

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ  
КУЛЬТУРЫ



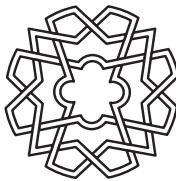
ООО «САДРА»

Москва 2013

# ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ ИСЛАМСКОГО МИРА

Ответственный редактор серии  
член-корреспондент РАН  
*A. B. Смирнов*

Переводы



Том 1

ИБН АРАБИ

# ИЗБРАННОЕ

ТОМ 1

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



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ  
КУЛЬТУРЫ



ООО «САДРА»

Москва 2013

УДК 297  
ББК 86.38  
А 79

(16+)

*Серия учреждена к печати  
Ученым Советом Института философии РАН*



Издание осуществлено при поддержке  
*Фонда исследований исламской культуры*

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

## Ибн Араби

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

ISBN 978-5-9551-0658-8

ISBN 978-5-906016-13-3

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

ISBN 978-5-9551-0650-8



9 785955 106588 >

ББК 86.38

ISBN 978-5-906016-13-3



9 785906 016133

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

*Посвящается моему старшему брату Иреку*



## СОДЕРЖАНИЕ

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



*И. Р. Насыров*

## ЖИЗНЬ И УЧЕНИЕ ИБН ‘АРАБӢ

В эту книгу включены переводы текстов Мұхәй ад-Дїна Ибн ‘Арабӣ (1165—1240), крупнейшего средневекового мусульманского мыслителя, одного из выдающихся представителей исламского мистицизма (суфизма). На протяжении многих веков сохраняется неослабевающий интерес к творчеству Ибн ‘Арабӣ, в учении которого, уже традиционно называемом «учением о единстве бытия» (*ваҳдат ал-вуджӯд*)<sup>1</sup>, были наиболее полно раскрыты главные тезисы суфийской философии — «тезис о тождестве Бога и мира, или тождество единства и множественности»<sup>2</sup>. Идея суфиеv о единстве бытия обрела законченный вид в учении Ибн ‘Арабӣ, согласно которому само единство бытия следует мыслить множественным, и, наоборот, саму его множественность единой. Многовековые усилия суфиеv в осмыслиении проблемы единства и единственности Бога как рефлексии над основным догматом ислама дали свой результат в виде возникновения собственно «философской компоненты, развившейся в учениях Ибн ал-‘Араби и его последователей»<sup>3</sup>. В исламской мистической традиции он получил почетный титул «Величайший шейх» (*ашишайх ал-акбар*).

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

Иbn ‘Арабī (Мұхъйī ад-Дīn ’Абū ‘Абдаллāх Мұхаммад ибн ‘Алī ибн Мұхаммад ибн ал-‘Арабī ал-Хāтимī ат-Тā’ī) родился в 1165 г. в Мурсии в мусульманской Испании, в семье знатного арабского вельможи, представителя древнего рода. Его появление на свет пришлось на время упадка династии Альморавидов и перехода власти в руки правителей из династии Альмохадов. Детство Иbn ‘Арабī прошло в Севилье, столице альмохадской Испании, куда его семейство переехало в 1172 г. Там же он получил традиционное мусульманское образование. Кроме калама (*калāм*)<sup>4</sup>, мусульманского права (*фиқх*) и хадисоведения (*‘ilm ал-ҳадīс*), он изучает арабскую словесность, особенно поэзию<sup>5</sup>. С раннего возраста его отличали набожность, приверженность к аскетическому образу жизни и интерес к суфизму. Еще с юности он был склонен к мистическим видениям, прозрениям и откровениям. В 1189 г. в Кордове он пережил мистическое видение, в котором Бог дал ему возможность узреть всех пророков. Об этом видении он повествует в своем произведении «Геммы мудрости» (*Фүсūс ал-хикам*)<sup>6</sup>. В возрасте 16 лет он был посвящен в суфийскими учителями Андалусии. Вероятно, в это же время имела место его встреча со знаменитым андалусским философом Ибн Рушдом (Аверроэсом)<sup>7</sup>.

Иbn ‘Арабī, по собственному признанию, где-то в возрасте двадцати лет пережил состояние мистического вдохновения, благодаря чему сумел пройти все «стоянки» (*мақāмāt*, ед. ч. *мақām*) мистического Пути суфиеv к Богу (*тарīq*) и снискать великий дар свыше<sup>8</sup>. С этих пор он начинает совершать поездки по родине, в Андалусии, и в странах Магриба (Марокко, Тунис), посещает города Тлемсен (в 1193 г.), Марракеш, Фес (в 1194, 1196 и 1197 гг.), Кордова (1198 г.) и др., знакомится и общается с видными суфиями того времени. В этот период своей жизни он продолжает интенсивно изучать религиозные дисциплины — хадисоведение, фикх, «суфийскую науку» (*‘ilm at-таṣawwuf*) и составляет около шестидесяти небольших сочинений<sup>9</sup>. Его продолжают посещать мистические видения, раскрывающие ему «истину» бытия. Наконец, в Фесе в 1198 г. он совершает «ночное восхождение» (*mi'rādž*) к Богу, совершенное до него, согласно мусульманской традиции, пророком Мухаммадом. Ибн ‘Арабī в своем произведении «Мекканские откровения» (*al-Футūḥāt al-маккīyah*) подробно описывает свое «ночное восхождение» как последовательное достижение «семи небес», на которых он, как когда-то пророк Мухаммад, удостоился общения с пророками ‘Исой (Иисусом), Йаҳyā (хр. Иоанном / Йұханнā), Йūsuфом (Иосифом), ’Идрīсом (Енохом),

Харуном (Аароном), Мусой (Моисеем) и Ибрахимом (Авраамом)<sup>10</sup>. Исключительное значение этого события в его духовной жизни определяется тем, что «ночное восхождение» пророка Мухаммада рассматривается суфиями как высший опыт мистика и пример, «следовать которому они должны стремиться»<sup>11</sup>, и что «[пророк] Мухаммад сделал опыт личного, живого и непосредственного общения человека с Богом опытом парадигматического достоинства»<sup>12</sup>. Ибн ‘Араби признается, что в Фесе в том же 1198 г. он постиг тайну «печати Мухаммадовой избранности» (*хатт ал-вилайя ал-мухаммадийя*), утверждая тем самым, что достиг наивысшей степени познания и совершенства<sup>13</sup>.

В 1199 г. он возвращается из Марокко на родину, в Мурсию. Там он принимает решение совершить паломничество-хадж, посетить священные для каждого мусульманина города — Мекку и Медину. На следующий год он уезжает в Магриб, чтобы уже никогда не вернуться в родную Испанию. Во время пребывания в Марракеше Ибн ‘Араби посещает очередное видение, в котором «наипрекраснейшая птица», летающая под божественным Престолом (*‘арш*), доводит до него весть о том, что ему следует отправиться на Восток, избрав в качестве спутника некоего Мухаммада ал-Хацса́ра из Феса. Он едет в Фес и действительно встречает там человека с таким именем. Мухаммад ал-Хацса́р сообщает ему, что по велению свыше давно уже поджидает его, чтобы вместе направиться в страны Востока<sup>14</sup>. Из Феса Ибн ‘Араби со своим компаньоном едет в Биджай<sup>15</sup>, где его опять посетило чудесное видение: он соединяется брачными узами со звездами и буквами арабского алфавита<sup>16</sup>. Из Биджай он с Мухаммадом ал-Хацса́ром направляется в Тунис. Здесь им было составлено в первой редакции сочинение «Составление окружностей» (*Иниā’ ад-давā’ ip*)<sup>17</sup>, перевод которого приводится в нашей книге. В 1201 г. Ибн ‘Араби отправляется на мусульманский Восток и остается там навсегда. После кратковременного пребывания в Каире в 1202 г. он едет в Палестину. Прибыв в Хеврон (*ал-Халил*), он посещает могилу пророка Ибрахима (Авраама), а затем направляется в Иерусалим (*ал-Кудс*) с целью совершить молитву в «Отдаленнейшей мечети» (*ал-масджид ал-аксā*), в одной из святынь ислама, куда, согласно мусульманскому преданию, пророк Мухаммад был перенесен во время «ночного восхождения»<sup>18</sup>. Из Палестины он направляется в Медину с целью посетить могилу пророка Мухаммада. И наконец в этом же году (1202 г.) он достигает конечной цели своего путешествия — Мекки<sup>19</sup>.

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

щению с крупнейшими исламскими учеными, посещавшими Мекку. С ним часто происходят сверхъестественные события, его продолжают посещать различные видения, он удостаивается таинственных откровений (*футūхāt*) свыше. Здесь он приступает к написанию своего самого фундаментального труда — многотомного произведения «Мекканские откровения» (*ал-Футūхāt ал-маккийя*), своего рода *summa mystica*. В 1204 г. он отправляется в длительное и многолетнее странствие по Востоку: в период между 1204 и 1220 гг. он побывал в Сирии, Палестине, Египте, Ираке и Анатолии. Еще в Мекке он знакомится с Мадж ад-Дйном 'Исхāком ибн Йусуфом ар-Рūмī, приближенным сельджукского султана Анатолии Кайкусрава (ум. в 1212 г.), а после смерти последнего — его преемника Кайкавуса (ум. в 1218 г.). Знакомство с ним в дальнейшем перерастет в настоящую дружбу. Посетив Мосул, Багдад и Иерусалим, Ибн 'Арабī в 1205 г. со своим новым высокопоставленным другом прибывает в Конью (Анатолия). Дружба с ним знаменательна тем, что после кончины Мадж ад-Дйна Ибн 'Арабī взял на воспитание его сына — Садр ад-Дйна ал-Кūнавī (ум. в 1274 г.), который станет блестящим комментатором учения Ибн 'Арабī<sup>20</sup>.

Ибн 'Арабī в упомянутые годы неутомимо путешествует по Малой Азии и Ближнему Востоку, встречается с мусульманскими религиозными учеными и многочисленными почитателями. В 1209 г. он находился в Мекке, в 1211 г. — в Алеппо (*Халаб*), а в 1213 г. — в Багдаде. Во всех поездках его сопровождали ученики. Популярность Ибн 'Арабī быстро росла, и местные правители старались установить с ним дружеские отношения. Помимо занятий с учениками с целью разъяснения доктринальных положений «суфийской науки» (*'ilm at-taṣawwuf*), он также занимался составлением трактатов. Всего за это время он написал примерно 50 сочинений. В 1223 г. Ибн 'Арабī поселился в Дамаске, где и прожил до конца своих дней, пользуясь расположением властей и религиозных кругов. Этот период его жизни был наиболее плодотворен в творческом отношении. Именно в Дамаске он завершил фундаментальное произведение «Мекканские откровения» и составил трактат «Геммы мудрости» (*Фуṣūc al-ḥikam*)<sup>21</sup>, который является, пожалуй, самым известным из его трудов. Умер Ибн 'Арабī в 1240 г. Уже в Османскую эпоху по распоряжению султана Селима I в нач. XVI в. над его могилой был построен мавзолей, который до сих пор остается объектом посещения многочисленных почитателей его творчества<sup>22</sup>.

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

телей<sup>23</sup>. В мире ислама результаты исследований творчества и жизни Ибн ‘Арабī были закреплены в многочисленных сочинениях, где собраны биографические и библиографические данные об Ибн ‘Арабī, обобщены его высказывания и сведения о нем.

Учение о единстве бытия (*ваҳдат ал-вуджӯд*) оказало огромное влияние на развитие мусульманской религиозно-философской мысли. Его восприняли и развивали не только видные суфийские мыслители ал-Қāшānī (ум. в 1329 г.), Ҫадр ад-Дīн ал-Қūнавī (ум. в 1274 г.), ‘Абд ал-Карīм ал-Джīlī (ум. в 1428 г.), Джāmī (ум. в 1492 г.), но и шиитские философы Ҳайдар ’Амулī (ум. в 1385 г.), Муллā Ҫадра (ум. в 1640 г.)<sup>24</sup>. Неоценимую помощь современным исследователям творчества Ибн ‘Арабī оказывают сочинения средневековых мусульманских авторов, написанные в защиту Ибн ‘Арабī, где содержатся ценные сведения о нем, глубокий анализ его идей и подробные комментарии. Выдающий исламский религиозный ученый Ибн Таймийя (ум. в 1327 г.), мутакаллим и факих ат-Тафтāzānī (ум. в 1390 или 1389 г.), исламский историк и философ Ибн Ҳалдūn (ум. в 1406 г.) и другие, ведя заочную полемику с Ибн ‘Арабī по религиозным и философским проблемам, дали возможность глубже выявить истории и движущие мотивы творчества Ибн ‘Арабī и понять направления развития его взглядов<sup>25</sup>.

Научное изучение творчества Ибн ‘Арабī началось с издания Г. Флюгелем (G. Flügel) в Лейпциге в 1845 г. небольшого произведения под названием «*Definitiones theosophi Muhyied-din Mohammed b. Ali vulgo Ibn Arabi dicti*»<sup>26</sup> в виде приложения к подготовленной им же к публикации работе ‘Алī ибн Мұхаммада ал-Джурджānī (ум. в 1413 г.) «Определения» (*am-Ta ‘rīfāt*), представляющей собой словарь философских терминов<sup>27</sup>. В 1911 г. в Лондоне Р. А. Никольсон издал в переводе на английский язык произведение Ибн ‘Арабī «Переводчик жемчужин» (*Tarđżumān al-ashwāq*) (The Tarjumán al-ashwáq. A Collection of Mystical Odes by Muŷi’ddin ibn al-‘Arabi / Ed. and trans. R. A. Nicholson. London: Theosophical Publishing House LTD. 1911). В 1901 г. было издано ошибочно приписанное Ибн ‘Арабī произведение Авҳад ад-Дīна Балīhānī (ум. в 1288 г.) «Трактат об абсолютном единстве» (*Kitāb al-wahdah al-mutlaqa*)<sup>28</sup> в переводе Т. Вейра (T. H. Weir) на английский язык под названием «Treatise on Unity»<sup>29</sup>, а в 1907 г. это же сочинение было издано в переводе Ивана-Густава Агуэли (Ivan-Gustav Agueli) на итальянский язык, а в 1911 г. — на французский<sup>30</sup>. Затем в 1919 г. в Лейдене было опубликовано Х. Нюбергом (H. Nyberg) произведение «Kleinere Schriften des Ibn Arabi», а в Мадриде была издана работа

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

В 1939 г. издательством Кембриджского университета была издана работа А. Афиfi о философии Ибн ‘Арабī (*Affifi A. E. The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul ‘Arabi. Cambridge: At the University Press, 1939*). В дальнейшем количество работ, посвященных творчеству Ибн ‘Арабī, только увеличивается<sup>31</sup>. Следует также отметить вклад российских философов и арабистов, а также исследователей из других стран, пишущих и на русском языке (Я. Эшотс, Латвия / Великобритания), в раскрытие различных аспектов философии Ибн ‘Арабī<sup>32</sup>.

Долгое время в академических кругах шли оживленные дискуссии вокруг вопроса об истоках идей Ибн ‘Арабī. М. Асин Паласиос считал Ибн ‘Арабī христианином без Иисуса Христа<sup>33</sup>. Для А. Корбэна характерно слишком усиленное стремление обнаружить у суннита Ибн ‘Арабī<sup>34</sup> скрытый шиизм<sup>35</sup>. Если одни исследователи настаивают на необходимости учитывать исламский контекст его мировоззрения (А. Д. Кныш)<sup>36</sup>, то другие расценивают построения Ибн ‘Арабī как результат привнесения на исламскую почву идей неоплатонизма (К. Эрнст)<sup>37</sup>.

В последние десятилетия усиливается внимание к собственно философскому компоненту суфизма, развивавшемуся в учениях Ибн ‘Арабī и его последователей<sup>38</sup>. Многие исследователи (Т. Ибрагим, А. В. Сагадеев, А. В. Смирнов, М. Т. Степанянц, Е. А. Фролова, А. Афиfi (A. E. Affifi), Т. Изуцу (T. Izutsu), Анри Корбэн (H. Corbin) и др.) считают, что в лице учения «Величайшего шейха» суфизм превратился из мистического учения в одно из ведущих философских течений в исламской культуре. А. Корбэн пишет: «Но так же, как нельзя исключить Майстера Экхарта из истории немецкой философии, нельзя оставить Ибн ‘Арабī за бортом философии исламской»<sup>39</sup>. Т. Ибрагим рассматривает Ибн ‘Арабī и его последователей (сторонников учения «единства бытия» (*ваҳдат ал-вуджūd*)). — *I. H.*) как представителей философского суфизма, а саму их философию — как философию абсолютного монизма, или философский пантезизм<sup>40</sup>. Его оценка совпадает с точкой зрения Дж. С. Тримингэма, согласно которой доктринальный суфизм является «суфийским пантезизмом»<sup>41</sup>. В работах А. В. Смирнова, посвященных исследованию

творчества Ибн 'Арабī, дается убедительное теоретическое обоснование взгляда на его учение как на явление философского порядка<sup>42</sup>. Однако А. В. Смирнов считает неверной характеристику философии Ибн 'Арабī (и вообще суфийской философии) как пантеистической. «Самое же главное (в учении Ибн 'Арабī. — И. Н.) состоит в том, что внеположность Бога множественности мира не предполагает “его присутствия в нем”, как такое присутствие полагается западной пантеистической традицией»<sup>43</sup>.

Но некоторые исследователи отказываются признавать наличие философской составляющей в учениях Ибн Арабī и его последователей. А. Д. Кныш, известный специалист по творчеству Ибн 'Арабī, пишет, что «рафинированное вследствие рационализации и систематизации учение Ибн 'Арабī получило название “единства бытия” (*ваҳдат ал-вуджӯд*), ставшее источником заблуждений как мусульманских, так и западных ученых... Проблема бытия (существования) являлась одной из основных для средневековой мусульманской философии и появление ее в составе названия данного учения подчеркивало его по преимуществу философский характер, которого оно на самом деле не имело»<sup>44</sup>. Он считает сосредоточение Т. Изуцу и Р. Ландау на абстрактно-метафизической стороне учения Ибн 'Арабī неоправданным<sup>45</sup>. Вполне очевидно, что он исходит из мысли, что мистика по определению не поддается рационализации и систематизации, и, следовательно, доктрина «Величайшего шейха» представляет собой нечто близкое скорее теософии и теологии, чем собственно философии<sup>46</sup>. Такого же мнения придерживается и В. М. Нирша. Последний отмечает, что «следует помнить, что суфизм не просто философское, а религиозно-философское, более того, мистическое учение, накладывающее особый отпечаток на используемый им понятийный аппарат... Суфийское ма'рифа (познание. — И. Н.) — понятие синтетическое, ибо охватывает как интеллектуальную, так и эмоциональную сферы деятельности и внутреннего бытия человека, что следует помнить при изучении суфийских текстов»<sup>47</sup>.

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

философских идей, что, по его мнению, есть следствие редукционизма. М. Шодкевич утверждает, что Ибн ‘Арабī — не «мыслитель» («thinker») и его учение не является систематическим изложением сугубо интеллектуальных спекуляций<sup>51</sup>.

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

Еще одной важной темой в исследованиях наследия Ибн ‘Арабī является вопрос о влиянии его учения на судьбу исламской мистической традиции. До сих пор большинство западных суфиеведов склонны рассматривать период IX — начала X вв., когда жили такие выдающиеся суфии, как ’Абу Йазīд ал-Бистāmī, ал-Халлādzh, ’Абу ал-Хусайн ан-Нūrī и ал-Джунайд, кульминационным моментом в суфизме, а последующую его историю — как процесс постепенного вырождения и выхолащивания подлинного мистического опыта в теософских изысканиях (Ибн ‘Арабī). «Традиционная западная точка зрения заключается в том, что он (Ибн ‘Арабī. — И. Н.) представлял исламский пантезис или монизм и своими монистическими теориями способствовал разрушению исламского представления о Боге как живой действующей силе, вследствие чего в широком смысле ответственен за упадок истинно исламской религиозной жизни»<sup>52</sup>. Согласно Л. Масиньону, в сведении на нет духовности в суфизме и выхолащивании ее истинной сути сыграли свою негативную роль умозрительный монизм и рационализм Ибн ‘Арабī и его последователей, которые в своем стремлении рационализировать суфизм лишили его изначальной сущности, основывающейся на сугубо личном и непосредственном мистическом переживании<sup>53</sup>.

С другой стороны, ряд современных исламоведов оценивают творческое наследие Ибн ‘Арабī как высший этап развития доктринального суфизма. Например, Сейид Х. Наср рассматривает труды Ибн ‘Арабī как подытоживающие теоретические разработки его предшественников из числа суфийских мыслителей<sup>54</sup>, а его самого на-

зывает «гигантом суфизма» («giant of Sufism»)<sup>55</sup>. Т. Ибрагим пишет, что «в вуджудизме, основоположником которого был крупнейший суфийский мыслитель Ибн ‘Арабī (1165—1240), имманентистская тенденция неспекулятивного суфизма, ориентация на мистико-психологическое сближение с Богом, получает свое развитие в виде философского пантезизма»<sup>56</sup>. По мнению же А. В. Смирнова, философскую систему Ибн ‘Арабī следует понимать как узловой, поворотный момент в ходе эволюции арабской средневековой философии, поскольку ею исчерпываются потенции творческого развития философской мысли на арабском Востоке, основанной на средневековой парадигме<sup>57</sup>. С нашей точки зрения, признание творческого наследия Ибн ‘Арабī как воплощения достижений религиозно-философской мысли исламского общества эпохи его расцвета все же не должно служить основанием для оценки всей последующей интеллектуальной традиции в мусульманском мире как простого комментирования концепций мыслителей «золотого века» исламской цивилизации (IX—XIII вв.).

Ибн ‘Арабī оставил после себя большое количество сочинений с оригинальными решениями проблем метафизики, гносеологии и этики. Исследование его творчества превратилось, по сути, в отдельную отрасль исламоведения. Но эта задача является делом весьма непростым. Ученым еще предстоит много сделать для получения полного представления о его письменном наследии. До сих пор не установлено точное количество его произведений, и поэтому цифры разнятся между 800 и 300. Египетский исследователь Осман Йахайя составил библиографию Ибн ‘Арабī, насчитывающую свыше 800 работ<sup>58</sup>. Вполне очевидно, что эта цифра должна измениться в сторону уменьшения за счет исключения апокрифических работ. Ливанский исследователь Мухаммад ‘Абд ар-Рахмāн ал-Мар‘ашлī утверждает, что можно говорить примерно о 400 аутентичных работах, вышедших из-под пера Ибн ‘Арабī<sup>59</sup>. Его произведения существенно различаются по объему: например, его *magnum opus* «Мекканские откровения» состоит из нескольких больших томов, а «Составление окружностей» (*Инишā ад-давā’ ip*) представляет собой скорее конспект.

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

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

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

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

*И. Н.)* после посещения Хеврона (*ал-Ха́лъл*) и совершения молитв на “Скале” (*çaxra*)<sup>61</sup> и в “Отдаленнейшей [Мечети]” (*[ал-масджид] ал-акṣā*) [в Иерусалиме], Бог внушил мне мысль ознакомить избранника [Божьего] (*валий*)<sup>62</sup> с богоянческими знаниями (*ma ḥārif*), которые я обрел во время своего отсутствия, и передать ему (да облагородит его Бог!) самые отборные знания, которые я усвоил на чужбине. Я посвятил ему это послание, которое сотворил Истинный (*al-ḥaqq*)<sup>63</sup>, чтобы полностью избавить [нас] от невежества… Я дал этому посланию название “Мекканские откровения. Знания о небесных и земных тайнах” (*al-Futūḥat al-makkiyyah fī ma ‘rifat al-asrār al-mālikiyah wa al-mulkiyah*), так как большую часть из того, что я изложил в этом послании, Бог раскрыл мне во время моих ритуальных обходов Его блаженственного Дома (Каабы. — *И. Н.*), либо когда я сидел и созерцал оный [Дом] в благородной Запретной [Мечети]»<sup>64</sup>. Приступив к составлению этого фундаментального труда в 1202 г. в Мекке, Ибн ‘Арабī завершил его в Дамаске в 1231 г. Через три года он решил его переработать. Работа по составлению текста «Мекканских откровений» во второй редакции<sup>65</sup> была завершена в 1238 г.

Именно в «Мекканских откровениях» наиболее полно изложены философские взгляды автора. Все свои идеи он постоянно продумывал, вновь и вновь возвращаясь к ним, и это подтверждается тем, что ряд небольших ранних работ были позднее включены им в переработанном виде в текст «Мекканских откровений». Совершенно справедливо говорится, что «Мекканские откровения» не просто подытоживают достижения Ибн ‘Арабī как философа и богослова<sup>66</sup>, но и подводят итог развития пятивековой суфийской традиции<sup>67</sup>.

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

следовательно, одну за другой, а методом «кружения»: он постоянно возвращается к ним и освещает их новые стороны. Дополнительную трудность создает его язык с многозначными терминами, связанными между собой ассоциативным связями, доподлинно известными только самому автору. Поэтому знакомство с этим произведением (да и с остальными) требует начитанности не только в суфийской философской литературе, но и в литературе по основным исламским религиозным дисциплинам: корановедению (*‘ulūm al-kur’ān*), хадисоведению (*‘ilm al-ḥadīc*), фикху и т. д.

Как уже было сказано, Ибн ‘Арабī составил «Геммы мудрости», одно из своих лучших и наиболее известных сочинений, в Дамаске, где он поселился в 1223 г. и прожил до самой своей смерти в 1240 г. Из всех его произведений именно «Геммы мудрости» до сих пор привлекают наибольшее внимание почитателей его таланта. Эта книга стала предметом многочисленных комментариев (до 50-ти), таких как, например, комментарии Ҫadr ad-Đīna al-Ķūnavī, Mu’ayyad ad-Đīna al-Đžandī, Đavūda al-Ķaiṣarī, ‘Abd al-Ġānī an-Nabulūsī, Ḫайдара ’Āmulī и др. Большинство этих комментариев остаются неопубликованными. Комментарии Ҫadr ad-Đīna al-Ķūnavī к «Геммам мудрости» под названием «Раскрытие тайн столпов мудростей гемм» (*al-Φukūk fī aṣrār muṣtanadāt ḥikam al-fuṣūl*) в наши дни были изданы в Иране<sup>68</sup>. Критическое издание «Геммы мудрости» было подготовлено к печати А. Афифи (см.: *Ibn ‘Arabī. Fuṣūṣ al-Hikam* / Ed. by A. A. Affifi. Beirut, 1946). Известный западный специалист по суфизму Титус Буркхардт (1908—1984) осуществил частичный перевод «Гемм мудрости» на французский язык (см.: *Ibn Arabi. La sagesse des prophètes (des extraits du Fusus al-Hikam, 1229)* / Traduction et notes de T. Burckhardt. Paris: Albin Michel, 1955). Заслуга в деле полного перевода «Гемм мудрости» на французский принадлежит Шарлю-Андре Жилису (см.: *Le livre des chatons des sagesse / Ibn Arabī*; trad. intégral, notes et commentaire de Charles-André Gilis. Beyrouth: Les éditions Al-Bouraq, 1997). Впервые полный перевод этого произведения Ибн ‘Арабī на английский язык подготовил Р. Остин (см.: *Ibn Arabi. The Bezels of Wisdom* / Transl. R. W. J. Austin. New York: Paulist Press, 1980).

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

1993. С. 145—321). На основе глубокого анализа этого произведения и «Мекканских откровений» он предлагает новаторский подход к оценке учения Ибн ‘Арабī. По его мнению, философская система «Величайшего шейха» состоит из трех философем, представляющих три вида познания (рациональный, интуитивно-созерцательный и мистический) и исчерпывающих возможные отношения между субъектом и объектом<sup>69</sup>. Синтезированные в единую систему эти философемы были призваны решить основную задачу классической исламской философии: задачу решения проблемы взаимоотношения Бога и множественного мира и определения места человека в религиозной картине мироздания.

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

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

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

к Богу» (*tarīq*) и его ключевые концепции мистических стоянок (*maqāmāt*; ед. ч. *maqām*) и состояний (*aḥvāl*; ед. ч. *ḥāl*). Более внимательное прочтение содержания наиболее репрезентативных работ Ибн ‘Арабī, каковыми являются «Мекканские откровения» и «Геммы мудрости», а также «Составление окружностей», заставляет склониться к другой стратегии — представить читателю вначале тексты «Величайшего шейха» с изложением его онтологических взглядов, понимание которых даст возможность постичь как суть излагаемой им в своих произведениях картины мироздания, так и оригинальный характер его концепции мистического познания единого бытия. Именно поэтому данная книга начинается с «Составления окружностей», целиком посвященного рассмотрению вопросов онтологии<sup>71</sup>. Ведь на самом деле Ибн ‘Арабī осуществлял свою масштабную деятельность в рамках, задаваемых парадигмальной задачей средневековой арабо-мусульманской философии, а именно задачей решения проблемы взаимоотношения Бога и множественного мира, а также выяснения места человека как необходимого элемента, опосредующего отношение Бога и мира, без чего эта конфигурация обессмысливается. Вся проблематика, продумываемая религиозно-философской мыслью мусульманского средневековья (творение мира, божественные атрибуты, человек и Бог, характер знания о трансцендентном и т. д.), находится в полной зависимости от способа решения этой главной задачи.

Хотя Ибн ‘Арабī не без оснований считают великим систематизатором всего того, что рассматривается как подлинная сущность суфизма<sup>72</sup>, его философские тексты не являются выражением его взглядов в систематизированном виде<sup>73</sup>. Поэтому будет вполне оправданным предварение переводов текстов Ибн ‘Арабī изложением основных положений его философских концепций, разумеется, без претензий на окончательную интерпретацию его учения.

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

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

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

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

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

Для обозначения этих «соотнесенностей», или «смылов» вещей, Ибн ‘Арабī использует как термин выражение «*a ‘īān ṣābita*» (ед. ч. «*‘āin ṣābita*»), которое в отечественной литературе, как правило, переводится как «неподвижные сущности», «ноуменальные сущности» (Т. Ибрагим)<sup>76</sup>, как «утверженные воплощенности» (А. В. Смирнов)<sup>77</sup>, а также как «конкретные сущности» (А. Д. Кныш)<sup>78</sup>. Для Ибн ‘Арабī было важно подчеркнуть, что каждая вещь, взятая в аспекте «*‘āin*», всегда остается самой собой и в состоянии несуществования, и в состоянии существования («вещь утверждена в обоих состояниях»<sup>79</sup>). Проблема заключается с переводом первого слагаемого данного выражения — «*a ‘īān*» (ед. ч. «*‘āin*»). В понимании Т. Ибрагима и А. В. Смирнова «*a ‘īān*» не являются аналогом «сущностей» в платоновском смысле<sup>80</sup>. Тем не менее, переводы термина «*a ‘īān*» как «сущности» (Т. Ибрагим и А. Д. Кныш) и как «воплощенности» (А. В. Смирнов) не лишены коннотации бытийности, что затемняет значение выражения «*a ‘īān ṣābita*»: человек, ассоциирующий философию преимущественно с западной философской традицией, поймет термин «сущность» как обозначение подлинного бытия (неважно, идеального или материального), так же как термин «воплощенность» он скорее всего поймет в смысле перехода чего-то из небытия в бытие, как обретение плоти. Но в понимании Ибн ‘Арабī «*a ‘īān ṣābita*» как раз небытийны, «они не ощущали запаха бытия»<sup>81</sup>.

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

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

В контексте рассматриваемой нами проблемы для нас важно то обстоятельство, что выражение «*a 'йан җабита*» служит для обозначения вещей, имеющихся в наличии до их существования и «утвержденных» в божественном знании<sup>82</sup>, где каждая из них является собой и одновременно любой другой из-за своей небытийности. Ибн 'Араби отрицает креационистское положение о творении Богом вещей мира «из ничего», утверждая, что процесс творения вещей следует понимать как перевод Богом вещей из одного онтологического статуса в другой — из «интеллигibleльной вещности» в «феноменальную вещность». Вещи обладают двумя онтологическими состояниями: а) как *a 'йан*; б) как вещи чувственно-конкретного мира, обладающие существованием, которое им дает Бог в ходе их творения.

Таким образом, небытийность '*айн җабита*, двойника вещи в интеллигibleльном мире, не есть абсолютное «ничто», а является способом наличия вещи в умопостигаемом (интеллигibleльном) состоянии до перехода ее в состояние существования. Вещь должна уже существовать каким-то образом до своего появления в чувственно-конкретном мире, в противном случае Бог оказался бы не в состоянии обращаться к ней со своим повелением: «Будь!» (*кун*)<sup>83</sup>. Ибн 'Араби иногда обозначает '*айн*, модус наличия вещи до ее существования, словосочетанием «всеобщая вещность» (*шай'ийя 'амма*), а иногда — словосочетанием «абсолютная вещность» (*шай'ийя 'муллақа*). Согласно Ибн 'Араби, именно к этой «всеобщей вещности» обращено божественное повеление «Будь!» (*кун*)<sup>84</sup>. Противники Ибн 'Араби, указав на связь концепции *a 'йан* с учением мутазилитов о «не-сущих» (*ма 'думах*), обвинили его в признании извечности мира с точки зрения извечности его материи: «Является ли не-сущее (*ма 'дум*) в состо-

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

Другой пункт принципиального расхождения между учением об *a'īān* и теистическим тезисом о зависимости вещей от извечного божественного знания заключается в том, что *a'īān*, будучи объектами божественного знания, первичны по отношению к этому знанию, так как они детерминируют его<sup>86</sup>: «Знание — соотнесенность, принадлежащая познаваемому, познаваемое же — ты сам и твои состояния»<sup>87</sup>. Утверждение о том, что *a'īān* детерминируют знание Бога, фактически ведет к признанию, что за Богом сохраняется лишь функция повеления «Будь!» (*kun*), так как вещь обладает способностью для реализации в чувственно-конкретном мире в первую очередь благодаря своему двойнику (*'ain*), а потому она в своем осуществлении обязана лишь самой себе<sup>88</sup>.

В итоге, Ибн ‘Арабий приходит к утверждению о трех онтологических состояниях единого бытия — его состояния как Абсолюта и двух состояниях (умопостижаемый и конкретный) каждой вещи. Это снимает видимое противоречие в рассуждениях Ибн ‘Арабий, когда он на следующих страницах своего произведения «Иншā’ ad-davā’ip» приводит уже не четырехчастную, а трехчастную классификацию онтологических состояний вещей в нижеследующем порядке: 1) то, что существует благодаря своей самости в своей воплощенности (*mawjūd bi-zāti-xi fī 'aini-xi*), и это — абсолютное, неограниченное бытие (*vydjūd muṭlaq lā īataqayyad*), и оно идентично Богу (*va huwa 'Allāh*); 2) то, что существует благодаря Богу, то есть ограниченное бытие (*vydjūd muqayyad*), или множественный мир; его относительность состоит не в его «запаздывании» по времени от абсолютного бытия, а в том, что абсолютное бытие «предшествует» ему существованием (*bi-l-vudjūd*); 3) то, что нельзя охарактеризовать ни бытием (*vydjūd*), ни небытием (*'adam*), ни возникновением (*ḥudūṣ*), ни вечностью (*qidam*); оно и не предшествует множественному миру и не «запаздывает» (по времени). Эта «Третья вещь», согласно Ибн ‘Арабий, есть «источник (*'aṣl*), из которого появляется множественный мир»<sup>89</sup>.

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

ляется ни тем, ни другим. Она, выступая одновременно как вечно-стная и времененная стороны бытия, не является ни первой, ни второй. Ибн 'Арабī пишет, что Третья вещь есть всеобъемлющая первоматерия (*mādда ʻulā*), или «истины Первого» (*xaqā' iṣ al-'awwal*), а потому она делает возможным «единство бытия», служа посредником между божественным бытием и множественным миром, появляясь «в вечном как вечное и в возникшем — как возникшее»<sup>90</sup>.

В учении Ибн 'Арабī Третья вещь выполняет исключительную роль, обеспечивая возможность двум противоположностям — божественному бытию и множественному миру — осуществлять «единство и единственность Бытия» путем взаимного перехода друг в друга и проявления в едином Бытии как двух аспектов одной сущности. Если абсолютное бытие (*vuḍḍūd muṭlaq*) — это Бог, то множественный мир служит его проявлением, но не совпадает с ним. Только через их взаимообусловленность в чем-то третьем, которое не совпадает с ними, становится возможной реализация двух сторон единого Бытия. Третья вещь не является аналогом среднего члена неоплатонических онтологических построений, опосредующего Единое и возникший из него множественный мир. В онтологиях платоновского типа, во-первых, Единое стоит выше и по ту сторону всякого бытия<sup>91</sup>, а во-вторых, отношения между онтологическими уровнями являются связями иерархического соподчинения. Напротив, согласно Ибн 'Арабī, онтологическое фундирование двух противоположностей, Бога и мира, возможно лишь при условии, что одно относится к другому как одноруровневое, и, следовательно, отношение между ними является отношением рядоположности и взаимной обусловленности, а Третья вещь, «сопутствуя» им и одновременно не совпадая с ними, служит гарантом и единства бытия, и сохранения различия между Богом и миром.

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

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

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

обуславливающих друг друга противоположностей (Первоначала и ряда вещей) повлекло соответствующее переосмысление отношения между вечностью и временем — они также представляют *двойное единство*. К такому пониманию времени Ибн ‘Арабī пришел в результате развития заимствованного им у некоторых мутазилитов, как Ахмад ибн ‘Алий аш-Ша‘авий, ’Абū ал-Кāsim ал-Балхī, Мухаммад ибн ‘Абдаллах ал-Асбахānī и ан-Наззām<sup>94</sup>, концепции атомарного времени. Для указанных мутазилитов неделимый атом времени (*замān*, или *вакт*) — это переход между двумя событиями (возникновение-уничтожение акциденций вещей). Для Ибн ‘Арабī в атоме времени (*замān фард*) происходит возникновение-уничтожение не только акциденций, но и всего мира. В каждый момент времени мир подвергается гибели-возникновению. Мир гибнет, «уходя» в Бога, чтобы вновь явиться, обретая существование. Эти два события порождают атом времени, взаимопереход вечности и времени. Время (*вакт*) не противопоставляется вечности, а становится способом ее существования.

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

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

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

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

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

вещь сохраняет свою изначальную целостность и идентичность самой себе в ходе непрерывного «нового творения» (*халқ джасадīd*), которое представляет собой процесс ежемгновенного уничтожения-возникновения мира<sup>98</sup>. «Таким образом, относительное бытие подвергается постоянному уничтожению и постоянному возобновлению. В своих “Геммах мудрости” (Фұсұғ ал-ҳикам) Мұхāй ад-Дīн Ибн ‘Арабī пишет, что “более того, человек не чувствует в своей душе, что в каждом (божественном. — И. Н.) дыхании его (человека. — И. Н.) нет, а затем он есть...” (из главы о Сулаймāне (Соломоне)))»<sup>99</sup>. С одной стороны, имеет место жесткая корреляция между вечной «моделью» вещи и ее временной формой в конкретно-чувственном мире. С другой стороны, поскольку актуальное бытие вещи и ее небытийная «воплощенность» суть «явная» и «скрытая» стороны одной и той же вещи, то однозначное приданье статуса причины или следствия той или другой стороне (вечной или временной) вещи невозможно. В таком случае причинно-следственное отношение выстраивается не между причиной и следствием, а внутри некоторой сущности, которая в зависимости от точки зрения выступает и причиной, и следствием в пределах каждого момента времени. Иначе говоря, с этой точки зрения следствие определяется не причиной, а самим собой<sup>100</sup>. Следовательно, с позиции учения Ибн ‘Арабī концепция хронологической причинно-следственной связи вещей подвергается отрицанию. Актуальные вещи мира не находятся в причинно-следственных отношениях. Следующее состояние мира зависит не от его прошлого состояния, а от воплощения внутренней сопряженности божественной сущности. Восприятие течения событий как протекающего во времени причинно-следственного процесса есть иллюзия. Привычная и кажущаяся закономерной череда событий может быть в любой момент времени нарушена, и случаи такого нарушения хода событий и расцениваются людьми как чудо, или «разрыв привычного» (*харқ ал-‘авā ’ид*)<sup>101</sup>.

Самым существенным итогом фундаментального пересмотра Ибн ‘Арабī отношения Первоначала (Абсолюта, Бога) и множественного мира является его вывод о том, что единственno корректный способ непротиворечивого описания одновременной трансцендентности и имманентности Бога множественному миру состоит в признании, что первооснова бытия и есть само бытие<sup>102</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 ‘Арабī не как отношение между сущностью и явлением.

Утверждение о мире как *неином* Богу содержит иную интуицию, согласно которой отношение между Богом и миром есть взаимообуславливание двух противоположностей, которые олицетворяют переход друг в друга скрытой и явной сторон чегото одного, не сводимого к каждой из этих сторон, но и немыслимого без них. Таким образом, Бог есть «скрытое» (*bâtin*) для мира, а мир есть «явное» (*zâhir*) для Бога. Бог и мир, оставаясь противоположностями, объединяются в чемто «третьем», в миропорядке (*'amr*), 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.

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

Трансцендентность Бога выражается в том, что его «самость» (*zâm*) сама по себе представляет собой это единое Бытие — абсолютное, совершенное и неограниченное бытие, лишенное пространственно-временных характеристик, конкретных форм и вещественных свойств. «Самость» Бога известна только самому Богу: «[Первый вид существ (*mawdžûdât*)] — абсолютное сущее (*mawdžûd mutlaq*), «чтойность» (*mâhiyyâ*) которого не постижима разумом (*lâ iyy'kalu*), не допускается по отношению к нему «чтойность» (*mâhiyyâ*), равно как не допускается по отношению к нему «качество» (*kâfiyyâ*)»<sup>105</sup>. Имманентность Бога означает тот уровень, где он совпадает с «божественными именами», своими атрибутами. Это есть уровень, на котором Абсолют (Бог) может быть предметом познания для человека, поскольку здесь он рассматривается в терминах атрибутов,

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

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

Но что побуждает Бога стремиться к проявлению в мире? Почему он, будучи тотальностью всех противоположностей, не остается пребывать в своей абсолютной и самодостаточной замкнутости? Ответ на этот вопрос вытекает из самой концепции единства бытия, согласно которой нет существенного 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 противополагаться, но не как взаимоисключающие стороны, а как взаимообуславливающие. Другими словами, тут имеет место онтологическое фундирование противоположностей, что устанавливает между ними отношение соответствия и перехода друг в друга. Это не означает, что множественный мир соответствует божественному миру в буквальном смысле. Бог есть творец мира, а мир есть зависящее от творца творение. Соответствие между

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

Иначе говоря, множественный мир есть условие реализации полноты абсолютного бытия как единого и единственного. Бог и множественный мир являются разными ипостасями одного и того же единого бытия, а их взаимообусловленность в Третьей вещи (*шай' ṣāliṣ*), которая не совпадает с ними, делает возможным взаимоперевод двух сторон единого бытия. Третья вещь, то есть особая промежуточная сфера между божественным бытием и множественным миром, которую нельзя назвать в полном смысле ни бытием, ни небытием, но которая извечно связана с безначальным абсолютным бытием и не стоит во временном отношении к ограниченному бытию, является тем источником (*'asl*), из которого возникают все вещи<sup>108</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

Креационистскому представлению о творении Богом множественного мира из ничего Ибн ‘Арабī противопоставляет идею о первом проявлении божественной реальности в «божественных именах», или «утвержденных воплощенностях» (*a‘yān ṣabīta*), которые являются «реципиентами» (*qavābil*), ждущими своего конкретного воплощения, и только затем (в смысле логической последовательности, а не времени), Бог «творит» мир, или проявляет себя в формах материального мира посредством превращения «утвержденных воплощенностей» в актуальные действительные вещи<sup>114</sup>. Ибн ‘Арабī предупреждает, что Бог проявляется опосредованно, то есть нам предстает не он сам, а предстают проявления латентных совершенств бытия, в которых Бог воплощается в ходе первой фазы своего самопроявления. «Знай, что нечто единосущее, если проявится в различных вещах, то в отношении “реципиентов” (*qavābil*), а не в отношении сущности»<sup>115</sup>.

В процессе самоманифестации Абсолюта бытие сущностей есть результат самоограничения, или «связанности» (*taṣṣāfiyyūd*) Абсолюта на различных «присутствиях», или онтологических состояниях (*ḥadārat*)<sup>116</sup>. В трехчленной схеме онтологического структурирования бытия первое «проявление» Бога Ибн ‘Арабī называет «сущностным проявлением», или «самостным проявлением» (*tadžallīn zātiyyī*)<sup>117</sup>, истиной которого выступает «Сокрытое» (*gāib*). До первого, или «сущностного», проявления Сокрытое есть Абсолютное бытие в состоянии своей трансцендентности до всякого различия: здесь Абсолют представляет простое «одно» (*’ahād*), без противополагания «многому», а потому можно сказать, что это есть «наличие» (*haḍra*), или стадия «единичности» (*’ahādīyya*) Абсолюта. Благодаря «самостному проявлению» Абсолют приобретает потенциальную, или виртуальную различенность, переходя на стадию «множественного единства» (*vāhidīyya*), или становясь «Единым по множественности» (*vāhid al-kasra*). «Самостное», или первое проявление Абсолюта порождает бесчисленные формы «божественных имен», которые выступают в качестве онтологических потенций для будущей конкретизации (*ta‘āyīn*) бытия в многообразии явлений множественного мира. Собственно «творение» мира происходит в ходе второго, или «свидетельствуемого проявления» (*tadžallīn shuhūdīyyī*)<sup>118</sup>, когда Абсолют проявляет себя в бесчисленных формах множественного мира. Это есть процесс перевода «утвержденных воплощенностей» (*a‘yān ṣabīta*) в явления мира, трансформации интеллигibleльных

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

Процесс «проявления» Бога трактуется Ибн ‘Арабī как перманентное «дыхание (*нафас*) Бога»: выдох — переход божественного бытия в мир, вдох — переход мира в Бога. Иногда он поясняет образ «дыхания» Бога посредством понятия о хаосе, или [Первичном] Облаке (*‘амā*), первом состоянии бытийствования (*кавнūна*) Бога. Развивая эту мысль, Ибн ‘Арабī говорит о пяти бытийствованиях (*кавнūнāт*) Бога: бытийствование в хаосе (*‘амā*); бытийствование на Престоле (*‘арш*); бытийствование на небе; бытийствование на земле и общее бытийствование (*кавнūна* *‘амма*), или его бытийствование вместе с существами (*мавджудāт*)<sup>119</sup>.

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

«Совершенный человек» — это метафизическое понятие. «Совершенный человек» есть то, что обеспечивает взаимопереход Бога и мира, скрытого и явного сторон единого Бытия. «Совершенный человек» обладает той полнотой, которой нет у двух сторон бытия (Бога и мира), поскольку каждая из них выражает лишь один аспект бытия (вечный или временный)<sup>120</sup>. А потому только в «совершенном человеке», благодаря этому его уникальному онтологическому устроению, Бог познает себя и мир. Лишь самые совершенные люди (пророки и «избранныки Божьи» (*авлийā*)), а не каждый человек, делают возможным посредством «очищения раскрытия» (*тanzīh al-кашf*) полное раскрытие всех возможностей бытия<sup>121</sup>.

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

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

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

Познание понимается Ибн ‘Арабī как «достижение истинности» (*тахъик*) путем усмотрения человека как места самооткровения единого Бытия, знания-бытия, где истина и есть вот-это-бытие, совпадение временной и вечностной сторон бытия. Отличительным свойством его гносеологических взглядов стала экзистенциализация самого процесса постижения сущностного единства всего, или единства Бытия<sup>123</sup>. Процесс обретения истины понимается им не как гносеологический акт постижения истины субъектом, отделенным от своего объекта познания (Бога) онтологической пропастью, а потому всегда неполного постижения истины, а как совпадение знания с бытием: истина есть непосредственный подступ к *самой* вещи. Онтологическим обоснованием такого прямого познания служит утверждение, что божественная сущность есть абсолютное единство, а мир, или все, что кроме Бога (*сивā ’Аллāх*), является внутренней множественностью этого единства, множественностью, *самой-по-себе* только возможной.

Таким образом, центральное положение учения Ибн ‘Арабī — утверждение единства абсолютного (божественного, вечного) и относительного (временного) бытия как неотделимых друг от друга сторон единого Бытия — служит онтологическим обоснованием суфийского познания как мистического мировидения, в котором нет субъект-объектной разделенности, благодаря чему оно, являясь трансцендентным актом, схватывающим *сами* вещи, или знанием *бытия*, понимается как процесс самопроявления Истины через суфия.

Согласно Ибн ‘Арабī, мистическое познание, отличающееся отсутствием в нем и онтологической и гносеологической разделенности субъекта и объекта, не исключает, а включает в себя как моменты собственного движения остальные виды познания (рациональный и интуитивно-созерцательный)<sup>124</sup>. Рациональный и интуитивно-созерцательный методы познания строятся на посылках, предполагающих разделенность субъекта и объекта познания (в онтологическом плане), а это делает невозможным реализацию цели суфийского познания — добиться избавления от субъект-объектной разделенности (и в гносеологическом, и в онтологическом отношении), чтобы получить знание, сливающееся с бытием, знание-бытие<sup>125</sup>. Процесс собственно суфийского мистического познания отличается отсутствием в нем и онтологической, и гносеологической разделенности субъекта и объекта. Такое познание есть бытийное отношение, трансцендентный акт: имеет место не знание о бытии, а знание-бытие, схватывание самих вещей. Соответственно, в этом случае понятие *тахқīk* («достижение истинности») означает бытийное отношение, реализацию Богом в бытии всех Своих бытийных потенций через человека, а не гносеологический акт. Познание Бога не ставится в зависимость от подготовленности (*исти ‘dād*) суфия. Путь к Богу (*марīk*) следует рассматривать в прямом отношении к мистическому познанию. Воля (*ирāda*) на Пути прямо зависит от познания, а познание бытийно: познание Бога есть реализация проявления Бога (*таджаллин*) в ходе познания Им самого себя.

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

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

грады [свыше], каждый же заслуживший награды счастлив, а потому каждый счастливый сподобился довольства своего Господа, даже если какое-то время терпит муку в тамошнем мире»<sup>126</sup>. С этой точки зрения любое вероисповедание истинно, но при обязательном условии, что не претендует на исключительное право владения истиной, предполагая, таким образом, существование иных вероисповеданий в качестве собственного условия<sup>127</sup>. Хотя этот тезис вызывал и вызывает крайне негативную реакцию у мусульманских традиционалистов<sup>128</sup>, на современном Западе он был воспринят положительно частью интеллигентуалов, с точки зрения которых философия суфизма сумела выйти за рамки конфессиональных ограничений и стать надконфессиональным духовным учением.

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

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

## Примечания

<sup>1</sup> Сам Ибн ‘Арабī не использовал выражение «единство бытия» (*ваҳдат ал-вуджӯд*). Считается, что впервые оно встречается в работах непримиримого критика философского суфизма Ибн Таймийи (ум. в 1328 г.), одно из сочинений которого называется «Сущность учения “унифицирующих”, или учения о единстве бытия» (Ҳақиқат маъхаб ал-иттиҳāдийиһн ва ваҳдат ал-вуджӯд) (см.: *Ибн Таймийиа. Маджмū‘ат ар-расā’ил ва-л-масā’ил*. Бейрут: Даар ал-кутуб ал-‘ил-

мийя, 1983. Т. 4. С. 3—114). Можно привести пример из другого произведения Ибн Таймийя: «Учение (қағл) о всеобщем соединении (*imtiḥād* ‘āmm) называется “ваҳдат ал-вуджӯд”, и это и есть учение Ибн ‘Арабī ат-Тā’ī, его сторонников [Ҫадр ад-Дīна] ал-Кūнавī, Ибн Саб‘īна, Ибн ал-Фāрида и подобных им» (см. *Ибн Таймийа. Ал-Иҳтиджāдж би-л-қādar* // Маджмӯ‘ат ар-расā’ил ал-кубрā. Бейрут: Их্যā’ ат-турāс ал-‘арабī, 1972. Т. 2. С. 102—103).

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

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

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

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

<sup>6</sup> *Ибн ‘Арабī. Фуṣūс ал-ҳikam.* Бейрут: Dār al-maҳādjja al-bāyda’, 2001. С. 154.

<sup>7</sup> Ибн ‘Арабī рассказывает об этой встрече с Ибн Рушдом (Аверроэсом) в своем произведении «Мекканские откровения» (см.: *Ибн ‘Арабī. Ал-Футūхāt ал-маккийа*. Бейрут: Dār iħxā’ ат-турāс ал-‘aрабī, 1998. Т. 1. С. 207).

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

<sup>9</sup> Chodkiewicz M. Seal of the Saints. Р. 6.

<sup>10</sup> Ибн ‘Арабī. Ал-Футūхāt ал-маккийа. Т. 3. С. 336—341.

<sup>11</sup> Арберри А. Суфизм. Миистики ислама. М.: Сфера, 2002. С. 43.

<sup>12</sup> Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1997. С. 361.

<sup>13</sup> Ибн ‘Арабī. Ал-Футūхāt ал-маккийа. Т. 2. С. 51, 572.

<sup>14</sup> Ибн ‘Арабī. Ал-Футūхāt ал-маккийа. Т. 2. С. 428.

<sup>15</sup> Биджāйа (другие названия: Ҫālidī, Nāṣirīya, Būdʒī) — небольшой приморский городок в Алжире.

<sup>16</sup> См.: *Ibn ‘Arabi. The Meccan Revelations. Selected Texts of Al-Futūhāt al-Makkiya. Part II. Presentations and Translations from the Arabic under the Direction of M. Chodkiewicz in Collaboration with C. Chodkiewicz and Denis Gril.* Lahore: Suhail Academy, 2005. Introduction. P. 4.

<sup>17</sup> См.: *Ибн ‘Араби*. Мекканские откровения / Введ., пер. с араб., примеч. и библиография А. Д. Кныша. СПб., 1995. Введение. С. 18.

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

<sup>19</sup> См.: *Ibn ‘Arabi*. The Meccan Revelations. Selected Texts of Al-Futūhāt al-Makkiya. Part II. Introduction. P. 6.

<sup>20</sup> *Кныш А. Д.* Введение // Ибн ‘Араби. Мекканские откровения. С. 20.

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

<sup>22</sup> *Кныш А. Д.* Ибн ‘Араби // ИЭС. С. 83.

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

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

<sup>25</sup> См.: *Knysh A. D.* Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition: The making of a polemical image in medieval Islam. Albany (NY), 1998.

<sup>26</sup> Этот текст Ибн ‘Араби с кратким разъяснением суфийских терминов составляет часть 73-й главы его книги «Мекканские откровения». См.: *Ибн ‘Араби*. Ал-Футūhāt ал-маккийа. Т. 2. С. 125—131. В дальнейшем данный текст начал самостоятельное хождение в суфийских кругах под названием «Книги суфийских терминов» (*Kitāb iṣṭilāḥāt aṣ-ṣūfiyyā*). М. Шодкевич упоминает о двух редакциях этой «Книги суфийских терминов» — каирской и хайдарабадской, имея в виду издание этого фрагмента в виде отдельной работы, соответственно, в Каире (1937 г.) и Хайдарабаде (1948 г.): «This is the *Kitāb al-Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya* or *Kitāb Iṣṭilāḥ al-ṣūfiyya* of which at least two other editions are in existence (Cairo 1357/[1937], Hyderabad 1948)» (см.: *Chodkiewicz M.* Seal of the Saints. P. 3). В нашем распоряжении есть текст этого фрагмента в третьей редакции, приведенный в «Книге определений» (*Kitāb at-ta’rīfāt*) ‘Арифа Афанди (см.: ‘Ариф Афанди. Китāb at-ta’rīfāt li-s-sāyid aš-šārif ‘Ariif Afnādī. Стамбул: Султан Байазид, Вали ад-Дин Афанди китабханасе, 1899. С. 1—10). В 1999 г. этот текст был издан в Каире издательством «Мактабат Мадбуль» под названием «Иṣṭilāḥāt aṣ-ṣūfiyyā».

<sup>27</sup> Эта изданное Г. Флюгелем произведение называется *Definitions Sejjidi Sherif Ali b. Mohammed Dschordschani* (см.: *Chodkiewicz M.* Seal of the Saints. P. 3).

<sup>28</sup> Данная работа Авхада ад-Дина Балайхан (также известная под названием «Послание о единстве» (*Risālat al-aḥadīyya*) была издана в 1982 г. в переводе на французский язык: *Balyani Awhad al-Din. Epître sur l’Unicité (Kitab al-Wahda al-mutlaqa)*. Paris, 1982 (см.: *Chodkiewicz M.* Seal of the Saints. P. 3).

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

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

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

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

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

<sup>34</sup> См.: Chodkiewicz M. Seal of the Saints. P. 5.

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

<sup>36</sup> См.: Кныши А. Д. Введение // Ибн ал-Араби. Мекканские откровения. С. 8, 10—11.

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

<sup>38</sup> См.: Ибрагим Т. Философские концепции суфизма (обзорная статья). С. 85.

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

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

<sup>41</sup> Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. М.: Наука, 1989. С. 123.

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

<sup>43</sup> Смирнов А. В. Логика смысла. С. 387.

<sup>44</sup> Кныш А. Д. Введение // Ибн ‘Араби. Мекканские откровения. С. 9.

<sup>45</sup> См.: Кныш А. Д. Введение // Ибн ‘Араби. Мекканские откровения. С. 8.

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

<sup>47</sup> Нирша В. М. О некоторых аспектах суфийской концепции познания (ма‘рифа). Проблемы истории и культуры народов Средней Азии и стран зарубежного Востока. Ташкент, 1991. С. 52, 62.

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

<sup>49</sup> Nicholson R. A. *Studies in Islamic Mysticism*. P. 78.

<sup>50</sup> Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. С. 114—138.

<sup>51</sup> См.: Chodkiewicz M. Seal of the Saints. P. 5.

<sup>52</sup> Шиммель А. Мир исламского мистицизма. М.: Алетейя; Энигма, 2000. С. 208.

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

<sup>54</sup> См.: Шиммель А. Мир исламского мистицизма. С. 208.

<sup>55</sup> Nasr Seyyed Hossein. Islamic Art and Spirituality. Lahore: Suhail Academy, 1997. P. 137.

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

<sup>57</sup> См.: Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. С. 126.

<sup>58</sup> Yahia O. Histoire et classification de l’oeuvre d’Ibn Arabi. 2 vol. Damascus, 1964.

<sup>59</sup> Ал-Мар‘аши, Мухаммад ‘Абд ар-Рахмāн. Муқаддимат ан-нāшир // Ибн ‘Араби. Ал-Футūҳат ал-маккийа. Бейрут: Дағ их্যাঁ ат-турāс ал-‘арабī, 1998. Т. 1. С. 13.

<sup>60</sup> Кныш А. Д. Введение // Ибн ‘Араби. Мекканские откровения. С. 9—10.

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

<sup>62</sup> Имеется в виду 'Абд ал-'Аз̄из ал-Карши. «Автор (Ибн 'Араби. — И. Н.) указывает в “Мекканских откровениях”, что эту книгу он посвятил своему духовному покровителю и другу, шейху 'Абд ал-'Аз̄изу 'Абū Мухаммаду ибн 'Абī Бакру ал-Карши, проживавшему в Тунисе, одному из глав суфизма в Магрибе в ту эпоху. Он был одним из сподвижников суфия 'Абū Мадйана (ум. в 1196 г.), духовного учителя Ибн 'Араби, и испытал его влияние» (*al-Maq'asīyah, Muḥammad 'Abd ar-Raḥmān. Muqaddimah an-nāshir // Ибн 'Араби. Ал-Футūḥāt al-makkiyah*. Т. 1. С. 25).

<sup>63</sup> То есть Бог.

<sup>64</sup> *Ибн 'Араби*. Ал-Футūḥāt al-makkiyah. Т. 1. С. 43.

<sup>65</sup> См.: Chodkiewicz M. Seal of the Saints. Р. 7.

<sup>66</sup> *Ibn 'Arabi*. The Meccan Revelations. Selected Texts of Al-Futūḥāt al-Makkiya. Part II. Р. 8.

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

<sup>68</sup> См.: ал-Кұнавій, Қадр ад-Дін. Ал-Фуқūқ. Тегеран: Интишārāt Maulā, 1992.

<sup>69</sup> См.: Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. С. 6, 46.

<sup>70</sup> *Ибн 'Араби*. 'Иншā' ad-dawā'ip // *Ibn 'Arabi*. La production des cercles. *Kitāb inshā' ad-dawā'r al-iḥātiyya / Traduit de l'arabe, présenté et annoté par P. Fenton, M. Gloton; Texte arabe établi par H. S. Nyberg*. Paris: Editions de l'Eclat, 1996. Р. 3.

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

<sup>72</sup> Шиммель А.-М. Мир исламского мистицизма. С. 215.

<sup>73</sup> Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. С. 5.

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

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

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

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

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

<sup>79</sup> Смирнов А. В. Логика смысла. С. 348.

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

<sup>81</sup> Ибн ‘Араби. Фуṣūs ал-ḥikam. С. 85.

<sup>82</sup> Chittick W. C. The Self-Disclosure of God (Principles of Ibn al-‘Arabi’s Cosmology). Р. 389; Читтик У. Суфизм: руководство для начинающих. М.: Восточная литература, 2012. С. 217.

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

<sup>84</sup> Ибн ‘Араби. Ал-Футūḥāt ал-маккийя. Т. 3. С. 89.

<sup>85</sup> Ибн Таймийя. Маरāтиб ал-ирāda // Маджмū‘at ar-rasā’il ал-кубрā. Т. 2. С. 72.

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

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

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

<sup>89</sup> Ибн ‘Араби. Инshā’ ad-dawā’ip // Ibn ‘Arabi. La production des cercles. Kitāb inshā’ ad-dawā’r al-iḥātiyya. Р. 16—18.

<sup>90</sup> Ибн ‘Араби. Инshā’ ad-dawā’ip // Ibn ‘Arabi. La production des cercles. Kitāb inshā’ ad-dawā’r al-iḥātiyya. Р. 18.

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

<sup>92</sup> Ибн Таймийя. Маджмū‘ ал-фатавā. Медина: Маджма‘ ал-малик Фахд. 2004. Т. 2. С. 144.

<sup>93</sup> Ибн Таймийя. Ал-Фурqān байна ал-ḥaqq va ал-batīl // Маджмū‘at ar-rasā’il ал-кубрā. Т. 1. С. 152.

<sup>94</sup> См.: al-Ash‘arī. «Maqālāt al-islāmīyīn va iḥtilāf al-muṣallīn». Бейрут: Dār Ṣādir, 2008. С. 203.

<sup>95</sup> Ибн ‘Араби. Ал-Футūḥāt ал-маккийя. Т. 2. С. 427.

<sup>96</sup> Зарфиyya (образовано от *zarf* — сосуд; обстоятельство, условие) — обстоятельственное значение. Оно выражается в словосочетаниях, где главное слово обозначает действие или признак, а зависимое — признак (зависимое слово

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

<sup>97</sup> Ибн 'Араби. Ал-Футұҳат ал-маккийя. Т. 2. С. 427.

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

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

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

<sup>101</sup> Ибн 'Араби, следуя суфийской традиции, интерпретирует чудо как «разрыв привычного» (*харқ ал-'авā'ид*). См.: Ибн 'Араби. Ал-Футұҳат ал-маккийя. Т. 3. С. 37.

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

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

<sup>104</sup> Ибн 'Араби. Ал-Футұҳат ал-маккийя. Т. 2. С. 303.

<sup>105</sup> Ибн 'Араби. Ишшā' ад-давā'ир // Ibn 'Arabī. La production des cercles. *Kitāb inshā' ad-dawā'r al-ihātiyya*. Р. 21—22.

<sup>106</sup> См.: Chittick W. C. The Self-Disclosure of God (Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology). Р. XVII.

<sup>107</sup> Ибн 'Араби. Ал-Футұҳат ал-маккийя. Т. 4. С. 77.

<sup>108</sup> См.: Ибрагим Т. Философские концепции суфизма (обзорная статья). С. 97.

<sup>109</sup> Ибн 'Араби. Ишшā' ад-давā'ир // Ibn 'Arabī. La production des cercles. *Kitāb inshā' ad-dawā'r al-ihātiyya*. Р. 18.

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

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

<sup>111</sup> *Ал-‘Аджлуни. Исма‘ил ибн Мухаммад*. Кашф ал-хафā’ ва музайл ал-илбāс ‘ам-мā иштахара мин ал-аҳādīs ‘alāl алсинат ан-нāс. Бейрут: Mu’assasat ar-risāla, 1984. Т. 2. С. 173. Автор «Кашф ал-хафā’» отмечает, что видные исламские учёные, как Ибн Таймийя, аз-Заркаши, Ибн Ҳаджар, ас-Суйутī, расценивали этот хадис как сфабрикованный, тогда как ал-Қārī считал, что по своему смыслу данный хадис является приемлемым, поскольку соответствует значению коранического выражения «Я ведь создал джиннов и людей только, чтобы Мне поклонялись» (Коран 51:56, К.) (Там же).

<sup>112</sup> *Ибн ‘Араби*. Ал-Футūхāt ал-маккийя. Т. 2. С. 110.

<sup>113</sup> См.: *Ибрагим Т. Вуджданизм как пантезизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения*. С. 89.

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

<sup>115</sup> *Ибн ‘Араби*. Ал-Футūхāt ал-маккийя. Т. 2. С. 449.

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

<sup>117</sup> Ибн ‘Араби также называет первый этап «проявления» Бога словосочетанием «пресвятая эманация» (*файәd aқdас*).

<sup>118</sup> В учении Ибн ‘Араби для обозначения второго «проявления» Бога употребляется также словосочетание «святая эманация» (*файәd муқаддас*).

<sup>119</sup> *Ибн ‘Араби*. Ал-Футūхāt ал-маккийя. Т. 2. С. 305—306.

<sup>120</sup> *Ибн ‘Араби. ’Иншā’ ад-дawā’ир // Ibn ‘Arabi. La production des cercles. Kitāb inshā’ ad-dawā’ir al-iħātiyya*. Р. 25; см. также: *Chodkiewicz M. Seal of the Saints*. Р. 71.

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

<sup>122</sup> *Ибн ‘Араби*. Ал-Футūхат ал-маккийя. Т. 1. С. 203—204.

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

<sup>124</sup> *Смирнов А. В. Великий шейх суфизма*. С. 48—95.

<sup>125</sup> *Ибн ‘Араби*. Ал-Футūхāt ал-маккийя. Т. 1. С. 69, 71.

<sup>126</sup> *Ибн ‘Араби*. Фүсӯs ал-ҳikam. С. 160.

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

<sup>128</sup> См.: *Ибн Таймийя. Ал-Фурқān байна ал-ҳaқq ва ал-бāтил // Маджмū‘ат ар-расā’ил ал-кубрā*. Т. 1. С. 145—147.

## СОСТАВЛЕНИЕ ОКРУЖНОСТЕЙ<sup>1</sup>

Именем Бога, Милостивого и Милосердного!

[1]<sup>2</sup> Слава Богу, Который сотворил человека по образу Своему<sup>3</sup>, особо наделил его сокровенным (*саřīra*)<sup>4</sup>, дав [стремление] уподобляться и красоваться для исправления плодов его познания: то он этим сокровенным уподобляется «присутствию» (*хадра*)<sup>5</sup> Его самости (*зāт*) и атрибутов (*цифāт*), то — «присутствию» Его творений. Благословение пророку [Мухаммаду], объединившему первопринципы, стоящему перед «присутствием» безначальности, [перед] сияющим Светом (перед Богом<sup>6</sup>. — И. Н.), не дающим тени, Скрытым за завесой (*хиджāб*) «нет ничего, подобного Ему!»<sup>7</sup>. Это — истина истин (*хақīқат ал-хақā’иқ*)<sup>8</sup>, первое создание, обнаружившее себя в форме творений и Творца как через фигуру, так и через истинность, как через имя<sup>9</sup> и описание<sup>10</sup>, так и через тварей. [Это — пророк] Мухаммад (да ниспошлет Бог ему благословение и мир, почтит и облагородит его, его семейство и его сподвижников!).

[2] И далее. Когда Бог (Пречист Он!) дал мне узнать истины веющей такими, каковы они сами по себе, а путем раскрытия (*кашф*) [сокровенного] уведомил меня об истинах их соотнесенностей и со-пряженностей<sup>11</sup>, я захотел представить их в чувственно-постижимом виде, чтобы они стали ближе к [моему] сподвижнику, избраннику Божьему (*валий*), ‘Абдаллāху Бадру ал-Хабашī<sup>12</sup>, и с ясностью обнаружились для тех, чей взор слишком слаб, чтобы достичь их, и звезды чьих мыслей не движутся в их сферах. Тогда станет ясным для него (человека. — И. Н.), откуда его степень в бытии, что есть та честь, которая досталась ему, что даже ангелы повиновались ему в земном поклоне<sup>13</sup>. Если благородный и самый чистый ангел совершил земной поклон ему, что же тогда думать о низших, несовершенных созданиях! Разве не видишь, как о нем сказано в правдивой вести Бога: «И Он подчинил вам то, что в небесах, и то, что на земле, — все, исходящее от Него»<sup>14</sup>.

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

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

[3] И если Истинный Господин благословляет тебя, то что говорить о Его ангелах (*малā’ikati-hi*)? И если Он заботится о тебе, то что же думать о Его тварях (*халā’iki-hi*)<sup>15</sup>? Любой плод и всякое благо до крайних пределов склоняются перед тобой и повинуются тебе, дабы передать тебе вложенную Богом в них пользу. Нет в бытии такой истины и тончайшего (*дақīqā*) [смысла], чтобы не было от тебя к ним и от них к тебе тончайшей линии (*raқīqā*)<sup>16</sup>, а число тончайших линий — по числу истин и тончайших [смыслов]. Если бы этот человек не был сотворен, получив наипрекраснейшее устройство<sup>17</sup>, не был выстроен по образу Вечного и не был выведен [как тот], чьей конечной целью стал Истинный [Бог], когда он обрел в Нем успокоение и возлюбил Его, — то не существовало бы бытия творения и не было бы предписано, что [ему, человеку], принадлежат ангелы, и не явился бы он на самой высокой степени, не покорились бы ему ангелы и не вращались бы вокруг него тела небесных сфер.

Возблагодари же Бога еще раз, о человек, за совершенство этого положения, которым наделил тебя Щедрый и Милостивый<sup>18</sup>, за смыслы истин этой соотнесенности (*nisba*), в которые Он посвятил тебя. Так исследуй свое бытие, какую ступень ты занимаешь по отношению к Тому, кому ты поклоняешься, и проведи различие между собой и своими рабами<sup>19</sup>. Сделав это, будешь собран<sup>20</sup> на [уровне] милостиившего утверждения<sup>21</sup> и господнего извещения.

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

## Раздел

Знайте (да поможет вам Бог быть покорными Ему и стяжать Его познание и милость!), что поскольку стало предметом желания в этой книге [разъяснить], какова степень человека в бытии и его положение в «присутствии» (*хафра*) щедрости<sup>23</sup>, как он появился в своей воплощенности (*би-‘айни-хи*) из сокрытости (*гайд*), был ли он описываем каким-либо состоянием прежде своего существования, то нужно было сказать о небытии (*‘адам*) и бытии (*вуджуд*), [о том], к чему они восходят, и есть ли между этим бытием и небытием то, что не характеризуется ими, или нет. Сию главу я составил, чтобы изложить знание об этом.

После этого, если пожелает Бог, мы составим окружности и таблицы, протянем тончайшие линии (*рака‘ик*) и нити, покажем основы и ветви и проведем различие между разделенным и соединенным и покажем, какие связаны с ними [божественные] имена, как земля и небо [относятся] к человеку<sup>24</sup>, каковы [бого]явления (*таджаллийат*) и их порядок [5] согласно стоянкам (*мақамат*). Все это и схожее с этим — в главах, составленных в этом собрании, и схемах, установленных посредством практического искусства, дабы ищущему было легче получить знания (*фава‘ид*) и смыслы (*ма‘анин*, ед. ч. *ма‘ан*)<sup>25</sup>, представить [тот или иной] смысл в своей душе в виде образа, воплощенного в конкретной форме, [и тогда] для него выразить его будет легче, ибо он крепко закреплен в воображении (*хайал*), дабы исследователь твердо все рассмотрел, пока не ознакомится со всей целокупностью смыслов. Ведь когда смысл воплощается в болванку формы и фигуры, то в него влюбляется чувство, и он становится для него предметом забавы, которым оно любуется и развлекается. Это ведет его к достижению истинности того, ради чего была составлена эта фигура и воплощен в конкретной форме тот образ. Вот почему мы придали этому изображение и форму.

Знай, что бытие и небытие не являются чем-то сверх сущего (*мавджуд*) и не-сущего (*ма‘дум*), но они само сущее и не-сущее<sup>26</sup>. Однако воображение представляет себе, что бытие (*вуджуд*) и небытие (*‘адам*) — качества, относящиеся к сущему и не-сущему, и представляет их себе как дом, и будто сущее и не-сущее входят в него<sup>27</sup>. Потому говорят: «Эта вещь вошла в бытие (*вуджуд*) после того, как ее не было». В действительности знатоками под этим подразумевается то, что смысл сего в том, что эта вещь [уже] имеется в своей воплощенности (*фī ‘айни-хи*). Значит, «бытие» (*вуджуд*) и «небытие»

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

Далее. Если воплощенность вещи утверждена или отрицается, то допустимо описывать ее небытием и бытием одновременно по отношению и сопряжению [с чем-либо]. Например, Зайд<sup>28</sup>, сущее в своей воплощенности (*фī ‘айни-хī*), есть сущее (*мавджūd*) на рынке и не-сущее (*ma ‘dūm*) в доме<sup>29</sup>. [6] Если бы небытие (‘адам) и бытие (*вуджūd*) были качествами, которые относятся к существу как черное и белое, то нельзя было бы описать его ими одновременно, напротив, если оно не-сущее, то не будет сущим, равно как если оно черное, то не будет белым. Однако мы были правы, описав его (Зайда. — И. Н.) небытием и бытием сразу в одно и то же время. Это — сопрягаемое бытие (*вуджūd иḍāfiyyī*) и небытие (‘адам), наряду с утвержденностью воплощенности (*qubūt al-‘ain*) [вещи]<sup>30</sup>. И если верно, что оно (бытие. — И. Н.) не есть качество, наличествующее в чувственной и умопостигаемой [вещи] самой по себе, без какой-либо сопряженности (*iḍāfa*) [с чем-либо], то тогда твердо установлено, что оно целиком принадлежит области сопряженностей (*iḍāfāt*) и соотнесеностей (*nisab*), как, например, восток и запад, правое и левое, переднее и заднее. Значит, неверно, что характеристика (*waṣf*) может быть приписана одному существованию (какой-то одной вещи. — И. Н.) и не приписана другому.

А если скажут: как же допустить, чтобы вещь была не-сущей (*ma ‘dūm*) в своей воплощенности (*фī ‘айни-хī*), характеризуясь [одновременно] существованием в каком-либо мире или в каком-либо отношении, ведь тогда она будет сущей (*мавджūd*) в своей воплощенности (*фī ‘айни-хī*) [и] не-сущей в каком-то отношении, то мы скажем [следующее].

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

Первая ступень — существование вещи в своей воплощенности (‘айн). [7] С точки зрения знания Истинного (*al-ḥaqq*)<sup>31</sup> о возникшем (*muḥdaṣ*)<sup>32</sup> это — вторая ступень.

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

Третья ступень — существование ее в выговореностях (*al-fāz*).

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

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

ется в нашем распоряжении на сегодня. Если случится видение воочию, определенное в Законе (*шар'*)<sup>33</sup>, то не знаю, появится ли в наших душах знание, утверждающее Его воплощенность, или же это будет дополнительное разъяснение того рода знания о Нем (Пречист Он!), что уже имеется в нашем распоряжении на сегодня от Него. Если будет так<sup>34</sup>, то у Него — только три ступени [бытия]. А если узрение (*назар*) [Бога] повлечет утверждение [Его воплощенности] либо в тамошнем мире, либо там, где случится видение воочию (*му'айана*) для тех, для кого оно случится, то тогда мы охарактеризуем Его [и] четвертой ступенью. Постигни истину этого указания в нашем знании [8] о Боге (Пречист Он!), ибо оно полезно в этой главе.

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

### Раздел

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

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

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

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

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

1. Постулируемое не-сущее (*ма ‘dūm mafrūd*), существование которого абсолютно недопустимо, как, например, сотоварищ или дитя Бога<sup>36</sup>, супруга Его<sup>37</sup>, прохождение верблюда через ушко иглы<sup>38</sup>.
2. Не-сущее, получающее существование с необходимостью, благодаря перевесу [бытия возможного над его небытием] и выбору, но не с неизбежностью, как, например, некая особь (*shaxṣ*)<sup>39</sup> данного рода, [а не другая], и как, например, блаженство рая для правоверных.
3. Не-сущее, чье существование допустимо (*йаджūz*), как, например, пресность воды в море, горьковатость сладкого и тому подобное.
4. Не-сущее, чье существование категорически не допускается по выбору (*иҳтийār*), но [допускается] существование особи его рода.

Под всем этим — тем, чье существование допускается, и тем, [чье существование] не допускается по выбору,— я подразумеваю вторую особь рода и выше. Ведь поистине утверждена воля и отрицается выбор, равно как утверждено знание и отрицается распоряжение (*тадбîр*), несмотря на то, что в традиции (*сам'*) сказано: «Распоряжается [Бог] миропорядком ('амр)»<sup>40</sup>, а также: «Господь твой творит что хочет и что избирает»<sup>41</sup>. Но кто осведомлен о тайне установления Закона (*шарî'a*), тот знает, какова уместность этой речи о распоряжении и выборе. Я разъясню это в сей книге, если позволит Всевышний Бог, что Бог (Пречист Он!) — волящий, не избирающий<sup>42</sup>, и что в бытии (*вуджûд*) нет возможного совсем, [11] оно исчерпывается необходимостью и невозможностью, и что всякий раз, когда в Коране приводятся Его слова: «Если бы Мы пожелали» и «Если бы Он пожелал», где [Его] желание сочетается с союзом невозможности (*харф ал-имтина'*)<sup>43</sup> в силу [наличия] вечного сущего, небытие которого невозможно, а потому невозможна противоположность Его желанию — и вот желание перестало быть таким, каким его обычно представляют, и стало представляемым согласно истине (*хақîка*)<sup>44</sup>.

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

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

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

Это — один вид из [четырех] видов не-сущих (*ма ‘dūmāt*). Что касается остальных [трех видов], то мы определили их либо [как не-сущее] по необходимости (*вуджūb*), либо [как не-сущее] по допущению (*джавāz*), либо [как не-сущее] по невозможности (*мухāl*), по выбору (*иҳтиyār*), несмотря на положение (*фарd*) существования особи (*шахc*) [13] из этого рода (*джинс*). Все они восходят к бытию (*вуджūd*). А то, что восходит к бытию, закрепляется в знании и усваивается им.

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

по которой сотворен человек. Весь мир (*‘ālam*) целиком по форме человека, а значит, он по той форме, по которой сотворен человек<sup>46</sup>. Так знание связано с не-сущим (*ma ‘dūm*), поскольку связано с его сущим подобием, пойми же.

Если это решено, то вполне возможно, что ты догадаешься сказать мне: «Я желаю, чтобы мне разъяснили, каким образом знание связывается с познанным не-сущим (*ma ‘lūm ma ‘dūm*), существование которого допустимо? Я понял из твоих слов, что необходимо видение (*ru’īa*): знание обретается во время видения или в подразумеваемом (*takdīr*) времени, если для видящего недопустимо время. Имеется в виду приобретение знания в ходе видения познаваемого (*ma ‘lūm*)<sup>47</sup> либо подобия познаваемого, либо его частей, посредством зрительного постижения (*iḍrāk*), либо [восприятия], подобного зрительному [постижению]».

Знай, что дело [обстоит] так, как ты понял и указал на то. Так оно [обстоит] и для меня в отношении любого [по]знающего в равной степени, и я не [делаю] исключения ни для кого из людей. Однако я намекну тебе о возражении, о котором умолчал из уважения к тебе и из страха за слепые сердца<sup>48</sup> тех, [14] которые не разумеют, а ты благодаря своему знанию постигнешь то, на что я намекнул знаком.

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

Необходимо, что любой, кто познал без указания частностей (*taħxīṣ*), существует сам по себе и в своей воплощенности. Он знает и постигает самого себя<sup>49</sup>. А все познанное вне его либо будет целиком в соответствии с его формой — и тогда оно будет подобно ему (познающему. — И. Н.) либо будет соответствовать лишь некоторой

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

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

## Раздел

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

1) то, что характеризуется существованием благодаря своей самости (*ли-зāти-хи*). Это — то, что существует благодаря своей самости в своей воплощенности (*мавджūd bi-зāти-хи фī ‘айни-хи*). Его бытие не может происходить из небытия, нет, оно — абсолютное существование (*мутлақ ал-вуджūd*); [так же как не может происходить] из чего-то, что бы ему предшествовало. Нет, оно — создатель всех вещей (*мūdjisiд ли-джасmī ‘ал-аийā*’), [оно] — их творец, их предопределяющий, их разделяющий и их устрашающий; это — абсолютное неограниченное существование (*вуджūd мутлақ ла йатақайyad*) (Пречист Он!), это — Бог Живой, Вечный, Знающий, Волящий, Могущий, который [есть тот, о котором говорится, что] «нет ничего, подобного Ему; Он — слышащий, видящий»<sup>53</sup>.

2) то, что существует благодаря Всеизыншему Богу; это — связанные существование (*вуджӯд мұқаййад*), которое именуют «миром» (*ālam*): Престол (*'ariš*)<sup>54</sup>, Трон (*курсий*), Высокие Небеса и то, что в них; и [низший] мир: воздух, земля и сущие на ней животные, насекомые, растения и прочее; все это не было сущим в своей воплощенности (*фī 'айнин-хī*), а затем обрело бытие. Однако между ним и его Создателем не было никакого времени, и Он не предшествовал ему, а оно не отставало от Него, когда бы говорилось об этом «после» и «до». Это невозможно. Нет, Бог предшествует ему по существованию (*би-л-вуджӯд*), как вчера предшествует сегодняшнему дню, ибо это — предшествование без времени, поскольку оно само время<sup>55</sup>. Небытие мира не было во времени, но воображению представляется, что между существованием Истинного и существованием Творения [имела место временна́я] протяженность. Это восходит к обыкновению усматривать чувством временное предшествование и отставание между возникшими вещами.

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

Возникновение (*худӯғ*) и вечность (*қидам*) — сопряженные понятия, доставляющие разуму ту или иную истину. Это значит, что если бы мир исчез, то мы не назвали бы Должное существовать (*вāджиб ал-вуджӯд*) (Бога. — *И. Н.*) вечным. Если Закон и не довел это имя, — я имею в виду «Вечный» (*қадīm*) — то он довел Его имена «Первый» (*'avval*) и «Последний» (*āħip*)<sup>57</sup>. Если ты исчезнешь, то [Его] не назовут «Первым» и «Последним», так как нет среднего члена<sup>58</sup>, связующего «первоначальность» (*'avvaliyya*) и «конечность» (*āħiriyya*), и тогда нет ни «Первого», ни «Последнего». Таковы «Явный» (*zāħip*) и «Скрытый» (*bātīn*) и все имена сопряженностей<sup>59</sup>. Значит, [Бог] будет абсолютным сущим (*мавджӯд мұтлақ*) без ограничения «первоначальностью» (*'avvaliyya*) и «конечностью» (*āħiriyya*).

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

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

## Раздел

Знай также, что от этой Третьей вещи мир не отстает и не параллелен ей в каком-нибудь месте. Ведь место принадлежит миру, а эта [Третья вещь] — основа (*’aṣl*) мира, основа единичной субстанции (*джавхар фард*)<sup>60</sup> и сферы жизни. Сотворенное (*maḥlūk*) прилепилось к ней, равно как все, что является знающим в Абсолютном Сущем (*мавджуд мутлаq*). И вот, от этой Третьей вещи появился мир<sup>61</sup>. Эта Третья вещь есть истина целокупных истин мира (*ḥaqqat ḥaqqā’ik al-’alam al-kulliyā*), постигаемых умом (*ma’kūla*). Она появляется в вечном как вечное и в возникшем как возникшее. Если ты скажешь: «Эта вещь — мир», то будешь прав. Если скажешь, что она Вечный Бог (Пречист Он!), то [также] будешь прав. Если скажешь, что она не является ни миром, ни Всевышним Богом, но что она дополнительный смысл, то [также] будешь прав.

Все это допустимо в отношении нее. Она есть всеобъемлющая целокупность, объединяющая (*al-kulliyāt al-a’amm al-dжāmi’*) возникновение (*ḥudūd*) и вечность (*qidam*). Она множится с умножением сущих и не делится на части (*yanqasim*) с разделением сущих, а делится на части с разделением познаваемого. Она не сущее и не не-сущее; она и не есть мир и она же есть мир; она иное и она же не иное, ибо инаковость (*mugāibara*) бывает лишь для двух существований.

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

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

На это указывал *imām*<sup>62</sup> Абū Ḫāmid ал-Газālī<sup>63</sup>: «Не может быть более совершенного мира, чем этот, так как если бы он был возможен и [Бог] приберег его, то сие было бы бессилием, несовместимым с могуществом [Бога], и скопостью, противоречащей [Его] щедрости». Этим исключается такая возможность<sup>64</sup>.

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

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

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

Мы скажем, что эта [Третья] вещь, которая не определяется и не описывается ни бытием (*hudjūd*), ни не-бытием (*'adām*), ни возникновением (*ḥudūc*), ни вечностью (*qidām*), относится к миру так же, как кусок дерева к стулу, к гробу, минбару<sup>67</sup> или носилкам, или серебро — к сосудам и предметам, которые изготавливаются из него, таким как сурмильница, подвеска или кольцо. Вот так можно понять, что это

такое. Возьми это отношение и не воображай, будто оно убывает, как, например, ты воображаешь убыль в куске дерева вследствие того, что от него отделяется чернильница<sup>68</sup>.

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

Эта Третья вещь и есть все эти истины во всем их совершенстве. Если желаешь, то назови ее «истиной истины» (*хақықат ал-хақақ’иқ*), либо «первоматерией» (*хайбулла*), либо «первой материей» (*мадда үлла*), либо «родом родов» (*джинс ал-аджнас*). А истины, которые заключает в себе эта Третья вещь, назови «первыми истинами» либо «высшими родами»<sup>69</sup>. Эта Третья вещь с извечности неразлучно сопутствует Должному существовать (*ваджисб ал-вуджуд*)<sup>70</sup>, параллельна Ему, не имея воплощенного существования. Поэтому отсутствуют стороны и направления. Так что даже если бы мы допустили, что она является существующей, не предполагая ее отличия [от другой], ей нельзя будет приписать направления и стороны. Вникни в содержание этой главы и пойми это.

## Раздел

Поговорив о видах не-сущего (*ма ‘дұмәт*) и выяснив их уровни (*марәтиб*), мы хотим поговорить о сущем (*мавджудат*) и его разновидностях. Оно делится на несколько разрядов:

1) Абсолютное существование (*вуджуд мұтлак*), чистота (*мәхиййа*) которого не разумеема [22] и у которого не может быть чистоты, как не может быть и качества (*кайфиййа*). Никакого собственного атрибута нельзя представить в нем. Это — Всеышний Бог. Предел знания о Нем, что имеется у нас к настоящему времени, — отрицательные атрибуты (*цифат ас-салб*), [о чем], например, [сообщает Коран]: «Нет ничего, подобного Ему»<sup>71</sup> и «Хвала же Господу твоему, Господу величия, превыше Он того, что Ему приписывают!»<sup>72</sup>.

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

Таков первый разряд.

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

В этом отношении (т. е. являясь в образе. — И. Н.) они являются духовными огненными силами (*құван рұхāнийә нāрийә*), [23] имеющими джиннами<sup>73</sup>, однако те (джинны. — И. Н.) находятся под властью природы, ибо жар — из числа их качеств, тогда как ангелы не таковы.

3) Сущее, которое приемлет ограниченность местом (*таҳаййуз*) и занимает место. Таковы небесные тела, [земные] тела и индивидуальные субстанции<sup>74</sup> (*джаваҳир афрад*) ашаритов<sup>75</sup>.

4) Сущее, которое не приемлет ограниченности местом благодаря своей самости (*би-зати-xi*), но приемлет это в силу зависимости (*би-таба 'ийә*) [от другого]. Оно не существует само по себе, но вселяется в другое. Таковы акциденции (*a'raғ*)<sup>76</sup>, такие как чернота, белизна и тому подобное.

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

Таковы самые общие из сущих. Всего сущих — десять: субстанции и акциденции и эти восемь упомянутых вещей. Из всех сущих, упомянутых выше, они собраны вместе единственно в человеке. В мире же они находятся в рассеянном состоянии. Когда в человека проникает святой дух (*rūḥ al-ķudus*)<sup>79</sup>, он примыкает к Абсолютному существу (*mawdžūd mutlaq*) духовным святым примыканием. Таков его удел в божественности (*'ulūhiyya*). Таким образом, установлено, что человек — это два списка: явный список (*nusħa zāħira*) и скрытый список (*nusħa bātiha*). Явный список подобен всему миру с его перечисленными видами [сущего]. Скрытый список подобен уровню божественности. Поэтому человек целокупен абсолютно (*kulliyy* 'alā al-ittlāq), в прямом смысле (*ħaqqika*), так как он является вместилищем (*qābil*) для всех сущих, вечных и возникших<sup>80</sup>. А остальные сущие не приемлют этого.

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

Человек — обладатель двух совершенных соотнесенностей: соотнесенности, благодаря которой он причастен божественному уровню, и соотнесенности, благодаря которой он причастен уровню возникшего (*kīyānīyya*)<sup>81</sup>. О нем говорится, что он раб постольку, поскольку ему вменены [религиозные] обязанности (*muikalaf*) и поскольку он не существовал, а затем, как мир, обрел бытие. И о нем говорится, что он Господь постольку, поскольку он преемник (*ħalīfa*)<sup>82</sup>, а также с точки зрения образа<sup>83</sup> и с точки зрения наилучшего сложения (*aħsan taķwim*)<sup>84</sup>.

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

Богу принадлежит абсолютное совершенство в永恒, Он никоим образом не вступает в область возникшего (Превыше Он этого!). А мир обладает абсолютным совершенством в области возникновения<sup>85</sup>, никоим образом не вступает в область вечного, не допускается он к оному. И получается, что человек соединяет [Бога и мир]. Хвала Богу за это! Как благородна эта истина, как чисто это сущее — и одно-

временно как низменно и подло оно<sup>86</sup>, так как это и Мухаммад и 'Абū Джахл<sup>87</sup>, Mūsā (Моисей) и фараон (*Фир'авн*)<sup>88</sup>.

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

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

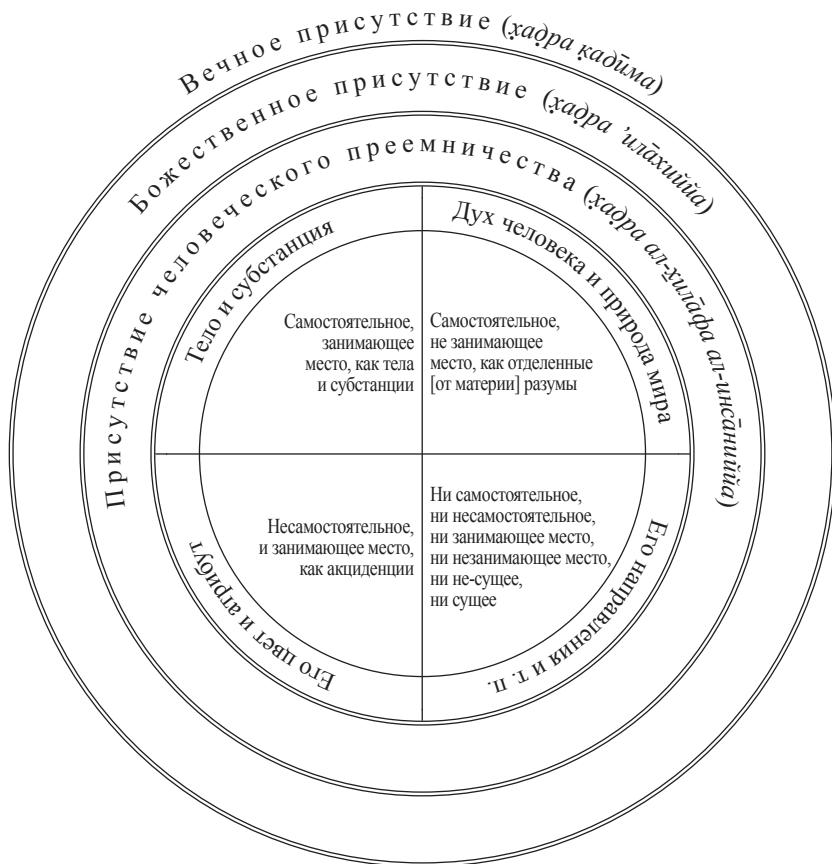


Рис. 1

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

### Глава Схема первоматерии (*хайұлā*)

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

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

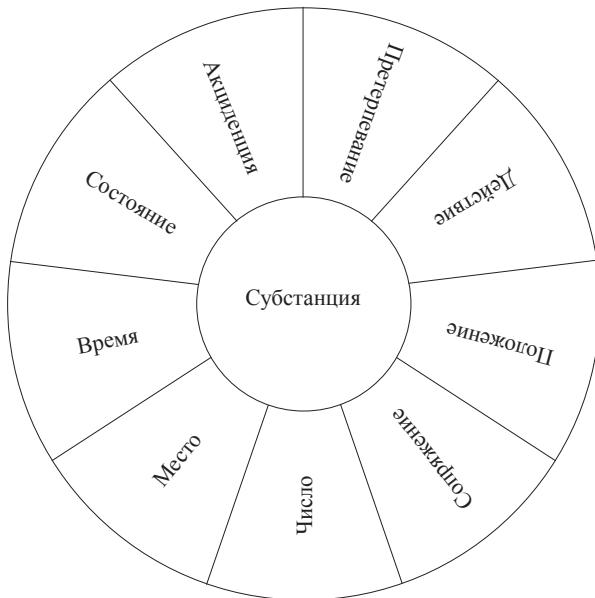


Рис. 2

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

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

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

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

## Глава

Схема божественного присутствия (*хаḍra* *'ilāhiyya*) в аспекте «прекрасных имен» (*'asmā'* *ḥusnā*)<sup>95</sup> согласна тому, что сообщено в Пречистом Законе, а не тому, чего требует исследование и исчисление (см. рис. 3).

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

[32]

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

Рис. 3

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

и уподобления (*tashbih*)<sup>98</sup>, ибо Он не схватывается, не сводится ни к чему и не подпадает под определение и характеристику. Мысль возможна только относительно Его действий (*aф ‘al*) и Его созданий (*maхlukat*).

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

[33] Поэтому имена такого рода мы отнесли к именам Самости, пусть даже, как мы упомянули выше, они указывают на некоторые атрибуты или на действия, или на то и другое одновременно. Вот так мы поступили в отношении имен атрибутов (*‘asmā’ aṣ-ṣifāt*) и в отношении имен действий (*‘asmā’ al-aф ‘al*), с точки зрения наиболее явного аспекта, а не потому, что они не имеют отношения к иным разделам [таблицы], кроме тех, что мы сделали для них. Например, [имя] «Господь» (*rabb*) в своем фиксированном значении указывает на Его Самость (*zāt*), а его значение «Улучшающий» (*al-Muṣliх*) является одним из имен действий, и оно же в значении «Царь» (*al-Mālik*) является одним из имен атрибутов (*‘asmā’ aṣ-ṣifāt*).

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

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

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

Мы начали [главу] о сущих с Него, так как Он — Первый (*ал-’аввал*), у которого нет первоначальности (*’аввалийа*), поскольку все вещи — не-сущие<sup>103</sup>. Поэтому мы расположили [таблицу божественных имен] вслед за схемой Первоматерии и рядом с ней, так как Он пребывал в предвечности наряду с ними (с вещами. — *И. Н.*), хотя они и не обладали существованием в своей воплощенности. Однако [в предвечности] они были знаемы Им (Пречист Он!), и Он знал их через одну из их истин (*хакīка*). Так что Он знает их через них и не через что иное, ибо они объемлют все. Истинный (*ал-хаққ*) предвечно был явным для них, они же — скрытым для Него. Ведь они атрибут знания, и знание — не что иное, как они. Они не являются миром (*’ālam*), ибо мир к ним относится через свою «мирность» (*’ālamийа*), они же не принадлежат ему, но появились в нем через истину.

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

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

## Глава Причина начала мира и его возникновения

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

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

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

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

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

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

## Глава

### Таблица окружности мира

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

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

[38] (см. рис. 4\*)

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

\* В арабском тексте этого произведения Ибн ‘Арабī, приведенном в книге *Ibn ‘Arabī. La production des cercles. Kitāb inshā’ad dawā’r al ihātiyya*. Traduit de l’arabe, présenté et annoté par P. Fenton & M. Gloton. Texte arabe établi par H. S. Nyberg. Paris: Éditions de l’Éclat, 1996, рисунки и таблица отсутствуют. Французский перевод снабжен рисунками и таблицами, составленными переводчиками самостоятельно с опорой на текст Ибн ‘Арабī и дополнительные данные, приводимые Х. Нюбергом в его критическом издании текста. Данное изображение «окружности мира» с переводом с арабского языка на русский пояснительных терминов и выражений составлено в соответствии с содержанием рисунка из рукописи произведения Ибн ‘Арабī «Иншā’ ад-дāwā’ир ал-ihātiyya ‘alā-ad-dākā’ik ‘alā mudāḥāt al-insān li-l-hāliq va-l-hālā’ik», воспроизведенного на стр. 109 книги *Ибн ал-Араби. Мекканские откровения. Введение, перевод с арабского, примечания и библиография А. Д. Кныша*, СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1995.

## Изображение вышеупомянутой окружности

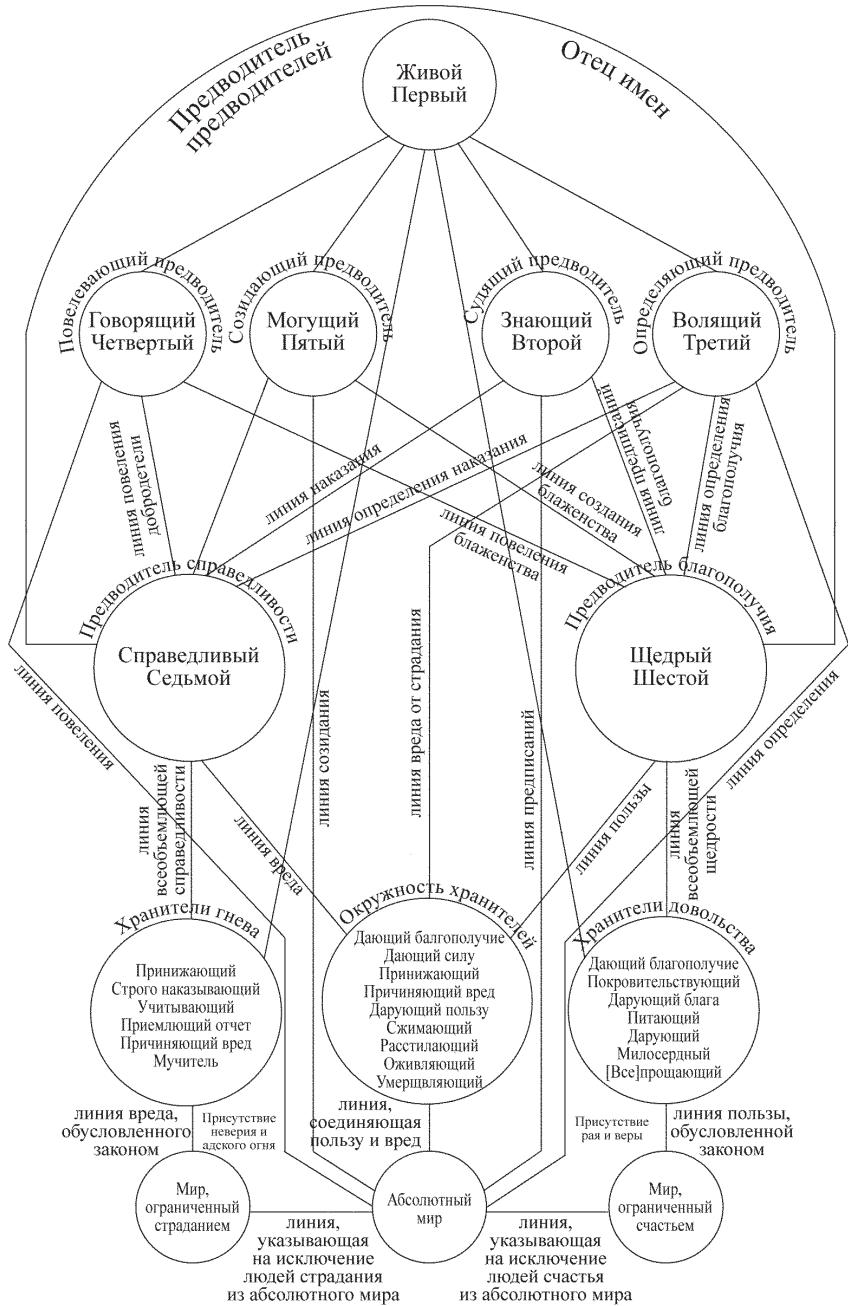


Рис. 4

هذه الصورة للدائرة المتقدم ذكرها

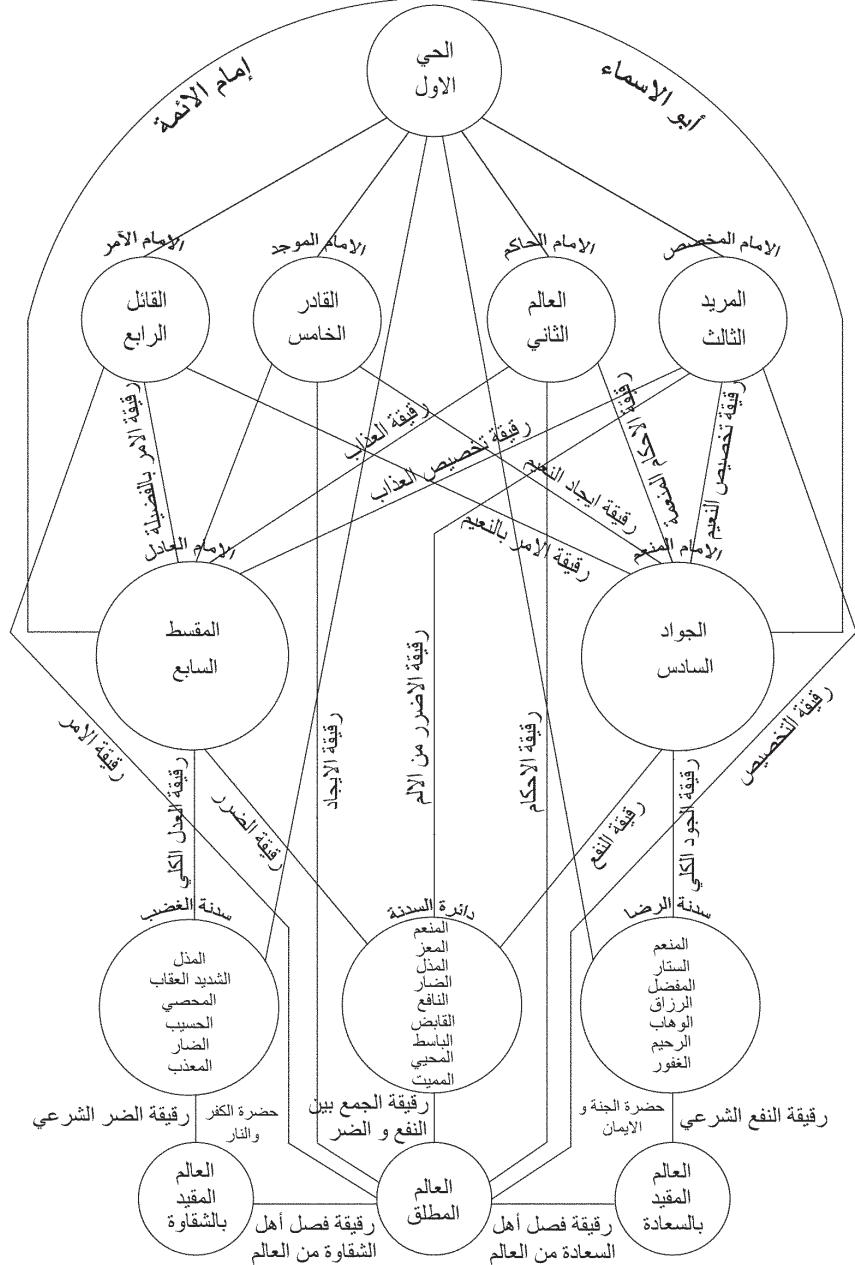


Рис. 4 (окончание)

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

Знай<sup>107</sup>, что раскрытие (*каиф*) бывает: [1. раскрытием] разумным, а это то, что разум постигает с помощью своей чистой субстанции, не ограниченной оковами мысли и не смешанной [с чемлибо]; [2. раскрытием] душевным, а это то, что отображается в абсолютных воображающих душах, не связанных путами смешанной [природы] благодаря долгой обездке (*рийāда*) [души] и внутренней борьбе (*муджāхада*)<sup>108</sup>, после раскрытия завес различий и отличий; [3. раскрытием] духовным, а оно [случается] после раскрытия завес, [свойственных] разуму и душе, и проявлений дыхания Милостивого; [4. раскрытием] Господним (*раббāнийй*), а [происходит] оно благодаря [бого]проявлению (*таджаллин*) либо посредством нисхождения [Бога к человеку], либо восхождения [человека к Богу], либо нисхождения тайн, и этот вид [раскрытия] различается из-за различия уровней [божественных] имен, ибо у Истинного есть проявления на каждом уровне [Его] имен, и высшее из них — всеобъемлющее проявление Бога как Одного, дающее всеобщие раскрытия.

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

Они делятся на высших духовных [ангелов], низших природных, физических [ангелов], и идеальных световых [ангелов]. Среди них есть безумные от любви [к Богу], подчиненные [Его управлению] и рожденные от деяний, слов и дыханий. Появление Истинного в духовном мире не схоже с появлением [чего-либо] в мире природы, ибо первый [мир] обширный, световой, чистый, действующий, единственный, а второй составной, темный и претерпевающий. Рассказывают, что ’Адам встретился с ’Иблайсом<sup>110</sup> после [своего] грехопадения и сказал: «О несчастный, внушил ты мне дурные мысли и сделал [свое

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

## Раздел

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

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

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

И тогда призвал Всевышний Бог «Могущего» и «Говорящего» и повелел им: «Помогите [этим] своим двум братьям в их деле». Те ответили: «Да», — и вошли в присутствие «Щедрого». Они сказали «Щедрому»: «Мы решились на создание вселенной и преходящего мира, на выведение их из небытия в бытие. А это [возможно лишь] благодаря твоему присутствию, присутствию щедрости. Дай нам из своей щедрости то, в чем мы явим их». Он дал им абсолютной щедрости. Затем они вышли от него с ней, всецело предались [созданию] мира и явили его наисовершеннейшим и наилучшим образом. И тогда не осталось даже в возможности более совершенного мира, чем этот [мир], ибо он произошел от абсолютной щедрости. Если бы остался [возможным] более совершенный мир, чем этот, это значило бы, что «Щедрый» поскупился в чем-то, не дав этого, и оставил при себе нечто более совершенное. Тогда бы не допустимо было называть Его «Щедрый», так как в Нем имелось бы что-то от скрупульности. И тогда выяснилось бы, что Он заслуживает имя «Скупой» не меньше, чем имя «Щедрый», из-за того, что придержал кое-что при Себе. Тогда все имена оказались бы ложными<sup>112</sup>. [Но] уже твердо установлено, что имя «Скупой» применительно к Нему невозможно, а потому не может быть, чтобы Он придерживал при Себе что-то более совершенное.

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

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

[И только] Бог ведет к истине!

## Примечания

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

В оригинале полное название сочинения дано следующим образом: Книга «Составление окружностей» Величайшего шейха Мухъй ад-Дина Ибн ‘Арабӣ (да освятит Аллах его сокровенность (*cupp!*)!).

*Ciyyr* (букв. тайна) — «сокровенность», обозначение уникальности каждой вещи, придаваемой ей Богом в акте ее творения. В суфийской традиции существуют «психологическая» и «онтологическая» трактовки значения этого термина. Согласно «психологической» интерпретации, *ciyyr* понимается как тонкая субстанция (*lātīfa*), одухотворяющая сердце (см. «*Ciyyr* — тонкая субстанция (*lātīfa*), вкладываемая в сердце так, как дух (*rūḥ*) [вкладывается] в тело» (Қāmūs at-taṣawwuf // Ал-Ислām wa at-taṣawwuf. Каир, 1962. № 4). В данном случае имеет место развитие с помощью мистико-аллегорического толкования содержания коранического выражения: «Они спрашивают тебя о духе (*rūḥ*). Скажи: “Дух от повеления Господа моего”» (Коран 17:85, К.). С точки зрения «онтологической» интерпретации *ciyyr* является синонимом '*aīn*, двойника вещи в интеллигibleльном мире, особого способа наличия вещи в состоянии ее несуществования, к которому обращено божественное повеление «Будь!» (*kun*) для перевода вещи в состояние существования: «Сокровенность (*ciyyr*) — это то, чем особо выделяется Богом каждая вещь в момент обращения [Бога] к ней в ходе ее сотворения, о чем упоминается в Его словах: “Когда Мы захотим быть чему либо, тогда наше слово только в том, чтобы нам сказать: «будь!» и то получает бытие” (Коран 16:40, С.)» (al-Kūmushxānavī an-Naṣībāndī, Aḥmad. Kitāb džāmi‘ al-‘usūl fī al-avliyā’ wa anwā‘i-him wa awṣāfi-him. Б. м., 1880. С. 86).

<sup>2</sup> В квадратных скобках [ ] указаны страницы оригинала. Номер страницы указан перед ее текстом.

<sup>3</sup> Ибн 'Арабī предлагает прочтение хадиса *Xalaqā 'Allāh 'Adām 'alā ḥūratī-xi* (см.: *al-Buḥārī*. Ҫāhīx al-Buḥārī. Kitāb al-isti'zān (6227). Бейрут-Сайда: Ал-Мактаба ал-‘asriyyah, 1997. Т. 4. С. 1959; *Muṣlim*. Ҫāhīx Muṣlim (2841). Т. 4. С. 2183) в следующей редакции: «Бог создал Адама по Своему образу». Однако многие мусульманские религиозные ученые полагают, что такая интерпретация является добавлением к хадису. Например, ан-Нававī утверждает, что личное местоимение «его» (*hi*) в последнем слове хадиса «*ḥūratī-xi*», то есть «в его образе», относится не к Богу, а к Адаму, и что этим подразумевается то, что последний был сотворен в своем первоначальном строении в той форме, в которой пробыл на земле и умер (см.: *an-Nawawī*. Ҫāhīx Muṣlim bi-sharḥ imām Muḥyīd-Dīn 'Abī Zakariyā Ḥāfiẓ ibn Shāraf an-Nawawī. Т. 17. С. 307).

<sup>4</sup> *Cāriṣra* — сокровенное, синоним сокровенности (*ciyyr*). См. примеч. 1.

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

самое бытие» (см.: *аль-Аттас, Сейд Мухаммад Накыб*. Введение в метафизику ислама. С. 334). Таким образом, данная концепция выполняет роль объяснительной схемы онтологических представлений Ибн ‘Арабī о Боге как трансцендентном Первоначале, вневоплощенному миру и одновременно имманентному ему. О различных подходах в оценке онтологической концепции Ибн ‘Арабī см. также: *Ибрагим Т. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 82—114; Он же. Философские концепции суфизма (обзорная статья). С. 85—131; Ibrahim T, Sagadeev A. Classical Islamic Philosophy*. Progress Publishers. M., 1990; Смирнов А. В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1993; *Он же. Философия Николая Кузанского и Ибн ‘Араби: два типа рационализации мистицизма // Бог — человек — общество в традиционных культурах Востока*. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1993; *Он же. Логика смысла. М.: Языки славянской культуры*, 2001 — и другие его работы.

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

<sup>7</sup> Коран 42:11, К.

<sup>8</sup> «Истина истин» (*ҳакīқат ал-ҳақā’ iķ*), или Третья вещь (*шай’ сāliq*), — одна из трех категорий существа в учении о бытии Ибн ‘Арабī (см.: *Ибрагим Т. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 98*). «Истина истин», или Третья вещь (*шай’ сāliq*), подобна области универсалий. Универсалии («истины»), виртуальные «внутренние соотнесенности и сопряженности», или «смыслы» (*мағānī*) вещей, образуют безразличную не-различенность Первоначала, абсолютная единственность которого исключает действительную множественность. Наличие виртуальных «утвержденных воплощенностей» (*a’yān qābita*) любой вещи, или виртуальных «соотнесеностей» Бога, создает в Нем ту виртуальную инаковость, которая проявляется в мире как действительная: вечностные небытийные соотнесенности мира обретают временное бытие как вещи мира. Таким образом, благодаря им становится возможным как процесс «нового (вечного) творения» (*халк джадīd*), так и познание человеком Абсолюта в многообразных

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

<sup>9</sup> То есть божественное «имя» (*'ism*), или атрибут (*ṣūfa*).

<sup>10</sup> Приписывание, или приписанность божественного атрибута (*waṣf*).

<sup>11</sup> Актуальной различности множества вещей эмпирического мира соответствует их виртуальная различность в Абсолюте (Боге) в виде небытийных соотнесенностей (*nisab*, ед. ч. *nisba*) и сопряженностей (*iḍāfāt*, ед. ч. *iḍāfa*), или онтологических потенций для будущей конкретизации (*ta‘āiyūn*) бытия в многообразии явлений множественного мира.

<sup>12</sup> Ал-Хабашī, ‘Абдаллах Бадр (‘Abū Maṣ‘ūd ‘Abdalلāh ibn Badr ibn ‘Abdalلāh al-Хабашī) (ум. ок. 1220 г. в Каире) — сподвижник Ибн ‘Араби. Автор небольшого произведения «Указание на Путь к Богу» (ал-Инбāh ‘alā ṭarīq Allāh), сборника небольшого количества высказываний Ибн ‘Араби назидательного характера (см.: Ал-Хабашī, ‘Абдаллах Бадр. Ал-Инбāh ‘alā ṭarīq Allāh. Беройт: Даr ва мактабат ал-хιlāl, 2009).

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

<sup>14</sup> Коран 45:12, К.

<sup>15</sup> В тексте данное словосочетание приводится как *خَالِفَاتِهِ* (خالفة) («Его наместнике»). По нашему мнению, выбор в пользу такого прочтения приведет к затемнению смысла данного места произведения. Предлагаем прочитать как *خَالِدَاتِهِ* («его тварях»), что, во-первых, соответствует контексту мыслей автора, а во-вторых, созвучно по форме словосочетанию *مَالَاتِهِ* (ملائكة) («его ангелам») из предыдущего предложения.

<sup>16</sup> *Raqīqa*, или *riqqa* (мн. ч. *raqā’ iṣk*) — духовная тонкость, «тончайшая линия». По мнению У. Читтика, Ибн ‘Араби рассматривает «тончайшие линии» как линии влияния, исходящего из божественных «имен» (атрибутов) и связывающего все сущее вместе. Таким образом, «тончайшие линии» — это формы, или отношения, обеспечивающие взаимосвязь между различными уровнями бытия (см.: Chittick W. C. The Self-Disclosure of God (Principles of Ibn al-‘Arabi’s Cosmology). Р. 143, 407n19). «Иногда так именуют тончайшего посредника, связующего две вещи, как, например, помошь, поступающую от Бога к Его рабу, которую называют “тонкость нисхождения” (*raqīqat an-nuzūl*)» (ал-Күмущānāvī an-Nāqibānō, Aḥmad. Kitāb džāmi‘ al-uyūl fī al-avliyā’ ва anwā’-i-him wa avṣāfi-him. Б. м., 1880. С. 85).

<sup>17</sup> «Мы творим человека, давая ему наипрекраснейшее устройство (*ahsan takvīm*)» (Коран 95:4, С.).

<sup>18</sup> «Щедрый» (*al-Джасād*) и «Милостивый» (*ar-Raḥmān*) — эпитеты Бога из числа его «прекрасных имен» (*'asmā' ḥusnā*), атрибутов.

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

<sup>20</sup> То есть воскрешен в День воскресения (*īyām al-χaīr*) для последующего предстояния перед Богом во время Суда. Вопросам эсхатологии Ибн ‘Араби специально посвятил несколько глав своего произведения «Мекканские откровения», в частности главы о рае, аде, их обитателях и т. д. (см.: Ибн ‘Араби. Ал-Футūḥūt al-makkiyya. Т. 1. С. 372—401).

<sup>21</sup> В данном случае речь идет об онтологическом аспекте явления Бога человеку в Судный день через отсылку к кораническому сюжету об «утверждении» Бога на «престоле» (*'ariš'*): «Затем [Он] утвердился на престоле» (Коран 7:54), «Милостивый — Он утвердился на престоле» (Коран 20:5), а также: Коран (2:29; 10:3; 13:2; 25:59; 32:4; 41:11; 57:4). Сам Ибн ‘Араби в «Мекканских откровениях» пишет об этом следующее: «Когда Бог приписал Престол (*'ariš'*) себе и сделал его вместилищем (*maḥall*) “милостивейшего утверждения” (*istiwa'* *raḥmāniyy*’), то сказал: “Милостивый — Он утвердился на престоле”» (Коран 20:5) (*Ибн ‘Араби. Ал-Футūḥūt al-makkīyah. Т. 1. С. 735*) и «Он сделал охватывающий Престол (*'ariš muḥīṭ*) местом (*makān*) “милостивейшего утверждения”» (*Ибн ‘Араби. Ал-Футūḥūt al-makkīyah. Т. 3. С. 242*). По вопросу об истинном значении коранических аятов об «утверждении Бога» на Престоле исламские богословы разделились на буквалистов, «отелесителей» (*muḍjassimā*), представлявших божество в телесном виде, и на тех, кто настаивал на том, что эти коранические выражения следует понимать не в буквальном смысле (что ведет к ограничению Бога местом), а аллегорически. Ибн ‘Араби занял «срединную» позицию: «“Утверждение” (*istiwa'*) — умопостигаемая умозрительная истина, которая относится к каждой самости (*zām*) [любой вещи] согласно тому, что дает истина этой самости. И нет у нас нужды усердствовать в изменении [смысла] «утверждение» (*istiwa'*) с его буквального значения [на иносказательный]» (*Ибн ‘Араби. Ал-Футūḥūt al-makkīyah. Т. 1. С. 84*). Как было сказано во вводной статье, позиция Ибн ‘Араби по данному вопросу базируется на его концепции онтологического структурирования бытия путем самоограничения, или «связанности» (*takāfiyyūd*) Абсолюта на различных «присутствиях» (*xaḍarāt*), или онтологических состояниях бытия. В ходе перехода Абсолюта из одного онтологического статуса в другой происходит его самоограничение путем манифестации его атрибутов, или его «прекрасных имен» (*'asma' ḥusnā*), а не его «самости» (*zām*). Последняя остается трансцендентной, непознаваемой для человека. Состояние «связанности» божественных атрибутов (а не божественной «самости») иногда обозначается словом «престол» (*'ariš*), что содержит явную аллюзию на вышеупомянутые коранические выражения. Таким образом, Ибн ‘Араби полагает, что Бог предстанет человеку в Судный день не в своей самости (*zām*), которая всегда остается трансцендентной, а в состоянии «связанности» своих атрибутов. Его мысли о «престольном явлении» были усвоены суфийской традицией. См., например: «Престол (*'ariš* — уровень (*muṣṭabā*) “связанных” [прекрасных] имен (божественных атрибутов. — И. Н.)» (*‘Ariif Afanādī. Kitāb at-ta‘rīfāt li-s-sayyid aš-šarīf ‘Ariif Afanādī. С. 10*).

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

<sup>23</sup> «Присутствие» (*xaḍra*) [божественной] щедрости понимается Ибн ‘Араби как онтологическое состояние (модальность) бытия, как одна из форм «божест-

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

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

<sup>25</sup> В арабской теоретической мысли понятие «смысл» (*ма’нан*) служит обозначением «скрытого» (*батин*), а потому познание рассматривается как выявление «смыслов», что находится за «явным» (*захир*) (см.: Смирнов А. В. Логика смысла. С. 88).

<sup>26</sup> Ибн ‘Арабī в своем подходе к проблеме модусов наличия вещи придерживается арабской классической традиции в описании наличия вещи, согласно которой каждая вещь обладает особым видом наличия — «воплощенностью» (*‘айн*, мн. ч. *а’йан*) (см. ниже в комментируемом абзаце), отличном от собственного ее существования (*вуджӯд*) и последующего несуществования (*‘адам*) (см.: Смирнов А. В. Логика смысла. С. 197). В учении Ибн ‘Арабī о «воплощенности» получила свое дальнейшее развитие концепция мутазилитов о «не-сущих» (*ма’дūм*) (см.: Ибрагим Т. Вуджудизм как пантезис // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 105; *Са’адийф, Арғұр* (Сагадеев Артур). *Саллұм, Тағфұрқ*. Ал-Фалсафа ал-‘арабийя ал-ислāмийя. Бейрут: Дāр ал-Фарабī, 2001. С. 343—344).

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

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

<sup>29</sup> То есть «воплощенность» (*‘айн*) вещи логически предшествует остальным двум модусам ее наличия (существованию и несуществованию).

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

<sup>31</sup> То есть Бога.

<sup>32</sup> Речь идет об извечном знании Бога о всех сущих. Интерпретация Ибн ‘Арабī предвечного знания Бога о вещах дается в соответствии с его пониманием отноше-

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

<sup>33</sup> Согласно Корану, в Судный день люди будут удостоены блаженного видения (*ru’īa*) Бога воочию: «В тот [Судный] день у некоторых лица будут сияющие, взирающие на Господа их» (Коран 75:22—23, С.). В двух самых авторитетных сборниках хадисов («Çaḥīḥ» ал-Бухārī и «Çaḥīḥ» Муслима) есть главы, где приводятся высказывания пророка Мухаммада о предстоящем видении людьми воочию Бога в будущей жизни в свете вышеприведенного аята Корана о лицезрении людьми Бога в Судный день. В хадисе от Джарīра сообщается: «Пророк [Мухаммад] посмотрел на лунный диск в полнолуние и сказал: “Вы увидите вашего Господа так, как видите эту луну”» (ал-Бухārī. Çaḥīḥ ал-Бухārī. Kitāb at-tawḥīd (7434). Т. 4. С. 2319). В другом хадисе от Джарīра сообщается: «Пророк сказал: “Вы увидите вашего Господа воочию”» (ал-Бухārī. Çaḥīḥ ал-Бухārī. Kitāb at-tawḥīd (7434). Т. 4. С. 2320). В хадисе от ’Абу Хурайры сообщается: «Вы увидите его (Бога. — И. Н.) так же, [как видите лунный диск в полнолуние или солнце в беззоблачный день]» (Муслим. Çaḥīḥ Муслим (182). Т. 1. С. 164). Толкование этого хадиса от ’Абу Хурайры см.: ан-Наваи. Çaḥīḥ Муслим би-шарх имām Muḥyī ad-Dīn ’Abī Zakariyā Iaḥyā ibn Šaraf an-Nawāi. Т. 3. С. 393—394. В дальнейшем в мусульманской религиозной литературе сложилась устойчивая традиция обращения к данной теме. См. хадис от ’Адī ibn Ḫātimā: «Посланник Аллаха сказал: “Нет среди вас никого, с которым бы Аллах не поговорил [в Судный день] — не будет между Ним и человеком переводчика (посредника. — И. Н.), и тогда [человек] увидит [Его]”» (ал-’Adānī, Muḥammad. Al-’Imān. Кувейт: ad-Ḍār as-salafiyya, 1986. С. 89). В сборнике хадисов под названием «Ру’айат ’Allāh» (Лицеэзрение Аллаха), составленном ад-Дāraqutnī, ’Alī ibn ’Umar ibn Aḥmadom (ум. в 995 г.), приводится хадис от Джарīра: «Пророк Мухаммад сказал: “Вы увидите в Судный день Аллаха так, как вы видите эту луну в ночь полнолуния» (ad-Dāraqutnī. Ru’ayat ’Allāh. (118). Каир: Maktabat al-ķur’ān. Б. г. С. 109). См. также: «Законодатель (*shāfi*) (Мухаммад. — И. Н.) сообщил, что мы увидим нашего Господа в Судный день так, как видим луну в ночь полнолуния» (Ибн Ḫalḍūn. Muqaddima. Saida; Бейрут: Al-Maktaba al-’asriyya, 1996. С. 444.). Что же касается грешников, обреченных на адское наказание, то они, как утверждает Коран, будут лишены видения Бога воочию. В комментариях к аяту Корана «Истинно, в тот [Судный] день они завесою будут закрыты от Господа своего» (Коран 83:15, С.) отмечается, что люди, подвергнутые наказанию в Судный день

(в отличие от спасенных людей), не узрят Бога (см.: *Ал-Махаллā. Ac-Су‘ūтūрī*. Тафсир ал-Джалāйн. Бейрут: Дāр ал-ма‘рифа, Б. г. С. 797).

<sup>34</sup> То есть если это будет дополнительным разъяснением имеющегося знания.

<sup>35</sup> Здесь: создания, вещи множественного мира, а не акт творения.

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

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

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

<sup>39</sup> То есть экземпляр одного рода.

<sup>40</sup> Коран 13:2.

<sup>41</sup> Коран 28:68.

<sup>42</sup> Ибн ‘Арабī развивает восходящее к мутазилитам положение об ограничении Бога в его выборе собственным знанием.

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

<sup>44</sup> В данном случае коннотация истины (*хақиқа*) с *необходимо-существующим* не позволяет однозначно отнести истину к гносеологической области, на-против, она ведет к *онтологизации* истины.

<sup>45</sup> То есть в образе. Здесь имеет место отсылка к положению философского суфизма, согласно которому Бог сотворил человека «по Своему образу». Это положение не имеет прямого подтверждения в Коране и связано с толкованием известного хадиса *Халақа ’Аллах ’Адам ‘алā ṣūratih* (см. примеч. 3).

<sup>46</sup> Согласно Ибн ‘Арабī, человек является образом универсума, микрокосмом, а универсум, или макрокосм, — образом Бога, и, таким образом, человек есть образ Бога. Благодаря своей уникальности человек (как родовое существо) служит орудием самопознания Бога.

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

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

<sup>49</sup> *Знает и постигает самого себя*: в оригинале *‘Alim bi-nafsi-hi mudrik la-ḥā*, что также означает «знает и постигает свою душу».

<sup>50</sup> «Ат-Ташбīх (= тамсīл. — И. Н.) — сравнение, уподобление; в узком значении представление божества в человекоподобном виде. В западном ислам-

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

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

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

<sup>53</sup> Коран 42:11, К.

<sup>54</sup> См.: «Престол (*‘arsh*) — уровень (*муставā*) “связанных” [прекрасных] имен (божественных атрибутов. — И. Н.)» (*‘Ariif Afanādī*. Китаб ат-та‘rīfāt li-s-saiyid aš-šarīf ‘Ariif Afanādī. С. 10).

<sup>55</sup> Креационистскому представлению о творении Богом множественного мира из ничего Ибн ‘Арабий противопоставляет идею о первом проявлении божественной реальности в «божественных именах» (*асmā’ җusnā*), в «утвержденных сущностях» или «утвержденных воплощенностях» (*a ‘iñān җabita*), которые являются «реципиентами» (*кawābiq*), ждущими своего конкретного воплощения, и только затем (в смысле логической последовательности, а не времени), Бог «творит» мир, или проявляет себя в формах материального мира посредством превращения «утвержденных сущностей», в которых Бог воплощен, в актуальные действительные вещи. См.: *Ибрагим Т.* Философские концепции суфизма (обзорная статья). С. 111—112.

<sup>56</sup> В учении Ибн ‘Арабий данной категории отводится исключительное место, так как «истина истин», или Третья вещь, являясь всеобъемлющей первоматерней (*māddā ӯla*) или «истинами Первого» (*xaqā’iç al-‘awal*), делает возможной «единственность бытия», выступая в качестве посредника между Богом и миром, выступая одновременно как вечностная и времененная стороны бытия и не являясь при этом ни первой и ни второй.

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

<sup>58</sup> Согласно онтологической концепции Ибн ‘Арабий, человек занимает «серединное положение» между Богом и миром. Человек служит местом и орудием самопознания Абсолюта.

<sup>59</sup> Речь идет о небытийных сопряженностях (*iđāfāt*, ед. ч. *iđāfa*) и соотнесеностях (*nisab*, ед. ч. *nisba*), создающих виртуальную различность в Абсолюте (Боге) в ходе его первого «самостоятельного проявления». Как было сказано во вводной статье, эти «соотнесенности» и «сопряженности», или «прекрасные имена» (*‘asmā’ җusnā*) Бога, являются онтологическими потенциями для будущей конкретизации (*ta‘āiyyūn*) Абсолюта в многообразии явлений множественного мира в процессе второго, или «свидетельствуемого проявления», (*tadžallīn shuhūdīyī*).

<sup>60</sup> Имеется в виду атом. Представления Ибн ‘Арабий об атомах восходят к атомизму мутазилизма. Как правило, мутазилиты признавали, что деление тела имеет предел, каковым является «неделимая частица» (*džuz’ lā īmat adžazzā*), или

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

<sup>61</sup> В арабском тексте приводится фраза, которую сложно однозначно понять:

وَالْجَقَّ الْخَلْوِقُ بِهِ وَكُلُّ مَا هُوَ عَالَمٌ مِنَ الْمُوْجُودِ الْمُطْلَقِ. وَعَنْ هَذَا الشَّيْءِ تَتَلَاقُ طَهْرُ الْعَالَمِ.

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

<sup>62</sup> *Имām* — (здесь) почетное прозвище крупнейшего мусульманского религиозного авторитета.

<sup>63</sup> Ал-Газālī, 'Абū Ҳāмид Мұхаммад ибн Мұхаммад ат-Җūsī (1058—1111) — крупнейший мусульманский религиозный ученый, философ, суфий и правовед-*fakīh*. Автор многочисленных работ, в том числе классического произведения «Воскрешение наук о вере» (*Ихъā' 'ulūm ad-dīn*) (см.: ал-Газали, Абу Ҳамид. Воскрешение наук о вере (Ихъā' 'улум ад-дин). Избранные главы / Пер. с араб., исслед. и comment. В. В. Наумкина. М.: Наука, 1980). В нем он подытожил достижения основных религиозных и интеллектуальных дисциплин — исламского права (*fiqh*), калама, философии и суфизма (*taṣavvuf*) — и критически переработал их.

<sup>64</sup> Этот тезис стал предметом полемики в исламской мысли; в его защиту ас-Сүйūtī написал «Укрепление основ высказывания “Нельзя сотворить более совершенное”» («Гашдид ал-аркān fī lāyasa fī-l-imkān abda' mimmā kāna». См.: Ҳādjżżī Ҳalīfa. Каشف аз-зунūn 'an acāmī al-kutub va-l-funūn. Бейрут: Dār al-kutub al-'ilmīyah, 1992. Т. 1. С. 408, 410, 513, 759), тогда как его оспорили многие факихи, в т. ч. Ибн Таймийя, усмотревшие в этом ограничение всемогущества Бога. Этот тезис многократно приводят Ибн 'Арабī в «Откровениях», его упоминают многие другие авторы, указывая, что он выдвинут ал-Газālī в «Воскрешении наук о вере» при обсуждении вопроса о том, что Бог именуется «Милостивейший из милостивых» (*arḥam ar-rahimīn*), тогда как грешников в аду его милость не коснулась (см.: ал-Газālī, 'Abū Ҳāmīd. Ихъā' 'ulūm ad-dīn.

Бейрут: Да० ал-китаб ал-‘араби० Б. г. Т. 6. С. 3026—3034): с сотворенным миром является наилучшим, так что более совершенное Бог не мог бы сотворить.

<sup>65</sup> Ибн ‘Араби० имеет в виду знаменитый хадис «Кто [по]знает свою душу (*нафса-ху*=самого себя), [по]знает своего Господа». Общим мнением хадисоведов можно считать тот факт, что хадис не имеет непрерывного *иснада* (он не является *марғи* ‘доказанным’, т. е. цепочка его передатчиков не доходит до Мухаммада). В то же время хадис необыкновенно популярен среди суфииев.

<sup>66</sup> Коран 20:110, К.

<sup>67</sup> *Минбар* — трибуна в мечети для имама.

<sup>68</sup> Имеется в виду изготовление чернильницы путем вырезания из дерева.

<sup>69</sup> С точки зрения Ибн ‘Араби०, Третья вещь есть «универсальная истина» (*ҳақиқа қуллийа*), то есть то, что объединяет в себе два вида бытия — абсолютное бытие (*ал-вуджуд ал-мутлақ*) и возникшее, существующее благодаря иному (*ал-муҳдағ ал-мавджуд би-ғайри-ху*). Этот вид «познаваемого» представляет мозг бытия, который не характеризуется ни как сущее (*мавджуд*), ни как не-сущее (*ма’дūм*), ни как вечное (*қадīм*), ни как возникшее (*муҳдағ*), ни как делимое, он присутствует во всяком сущем, предшествуя ему, но не во времени, а логически. «Универсальная истина» сходна с универсалиями, такими как «деревянность», которая наличествует в дереве, стуле, чернильнице, минбаре, «квадратность», которая имеется в доме, квадратном куске бумаги и т. п., «белизна», которая имеется в бумаге, муке, краске и т. д. См.: Ибн ‘Араби०. Ал-Футуҳат ал-маккийа. Т. 1. С. 169.

<sup>70</sup> То есть Богу.

<sup>71</sup> Коран 42:11, К.

<sup>72</sup> Коран 37:180, К.

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

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

<sup>75</sup> Ашариты — представители ашаризма, сменившего после X в. мутазилизм в качестве ведущей школы калама (*калам*). Ашаризм основан ’Абӯ ал-Ҳасаном ал-Аш’арий (874—936), известным исламским богословом-мутакаллимом, учеником ал-Джуббā’и (ум. в 915/916), главы мутазилитов Басры, и был развит ал-Бāкиллānī (ум. в 1013) и ал-Джувойнī (ум. 1085). Ал-Аш’арий отказался от учений мутазилитов по ряду вопросов, но сохранил верность их рационалистической линии. Одобрение ашаритами запрета на обсуждение наиболее острых проблем, которые были предметом споров мутазилитов, в конечном счете

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

<sup>76</sup> Ибн ‘Арабī разделяет подход мутакаллимов в понимании акциденции. У мутакаллимов категория «акциденция» (*‘arād*, мн. ч. *a’rād*) обозначает любые пространственно-временные, качественно-количественные свойства тела: цвет, вкус, запах, теплоту, холод, влажность, сухость и т. п.; измерения и фигуры; состояния; человеческие чувства и т. д. Для акциденции характерны два свойства: во-первых, она нуждается в субстанции, но сама не может служить субстратом для другой акциденции; во-вторых, она не является имманентным атрибутом тела, представляет собой привходящее свойство (см.: *al-Ash’ārī. Maqālāt al-Islāmīyīn wa iḥtilāf al-muṣallīyīn*. С. 176—177).

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

<sup>78</sup> В данном случае Ибн ‘Арабī употребляет термин *waḍ*‘ в значении «установление», а не в значении аристотелевской категории «положение», также обозначавшейся термином *waḍ*‘. Он упоминает два основных примера установления, обсуждавшиеся в классической литературе: нормы Закона, данные Установителем Закона (*wādi‘ aii-shārī‘a*), и язык, данный людям (= установленный) Установителем языка (*wādi‘ al-lugā*).

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

<sup>80</sup> Согласно Ибн ‘Арабī, человек вмещает в себя все сущее не в его конкретной индивидуальности, а в виде универсалий, «истин» (*ḥaqqā’iḳ*).

<sup>81</sup> Термин *kiyānīyyā* производно от слова *kiyān* — 1. бытие, существование; 2. натура, природа.

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

<sup>83</sup> См. примеч. 3.

<sup>84</sup> «Мы творим человека, давая ему наипрекраснейшее устройство (*aḥsan taṣkīlīm*)» (Коран 95:4, С.).

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

<sup>86</sup> Имеется в виду воплощение уникального онтологического устройства человека в конкретных людях, одни из которых были сторонниками строгого единобожия (например, пророки Мухаммад и Mūsā (Моисей)), другие же оказались его противниками, как, например, ‘Амр ибн Хишām по прозвищу ’Abū Ḥajr («отец глупости») и египетский фараон (*Fir‘awn*), преследователь пророка Mūsā (Коран 7:103—162).

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

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

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

<sup>90</sup> Коран 42:11.

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

<sup>92</sup> Коран 4:126, К.

<sup>93</sup> Коран 65:12, К.

<sup>94</sup> «Под “состояниями” (*аквāн*, ед. ч. *кавн*) тел (или субстанций-атомов) мутакаллимы понимают прежде всего их соединенность и разъединенность. К ним порой добавляют движение и покой» (*ал-Аи’арī, ’Абū-л-Хасан*. Одобрение занятия *калāмом* / Введ., пер. и comment. Т. Ибрагима // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. С. 378).

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

<sup>96</sup> Приведена первая часть *шахады* — формулы исповедания веры. Ибн ‘Арабī говорит, что с точки зрения обычного верующего, ограничивающегося шариатом

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

<sup>97</sup> Иначе говоря, с точки зрения Ибн ‘Арабī, люди не могут дать Богу такое же исчерпывающее определение, какое дают субстанции (или любому другому предмету рационального знания).

<sup>98</sup> *Тамсīл, ташbīх* — уподобление Бога миру. См. примеч. 50.

<sup>99</sup> Коран 68:4, К.

<sup>100</sup> Коран 9:128, С.

<sup>101</sup> См. выше, примеч. 5.

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

<sup>103</sup> Имеется в виду, что вещи до сотворения их Богом наличествуют в качестве не-сущих (*ма ‘dūmāt*), или «утвержденных воплощенностей» (*a ‘yān ṣābita*). Выше было сказано, что имеется преемственность между положением учения Ибн ‘Арабī о наличии вещи до ее существования, или ее «утверженности» в состоянии несуществования, и идеей мутазилитов о логической первичности «утверженности» (*ṣubūt*) вещи в отношении ее существования и несуществования. «[Одно из их (мутазилитов. — И. Н.)] основоположений — возможные не-сущие “утверждены” (*ṣābita*) во внешнем существовании, даже если они в нем не существуют» (см.: Ибн ‘Uṣmān ibn Mūsā ‘Afanōī, ‘Abdalālāh. Ал-Масālik fi al-ḥilāfiyyāt bainā al-mutakallimīn wa al-ḥukamā’. Бейрут: Dār Ḫādir, Стамбул: Maktabat al-irshād. 2007. С. 92).

<sup>104</sup> *Рaқīqā*, или *riqqā* (мн. ч. *raqā’iṣ*) — духовная тонкость, «тончайшая линия». См. примеч. 16.

<sup>105</sup> То есть недоступности.

<sup>106</sup> *Fu‘ād* (мн. ч. *af’ida*) — 1. сердце; 2. ум. Данный термин используется Ибн ‘Арабī для разъяснения сути интуитивного познания как мистического видения, которое содержится в сердце, или «сокровенном разуме» (*fu‘ād*), выступающем в качестве духовного органа познания. См. «Ведь не слепы взоры, а слепы сердца, что в груди» (Коран 22:45 (46), К.).

<sup>107</sup> Нижеследующие три абзаца (до конца главы) в арабском тексте парижского издания данного произведения Ибн ‘Арабī отсутствуют. Перевод отсутствующего фрагмента был выполнен нами по опубликованному издательством www.noorssoft.org тексту с фотографической копии 1917 г. рукописи сочинения

Иbn ‘Арабий «Составление окружностей», хранящейся в библиотеке Лейденского университета: *Иbn ‘Арабий. Иншā’ ад-дāvā’ир*. Электронная библиотека «Erfon»: [www.noorssoft.org](http://www.noorssoft.org). О причинах, позволяющих предположить, что эта вставка является неаутентичной, см. ниже в прим. 109.

<sup>108</sup> *Riyyāda* (мн. ч. *riyyādāt*) (букв. упражнение; объездка [души]), *muḍjāħada* (мн. ч. *muḍjāħadāt*) (усердие, внутренняя борьба) — виды психотехники из арсенала суфийской духовной практики.

<sup>109</sup> Эта фраза («Ангелы были частью сил этого образа») является цитатой из первой главы («Гемма мудрости божественной в слове Адамовом») сочинения Иbn ‘Арабий «Геммы мудрости» (см.: *Иbn ‘Арабий. Фуṣūs al-ḥikām*. Бейрут: Dār al-maħādjja al-bāyḍā’, 2001. С. 30). Данное обстоятельство заставляет предположить, что этот фрагмент — не часть оригинала текста, а является вставкой, осуществленной кем-то из комментаторов. Поэтому не случайно в арабском тексте парижского издания данного произведения Иbn ‘Араби эта вставка отсутствует.

<sup>110</sup> ’Иблīs — Дьявол. См.: *Пиотровский М. Б. ’Иблīs // ИЭС*. С. 81—82.

<sup>111</sup> Полное название указанной работы: «Kitāb ‘anqā’ muġrib fī ma’rifat ḥatm al-avliyā’ wa shams al-maqrib» (см.: «Кашф ал-ғīṭā’ ‘an asrār al-‘anqā’. Шарḥ wa taħħķik kitāb ‘anqā’ muġrib fī ma’rifat ḥatm al-avliyā’ wa shams al-maqrib li-sayyid Muħyī ad-Dīn Ibni ‘Arabī». Aš-Šāriħ Muħammad ‘Ibraħim Muħammad Saħim. Kuwaisna (Египет): Matba’ a Ḥamāda, 1999). Термин «‘anqā’ muġrib» (букв. «феникс», «грифон») сторонники учения Иbn ‘Арабий использовали для обозначения первовещества, представляющего собой, как они полагали, мельчайшую пыль, прах (*ħabā’*). «‘Anqā’ — это прах (*ħabā’*), с помощью которого Бог положил начало вещам мира» (‘Ariif Afandī. Kitāb at-ta’rīfāt li-s-sayyid aš-šarīf ‘Ariif Afandī. Стамбул: Sultān Bāiazīd, Valī ad-Dīn Afandī kitabhanas, 1899. С. 8).

<sup>112</sup> В оригинале *wa baṭṭalat al-ħaqqā’iķ* букв. «истины оказались бы ложными». Под «ħaqqāka» (истина) имеется в виду прямое значение слова, то есть указание *laħfa* («выговоренности») на установленный за ней смысл. Если бы имя «Щедрый» указывало на скопость столы же, сколь на щедрость, это бы означало нарушение подобных установлений.

## МЕККАНСКИЕ ОТКРОВЕНИЯ

### Глава 177

#### О знании «стоянки» познания (*ma'kām al-ma'riifa*)<sup>1</sup>

[294] Кто взойдет по ступеням знания (*ma'riifa*),

Увидит, кто принадлежит этому роду.

Ведь оно указывает на Единого (*waḥīd*)

В силу разницы между знанием- ‘ilm и знанием-*ma'riifa*.

Оно имеется, потому что есть тот, кого

Истинный послал, не вменив в обязанность.

Это он в своем состоянии — предстоятель Времени (‘imām al-waqṭ),

Сведущий жаждет узнать его.

Его установления (*ahkām*) согласны с мудростью

На высокой благородной ступени.

Знай, что познание (*ma'riifa*)<sup>2</sup> — божественное качество, нет воплощенности для него в божественных именах с точки зрения их [словесного] выражения (*lafr*). Оно уникально по своему положению, оно устремлено исключительно к Единому (*waḥīd*). Познание у суфииев — это путь паломничества, поклонения. Значит, всякое знание, что приобретается исключительно действием (*'amal*), богообязненностью (*taqwa*) и следованием (*sulūk*) [по Пути к Богу] — это познание, ибо оно [приобретено] путем осуществленного раскрытия (*kaشف muḥakkak*) [сокрытого], к нему не примешивается сомнение (*shubha*), в отличие от знания, полученного путем умозрения (*nazar fikrīyah*), которое никогда не свободно от примешивания к нему сомнения, растерянности и умаления достоинства вещи, связанной с ней. Знай, что знание будет истинным лишь для того, кто знает вещи самолично. А всякий, кто знает нечто благодаря какому-то дополнению к его самости, тот следует этому дополнению в том, что оно дало ему. В бытии (*bydžūd*) нет никого, кто знает вещи самолично, за исключением Единого (*waḥīd*). А [что касается] всякого [из существ], что кроме этого Единого, то его знание о вещах и прочем — это подражание (*taqlīd*).

И если подтверждено, что, за исключением Бога, знание о чем-то будет достоверным лишь благодаря подражанию, то давайте будем следовать Богу, особенно в знании о Нем. Мы сказали, что знание о чем-либо, кроме Бога, будет достоверным только лишь благодаря подражанию, ибо человек знает что-либо только лишь благодаря какой-нибудь одной из своих способностей, которые ему дал Бог, а это — чувства и разум (*'aql*). Необходимо, чтобы человек следовал своему чувству в том, что оно доставляет ему: иногда оно ошибается, а иногда соответствует положению дел так, каково оно есть в действительности. Или же он следует тому, что диктует ему необходимость (*darūra*) или умозрение (*nazar*). Разум следует мысли, а она бывает правильной и неправильной, а потому его знание вещей будет согласием<sup>3</sup>, и тогда оно есть не что иное, как только подражание (*taklīd*).

Раз дело обстоит так, как мы сказали, то разумному [человеку], если он желает познать Бога, следует подражать (следовать. — *I. H.*) Ему в том, о чем Он сообщил о Себе в своих Книгах устами своих посланников. И если он пожелает познать вещи, то познает их не благодаря своим способностям. Пусть он прилагает усилия, совершая многочисленные виды поклонения, чтобы Истинный (*al-ḥaqq*) стал его слухом (*sam'*), его зрением (*baṣar*) и всеми его способностями<sup>4</sup>. И тогда он познает все вещи благодаря Богу и познает Бога благодаря Богу. Следовательно, необходимо подражание (*taklīd*). Если ты познаешь Бога благодаря Богу и [познаешь] все вещи благодаря Богу, то в тебя не закрадутся ни невежество (*dжахл*), ни сомнение, ни подозрение и недоверие. Я уже обращал твое внимание на вещь, про которую тебе доводилось слышать. Рационалисты из числа людей умозрения воображают, что они ученые, сведущие в том, что им дают умозрение (*nazar*), чувство (*hiss*) и разум (*'aql*). Они [находятся] в положении подражания, [своевременного] им. Нет ни одной способности, чтобы в ней не было ошибки. Они знают о том и, несмотря на это, ввели самих себя в заблуждение и отъединили то, в чем ошибаются чувство, разум и мысль, от того, в чем они не ошибаются. Неизвестно, быть может, то, что они признали ошибкой, будет достоверным [знанием]. И избавляющим от этой трудно излечимой болезни является лишь тот, у кого знание обо всем познанном (*ma 'lūm*) будет благодаря Богу, а не чему-то другому. А Он (Пречист Он!) — Знающий благодаря Своей самости, а не благодаря чему-то дополнительному. А потому необходимо, чтобы ты был знающим о том, чему учит Он (Пречист Он!), дабы ты подражал Тому, кто знает, не ведает невежества и не подражает [кому-то] в своем знании. И всякий, кто подражает иному, помимо

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

Если нам скажут: «Откуда ты узнал про это? Возможно, что в тебя вкралась ошибка, а ты не осознаешь ее применительно к этим делениям [способов познания], и ты в этом подражающий тому, что ошибается, а это — разум и мысль». Мы скажем, что ты сказал правду. Но так как мы нашли нужным только подражание, то мы склонились к тому, чтобы следовать этому [человеку], названному посланником и названному Словом Бога. Мы учились у него путем подражания, пока Истинный не стал нашим слухом и нашим зрением<sup>5</sup>. Поэтому мы познали вещи благодаря Богу и узнали эти разделения [способов познания] благодаря Богу. И наше попадание в цель в этом подражании было случайным, ибо мы сказали, что всякий раз, когда разум или другое из [познавательных] способностей правильно постигнет какую-нибудь вещь так, как она есть сама на самом деле, то это будет иметь место исключительно по случайности. Поэтому мы не сказали, что он (разум. — И. Н.) ошибается всякий раз, [нет], мы сказали, что не знаем [способа различия] его ошибки от его попадания в цель. А так как Истинный был [и есть] вся совокупность его (разума. — И. Н.) способностей [к познанию], то знание о вещах благодаря Богу в таком случае есть знание попадания в цель в способностях, [избегая] ошибки.

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

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

[295] После того, как это подтверждено, давайте вернемся к известному методу того рода, что в распоряжении людей, заслуживающих его. Этот метод, о котором мы напомнили тебе, — удивительный метод. А потому мы скажем, что [ал-Харис] ал-Мухасиб<sup>7</sup> упомянул, что познание сводится к знанию четырех вещей: Бога, души (*nafṣ*), земного мира (*dunyā*) и сатаны (шайтан). Посланник Бога, [пророк Мухаммад] (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!) сказал, что нет иного пути к познанию Бога, кроме [как путем] познания души, ведь он сказал: «Кто познает себя, тот познает Бога (ман ‘арафа *nafṣa-hu ‘arafa rabbā-hu*)»<sup>8</sup>. Он (пророк Мухаммад. — И. Н.) сказал: «Знающий лучше всех из вас о своей душе есть лучше всех вас знающий о своем Господе».

Так Он сделал тебя доводом, то есть сделал твое познание тебя самого доводом в пользу твоего познания Его: либо путем того, как Он описал тебя посредством того, чем Он описал Себя из своей Самости и качеств и сделал тебя Своим наместником (*خَلِيفَةً*)<sup>9</sup>, заместителем (*nā’ib*) на Его земле; либо посредством того, что ты нуждаешься в Нем в своем существовании. Но обе эти вещи [неразрывно] вместе, это необходимо. Мы находим, что Бог говорит о знании Себя, называемом познанием (*ma’rifa*): «Мы покажем им наши знамения в этих горизонтах и в них самих, так что им ясно будет, что Он истина»<sup>10</sup>. Истинный (*الْحَقُّ*) обратил нас к горизонтам (*أَفَاق*), а это то, что вне нас, и [обратил нас] к нам самим, а это то, с чем мы имеем дело, как оно есть на самом деле. И если мы подступим к этим двум вещам вместе, то тогда познаем Его, и станет нам ясно, что Он Истинный. А довод Бога самый совершенный. Это значит, что когда мы сначала всматриваемся в самих себя, то не знаем, дает ли рассмотрение того мира, что имеется вне нас (а это Его слова «в этих горизонтах»), знание о Боге, которое не предоставляют наши души, или все [знание уже содержиться] в нас самих? Когда же мы всмотримся в себя, то нам достанется из знания то, что достается всматривающемуся в горизонты. Что касается Законодателя (*شَارِي‘*) (пророка Мухаммада. — И. Н.), то он узнал, что душа объемлет истины мира, а потому обратил тебя к тебе самому<sup>11</sup> из заботы своей, как сказал [Бог] о том: «Заботлив о вас»<sup>12</sup>, чтобы

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

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

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

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

Путь спасения для того, кто не сведущ о Боге, [заключается в том], чтобы не толковать [божественное откровение иноскказательно] и препоручать это Богу согласно Его знанию в том. Это — путь спасения. Истинный (Пречист Он!) потверждает правоту каждой [познавательной] способности в том, что она предоставляет, ибо она верно исполнила все, что дал ей Бог. И остается для Истинного со стороны Истинного другое вкушение (*զավք*), что знают люди Бога (*'ахл Аллах*). Они люди Корана, люди Бога, и Его особые [люди] (*ҳаçça*). Они верят в него (во вкушение. — *И. Н.*) со всей убежденностью, поскольку ни одна сторона никакой вещи не лишена Его, Всевышнего, Лика, Он есть истина этой (всякой. — *И. Н.*) стороны [каждой вещи]. Если бы дело не обстояло таким образом, то Он не был бы божеством, мир был бы независимым благодаря самому себе, а не Ему, но это абсурдно. А потому отсутствие Лика Истинного в вещи в мире невозможно. Это познание труднодостижимо, ибо оно ведет к устраниению абсолютной ошибки в мире. А сопряженная ошибка (*ҳатыа' иðäфийй*) не будет устранена [в мире], она относится к ее противоположности, и она есть ошибка благодаря противоположению (*тақабул*) и не является ошибкой при отсутствии противоположения. Совершенный из людей Бога (*'ахл Аллах*) — тот, кто проницательно всматривается в каждую вещь так, что видит ее строй, который ей дал Бог и исполнил для нее. Затем он (совершенный. — *И. Н.*) осознает то, что Бог поясняет своим рабам про то, что отклонилось от строя каждой вещи. Тогда он относит предмет пояснения из Его слов: «И вел по правильному пути»<sup>22</sup>, — к его месту и относит каждый строй к той [вещи], которой его дал ее Творец (*ҳалиқ*). Подобный ему абсолютно не ошибается в основах (*'үсүл*) и ветвях (*фурӯ'*) [религии ислама]. И каждый богослов, усердствующий в выведении знания (*муджтахид*), прав, если ты уразумеешь основы и ветви. Об этом уже было сказано<sup>23</sup>.

[296] После того, как было установлено то, о чем мы упомянули, давайте скажем, что познание (*ma'rifa*) — на нашем Пути (*ṭarīk*), у нас, так как мы рассмотрели это и обнаружили, что оно (это познание. — *I. H.*) сводится к знанию о семи вещах (это и есть Путь, по которому следуют особые (*xaṣṣa*) из рабов Божьих): 1) знание истин ('ilm al-ḥaqq'iḳ); это — знание о божественных именах<sup>24</sup> ('asmā' ilāhīyya); 2) знание о проявлении (*tadžallīn*) Бога в вещах; 3) знание о речи (*ḥiṭṭāb*) Истинного, обращенной к Его рабам (пророкам. — *I. H.*), облеченный обязанностью [говорить] языком религиозных Законов (*sharī'ū*, ед. ч. *sharī'a*); 4) знание совершенства (*kamāl*) и ущербности (*naqṣ*) в бытии; 5) знание человека о себе с точки зрения его истин; 6) знание воображения и его соединенный и разъединенный мир; 7) знание средств лечения и [знание душевных] болезней. Кто будет сведущ в этих семи вещах, тот обретет то, что названо познанием. В него входит и то, о чем сказал [ал-Хāris] ал-Мuḥāsibī и другие о познании.

**Первое знание:** это знание истин ('ilm al-ḥaqq'iḳ). Это и есть знание о божественных именах ('asmā' ilāhīyya), а они [делятся] на четыре части. 1) [Первая] часть, которая указывает на самость [Бога]. Это — имя «знание», из которого не понять ничего, кроме самости именуемого, и которое не указывает ни на похвалу, ни на порицание. Эту часть [имен] мы не найдем ни среди [божественных] имен, приводимых в Его книге (Коране. — *I. H.*), ни на языке законодателя (пророка Мухаммада. — *I. H.*), [найдем] только имя «Аллах» (Бог) и относительно этого имени мнения расходятся. 2) Вторая часть [божественных имен] указывает на [божественные] атрибуты (*ṣifāt*) и [сама] делится на две части: [одна] часть [имен] указывает на воплощенности умопостигаемых атрибутов, существование которых возможно, а [другая] часть [имен] указывает на сопряженные атрибуты (*ṣifāt iḍāfiyya*), которые не обладают существованием в воплощенности. 3) Третья часть [божественных имен] указывает на атрибуты действий (*ṣifāt aṭf ṣal*) и [распадается] на две части: явную и подразумеваемую. 4) Четвертая часть общая. С одной стороны, она указывает, например, на атрибут действия (*ṣifāt fi'l*), а с другой — на атрибут «очищение» (*tanzīḥ*) [Бога от свойств сотворенного мира].

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

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

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

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

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

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

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

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

Среди имен есть те, что укладываются в это определение. И если они высказаны согласно этому [определению], то все они имена собственные. А если они высказаны как похвала, то в действительности они являются именами атрибутов. Атрибуту (*ṣīfa*) свойственно то, что существование для него можно помыслить только в описываемом (*mawṣūf*) им, ибо он не существует благодаря самому себе, безразлично, является ли его существование воплощенным или сопряженным — нет у него существования в его воплощенности. Они (имена атрибутов. — *I. H.*) указывают на описываемое ими посредством либо похвалы, либо порицания, и [также] посредством благодарности. Так приводятся прекрасные [божественные] имена (*‘asmā’ ḫusnā*) в Коране. Всевышний (Пречист Он!) описывает Свою самость (*zāt*) посредством смысла (*ma’nā*). Слово *’Allāh* (Бог. — *I. H.*) установлено в языке (*waḍ’ lafḍīyī*)<sup>31</sup>. Вполне очевидно, что имя *’Allāh* для [божественной] самости как имя собственное (*’alam*), им не подразумевается словообразование (*ištiqāq*), пусть даже в нем есть привкус словообразования, как то усматривают некоторые ученые в этом деле из числа знатоков арабского языка.

Что касается местоимений, то они, вне всякого сомнения, указывают на лица, [о которых идет речь], и не являются производными. Например, «он» (*хува*), «зā»<sup>32</sup>, «я» (*‘anā*), «ты» (*’antā*), «мы» (*naḥnu*), «я» (*īlā*) в «поистине, я» (*’innī*) и буква «каф» (*ك*) в «поистине, ты» (*’inna-ka*). Что касается слова «он», то оно есть местоимение, указывающее на отсутствующего. Местоимения не указывают только и именно на Истинного, напротив, они употребляются для указания на каждое скрытое [имя] (*mud̄mar*). А потому [местоимение] «он» — это слово, которое указывает на отсутствующее лицо вместе с предшествующей речью, которая указывает на него для слушателя. А если это не так, то оно не передает смысла. Поэтому подразумевание прежде упоминания (*zikr*) допустимо исключительно в поэзии в силу необходимости, так как поэт связан в стихотворных размерах. Кто-то [из поэтов] сказал о том словами: «Заменил своим Господом меня ‘Адī ibn Ḫātim». Он дал подразумеваемое прежде упомянутого, ибо хотел сказать: «Заменил меня ‘Адī ibn Ḫātim своим Господом», но не смог уложиться в стихотворный размер и предпослал местоимение ради [сохранения] стихотворного размера.

Из числа местоимений — слово «зā»<sup>33</sup>, оно относится к именам указания<sup>34</sup>, как, например, Его слова: «Это для вас — Бог»<sup>35</sup>. Также [из числа местоимений] — слитное местоимение первого лица единственного числа «īlā» (*أَنَا*), как, например, Его слова: «Поклоняйся

же Мне, совершая молитву в Мое воспоминание<sup>36</sup><sup>37</sup>. Также [из числа местоимений] — раздельное «'антā» (أَنْتَ) и слитное «mā» (مَّا) местоимения во втором лице единственного числа, как, например, в Его словах: «Ты был стражем их»<sup>38</sup>. [Также из числа местоимений] — раздельное номинативное местоимение общего рода множественного числа «нахну» (نَحْنُ), слитное местоимение общего рода множественного числа с частицей усиления «'иннā» (إِنْنَا) и слитное местоимение общего рода множественного числа «nā» (نَّا), как, например, Его слова: «Ведь Мы — Мы ниспослали напоминание»<sup>39</sup>. Также [из числа местоимений] — слитное местоимение второго лица единственного числа «каф» (كَاف): «Поистине, Ты силен, мудр»<sup>40</sup>. Все это — личные местоимения, «[имена] указательные» [‘asmā’ al-]ишиārāt) и «слова-прозвища» (kināyāt)<sup>41</sup>, все они охватывают подразумеваемое имя (муḍmar), второе лицо (muḥāṭab), вышеупомянутое (mušār ’ilai-xi), указанное намеком (макний ‘an-xu) и подобное. Несмотря на это, они не являются именами собственными (a 'lām), но они в указании сильнее имен собственных, ибо имена собственные иногда нуждаются в атрибутах, а у них нет нужды в том. Нет среди них такого слова, чтобы от него в [Бого]поминании (zikr) не было бы [полезного] результата.

Каждый из людей Бога ('axl Allāh), людей вкушения ('axl al-ażwāj), которых мы встречали, особенно напоминает об этом на Пути [к] Богу идущим (ṣālikūn) [по этому Пути] благодаря [Бога] поминаниям (azkār) исключительно про слово «Он» (xuba). Они сделали из него [Бого]поминание избранных из избранных (xuṣūc al-ḥuṣūc) [суфиев], ибо оно более в ходу у них, чем имя 'Allāh, в основе установления (wad'), так как оно указывает исключительно на самого подразумеваемого без словообразования. Люди Бога предпочли его (местоимение «Он». — И. Н.) остальным подразумеваемым именам и словам-заместителям других имен (kināyāt) из-за того, что оно — местоимение абсолютного отсутствия связи знания с Его истиной. Они говорят, что слово «Он» (xuba) восходит к Его оности (xuviiyya), о котором знает только Он. Они стали полагаться на это, особенно mā 'ifa (группа суфиев. — И. Н.), утверждавшая, что Всевышний Бог сам не знает об этом.

Не знала эта mā 'ifa, что кроме слова «Он» (xuba) в [Бого]поминании более совершенным по степени является, например, [слитное местоимение первого лица единственного числа] «iħā» в частице усиления «'innī», [слитное местоимение общего рода множественного числа] «nūn» в глаголе «ниспослали» (anzalnā)<sup>42</sup> и слово «мы» (nahnu).

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

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

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

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

Я напомнил тебе о тайне этого [Бого]поминания посредством этого имени. Сообразно этому ты будешь обращаться со всеми личными местоимениями, [«именами】 указательными】 (['asmā' al-]išārāt) и словами-прозвищами (*kināyāt*). Однако необходимы религиозная чистота (*ṭahāra*), присутствие [при Боге] (*худūr*), этикет (*'adab*) и знание об этих вещах, чтобы ты знал, кого поминаешь, кто тот, кто поминается [тобой], как ты поминаешь и благодаря кому поминаешь. Бог — лучший поминающий для Себя и тебя!

**Вторая часть** из знания божественных имен. Эта часть делится на две части: 1) знание об именах атрибутов смыслов (*'asmā' ṣifāt al-ma'ānī*). Например, «живой» (*ḥayy*) — это имя, которое требует самости (*zāt*), характеризуемой атрибутом жизни. 2) И[ли] «знание» (*'ilm*) — наделенный этим [качеством] называется «знающим» (*ṭālim*). [Имя] «сильный» (*kādir*) — для описываемого (*mawṣūf*) силой (*kudra*), «волящий» (*murīd*) — для наделенного волей (*irāda*), «слушающий» (*samī'*), «видящий» (*baṣīr*) и «благодарный» (*shakūr*) — для наделенного слухом (*sam'*), зрением (*baṣar*) и речью (*kalām*). Все это — смыслы, наличествующие в описываемом (*mawṣūf*), либо, напротив, соотнесенности (*nusab*), из которых исходят для него имена.

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

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

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

[Бог как] «Всемогущий» (*муктадир*) будет только в состоянии связи силы с подвластным (*мақдур*), ибо Он приложил усилия в [установлении] связи силы с подвластным для создания его воплощенности ('айн). Подобны этому, например, «приобретенный» (*муктасаб*) и «приобретающий» (*касиб*). Стало очевидным различие между именами, пусть даже они требовали один атрибут, но в разных отношениях, так как недопустимо совпадение (*тараудуф*) в мире, ибо совпадение — повторение, а в бытии нет одновременного повторения благодаря божественной нестесненности, вместительности (*ииттиса*<sup>47</sup>). Знай же это.

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

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

говорит: «У Бога есть прекрасные имена»<sup>51</sup>. В «Достоверном [сборнике]» (*Ал-Джāмī ‘ac-ṣaḥīḥ*) сказано: «Поистине, у Бога — девяносто девять имен, сто без одного. Кто перечислит их, тот войдет в рай»<sup>52</sup>. Мы оказались не в состоянии правильно их определить, ибо все хадисы, в которых сообщается о них (божественных именах. — *И. Н.*) — неясные<sup>53</sup>, из них ничего не вытекает с точностью. Каждое божественное имя достается нам путем раскрытия (*кашиф*) — то есть достается тому, кому достается, — а потому мы не приводим их в какой-либо книге, пусть даже мы в душе и молили [Бога], так как немало порочного в самозванцах, измышляющих на Бога ложь. Их в наше время много. [299] Когда мы исследовали [труды] знатоков хадисов (*хуффāz*), то не обнаружили никого, кто бы относился с вниманием к ним (божественным «именам». — *И. Н.*) так, как, например, знаток хадисов (*ḥāfiẓ*) ’Абū Мухаммад ‘Алīй ибн Са‘īд ибн Ҳазм ал-Фāриṣī. Предел его усилий — это то из прекрасных [божественных] имен, что я упоминаю. Это — предел его исчисления их через исследование достоверных [сборников] (*tūrūk aṣ-ṣuḥāḥ*)<sup>54</sup>, согласно тому, что рассказал нам ‘Алīй ибн ‘Абдаллāх ибн ‘Абд ар-Рaҳmān ал-Фāriyānī со слов ’Абū Мухаммада ‘Абд ал-Ҳaққa ибн ‘Абдаллāхa ал-’Azadī ал-İshbīlī, [что] рассказал нам ’Абд ал-Ҳaққ [в тексте] разрешения (*idjāza*)<sup>55</sup> и многие другие как устно, так и письменно, а также [в тексте] разрешения (*idjāza*) со слов ’Абū ал-Ҳaсaнa Шariyha иbн Muxhammada иbн Shariyha ar-Pa‘īnī, [а тог] со слов ’Абū Muxhammada ‘Alīй иbн Ҳazma ал-Фāriṣī, который сказал: «Они (божественные имена. — *И. Н.*) извлекаются из Корана и из достоверного [предания] от пророка [Мухаммада] (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!)». Наше исчисление [божественных имен] дало [нам] следующее:

Бог (*’allāh*), Милостивый (*raḥmān*), Милосердный (*raḥīm*), Всезнающий (*’alīm*), Мудрый (*ḥakīm*), Щедрый (*karīm*), Великий (*’azīm*), Кроткий (*ḥalīm*), Существующий вечно (*qāiyūm*), Наиболее благородный (*akram*), Мирный (*salām*), Приемлющий покаяние (*tawwāb*), Господь (*rabb*), Дарующий (*vahhāb*), Самый близкий (*akrab*), Слышащий (*samī’*), Отзывчивый (*mudjīb*), Вездесущий (*vāsi’*), Могучий (*’azīz*), Благодарный (*shākir*), Одолевающий (*kākir*), Последний (*’āchir*), Явный (*zāhir*), Большой (*kabīr*), Осведомленный (*habīb*), Могущий (*qadīr*), Всевидящий (*baṣīr*), [Все]прощающий (*qaṣīr*), Благодарный (*shakūr*), Прощающий (*qaffār*), Господствующий (*kaħħār*), Могущественный (*džabābār*), Превосходящий (*mutakabbiр*), Образователь (*muṣavvīr*), Благостный (*barr*), Всемогущий (*muqtadīr*), Создатель

(*бари*'), Высокий ('алий), Ненуждающийся (*ғаний*), Покровитель (*валий*), Сильный (*қавий*), Живой (*ҳай*), Достохвальный (*ҳамид*), Славный (*маджид*), Любящий (*вафуд*), Крепкий (Вечный) (*ғамад*), Один (*ахад*), Единый (*вакхид*), Первый ('аввал), Самый высокий (*а'лā*), Высочайший (*мута'лī*), Творец (*ҳалиқ*), Создатель (*халлак*), Питающий (*раззак*), Истинный (*хакк*), Добрый (*латиф*), Мягкий (*рағүф*), Прощающий ('афу), Победитель (*фаттах*), Прочный (*матин*), Верный (*му'мин*), Охраняющий (*мухаймин*), Скрытый (*батин*), Священный (*куддус*), Царь (*малик*), Властелин (*малик*), Величайший (*акбар*), Самый могущественный (*а'азз*), Господин (*сайид*), Достохвальный (*суббұх*), Непарный (*витр*), Добродеющий (*муҳсан*), Прекрасный (*джамил*), Добрый (*рағиқ*), Оценивающий (*муса"ир*), Сжимающий (*қабиқ*), Расстилающий (*басит*), Исцелитель (*шайғ*), Дающий (*му'тій*), Выдвигающий вперед (*муқаддим*), Отодвигающий назад (*му'аҳхир*), Вечность (*дахр*).

Это мы рассказали со слов наших шейхов, [которые рассказали] со слов шейхов. У нас есть [также] другие [божественные] имена из Корана, что пришли как добавление; они для нас — из числа [божественных] имен, а для Него — не [Его] имена. То же и в пророчествах (*ахбар*). Кто желает знать имена Бога, каковы они поистине, тот пусть вдумается в слова Всевышнего: «Люди! Вы бедны, нуждающиеся в Боге»<sup>56</sup>. В действительности, в бытии есть только Его имена. Но покрыты завесой очи разумов, не знающих воплощенности веющей (*а'йан ал-аквān*), ибо Он (Пречист Он!) есть охраняющий, никто иной. Он скрывающий все охраняемое. Ведь Он, «[Слава] Богу, творцу небес и земли»<sup>57</sup>, поставил ангелов посланниками, установил ночь покоя, поставил на земле наместника<sup>58</sup>. [Он] свет небес и земли, опора небес и земли. Он Терпеливый (*қабур*), Приемлющий покаяние (*қабіл ат-тавба*), Скорый в требовании отчета (*сарі 'ал-хисаб*), Строгий в наказании (*шайд ал-‘іқаб*), Высокий на ступенях [Своего величия] (*рағи' ад-дарааджат*), Обладатель Престола (*зү ал-‘арш*) и Обладатель ступеней лестницы (*зү ал-ма‘ридж*) [на небеса]. Я уже направил тебя на Путь. Это — часть атрибутов, указывающих на смысли, соотнесенности и сопряженности<sup>59</sup>, как, например, Первый ('аввал) и Последний (*‘ахир*), Явный (*зәхир*) и Скрытый (*батин*).

**Третья часть:** это имена действий ('асмā' ал-аф 'ал). Они бывают явными, как, например, [имя] «Образователь» (*муғавир*), и подразумеваемыми, как, например, Его слова: «Ведь делает Он ход наилучший»<sup>60</sup>. Все [имена действий] — имена воли (*ирāда*).

**Четвертая часть:** имена общности (*’asmā’ al-iishtirāk*), как, например, «Верный» (*mu’min*), «Господь» (*rabb*). Верный (*mu’min*) — достойный веры, доверия, верный — предоставляющий безопасность. Господь (*rabb*) — царь, Господь — исправляющий (*mu’sih*), Господь — господин, Господь — наставник, Господь — утверждающий. Когда ты имеешь дело с каким-то именем из числа божественных имен, посмотри, на какой степени из этих степеней оно [находится], а затем вознеси молитву посредством его, исходя из ее степени, не изымай его из нее одним разом<sup>61</sup>, не пренебрегай его указанием на Самость [Бога] (*zāt*), для которой все эти качества. [Тогда] она (самость Бога. — И. Н.) будет единственной воплощенностью в воплощенности множества, а значит, Он будет Единым-множественным (*vāhid kāṣīr*). Ведь эти степени и истины требуют этих имен для Того, атрибутами которого они являются, так что, когда Он назовет [Себя] ими, расцветут они, и ты узнаешь, что Бог проявляет внимание к ним, когда посредством их определений (*ahkam*) дает Себе имена и делает Свою самость (*zāt*) вместо лицем для их определений. Кротость (*ḥilm*) — умопостигаемый смысл, посредством которогодается имя Тому, в ком проявляется ее определение (*ḥukm*), и Он — Кроткий (*ḥalīm*), наряду с силой, Прощающий (*mutadжāviz*), Великодушный (*ṣafūḥ*), Прощающий (*‘afy*). Также и степень щедрости (*karam*) — умопостигаемый смысл, посредством которогодается имя Тому, в ком проявляется ее определение, как, например, Щедрый (*karīm*), Дающий (*mu’tīr*), Великодушный (*džavād*), Дарующий (*vahhab*) и Дающий благополучие (*mun‘im*).

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

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

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

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

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

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

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

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

и есть природа. Тень души появилась в своем явном (*zāhir*) из того, что близко стороне природы. Но от нее не протягивается тень, как, например, она протягивается от плотных тел. В ней (душе. — *I. H.*) запечатлевается все знания, что есть у разума, и которые мы упомянули. У нее есть особое отношение к Богу, у разума нет знания о том, ибо это — тайна Бога, которая между Ним и каждым созданием (*maḥlūk*), неизвестно о его соотнесенности, оно невыразимо и создание не в силах отрицать его существование. А потому эта [тайна] есть познанное непознанное<sup>66</sup>. Это и есть [божественное] проявление в вещах, которое делает пребывающими их воплощенности.

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

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

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

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

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

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

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

**Третий вид** знаний — это знание Речи Истинного, обращенной к Его рабам на языках Законов<sup>74</sup>. Знай, да содействует тебе Бог, что, кроме джиннов<sup>75</sup> и людей, все из того, что есть помимо Бога, [способно обрести] знание о Боге (*ma’rifa*), откровение (*vahy*) от Бога и знание (*’ilm*) о Том, Кто явился им. Все они от природы предрасположены к этому, все они счастливы. Поэтому Всевышний говорит: «Не видел ли ты, что Богу поклоняется и то, что на небесах, и то, что на земле?»<sup>76</sup>. Это касается всех [сущих]. Потом Он подробно изложил, чтобы разъяснить людям, что ниспоспал им, и сказал: «[Не видел ли ты, что Богу поклоняется] и солнце, и луна, и звезды, и горы, и дерева, и животные, и многие из людей?»<sup>77</sup>, о чем Он говорит так: «Кроме тех, кто уверовали и творили благое — и мало их»<sup>78</sup>. [А про творящих дурное] Он говорит, что их немало, то есть их много, о чем Он говорит: «Многие из людей»<sup>79</sup>. Потом Он говорит: «И много тех, для которых заслужено наказание!»<sup>80</sup>. Причина этого в том, что человеку с точки зрения его разумной души (*nafṣ nāfiqā*), существующей между природой и светом, Он доверил то, посредством чего Бог внедрил в нее мысль, дабы он благодаря ей приобретал знание о Всевышнем Боге по воле Бога. И Он даровал ей разум, равно как даровал ей все сущее. И Он даровал ему атрибут принятия [знания] и любовь к мыслительной способности для извлечения знания из своей самости, чтобы в нем появилась божественная способность, ибо он любит главенство, снедаем самомнением и стремлением выставить себя перед сыновьями рода своего, поскольку они также имеют отношение к этому. Затем, когда Он даровал им мыслительную способность, то установил для них знаки и доводы, которые указывают на возникновение (*ḥudūṣ*) из-за наличия их (этих знаков и доводов. — *И. Н.*) благодаря им самим (людям. — *И. Н.*). Он установил для них указания и доводы, которые указывают на вечность (*kiḍam*), означающую отрицание начальности (*’awwaliyya*) Еgo бытия.

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

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

Тогда им (людям. — *I. H.*) стало ясно, что Он Истинный, то есть что проявление, которое они увидели как указание, является указанием на Него самого. Им стало ясно, что Он искомый Истинный. Поэтому Он завершает и говорит в том же аяте: «Неужели для них не довольно было Господа твоего?»<sup>82</sup>, или что Он будет указанием на самого себя. Самое явное указание — указание чего-либо на самого себя посредством своего появления (*zuhūr*). Когда это знание стало наличествовать в их умах благодаря очищению (*tanzīh*) [Бога] от всего того, что приписывали они самостям мира, а это указание единого по воплощенности, которое в [своем] указании постоянно переходит от отрицания (*sallab*) ради познания Бога (*ma'riifa*) к утверждению (*iqbāt*) ради познания мира [и наоборот], тогда Истинный назначил для этого человеческого рода личность<sup>83</sup>, напомнил, что тот пришел к ним от Бога с посланием (*risāla*)<sup>84</sup>, сообщая им посредством его.

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

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

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

Когда же этот поверивший положился на свой разум и пришел другой<sup>90</sup>, также из уверовавших в Него, то Бог раскрыл ему свет его веры и свет знания. И был свет к свету<sup>91</sup>.

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

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

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

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

Среди них есть и тот, кто сказал: «В этом нашем сообществе есть тот, у которого нет ничего, кроме света веры, и кто не знает, что есть знание [о Боге] и что является путем к нему. А [что до] этого посланника, то мы не сомневаемся в его правдивости и в его мудрости (*хикма*). К мудрости относится забота о самом слабом<sup>92</sup>. Поэтому посланник говорит с помощью этих атрибутов, которые он приписывает своему Господу, ибо к ним [привычен] этот самый слабый, у которого нет мнения об этих доводах и нет ничего, кроме света веры, говорит из милости к нему, ибо не прирастет вера для него иначе, нежели путем подобного описания [Бога]. У Истинного есть право описывать Себя тем, чем Он пожелает, в соответствии с разумом воспринимающего, даже если он внутренне против этого. Сообщающий (посланник. — И. Н.) положился на такое описание. Заботящийся о праве самого слабого должен полагаться на то, что он знает о нашем знании о Нем, на свое уверенное знание о нашей искренности по отношению к нему и нашем воздержании [от окончательного суждения] с нашим доводом. А потому ничто из этого не умаляет значения того, что имеется у нас, так как мы узнали цель этого посланника».

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

Другая группа сказала: «Это описание [Бога] противоречит доводам, но мы непоколебимо уверены в правдивости этого сообщающего (посланника. — И. Н.). Наша цель в нашем познании Бога (*ma’rifā*) — отрицание того, что мы приписали Ему из-за возникновения этих атрибутов. Таково самое известное нам о Боге в этом отношении, поэтому мы уверуем в это, поскольку доверяем посланнику и препоручим ему и Богу знание этого, ибо вера (*‘imān*) в таком словесном выражении (*лафż*) не причиняет нам вреда. Как относится это описание к Нему, Всевышнему, неведомо для нас, ибо Его самость неведома [при описании ее как] посредством “утвержденных” атрибутов<sup>93</sup>, [так и] отрицания их. А потому не полагаются на это [описа-

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

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

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

Эта группа (*mā'iifa*) самая слабая (разумом. — *I. H.*), ибо обладает половиной веры: они взяли лишь уподобление (*taṣbīh*) и не разумеют смысла очищения (*tanzīh*) в [аяте]: «Нет ничего, подобного Ему»<sup>101</sup>.

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

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

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

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

В мире ущербность проявляется только в человеке. Это потому, что он совокупность истин мира, он краткий конспект (*muḥtaṣar wadžīz*), а мир растянут и простерт (*muṭawwal bāsīt*). Что касается совершенства божественности (*’ulūhiyya*), то оно очевидно из Законов [Божьих], но посредством доводов [людских] умов — нет. Суть того, что разум усматривает как совершенство, — это ущербность с точки зрения Бога, пусть даже она будет такой, как того требует довод разума. А потому разум дает половину знания о Боге, а именно — очищение (*tanzīh*) и «отрицание» (*salb*) в Нем, Всеышнем, многих определений (*aḥkām*)<sup>108</sup>. Законодатель сообщил о Боге посредством утверждения (*ṣubūt*) о Нем того, что разум отрицает посредством своих доводов. Он привел два [рода] вещей, касающихся совершенства, которое приличествует Ему, Всеышний Он, — и впали в изумление [людские] умы. Поэтому это — божественное совершенство. Если бы Он не дал [человеку] изумление (*ḥāyra*), когда тот упоминает о Нем, то Он бы подпал под определение сотворенного, ибо чувство и воображение стремятся [постижь] Его благодаря своим самостям, чтобы увидеть своего Творца, умы [же] стремятся [постижь] Его благодаря своим самостям и посредством своих доводов, используя отрицание и утверждение, необходимость, допустимость и недопустимость, чтобы узнать своего Творца. Он (Бог. — *I. H.*) говорит чувствам и воображению об отвлечении (*tadžrīd*) Его<sup>109</sup>, на что указывают доводы умов, и чувства внимают этому. Поэтому чувства и воображение впали в изумление и сказали: «Мы ничего не знаем о Нем». Он (Бог. — *I. H.*) говорит умам об уподоблении (*tašbih*) Его [миру], на что указывают доводы чувств и воображения, и умы внимают этому. А потому умы впали в изумление и сказали: «Мы не обладаем никакими знаниями умов, чувств и воображения». Так благодаря изумлению [людей] оказалось, что Его (Пречист Он!) совершенство — особое, а потому никто, исключая Его самого, не знает Его, и нет свидетельствующего (*shāhid*), кроме Него. Они не постигли Его и не видели для Него воплощенности. Следы свидетельствуют [о Нем], Господин подразумевается, степень восхваляется, Божеству очищенному (*muṇa-*

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

И остался человек посередине между совершенством изумления (*хайра / х̄ира*) и определенности (*хадд*). Это — совершенство мира. Благодаря человеку мир обрел совершенство, а человек не обрел совершенства благодаря миру. Так как в человеке оказались сосредоточены истины мира из-за того, что он человек, то он ничем не отличается от мира, за исключением только особенно малого размера. За ним остается степень его совершенства. Все сущее приняло ее (этой степени. — И. Н.) совершенство. Истинный — совершенный. Человек же разделился на две части: на часть, которая не приняла совершенство (она — одно из сущего мира), несмотря на то, что он есть совокупность мира, совокупность конспекта большого [мира]; и на часть, которая приняла совершенство. В ней благодаря ее подготовленности (*исти ‘дāд*) явилось божественное присутствие (*хафра ’илāхийа*) в совершенстве и со всеми своими именами. Поэтому [Бог] установил эту часть преемником (*халифа*) [на земле]<sup>110</sup>, нарядил ее одеянием изумления от этой части. Ангелы посмотрели на устроение (*наш’а*) его тела и сказали о нем то, что сказали, поскольку не приняли его истины, которые Бог устроил в его теле<sup>111</sup>. Когда Истинный объявил им, что Он сотворил для него и что дал ему, то они впали в изумление и сказали: «Нет у нас знания, и у изумленного нет знания». Он дал ему знание о божественных именах, посредством которых ангелы не восхваляли и не освящали Его<sup>112</sup>. Как сказал [пророк Мухаммад], мир ему: «Завтра, в День предстояния (в Судный день. — И. Н.), он (человек. — И. Н.), прося заступничества, будет восхвалять Бога теми похвальными качествами, которых сейчас не знает и которых требует место их устроения»<sup>113</sup>, ибо похвальные качества Всевышнего Бога находятся в соответствии с тем, чего требует от них места их возникновения и появления. То устроение (*наш’а*) даровало ’Āдаму и схожим с ним его детям способность к преемничеству в мире; это не было даровано другим.

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

суди людей справедливо, не следуй за страстью»<sup>114</sup>. А он (человек. — И. Н.), следя [за страстью], низвергается с той степени, что была уготовлена для него, уготовлена для тебя и тебе подобных, как сказал о том ’Абӯ ал-‘Атāхиййа<sup>115</sup>:

[304] Явилось к нему преемничество покорным,  
Предстало пред ним приниженным.  
Лишь оно достойно его,  
И лишь он достоин его.  
Если кто-нибудь отдаст оное иному, кроме него,  
Сотрясется земля своим сотрясением<sup>116</sup>.

А потому, когда он получит господство в мире, а именно преемниче-  
ство, то если пожелает, будет властвовать и явится, как, например,  
’Абдал-Кадир ал-Джил<sup>117</sup>, а если пожелает, то смирится и оставит пол-  
новластное распоряжение своего Господа среди Его рабов, несмотря  
на способность к этому, как, например, ’Абӯ Мас‘уд ибн аш-Шибл<sup>118</sup>,  
за исключением лишь случая, если соединится с ним (с конкретным  
человеком. — И. Н.) божественное повеление (*’amr ’ilâhîy*), как, на-  
пример, с Давудом, мир ему! Невозможно отвергнуть повеление Бога,  
ибо это будет страстью, следование которой Он запретил. [Или] как,  
например, Усман [ибн ‘Аффан]<sup>119</sup>, да будет доволен им Бог, который  
не снял с себя одежду преемничества, пока не был убит, из-за своего  
знания о том, в чем он обязан Истинному, ибо посланник Бога (да нис-  
пошлет Бог ему благословение и мир!) запретил ему снимать с себя  
одежду преемничества<sup>120</sup>. Каждый, с кем соединилось божественное  
повеление, обязан явить оное и не переставать оставаться содейству-  
ющим. А с кем не соединилось божественное повеление, тот имеет  
право выбирать: если пожелает, то явится с ним, явится по истине,  
а если пожелает, то не явится и укроется по истине; а оставить про-  
явление — самое достойное. Избранные Божьи (*avliyâ*) следуют  
пророкам в особом преемничестве и не следуют им в посланничестве  
и пророчестве, ибо их двери закрыты<sup>121</sup>. А потому у посланника есть  
власть (*хукма*). Если он оставлен преемником, то у него право властво-  
вания. Если он был посланником, то властвует согласно божествен-  
ному Закону, данному ему. Если он не был посланником, то властвует  
по повелению Бога посредством повеления времени (*vak’at*), которое и  
есть закон его времени, ибо он с этим повелением связан со справед-  
ливостью и произволом.

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

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

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

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

Затем он увидел, что Бог уже определил для него «пределы (хұбұд) [Своего терпения]»<sup>124</sup>, дал ему предписания, запретил ему преступать их и потребовал, чтобы он исполнял те Его повеления (Пречист Он!), которые может<sup>125</sup>. А потому для него стало обязательным знание о том, что Бог установил в качестве законов, чтобы осуществлять дополнительное поклонение (*'ibāda fār 'iyyā*) Богу, равно как осуществлять основное поклонение (*'ibāda 'aṣlīyyā*). Ведь основное поклонение — это то поклонение, которого требуют самости возможных (*mūmkināt*) из-за того, что они возможные. Дополнительное поклонение — это действия, в которых раб нуждается в божественном извещении с точки зрения того, чего заслуживает его Господин (*saiyid*), и того, чего требует его рабствование (*'ubūdīyyā*). Когда он будет знать о повелении своего Господина и Его запрете, воздаст должное своему Господину, Всевышний Он, и своему рабствованию, то познает себя. Каждый, кто познает себя, познает своего Господа<sup>126</sup>, а кто познает своего Господа, преклонится перед Ним через Его повеление.

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

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

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

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

**Шестой вид** знаний — это знание воображения (*хайâл*) и его соединенного (*муттаçил*) и отделенного (*мунфаçил*) миров. Оно великий столп (*рухн*) знания. Это — знание Перешейка (*бâрзâх*)<sup>132</sup> и знание мира тел, в которых проявляется духовное (*рûхânîyât*), оно знание обитателей Рая, оно знание божественного проявления в День предстояния (т. е. в Судный день. — *И. Н.*) в меняющихся формах<sup>133</sup>. Это — знание появления смыслов, которые самостоятельно не воплощаются, как, например, смерть в образе агнца. Это — знание того, что люди видят во сне, знание родины, где будут создания после смерти и после воскрешения (*ба ’ç*). Это знание форм: в нем появляются формы всего видимого в отполированных телах, как, например, в зеркале.

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

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

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

Из этих четырех степеней существования **первая** — воплощенное существование (*вуджӯд 'айний*). Это — сущее в самом себе, как бы оно в своей истинности ни характеризовалось: то ли тем, что оно внутри [мира], то ли тем, что снаружи, то ли ни тем, ни другим, когда оно, будучи сущим в воплощенности, вместе с тем ни внутри мира, ни вне его, не будучи обусловлено ни нахождением внутри, ни снаружи, т. е. занятием места (*taḥayyuz*). Это<sup>134</sup> относится исключительно к Богу. А что касается того, что самостоятельно, не ограничено местом и относится к миру, как разумные души, первый разум ('*ākl awwal*), душа и оберегающие духи (*arvāḥ muhāmina*), природа и первопыль (*habā'*) — я подразумеваю под всем этим их духи, — то все это внутри мира, хотя и не внутри тел мира и не вне их, ибо не занимает место.

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

**Третья степень** — речь (*kalām*). Познаваемое существует в выражениях (*alfāz*); это — существование в произнесении (*вуджӯд лафзий*). Так существует все познаваемое, даже невозможное (*muḥāl*) и небытие, ибо у него оно имеет словесное существование. Ведь оно существует в выражении (*lafrz*) и никогда не принимает воплощенного существования; я имею в виду невозможное. А что касается небытия, то, если оно будет небытием, которым характеризуется возможное (*mu'min*), то примет воплощенное существование, а если будет небытием, которое есть невозможное, то тогда не примет воплощенное существование.

**Четвертая степень** — существование на письме (*вуджӯд kitābīy*), то есть существование в письменных знаках (*вуджӯd*

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

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

Далее. Знай, что истина абсолютного воображения (*хайāл мутлақ*) — это то, что называется «облако» (*‘amā’*)<sup>135</sup>, которое есть первое вместилище (*зарф*), что приняло бытийствование (*кавнūна*) Истинного. В «*ас-Сахīх*» Муслима<sup>136</sup> говорится, что посланника Бога (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!) спросили: «Где был наш Господь до того, как Он создал мир (*халқ*)?». Тот ответил: «Он был в облаке (*‘amā’*), под которым не было воздуха (*хавā’*) и над которым не было воздуха». [Посланник] сказал так потому, что у арабов «*‘amā’*» — это тонкое облако, под которым есть воздух и над которым есть воздух. Когда он назвал это «*‘amā’*», то пересмотрел привычное понимание арабами этого слова, подверг отрицанию [наличие] в нем (в *‘amā’*. — *И. Н.*) воздуха, чтобы знали, что оно (облако (*‘amā’*). — *И. Н.*) не похоже на него (на воздух. — *И. Н.*) ни в каком отношении. Оно (облако (*‘amā’*). — *И. Н.*) есть первое описываемое посредством бытийствования (*кавнūна*, мн. ч. *кавнūнат*) Истинного в нем.

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

каждую ночь на небо здешнего мира»<sup>138</sup>; бытийствование на земле, а это Его слова: «Он Бог на небесах и на земле»<sup>139</sup>; и общее бытийствование (*кавнūна ḥamma*), а именно — вместе с сущими (*maḍḍuḥāt*), согласно их степеням, там, где они есть, как Он разъясняет это в отношении нас: «Он с вами, где бы вы ни были»<sup>140</sup>. Все эти отношения — согласно тому, что подобает Ему величию (*djalal*), без качества (*takīf*), без уподобления (*taṣbih*) и без представления в форме (*taṣavvūr*), а так, как это предоставляет Ему самость (*zām*) и что следует относиться к ней из этого. «Нет другого Бога, кроме Него, сильного, мудрого»<sup>141</sup>. А потому никто не обретет ни знания, ни успеха в постижении истинности Его, Мудрого<sup>142</sup>, снизошедшего к Своим рабам в словах и сделавшего далекое близким в Речи (*ḥitāb*) ради мудрости, которую желает Всевышний.

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

Это Облако выстроено (*inṭishā'*) дыханием (*nafas*) Милостивого как божества, а не просто как милостивого<sup>145</sup>. Все сущее появилось в Облаке благодаря «Будь!»<sup>146</sup>, благодаря божественной руке или рукам<sup>147</sup>, кроме самого Облака, ибо оно появилось именно благодаря дыханию. Если бы не было сообщений об установлении дыхания, мы бы не стали так называть его, хотя и знаем это.

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

движение к тому, и привязался (*ta' allaqa*) к нему, и вот, в дыхании для него — наслаждение. Всеышний сказал, как о том сообщается: «Я был скрытым сокровищем, и Мне было любо быть узнаваемым»<sup>148</sup>. От этой любви Он вздохнул (*tanaffufus*) — и явилось дыхание (*nafas*), и получилось Облако. Поэтому Законодатель нарек его Облаком, ибо облако ('amā'), то есть тучка (*suhāb*), порождено испарениями, то есть дыханием первоэлементов, вызванном определяющим воздействием жара. В силу этой обращенности (*ilтиfāt*) он и назвал его Облаком.

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

Вот почему это Облако заполнило всю пустоту (*halāt*'), то есть место (*makān*) мира, или его оболочку (*zarf*); ведь если бы мир исчез, обнаружилась бы пустота — нетелесная воображаемая протяженность. Это Облако — Истинный (*al-ḥaqq*), которым сотворено (*al-maḥlūk bi-hi*) всё. Оно названо Истинным, ибо оно — само ('ain) дыхание, а дыхание скрыто в дышашем. Так это схватывается разумом. Дыхание обладает определяющим воздействием как скрытое, а если у него появляется определяющее воздействие как явного, то ведь Он начальный ('awwal) в скрытом и конечный (*'āhip*) в явном<sup>149</sup>, «и Он о всякой вещи знающ»<sup>150</sup>. Именно в нем появилось все, что имеет имя: не-сущее, чьей воплощенности существование невозможно; не-сущее, чьей воплощенности существование возможно; и познаваемое, чья воплощенность существует<sup>151</sup>.

Затем в Облаке появились духи ангелов, исполненные любви. Это не ангелы, а чистые духи. Затем одна за другой, не переставая, появлялись формы родов мира, пока не достигли полноты. Когда исполнились роды, то их единичные представители начали возникать, превращаясь друг в друга, а не возникая из несуществования. Он (Бог. — *I. H.*) создал 'Āдама из земли, создал потомство 'Āдама из капли (*nūtfa*) (а она ничтожная вода), создал каплю в виде сгустка крови<sup>152</sup>. Поэтому мы сказали про эти существа, что они сотворены из существования, а не из несуществования. Ведь основа ('aṣl) именно такова, это — Облако ('amā') от дыхания, оно — существование, оно — воплощенность Истинного, которым произведено Творение. Роды мира сотворены из Облака, а отдельные существа (*a'iħāc*) мира также сотворены из Облака и из видов его родов. Так

что ничто не сотворено из небытия, существование которого невозможно; нет, все появилось в утвержденных воплощенностях (*а’йан қабита*).

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

Если бы не сила воображения, то ничто из показанного нами не появилось бы. Ведь это — самое обширное из имеющегося и самое полное из всего сущего. Оно принимает духовные формы, то есть предстает в различных формах вследствие имеющегося превращения (*истихāла*). Одни превращения бывают быстрыми, как превращение духов и смыслов в телесные формы, появляющиеся в этом Облаке. Другие превращения медленные, например, превращение воды в воздух, воздуха — в огонь, капли — в человека, элементов — в растение и животного: хотя это все превращения, но не столь быстрые, как превращения форм в фантазийной силе (*кувва мутаҳайила*) человека, то есть в соединенном воображении (*хайал муттаṣıl*), или как превращения форм духов, принявших телесную форму, в тела, как, например, ангелов, принявших форму людей. Здесь скорость выше, но и исчезают они быстрее, нежели превращение тел после смерти в то, во что они превращаются<sup>154</sup>.

Далее. Если ты понял эту основу, то знаешь, что Истинный — Говорящий (*нātiq*), Двигающий (*мухаррик*), Останавливающий (*мусаккин*), Создающий (*муджид*) и Уничтожающий (*музкиб*). Ведь ты знаешь, что все формы [307] со всем, что с ними соотносится и им принадлежит<sup>155</sup>, — это установленное воображение (*хайал мансūb*), а истина существования у Него, Всевышнего. Разве не видишь, что Установитель воображения завесы (*ситāra*) установил его (воображение. — *И. Н.*) лишь для того, чтобы в нем рассматривавший (*нāzir*) истинно осуществил знание о существовании, каково оно на деле.

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

Далее. Облако и есть перешеек (*барзах*) между смыслами, у которых нет воплощенностей в бытии, и световыми и природными телами. Например, знание и движение: первое в душах, второе в телах, а ведь обретает телесность в состоянии (*ҳадра*) воображения, как знание в форме молока<sup>156</sup>. Так же воплощаются соотнесенности (*нисад*), пусть они и не имеют воплощенности ни в душе, ни в теле. Например, утвержденность (*сабат*) в миропорядке ('амр) — это соотнесенность с утвержденным (*сабит*), в котором появляется эта утвержденность в чувственно-свяченной форме в присутствии соединенного воображения. И как, например, духи в форме тел, принявшие фигуру и явленные благодаря им (телам. — *И. Н.*), как Джибрīл в форме Диҳīй<sup>157</sup> и те из ангелов, что явились в формах пылинок в день [сражения при] Бадре<sup>158</sup>, — все это в отделенном воображении. Или как посох и веревки в образах змей, движущиеся, как о том говорит Он: «Показалось ему»<sup>159</sup>, то есть Мūсе, «от колдовства их»<sup>160</sup>, то есть вследствие их знания о том, что они сделали так, что те двигались. Они совершили это в присутствии (на уровне. — *И. Н.*) воображения, Мūсā постиг их в воображении и не знал, что они плод воображения, нет, он полагал, что они таковы же, как его посох<sup>161</sup>, и поэтому испугался. И ему было сказано: «Мы сказали: не бойся, ты выше их»<sup>162</sup>.

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

От этого отделенного воображения бывает и соединенное воображение. Соединенное воображение двух видов: то, что существует благодаря фантазии<sup>163</sup>, и то, что существует не благодаря фантазии: например, те формы, что видят спящий во сне, не произведены фантазией. Благодаря фантазии существует удерживаемое в душе подобие того, что человек ощутил чувствами или что запечатлела его формообразующая сила, выстраивая формы, которые чувство не постигало как

совокупность (хотя все составляющие этой совокупности непременно должны быть чувственно постигнуты). Фантазийное (*мутахаййал*), а именно ангельская форма в форме человеческой, принадлежащее отделенному воображению, может оказаться включенным в соединенное воображение. Тогда оно поднимает его на [уровень] отделенного воображения. Все это — воображение, и между ними двумя<sup>164</sup> чувственно-постигаемая форма, не будь которой, соединенное воображение не смогло бы поднять ее подобие [на уровень отделенного воображения].

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

Муслим<sup>165</sup> привел в «*ас-Сахīх*» хадис от ’Абū Са‘йда ал-Худрī. Это — пространный хадис, в котором говорится: «Когда не останется никого<sup>166</sup>, кроме тех, кто поклоняется Богу, из благочестивых и нечестивцев, то явится к ним Господь миров, Благословенный и Всевышний, в форме, менее всего схожей с той, в которой они Его видели. И Он скажет: “Чего вы ждете? Пусть каждая религиозная община следует тому, чему она поклонялась”. Они скажут: “О наш Господь, в земном мире мы расстались с людьми, которые более нуждались в нас, чем мы в них. И мы не стали водиться с ними”. Он скажет: “Я — ваш Господь”. Они будут говорить: “Оберегаемся Богом от тебя! Мы не приладим Богу сотоварища ни дважды, ни трижды”<sup>167</sup>, а некоторые из них даже едва не превратятся [в тех, кто придает Богу сотоварища]. Он спросит: “Есть ли между вами и вашим Господом знак, посредством которого вы узнаете Его?” Они ответят: “Да”. Тогда дело примет серьезный оборот: всем, кто совершал [в этой жизни] земной поклон Богу, будет дозволено совершать земной поклон (*суджūd*), а всем, кто совершал [в этой жизни] земной поклон Богу из страха или лицемерия, Бог сделает спины как один лист, и всякий раз, когда они захотят совершить земной поклон, будут падать навзничь. Потом они подымут головы вверх, а Он уже переменится в Своем образе, в котором они Его видели в первый раз. Он скажет: “Я — ваш Господь”, и тогда они скажут: “Да. Ты — наш Господь”. Рассмотри по справедливости этот рассказ (*хабар*)<sup>168</sup> об изменении Истинного (Пречист Он!) в формах — а ведь это Он (Пречист Он!), никто иной. Его не признали в одной форме и признали в другой: воплощенность одна, а формы разные.

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

(*мутахаййалāt*), а Облако, в котором они явлены, — это воображение (*хайāl*). Этот хадис исцелит любого больного, если тот воспользуется им, зорким взглядом рассмотрев его справедливо и взыскую истины<sup>169</sup>.

Вот так Он проявляется для сердец и в воплощенностях возможного. А потому Он явный, Он формы благодаря тому, что предполагают (*tu'ṭū*) воплощенности возможного (в соответствии с их подготовленностью) в Том, Кто в них явился. Возможные — это Облако, явленный в нем — Истинный, благодаря которому имеется Творение (*ал-хаkk al-maḥlūk bi-xi*), различие (*iḥtilāf*) форм — это различие воплощенностей возможного в них самих в их утвержденности и в их определяющем воздействии (*хукм*) на Того, Кто явлен в них.

Так же проявляется Истинный для спящего в его сне: тот знает, что это — Истинный, и не сомневается; или же путем раскрытия (*кашф*). А толкователь сновидения говорит ему: «Истинно ты видел!»<sup>170</sup>. Все это — в соединенном воображении. Как же вместительно присутствие воображения! (*Ибн 'Арабī. Ал-Футūḥāt al-makkiyah. T. 2. C. 294—307*).

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

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

Нам остается только приступить [к разъяснению] болезней ума. Их три вида: болезнь в речах, болезнь в действиях и болезнь в состояниях. Что касается болезней [веро]убеждений, то это болезнь умов, мы уже упомянули о ней (*Ибн 'Арабī. Ал-Футūḥāt al-makkiyah. T. 2. C. 309*).

## Глава 287

### О знании «места» (манзил) вечного проявления и его тайнах из присутствия Мухаммадова<sup>171</sup>

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

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

Знай же, что этому месту принадлежит уполномочивание (*инаба*) из тех, кто осуществил его, — ’Абū Йазид ал-Бистāмī<sup>172</sup>. Оно есть самостоятельная совокупность (*джам’ийа զатийя*), которая достается от Бога знающему (*‘ариф*) [Его] только благодаря осуществленному созерцанию (*шүхүд мұхаққақ*) за завесой человеческого местоявления.

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

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

равно, дошло ли о том божественное ознакомление (*ta’rīf ’ilāhiy*) в Речи (*ḥiṭṭāb*) или не дошло; 2) места, от которых в мире свидетельствования не бывает следа, а потому они становятся известными только посредством божественного ознакомления и не осуществляются как «места следов». Это Первое лицо (*’anāniyya*) относится к числу стоянок, у которых есть следы в мире свидетельствования и Царства Божьего (*malakūt*).

Эти следы разнообразны. Оно (место Первого лица. — *I. H.*) ограничивается согласно разнообразию своих следов, хотя само оно абсолютно...<sup>175</sup>

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

Группа [суфиев], в числе которых ’Абū ал-Бадр, поведала нам, что наш шейх ’Абд ал-Қādīr<sup>176</sup>, да смируется над ним Бог, сказал: «Когда наступает [новый] год, он является ко мне и сообщает, что будет и что произойдет. Так же и месяц, пятница и день». Так было и с шейхом ’Абū Йa‘zī ’Abū an-Nūrōm в Магрибе: когда наступал месяц рамадан, он являлся к нему и осведомлял его о том, что было принято [Богом] в нем (в этом месяце. — *I. H.*) из дел, от кого было и будет принято. Здесь я сказал об этом применительно к шейху ’Абū Йa‘zī и месяцу рамадан, так как наш друг ’Abū Zayd ar-Raqrāqī al-’Uṣūl сообщил мне об этом с клятвенным заверением в месяц рамадан, поскольку сообщивший был у него (у шейха ’Abū Йa‘zī. — *I. P.*) в это время и видел, как месяц рамадан явился к тому, сообщая о том, что мы поведали выше. А потому о местах сущих (*akvān*) не узнать от Бога посредством божественного ознакомления и [Его] заботы об этом приближенном (*mukarrab*) [к Нему], [нет], разве что лишь благодаря ознакомлению Богом Своих рабов об их тайнах (*asrār*)<sup>177</sup> посредством того, что Он вбрасывает в них (в эти тайны. — *I. H.*) из мыслей духа (*rūḥ*) [свыше] в дух [человека], подобно тому, как ангелы нисходили к пророкам, мир им, с этим.

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

Наши друзья разошлись во мнениях: есть ли среди проявлений такое, для которого характерна ущербность с точки зрения формы, в которой оно дано, если проявления — это природные формы, а природные четыре?<sup>178</sup> Тогда ущербное проявление в природной форме в какой-то момент времени совершится как огненный элемент: оно будет в самом себе неполным<sup>179</sup>, хотя и выдает так, как выдает его элемент, не превышая онный. Если оно случится в другом проявлении, то к этой форме прибавится второй элемент, и так до тех пор, пока в четырех проявлениях не будет достигнута полнота элементов: проявление в [форме] четвертого элемента, дающее полноту природной формы, совершится в законченной форме и присоединится к своим собратьям из числа проявлений. По нашему же мнению, дело обстоит не так. Неверно, что проявление бывает ущербным или избыточным. Человеку, который говорит подобное, его собственное состояние явилось как само проявление, вот он и вообразил (*тахайала*), будто ущербным было проявление, тогда как ущербность была в нем самом. Затем случилось так, что, когда для него проявилось второе проявление, он увидел, что к той форме (в которой он был в самом себе)<sup>180</sup> прибавилось нечто, чего в ней не было (а прибавление и ущерб — в нем самом), и вот, он приложил это суждение к проявлению.

Знай, что световые принужденные (*мусаххара*) [Всевышним], а не управляющие (*мудабира*), духи низводят в сердца знающих [Бога], как мы сказали, повеления, божественные дела и блага в соответствии с тем, чего хочет Истинный от этого раба, и возносят его посредством сего низведенного, поднимая и очищая, к ближайшей из дальних завес — и так до тех пор, пока Бог не сделает его Своим доверенным (*таваллā*), устранив всех посредников. Однако сердце, если оставят его духовные нисхождения, общие для людей этого Пути (*тарīqā*) и мудрецов (*хукамā*'), работающих ради очищения душ и избавления от грязи природы, оставят до того, как Истинный сделает его доверенным, устранив посредников, окажется лишенным и того и другого. Это похоже на остановку (*вақфа*) между двумя стоянками (*мақām*), подобно обычному сну между чувством и воображением. Это — стоянка растерянности (*мақām ал-хайра*) для этого сердца, ибо кого оно любило и от кого вразумляется, того уже потеряло, а кто приходит к нему, того еще не видело, а потому пребывает изумленным<sup>181</sup>.

Мой сподвижник ’Абū ’Исҳāк ’Ибраҳīм ibn Muҳāmmad al-Аnṣārī al-Құртубī, да содействует ему Бог, поведал мне про нашего шейха ’Абū Закарийя ал-Хусний Бабджайя следующее. Он сказал: «Несколько его сподвижников из числа тех, кто присутствовал при его смерти, рассказали мне, что шейх вышел к людям из соборной мечети, где он пребывал в уединении (*и’тиқāf*)<sup>182</sup> в месяц рамадан. Он уже сменил одежду, что была на нем, и эта смена бросалась в глаза. Он сказал им: “Молитесь за меня, ибо я уже потерял того”<sup>183</sup>, кто был со мной!» Прежде не было такого, чтобы он столкнулся с чем-то и впал бы в растерянность относительно того. А потому он попросил людей помолиться за него, ибо он не был из числа людей божественных вкушений (*азvāk*, ед. ч. *зawķ*) из-за того, что *фикх*<sup>184</sup> взял над ним верх, и ему не удалось разрешить это дело. Затем он удалился в место своего уединения и медлил с выходом к ним. Тогда они вошли к нему — а он уже покрыт [саваном] и расстался с этим миром. Значит, он указал им сменой своей одежды, что Тот, Кто [прежде] надевал на него одежду, лишил его ее, а его растерянность и нужда в молитве собратьев указывают на то, что Истинный не утвердил Свое повеление<sup>185</sup>, на которое мы указывали». Тогда я обрадовался за него: может быть, Бог уполномочил его за мгновение до его смерти и забрал его к Себе, и он [сейчас] у Него.

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

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

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

Что касается нисхождения ангельских духов на сердца людей, то они нисходят только по повелению ('amp) Господа Бога<sup>191</sup>. Смыл этого состоит не в том, что Бог повелевает им совершить нисхождение из присутствия (*ҳадра*) Речи (*хитаб*). В действительности Он низводит им то, что не надлежит их стоянке (*мақам*), в образе того, на кого они нисходят. Тогда они узнают, что Бог хотел от них нисхождения [на сердца людей] и ниспосыпания того, что они обнаруживают в себе из откровения (*ваҳїй*), о котором не надлежит им [знать], и что это откровение из особенностей человека. Они видят образ того, на кого нисходят, среди образов, которые есть при них, посредством восхваления (*тасбих*): «О Тот, который является прекрасное и скрывает безобразное завесами, что опускаются и убираются!» Так они узнают из этих образов того, кто является их обладателем на земле, нисходят на него и низводят ему то, что было низведено им, а тот, на кого это было низведено, называет это [божественным] Законом (*шар'*) и откровением. Если это будет приписано Богу через атрибут (*сифа*), то станет оно называться Кораном, *Фурқан*<sup>192</sup>, Торой, Псалмами (*Забур*), Библией и Свитками (*сүхуф*). Если же это будет приписано Богу через дей-

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

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

Об аз-Зухrī<sup>195</sup> говорят, что он передал хадис со слов некоего достоверного хранителя (*ṣūqa*). Или же хадис был передан с его (аз-Зухrī. — *И. Н.*) слов, так что тот, кто передавал с его слов, сказал: «Я не знаю этого хадиса и не уверен в нем, но ты для меня достоверный хранитель». И вот, он (хранитель. — *И. Н.*) передал от себя тот хадис, что был с его (аз-Зухrī. — *И. Н.*) слов. Поэтому он (аз-Зухrī. — *И. Н.*) сказал: «Такой-то передал мне хадис с моих слов». Так *исnād*<sup>196</sup> хадиса оказался непрерывным. Возьми же в расчет, каков тут способ передачи хадиса<sup>197</sup>.

Среди того, что заключает в себе это место (*манzил*), превосходство закрытого (*maṣṭūr*) знания над знанием открытого (*ma'išhūd*).

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

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

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

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

казались бы принять подобное. Из этого места ангел смерти получает сроки [жизни] людей. Люди откровения (*'ахл ал-кашиф*) разошлись во мнениях относительно сроков жизни животных и всех существ, исключая людей, — является ли это место местом знания о них или нет? Есть ли у всего, что неживое, сроки жизни или нет? Так знай, что Бог установил для каждой формы в этом мире срок, который наступит для нее в этом и в тамошнем мире, за исключением [утверженных] воплощенностей, принимающих эти формы, ибо нет срока для них, напротив, с тех пор, как Всевышний Бог сотворил их, они обладают непрестанным постоянством (*давām*) и пребыванием (*бақā'*). Всевышний говорит: «Каждое плавает до назначенней ему поры»<sup>200</sup> и «Определил для каждого срок жизни. У Бога точно указан срок жизни»<sup>201</sup>. Он привел слово «всё», а это означает обобщение и утверждение всеобщности. Мы уже сказали, что у [утверженных] воплощенностей, принимающих эти формы, нет сроков. Так благодаря чему они вышли за рамки определения (*хукм*) «всё»? Мы сказали, что они не вышли, ведь в действительности срок, что для [утверженной] воплощенности, — это ее связь с одной из форм, которые она принимает. Она доходит в принятии [этой формы] до определенного срока (*'аджал мусамман*)<sup>202</sup>, а это есть истечение срока той формы. Когда у Бога наступает известный срок в этой связи, эта форма исчезает и [утверженная] воплощенность принимает другую форму. [Утвержденные] воплощенности уже достигли определенного срока в принятии какой-нибудь формы, равно как форма достигла определенного срока в своей утвержденности для той [утверженной] воплощенности, которая была вместилищем для ее появления (*зухūr*). Поэтому слово «всё» распространяется на «определенный срок». Бог определил для каждой вещи срок в чем-то, и она достигает его, затем она переходит в другое состояние, в котором наличествует до определенного срока, ибо Бог постоянно творит вместе с дыханием. Среди вещей есть такие, у которых продолжительность (*му́дда*) пребывания составляет только момент (*замān*) их существования<sup>203</sup>, а в следующий момент они доходят до конца своего срока: это — наименьшая продолжительность (*му́дда*)<sup>204</sup> в мире. Бог сделал так, чтобы воплощенности действительно нуждались (*ифтиқār*) в Боге в каждом дыхании: если бы они пребывали два момента времени и более, то получили бы атрибут отсутствия нужды (*гинан*) в Боге в тот промежуток времени (*му́дда*).

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

ашаритов<sup>205</sup>. Предмет единодушного согласия всех в этом вопросе, который никто не в состоянии отрицать, — это движение (*харака*): это признают все, за исключением двух групп, считающих движение соотнесенностью, лишенной существования. Это ал-Бақиллāнī<sup>206</sup> из числа мутакаллимов и сторонники учения о скрывании (*кумūн*) и появлении (*зухūр*), которые утверждают это.

## Примечания

<sup>1</sup> *Ибн 'Арабī*. Ал-Футūхāт ал-маккийа. Т. 2. С. 294—309.

<sup>2</sup> Арабский язык позволяет некоторым терминам, исходя из контекста рассуждения авторов, одновременно передавать значение процесса и обозначать предмет, например: *ма'рифа* — это процесс познания и само знание.

<sup>3</sup> То есть соглашением, конвенцией.

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

<sup>5</sup> Аллюзия на вышеприведенный «священный ҳадīс» (*хадīс қудсий*).

<sup>6</sup> Коран 41:42, С.

<sup>7</sup> Ал-Мұхāсибī, ал-Хāрис (ал-Мұхāсибī, 'Абū 'Алī ал-Хāрис ибн 'Асад ал-'Аназī) (ум. 857) — багдадский богослов, один из ранних теоретиков суфизма.

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

<sup>9</sup> «Вот, Господь твой сказал ангелам: Я поставилю на земле наместника» (Коран 2:30, С.).

<sup>10</sup> Коран 41:53.

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

<sup>12</sup> Коран 9:128, С.

<sup>13</sup> Коран 25:45, С.

<sup>14</sup> Коран 88:17, С.

<sup>15</sup> Коран 7:185, С.

<sup>16</sup> Коран 13:4, К.

<sup>17</sup> Один из моральных принципов ислама гласит: «Повеление одобряемого и запрещение осуждаемого» (ал-’амр би-л-ма'рӯf ва нахī 'an ал-мункар). См.: *ал-Бағдадī, 'Абđ ал-Қāшир б. Taxip. Усул ад-дин фи-л-каlam* («Основы рели-

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

<sup>18</sup> Коран 42:11.

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

<sup>20</sup> Коран 20:50, К.

<sup>21</sup> Коран 20:50.

<sup>22</sup> Коран 20:50.

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

<sup>24</sup> Имеются в виду божественные качества, атрибуты.

<sup>25</sup> Коран 7:175, С.

<sup>26</sup> Коран 7:175, С.

<sup>27</sup> Коран 5:116, С.

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

<sup>29</sup> Коран 16:40.

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

<sup>31</sup> Ибн ‘Арабī считает, что слово *'alلāh* не произведено как стяжка *al-**'ilāh* (слово «бог» с определенным артиклем: *the god*), а изначально дано в языке в этой форме; ниже он упоминает и противоположное мнение.

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

<sup>33</sup> См. вышеупомянутое примечание.

<sup>34</sup> То есть к указательным местоимениям.

<sup>35</sup> Коран 6:102.

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

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

<sup>38</sup> «Ты (‘антā) был стражем их» (Коран 5:117, С.).

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

<sup>40</sup> «Поистине, Ты (‘инна-ка) силен, мудр» (Коран 40:8).

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

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

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

<sup>44</sup> Коран 29:45, С.

<sup>45</sup> Аллюзия на вышеупомянутый «священный хадис» (хадīс қудсий): «...Благодаря сверхурочным трудам раб Мой не перестает приближаться ко Мне, пока Я не полюблю его; когда же Я полюблю его, то буду его слухом, которым он слышит, и зрением его, которым он слышит...» (*ал-Бухārī. Саҳīх ал-Бухārī. Китāb ар-риқāk* (6501). Т. 4. С. 2039; см. также: *ал-Джунайд*, *‘Abū al-‘Āsim. Rasā‘il al-‘Ālīn* // *Ali Abd al-Kader. The Life, Personality and Writings of al-Junayd*. С. 33—34).

<sup>46</sup> Коран 5:110, С.

<sup>47</sup> Коран 47:31.

<sup>48</sup> Коран 11:107, С.

<sup>49</sup> Коран 16:40, С.

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

<sup>51</sup> Коран 7:180.

<sup>52</sup> Хадис от ’Абū Хурайры: «Поистине, у Бога девяносто девять имен, сто без одного. Кто перечислит их, тот войдет в рай» (*ал-Бухārī. Саҳīх ал-Бухārī. Китāb аш-шуруғ* (2736). Т. 2. С. 840).

<sup>53</sup> *Хадīс муфṭariib* (букв. «неясный ҳадīс») — высказывание пророка Мухаммада, приводимое передатчиками в версиях, которые сильно противоречат друг другу. См.: *at-Tārīħ, Maħmūd. Taisir muṣṭalaħ al-ħadīs*. Эр-Рияд: Мактабат ал-ма‘ārif. 1987. С. 112.

<sup>54</sup> *Ṭarīq* (мн. ч. ṭurjūk) (букв. «путь») — (здесь) серия передатчиков какого-либо ҳадīса (высказывания о словах и поступках пророка Мухаммада), восходящая к одному и тому же последнему (самому раннему) передатчику, то есть к одному конкретному сподвижнику пророка Мухаммада. *Ṣuħħa* (ед. ч. ċaħħix) — 1) «до-

стоверные» ҳадīсы; 2) шесть сборников ҳадīсов, наиболее признанных и авторитетных в суннитской традиции: сборники Мұхаммада ал-Бұхāрī (810—870), Мұслима (817—875), Ибн Маджиха (ум. 886), ас-Сиджистānī, 'Абū ҆Давūда (ум. 888), ат-Тирмиzī, Мұхаммада 'Абу 'Исы (ум. 892) и ан-Насā'ī (ум. 915) (иногда включают только сборники ал-Бұхārī, Мұслима и сборник «Торная тропа» (Ал-Муватṭa') Мāлика ибн 'Анаса (ум. 795).

<sup>55</sup> Иджāза (букв. «разрешение») — термин, которым в мусульманской религиозной литературе обозначали разрешение исламского ученого ссылаться на него [например, разрешение знатока хадисоведения ссылаться на него как на аутентичного передатчика хадиса (см.: *ат-Тирмиzī*, *Мұхаммад 'Абу 'Иса*. Ал-'Илал ас-сағīр. Бейрут: *Дār ихā'a* ат-турās ал-'арабī. Б. г. Т. 1. С. 752)]; в суфизме — письменное разрешение на самостоятельное обучение суфийских учеников. (См.: *Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе*. М.: Наука, 1989. С. 144, 158).

<sup>56</sup> Коран 35:15, С.

<sup>57</sup> Коран 35:1, С.

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

<sup>59</sup> Имеются в виду «истины» (ҳақā'иқ), или «внутренние соотнесенности и сопряженности», «смыслы» (мағānī) вещей, которые образуют безразличную не-различенность Бога.

<sup>60</sup> Коран 3:54, О.

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

<sup>62</sup> Коран 16:40.

<sup>63</sup> Коран 90:8—10, С.

<sup>64</sup> Коран 76:3, С.

<sup>65</sup> Хадис от Мұхаммада ибн 'Алī «Боже, сделай меня светом!» приводит ал-Марвазī в следующем виде: «Боже, сделай в моем сердце свет, сделай на моем языке свет, сделай в моем разуме свет, сделай впереди меня свет, сделай позади меня свет, сделай справа от меня свет, сделай слева от меня свет, сделай выше надо мной свет, сделай ниже подо мной свет и сделай меня светом!» (*ал-Марвазī, Мұхаммад ибн Haṣr. Muḥtaṣar қiyyām ал-лайл*. Б. м, б. г. С. 164).

<sup>66</sup> То есть познанное Богом и непознанное разумом.

<sup>67</sup> Коран 50:29, С.

<sup>68</sup> Коран 7:143, К.

<sup>69</sup> *Каиф* — раскрытие; в суфизме — способ интуитивного познания.

<sup>70</sup> Хадис от Қубайсы ал-Баджālī и Ну'māna ибн Башīra «Если Бог явится че-му-либо из Его творений, то это покорится Ему» (إِنَّ اللَّهَ إِذَا بَحَثَ لَهُ شَيْءٌ مِّنْ خَلْقِهِ خَمْسَعَ لَهُ). приводит ан-Насā'ī (*ан-Насā'ī*. Сунан ан-Насā'ī ал-кубра (1870). Бейрут: *Дār ал-кутub ал-'ilmīyīa*, 1991. Т. 1. С. 576).

<sup>71</sup> *Ибн Ҳаббān. Җаҳīx ли-Ибн Ҳаббān* (5538). Бейрут: My'assasat ar-risala. 1993. Т. 12. С. 349.

<sup>72</sup> Коран 55:29, К.

<sup>73</sup> То есть непосредственного восприятия.

<sup>74</sup> То есть божественных Законов (*шарā'и'*, ед. ч. *шарā'a*), доведенных до людей через пророков.

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

<sup>76</sup> Коран 22:18, С.

<sup>77</sup> Коран 22:18.

<sup>78</sup> Коран 38:24, К.

<sup>79</sup> Коран 22:18.

<sup>80</sup> Коран 22:18, К.

<sup>81</sup> Коран 41:53.

<sup>82</sup> Коран 41:53.

<sup>83</sup> Речь идет о пророке Мухаммаде.

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

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

<sup>86</sup> Согласно суфийской традиции, есть два вида чудес — чудеса (*му'джизāt*), являемые пророками, и чудеса (*каरामāt*), являемые суфиями, достигшими степени «избраничества» (*विलाया*).

<sup>87</sup> То есть до Судного дня.

<sup>88</sup> Коран 27:14, С.

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

<sup>90</sup> То есть тот, в ком проявился свет веры.

<sup>91</sup> «Свет к свету!» (Коран 24:35, С.).

<sup>92</sup> То есть забота о человеке со слабым разумом.

<sup>93</sup> То есть положительных божественных атрибутов.

<sup>94</sup> То есть в буквальном смысле атрибутов Бога.

<sup>95</sup> Бога от свойств возникшего мира.

<sup>96</sup> Бога возникшему миру.

<sup>97</sup> Коран 42:11, К.

<sup>98</sup> То есть буквального и аллегорического способов толкования «антропоморфных» аятов Корана.

<sup>99</sup> Коран 42:11, К.

<sup>100</sup> Коран 6:91, С.

<sup>101</sup> Коран 42:11, К.

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

делил спасенную и обреченные на погибель группы в другом хадисе, приведенном ал-Бухārī и Муслимом (*ਮੁਤਾਫਿਕ ‘ਅਲਾਇ-ਖੂ*), а это в его высказывании: «Моя община как ковчег Ноев: кто взошел на него — тот спасся, а кто отказался от него — тот погиб в морской пучине» (Ибн Таймийя. Минхādj ас-сунан ан-набавийя. Б. м.: Mu’assasat Құртуба, 1985. Т. 3. С. 444). В сборниках ал-Бухārī и Муслима хадис о Ноевом ковчеге в такой редакции не приводится. См. также: «Многое дошло хадисов, в которых высказывается опасение перед разделением и разногласиями между ними (мусульманами. — И. Н.). И вот случилось это в этой (мусульманской. — И. Н.) общине. Они разделились на 73 группы, из них одна спасенная, которая попадет в рай и спасется от адского огня» (Ибн Каṣīr. Тафсīr ал-қur’ān al-‘azīm. Дамаск: Dār fāīxā, Эр-Рияд: Dār ас-саlām, 1994. Т. 1. С. 517).

<sup>103</sup> Коран 42:11, К.

<sup>104</sup> Речь идет о людях и джиннах.

<sup>105</sup> Коран 55:31, С.

<sup>106</sup> Коран 20:50, К.

<sup>107</sup> «Многие из мужчин обрели совершенство, а из женщин обрели совершенство только Маріям бинт ‘Имрān и ’Асийа, жена Фир‘авна (Фараона). Поистине, достоинство ’Аиши перед женщинами как достоинство тюри перед [остальной] едой» (*ан-Навāyī. Ҫāhīk Mуслим би-шарӮ имām Mуҳāyī ad-Dīn ’Abī Zakariyā Йаҳīya ibn Шаraf ан-Навāyī*. Т. 15. С. 569). Здесь упоминаются коранические персонажи — ’Асийа, жена Фараона, египетского царя, к которому Бог послал проповедовать Mūsū (Моисея), и Маріям (Мария), дочь ‘Имрана, мать ‘Исы (Иисуса Христа). [«Верующим же Бог предлагает в пример жену Фараона, которая сказала: Господи! созижди мне здание у Тебя в раю: избавь меня от Фараона и дел его, избавь меня от народа нечестивого. И — Марию, дочь Имрана, которая сохранила свое девство и Мы вдохнули в нее от духа нашего: она верила словам Господа ее и Его Писания и была из благоговейных» (Коран 66:11—12, С.)], а также самая младшая жена пророка Мухаммада — ’Аиша, дочь ’Абу Bakra ас-Сiddīka (ум. в 634 г.), преемника пророка Мухаммада в должности правителя мусульманской общины, первого из четырех «праведных» халифов (*хулафā’ rāshībūn*).

<sup>108</sup> То есть атрибутов, сближающих Бога с множественным миром.

<sup>109</sup> От свойств сотворенного мира.

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

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

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

<sup>113</sup> Этот хадис не является аутентичным.

<sup>114</sup> Коран 38:26.

<sup>115</sup> ’Исмā’īl ibn ал-Қāsim, более известный как ’Abū ал-’Atāhīya (ум. в 824) — средневековый арабский поэт эпохи ‘Аббасидов. Родился в Куфе

в бедной семье, очень рано проявил свое поэтическое дарование. Впоследствии переехал в Багдад, где вошел в окружение халифов ал-Махдī, ал-Хādī, Xārūna ap-Рашида и ал-Мā'муна.

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

<sup>117</sup> Речь идет об ал-Джилānī, ‘Абд ал-Қādīrē. Ал-Джilānī (Гilānī, ал-Кайlānī), Muхāyī ad-Dīn ‘Abd al-Қādīr ibn ’Abī Ṣalīḥ (1077—1166) — ханбалитский проповедник и богослов, суфийский шейх, эпоним суфийского братства ал-Қādīriyya. В народных массах признан святым-чудотворцем, заступником перед Богом. Ал-Джilānī считал себя обладателем звания святого, или «избраника Божьего» (*valī*) высшего ранга, способного вмешиваться в ход событий в мире (то есть властвовать в нем, на что указывает Ибн ‘Арабī) и имел почетное прозвище «Величайшего заступника» (*al-qaūṣ al-a’zam*). Его работы, такие как «Достаточность для взыскиующего Пути к Истинному» (Ал-Гунīya li-ṭālibi ṭarīq al-ḥāqqa), «Раскрытие сокрытого» (Фutūḥ al-ġayb), «Божественное откровение и излияние Его Милости» (ал-Φatḥ ar-rabbānī wa al-fāyid ar-rāḥmānī), посвящены изложению социальных и моральных предписаний для мусульман с точки зрения ханбалитского богословско-правового толка (*mazhab*), описанию 73 общин в исламе (см. выше) и современных ему школ Пути мистического познания (см.: Акимушкин О. Ф. Ал-Джilānī // ИЭС. С. 65—66).

<sup>118</sup> Аш-Шиблī (ум. 946) — ранний суфий. Согласно суфийской агиографической традиции, его родители были из Хорасана (см.: *ac-Culāmī. Ṭabaqāt ac-ṣūfiyyīa*. З-е изд. Каир: Maktabat al-ḥāndjī, 1986. С. 337). Родился и вырос в Багдаде. Сподвижником выдающемуся суфию ал-Джунайду (ум. 910). Примечательно, что аш-Шиблī принадлежит высказывание «Богопознание (*ma’rifā*) — это постоянство чувства растерянности (*ḥīra*)» (см.: *al-Hudjseyyīr. Kāshf al-maḍjūb*. Bērūt: Dār an-naḥda al-‘arabīyya, 1980. С. 516), созвучное словам Ибн ‘Арабī об изумлении в предшествующем абзаце.

<sup>119</sup> ‘Uṣmān ibn ‘Afḍafān (ок. 575—656) — третий «праведный» халиф, был убит в собственном доме. Его убийство положило начало долгому периоду гражданской войны в раннем мусульманском обществе.

<sup>120</sup> То есть бремя преемничества.

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

<sup>122</sup> Коран 38:26, К.

<sup>123</sup> Коран 51:56, К.

<sup>124</sup> «Преступления, наказуемые посредством ḥad̄ (мн. ч. ḫuḍūd), — “границы” или “пределы [терпения божьего]”. Это — преступления, для которых наказа-

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

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

<sup>126</sup> Ибн 'Арабī вновь ссылается на выражение «Кто познает себя, познает своего Господа» (*ман 'арафа нафса-ху 'арафа рабба-ху*), приписываемое иногда пророку Мухаммаду (см.: *ал-Исфāрāйnī*. Ат-Табcīr фī ад-дīn wa tamīz al-firqā an-nādžīyīya 'an al-firaq al-hālīkīn. Бейрут: 'Ālam al-kutub, 1983. Т. 1. С. 162), а иногда его двоюродному брату и четвертому «праведному» халифу 'Алī ibn 'Abī Ṭālibu (см.: *ac-Sulamī*. Tafsīr ac-Sulamī. Бейрут: Dar al-kutub al-'ilmīyya, 2001. Т. 2. С. 86).

<sup>127</sup> Коран 66:6, С.

<sup>128</sup> Коран 41:38, С.

<sup>129</sup> Коран 21:20, С.

<sup>130</sup> То есть удержания себя.

<sup>131</sup> См. примеч. 124.

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

<sup>133</sup> Аллюзия на хадис от 'Abū Sa'īda al-Хudrī о перемене форм Бога в Судный день, приведенный Муслимом (см.: *Муслим. Ҫāhīx* Муслим (183). Т. 1. С. 168). (О толковании этого хадиса см.: *an-Nawābi. Ҫāhīx* Муслим би-шарҳ имām Muḥyī ad-Dīn 'Abī Zakariyā Ḥāfiẓ ibn Shāraf an-Nawābi. Т. 1. С. 393—405).

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

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

<sup>136</sup> Речь идет об одном из двух наиболее авторитетных в суннитской традиции сборников ҳадīcōv под одинаковым названием «Ал-Джāmī' ac-Ҫāhīx» («Достоверный сборник»), или сокращенно «Ac-Ҫāhīx», принадлежащих ал-Бухārī (810—870) и Муслиму (817 или 821 — 875).

<sup>137</sup> Коран 20:5, К.

<sup>138</sup> Хадис от 'Abū Ḫurayrā: «Наш Господь, Благословенный и Всеобщий, спускается каждую ночь на небо здешнего мира, когда остается последняя третья ночи, и говорит: "Кто молится Мне, Я отвечу ему, кто просит у Меня, Я одарю

его, и кто просит Меня о прощении, Я прощу его”» (*ал-Бұхāрī*. Джāми‘ ас-саҳīх ал-мұхтаṣar. (1094). 3-е изд. Бейрут: Дār Ибн ал-Қаṣīr — Ал-Йамāma, 1987. Т. 1. С. 384; *Мұслим*. Ҫаҳīх Мұслим (758). Т. 1. С. 521).

<sup>139</sup> Коран 6:3, С.

<sup>140</sup> Коран 57:4, С.

<sup>141</sup> Коран 3:6, С.

<sup>142</sup> Коран 3:6, С.

<sup>143</sup> Коран 57:3, К.

<sup>144</sup> *Киблა* — направление в сторону Мекки, к которой обращаются мусульмане во время исполнения канонической молитвы (*қа'lāt*).

<sup>145</sup> Булакское издание дает: وَانْتِشَاء هَذَا الْعَيْنِ مِنْ نَفْسِ الرَّحْمَنِ مِنْ كُوْنَهُ إِلَّا لَا مِنْ كُوْنَهُ رَحْمَانًا فَقَدْ<sup>١</sup> тогда как бейрутское — وَانْتِشَاء هَذَا الْعَيْنِ مِنْ نَفْسِ الرَّحْمَنِ مِنْ كُوْنَهُ إِلَّا رَحْمَانًا فَقَدْ<sup>٢</sup> — тогда как бейрутское — очевидной лакуной; перевод выполнен по булакскому. Смысл фразы: в Облаке даны все божественные имена, и, следовательно, в нем отражена божественность, тогда как «милость» Ибн ‘Арабī tolkutet как дарение существования (Прим. ред.).

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

<sup>147</sup>«Рассказал Ка‘б: “Всего лишь три вещи сотворил Бог своей рукой: Он сотворил своей рукой ’Āдама и Тору и посадил саженцы в райском саду ‘Āдан”» (*аṣ-Ṣān īnī*. Тафсир ал-қур’ān. Эр-Рияд: Мактабат ар-рушd, 1979. Т. 3. С. 43).

<sup>148</sup> Данный хадис приводится в разных версиях, например: «Я был скрытым сокровищем, и Мне было любо быть узнаваемым, поэтому Я сотворил мир» (*an-Nā'iṣābūrī*, *Niżām ad-Dīn al-Ḫasan*. Тафсир ға'rā'ib ал-қур’ān ва raғā'ib ал-ғur'ān. Бейрут: Dār al-kutub al-‘ilmīyah, 1996. Т. 1. С. 269); «Я был скрытым сокровищем и не был известным, и Мне было любо быть узнаваемым, поэтому Я сотворил создания, познакомился с ними, и они узнали Меня» (*al-'Adžlūnī*, *İsmā'īl ibn Muḥammad*. Кашф ал-хафа' ва музīl ал-ilbās ‘am-mā ištaħara min al-aħħādīs ‘alā ał-sinat an-nās. Т. 2. С. 173). О спорах исламских ученых относительно достоверности этого хадиса см. в примеч. 111 во вводной статье.

<sup>149</sup> Ибн ‘Арабī использует слова аята: «Он — Начальный и Конечный, Явный и Скрытый» (Коран 57:3).

<sup>150</sup> Коран 57:3, К.

<sup>151</sup> فَإِنْ فِيهِ ظَهِيرٌ كُلُّ شَيْءٍ مَسْحِيٍّ مِنْ مَعْدُومٍ وَلَا يَكُنْ وَجُودُ عَيْنِهِ وَمِنْ مَعْدُومٍ فَإِنْ فِيهِ ظَهِيرٌ كُلُّ شَيْءٍ مَسْحِيٍّ مِنْ مَعْدُومٍ يَكُنْ وَجُودُ عَيْنِهِ، وَمِنْ مَعْدُومٍ يَوْجَدُ عَيْنِهِ، يَكُنْ وَجُودُ عَيْنِهِ وَمِنْ مَعْدُومٍ يَوْجَدُ عَيْنِهِ، ابْيَرْتُسْكَوْهُ — а бейрутское — очевидно, с лакуной и плохо интерпретируемое. Перевод этого отрывка выполнен по булакскому изданию (Прим. ред.).

<sup>152</sup> См. «Создает человека из сгустившейся крови» (Коран 96:2, С.).

<sup>153</sup> Это — первая фраза «Мекканских откровений».

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

<sup>155</sup> بَعْدَ تَرْكِيَّةِ الْمَكَانِ فَتَعْلَمُ أَنَّ جَمِيعَ الصُّورِ مَا يَنْسَبُ إِلَيْهَا مَا يَنْسَبُ إِلَيْهَا مَا هُوَ حِيَالٌ مَنْصُوبٌ، بَعْدَ تَرْكِيَّةِ الْمَكَانِ فَتَعْلَمُ أَنَّ جَمِيعَ الصُّورِ مَا يَنْسَبُ إِلَيْهَا مَا هُوَ حِيَالٌ مَنْصُوبٌ، в булакском переводе дан по последнему (Прим. ред.).

<sup>156</sup> Хадис от Ибн ‘Умара: «Посланник Аллаха сказал: “Мне приснилось, что дали мне кувшин молока. Я выпил столько, что молоко стало вытекать даже из-под моих ногтей. Затем я отдал остаток молока ‘Умару ибн ал-Хаттābū». Его спро-

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

<sup>157</sup> Хадис от ’Абу аз-Зубайра: «Я видел ангела Джибрīла, мир ему, и более всего схож с ним обликом Диҳīа [ибн Ҳалифа]» (*Муслим*. Ҫāḥīḥ Муслим (167). Т. 1. С. 153).

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

<sup>159</sup> Коран 20:66, К.

<sup>160</sup> Коран 20:66, К.

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

<sup>162</sup> Коран 20:68, С.

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

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

<sup>165</sup> Муслим (817 или 821—875) — автор одного из двух наиболее авторитетных в суннитской традиции сборников ҳадīғов под одинаковым названием «Ал-Джāмī’ ас-Ҫāḥīḥ» («Достоверный сборник»), или сокращенно «Ас-Ҫāḥīḥ». Автором другого одноименного сборника является ал-Бухārī (810—870).

<sup>166</sup> У Ибн ‘Арабī хадис приведен не полностью. В первой (неприведенной здесь) части хадиса, посвященной теме віддения (*ру’īa*) Бога в Судный день, сообщается о решении Бога ввергнуть христиан, иудеев и язычников в ад в качестве наказания за их отказ при жизни исповедовать строгое единобожие (см.: *ан-Навāvī*. Ҫāḥīḥ Муслим би-шарқ имāм Мұхāйр ад-Дīn ’Абī Закарийā Йаҳīя ибн Шараф ан-Навāvī. Т. 1. С. 400).

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

нии Богом мусульманам Своего качества бесподобия всем созданием, а не в явлении Бога в каком бы то ни было образе (см.: *ан-Навави*. Ҫаҳиҳ Муслим би-шарҳ имам Мухйи ад-Дин ’Абй Закарийә Йаҳи亞 ибн Шараф ан-Навави. Т. 1. С. 393—405).

<sup>168</sup> *Хабар* (мн. ч. *аҳбāр*; «известие», «новость», «рассказ») — предание о словах и действиях Мухаммада (в этом значении синоним *ҳадīс*, *’асар*) (см.: *Бойко К. А. Ҳабар // ИЭС*. С. 259—260).

<sup>169</sup> Взыскуя истины: ‘алā таlab ал-ҳаққ, что может быть прочитано: «взыскуя Истинного». «Справедливость» (*инṣāf*) по смыслу этого арабского термина предполагает отдание должного, справедливой доли каждой из сторон. Это и имеет в виду Ибн ‘Арабий, говоря о том, что проявление Бога в разных формах должно быть признано, что ему надо отдать должное по справедливости (*Прим. ред.*).

<sup>170</sup> Истинно ты видел: ҳаққан ра’айта, что может быть прочитано и как «Истинного ты видел» (*Прим. ред.*).

<sup>171</sup> Ибн ‘Араби. Ал-Футүҳат ал-маккийа. Т. 2. С. 624—627.

<sup>172</sup> ’Абӯ Йази德 ал-Бистами (ум. 875) — родоначальник «опьяненного» направления в суфизме.

<sup>173</sup> Под «Первым лицом» (*’анāнийиа*) здесь понимается стремление Бога оставить свою «самость» (*зāт*) потаенной. С точки зрения Ибн ‘Араби, Бог как Абсолют в своей «самости» остается непознаваемым, хотя и фундирует все явления в качестве первичной реальности. В данном случае Бог представляется вечностную сторону единого бытия. Временная сторона бытия, в которой «проявляется» Бог, есть тот уровень, который представляет не саму «самость» Бога, а его позицию к «иному» посредством своих атрибутов. В рамках суфийской традиции положение о непознаваемости божественной «самости» часто объясняется ревностью Бога, не желающего, чтобы кто-либо иной, кроме него самого, знал о его «самости». Например, ’Абӯ ’Абдаллāх ибн ал-Джallāh, ученику раннего суфия 3ү-н-Нūна ал-Мисрī (ум. 859), приписывается нижеследующее высказывание: «Любому истинному (ҳаққ) сопутствует ложное (*бāтил*), оно уже изошло из доли истинного в долю ложного, ибо Истинный (ал-ҳаққ) ревнив <...> из признаков ревности Бога — то, что Он не устроил ни для кого путь (*марīq*) к Нему и не даровал никому прибытие (*вүçул*) к Нему. Он оставил людей в пустыне “растерянности” (*тахайиур*), где они мечутся, и в морях мнения, где они тонут. Того, кто полагает, что он достиг [Бога], Он отделяет от Себя, а того, кто полагает, что разлучился с Ним, Он одаривает [встречей с Собой]. Нет прибытия к Нему, и нет бегства от Него — Он неизбежен» (*ас-Сулами*. Табақат ас-сүфийиа. С. 178).

<sup>174</sup> ‘Алам аш-шахāда — «мир свидетельства», эмпирический мир.

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

<sup>176</sup> Вероятно, речь идет об ’Абд ал-Қадире ал-Джilāni (Гилāni, ал-Кайlāni) (1077—1166) — ханбалитском проповеднике и богослове, суфийском шейхе, эпониме суфийского братства ал-Қадирийа.

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

<sup>178</sup> Бейрутское издание дает *إِذَا كَانَتْ صُورَةً طَبِيعِيَّةً وَالظَّبَابُونَ رِبَاعِيَّةً* а булакское — более полное и лучше интерпретируемое *إِذَا كَانَتِ التَّحْلِيلَاتِ صُورًا طَبِيعِيَّةً وَالظَّبَابُونَ رِبَاعِيَّةً*; перевод соответствует булакскому изданию (*Прим. ред.*).

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

<sup>180</sup> В момент первого проявления, когда увидел собственную форму как проявление.

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

<sup>182</sup> *И’tikāf* — уединение в мечети во время месяца мусульманского поста в месяц рамадан ради благочестивых целей (чтения молитв и т. д.).

<sup>183</sup> Имеется в виду осознание наступления момента неизбежного расставания с земным миром (*дунیā*).

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

<sup>185</sup> То есть повеление об уполномочивании (*инāba*), о котором автор говорит в начале этой главы.

<sup>186</sup> Коран 40:15, К.

<sup>187</sup> Коран 16:2, К.

<sup>188</sup> Коран 16:2, С.

<sup>189</sup> *Ma’laka* (другие прочтения: *ма’лука, ма’лика, ’алука*) — послание.

<sup>190</sup> Коран, 26:193—194, С.

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

<sup>192</sup> *Furqān* («Различающий» [между истиной и ложью]) — синоним «небесной Божьей книги», в Коране служит обозначением Священного Писания, или «небесной книги», периодически ниспосыпавшейся пророкам в виде Торы (*Таврāt*), Псалмов (*Забур*), Евангелия (*‘Инджīl*), Корана и т. д. Согласно представлениям мусульман, Псалмы — Священное Писание, ниспосланное Давиду (*Давūd*), Свитки (*сухұф*) — Писание, ниспосланное Ибрахīму (*Аврааму*).

<sup>193</sup> Коран 19:64, С.

<sup>194</sup> Коран 19:64.

<sup>195</sup> Аз-Зухрī, Мухаммад ибн Муслим ибн Шихāb (ум. в 741—42) — крупнейший хадисовед (*мұхаддис*) раннего ислама, чей авторитет признан ведущими мусульманскими знатоками хадисоведения.

<sup>196</sup> *Иснād* — цепочка передатчиков хадиса.

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

<sup>198</sup> Коран 6:59, С.

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

<sup>200</sup> Коран 13:2, С.

<sup>201</sup> Коран 6:2, С.

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

<sup>203</sup> Буквально — в момент своего нахождения (*буджūd*): как только мы нашли, обнаружили вещь в мире (т. е. как только она получила существование), она тут же и исчезает (*Прим. ред.*).

<sup>204</sup> Таким образом, вещь возникает в какой-то момент и исчезает в следующий момент времени: наименьшая продолжительность, говорит Ибн ‘Арабī, —

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

<sup>205</sup> Ашариты — см. выше в примеч. 75 в «Составлении окружностей».

<sup>206</sup> Ал-Бақиллānī (Ибн ал-Бақиллānī), ’Abū Baqr Muҳammad Ибн аt-Тайиib (ум. 1013) — видный представитель ашаритской школы *kalāma*.

## ГЕММЫ МУДРОСТИ

### Глава 9

#### Гемма Йұсуфа (Иосифа)<sup>1</sup>

#### Гемма светозарной мудрости в слове Йұсуфа (Иосифа)

[135] Свет этой светозарной мудрости распространяется на присутствие воображения (*ҳадрат ал-хайәл*), а это — первое начало божественного откровения для «людей [Божьей] опеки» ('инāйа). 'А'иша<sup>2</sup>, да будет доволен ею Бог, сказала: «Первое, с чего началось откровение посланника Бога (Мухаммада. — И. Н.) (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!) — правдивое віддение»<sup>3</sup>. Всякое віддение, что посещало его, было подобно утреннему рассвету. Она говорила: «Оно (віддение. — И. Н.) не скрыто никак». Лишь до сих пределов простиралось ее знание, и только. Для него это продолжалось шесть месяцев. Затем явился ему ангел [Джибріл]. Не знала она, что посланник Бога (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!) уже сказал: «Люди спят, а когда умрут, то проснутся». Все, что видится в состоянии бодрствования (или сна), из этого рода, даже если состояния различаются. И речение этого віддения длилось шесть месяцев, более того, примерно так же протекала его жизнь в этом мире: сон во сне.

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

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

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

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

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

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

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

Я разъясню подробнее и скажу [так]. Знай, что то, о чем говорит-ся: «кроме Истинного» (*sivā al-ḥaqq*), или то, что именуется «миром» (*‘ālam*), по отношению к Истинному, есть то же, что тень по отношению к особи (*shahz*). Это — тень Бога, и она есть воплощенность сопутственности бытия (*hudjūd*) к миру, ибо тень, вне всякого сомнения, существует в чувстве, но лишь тогда, когда есть то, в чем появляется эта тень. Даже если ты предположишь небытие (*‘adam*) того, в чем появляется эта тень, то эта тень будет умопостигаемой, несуществующей в чувстве, нет, она будет наличествующей потенциально в особи, с которой эта тень соотнесена. [138] А потому вместилище (*makhall*) появления божественной тени, именуемое «миром» (*‘ālam*), — это воплощенности возможных (*a ‘īḥān al-mumkināt*), на них простирается эта тень. Значит, ты постигнешь эту тень в соответствии с тем, насколько простиралось на оное от бытия этой Самости (*zāt*). Но про-исходит постижение его благодаря Ему имени «Свет» (*nūr*)<sup>13</sup>.

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

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

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

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

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

Истинный по отношению к тени — особый, малый и большой, чистый и чистейший, как свет в соотнесенности к своей завесе, что скрывает ее от смотрящего в стекло: [свет] принимает его цвет, на самом деле у него нет цвета, однако мы видим его таким в качестве приведения примера касательно истины твоего Господа. Если ты скажешь, что свет зеленый из-за того, что стекло зеленое, то будешь прав, и твой свидетель — чувство [зрения], а если скажешь, что он не зеленый и не обладает цветом, исходя из [доказательств], предоставленных тебе доказательством, [также] будешь прав и свидетель твой [на этот раз] — правильное умозрение. А значит сие — свет, что простирается из тени, а она является воплощенностью стекла, она — световая тень из-за своей чистоты. Так же и в том из нас, кто достиг Истинного, форма Истинного выявляется больше, чем в других. Среди нас есть и тот, в ком Истинный будет его слухом, зрением<sup>18</sup> и всеми его способностями и органами с признаками, что уже даны Законом, который сообщает об Истинном. [141] Несмотря на это, воплощенность тени существует, ибо местоимение из [слов] «его слухом» относится к «нему». А остальные рабы [Божьи] не таковы, раз соотнесенность этого раба ближе к бытию Истинного, чем соотнесенность остальных рабов [Божьих].

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

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

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

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

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

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

## Глава 10

### Гемма Худа

#### Гемма мудрости единой в слове Худа

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

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

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

Потому объемлет Его милость все вещи, ничтожные и великие.

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

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

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

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

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

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

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

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

[153] Разве не видишь ты, что адяне, народ Хұда<sup>38</sup>, сказали: «Туча эта прольет на нас дождь»<sup>39</sup>. Они были наилучшего мнения о Боге, а Он таков во мнении Его раба о Нем. А потому Он воспретил им это речение и сообщил о том, что Он по близости своей совершеннее и выше, ибо если бы Он пролил на них дождь, то сие — облагодетельствование земли и напоение зерна, и они сподобились бы результата этого дождя только через удаленность. Потому Он говорит: «Нет, она то, чему скорее наступить хотели вы; ветер от нее — лютое наказание»<sup>40</sup>. Сделал Он ветер как указание на то, что в нем есть отдохновение для них, ибо с помощью этого ветра Он избавил их от этих темных остовов, труднопроходимых дорог и мглистых сумерек. А в этом ветре — наказание, то есть то, что они отведают, когда вкусят его, за тем лишь исключением, что оно причиняет им боль из-за разрыва с привычным. Значит, постигло их наказание и стало это дело для них донельзя ближе, нежели они воображали. Он (ветер. — И. Н.) «по повелению Господа своего, истребляет все, и по утру видны одни только жилища их»<sup>41</sup>, а это их мертвые тела, что населяли их истинные духи. А потому исчезла истина этой особой соотнесенности и осталась на их остовах особая жизнь для них от Истинного, [особая жизнь], посредством которой [в Судный день] будут говорить кожа, руки, ноги<sup>42</sup>, кончики хлыстов и бедра. Обо всем этом сообщается в божественном тексте (Коране. — И. Н.).

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

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

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

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

Первое из этого — Облако ('amā'), выше и ниже которого нет воздуха и в котором Истинный (*al-ḥaqq*) был до того, как создал творение (*ḥalq*)<sup>47</sup>. Далее, Он упомянул, что Он утвердился на Троне<sup>48</sup>, а это также есть определение (*taḥdīd*). Далее, Он упомянул, что Он нисходит

на небо этого мира<sup>49</sup>, а это есть определение. Далее, Он упомянул, что Он в небе божество и на земле божество<sup>50</sup> и что Он с нами, где бы мы ни были<sup>51</sup>, и так до тех пор, пока не сообщил нам, что Он наша воплощенная сущность. Мы определены, так что Он описал Себя не иначе как определением.

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

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

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

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

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

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

Когда в том дыхании Он дал бытие этим формам и появилась власть соотнесенностей, выраженных в [божественных] именах, то стало верным божественное соотнесение с миром. Тогда они (с сотворенные формы. — *I. H.*) соотнеслись со Всевышним. Он же сказал: «Сегодня Я устанавливаю ваше соотнесение и устранию Свое соотнесение», то есть лишаю вас вашей соотнесенности с самими вами и возвращаю вас к вашей соотнесенности с Собой. Где оберегающиеся (*muttaqūn*)? То есть те, которые прибегли к Богу ради обережения, ведь Бог — их явное, то есть воплощенная сущность их явных форм. А Он — превыше людей, Он истиннее и сильнее всего. Прибегающим [к Богу] ради обережения может быть и тот, кто посредством своей формы сделал себя обережением для Бога, так как бóость Истинного есть способность раба [Божьего], а потому именуемый рабом стал обережением для именуемого Истинным<sup>58</sup> в свидетельствовании, чтобы знающий отличался от незнающего. «Скажи: знающие и не знающие равны ли одни другим? Пусть об этом размысят люди рассудительные»<sup>59</sup>. Они (рассудительные. — *I. H.*) являются вникающими в суть вещи, которая и есть искомое в вещи. А потому не опередит усердного нерадивый, равно как наемный работник не уподобится рабу. [158] Поскольку Истинный есть обережение для раба [Божьего], с одной стороны, а раб [Божий] есть обережение для Истинного, с другой стороны, то скажи о мироздании (*kawn*) как пожелаешь. Если хочешь, то можешь сказать: оно есть Творение; если хочешь, то можешь сказать: оно есть Истинный; если хочешь, то можешь сказать: оно есть Истинный/Творение; если хочешь, то можешь сказать: оно ни Истинный в каком бы то ни было смысле, и ни Творение в каком бы то ни было смысле; и если хочешь, то скажи о растерянности (*hāyra*)<sup>60</sup> в этом. Итак, выяснилось искомое, раз ты определил степени. Если бы не определение, то посланники [Божьи] не извещали бы о превращениях Бога в формах и не характеризовали бы Его тем, что Он удаляет с Себя те формы.

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

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

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

А потому посмотри: различия между людьми в знании о Боге — это сами различия между ними в *відении* [Бога] в День предстояния (в Судный день — *И. Н.*). Итак, я сообщил тебе о причине, что обуславливает это, а потому оберегайся связывать себя каким-нибудь особым убеждением и отрицать все прочее, тебя тогда минует многое благо, более того, минует тебя знание о миропорядке (*'amp*) таким, каков он есть. Так будь в своей душе первоматерей (*xaijūlā*) для форм всех [веро]исповеданий, ибо Бог, Всевышний Он, настолько всеобъемлющ и велик, чтобы Его могло охватить какое-либо [веро]убеждение без [прочих веро]убеждений. Ведь Он говорит: «Куда бы ни обратились вы, везде лице Божие»<sup>61</sup> и не упоминает, куда конкретно. При этом Он упомянул лик Божий, а лик какой-либо вещи есть ее истинна. Значит, Он предупредил сердца «знающих» [Его] (*'ārifūn*), чтобы суетные вещи земного мира не отвлекали их от подобного представления, ибо раб [Божий] не знает, на каком дыхании он будет прибран [Богом]. Он может быть прибран [Богом] в момент небрежения (*qafla*) [Им], а значит, не будет он равен тому, кто был прибран в [состоянии] «присутствия» (*xudūr*) [при Боге].

Далее. Совершенный раб [Божий], при всем том, что знает это, обязательно в явной [телесной] форме и связанном [предписаниями молитвы (*ṣalāt*)]<sup>62</sup> состоянии обращается лицом в сторону [Мекканской] Запретной мечети (*al-masđisid al-ḥarām*), и верует, что Бог там, куда он обращает лицо (*qibla*) в момент своей [канонической] молитвы. Это и есть одна из степеней лица Истинного из [Его слов]:

[160] «Куда бы ни обратились вы, везде лицо Божие»<sup>63</sup>. А значит, направление на Запретную мечеть из числа тех [степеней лица Божьего], и тогда там лик Бога. Но не говори, что он только вот там, нет, остановись у того предела, коего достиг и соблюдай благопристойность как относительно направления на Запретную мечеть [Мекки], так и в [виде] отказа заключать лик [Божий] в том особом «где» (*'айниййа'*): нет, это «где» — только одно из той совокупности, «куда» обращается [лицом своим] обращающийся.

Итак, стало ясно тебе, что Бог везде, и что нет ничего, кроме [веро]исповеданий. Значит, каждый прав, а потому заслуживает награды [свыше], каждый же заслуживший награды счастлив, а потому каждый счастливый сподобился довольства своего Господа, даже если какое-то время терпит муку в тамошнем мире. Так, «люди опеки [Божьей]» перенесли страдания и вынесли муки в здешнем мире, хотя мы и знаем, что они — счастливцы, являются людьми Истинного. Также в числе рабов Божьих есть и такие, кого настигают муки в [тамошнем] мире, в месте, именуемом геенной (*джаханнам*). Вместе с тем никто из «людей знания», раскрывших миропорядок таким, каков он есть, не утверждает категорически, что в тамошнем мире для них не будет особого блаженства, предназначенному лишь им, благодаря ли устраниению мук, (которую они претерпевали и от которой избавились, и тогда их блаженством будет отдохновение от претерпевания той мук), либо же это будет блаженством дополнительным, независимым, как блаженство обитателей райских садов. Бог более знающий! (*Ибн 'Араби*. Фуṣūṣ ал-ḥikam. С. 149—160).

## Примечания

<sup>1</sup> Перевод выполнен по: *Ибн 'Араби*. Фуṣūṣ ал-ḥikam. Бейрут: Да̄р ал-махādjja ал-байдā', 2001. С. 135—160.

<sup>2</sup> 'А'иша бинт 'Абī Бакр (613—58/678) — самая молодая жена пророка Мухаммада, дочь 'Абӯ Бакра ас-Ṣiddīqā, его сподвижника и первого халифа. Согласно мусульманской традиции, 'А'иша передала 1210 хадисов (высказываний о словах и поступках пророка Мухаммада). Она часто выступала в качестве консультанта по теологическим и юридическим вопросам (см.: Saligsohn M. — 'A'isha / Shorter Encyclopaedia of Islam. New Delhi: Pentagon Press, 2008. P. 35—36).

<sup>3</sup> *Ан-Навави*. Ҫаҳиҳ Муслим би-шарҳ имām Муҳӣй ад-Дīn 'Абī Закариyā Йаҳyā ибн Шараф ан-Навави. Т. 1. С. 347—357.

<sup>4</sup> *Ан-Навави*. Ҫаҳиҳ Муслим би-шарҳ имām Муҳӣй ад-Дīn 'Абī Закариyā Йаҳyā ибн Шараф ан-Навави. Т. 1. С. 122.

<sup>5</sup> «Они захотели вернуть его и не увидели ничего. И тогда посланник Бога (пророк Мухаммад. — И. Н.) сказал: “Это ангел Джибрīл, он пришел научить людей их религии”» (см.: ан-Навāвī. Саҳīх Муслим би-шарӯ имām Муҳīй ад-Дīn 'Abī Закариyā Йаҳīя ибн Шараф ан-Навāвī. Т. 1. С. 136).

<sup>6</sup> См. предыдущий комментарий.

<sup>7</sup> Коран 12:4, С.

<sup>8</sup> Коран 12:5, С.

<sup>9</sup> Коран 12:5, С.

<sup>10</sup> Коран 12:100, С.

<sup>11</sup> Коран 12:100, С.

<sup>12</sup> Коран 12:100, С.

<sup>13</sup> «Аллах — свет небес и земли. Его свет точно ниша; в ней светильник; светильник в стекле; стекло точно жемчужная звезда. Зажигается он от дерева благословенного — маслины, ни восточной, ни западной. Масло ее готово воспламениться, хотя бы его и не коснулся огонь. Свет на свете! Ведет Аллах к Своему свету, кого пожелает, и приводит Аллах притчи для людей. Аллах сведущ о всякой вещи!» (Коран 24:35, К.).

<sup>14</sup> Коран 25:45, С.

<sup>15</sup> Коран 25:45, С.

<sup>16</sup> Коран 25:46, С.

<sup>17</sup> Коран 11:123, С.

<sup>18</sup> Речь идет о вышеупомянутом «священном хадисе» (*хадīс қудсий*): «...Благодаря сверхурочным трудам раб Мой не перестает приближаться ко Мне, пока Я не полюблю его; когда же Я полюблю его, то буду его слухом, которым он слышит, и зрением его, которым он слышит...» (*ал-Бухārī. Саҳīх ал-Бухārī. Kitāb ar-riqāq* (6501). Т. 4. С. 2039; см. также: *ал-Джунайд* // *Ali Abd al-Kader. The Life, Personality and Writings of al-Junayd*. С. 33—34).

<sup>19</sup> Коран 112:1.

<sup>20</sup> Коран 112:2.

<sup>21</sup> Коран 112:3.

<sup>22</sup> Коран 112:3.

<sup>23</sup> Коран 112:4, К.

<sup>24</sup> Коран 112:1.

<sup>25</sup> Сура — глава Корана; сура. Речь идет о вышеуказанной 112-ой суре-главе Корана «Очищение (веры)» (Ал-Ихlāс).

<sup>26</sup> Коран 35:15, С.

<sup>27</sup> Коран 11:56, С.

<sup>28</sup> Аллюзия на Коран: «Не тех, которые под гневом, ни тех, которые блуждают» (Коран 1:7, С.).

<sup>29</sup> «Когда Мы захотим быть чему-либо, тогда наше слово только в том, чтобы нам сказать: “Будь!”, и то получает бытие» (Коран 16:40, С.).

<sup>30</sup> Аллюзия на вышеупомянутый «священный хадис» (*хадīс қудсий*): «...Благодаря сверхурочным трудам раб Мой не перестает приближаться ко Мне, пока Я не полюблю его; когда же Я полюблю его, то буду его слухом, которым он слышит, и зрением его, которым он слышит...» (*ал-Бухārī. Саҳīх ал-Бухārī*.

Китāб ар-риқāк (6501). Т. 4. С. 2039; см. также: *ал-Джунайд, ’Абū ал-Кāsim. Расā’ил ал-Джунайд // Ali Abd al-Kader. The Life, Personality and Writings of al-Junayd.* С. 33—34).

<sup>31</sup> «Если бы они были стойки в Законе и Евангелии и в том, что было ниспослано им от Господа их, они бы вкусили и от того, что над ними, и от того, что под их ногами» (Коран 5:66, С.).

<sup>32</sup> «Веди нас прямым путем» (Коран 1:5, С.).

<sup>33</sup> Коран 19:86, С.

<sup>34</sup> Коран 56:85, С.

<sup>35</sup> Коран 50:16, С.

<sup>36</sup> Ибн ‘Араби обыгрывает значения однокоренных слов «*ваджсд*» (1. нахождение, обнаружение чего-либо; 2. нахождение в смысле экстаза (найтия), или обретение экстатического состояния переживания единения со сверхчувственным миром, нахождение чего-либо) и «*вуджуд*» («бытие», «существование»). С его точки зрения, цель исламского мистика — не просто постижение сверхчувственной реальности посредством интуитивного «раскрытия» (*кашф*) и обретения экстатических состояний «нахождения» (*ваджсд*) Бога (или транспersonальных переживаний «единения» с первоосновой бытия), но, в первую очередь, «достижение (осуществление) истинности» (*тахжик*) путем превращения человека в место самопознания Абсолюта, единого Бытия, в знание-бытие, где истина и есть вот-это-бытие, совпадение временной и вечной сторон бытия.

<sup>37</sup> «Мы сотворили человека лучшим сложением, а потом вернем в нижайшее из низких (состояний)» (Коран 95:5, К.).

<sup>38</sup> «‘Ад — в Коране и мусульманском предании один из древних погибших народов Аравии. Упоминается в Коране среди примеров того, как Аллах уничтожил людей благоденствовавших, но возгордившихся и отказавшихся взять увершеваниям (см.: Коран, 7:65:70; 26:123—140; 40:31; 41:15; 46:21—24; 54:18—21; 69:6—8; 89:6—7). Коран упоминает о благоденствии ‘адитов, их высоком росте и их неверии, за которое они были наказаны засухой, а потом ураганом, стершим их с лица земли» (Пиотровский М. Б. ‘Ад // ИЭС. С. 12).

<sup>39</sup> Коран 46:24, С.

<sup>40</sup> Коран 46:24, С.

<sup>41</sup> Коран 46:25, С.

<sup>42</sup> «В тот день Мы наложим печать на уста их, и с нами будут говорить их руки; их ноги будут свидетельствовать о том, что сделали они» (Коран 36:65, С.).

<sup>43</sup> «Рассказали от ал-Муғиры ибн Шу‘ба: “Са‘д ибн ‘Убада сказал: “Если я увижу незнакомого мужчину с моей женой, то ударю его саблей, не испытывая жалости к нему”. Дошло это до Посланника Бога (пророка Мухаммада), да ниспошлет Бог ему благословение и благодать, и он сказал: “Вы удивляетесь ревности Са‘да? Я более ревнив, чем Са‘д, а Бог более ревнив, чем я. Из-за ревности своей Бог запретил непотребства (*фавāхиш*), как явные, так и скрытые...”». «Ревность (*зайра*) — атрибут совершенства (*камāл*): [пророк Мухаммад] сообщил, что Са‘д — ревнивый, и что он (пророк Мухаммад. — И. Н.) более ревнив, чем тот, и что Бог более ревнив, чем он (пророк Мухаммад. — И. Н.), и что Он из-за ревности запретил непотребства. Это толкование смысла ревности Всевышнего Бога, или что Он, Пречистый Он и Всевышний, запретил людям непотребства.

Что же касается ревности в отношении людей, то ей соответствует изменение (*taṣāyūr*) состояния человека и его волнение, а это немыслимо в ревности Всевышшего Бога» (*an-Nawābi*. Ҫāhiħ Mūslim bī-sharḥ imām Muħyī ad-Dīn 'Abī Zakariyā Īxaħħa ibn Shaħraħ an-Nawābi. Bērūt: Dār al-ħayr, 1996. T. 10. «Kitāb al-liġān», № 1499. С. 102).

<sup>44</sup> По мусульманскому летоисчислению, или в 1189 г. по современному летоисчислению.

<sup>45</sup> Коран 11:56, С.

<sup>46</sup> Коран 29:47, К.

<sup>47</sup> Об Облаке ('āmā') см. в «Мекканских откровениях» на с. 130—134.

<sup>48</sup> См.: Коран 10:3; 13:2; 20:5; 25:59. См. также выше об аллегорическом толковании в рамках суфийской традиции смысла коранического аята об «утверждении» (букв. «восседании») (*istiqāma*) Бога на престоле, а не в буквальном смысле (что ведет к ограничению Бога местом).

<sup>49</sup> См.: Коран 37:6; 41:12; 67:5.

<sup>50</sup> См.: Коран 43:84.

<sup>51</sup> См.: Коран 57:4; 58:7.

<sup>52</sup> Коран 42:11.

<sup>53</sup> Коран 42:11.

<sup>54</sup> Коран 11:57, С.

<sup>55</sup> «Престол Его обширнее небес и земли, и хранение обоих их не есть для Него бремя» (Коран 2:255, С.).

<sup>56</sup> «Он (Бог) — первый и последний, явный и скрытый» (Коран 57:3, К.).

<sup>57</sup> Коран 2:29, К.

<sup>58</sup> В бейрутском издании приводится другой вариант этого места с незначительным расхождением: «Так как бóньст Истинного есть способность раба [Божьего], а потому именуемый рабом *является* обережением именуемого Истинного» (Ибн 'Арабī. Fużūs al-ħikam. Bērūt: Dār al-maħadżka al-bайдā', 2001. С. 157).

<sup>59</sup> Коран 39:9, С.

<sup>60</sup> Ҳайра (также ҳира) — растерянность, изумление. О толковании Ибн 'Арабī этого термина см. выше.

<sup>61</sup> Коран 2:115, С.

<sup>62</sup> Ас-Ҵалāt (перс. намаз) — каноническая молитва, одно из пяти обязательных предписаний ислама. См. подробнее: Боголюбов А. С. Ас-Ҵалāt // ИЭС. С. 204.

<sup>63</sup> Коран 2:115, С.

## **СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ**

ИЭС — Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991.

НФЭ — Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2000—2001.

EI, NE — The Encyclopaedia of Islam. New ed. Leiden; London, 1960—2004.

## БИБЛИОГРАФИЯ

### 1. Источники:

- Ал-‘Аданӣ, Муҳаммад. Ал-‘Имāн. Кувейт: Ад-Дāр ас-салафийа, 1986.
- Ал-‘Аджлūнӣ, Исмā‘ил бин Муҳаммад. Кашф ал-ҳафā‘ ва музīл ал-ilbās ‘am-mā iштахара мин ал-aхādīs ‘alā алсинаат ан-nāс. Т. 1—2. 4-е изд. Бейрут: Mu’assasat ar-risāla, 1984.
- Ал-Аш‘arī. «Мақālāt ал-ислāmīyīn ва iхtilāf ал-muṣallīn». Бейрут: Dār Sādir, 2008.
- Ал-Бухārī. Ҫāhiх ал-Бухārī. Т. 1—5. Бейрут-Сайда: Ал-Мактаба ал-‘aсрīyīa, 1997.
- Ал-Бухārī. Джāmi‘ ас-саҳīх ал-мухtaṣar (1094). 3-е изд. Бейрут: Dār Ibн al-Kaṣīr — Ал-Йāmāma, 1987.
- Ал-Газālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā ‘ulūm ad-dīn. Т. 1—6. Бейрут: Dār ал-kitāb ал-‘arabī. Б. г.
- Ал-Дāraqutnī. Ru’iyat ’Allāh. Каир: Мактабат ал-ķur’ān. Б. г.
- Ибн ‘Arabi. Ал-Футūħāt ал-маккийа. Т. 1—4. Каир: Būlāq, 1853—1857.
- Ибн ‘Arabi. Ал-Футūħāt ал-маккийа. Т. 1—4. Бейрут: Dār iḥyā’ at-turāf ал-‘arabī, 1998.
- Ибн ‘Arabi. Фуṣūṣ ал-ᬁkām. Бейрут: Dār ал-maħadżja al-bāyḍā’, 2001.
- Ibn ‘Arabi. La production des cercles. Kitāb iñshā’ ad-dawā’r al-iħātiyya / Traduit de l’arabe, présenté et annoté par P. Fenton, M. Gloton. Texte arabe établi par H. S. Nyberg. Paris: Éditions de l’Éclat, 1996.
- Ибн ‘Arabi. Иñshā’ ad-davā’ir. Электронная библиотека «Erfon»: [www.noorssoft.org](http://www.noorssoft.org).
- Ибн ‘Arabi. Кашф ал-ғiṭā‘ ‘an aṣrār al-‘anqā’. Шарҳ ва таҳkīk kitāb ‘anqā’ муғrib fī ma’rifat ḥātim al-avliyā‘ ва шамс ал-магриб ли-сайидӣ Муҳyӣ ad-Dīn Ибн ‘Arabi. Aš-Шāriḥ Muҳammad ’Ibrāhīm Muҳammad Cālim. Кувайсна (Египет): Матба‘a Ḫamāda, 1999.
- Ибн ‘Arabi. Iṣṭilāħat aṣ-ṣūfiyya. Каир: Мактабат Madbūlī, 1999.
- Ибн Kaṣīr. Тафсīr ал-ķur’ān ал-‘azīm: В 4 т. Дамаск: Dār faiḥā; Эр-Рияд: Dār ас-саłām, 1994.
- Ибн Tāimīyīa. Маджmū‘at ar-pasā’ il wa-l-masā’ il. Т. 1—5. Бейрут: Dār ал-kuṭub al-‘ilmīyīa, 1983.
- Ибн Tāimīyīa. Маджmū‘at ar-pasā’ il ал-kubrā. Т. 1—2. Бейрут: Iḥyā’ at-turāf ал-‘arabī. 1972.

- Иbn Таймийя.* Маджмӯ‘ ал-фатавā. Т. 1—37. Медина: Маджма‘ ал-малик Фахд, 2004.
- Иbn ‘Усмān ибн Mусā ’Афандī, ’Абдаллāх.* Ал-Масāлик фī ал-ҳилāfiyyāt bainā al-mutakallimīn wa al-хukamā’. Бейрут: Дар Ҫādir; Стамбул: Мактабат ал-иршād, 2007.
- Иbn Ҳabbān.* Ҫāhiх ли-Иbn Ҳabbān. Бейрут: Mu’assasat ar-risāla, 1993.
- Иbn Ҳalđūn.* Muqādima. Сайда; Бейрут: Ал-Мактаба ал-‘aṣriyya, 1996.
- Иbn Ҳanbal.* Musnad. Т. 1—6. Каир: Mu‘assasat Қurṭuba. Б. г.
- Al-Isfārāñī.* At-Tabṣīr fī ad-dīn wa tamīz al-firqa an-nādjīyya ‘an al-firqa al-ḥālikīn. Бейрут: ‘Ālam al-kutub, 1983.
- Al-Кūnavī, Ҫadr ad-Dīn.* Ал-Фуқūk. Тегеран: Intishārāt Maulā, 1992.
- Al-Kušāyri.* Ar-Risāla al-ķushāyriyya fī ‘ilm at-taṣavvuf. Бейрут: Dār al-dжāil. Б. г.
- Al-Marwāzī, Muḥammad ibn Naṣr.* Muḥtaṣar қiyām al-lāyl. Б. м., б. г.
- Muslim.* Ҫāhiх Muslim. Бейрут: Dār iħxād at-turās al-‘arabi. Б. г.
- Al-Maħallī.* Ac-Cuŷūtī. Tafsīr al-Джалalайн. Бейрут: Dār al-ma‘riifa, Б. г.
- An-Nāvāyī.* Ҫāhiх Muslim bi-sharḥ imām Muħyī ad-Dīn ’Abī Zakariyā Īaħxa ibn Sharaf an-Nāvāyī. Т. 1—18. Бейрут: Dār al-ħajr, 1996.
- An-Naisābūrī, Niżām ad-Dīn al-Ҳasān.* Tafsīr farā’ib al-ķur’ān wa raғā’ib al-fuqrān. Бейрут: Dār al-kutub al-‘ilmīyya, 1996.
- An-Nasā’ī.* Sunan an-Nasā’ī al-kubra. Бейрут: Dār al-kutub al-‘ilmīyya, 1991.
- Ac-Ṣan’āñī.* Tafsīr al-Ķur’ān. Эр-Рияд: Мактабат ar-ruşd, 1979.
- Ac-Sulamī.* Ṭabaħat ac-ṣūfiyya. 3-е изд. Каир: Maktabat al-ħandjī, 1986.
- Ac-Sulamī.* Tafsīr ac-Sulamī. Бейрут: Dār al-kutub al-‘ilmīyya, 2001.
- Am-Tirmizi, Muḥammad ’Abu ’Isā.* Al-‘Ilal ac-ṣaғīr. Бейрут: Dār iħxād at-turās al-‘arabi. Б. г.
- Al-Ҳabāyī, ’Abdal-lāh Bađr.* Al-Inbāh ‘alā ṭarīk Allāh. Бейрут: Dār va maktabat al-hilāl, 2009.
- Ҳādżżejj Ҳalīfa.* Kashf aż-żunūn ‘an aṣāmī al-kutub wa-l-funūn. Т. 1—2. Бейрут: Dār al-kutub al-‘ilmīyya, 1992.
- Al-Ҳudžsvarī.* Kashf al-maħdjuħ. Бейрут: Dār an-naħda al-‘arabiyya, 1980.

## 2. Справочные материалы:

- Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991.
- Новая философская энциклопедия. Т. 1—4. М.: Мысль, 2000—2001.
- The Encyclopaedia of Islam. New ed. Leiden; London. 1960—2004.
- Shorter Encyclopaedia of Islam. New Delhi: Pentagon Press, 2008.
- Қāmūs at-taṣavvuf // Ал-Иslām wa at-taṣavvuf. Каир, 1962. № 4, 8.

### **3. Литература**

#### **а) на русском языке:**

- Акимушкин О. Ф. Ал-Джайлани // ИЭС.*
- Арберри А. Суфизм. Мистики ислама. М.: Сфера, 2002.*
- Аль-Аттас, Сейд Мухаммад Накыб. Введение в метафизику ислама. Изложение основополагающих элементов мусульманского мировоззрения. М.: Институт исламской цивилизации; Куала-Лумпур: Международный институт исламской мысли и цивилизации, 2001.*
- Ал-Аш'арī, 'Abū-l-Hasan. Одобрение занятия каламом / Введ., пер. и коммент. Т. Ибрагима // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998.*
- Ал-Ашари. «О чем говорили люди ислама и в чем разошлись творившие молитву» (фрагменты) / Пер. и comment. А. В. Смирнов // Степанянц М. Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. 2-е изд., испр. и доп. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001.*
- Ал-Багдади, 'Abd al-Kahir b. Taxipr. Усул ад-дин фи-л-калам («Основы религии в богословии») / Подгот. С. М. Прозоровым // Хрестоматия по исламу. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994.*
- Боголюбов А. С. Ал-Ихсан // ИЭС.*
- Боголюбов А. С. Ас-Салат // ИЭС.*
- Бойко К. А. Ҳабар // ИЭС.*
- Ал-Газали, Абу Хамид. Воскрешение наук о вере (Ихъя' 'улум ад-дин). Избранные главы / Пер. с араб., исслед. и comment. В. В. Наумкина. М.: Наука, 1980.*
- Гранде Б. М. Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении. 2-е изд., репринт. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998.*
- Ибн Араби. Геммы мудрости // Смирнов А. В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1993. С. 145—321.*
- Ибн ал-Араби. Мекканские откровения / Введ., пер. с араб., примеч. и библиогр. А. Д. Кныша, СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1995.*
- Ибн Араби. Наставление ищущему Бога / Введ., пер. и comment. А. Смирнова // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998.*
- Ибрагим Т. Вуджудизм как пантезизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998.*
- Ибрагим Т. Философские концепции суфизма (обзорная статья) // Классический ислам: традиционные науки и философия: Сб. обзоров / Отв. ред. и состав. А. В. Сагадеев; ИНИОН. М., 1988.*

- Ибрагим Т. Калāм // НФЭ. Т. 2.*
- Игнатенко А. А. Зеркало ислама. М.: Русский институт, 2004.*
- Кныш А. Д. Ибн ‘Арабий // ИЭС.*
- Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм. Краткая история. М., СПб.: Диля, 2004.*
- Кныш А. Д. Учение Ибн ‘Араби в поздней мусульманской традиции // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М.: Наука, 1989.*
- Корбен А. История исламской философии / Пер. с франц. А. А. Кузнецова; науч. ред. Р. М. Шукров. М.: Прогресс-Традиция, 2010.*
- Ал-Кūнавī, Ҫадр ад-Дīn. Ал-Фуқūk. Тегеран: Инишārāt Maулā, 1992.*
- Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009.*
- Нирша В. М. О некоторых аспектах суфийской концепции познания (ма’рифа). Проблемы истории и культуры народов Средней Азии и стран зарубежного Востока. Ташкент, 1991.*
- Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII—XV веках. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007.*
- Пиотровский М. Б. ‘Ад // ИЭС.*
- Пиотровский М. Б. Ал-’Асмā’ ал-ҳусnā // ИЭС.*
- Пиотровский М. Б. Джинн // ИЭС.*
- Пиотровский М. Б. ’Иблīs // ИЭС.*
- Пиотровский М. Б. Фир‘аун // ИЭС.*
- Платон. Парменид // Собрание сочинений: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993.*
- Прозоров С. М. Ат-Ташbīh // ИЭС.*
- Роузенталь Ф. Торжество знания / Пер. с англ. М.: Наука, 1978.*
- Смирнов А. В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1993.*
- Смирнов А. В. Логика смысла. М.: Языки славянской культуры, 2001.*
- Смирнов А. В. О подходе к сравнительному изучению культур. СПб.: Изд-во СПбГУП, 2009.*
- Смирнов А. В. Философия Николая Кузанского и Ибн ‘Араби: два типа рационализации мистицизма // Бог — человек — общество в традиционных культурах Востока. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1993.*
- Смирнов А. В. Что стоит за термином «средневековая арабская философия» (рассмотрение вопроса в ракурсе проблематики истины и причинности) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998.*
- Смирнов А. В. Атомизм в арабо-мусульманской философии // НФЭ. Т. 1.*
- Смирнов А. В. Суфизм // НФЭ. Т. 3.*
- Степанянц М. Т. Философские аспекты суфизма. М.: «Восточная литература» РАН, 1987.*

- Степанянц М. Т.* Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. 2-е изд., испр. и доп. М.: Главная редакция «Восточная литература» РАН, 2001.
- Торчинов Е. А.* Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и транс-персональные состояния. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1997.
- Тримингэм Дж. С.* Суфийские ордены в исламе. М.: Наука, 1989.
- Читтик У.* Суфизм: руководство для начинающих. М.: «Восточная литература» РАН, 2012.
- Шиммель А.-М.* Мир исламского мистицизма. М.: Алетейя; Энигма, 2000.
- Аш-Ширази Садр ад-Дин.* Престольная мудрость / Пер. с араб. Я. Эшотс; Ин-т философии. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2004.
- Эшотс Я.* Понятие справедливости в суфизме: Джалāл ад-Дīн Rūmī и Muhibb ad-Dīn al-‘Arabī // Глобализация и справедливость. М.: РУДН, 2007.

#### **б) на западноевропейских языках:**

- Affifi A. E.* The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul ‘Arabi. Cambridge: University Press, 1939.
- Asín Palacios M.* La Escatología musulmana en la Divina Comedia. 1919.
- Asín Palacios M.* El islam cristianizado: Estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia. Madrid, 1931.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib.* Prolegomena to the Metaphysics of Islam. Lahore: Suhail Academy, 2001.
- Balyani, Awhad al-Din.* Epître sur l’Unicité (*Kitab al-Wahda al-mutlaqa*). Paris, 1982.
- Bowering G.* The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. Berlin, 1980.
- Burckhardt T.* An Introduction to Sufi Doctrine. Lahore, 1959.
- Chittick W. C.* The Self-Disclosure of God (Principles of Ibn al-‘Arabi’s Cosmology). Albany (NY): State University of New York Press, 1998.
- Chodkiewicz M.* Seal of the Saints / Transl. from the French by L. Sherrard. Lahore: Suhail Academy, 2001.
- Chodkiewicz M.* Le Sceau des saints: prophétie et sainteté dans la doctrine d’Ibn Arabi. Paris: Gallimard, 1986.
- Corbin H.* L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabi. Paris: Flammarion, 1958.
- Corbin H.* Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi. Princeton University Press, 1969.
- Ernst Carl W.* Esoteric and mystical aspects of religious knowledge in sufism // Islam and modern age. Vol. XV. № 4. November 1984.

- Flügel G.* Definitiones theosophi Muhjied-din Mohammed b. Ali vulgo Ibn Arabi dicti // *Definitiones Sejjid Scherif Ali ben Mohammed Dschordscháni*. Lipsiae, Sumptibus F. C. G. Vogelii, 1845.
- A History of Muslim Philosophy* / Ed. by M. M. Sharif. Vol. 1—2. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963.
- Hunwick J. O., Ernst C., de Jong F., [Massignon L. — Radtke B.J., Aubin F.* Tasawwuf // EI, NE.
- Ibn Arabi*. The Bezels of Wisdom / Trans. R. W. J. Austin. New York: Paulist Press, 1980.
- Ibn 'Arabī*. *Fuṣūṣ al-Hikam* / Ed. by A. A. Affifi. Beirut, 1946.
- Ibn Arabī*. Le livre des chatons des sagesse / Ibn Arabī; trad. intégral, notes et commentaire de C.-A. Gilis. Beyrouth: Les éditions Al-Bouraq, 1997.
- Ibn 'Arabī*. The Meccan Revelations. Selected Texts of Al-Futūhāt al-Makkīya. Part II / Presentations and trans. from the Arabic under the dir. of M. Chodkiewicz in collab. with C. Chodkiewicz, D. Gril. Lahore: Suhail Academy, 2005.
- Ibn Arabī*. La sagesse des prophètes (des extraits du *Fusus al-Hikam*, 1229) / Trad. et notes de T. Burckhardt. Paris: Albin Michel, 1955.
- [*Ibn Arabī*]. Le traité de l'unité, «dit d'Ibn 'Arabī». Paris: Sindbad; Editions de l'Échelle, 1977.
- Ibn Arabī*. The Tarjumán al-ashwáq. A Collection of Mystical Odes by Mu'yiddin ibn al-'Arabi / Ed. and trans. R. A. Nicholson. London: Theosophical Publishing House LTD. 1911.
- Ibn Arabī*. «Whoso Knoweth Himself...», from the *Treatise on Being (Risale-t-ul-wujudiyyah)* / Trans. by T. H. Weir (Beshara Publications, Frilford Grange, Abingdon, Oxfordshire, 1975; reissued in 1988) (reprinted from Weir's 1901 translation).
- Ibrahim T., Sagadeev A.* Classical Islamic Philosophy. M.: Progress Publishers, 1990.
- Izutsu, Toshihiko*. Sufism and Taoism: A comparative Study of key philosophical concepts. Berkeley: Univ. California press, 1984.
- Al-Kader, Ali Abd.* The Life, Personality and Writings of al-Junayd. Norfolk, 1976.
- Knysh A. D.* Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The making of a polemical image in medieval Islam. Albany (NY), 1998.
- Massignon L.* Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1968.
- McGregor R.* Akbarian Thought in a Branch of the Egyptian Shâdhiliyya // Une voie soufie dans le monde: la Shâdhiliyya / Sous la dir. d'Éric Geoffroy. Paris: Maisonneuve & Larose, 2005.
- Nasr, Seyyed Hossein*. Islamic Art and Spirituality. Lahore: Suhail Academy, 1997.
- Nicholson R. A.* The Mystics of Islam. London: Arkana Penguin Books, 1989.

- Nicholson R. A. Studies in Islamic Mysticism.* Richmond (Surrey): Curzon Press, 1994. (Originally publ. 1921.)
- Nicholson R. A. The Tarjumán al-ashwáq. A Collection of Mystical Odes by Muysi'ddin ibn al-'Arabi / Ed. and trans. R. A. Nicholson.* London: Theosophical Publishing House LTD, 1911.
- Nyberg H. Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi.* Leiden: E. J. Brill, 1919.
- Saligsohn M. 'A'isha / Shorter Encyclopaedia of Islam.* New Delhi: Pentagon Press, 2008.
- Yahia O. Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn Arabi.* 2 vol. Damascus, 1964.

**в) на арабском языке:**

- 'Ārif Afandī.* Kitāb at-ta'rīfāt li-s-saiyid aš-šarīf 'Ārif Afandī. Стамбул: Султан Байазид, Валій ад-Дін Афанді китабханасе, 1899.
- Al-Kūmūshānavī an-Naṣīḥānū, Aḥmad. Kitāb džāmī'* ал-уṣūl fī al-avliyā' ва anvā'i-him va avṣāfi-him. Б. м., 1880.
- Al-Maqāṣid, Muḥammad 'Abd ar-Raḥmān. Muqaddimat an-nāshir // Ibn 'Arabī.* Ал-Футūḥāt ал-маккийа. Т. 1. Бейрут: Dar ihyā' at-turāṣ al-'arabī, 1998.
- Sa'adīyah, Arṣūr (Сагадеев Артур). Salūm, Tawfiq.* Ал-фалсафа ал-'arabīyya ал-islamīyya. Бейрут: Dar al-Φārābī, 2001.
- Am-Taxxāħ, Maħmūd. Taissir muṣṭalaħ al-ħadīc.* Ар-Рияд: Maktabat al-ma'ārif, 1987.

## ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

### А

Абсолют 24, 26, 31—36, 38, 29, 80—84, 87, 91, 155, 175  
Адяне 168  
Акт  
  трансцендентный ~ 38, 39  
  гносеологический ~ 38, 39  
Акциденция 29, 64—68, 90, 114, 115  
Архетип 45  
Атом 87—89, 91  
  ~ времени 29  
Атрибут 22, 27, 32—34, 49, 54, 62, 65, 66, 69, 70, 71, 82, 83, 87, 91, 100, 104, 105, 107—109, 111, 112, 117, 119, 120, 122, 126, 141, 142, 146, 149—151, 155, 161, 164, 165, 167, 168, 170, 172, 175  
  отрицательный ~ 62  
  положительный ~ 149  
  самостный ~ 108  
  умопостигаемый ~ 100  
  утверждающий ~ 170  
Ашаризм 89, 90  
Ашариты 63, 89, 145, 158

### Б

Безначальность 49, 53  
Благо 34, 50, 69, 102, 106, 113, 140  
Бог 9—11, 15—17, 19, 21—40, 44, 45, 47—56, 58—73, 74, 77—107, 109—112, 114—133, 135—157, 159—169, 171—176  
Божественные имена (атрибуты) 22, 32, 33, 36, 51, 64, 71—74, 77—79, 83, 87, 91, 94, 100—102, 104, 106, 107, 100—112, 122, 124, 128, 146, 149, 153, 164, 165, 171  
Бытие 10, 15, 21—31, 33—39, 44, 49—56, 58, 59, 61, 64, 67, 74, 79—84, 87, 89—91, 100, 108, 109, 111, 113, 114, 116, 117, 121, 122, 128, 134, 152, 153, 155, 156, 161—164, 166, 168, 170, 171, 174, 175  
  абсолютное ~ 26, 27, 34, 36, 80, 88, 89, 152  
  актуальное ~ 31  
  безначальное абсолютное ~ 34, 152  
  божественное ~ 21, 27, 28, 33, 34, 37, 38, 81, 152  
  вечное ~ 38  
  возникшее ~ 89  
  временное ~ 81  
единство и единственность ~ 9, 13—15, 18, 26—28, 33—35, 38, 40, 158

единое ~ 22, 26, 27, 32, 34, 37, 38, 80, 87, 155, 175  
 идеальное ~ 24  
 интеллигиельное (умопостигаемое) ~ 24  
 материальное ~ 24  
 множественное ~ 80  
 неограниченное ~ 32  
 ограниченное ~ 26, 34, 152  
 относительное ~ 31  
 совершенное ~ 32  
 чувственное (конкретное) ~ 24

**B**

Веротерпимость 40  
 Вечное 27, 28, 30, 33, 34, 47, 50, 60, 64, 89, 92  
 Вечность 23, 26, 29, 59, 60, 61, 91, 92, 111, 117  
 Вещность 25  
     абсолютная ~ 25  
     всеобщая ~ 25  
     интеллигиельная ~ 25  
     феноменальная ~ 25  
 Вещь 23—31, 33—39, 46, 47, 51—53, 55, 56, 58, 60, 63, 64, 66, 71—73, 80—87,  
 91—97, 99, 100, 102, 103, 107, 114—116, 121—123, 128, 132, 133, 137, 144, 146,  
 148, 153, 156—158, 161, 163, 165, 168—172, 174  
     вечная ~ 54  
     конкретное состояние ~ 26  
     возникшая ~ 37  
     онтологическое состояние ~ 25, 26  
     интеллигиельное состояние ~ 24, 25, 26  
     Третья ~ 26, 27, 34, 59, 60—62, 81, 87—89, 152  
 Видение 10—12, 85, 167  
 мистическое ~ 10  
 Внеположность 15, 23, 24, 30  
 Возникшее 27, 34, 52, 53, 58, 60, 64, 67, 89, 114, 121  
 Воображение 30, 51, 59, 60, 73, 74, 100, 115, 121, 123, 128, 130, 131, 133—136,  
 140, 143, 154, 159—164  
 Воплощенность 24, 26, 28, 30, 31—32, 36, 45, 46, 51—54, 56—58, 61, 67, 71, 81,  
 84, 85, 87, 88, 92, 100, 104, 106, 108, 109, 111, 112, 115, 116, 118, 122, 123, 129,  
 130, 132—138, 142, 144, 157, 160—166, 171  
 Вот-это-бытие (см. также бытие) 38, 39, 175  
 Восприятие 27, 31, 57, 148, 161  
 Временное 28, 30, 33, 47, 92  
 Время 23, 26—31, 34, 36, 47, 52, 57, 59, 63, 66, 67, 71, 86, 87, 89, 92, 94, 109, 114,  
 115, 125, 137, 139, 144, 147, 151, 157, 158  
     атомарное ~ 29, 158  
 Буджудизм 17, 43—46, 48, 81, 84

**Г**

Гносеология 17, 18, 81

**Д**

Двуединство 23, 28, 33  
 Действие 16, 46, 61, 67, 69—71, 83, 94, 96, 100, 102, 103, 109, 111, 114, 115, 122,  
   126, 127, 136, 143, 155  
 Длительность 29  
 Догмат 9  
 Дуализм 27, 34

**Е**

Единичность 29, 30, 36, 102, 103, 162, 164  
 Единое 27—29, 33, 34, 46, 94  
 Единственность 9, 23, 27, 56, 81, 87  
 Единство 9, 13, 27, 30, 33, 36, 38, 40, 42, 91, 102, 146  
   ~ бытия 9, 13—15, 18, 26—28, 33—35, 38, 40, 156  
 Единый 29, 69, 94, 102, 111, 112, 162, 170

**З**

Знание 7, 12, 16, 19, 23—26, 32, 38, 39, 50—58, 61—63, 66—69, 71, 81, 83—86,  
   88, 92, 94—103, 105—109, 112—115, 117—128, 130, 131, 133, 134, 136, 137, 139,  
   141—145, 149, 151, 154, 156  
 Знания-бытие 38, 39, 175

**И**

Идентичность 31  
 Идея 9, 13, 14, 16, 19, 23, 28, 36, 43, 45, 46, 87, 92  
 Имманентность 21, 27, 31, 32  
 Инаковость 60  
   виртуальная ~ 81  
 Иное 23, 32, 60, 89, 155, 163, 164  
 Интеллигабилия 67  
 Ислам 9, 11, 13, 22, 23, 28, 40—44, 48, 81, 84, 90, 99, 145, 146, 148, 151, 152, 157,  
   176  
 Исмаилизм 23  
 Истина 10, 16, 23, 26—28, 34, 36—41, 47, 49, 50, 53—57, 59, 60, 62, 64—73, 77,  
   79, 81, 83, 86, 87, 90, 92, 93, 97, 99, 100, 102, 105, 106, 108, 112, 116, 122—128,  
   130, 133, 136, 137, 146, 148, 155, 156  
   универсальная ~ 89  
 Истинный (эпитет Бога) 19, 28, 29, 48, 50, 52, 53, 59, 61, 64, 67, 71, 72, 77, 88,  
   94—100, 104, 106, 109, 111, 112, 117—122, 124—126, 128, 130—133, 135, 136,  
   140—142, 151, 161—173, 176  
 Истинность 23, 38, 39, 49, 51, 54, 96, 121, 129, 131, 137, 139, 146, 175  
 Иудеи 154  
 Ишракизм 23

**К**

Кalam (*см. также* ашаризм, мутакаллимы) 10, 19, 23, 41, 88, 89, 145  
 Картина мира 21, 22  
   религиозная ~ 21

Категория 34, 60, 81, 87, 90, 149  
 Качество 32, 47, 51, 52, 55, 62, 63, 68, 91, 94, 97, 98, 102, 107, 108, 112, 114, 122—124, 146, 155  
 Конечность 59  
 Коннотация 24, 86, 157  
 Концепция 16—18, 22, 25, 27, 29, 31, 33—35, 37, 38, 41, 43—45, 47, 48, 81, 83, 84, 87, 151  
     линейная ~ причинности 30  
 Красота 34, 48

**М**

Место 23, 47, 60, 63, 65—68, 83, 118, 124, 128, 129, 137—139, 141—144, 152, 157, 173, 176  
 Метафизика 17—19, 41, 47, 48, 81  
 Макрокосм 37, 86  
 Микрокосм 37  
 Мир 9, 13, 15, 17, 21, 22, 25—27, 29—41, 44, 45, 47—50, 52, 53, 56, 57, 59—61, 64—66, 68, 71—74, 77—79, 81, 87—93, 97—100, 102, 109, 112, 114—118, 122—135, 137, 138, 140, 142—144, 149, 151—153, 156, 157, 159, 161—165, 169—172, 175  
     вечностный ~ 30  
     материальный ~ 36, 87  
     множественный ~ 15, 16, 21—23, 26—28, 31, 33—37, 82, 85—88, 91, 150, 152, 156  
     интеллигибельный ~ 25, 80  
     чувственно-предметный ~ 25, 26, 30, 31  
     эмпирический ~ 82, 85, 155  
 Мистик 11, 15, 41, 81, 175  
 Мистика 15, 18  
 Мистицизм 44, 81, 82, 92  
     исламский ~9, 44, 45, 48, 92  
 Множественность 9, 15, 23, 29, 30, 33, 36, 38, 81, 162, 164  
     внутренняя ~ 38  
 Модальность 80, 83  
 Модус 24, 80, 108  
     ~ наличия вещи 25, 84  
 Монизм 16  
     абсолютный ~ 14  
 Муджассимиты (*муджассима*) (букв. «отелесители», название последователей различных религиозных школ, представлявших божество в телесном виде) 83  
 Мутазилиты 25, 28, 29, 41, 84, 86—90, 92  
 Мутакаллимы (см. также ашаризм, калам) 13, 26, 89, 90, 92, 137, 144, 145  
 Мысление 29  
     рациональное ~ 29

**Н**

Направления 9, 28, 41  
     религиозно-философские ~ 23, 28, 30  
     теологические ~ 9

- философские ~ 9, 41  
этические ~ 9  
Небытие 25, 26, 28, 34, 51–56, 58, 59, 61, 79, 89, 108, 112—114, 129, 133, 142, 152, 161  
    абсолютное ~ 58, 130  
    чистое ~ 55, 58  
Небытийность 24, 25  
Невозможное 56, 113, 129, 130  
Неиное 32  
Не-различенность 23, 81, 141  
    безразличная ~ 23  
Несуществование 26, 28, 46, 80, 84, 92, 132, 133  
Необходимо-существующее 86

**О**

- Объект 21, 24, 26, 34, 38, 39, 152, 157  
Онтология 12, 27, 87  
Опыт 11, 20, 41—44, 47, 81  
    мистический ~ 16  
Основание 22, 48, 84, 156  
    ~ множественного мира 22

**П**

- Пантеизм 43—46, 48, 81, 84  
    философский ~ 14, 17  
    суфийский ~ 14  
    исламский ~ 16  
Парадигма 17, 22, 27, 34  
Партикулярия 46  
Первоначало 16, 23, 24, 28—31, 34, 35, 81, 92, 156  
Первооснова 22, 23, 31, 39, 175  
Плоть 24  
Познаваемое 26, 57, 58, 60, 88, 89, 108, 129, 130, 132, 168  
Познание 7, 11, 15, 16, 19, 29, 32, 33, 37—39, 41, 44, 49, 51, 81, 84, 92, 94, 96—100, 112, 117, 118, 120, 127, 143, 145, 150  
    интуитивное ~ 92, 148  
    интуитивно-созерцательное ~ 21, 39  
    мистическое ~ 21, 22, 39, 145, 151, 156  
    рациональное ~ 21, 39  
    суфийское ~ 19, 38, 39, 92  
Покой 91, 111  
Положение 51, 60, 67, 71, 90, 114  
Потенция 17, 18, 34, 39  
    онтологическая ~ 32, 36, 82, 87  
Практика 21  
    суфийская духовная ~ 19, 93  
Предсуществование 81  
    скрытое ~ 28  
Претерпевание 60, 67

Причина 29—31, 47, 72, 74, 78, 79, 91, 101, 117, 130, 139, 161, 165, 172  
 Причинность 23, 28, 41, 47, 165  
     линейное понимание ~ 30  
     линейная концепция ~ 30  
 Противоположность 23, 27, 29, 32—34, 55, 56, 90, 115  
 Протяженность 59, 132

**P**

Равенство и единство метафизическое 40  
 Разделенность

    гносеологическая ~ 39  
     онтологическая ~ 39  
     ~ субъекта и объекта 39  
     субъект-объектная ~ 38, 39

Различенность 36, 82, 87, 91  
     внутренняя ~ 33  
 Реальность 33, 35, 36, 80, 81, 87, 175  
     первичная ~ 32, 155

Редукционизм 16

Род 54—57, 62, 70, 73, 74, 86, 105, 109, 117—119, 123, 126, 132, 139, 141, 147,  
 167, 169  
     целокупный ~ 60

Ряд 37  
     ~ вещей 23, 24, 29, 30  
     причинно-следственный ~ 30  
 Рядоположенность 23, 27, 87

**C**

Самоманифестация 35, 36, 38  
 Самоограничение 36, 83

Самооткровение 38

Самопознание 37, 39, 85—87, 175

Самопроявление 34, 36, 38, 85

Саморазвертывание 35

Самореализация 34

Связанность 30, 36, 57, 83, 170

Следствие 30, 31, 35

Совершенный человек 37

Совершенство 11, 23, 32, 36, 50, 62, 64, 71, 100, 122—124, 150, 175

Создатель 58, 59, 68, 69, 110, 111, 134

Соотнесенность 24, 26, 49, 50, 56, 60, 63, 64, 66, 81, 87, 111, 115, 130, 134, 145,  
 148, 163, 164, 168, 170, 171

    виртуальная (небытийная) ~ 30

    вечностная ~ 81

    небытийная ~ 46, 81, 82, 109

Соподчинение 27, 87

Сопряжение 52, 53, 63, 67

Сопряженность 52, 59, 82, 87, 91, 111, 148  
     внутренняя ~ 31, 33

- Состояние 19, 22, 24—26, 28, 31, 35—37, 41, 46, 48, 51, 53, 61, 64, 66, 67, 71, 80, 81, 83—85, 90—92, 94, 108, 109, 112, 115, 116, 122, 126, 134, 139, 140, 142—144, 152, 157, 166, 172, 175, 176  
 Субстанция 60, 63, 65—68, 72, 80, 88—92  
 Субъект 16, 21, 38, 39  
 Суфизм 9, 10, 14—17, 20, 38, 40—48, 80, 81, 87, 88, 145, 148, 151, 155  
     доктринальный ~ 9, 14—16, 18  
     неспекулятивный ~ 17  
     философский ~ 14, 23, 40, 86  
 Суфии 9, 10, 11, 16, 38, 39, 89, 92, 105, 137, 138, 145, 149, 151, 155  
 Сущее 23, 29, 32, 50—60, 62—68, 81, 82, 84, 89, 90, 116, 124, 129, 131—133, 139, 152, 166  
 Существо 89, 90, 128, 131, 132, 144, 149, 154  
     родовое ~ 37, 86  
 Существование 15, 23—26, 28—30, 39, 40, 46, 51—60, 62, 67, 68, 71, 72, 80, 84, 85, 88—90, 92, 97, 100, 104, 113—115, 129, 130, 132, 133, 142, 144, 145, 153, 157, 164, 170, 175  
 Сущность 16, 22, 24, 27, 31, 33—38, 45, 46, 80, 87, 128, 137, 155, 161—171  
     существующая-сама-по-себе, абсолютно совершенная божественная ~ 22

**T**

- Творение 25, 31, 33—36, 40, 49, 50, 53, 59, 64, 72, 80, 81, 86—88, 103, 107, 132, 136, 138, 148, 156, 166, 167, 169, 171  
 Творец 33, 35, 49, 50, 58, 69, 99, 111, 113, 115, 118, 123, 126  
 Теология 15  
     исламская ~ 91  
 Теософ 15  
 Теософия 15  
     суфийская ~ 15  
 Теофания 37  
 Течения 9, 90  
     теологические ~ 9  
     философские ~ 9, 14  
     этические ~ 9  
 Тотальность 23, 33  
 Традиционалист 40, 90, 154, 156  
 Традиция 18, 55, 84, 85, 148, 154, 167  
     западная пантеистическая ~ 15  
     исламская (мусульманская) ~ 40, 44, 173  
     исламская интеллектуальная ~ 17  
     исламская мистическая ~ 9, 16  
     суннитская ~ 148, 154  
     суфийская ~ 19, 47, 80, 83, 149, 151, 155, 156, 176  
     философская (арабо-мусульманская) ~ 18, 84  
     философская (западная) ~ 84  
 Трансцендентное 22  
 Трансцендентность 21, 27, 31, 32, 36

**Y**

- Универсализм 40  
 Универсалия 26, 46, 67, 81, 89, 90  
 Универсальность 40  
 Универсум 37, 85, 86  
 Утвержденность 28, 52, 84, 92, 113, 115, 117, 134, 136, 144, 157, 161

**Φ**

- Фальсафа 23  
 Философема 21

**X**

- Хаос 37  
 Христиане 14, 154

**Ц**

- Целокупность 51, 60, 61  
 Цивилизация  
 мусульманская ~ 9, 17, 47

**Ч**

- Человек 11, 15, 16, 21, 22, 24, 31, 33, 37—39, 39, 44, 47, 49—51, 54, 56, 57, 60, 64—66, 70, 71, 77, 81—87, 90, 91, 95, 96, 100, 102, 103, 114, 117, 118, 122—128, 133, 134, 138, 139, 141, 143, 146, 148, 149, 152, 154, 156, 160, 161, 167, 169, 170, 172, 175, 176  
 Число 50, 62, 66, 67, 73, 78, 114, 138, 139, 147, 164  
 Чувственно-конкретное 24

**III**

- Шииты 26

**Э**

- Экзистенциализация 38  
 Эманация 48, 81  
 Этика 17—19, 41, 107  
 Эрнестология 34

**Я**

- Явление 30—32, 36, 51, 82, 83, 87, 154, 155, 159, 160

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН\*

### А

- ‘Абдаллāх ибн Мас‘ūд 47  
‘Абū ‘Абдаллāх ибн ал-Джаллā’ 155  
‘Абū ал-‘Атāхийа (‘Исмā‘īл ибн ал-Қāсим) 125, 150  
‘Абū ал-Бадр 138  
‘Абū Бакр ас-Ҫиддīқ 150, 173  
‘Абū Джахл (‘Амр ибн Хишāм) 65, 90, 91  
‘Абū Зайд ар-Рақrākī ал-’Уcūl 138  
‘Абū аз-Зубайр 154  
‘Абū Йа‘zī ’Абū ан-Нūр 138  
‘Абū Мадīан 45  
‘Абū Са‘īd ал-Худrī 135, 152  
‘Абū Хурайра 85, 147, 152  
Аверроэс (Ибн Рушд) 10, 41  
Агуэли, Иван-Густав (Agueli, Ivan-Gustav) 13  
‘Адам (Адам) 77, 78, 80, 82, 86, 93, 124, 132, 150, 153, 169  
ал-‘Аданī, Мұхаммад 85, 178  
ал-‘Аджлūnī, ‘Исмā‘īл ибн Мұхаммад 48, 153, 178  
‘Адī ибн Ҳāтим 85, 104  
‘А’иша бинт ‘Абī Бакр (‘A’isha) 123, 150, 159, 173  
Акимушкин О. Ф. 151, 180  
‘Алī ибн ’Абī Ҭālib 152  
‘Амр 84  
‘Амр ибн Хишāм (‘Абū Джахл) 90, 91  
Арберри А. 41, 180  
‘Ариф Афандī 42, 83, 87, 93, 184  
ал-’Асбахānī, Мұхаммад ибн ‘Абдаллāх 29  
‘Асия 123, 150  
аль-Аттас, Сейд Мұхаммад Накыб (ал-Атṭās, Сейд Мұхаммад Нақīb, al-Attas, Syed Muhammad Naquib) 47, 48, 80, 81, 180, 182  
Афиғи А. (Affifi A. E.) 14, 15, 20  
ал-Аш‘арī, ’Абū-л-Ҳасан (ал-Ашари) 46, 84, 89—91, 178, 180

\* Указатель имен упорядочен в соответствии с русским алфавитом, artikel *al-* в расположении слов не учитывается, имена, начинающиеся с букв с диакритикой, сведены в группы после слов, начинающихся с букв без диакритики. Например, имена, начинающиеся с *з*, представляют самостоятельную группу, представленную после имен, начинающихся с *з*.

**Б**

Бабджайя, ’Абӯ Закарийя ал-Хусний 140  
 ал-Багдади, ’Абд ал-Кахир б. Тахир 145, 180  
 Байазид (султан) 42, 93, 184  
 ал-Бақиллāнӣ, ’Абӯ Бақр Муҳаммад Ибн ат-Тайиб 89, 145, 158  
 Бал‘ар ибн Ба‘ур 101  
 Балийāнӣ, Авҳад ад-Дīn (Balyani, Awhad al-Din) 13, 42  
 ал-Балхӣ, ’Абӯ ал-Қасим 29  
 ал-Бистāмӣ, ’Абӯ Йазид 16, 137, 155  
 Боголюбов А. С. 83, 176, 180  
 Бойко К. А. 145, 155, 180  
 Буркхардт Т. (Burckhardt T.) 20  
 ал-Бухārī 80, 83, 85, 145, 147, 148, 150, 152—154, 174, 178

**В**

Вали ад-Дīn Афандӣ 42, 93, 184  
 Вейр Т. (Weir T. H.) 13, 43, 183

**Г**

Гранде Б. М. 86, 146, 147, 180

**Г**

ал-Газалӣ, ’Абӯ Ҳамīд (ал-Газали, Абу Хамид) 61, 68, 88, 90, 178, 180

**Д**

ад-Дарāқутнӣ, ’Алӣ ибн ‘Умар ибн Аҳмад 85, 178  
 Давуӣ (Давид) 124, 125, 156  
 Делёз 84  
 Демокрит 89  
 Джамӣ 13  
 ал-Джандӣ, Mu’айяд ад-Дīn 20  
 Джарир 85  
 Джибрил 134, 142, 154, 157, 159, 160, 174  
 Ал-Джилāнӣ (Гилāнӣ, ал-Кайлāнӣ), ’Абд ал-Қадир 138, 151, 155, 180  
 ал-Джилӣ, ’Абд ал-Қарīм 13, 125  
 ал-Джуббā’и 89  
 ал-Джувайнӣ, ’Абӯ ал-Қасим 89  
 ал-Джунайд (al-Junayd) 16, 145, 147, 151, 174, 175, 183  
 ал-Джурджāнӣ, ’Али ибн Муҳаммад (Dschoardschani, Ali b. Mohammed) 13, 42, 183  
 Дихъя ибн Ҳалифа 134, 154

**Ж**

Жилис Ш.-А. (Gilos C.-A.) 20, 183

**З**

Зайд 52—54, 56, 84, 168  
 аз-Заркаш 48  
 Аз-Зухрӣ, Мухаммад ибн Шихâб 142, 157

**З**

Зӯ-н-Нӯн ал-Мисрӣ 155

**И**

’Иблîс («дьявол») 77, 78, 93, 181  
 Ибн ‘Арабîй (Ibn ‘Arabi) 7, 9—32, 34—48, 74, 79—93, 136, 145—147, 151—157,  
 165, 173, 175, 176, 178, 180—182, 184  
 Ибн Каçîр 150, 178  
 Ибн Мâджих 148  
 Ибн Рушд (Аверроэс) 10, 41  
 Ибн Саб‘îн 41  
 Ибн Таймийя 13, 28, 40, 41, 46, 48, 88, 150, 178, 179  
 Ибн ‘Умар 153  
 Ибн ‘Усмân ибн Мûсâ ’Афандîй, ‘Абдаллâх 92, 179  
 Ибн ал-Фâрид 41  
 Ибн Ҳаббân 148, 179  
 Ибн Ҳаджар 48  
 Ибн Ҳалдûн 13, 85, 179  
 Ибн Ҳанбал 154, 179  
 Ибраҳîм (Авраам) 11, 83, 156  
 Ибрагим Т. (Ibrahim T.) 14, 17, 24, 41, 43—48, 81, 84, 87, 90, 91, 180, 181  
 Игнатенко А. А. 43, 181  
 ’Идрîс (Енох) 10  
 Изуцу Т. (Izutsu T.) 14, 15  
 Иисус Христос (‘Иса) 10, 14, 102, 150  
 ‘Имран 102, 150  
 ‘Иса, см. Иисус Христос  
 ал-Исфâрайнîй 152, 179  
 ал-Ишбîлий, ’Абû Муҳаммад ‘Абд ал-Ҳаққ ибн ‘Абдаллâх ал-’Азадîй 110

**Й**

Йазîд 103, 146  
 Йа‘кûб (Иаков) 160  
 Йаҳîя (Иоанн/хр. Йӯханнâ) 10  
 Йаҳîя О. (Yahia O.) 17  
 Йûсуф (Иосиф) 7, 10, 159—161

**К**

Ка‘б 153  
 Кайкавус 12  
 Кайкусрав 12  
 Кныш А. Д. (Knysh A. D.) 14, 15, 18, 24, 41—45, 74, 79, 88, 92, 180, 181, 183

- Корбэн А. (Корбен А.) (H. Corbin) 14, 43, 181  
 Крачковский Ю. 42  
 Кузанский, Николай 44, 81, 82, 181  
 Кузнецов А. А. 43, 181  
 ал-Кумушханавӣ ан-Нақшбандӣ, Аҳмад 80, 82, 184

**Қ**

- ал-Қайсаӣ, Давуд 20  
 ал-Қарӣ 48  
 ал-Қаршӣ, ‘Абд ал-‘Азиз ’Абӯ Муҳаммад ибн ’Абӣ Бакр 45  
 ал-Қашанӣ 13  
 Қубайса ал-Баджали 148  
 ал-Қўнавӣ, Ҷадр ад-Дйн 12, 13, 20, 41, 45, 179, 181  
 ал-Қуртубӣ, ’Абӯ ’Исҳақ ’Ибрҳим ибн Муҳаммад ал-Анҷарӣ 140  
 ал-Қушайри 179

**Л**

- Ландай Р. 15  
 Лейбниц 89  
 Лукреций 89

**М**

- Малик ибн ’Анас 148  
 ал-Ма’мун 151  
 ал-Мар‘ашлий, Муҳаммад ‘Абд ар-Рахмân 17, 29, 44, 45, 184  
 ал-Марвазӣ, Муҳаммад ибн Наср 148, 179  
 Марйам (Марйам бинт ‘Имран) (Мария) 123, 150  
 Масиньон Л. (Massignon L.) 16  
 ал-Маҳаллӣ 86, 149, 179  
 ал-Маҳдӣ 151  
 ал-Муғи҆ра ибн Шу‘ба 175  
 Муллâ Ҷадрâ 13  
 Мўсâ (Моисей) 11, 65, 90, 91, 101, 134, 150, 154  
 Муслим 48, 80, 85, 130, 135, 148, 150, 152, 153, 154, 179  
 Муҳаммад (пророк) 7, 10, 11, 34, 44, 47—49, 70, 81, 85, 89, 90, 97, 98, 100—103,  
     106, 110, 115, 118, 123, 124, 130, 137, 142, 145, 147, 149, 150, 152, 154, 155, 157,  
     159—161, 169, 173—175  
 Муҳаммад ибн ‘Али 148  
 ал-Муҳасибӣ, ал-Ҳарис (ал-Муҳасибӣ, ’Абӯ ‘Али ал-Ҳарис ибн ’Асад ал-‘Аназӣ)  
     97, 100, 145

**Н**

- ан-Набулӯсӣ, ‘Абд ал-Ганӣ 20  
 ан-Нававӣ, Мухий ад-Дйн ’Абӣ Закарийа Йаҳя ибн Шараф 48, 80, 85, 150, 152,  
     154, 155, 173, 174, 176, 179  
 ан-Наzzâm 29  
 ан-Найсâбурий, Ниҳâм ад-Дйн ал-Ҳасан 153, 179  
 ан-Насâ’й 148, 179

- Наср С. Х. (Nasr S. H.) 16  
 Насыров И. Р. 7, 48, 181  
 Наумкин В. Б. 88  
 Никольсон Р. А. (Nicholson R. A.) 13, 15  
 Нирша В. М. 15, 44, 181  
 Ну‘ман ибн Башир 148  
 Нюберг Х. (Nyberg H.) 13, 74  
 ан-Нүрӣ, ’Абӯ ал-Ҳусайн 16

**О**

- Османов М.-Н. О. 42  
 Остин Р. (Austin R. W. J.) 20

**П**

- Паласиос, М. Асин (Palacios A. M.) 14, 43, 182  
 Петрушевский И. П. 152, 181  
 Пиоторовский М. Б. 89, 91, 93, 149, 175, 181  
 Платон 46, 181  
 Прозоров С. М. 47, 87, 91, 146, 180, 181

**Р**

- ар-Ра‘йнӣ, ’Абӯ ал-Ҳасан Шарӣҳ ибн Муҳаммад ибн Шарӣҳ 110  
 Роузенталь Ф. 81, 181  
 Рўмӣ, Джалал ад-Дин 43, 182  
 ар-Рўмӣ, Мадж ад-Дин ’Исҳақ ибн Йўсуф 12

**С**

- Саблуков Г. 42  
 Сагадеев А. В. (Sagadeev A.; Ca‘адийф, Арғӯр) 14, 41, 47, 81, 84, 91, 180, 183, 184  
 Са‘д ибн ‘Убада 175  
 Салим, Муҳаммад ’Ибраҳим Муҳаммад 93, 178  
 Салӯм, Тавғиқ (Ибрагим Т.; Ibrahim T.) 84, 184  
 Саҳл ат-Тустарӣ 81  
 Селим I 12  
 ас-Сиджистânӣ, ’Абӯ Давӯд 148  
 Смирнов А. В. 14, 15, 17, 20, 21, 24, 40—48, 80—82, 84, 88, 151, 180, 181  
 Степанянц М. Т. 14, 43, 84, 180—182  
 Сулаймân (Соломон) 31  
 ас-Суламӣ 151, 152, 155, 179  
 ас-Суйӯтӣ 48, 86, 88, 149, 179  
 Сюкияйнен Л. Р. 156

**Ҫ**

- аç-Ҫан‘ānӣ 153, 179

**T**

- ат-Тафтазанӣ 13  
 ат-Таҳҳāн, Маҳмӯд 147, 184  
 ат-Тирмизӣ, Муҳаммад ’Абу ‘Исā 148, 179  
 Торчинов Е. А. 41, 182  
 Тримингэм Дж. С. 14, 15, 44, 148, 182

**Y**

- ‘Умар ибн ал-Хаттāб 153  
 ‘Усмāн ибн ‘Аффāн 125, 151

**Φ**

- ал-Фāрисӣ, ’Абӯ Муҳаммад ‘Алī ибн Са‘īд ибн Ҳазм 110  
 ал-Фарӣни, ‘Алī ибн ‘Абдаллāх ибн ‘Абд ар-Раҳmān 110  
 Флюгель Г. (Flügel G.) 13, 42  
 Фролова Е. А. 14

**X**

- ал-Хāдī 151  
 Хāрӯн (Аарон) 11  
 Хāрӯн ар-Рашид 151  
 Худ 7, 165, 168, 169  
 ал-Худжvийр 151, 179

**Ҳ**

- ал-Ҳабашӣ, ‘Абдаллāх Бадр (’Абӯ Mac‘ūd ‘Абдаллāх ибн Бадр ибн ‘Абдаллāх ал-Ҳабашӣ) 49, 82, 179  
 Ҳāджjӣ Ҳалифа 88, 179  
 Ҳайдар ’Амулий 13, 20  
 ал-Ҳаллāдж 16  
 ал-Ҳaссāр, Муҳаммад 11

**X**

- Ҳидр (Хизр) 38

**Ч**

- Читтик У. (Chittick W. C.) 46, 82, 182

**III**

- аш-Шатавӣ, Аҳмад ибн ‘Алī 29  
 аш-Шиблӣ 125, 151  
 Шиммель А.-М. 44, 45, 182  
 аш-Ширази, Садр ад-Дин 42, 182  
 Шодкевич М. (Chodkiewicz M.) 15, 16, 42  
 Шукуров Р. М. 43, 181

**Э**

- Эшотс Я. 14, 42, 43, 182  
Эрнст К. (Ernst C.) 14  
Экхарт М. 14
- 

**A**

- Abenarabi de Murcia, *cм.* Ibn ‘Arabi  
Agueli, Ivan-Gustav 13  
Affifi A. E. 14, 20, 45, 85, 182, 183  
Al-Attas, Syed Muhammad Naquib 48, 182  
Aubin, Françoise 41, 183  
Austin R. W. J. 20, 183

**B**

- Balyani, Awhad al-Din 42, 182  
Bowering G. 81, 182  
Burckhardt T. 20, 47, 182, 183

**C**

- Corbin H. 14, 43, 182  
Chittick W. C. 43, 46—48, 82, 91, 182  
Chodkiewicz M. 41—45, 48, 182, 183

**E**

- Ernst C. 41, 43, 182, 183

**F**

- Fenton P. 45, 74, 88, 178  
Flügel G. 13, 183

**G**

- Geoffroy É. 42, 183  
Gloton M. 45, 74, 88, 178  
Gril D. 41, 183

**H**

- Hunwick J. O. 41, 183

**I**

- Ibn ‘Arabi (Ibn al-‘Arabi, Abenarabi de Murcia) 13, 14, 20, 41—48, 74, 79, 82, 85, 88, 91, 178, 182—184  
Ibrahim T. 81, 183  
Izutsu, Toshihiko 14, 43, 183

**J**

de Jong F. 41, 183

**K**

al-Kader, Ali Abd 145, 147, 174, 175, 183

**M**

McGregor R. 42, 183

Massignon L. 41, 44, 183

**N**

Nasr, Seyyed Hossein 44, 183

Nicholson R. A. 13, 44, 183, 184

Nyberg H. 13, 45, 74, 79, 88, 178, 184

**R**

Radtke B. 41, 183

**S**

Saligsohn M. 173, 184

Sharif M. M. 85, 89, 183

Sherrard L. 41, 43, 182

**Y**

Yahia O. 44, 184

## УКАЗАТЕЛЬ АРАБСКИХ ТЕРМИНОВ И СЛОВОСОЧЕТАНИЙ\*

### А

- а‘азз *Самый могущественный (эпитет Бога)* 111  
‘аввал *начальный; Первый (эпитет Бога)* 59, 71, 111, 132, 171  
‘аввалийя *первоначальность, первенство* 59, 71, 117  
авзāн, см. вазн  
авлий‘, см. валий  
‘адаб *вежливость (этикет)* 102, 107  
‘адам *небытие* 26, 28, 51, 52, 59, 61, 67, 84, 108, 112, 161  
‘адам ‘аввал *начальное несуществование* 133  
‘адам маҳд *абсолютное (чистое) небытие* 56  
‘аджал (*мн. ч.* ‘аджāл) *срок* 144  
‘аджал мусамман *определенный срок* 144  
ал-‘азалий ал-хаққ *безначальный Истинный (эпитет Бог)* 59  
‘азиз *Могучий (эпитет Бога)* 110  
‘азиз му‘изз *Могучий Дающий силу (эпитет Бог)* 107  
‘азим *Великий (эпитет Бога)* 110  
‘айа *знамение* 47  
а‘йāн, см. ‘айн  
а‘йāн ал-аквāн *воплощенности миров (вещей)* 111  
а‘йāн аз-зawāt *воплощенности самостей* 115  
а‘йāн ал-мумкинāt *воплощенности возможных* 161  
а‘йān ғābita, см. ‘айн ғābita  
‘айн (*мн. ч.* а‘йān) 1. *воплощенность;* 2. *источник;* 3. *око;* 4. *тот же самый*  
24—26, 28, 30, 38, 45—47, 52, 53, 54, 57, 80, 84, 108, 109, 130, 132, 137, 138, 163,  
168  
‘айн ал-вуджūd *воплощенная сущность бытия* 168  
‘айн ал-джам‘ *воплощенность соединения* 137  
‘айн ғābita (*мн. ч.* а‘йān ғābita) *утвержденная воплощенность* 24, 25, 28,  
30, 36, 45, 46, 81, 85, 87, 88, 92, 133, 142

---

\* Список арабских терминов и словосочетаний упорядочен в соответствии с русским алфавитом, артикль ал- в расположении терминов не учитывается, термины, начинающиеся с букв с диакритикой, сведены в группы после терминов, начинающихся с букв без диакритики. Например, термины, начинающиеся с т̄, представляют самостоятельную группу, представленную после терминов, начинающихся с т̄.

- 'айнийя (букв. «где-вость») где 173  
 акбар *Величайший* (эпитет Бога) 111  
 'ақл разум 95  
     'ақл 'аввал *первый разум* 114, 129  
 ақраб *Самый близкий* (эпитет Бога) 110  
 акрам *Наиболее благородный* (эпитет Бога) 110  
     а'лā *Самый высокий* (эпитет Бога) 111  
 'алам (мн. ч. а'лām) имя собственное 104  
 'алам *мир* 57, 59, 71, 161, 162  
     'алам мунфаṣил *отделенный мир* 128  
     'алам муттасил *соединенныи мир* 128  
     'алам ат-тафṣil *мир отдельных [сущих]* 60  
     'алам ал-хайāl *мир воображения* 159  
     'алам аш-шахāda «мир свидетельства», эмпирический мир 142, 155  
 'алий *Высокий* (эпитет Бога) 111  
 'алим знающий 107, 108  
 'алим всезнающий 73, 108, 110  
 'аллām знаток 108  
 'Аллāh Бог 26, 34, 47, 48, 72, 73, 79, 80, 85, 86, 91, 103-105, 110, 146, 149  
 алфāz, см. лафз  
 'амā' хаос, или [*Первичное*] Облако 37, 77, 130, 132, 152, 169, 176  
 'амал (мн. ч. а'мāl) действие 94  
 'амр миропорядок; приказание, повеление 32, 55, 72, 127, 134, 141, 162, 172  
     ал-'амр би-л-ма'rūf ва ан-нахā' 'ан ал-мункар *повеление одобряемого и запрещение осуждаемого* 145  
     'амр 'илāхий божественное приказание 125  
 'анāнийя *Первое лицо* 137, 138, 155  
 'анкā' прах 93  
 'анкā' мутриб феникс, грифон 78, 93  
 'арад (мн. ч. а'रād) акциденция 63, 90  
 арвāḥ мухаймина оберегающие духи 129  
 'ариф (мн. ч. 'арифун) знающий [Бога] 97, 106, 117, 137, 139, 140, 167, 168, 172  
 'арш *Престол* 11, 37, 59, 83, 87, 111, 130  
     'арш мухāyīl охватывающий *Престол* 83  
 'асар (мн. ч. 'асār) след; последствие; воздействие; предание 137, 155  
 'асл (мн. ч. 'усул) источник, основа 34, 60, 72, 99, 121, 132, 152  
 'асмā' ал-аф'ал имена действий 70, 111  
 'асмā' аз-зāt имена Самости 103  
 'асмā' 'илāхийя божественные имена 100  
 'асмā' ал-ишārāt указательные имена 105, 107  
 'асмā' ал-иштиrāk имена общности 112  
 'асмā' ас-сифāt имена атрибутов 70  
 'асмā' сифāt ал-ма'ānī имена атрибутов смыслов 107  
 'асмā' хусnā прекрасные имена (Бога) 33, 62, 82, 87, 91, 104  
 асрār, см. сирр  
 'афāk (ед. ч. 'уфāk) горизонты 118  
 аф'āl, см. фи'l  
 'афу *Прощающий* (эпитет Бога) 111, 112  
 'аҳād один; Один (эпитет Бога) 36, 162

- ’аҳадиййа *единичность* 29, 36, 137, 164  
     ’аҳадиййа джам’ийя *совокупная единичность* 102  
     ’аҳадийят аз-замān *единичность времени* 29  
 ахбār, см. ҳабар  
 ах्�вāl (ед. ч. ҳāl) *мистическое состояние* 19, 22  
 ’āхир *Последний (эпитет Бога)* 59, 110, 111, 132, 171  
 ’āхира *тамошний мир* 116  
 ’аҳирийя *конечность* 59  
 аҳkām, см. ҳукм  
 ’ахл ’Аллāh «люди Бога», суфии 22, 99, 101, 103, 105, 126  
 ’ахл ал-аzvāk *обладатели вкушения* 105  
 ’ахл ал-ғaфла *существа пренебрежения* 128  
 ’ахл ал-кашf *люди откровения* 144  
 ’ахл кашf мұхаққақ *люди истинно осуществленного откровения* 144  
 аҳсан тақbim *наипрекраснейшее устройство; наилучшее сложение* 64, 82, 90

**Б**

- бақā’ *пребывание* 144  
 барзāх *перешеек* 64, 128, 134, 152  
 бāри’ *Создатель (эпитет Бога)* 111  
 барр *Благостный (эпитет Бога)* 110  
 ба‘с *воскрешение* 128  
 баcар *зрение* 95, 107  
 баcīr *видящий; Всевидящий (эпитет Бога)* 107, 110  
 баcīra *видение* 167  
 басиt *Расстилающий (эпитет Бога)* 111  
 бāтиl *ложное* 155  
 бāтиn 1. *скрытое; скрытость*; 2. *Скрытый (эпитет Бога)* 32, 35, 59, 84, 101, 111, 119, 171  
     бāтиn мубtин *Скрытый Скрывающий (эпитет Бога)* 107

**В**

- вад’ *установление (Закона или языка); «положение» (как категория)* 63, 90, 105  
     вад’ лафzий *установление в языке; существование в произнесении* 104  
 вādi’ ал-луға *Установитель языка* 90  
 вādi’ аш-шāri’ā *Установитель Закона* 90  
 ваджд *нахождение (обретение экстатического состояния), наитие, экстаз* 175  
 вāджib *необходимое, должностное* 113  
     вāджib ал-вудjūd *должное существовать* 59, 62  
 ваджх *лик* 47, 91  
 вадūd *Любящий (эпитет Бога)* 111  
 вазн (мн. ч. авzān) *размер стихов и прозаической речи* 63  
 ва‘йd *угроза* 73  
 вақt *время* 28—30, 71, 92, 129  
 вақfa *остановка; кратковременное пребывание* 140  
 валий (мн. ч. авлийā) 1. *избранник [Божий]; 2. Покровитель (эпитет Бога)* 19, 37, 38, 49, 111, 125, 151

- вāсī‘ *Вездесущий* (эпитет Бога) 110  
 вāсf *приписывание, приписанность, характеристика* 52, 68, 82  
 вāхdānīyā *единственность* 56  
 вāхdat ал-вudжūd *единство бытия* 9, 13—15, 18, 27, 28, 40, 41, 156  
 вāхid *единный* 29  
     вāхid Единый (эпитет Бога) 94, 102, 111  
     вāхid ’aħad Единый-Один 162  
     вāхid kāsīr Единый-множественный 112  
     вāхid ал-kaṣra Единое по множественности 36  
 вāхidiyā [множественное] единство 36  
 вāхi *откровение* 117, 141  
 вāхhāb *Дарующий* (эпитет Бога) 110, 112  
 вilāyā *избранничество* 38, 149, 151  
 витр *Непарный* (эпитет Бога) 111  
 вуджūb *необходимость* 56  
 вуджūd *бытие; существование* 24, 26, 51, 55, 56, 58, 59, 61, 68, 71, 84, 94, 115, 157  
     вуджūd ‘ayniyā *воплощенное существование* 129  
     вуджūd zikhniyā *умственное существование* 129  
     вуджūd iḍāfiyā *сопряженное бытие* 52  
     вуджūd kitābiyā *письменное существование* 129  
     вуджūd lafziyā *существование в произнесении* 129  
     вуджūd muķāiyād *ограниченное («связанное») бытие* 26, 59  
     вуджūd muṭlaq *абсолютное бытие* 27, 62, 89  
     вуджūd muṭlaq lā iataqāiyād *абсолютное неограниченное бытие* 26, 58  
     вуджūd raqmīyā *существование в письменных знаках* 129, 130  
     вуджūd al-ħaqq *существование Истинного* 28  
     вуджūd ḥāyir maħd *чистое благое бытие* 113  
     вуджūd ḥaqqīyād *истинное бытие* 162  
 вуķūf *остановка (удержание себя)* 127

**Г**

- ғazva *военный поход* 103  
 ғайб (мн. ч. гүйüb) *сокровенное, скрытое; сокровенный мир* 36, 51, 116, 137, 138, 143, 157  
 ғайра *ревность* 175  
 ғайрийя *ревность* 168  
 ғайр ‘ārif ne знающий 172  
 ғаний *Ненуждающийся (эпитет Бога)* 111  
 ғаний мутнин *Ненуждающийся Обогащающий (эпитет Бога)* 107  
 ғафла *небрежение* 172  
 ғафūr [*Все*] *прощающий* (эпитет Бога) 110  
 ғаффār *Прощающий (эпитет Бога)* 110  
 ғинан *отсутствие нужды* 144

**Д**

- дақīqā *тонкий, тончайший* 50  
 далайл *доказательство* 61, 117

- дахр *Вечность (эпитет Бога)* 111  
 джаббār *Могущественный (эпитет Бога)* 110  
 джабр *принуждение* 167  
 Джавād *Великодушный; Щедрый (эпитеты Бога)* 73, 82, 112  
 джавāz *допущение* 56  
 джавхар (*мн. ч. джавāhīr*) *атомы, субстанции* 63, 89  
 джавхар мунфарид «одиночная субстанция» 88  
 джавхар фард (*мн. ч. джавāhīr афrād*) *единичная частица (атом)* 60  
 джам'ийа *затийя самостная совокупность* 137  
 джалāl *величие* 131  
 джамил *Прекрасный (эпитет Бога)* 34, 48, 111  
 джаханнам *геенна* 173  
 джāhil *невежда* 172  
 джахл *незнание* 96, 121  
 джинс *род* 56  
 джинс ал-аджnās «род родов» 62  
 джуз' лā *йатаджазза неделимая частица, атом* 87  
 ду'ā' зов; моление 101, 114  
 дунyā *земная жизнь (земной, земной мир)* 97, 116, 156

**Д**

дарūra *необходимость* 95

**З**

Забbūr *Псалмы* 141, 156  
 замān *время* 29, 144  
 замān фард *атом времени* 29

**З**

зavk (*мн. ч. azbāk*) *вкушение* 99, 106, 140, 141  
 zākir *поминающий* 106  
 zāt (*мн. ч. zābat*) *самость* 26, 32, 35, 49, 67, 69, 70—72, 80, 83, 104, 107, 112, 113, 131, 155, 161, 163  
 zāt ilāhiyā *божественная самость* 72  
 zāt muqaddasa *святая самость* 72  
 зикр [*бого*] *поминание* 104—106, 136, 147  
 зū al-'arsh *Обладатель Престола (эпитет Бога)* 111

**З**

зарf *сосуд, вместелище, оболочка; обстоятельство, условие* 29, 30, 46, 47, 130, 132  
 зарfийиа *обстоятельственное значение* 30, 46, 143, 157  
 zāhir явное 32, 84, 101, 115, 121, 131  
 zāhir Явный (*эпитет Бога*) 23, 59, 110, 111, 170  
 zāhir му'zihir Явный Проявляющий (*эпитет Бога*) 107  
 зухūr *появление* 107, 118, 144, 145

**И**

- ‘ибāда’ аслийя основное поклонение 127  
 ‘ибāда фар’ийя дополнительное поклонение 127  
 ибтилā’ испытание 126  
 идāфа, мн. ч. идāfāt сопряженность 52, 82, 87  
 йджād создание (акт творения) 35, 103  
 иджāза разрешение 110, 148  
 идрāk постижение 57  
 ‘изза могущество 98  
 ‘иқāb наказание 73  
 ал-’илāх Бог 146  
 ‘имл знание; наука 52, 94, 107, 117  
     ‘имл ат-таṣavvuf «суфийская наука» 10, 12  
     ‘имл ал-ҳadīc хадисоведение 10, 20  
     ‘имл ал-ҳaқā’ik знание истин 100  
 ‘иммийя знание 66  
 ‘имām имам, глава, предстоятель 28  
     ‘имām ал-ваkt предстоятель Времени 94  
 ‘имān вера 50, 120, 121  
 инāba уполномочивание 137, 156  
 ‘инāya опека 159  
 ‘Инджил Евангелие 156  
 инсān кабир Большой Человек 170  
 инсān kāmil совершенный человек 37  
 ирāda воля 30, 107, 109, 111  
 ирадийя воля 66  
 исbāt утверждение 118, 121  
     исbāt ‘айн аш-шай’ утверждение воплощенности вещи 52  
 ‘исм имя 82  
     ‘исм а’зам величайшее имя 102  
 исnād цепочка имен передатчиков (извод) ҳadīса 89, 142, 157  
 истиqā’ утверждение 83, 176  
     истивā’ раҳmānī милостивейшее утверждение 76  
 исти‘dād подготовленность 39, 124  
 и‘tikāf уединение в мечети 140, 156  
 иттиqā’ нестесненность, вместительность 109  
 иттиḥād ‘āmm всеобщее соединение 41  
 иттиḥādījya учение о единстве бытия 26  
 ифтиqār нужда 144  
 ихsān доброделание 50, 83  
 иxtiyār выбор 54, 56  
 иxtiqāk образование производного [слова] 103, 104, 109

**Й**

- йад рука 47, 91  
 йаум ал-қiyāma День предстояния 118  
 йаум ал-ҳaшr День воскресения 82

**К**

- кабîр *Большой* (эпитет Бога) 110  
 кавн (*здесь*) *состояние; бытие; мироздание* 50, 66, 91, 142, 171  
 кавнûна (*мн. ч. кавнûнат*) *бытийствование* 37, 130, 152  
     кавнûна ‘âmma *общее бытийствование* 37, 131  
 кайфийя *качество* 32, 62, 68  
 калâm *речь, слово* 107, 109, 129  
     калâm *каlam* (одно из направлений в арабо-мусульманской философии) 10,  
         41, 89, 90, 158  
 камâl *совершенство* 100, 122, 175  
 карâmat *чудеса* 149  
 карîm *Щедрый* (эпитет Бога) 110, 112  
 kâsib *приобретающий* 109  
 kaṣra *множественность* 29, 164  
 каšf *раскрытие* 49, 68, 77, 101, 110, 115, 127, 136, 167, 175  
     кашф *мухаққaq осуществленное раскрытие* 94  
 kîyânîyya *возникшее* 64, 90  
 kînâya (*мн. ч. kînâyat*) (грам.) «*слово-прозвище*», или «*слово-заместитель другого имени*» 105, 107, 147  
 куллий ал-а‘amm джами‘ *всеобъемлющая целокупность* 60  
 куллийя ма‘kûla *умопостигаемая универсалия* 67  
 кумûn *скрытое предсуществование* 28, 145  
 кун «*будь!*» 25, 26, 80  
 курсий *Трон* 59, 102

**Қ**

- қâbid *Сжимающий* (эпитет Бога) 111  
 қâbil(а) (*мн. ч. қâbîl*) *реципиент; воспринимающее; вместилище* 36, 64, 87, 134  
     қâbil at-tâvba *Приемлющий покаяние* (эпитет Бога) 111  
 қavâbil, см. қâbil  
 қавий *Сильный* (эпитет Бога) 111  
 қавл *учение, высказывание* 41  
 қâdîm *Вечный* (эпитет Бога) 59, 89  
 қâdir *могущий, сильный* 107, 108  
 қâdîr *Могущий* (эпитет Бога) 73, 110  
 қайyûm *Существующий вечно* (эпитет Бога) 110  
 қâhir *одолевающий; Одолевающий* (эпитет Бога) 108, 110  
 қaxxâr *господствующий* 108, 110  
 қibla *направление в сторону Мекки* 131, 153, 172  
 қidam *вечность* 26, 59, 60, 61, 117  
 қuvan rûxâniyya *нâriyya духовные огненные силы, (здесь) джинны* 133  
 қuvva mutâjâila *фантазийная сила* 133  
 қudra *могущество* 107  
 қudûc *Священный* (эпитет Бога) 111

**Л**

- латîf *Добрый* (эпитет Бога) 111  
 латîfa *тонкая субстанция* 80

лафз (мн. ч. алфāз) выговоренность (слово); выражение 24, 52, 93, 94, 120, 121, 129, 130

## М

маджид Славный (эпитет Бога) 111

мавджуд (мн. ч. мавджудат) сущее 32, 37, 51, 52, 54, 55, 62, 63, 89, 131

мавджуд би-зати-хи фī ‘айни-хи то, что существует благодаря своей самости в своей воплощенности 26, 58

мавджуд мутлақ абсолютное сущее 32, 59, 60, 64

мавсūф описываемое 104, 107

майдā ’улā всеобъемлющая первоматерия; первая материя 27, 34, 62, 87

ма’дūm (мн. ч. ма’дūmat) не-сущее 25, 28, 51, 52, 54—57, 62, 84, 89, 92, 113, 161

ма’дūm ал-‘айн не-сущая воплощенность 61

ма’lūm ма’дūm познанное не-сущее 57

ма’дūm мафрūd обязательное (постулируемое) не-сущее 54

мазхаб богословско-правовой толк, учение, направление 151

мазхар проявленность 35

макān место 83, 132

мақām (мн. ч. мақāmat) стоянка; положение 10, 19, 22, 51, 71, 94, 140, 141

мақām ал-ма’рифа стоянка [Бого]познания 7

мақām ал-ҳайра стоянка расстерянности 140

малак (мн. ч. малā’ика) ангел 50

ал-Малик (или малик) Царь (эпитет Бога) 70, 111

малик Властелин (эпитет Бога) 111

мақdūr подвластное 109

макний ‘ан-ху (грам.) указанное намеком 105

ма’kūl умопостигаемое 116

ма’kūla универсалия 67

ма’лака (другие прочтения: ма’лука, ма’лика, ’алūka) послание 141, 156

малакūt Царствие Божье 138

ма’lūm (мн. ч. ма’lūmat) познанное; познаваемое 57, 86, 95, 108, 115, 129, 168

ма’lūm ма’дūm познанное не-сущее 57

манзил (мн. ч. манázil) место; стоянка 7, 19, 137, 141—143

ма’нан (мн. ч. ма’ānin) смысл 23, 24, 30, 51, 81, 84, 85, 148

манфиий отрицаемое 133

ма’рифа (мн. ч. ма’ārif) знание/познание 15, 44, 94, 97, 100, 112, 117, 118, 120, 122, 145, 151

ма’рифат ’Аллāh знание о Боге, богоопознание 61

мартаба (мн. ч. марātib) степень 24, 58, 62, 87, 129

маратиб ал-ашā’ степени веций 87

ал-масджид ал-ақṣā «Отдаленнейшая мечеть» 11, 19, 44

ал-масджид ал-ҳārām [Мекканская] Запретная мечеть 172

матин Прочный (эпитет Бога) 111

махалл вместилище 83, 161

мāхийā (мн. ч. māhīyāt) читойность 26, 28, 32, 62, 68

махlūk (мн. ч. maхlūkāt) сотворенное 60, 70, 115, 132

махsūs (мн. ч. maхsūsāt) сенсибельное 116

машхūd свидетельствуемое 128, 142

минбар трибуна в мечети 61, 89

- ми'рādج «[ночное] восхождение» 10, 44  
 му'айана видение воочию 53  
 му'аххир Отодвигающий назад (эпитет Бога) 111  
 муджāхада (мн. ч. муджāхадāт) усердие, внутренняя борьба 77, 93  
 муджīб Отзывающийся (эпитет Бога) 109, 110  
 мūджид Создающий (эпитет Бога) 133  
 мūджид ли-джами' ал-аш'āй' создатель всех вещей 58  
 му'джиза (мн. ч. му'джизāт) чудо 118, 149  
 муджтахид усердствующий в выведении знания (религиозный ученый-правовед) 99, 146  
 мудмар (мн. ч. мудмарāт) подразумеваемое имя 104, 105, 107  
 музхиб Уничтожающий (эпитет Бога) 133  
 муқаддим Выдвигающий вперед (эпитет Бога) 111  
 мукаллаф ответственный, дееспособный 64  
 муқтадир всемогущий 108—110  
 муқтасаб приобретенный 109  
 му'мин Верный (эпитет Бога) 111, 112  
 мумкин (мн. ч. мумкинāт) возможное 37, 113, 122, 127, 129  
 мунаázal (мн. ч. мунаázalāt) ниспосланный, посланный свыше 19  
 мунаzzah очищенный 32, 47, 143  
 мун'им Дающий благополучие (эпитет Бога) 112  
 мурāқaba контроль 96  
 мурīd волящий 73, 107  
 мұсаввир Образователь (эпитет Бога) 110, 111  
 мұса“ир Оценивающий (эпитет Бога) 111  
 мұсаккін Остановливающий 133  
 мұсаммā именуемое 103  
 мұстасағ уровень 83, 87  
 мұтакаллим представитель калама 13, 26, 89, 90, 137, 144, 145  
 мута‘ālī Высочайший (эпитет Бога) 111  
 мутавввал басыт растянутый простертый 123  
 мутаджāвіз Прощающий (эпитет Бога) 112  
 мутакаббир Превосходящий (эпитет Бога) 110  
 мутақаввар представляемый 54, 129  
 мутаҳайял (мн. ч. мутаҳайялат) представление 135, 136  
 му'тā'иД Дающий (эпитет Бога) 111, 112, 116  
 мұтлақ ал-‘адам абсолютное небытие 130  
 мұтлақ ал-вуджūd абсолютное существование 58  
 мұттақūn оберегающиеся 171  
 мұхаймин Охраняющий (эпитет Бога) 111  
 мұхаққиқ (мн. ч. мұхаққиқūn) осуществивший истинность; достигший истинности 139, 146  
 мұхāl невозможность, невозможное 56, 113, 129  
 мұхātab (грам.) второе лицо 105  
 мұхаррик Двигающий (эпитет Бога) 133  
 мұхдас (мн. ч. мұхдастāт) возникшее 52, 58, 89, 120  
     ал-мухдас ал-мавджūd би-гайри-хи возникшее, существующее благодаря иному 89  
 мұхйт охватывающий 108

муҳсān *Добродеющий* (эпитет Бога) 111  
 муҳтаṣar вадж̄īz *краткий конспект* 123  
 мушаббах *уподобленный* 32, 47, 124  
 муšār ’илай-хи (*грам.*) *вышеупомянутое* 105, 106

**Н**

наζар *рациональное рассмотрение, умозрение; узрение* 53, 95  
     наζар фикрий *мысленное рассмотрение* 94  
 nāzir *рационалист* 133  
 nā’ib *заместитель* 97  
 naqṣ *ущербность* 100, 122  
 naṣṣ *ясное указание* 123  
 nātiķ *Говорящий* (эпитет Бога) 133  
 naфас *дыхание* 37, 77, 131, 132  
 naфo *душа* 89, 97  
     нафс nātiķa (*мн. ч. нуфūs nātiķa*) *говорящая (глаголящая) душа* 117  
 нахъи запрет, запрещение 127  
 наш’а *устройство* 124  
 nisba (*мн. ч. nisab*) *соотнесенность* 50, 60, 82, 87  
     nisba ‘адамийя *небытийная соотнесенность* 109  
 нубувва пророчество 38, 151  
 nūr свет 81, 119, 161, 162  
 nusxa батина *скрытый список* 64  
 nusxa җāhiра *явный список* 64  
 нутфа капля 132

**Р**

рабб Господь 70, 110, 112  
 раззāk *Питающий* (эпитет Бога) 111  
 ра’й мнение 142  
 raқīqā, или riққā (*мн. ч. raқā’iқ*) *тончайшая линия* 50, 82, 92  
 raқīqat ан-нузул *тонкость нисхождения* 82  
 рафī’ ад-дараджāt *Высокий на ступенях [Своего величия]* (эпитет Бога) 111  
 рафīk *Добрый* (эпитет Бога) 111  
 ar-raħīm *Милосердный* (эпитет Бога) 102, 110  
 ar-raħmān *Милостивый* (эпитет Бога) 82, 102, 110  
 ra’ūf *Мягкий* (эпитет Бога) 111  
 рийāda (*мн. ч. riyādāt*) *объездка* 77, 93  
 risāla *послание* 118, 119, 149  
 ru’īa вýдение 57, 113  
 рукн столп 128  
 rukūm *числа (надписи)* 24, 52  
 rūx дух 80, 138  
     rūx қудсий святой дух 116  
     rūx ал-қудус святой дух 64  
 rūxāniyyāta (*мн. ч. rūxāniyyāt*) *духовное* 35, 128

## С

сайид *Господин* (эпитет Бога) 111, 127  
 салām 1. мир; 2. Мирный (эпитет Бога) 50, 110  
 салб *отрицание; отрицающая [«соотнесенность»]* 118, 123  
 сāлиқūn (ед. ч. сāлик) *«идущие» [по Пути к Богу], суфии* 105, 106  
 сам<sup>‘</sup> *традиция; служ* 55, 95, 107, 113  
 самī‘ *слышащий* 107, 110  
 сарī‘ ал-хисāb *Скорый в требовании отчета (эпитет Бога)* 111  
 сарыра *сокровенное* 49, 80  
 сивā ‘Аллāh кроме Бога (= мир) 38  
 сивā ал-ҳаққ «*кроме Истинного*» (= мир) 161  
 сирр (мн. ч. асрār) *сокровенность; тайна* 79, 80, 138, 156  
 ситāra *завеса* 133  
 суббūh *Достохвальный (эпитет Бога)* 111  
 суджūd *земной поклон* 126, 135  
 сулūk *следование* 94  
 сūra *глава Корана; сура* 164, 174

## С

сабāt *утвержденность* 134  
 сāabit *утверждение* 28, 133, 134  
 сиқа (мн. ч. сиқāt) *достоверный хранитель* 142  
 субbūt *утвержденность* 28, 84, 92, 113, 117, 123, 161  
 субbūt ал-‘айн *утвержденность воплощенности* 52

## С

сабbūr *Терпеливый (эпитет Бога)* 111  
 салāt *каноническая молитва* 153, 172, 176  
 самад *Крепкий (Вечный) (эпитет Бога)* 111  
 сафūh *Великодушный (эпитет Бога)* 112  
 сийāq аз-замān *формулы времени* 109  
 сиरāt [мустаким] [прямой] путь 166  
 сифа (мн. ч. сифāt) *атрибут* 49, 100, 141  
     сīфа ‘адамийя небытийный атрибут 109  
     сифāт аф‘āl (ед. ч. сифа фи‘л) *атрибуты действий* 100  
     сīфа нафсийя *самостный атрибут* 109  
     сифāt идāfiyyah *сопряженные атрибуты* 100  
     сифāt ас-салб *отрицательные атрибуты* 62  
 сиҳāh (ед. ч. саҳīh) 1. «*достоверные*» ҳадīsъ; 2. *шесть сборников ҳадīsов, наиболее признанных и авторитетных в суннитской традиции* 147  
 сūra (мн. ч. сувар) *форма* 46, 56, 61, 80  
 сұхұф *Свитки* 141, 156

## Т

та‘айюн 1. *конкретизация; 2. воплощение* 36, 37, 82, 87  
 та‘аллук *связь* 52  
 таввāb *Приемлющий покаяние (эпитет Бога)* 110

- та'вил (аллегорическое) истолкование 96, 121, 143  
 Таврат *Tora* 156  
 тагайур изменение 176  
 тадбир распоряжение 55  
 таджалин (мн. ч. таджалийат) проявление 35, 37, 39, 77, 80, 100, 112  
     таджалин 'аввал первое проявление 114  
     таджалин зятий сущностное, или самостоятельное проявление 36, 77  
     таджалин ибда'ий творящее проявление 114  
     таджалин չамадданий вечное проявление 137  
     таджалин шухудий свидетельствуемое проявление 36, 87  
 таджрид (букв. очищение) отвлечение 121, 123  
 тақабул противоположение 99  
 тақайуд связанность 36, 83  
 тақвә bogobоязеннность 94, 121  
 тақвін творение 107  
 тақдир (здесь) подразумеваемое; исчисление, предположение, догадка, подразумевание 57  
 тақдис освященность 72, 73  
 тақыйф придание качества и формы 131  
 тақлід подражание 94—96  
 тамсұл сравнение, аналогия 58, 61, 69, 86, 92  
 танзіх очищение 47, 72, 91, 100, 118, 121—123, 169  
     танзіх ал-кашф очищение раскрытия 37  
 тағріф 'иллюзия божественное ознакомление 138  
 тағаввур представление 131  
 тағаввүф суфизм 88  
 тағдік признание правдивости 119, 121  
 таҳайууз ограниченность местом 63, 129  
 таҳайуул представление 154  
 таҳайур растерянность 155  
 тахара религиозная чистота/религиозное омовение 107  
 тақыйк достижение истинности 38, 39, 146  
 таҳсіс (здесь) указание частностей; назначение, выделение 57  
 таҳдід определение 169  
 ташбих уподобление 47, 58, 61, 70, 86, 87, 91, 92, 121—123, 131

**Т**

- тә'ифа группа, разряд 105, 137  
 таріқ (или таріқа) (мн.ч. түрүқ) путь 10, 39, 100, 136, 137, 140, 147, 155, 166, 168  
 түрүқ ас-сүхах «пути достоверных [сборников չадысов]» 110

**У**

- 'убудийя рабствоование, служение Богу 64, 127  
 'удийя «деревянность» 62  
 'улұм ал-қур'ан корановедение 20  
 'улұхийя божественность 64, 123, 146  
 'умма община 101  
 'үсүл, см. 'асл

**Ф**

фавāхиш (*ед. ч. фахшā*) *непотребства* 168, 175  
 фавā’ид (*ед. ч. фа’ида*) (*букв. польза*) *знания* 51  
 фā’ил *действователь* 102  
 файд ақдас *пресвятая эманация* 48  
 файд муқаддас *святая эманация* 48  
 факих *факих, правовед* 88  
 фар‘ (*мн. ч. фурū’*) *ветвь; ответвление* 72, 99  
 фард *полагание* 56  
 фатх *раскрытие* 106  
 фасл *часть; раздел* 19  
 фаттāх *Победитель (эпитет Бога)* 111  
 фи’л *действие* 61  
 фиқх *мусульманское право* 10, 88, 156  
 фир‘авн *фараон* 65, 90, 91, 150  
 фирмка *наджийя спасенная группа* 122  
 фитра *устройство* 119  
 фу‘āд (*мн. ч. аф’ида*) *сокровенный разум* 74, 92  
 Фурқān *Различающий* 141, 156  
 фурӯ’, см. фар‘  
 футуҳат (*здесь*) *откровения* 12  
 фүхш *непомерность* 168

**Х**

хавā’ *воздух* 130  
 хайӯла «первоматерия» 62, 66, 172  
 химма *энергия* 119  
 хувийя *оность* 105, 137, 162, 164

**Ҳ**

ҳадд (*мн. ч. ҳудūд*) *определение; [наказание] «предела»* 96, 124, 127, 128, 151  
 ҳадис *возникшее* 56  
 ҳадиқ *предание о словах и поступках пророка Мухаммада* 48, 142, 147, 148, 152, 154, 155  
 ҳәдіс құдсий «священный ҳадиқ» (считается словами Бога (’Аллāха), а не пророка Мухаммада) 145, 147, 174  
 ҳадиқ мұфтиариб «неясный ҳадиқ» 147  
 ҳадра (*мн. ч. ҳадарāт*) *наличие; присутствие; модальность бытия; онтологическое состояние* 36, 49, 51, 58, 71, 80, 83, 134, 141  
 ҳадра джāми‘а *общее присутствие* 131  
 ҳадра ’илāхийя *божественное присутствие* 65, 68, 124  
 ҳадра қадима *вечное присутствие* 65  
 ҳадрат ал-ҳайāт *присутствие воображения* 159  
 ҳадра ал-хилāфа ал-инсанийя *присутствие человеческого преемничества* 65  
 ҳайй *живой; Живой (эпитет Бога)* 73, 107, 111  
 ҳайра (*или ҳайра*) *растерянность* 123, 124, 156, 176  
 ҳақā’ иқ ал-аввал *истинны Первоого* 27, 34, 87

- ҳақықа (мн. ч. ҳақа'иқ) *истина; универсалия* 28, 37, 54, 55, 64, 70, 71, 86, 90, 93, 137, 148  
 ал-ҳақықа ал-'аҳадийа *Единичная истина* 137  
 ҳақықа куллийа *универсальная истина* 89  
 ҳақықат ал-ҳақа'иқ *истина истин* 49, 62, 81  
 ҳақықат ҳақа'иқ ал-'аҳал ал-куллийа *истина целокупных истин мира* 60  
 ҳақим *Мудрый (эпитет Бога)* 110  
 ал-ҳақк *Истинный (эпитет Бога); истинное* 19, 29, 52, 53, 61, 71, 95, 97, 111, 118, 121, 131, 155, 162, 169  
 ал-ҳақк ал-махлүк би-хи *Истинный/созданное Им* 136  
 ҳақк машхүд *Истинный свидетельствуемый* 167  
 ҳәл, см. аҳвәл  
 ҳәлым *Кроткий (эпитет Бога)* 110, 112  
 ҳамид *Достохвальный (эпитет Бога)* 111  
 ҳарф (мн. ч. ҳурӯф) (грам.) *частица, союз, предлог; слово* 86  
 ҳарф ал-имтина' *союз (частица) невозможности* 55  
 ҳәфиз (мн. ч. ҳуффа'з) *знаток ҳадисов; в узком значении — человек, знающий Коран наизусть* 110  
 ҳиджаб *завеса* 49, 112  
 ҳикма *мудрость* 120  
 ҳилм *круть, грубость* 112  
 ҳайра, см. ҳайра  
 ҳисс *чувство* 95  
 ҳубб *любовь* 35  
     ҳубб 'илâхий *божественная любовь* 35  
     ҳубб рûханий *духовная любовь* 35  
     ҳубб табî'ий *физическая любовь* 35  
 ҳудуд, см. ҳадд  
 ҳудур *присутствие* 106, 107, 172  
 ҳудус *возникновение* 26, 59, 60, 61, 117, 121  
 ҳукама' (ед. ч. ҳаким) *мудрецы; философы* 29, 140  
 ҳукм *определение, суждение, норма; повеление, требование; приговор; господство* 94, 109, 112, 123, 125, 131, 136, 139, 144  
 ҳуффа'з, см. ҳәфиз

## X

- ҳабар (мн. ч. аҳбâр) *сообщение, весть* 111, 135, 142, 155  
 ҳабибр *осведомленный* 108, 110  
 ҳайал *воображение* 51, 73, 121, 128, 136, 154, 160—163  
     ҳайал мансûб *установленное воображение* 133  
     ҳайал мунфа'ил *отделенное воображение* 134  
     ҳайал мутглақ *абсолютное воображение* 130  
     ҳайал муттасил *соединенное воображение* 131, 133, 134  
     ҳайал муҳаққақ *осуществленное воображение* 131  
 ҳайр *благо* 113  
 ҳала' *пустота* 132  
 ҳалават (ед. ч. ҳалва) *уединение* 136  
 ҳалиқ *Творец (эпитет Бога)* 99, 111, 115, 126  
 ҳалифа *преемник* 64, 82, 124

- халқ (мн. ч. ҳалā’иқ) *тварь, творение, создание; мир* 53, 130, 169  
 ҳалқ джадīд *новое творение* 31, 33, 35, 81  
 ҳалқ мутаваххам *воображенное творение* 167  
 ҳаллāқ *Создатель (эпитет Бога)* 111  
 ҳарқ ал-‘авā’ид *разрыв привычного* 31, 47  
 ҳāсса «*особые люди*», *суфии* 99  
 ҳатā’ идāфий *сопряженная ошибка* 99  
 ҳатм ал-вилāя ал-муҳаммадийя *печать Мухаммадовой избранности* 11  
 ҳағт письменность, *письмо* 130  
 ҳашаба *кусок дерева* 62  
 ҳиғāb *речь* 100, 138, 141  
 ҳусūс ал-ҳусūс *особенно избранные* 105

### III

- шадīд ал-‘иқāb *Строгий в наказании (эпитет Бога)* 111  
 шай’ ғалис *третья вещь* 26, 27, 34, 59, 81  
 шай’ийя *вещность* 25  
 шай’ийя ‘āмма *всеобщая вещность* 25  
 шай’ийя ‘мутлақа *абсолютная вещность* 25  
 аш-шайх ал-акбар «*Величайший шейх*» 9  
 шāкир *Благодарный (эпитет Бога)* 110  
 шакӯр *Благодарный (эпитет Бога)* 107, 109, 110  
 шар’ (*шарī’а*) *Закон; шариат* 53, 73, 106, 109, 141, 146  
 шāри‘ *законодатель* 85, 97  
 шарī’а (мн. ч. шарā’и‘) *Закон, шариат* 55, 74, 90, 100, 149  
 шарīк *сотоварищ* 56  
 шарр зла 113  
 шāфī *Исцелитель (эпитет Бога)* 111  
 шахāда *свидетельство* 116, 137, 143  
 шāхид *свидетельствующий; свидетельствуемое* 32, 123, 143  
 шахс (мн. ч. ашҳāс) *особь, экземпляр, персона* 54, 56, 67, 113, 132, 161  
 шубха (мн. ч. шубухāт) *сомнение* 94, 120  
 шухұд *созерцание* 113, 116  
 шуҳұд муҳаққақ *осуществленное созерцание* 137

Научное издание

*Серия «Философская мысль исламского мира»*

Переводы

Том 1

*Ибн Араби*  
**ИЗБРАННОЕ**

ТОМ 1

Дизайн обложки Я. Быстровой. Корректор О. Сурикова.  
Оригинал-макет подготовлен Е. Морозовой

Подписано в печать 15.07.2013. Формат 60x90/16.

Бумага офсетная № 1, печать офсетная.

Гарнитура Times. Усл. печ. л. 13,5. Тираж 600 экз. Заказ №

Издательство «Языки славянской культуры».

№ госрегистрации 1037739118449.

Тел.: +7 (495) 959-52-60. E-mail: [Lrc.phouse@gmail.com](mailto:Lrc.phouse@gmail.com)

Site: <http://www.lrc-press.ru>, <http://www.lrc-lib.ru>

ООО «Садра».

№ госрегистрации 1127746353855.

Тел.: +7 (495) 943-40-39, +7 (901) 593-40-39. Факс: +7 (499) 230-13-88.

E-mail: [sadrabooks@gmail.com](mailto:sadrabooks@gmail.com)

129301. Москва, Проспект Мира, д. 186, корп. 1, кв. 8.