела есть его скрытое (*бāтин*), сокровенное в нем, никогда оно не постигается и свидетельствует о нем только любящий (*мухйиб*),

— и чтобы Истина-Бог был местоявлением для человека. Он (то есть Истина-Бог. — *И.Н.*) будет характеризоваться тем, чем характеризуется человек из определений, размеров и акциденций, человек увидит это и тогда станет любимым для Истины-Бога. И если дело обстоит так, как мы сказали, то нет пределов любви, известной как самостная (*зāтийй*) [любовь]. Но [просто] ее ограничивают формальными и словесными определениями, ничем иным. А потому тот, кто ограничивает любовь, не познает ее, и тот, кто не вкусил ее, испив как напиток, не познает ее. Кто говорит: «Я утолил жажду в ней», тот не знает ее (то есть этой любви. — *И.Н.*), ведь [такая] любовь — это питье без утоления жажды. Кто-то из «любимых» (*махбӯбун*, ед. ч. *махбӯб*) [Богом] сказал [‘Абӯ Йāзйду ал-Бистāмй]: «Я выпил всего лишь глоток [любви] и не испытываю жажды после этого никогда». ‘Абӯ Йāзйд сказал ему в ответ: «Мужчина (то есть истинный суфий. — *И.Н.*) — тот, кто выпьет глотками моря, а его язык [все равно] будет лежать высунутым на его груди от жажды»<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> «Кто-то из „любимых“ (*махбӯбун*, ед. ч. *махбӯб*) [Богом] сказал ‘Абӯ Йāзйду [ал-Бистāмй]: „Я выпил всего лишь глоток [любви] и не испытываю жажды после этого никогда“. ‘Абӯ Йāзйд сказал ему в ответ: „Мужчина (то есть истинный суфий. — *И.Н.*) —

<...> Поистине, люди по природе являются созданными для властвования. Любящий из-за своей любви является рабом, собственностью для возлюбленного, а значит, у возлюбленного будет властвование только благодаря наличию этого любящего и он жаждет его в меру своей жажды властвования и на самом деле губит его ради уверенности, обретаемой в душе возлюбленного оттого, что любящий не в силах отказаться от него, он (то есть любящий. — *И.Н.*) жаждет его. А потому его (то есть возлюбленного. — *И.Н.*) внешне охватывает чувство гордости, и он тайно жаждет его (то есть любящего его. — *И.Н.*), не видит он в бытии никого, подобного ему (то есть любящему его. — *И.Н.*), потому что тот (то есть любящий его. — *И.Н.*) является его собственностью. А любящий не объясняет причину действия возлюбленного, ибо объяснение причин — из качеств разума ('*ақл*), у любящего же нет разума. Некоторые [мудрые люди] говорят: «Нет добра в любви, которой управляет разум».

Мне сказал стихотворным слогом 'Абу ал-'Аббас ал-Мақрāнī, а был он из числа самовлюбленных людей: «Любовь сильнее владеет людьми, чем разум». Возлюбленный объясняет причины действий любящего самым лучшим объяснением, ибо тот — его собственность. А потому тот (то есть любящий его. — *И.Н.*) желает явить его достоинство и высокое положение, чтобы возлюбленный возвысился, раз он — собственник и любит восхваление себя. Все это — действие любви, [оно] делает в возлюбленном то, о чем мы упомянули, и делает в любящем то, о чем мы упомянули. И это самая удивительная вещь, что [определенный] смысл делает необходимым свое определяющее воздействие в том, в ком он не пребывает, а это — возлюбленный, ибо на него оказывает воздействие любовь любящего, равно как любовь оказывает воздействие на любящего. Это подобно мугазилитской проблеме — что Бог является Волящим (*мурīд*) волей (*ирāда*), которая не наличествует во вместилище (*махалл*), нет, Он создал ее либо во вместилище, либо не во вместилище, и желает посредством ее. Это является противоречащим разумно объяснимому — делание смыслами своих определяющих воздействий необходимыми в том, в ком они не наличествуют. Так же и любовь — она не соединяется с разумом в одном вместилище. Необходимо, чтобы утверждение любви противоречило утверждению разума. А потому разум — для речи, а безумная любовь — для немоты.

Далее. К существу физической любви относится то, что форма, которая получается в воображении любящего, будет в размере вместилища, имеющегося в нем, так что не остается от него ему то, что он принимает посредством сего что-нибудь вообще. Если бы было не так, то она не была бы формой любви. Благодаря этому форма любви противоречит всем формам,

---

тот, кто выпьет море, а его язык [все равно] будет лежать высунутым на его груди от жажды». Он указал на то, что любовь — это питье без утоления жажды». *Мухаммад 'Амин ал-Курдī*. Китāб ал-маваҳиб ас-сармадийя. Каир: Маṭба'ат ас-са'āда, 1912. С. 46.

подобно тому, как форма мира была в размере «божественного именного присутствия» (*ҳадра 'илāхийя 'исмā'ийя*). Значит, в «божественном присутствии» любое божественное «имя» бывает в размере его определяющего воздействия в возникновении мира без прибавления и убавления. Поэтому создание (*иджād*) мира было от любви.

В сунне<sup>31</sup> 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»<sup>32</sup>. Он (то есть Бог. — *И.Н.*) сообщил, что любовь была причиной создания мира. Он привел [тогда] в соответствие божественные имена. Если бы душа не испытывала томления по телу, то она не испытывала бы боли при расставании с ним, несмотря на то что она является противоположностью ему. А потому Он соединил величины и состояния для бытия отношений и форм. Отношение — основа (*'асл*) в бытии родственных уз. И пусть даже духи отличаются от форм, а смыслы отличаются от слов и букв, но тем не менее слово указывает на смысл согласно требо-

<sup>31</sup> Сунна («обычай», «пример»; полная форма: суннат расул 'Аллāх — «сунна посланника Аллаха») — мусульманское предание (в виде *ҳадӣсов* у суннитов и *ҳабаров* — у шиитов) о словах и поступках пророка Мухаммада и является вторым источником (после Корана) исламского вероучения и права. Сунна основана на *ҳадӣсах* (араб. *ҳадӣс* — «сообщение, рассказ»). В строгом терминологическом значении *ҳадӣс* — предание о словах и поступках пророка Мухаммада. В широком смысле сунна — пример жизни пророка Мухаммада как образец и руководство для всей мусульманской общины и каждого мусульманина, как источник материала для решения всех проблем жизни человека и общества. Ас-Сунна состоит из поступков Мухаммада (*фи'л*), его высказываний (*қавл*) и невысказанного одобрения (*тақрӣр*). Из *ҳадӣса* выводятся правовые и обрядовые предписания, этические нормы и правила поведения в быту. См.: *Пиотровский М.Б.* Ас-Сунна // ИЭС. С. 214.

<sup>32</sup> На самом деле данное высказывание является «священным *ҳадӣсом*» (*ҳадӣс қудсийй*), входящим в свод *ҳадӣсов*, но считающимся словами Бога ('Аллāха), а не пророка Мухаммада. В канонических сборниках *ҳадӣсов* это высказывание отсутствует. См.: «Я был скрытым сокровищем и не был известным, и Мне было любо быть узнаваемым, поэтому Я сотворил создания, познакомил их с Собой и они узнали Меня». В другой передаче: «...познакомился с ними и благодаря Мне они узнали Меня». Ибн Таймийя сказал: «Это [высказывание] — не из слов пророка [Мухаммада] (да ниспошлет Бог ему благословение и благодать), [также] неизвестны ни „достоверная“ (*сахӣҳ*), ни „слабая“ опора (цепь передатчиков *ҳадӣса*) (*санад*)». Ему следовали [в такой оценке] аз-Заркашӣ, Ибн Ҳаджар [ал-'Асқалāний], ас-Суйуфӣ и другие. Ал-Қāрий сказал, что смысл [высказывания] достоверен и вытекает из слов Всевышнего Бога: «Я ведь создал джиннов и людей только, чтобы они Мне поклонялись» (Коран, 51:56, К.), то есть «чтобы узнали Меня», как, например, истолковал это Ибн 'Аббас (да будет Бог доволен ими обоими! (то есть им и его отцом. — *И.Н.*)). Этот [священный *ҳадӣс*] широко известен, переходя из уст в уста [в таком варианте]: «Я был скрытым сокровищем и не был известным, и Мне было любо быть узнаваемым, и благодаря Мне они узнали Меня». Он часто приводится в высказываниях суфиев, они опираются на него и берут его за основу [своего учения] (*'Исмā'ил ал-'Аджлунӣ ал-Джарāхӣ. Каиф ал-ҳафā*. Бейрут: Му'ассасат ар-рисāла, 1985. Т. 2. С. 173).



ванию соответствия (*муṭābaqa*), так как если смысл примет конкретную форму, то он ничего не прибавит к количеству слова. Подобное этой разновидности именуется любовью.

Что касается духовной любви (*хубб руḥāнийй*), то она выходит за рамки этого определения, далека она от размера и формы. Это оттого, что у духовных сил симпатия является относительной (*илтифāt нисбийй*). Когда отношения в симпатиях между любящим и возлюбленным целиком отвлекают [их] от расчета, от [при]слушивания [к мнениям] или от знания [последствий], то это является любовью. Если же этого не будет хватать и отношения полностью не удовлетворяют [их], то любви не будет. Смысл отношений состоит в том, что те духи, дело которых заключается в том, чтобы дарить и предоставлять, обращены к тем духам, дело которых заключается в том, чтобы брать и удерживать. Эти [духи] испытывают боль из-за отсутствия приема, а те — из-за отсутствия истечения (*файд*). И если [дух] не исчезает, кроме случая, когда его бытию не придали полноту совершенства условия подготовленности (*исти'дād*) и времени, то этот дух будет назван вместилищем отсутствия истечения, а это неправильно. Каждый из двух [противоположных] духов исчерпал силу из-за любви к другому (то есть к противоположному духу. — *И.Н.*). Когда появляется возможность подобной любви между двумя любящими, то любящий не сомневается в разьединении с возлюбленным, ибо тот не из мира тел. И тогда будет иметь место разлука между двумя существами, либо же это вызовет в нем (то есть в любящем. — *И.Н.*) чрезмерную близость, как это происходит в физической любви. Смыслы же связываются, ограничиваются местом и даются в виде представлений в воображении только лишь у [существа], несовершенного врожденной природой, ибо он представляет то, что не обладает формой (*сура*). Это и есть любовь «знающих» [Бога], которые отличаются от простолюдинов (*'аввām*), «людей соединения». И этот любящий схож со своим Возлюбленным (*махбӯб*) в нужде (*ифтиқār*)<sup>33</sup>, а не в состоянии и величине. Поэтому любящий знает степень Возлюбленного с той точки зрения, что тот является Возлюбленным.

Что касается божественной любви (*хубб 'илāхийй*), то она — от Его имени «Прекрасный» (*ал-джамīл*)<sup>34</sup> и [Его имени] «Свет» (*нӯр*). Свет свя-

<sup>33</sup> Имеется в виду «нужда» Бога в мире как в «зеркале», посредством которого Бог получает возможность любоваться собой.

<sup>34</sup> Ниже Ибн 'Арабий пишет: «Откуда [любовь Бога к миру]? Ответ: Из Его проявления в Его имени Прекрасный (*джамīл*). [Пророк Мухаммад], (да ниспошлет Бог ему благословение и благодать), сказал: „Поистине 'Аллах прекрасный, Он любит красоту“» (ал-Футӯхāt ал-маккийя, т. 2, с. 111). Далее он развивает свои идеи в духе эстетической теодицеи. В рамках исламской религиозной мысли была разработана двухчастная классификация «имен» Бога: «имена красоты» (*асмā' ал-джамīл*) и «имена величия» (*асмā' ал-джалāl*), которые служат для выражения соответственно милостивого и грозного лика Бога.

зывается с воплощенностями возможных (*al-‘ayān al-mumkināt*), изгоняет тьму их взоров на самих себя и на свою возможность (*imkān*) и создает для них око (*baṣar*), а оно есть Его око, так как Он видит только посредством этого [ока]. И тогда Он проявится для той воплощенности посредством «прекрасного имени», воплощенность же [возможного] страстно влюбится в Него. Воплощенность этого возможного станет местоявлением (*mazḥar*) для Него, Он скроет воплощенность от возможного в нем, и [тогда] воплощенность исчезнет от самой себя и не будет знать, что она любящая Его (Пречист Он!). То есть она исчезнет от Него благодаря самой себе, несмотря на то что она в таком состоянии, а потому не будет она знать, что она есть местоявление для Него (Пречист Он!), и обнаружит в самой себе, что она любит себя. Ведь все вещи по природе созданы для любви самих себя. В воплощенности возможного (*mumkin*) нет «явного» (*zāhir*), кроме Него, а значит Бог любит только Бога, человек же не характеризуется любовью, так как нет для него определения (*ḥukm*) в этом, ибо то, что Бог любит в нем помимо него, — это явное в нем, а Он есть Явный (*zāhir*). Также [воплощенность возможного] не знает, что она является любящей Его, и жаждет Его, желает любить Его в том отношении, что она смотрит на саму себя Его оком. Сама ее любовь для того, чтобы она любила Его, [и] что Он сам есть ее любовь к Нему.

Поэтому этот Свет (*nūr*) характеризуется тем, что у него есть лучи, или что он является сверкающим из-за своей протяженности от Истины-Бога (*al-ḥaqḥ*) к воплощенности возможного, чтобы он (то есть возможное. — *И.Н.*) был местоявлением для Него. И когда благодаря этому Его качеству соединятся противоположности в Его характеристике, то им и будет обладатель божественной любви, ибо к ее обретению приводит небытие [любви] у него самого (то есть у возможного. — *И.Н.*), как это и есть на самом деле. А потому признак божественной любви — это любовь всего сущего на всех присутствиях (*ḥadra*) — смысловом или чувственном, воображаемом или представляемом. У каждого присутствия есть око (*‘ayn*) из Его имени «Свет» (*nūr*), посредством которого (то есть ока. — *И.Н.*) оно (то есть это присутствие. — *И.Н.*) смотрит на Его имя «Величественный» (*al-djalīl*), а этот Свет покрывает ее одеждой (*ḥulla*) бытия (*wujud*). Каждый любящий любит только самого себя. Потому Истина-Бог (*al-ḥaqḥ*) характеризует себя тем, что Он любит местоявления [Себя], а местоявления — небытие в какой-либо [«утвержденной»] воплощенности. Она привязывается любовью к тому, что проявляется, а Он есть Явный (*zāhir*) в ней. Эта соотнесенность (*nisba*) между Явным и местоявлениями и есть сия любовь. Связанное с любовью — это небытие, а связанное с ней (то есть с соотнесенностью. — *И.Н.*) тут — это вечность (*dawām*), а вечность есть то, что не происходит, ибо она бесконечна, а то, что является бесконечным, не характеризуется как протекание [какого-либо действия или со-

бытия]. Поскольку любовь является одним из атрибутов Истины-Бога (*ал-хаққ*), так как Он говорит: «Он будет любить» (Коран, 5:54, С.), и [одно-временно] одним из атрибутов созданий, так как Он говорит: «И которые Его будут любить» (Коран, 5:54, С.), — то любовь характеризуется могущественной силой из-за ее соотнесенности с Истиной-Богом и из-за того, что Истина-Бог характеризует ею Себя и струится в созданиях посредством той могущественной соотнесенности. А потому она (то есть эта соотнесенность. — *И.Н.*) вызвала во вместилище покорность с двух сторон. Потому ты видишь, что любящий покоряется под [напором] могущественной силы любви, а не [под напором] могущественной силы возлюбленного, ибо возлюбленный иногда бывает рабом любящего, покорным его власти, и в то же время ты найдешь, что ему покоряется любящий. И мы понимаем, что это является могущественной силой любви, а не могущественной силой возлюбленного. Повелитель правоверных Хārūn ар-Рашид<sup>35</sup> сказал о своих любимых женщинах:

Трое дев удерживают мою узду,  
Завладели всеми уголками моего сердца.  
И что мне до того, что все создания подчиняются мне,  
Я подчиняюсь им, а они в неповиновении мне.  
Что это, как не страсти власть.  
Благодаря ей они обрели могущество  
Большее, чем моя власть.

Своими словами «власть страсти» он отнес силу к страсти. Бог говорит вне Своей книги<sup>36</sup>, проявляя нежность к Своим рабам: «О Мои рабы, Я тосковал по вам, и Я испытываю к вам самое сильное томление». Он обращает к ним речь посредством ниспосылания тайной нежности. Вся эта речь может быть Его речью лишь постольку, поскольку Он является любящим. Подобное тому исходит от любящих Его, Всевышний Он! Значит, любящий во власти любви, а не во власти возлюбленного. У того, чей атрибут является его воплощенностью, его воплощенность управляет им — ни больше и ни меньше. Однако ее (то есть божественной любви. — *И.Н.*) воздействие на создания — это [их] гибель (*талāиин*) при ее усилении, ибо она допускает гибель. Поэтому мир видоизменяется в форме, а значит, [любовь] будет в форме. Когда же в ней любовь проявится с чрезмерностью в неведомом прежде виде и [божественное] проявление (*таджаллин*)

<sup>35</sup> Хārūn ар-Рашид (правил с 786 по 809 г.) — халиф из династии ‘Аббасидов. Время его правления — зенит халифата и арабо-мусульманской культуры. См.: фон Грюнебаум Г.Э. Классический ислам. Очерк истории (600–1258). М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. С. 85.

<sup>36</sup> То есть Ибн ‘Араби ссылается на внекоранический источник, на «священный *хадис*» (*хадис кудсий*).

произойдет так, что не проявится, то [данная] форма исчезнет и в воплощенности [возможного] появится другая форма, и она будет подобна первой [форме] в определяющем воздействии [божественной любви на нее, и она так же будет] восходить к ней (то есть к божественной любви. — *И.Н.*).

Миропорядок (*'амр*) пребывает таким вечно и непрерывно. Отсюда [следует] ошибка того, кто говорит: «Мир необходимо должен исчезнуть». [Нет] предела знанию Бога о мире, так как Он характеризовал себя всеохватностью в Своем знании о них (то есть о созданиях. — *И.Н.*). Далее. Из щедрости Его (Пречист Он!), — то, что Он сделал эту истину струящейся в каждой воплощенности возможного, обладающего атрибутом бытия, и соединил с ней такое наслаждение, выше которого нет наслаждения. И тогда [существа] мира полюбили друг друга любовью, которая связана через эту истину с абсолютной любовью. Оттого говорят: «Некто полюбил такого-то человека», «некто полюбил нечто». Появление истины в какой-нибудь воплощенности любо [Ему] не более, чем появление истины в другой воплощенности. Было то, что было. А потому любящий Бога не порицает любящего за любовь к тому, кого он любит, ибо он (то есть любящий Бога. — *И.Н.*) видит любящим только Бога в каком-нибудь местоявлении. А тот, у кого нет этой божественной любви, порицает того, кто любит.

Далее. Отсюда особенность в том, кто говорит: «Невозможно, чтобы кто-либо любил Бога, Всевышний Он, ибо к Истине-Богу (*ал-хаққ*) или к чему-либо, что бывает от Него, совершенно невозможно произвести сопряжение соотнесенности небытия (*'адам*). Связанный с любовью — небытие (то есть человек. — *И.Н.*), а потому нет любви, связывающей сотворенное (*махлӯк*) с Богом». Однако любовь Бога связана с сотворенным, ибо сотворенное — это не-сущее (*ма'дӯм*), а потому сотворенное есть возлюбленное Бога бесконечно и вечно<sup>37</sup>. Пока есть любовь [Бога], нельзя представить наряду с ней существование сотворенного (*махлӯк*), ибо сотворенное совсем не существует. Значит, эта истина, [что струится в каждой воплощенности возможного], предоставляет [возможность] этому сотворенному быть местоявлением Истины-Бога (*ал-хаққ*), а не явным [Бога]. И если кто полюбит человека этой божественной любовью, то ровно в такой степени будет его любовь к нему, а потому не будет он связан ни с воображением, ни с какой-либо красотой, ибо все это есть у него, а любовь не имеет связи с этим. Теперь выяснилась разница между тремя уровнями любви. Знай, что все воображение (*хайāl*) — это истинное, а в представлении (*тахаййул*) есть и истинное и ложное.

<sup>37</sup> Ибн 'Арабӣ излагает свои мысли о сотворении мира Богом для самопознания, когда бескорыстная любовь Бога к своим созданиям реализуется в «форме стремления божественной сущности к самоманифестации (*таджалли*. — *И.Н.*), к саморазвертыванию в бесчисленных формах конкретного бытия» (см.: *Ибрагим Т. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия*, с. 89).

**Вопрос сто семнадцатый**<sup>38</sup>

Что есть чаша (*ка'с*) любви (*хубб*)? Ответ: [Эта чаша] — сердце (*кальб*) любящего, а не его разум ('*акл*) и не его чувство (*хисс*), ибо сердце изменяется от состояния (*халь*) к состоянию, равно как и Бог, который есть Возлюбленный, [ведь] «каждый день Он за делом» (Коран, 55:29, К.). А потому видоизменяется любящий в этой связи со своей любовью благодаря изменению Возлюбленного в Его действиях (*аф'ал*, ед. ч. *фи'л*) — равно как чистая прозрачная стеклянная чаша меняется [в цвете] в соответствии с изменением [цвета] жидкости, заполняющей его. Значит, цвет любви есть цвет возлюбленного, и это только для сердца, ибо разум — из мира связанности, и поэтому он назван разумом ('*акл*) из-за [отношения к] путам ('*икаль*)<sup>39</sup> и [к сдерживанию] чувства. А потому безусловно известно, что он (то есть разум. — *И.Н.*) — из мира связанности, в противоположность сердцу. Это потому, что у сердца имеется много различных и противоречащих друг другу определений и их воспринимает только тот, кто обладает способностью изменяться в них вместе с ним. Такое бывает лишь для сердца. И когда отнесешь подобное к Истине-Богу (*ал-хаққ*), то тогда это Его слова: «Внемлю молению молящегося, когда он помолится Мне» (Коран, 2:186, С.). Поистине Бог не перестает быть участливым до тех пор, пока они не утомятся. «Кто вспомнит обо Мне про себя, того Я вспомню про Себя». Весь [религиозный] Закон (*шар'*), или большая его часть, из этого рода. Его (то есть любви. — *И.Н.*) напиток (*шараб*) — воплощенность наличествующего в чаше [любви]. Итак мы объяснили, что чаша [любви] — это воплощенность местоявления [Бога], напиток [любви] — это воплощенность Явного (*зāхир*) в ней, а питье [его] — это то, что достается от Проявляющегося (*мутаджаллин*) тому, для кого Он проявляется (*мутаджаллин ла-ху*). Знай же это вкратце. Завершилась восемьдесят девятая часть.

<sup>38</sup> *Ибн 'Арабий*. Ал-Футūхāt ал-маккийя, т. 2, с. 111.

<sup>39</sup> Слова «разум» ('*акл*) и «путы (оковы)» ('*икаль*) являются однокоренными и производны от корня «связывание, спутывание» ('*акл*).