

Ибн Араби

ИЗБРАННОЕ

Том 2



ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ
ИСЛАМСКОГО МИРА

УДК 28:141.336
ББК 86.38-8
И 14

16+

*Серия учреждена
Ученым Советом Института философии РАН*



Издание осуществлено при поддержке
Фонда исследований исламской культуры

Ибн Араби

И 14 Избранное. Т. 2 / Перевод с арабского, вводная статья и комментарии А. В. Смирнова. — М.: Языки славянской культуры: ООО «Садра», 2014. — 400 с. — (Философская мысль исламского мира: Переводы. Т. 2).

978-5-9551-0667-0

978-5-906016-16-4

Второй том «Избранного» Ибн Араби содержит отрывки из «Мекканских откровений» — самого значительного труда Величайшего шейха. Это «Тезисы», в которых дано авторское изложение учения Ибн Араби; «Вопросы и ответы», где раскрываются центральные положения его учения; «Наставления ищущему Бога», обращенные к ученикам, вставшим на путь суфизма.

В исследовательской части книги дана экспликация процессуальной логики и ее законов, рассмотрено ее соотношение с логикой Аристотеля, предназначенной для работы с субстанциями. В комментарии подробно продемонстрировано значение учета процессуальной логики для понимания смысла текстов Ибн Араби.

ББК 86.38-8

ISBN 978-5-9551-0667-0



9 785955 106670 >

ISBN 978-5-906016-16-4



9 785906 016164

© А. В. Смирнов, 2014
© Фонд исследований исламской культуры, 2014
© Языки славянской культуры,
оформление, макет, 2014
© ООО «Садра», 2014

Электронная версия данного издания является собственностью издательства,
и ее распространение без согласия издательства запрещается.

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Смирнов А. В.</i>	
Шкатулка скупца, или почему мы верим в законы логики	9
<i>Ибн ‘Арабī.</i>	
Мекканские откровения (избранное)	75
Введение	77
Об учении избранных из народа Божьего, полученном путем умозрения и откровения [Тезисы].	86
<i>(Текст)</i>	86
<i>(Текст и комментарий)</i>	109
Тезис [1]	109
Тезис [2]	111
Тезис [3]	124
Тезис [4]	125
Тезис [5]	146
Тезис [6]	150
Тезис [7]	154
Тезис [8]	163
Тезис [9]	164
Тезис [10]	165
Тезис [11]	165
Тезис [12]	167
Тезис [13]	167
Тезис [14]	169
Тезис [15]	174
Тезис [16]	175
Тезис [17]	176
Тезис [18]	179
Тезис [19]	182
Тезис [20]	183
Тезис [21]	184
Тезис [22]	184

Тезис [23]	185
Тезис [24]	187
Тезис [25]	190
Тезис [26]	192
Тезис [27]	199
Тезис [28]	206
Тезис [29]	209
Тезис [30]	210
Тезис [31]	211
Тезис [32]	212
Тезис [33]	213
Тезис [34]	214
Тезис [35]	215
Тезис [36]	217
Тезис [37]	219
Тезис [38]	223
Тезис [39]	224
Тезис [40]	224
Тезис [41]	224
Тезис [42]	228
Тезис [43]	228
Тезис [44]	229
Тезис [45]	229
Тезис [46]	230
Тезис [47]	230
Тезис [48]	231
Тезис [49]	232
Тезис [50]	237
Тезис [51]	237
Тезис [52]	240
Тезис [53]	240
Тезис [54]	243
Тезис [55]	244
Тезис [56]	246
Тезис [57]	248
Тезис [58]	249
Тезис [59]	250
Тезис [60]	253
Тезис [61]	254
Тезис [62]	254

Тезис [63]	257	
Тезис [64]	258	
Тезис [65]	259	
Глава 73. О знании числа тайн, что открываются свидетельствующему при встрече лицом к лицу, а также об отклонении от встречи и о том, насколько он отклоняется от нее [Вопросы и ответы]		262
Раздел.	262	
Вопрос 23. Каков смысл его (мир ему!) речения: «Бог был, а с Ним — ничего»?	265	
Вопрос 24. Что есть начало имен?	271	
Вопрос 39. Что есть Величайший разум, от которого были отделены разумы для всех Его творений?	280	
Вопрос 40. Каков атрибут Адама?	284	
Вопрос 41. Чем удостоен он?	289	
Вопрос 42. Каково его устройство, то есть устройство Адама, или человека?	295	
Вопрос 43. Что такое устройство?	309	
Вопрос 44. Почему Он назвал его человеком?	311	
Вопрос 116. Что такое напиток любви?	321	
Вопрос 117. Что такое чаша любви?	336	

Смирнов А. В.

Архитектоника сознания и архитектоника текста:

вместо введения к «Наставлениям ищущему Бога»	339
Завершающая, 560-я глава, содержащая мудрые наставления, полезные — с Божьей помощью — ученикам, вставшим на Путь, достигшим Цели, а также всем, кто в них вникнет [Наставления ищущему Бога]	346
(Текст)	346
(Текст и комментарий)	354

Ибн ‘Араби•
МЕККАНСКИЕ ОТКРОВЕНИЯ
(избранное)

ВВЕДЕНИЕ

[1:69] Много раз мне приходила мысль дать в начале этой книги раздел о вероучениях¹, подкрепленных решающими доводами и сияющими доказательствами. Однако я счел, что это уведет в сторону того, кто готов (*мута 'аххиб*)² и взыскует большего, кто ощутил дуновения щедрости о тайнах бытия. Ведь если тот, кто готов, встанет на путь уединения (*халва*) и поминания (*зикр*), оставит мысли, сядет, как бедняк, у которого ничего нет, у двери своего Господа, то Всевышний вознаградит его и дарует знание о Себе, божественные тайны и господние знания, которыми Бог (Пречист Он!) облагодетельствовал раба Своего Хидра³. Ведь Он говорит: «Раба из наших рабов, которому Мы даровали милосердие от Нас и научили его Нашему знанию»⁴, а также: «Будьте богобоязненны; Бог вас учит»⁵, «Если будете богобоязненны, Он дарует вам различение (*фурқан*)»⁶, «Устроит вам свет, с которым вы пойдете»⁷. У ал-Джунайда⁸ спросили: «Благодаря чему ты обрел то, что обрел?» Он ответил: «Благодаря тому, что провел на этой ступени тридцать лет». 'Абу Йазид⁹ сказал: «Вы взяли свое мертвое знание от мертвых, а мы взяли наше знание от Живого, Который никогда не умрет».

Поэтому обладателю энергии (*химма*)¹⁰ в уединении с Богом и благодаря Ему (велик Его дар и величаво благоденствие!) достаются знания, недоступные ни для одного мутакаллима на земле, да и вообще ни для какого теоретика и знатока доказательств, если тот лишен данного состояния, ибо те знания — за пределами умозрения¹¹.

Ведь знание бывает трех степеней.

Рациональное знание (*'илм ал-'ақл*) — любое знание, которое достается тебе как необходимое¹² либо появляется вслед за рассмотрением доказательства при условии, что ты понимаешь способ его приведения. Сомнение (*шубха*)¹³ неотъемлемо от этого рода знания в мире мысли, который включает в себя все подобные знания. Поэтому об умозрении говорится, что оно бывает как правильным, так и ошибочным.

Следующее — знание состояний (*'илм ал-ахвāl*), которое достигается только вкушением (*завқ*). Рационалист не способен дать со-

стоянию определение или привести доказательство, дающее знание о нем. Таково знание сладости меда, горечи алоэ, сладости соития, страсти, томления и тому подобные знания. Эти знания ни один человек не сможет постичь, если они не станут его атрибутом и он их не вкусит. Сомнение неотъемлемо от этого рода знаний и характерно для людей вкушения, подобно тому как человек, у которого вместилище вкуса подавлено горечью, вызванной желтой лихорадкой, находит мед горьким, тогда как это не так, ибо это горечь желтухи непосредственно воздействует на вместилище вкуса.

Третье знание — знание тайн ('*улӯм аср̄ар*). Это знание стоит выше ступени разума, оно — от вдуновения святого духа в душу. Таким знанием обладают только пророк и избранник (*валийй*). Это знание — двух видов. Один его вид доступен разуму, как первый из этих разделов знания, однако данное знание достается его обладателю не благодаря умозрению: это степень этого знания даровала ему оно. Другой вид такого знания — двух типов. Один его тип относится ко второму знанию, но более благороден. Другой его тип — знание вестей¹⁴. Такое знание может быть правдивым (*сидқ*) и ложным (*кизб*), если только получающий данную весть не установил для себя твердо правдивость того, кто ее принес, и его оберегаемость ('*исма*)¹⁵ в вопросе, о котором тот говорит. Таковы сообщенные пророками (да благословит их Бог!) известия о Боге, а также их вести о рае и о том, что находится в нем. Так, утверждение о том, что имеется рай, относится к знанию сообщений. Утверждение о том, что во время воскресения будет Водоем с влагой слаще меда¹⁶, принадлежит к знанию состояний, то есть к знанию, даруемому вкушением. Утверждение о том, что Бог был, а с Ним или Ему подобного — ничего¹⁷, относится к числу рациональных знаний, постигаемых умозрением (*назар*).

Таков третий вид — знание тайн. Кто обладает им, тот обладает всеми знаниями, тогда как обладатель тех знаний не таков. Нет знания более благородного, чем это всеохватное знание, содержащее все познаваемое.

Тогда остается лишь одно¹⁸: передающий такое знание должен в глазах его получателей быть правдивым и оберегаемым (*ма 'сӯм*). Так это обуславливают обычные люди. Что касается проницательного обладателя разума, который сам себе добрый советчик, то он это не отбрасывает, но говорит: для меня это может оказаться правдой, а может оказаться ложью. А ведь так должен поступать любой обладатель разума, если данные знания приносит ему кто-то

не оберегаемый, даже если тот окажется правдив в своем сообщении. Но как не обязательно для получившего это знание принять его как правдивое, так же не обязательно считать его ложью. Нет, он должен подвергнуть это исследованию, и если сочтет это правдой, ему это не повредит, поскольку с данной вестью он получит нечто, чего разум не воспрещает как невозможное, но допускает оное или его исследует, и что не разрушает ни один из столпов Закона и не подрывает ни одну из его основ.

Если речь идет о том, что разум допускает и о чем Законодатель умолчал, то мы в принципе не обязаны это отвергать: нам дан выбор, принять ли это. [1:70] Если принесший это знание справедлив¹⁹, то нам не повредит, если мы это примем, как принимаем его свидетельство и кладем оное в основу судебного решения в делах об имуществе и жизни. Если же он, насколько мы знаем, не справедлив, то мы должны рассмотреть это. Если его сообщение является истинным в соответствии с одним из принятых у нас обоснований (*ваджх*), то мы его принимаем, а если нет — оставляем как допустимое и никак не высказываемся о том, кто это сообщение принес: ведь это было бы записанным свидетельством, за которое с нас спросится; Всевышний сказал: «Свидетельство их непременно запишется и они будут допрошены»²⁰.

<...>

Комментарий

¹ Ибн ‘Араби различает два однокоренных термина: ‘*ақид*а (мн. ‘*ақ*а’ид), который я передаю словом «вероучение», и ‘*тиқ*ад, для передачи которого использую «учение». Хотя это различие — отнюдь не общепринятое среди исламских авторов (два термина могут употребляться и как синонимы), у Ибн ‘Араби оно служит важной цели — показать свою позицию и свое учение как *подлинный смысл* ислама: исламского откровения (Корана) и Закона (*шар’*, *шари’а*), принятого как совокупность сообщенного Богом знания.

Учение Ибн ‘Араби, как это выяснится со всей полнотой ниже, не только несовместимо в своих основоположениях с *вероучением*, как оно изложено в суннитском исламе, прежде всего в ашаритской школе калама, но и представляет собой по сути шаг за пределы классического, определяемого религией мировоззрения (см. коммент. 23 к «Тезисам», заключит. часть, и др.). Однако Величайший шейх, понимая — как свидетельствуют его собственные неброские, вскользь высказанные замечания — необычность своих взглядов, сам тем

не менее, насколько можно судить, осмысливал их как подлинную сущность традиционного мировоззрения.

Замечу в качестве отступления, что это — не уникальная черта Ибн ‘Арабӣ. В Европе Николай Кузанский тоже фактически выводит мировоззрение за пределы средневековой парадигмы, хотя стремится не к этому, а лишь к тому, чтобы выявить подлинный смысл христианского учения о Боге. Философский мистицизм, появляющийся в завершение того периода мысли, который творчески определен парадигматикой христианства и ислама, как будто подводит итог продумыванию положения о Боге как первоначале и, делая *еще* один шаг вперед, оказывается уже на дороге к современному мировоззрению. Так и Плотин, желавший лишь осмыслить платонизм и не помышлявший о революции в мировоззрении, заложил не что иное, как основание философской парадигматики средневековья.

Если Ибн ‘Арабӣ и не настаивает, во всяком случае явно, на революционности своих взглядов, то свое отличие от мутакаллимов-вероучителей он прекрасно осознает. Ниже он заявит об этом со всей определенностью, здесь же говорит по форме мягко, но совершенно определенно и по сути очень резко: тому, кто готов воспринять *учение* Ибн ‘Арабӣ, традиционное *вероучение* не нужно, более того, может сбить с цели. Разъясняя ниже эту позицию в пассаже, который опущен в переводе, Величайший шейх говорит, что обычные люди (*‘амма* — здесь это слово не имеет уничижительного оттенка) имеют совершенно правильное и здоровое представление в доктринальных вопросах, хотя не читали ни одного сочинения мутакаллимов-вероучителей и не ведают о позиции их оппонентов (в опровержении которых и оттачивали свое мастерство мутакаллимы): знания явного (*з̣āхир*) смысла коранического текста для них вполне достаточно (см. Футūхāt 1:73). Этому явному слою коранического текста соответствует (по правилам *з̣āхир-бāтин*-соответствия) его скрытый, *бāтин*-слой смысла. *Учение* Ибн ‘Арабӣ как раз и разворачивает, как он сам считает, этот *бāтин*-слой смысла, а поскольку этот скрытый слой предполагается соотношенным с его явным слоем (хотя отнюдь не совпадающим с ним) благодаря правилам перевода одного в другое, учение Ибн ‘Арабӣ и может быть представлено как экспликация внутреннего смысла Закона, *необходимо* связанного с его внешним смыслом согласно второму закону процессуальной логики (см. об этом вводную статью). Закона, но не вероучения! Для последнего как раз не остается места в системе *з̣āхир-бāтин*-соответствия между явным слоем смысла божественной Речи, доступным всем, и скрытым слоем ее смысла, которым владеет,

по выражению Ибн ‘Арабī, «народ Божий»: по сути *вероучение оказывается излишним* (см. показательный пример: «Тезисы», Тезис 38 и комментарий к нему).

Имея в виду сказанное, вспомним, как У. Читтик открывает свою статью об Ибн ‘Арабī в Стэнфордской электронной энциклопедии: «Western scholarship and much of the later Islamic tradition have classified Ibn ‘Arabī as a “Sufi”, though he himself did not» (<http://plato.stanford.edu/entries/ibn-arabi/> 22.06.2013). Нельзя не согласиться с этими словами лучшего западного знатока текстов Величайшего шейха: Ибн ‘Арабī не ограничивает себя рамками суфизма, он видит свое место в гораздо более широком контексте — в контексте всей исламской культуры, исламской духовности. Не случайно он различает термины *‘ахл ‘аллāх* (народ Божий), *муḥаққикūн* (истинно-осуществившие) и *сӯфиййа* (суфии), ассоциируя — хотя не обязательно отождествляя — свои позиции с первыми двумя скорее, нежели с последними (см., например, Футуḫāt 1:104, где Ибн ‘Арабī говорит о себе в первом лице и отличается «себя и мне подобных» от факихов, суфиев и истинно-осуществивших).

Вот в чем заключается подлинное объяснение столь странного на первый взгляд обстоятельства, что Ибн ‘Арабī открывает «Введение» к своему монументальному и самому главному, создававшемуся очень долго и прошедшему авторскую редакцию сочинению признанием в своей то ли нерешительности, то ли забывчивости, — во всяком случае, как будто упущении, хотя и оправданном заботой о читателе. На самом же деле это — только явное (*зāхир*) выражение, а скрытый (*бāтин*) его смысл, как мы только что показали, заключается в утверждении о месте своего учения и его соотношении с традиционным вероучением. Более подробно об использовании приема *зāхир-бāтин*-выстраивания смысла текста см. во введении к «Наставлениям ищущему Бога», а о логическом законе, на который этот прием опирается — во вводной статье («Шкатулка скупца», с. 57 и далее наст. издания).

При этом нельзя сказать, что Ибн ‘Арабī, не высказываясь прямо, утаивает что-то или теряет в однозначности мысли: передача скрытого через явное была распространенным, если не сказать нормативным приемом арабской словесности, построенным на стержневой идее соответствия «явное-скрытое», которое определено процессуальной парадигматикой (см. подробнее коммент. 23, особенно с. 137 и далее) и которое прекрасно выстраивается и прочитывается носителями этой культуры. Ал-Кирмāнī, величайший исмаилитский философ, замечает, что таким приемом

пользовались арабы..., являя в том образцы красноречия. Известно, например, такое описание щедрого и гостеприимного мужа: «Они мало пасутся, часто становятся на колени, а заслышав звуки лютни, убегают: их ждет погибель». В этой фразе описаны верблюды, которых сей муж часто ставит на колени у себя во дворе и не пускает пастись, дабы можно было быстро заколоть их на угощение, а заслышав мелодию лютни, верблюды сразу понимают, что сейчас будут заколоты. Эта фраза утверждает, что сей муж щедр и гостеприимен, причем этот атрибут ему не приписывается непосредственно в специально имеющих такой смысл словах (*ал-Кирмāнī*. Рāхат ал-‘ақл / Ред. М. Ғалиб. Байрūt: Дār ал-андалус, 1983. С. 66).

Более того, развитая в арабо-мусульманской поэтике и риторике теория красноречия и иносказания утверждала, что *баттин*-указание на смысл может быть более сильным, чем *зāхир*-указание, поскольку закрепляет связь со смыслом промежуточными необходимыми переходами (см. подробнее *Чалисова Н. Ю., Смирнов А. В.* Подражания восточным стихотворцам: встреча русской поэзии и арабо-персидской поэтики // Сравнительная философия. М.: Изд. фирма «Вост. лит-ра» РАН, 2000. С. 245—344, интересующее нас положение — с. 305, в целом об истинном и переносном указаниях с. 286—305). В примере, который привел ал-Кирмāнī, последняя фраза («сей муж щедр и гостеприимен») фиксирует смысл-*ма ‘нан*, который можно выразить и прямо (*хақйқа*), и иносказательно (*маджāз*). Выраженный прямо, этот смысл станет *баттин* — скрытым для явной (*зāхир*) высказанности-*лафз*; такой высказанностью служит предпоследняя фраза («верблюды, которых сей муж часто ставит на колени у себя во дворе и не пускает пастись, дабы можно было быстро заколоть их на угощение, а заслышав мелодию лютни, верблюды сразу понимают, что сейчас будут заколоты»). Это — обычный прием выражения смысла через высказанность. А вот обсуждаемая фраза («они мало пасутся, часто становятся на колени, а заслышав звуки лютни, убегают: их ждет погибель»), взятая как явная высказанность, указывает нормативно на свой скрытый смысл, который эксплицирован ал-Кирмāнī в следующей фразе («верблюды, которых сей муж часто ставит на колени...»), а эта фраза, если ее взять в качестве явного, т. е. в качестве высказанности, а не смысла, будет указывать на свой скрытый смысл, который и выражен в последней фразе («сей муж щедр и гостеприимен»). Таким образом, при непрямом указании на смысл читатель совершает два *зāхир-баттин*-перехода, а не один, как при обычном, нормативном восприятии речи, и эта повторенность перехода закрепляет для него передаваемый смысл.

² Немного ниже (Футūḫāt 1:72; это место опущено в переводе) Ибн ‘Арабī употребляет данное выражение в развернутой форме: «кто готов к тому, чтобы Истинный проявился для его сердца».

³ В суфийской традиции Хидр (Хизр) символизирует альтернативный пророчеству путь передачи божественного знания суфиям, поскольку, согласно исламскому вероучению, пророческий способ получения откровений прекратился со смертью «печати пророков» Мухаммада. Большинство комментаторов Корана идентифицируют с Хидром безымянного «раба из рабов» Бога (см. Коран 18:65—82). Хидр пользуется огромной популярностью в «народном», бытовом исламе, считается покровителем дервишей.

⁴ Коран 18:65, К. Здесь и далее помета «К.» означает перевод И. Ю. Крачковского, «С.» — Г. С. Саблукова (во всех случаях цитирования орфография и пунктуация авторов сохранены), отсутствие пометы указывает, что перевод выполнен мною.

⁵ Коран 2:282.

⁶ Коран 8:29. Под *фурқāн* понимается мерило истины и лжи, обладатель которого способен отличать истинное от ложного.

⁷ Коран 57:28, К.

⁸ Ал-Джунайд, ‘Абū ал-Қасим (ум. 910) — родоначальник одного из двух основных направлений в суфизме, называемого «учением о трезвости» и противопоставляемого «опьяненному» направлению.

⁹ Ал-Бистāmī, ‘Абū Йазид (ум. 875) — родоначальник «опьяненного» направления в суфизме. Упомянув ал-Джунайда и ал-Бистāmī, имена которых символизируют внешне противопоставленные, но по сути единые стратегии осмысления суфийского опыта, в том числе в части знания и познания, Ибн ‘Арабī тем самым как будто упоминает весь суфизм.

¹⁰ «Совершенный человек» обладает властью как над вещами в земном мире, так и над «смыслами» всех вещей в вечном мире. Эта сила распоряжения (*таṣарруф*) обозначается понятием «энергия» (*химма*) (которое следует понимать, конечно, не в том смысле, какой это слово получило в современной физике). См. также коммент. 2 к «Тезисам».

¹¹ Это положение было бы ошибкой понимать в абсолютном ключе, как безоговорочное отрицание рационализма и утверждение иррационального характера искомого знания, коренящегося исключительно в откровении. Во-первых, Ибн ‘Арабī говорит не о разуме и рациональном познании вообще, а о том знании и умозрении, которое характерно для мутакаллимов. Под последними он подразумева-

ет ашаритов, с которыми не согласен по многим вопросам (хотя кое в чем соглашается, во всяком случае, соглашается во внешней формулировке тезисов, если не в их толковании), как мы в этом убедимся ниже. Когда Ибн 'Арабī оспаривает мнения мутакаллимов, он бывает довольно резок, даже уничижительно именуя их «знатоки отметин» (см. с. 265 наст. издания). Во-вторых, даже если какие-то положения получены в откровении или озарении, это не отрицает возможности их рационального обоснования и изложения, с чем мы также будем встречаться — см. коммент. 15 и 57 (заключит. часть) к «Тезисам»: здесь Ибн 'Арабī говорит о добывании знаний, а не об их обосновании. Наконец, обратим внимание хотя бы на название Раздела, в котором Ибн 'Арабī излагает собственное учение (я снабдил его дополнительным кратким заголовком «Тезисы»): «Об учении избранных из народа Божьего, полученном путем умозрения и откровения»; здесь умозрение и откровение упомянуты «через запятую». См. также коммент. 134 к «Тезисам».

¹² Необходимое (*дарūrийй*) знание — знание, которого не может быть лишен никакой человек в здравом уме; обычно под этим понимаются очевидные утверждения, которые невозможно отрицать, в том числе знание необходимо-истинных посылок (*'авā'ил ал-'илм*).

¹³ В толковании этого места я следую О. Йахйа, который огласовывает таким образом.

¹⁴ Имеются в виду пророческие вести.

¹⁵ Имеется в виду оберегаемость свыше: такой человек, например, пророк, поддержан абсолютным божественным авторитетом.

¹⁶ Многочисленные хадисы повествуют о Водоеме (*хавд*) с влагой слаще меда, доступ к которому будет открыт умме Мухаммада после конца времен и воскресения в ожидании Суда.

¹⁷ В оригинале — *كان الله ولا شيء معه ومثله*. Выражение *كان الله ولا شيء معه* «Бог был, а с Ним — ничего» и его варианты (*ولا شيء غيره* и другие) часто встречаются в хадисах; это выражение будет подробно анализироваться Ибн 'Арабī ниже (см. ниже, Тезис 6 и «Вопросы и ответы», Вопрос 23). Что касается последнего слова этого выражения, слова *мисл* («подобие») Бога, то оно может отсылать к известному аяту *ليس كمثله شيء* «Нет вещи, что была бы как подобное Ему» (42:11). Эта отсылка вводит тему одновременного утверждения и отрицания подобия Богу, одновременного уподобления (*ташбīх*) и очищения (*танзīх*) Бога, к которой Ибн 'Арабī многократно обращается в «Геммах мудрости» и «Мекканских откровениях».

¹⁸ Поскольку данное знание — высшее, остается только убедиться, что некое утверждение действительно принадлежит к данному, третьему типу знания («знание тайн»). Если обычным верующим достаточно общепринятого убеждения в правдивости пророков, то «рационалист» (*‘ақил*), т. е. в данном случае сам Ибн ‘Арабӣ, самостоятелен, вводит свои критерии правильности и допускает критическое рассмотрение таких утверждений с точки зрения их содержания. Об этом Ибн ‘Арабӣ и будет говорить ниже, соотнося это с пониманием правильности и правдивости согласно исламскому Закону. Интересно сравнить эти построения Ибн ‘Арабӣ с рассуждениями его современника Ибн Рушда о соотношении *ҳикма* («мудрость», т. е. философия) и *шарӣ‘а* («шариат», религиозный Закон) (см. его «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией» в книге: Сагадеев А. В. Ибн-Рушд (Аверроэс). М.: Мысль, 1973); см. также коммент. 134 к «Тезисам».

¹⁹ Речь идет о «справедливости» (*‘адāла*), как она понимается в фикхе, где этот термин обозначает статус человека, который не совершал великих грехов и малые грехи которого перевешены добрыми делами. Только свидетельство справедливого принимается в суде, справедливость входит в число требований к достоверным передатчикам хадисов.

²⁰ Коран 43:19, С.

**Об учении (*и'тиқад*) избранных из народа Божьего,
полученном путем умозрения (*назар*) и откровения (*кашф*)**

[Тезисы]

◆ *Текст* ◆

Хвала Богу, ввергающему разум в изумление при виде плодов энергий! Да ниспошлет Бог благословение и мир Мухаммаду и его семейству!

Тезис [1]

Поистине, для разума есть предел, у которого он останавливается как мыслящий, не как воспринимающий. Ведь о том, что невозможно с точки зрения разума, мы говорим, что это может не быть невозможным в соотношении с божественностью, равно как о допустимом с точки зрения разума — что оно может оказаться невозможным в соотношении с божественностью.

Тезис [2]

Никакая соотношенность между Истинным, должным существовать благодаря Самому Себе, и возможным, пусть оно и является необходимым благодаря Ему с точки зрения тех, кто говорит об этом, в силу того, что этого требует либо Самость, либо знание с его мыслительными посылками, — не может быть установлена бытийными доказательствами. Между указанием и тем, на что указано, между доказательством и тем, что доказывается, должна каким-то образом иметься связанность, имеющая отношение и к указанию, и к тому, на что указано посредством этого указания: без этого указывающее никогда бы не достигло того, на что указывает его указание.

Творение и Истинный никаким образом не могут иметь ничего общего с точки зрения Самости. Однако, поскольку эта Самость характеризуется божественностью, то это — другое определение, которое разум самостоятельно постигает. А мы считаем, что знание обо всем том, что разум постигает самостоятельно, может предшествовать свидетельствованию этого. Однако Самость Всевышнего Истинного отлична от этого: ее свидетельствование предшествует знанию о ней, более того, она свидетельствуется, но не познается. А божественность познается, но не свидетельствуется: Самость ей противостоит.

Сколько ученых-рационалистов, притязающих на обладание уравновешенным разумом, утверждают, что мысль и умозрение дали им знание о Самости! Однако рационалист ошибается, ведь мысль его мечется между отрицанием и утверждением. Утверждаемое к нему же и восходит, ибо рационалист утверждает за Истинным именно то, каков он сам: знающий, могущий, волящий, — и так далее все имена. А отрицаемое восходит к несуществованию и отрицанию. Отрицаемое не является самостным атрибутом, ибо самостные атрибуты для сущего — утвержденные. Так этот мыслитель, мечущийся между утверждением и отрицанием, никакого знания о Боге не получает.

Тезис [3]

Как же скованному познать абсолютное, когда его самость этого не предполагает? Как возможное может добраться до познания Необходимого-благодаря-Себе, если для всякого лика возможно допустимы несуществование, гибель и нужда? Если бы был лик, объединяющий Необходимое-благодаря-Себе и возможное, то в нем для Необходимого-благодаря-Себе оказались бы допустимы те же гибель и нужда, что допустимы по отношению к возможному. Но в отношении Необходимого это абсурдно, а значит, абсурдно утверждать какой-либо лик, объединяющий Необходимое и возможное.

Лики возможного принадлежат ему, оно в самом себе допускает несуществование, а значит, это тем более справедливо для его ответвлений. [А тут] за возможным окажется утверждено то же, что за Необходимым-благодаря-Себе, с точки зрения этого объединяющего их лика. Но нет ничего, что было бы утверждено за возможным так же, как это утверждено за Необходимым-благодаря-Себе. Следовательно, наличие лика, объединяющего Необходимое-благодаря-Себе и возможное, абсурдно.

Тезис [4]

Но я утверждаю: божественность накладывает определения, пусть и сама является определением. В формах этих определений происходит проявление в тамошнем мире — так, как оно происходит, ведь имеется, как о том упоминается, расхождение в вопросе о видении пророком (мир ему!) своего Господа. Есть хадис: «Величайший свет в мерцании жемчуга и изумруда», а есть и другие.

Тезис [5]

Я говорю «волевое определение», а не «выбор», ибо, когда речь шла о выборе, она шла с точки зрения рассмотрения возможного вне его причины и причинности.

Тезис [6]

Вот почему я утверждаю то же, что оберегаемое откровение: что был Бог, а с Ним — ничего. Он (мир ему!) сказал только это — а что было сказано после этого, того здесь нет, а именно — их утверждения «Он сейчас таков, каким был»; они имеют в виду — таков же в суждении. Ведь «сейчас» и «был» относятся к нам, поскольку появились — они и им подобное — благодаря нам. Так уходит соотношенность: то, о чем сказывается «Бог был, а с Ним — ничего», — божественность, а не Самость.

Вообще всякое суждение, выносимое в области знания о божественном относительно Самости, относится к божественности, а не к Самости. Это — определенности, накладываемые соотношенностями, сопряженностями и отрицаниями: множественность — в соотношенностях, а не в воплощенности.

Здесь поскользнулись те, кто, рассматривая атрибуты, смешал то, что приемлет уподобление, и то, что оно не приемлет. Они опирались на объединяющие вещи, такие как доказательство, истинность, причина и условие, и посредством их выносили суждения и о сокровенном, и о свидетельствуемом. Но для свидетельствуемого это допустимо, а для сокровенного — нет.

Тезис [7]

Море Облака — это перешеек между Истинным и Творением. В этом море возможное принимает описания «знающий», «могу-

щий» — описания всех божественных имен, которые у нас. А Истинный принимает описания «восхищаться», «улыбаться», «смеяться», «радоваться», «совместность» — и большинство характеристик бытийствующего. Отдай то, что Его, и возьми то, что твое! Ему — нисходить, а нам — восходить.

Тезис [8]

Тебе не прийти к тому, к кому хочешь прийти, иначе, нежели благодаря ему и благодаря себе: благодаря себе, поскольку ты ищешь этого, и благодаря ему, поскольку к нему устремлен ты. Так вот, божественность предполагает это, а Самость — нет.

Тезис [9]

К наделению существованием всего, что кроме Всевышнего Бога, обращена божественность со своими определенностями, соотношенностями и сопряженностями. Это она вызывает воздействия, ведь исключено, что возможен принуждающий без принужденного или могущий без подвластного, — будь то в существовании, в потенции или в акте.

Тезис [10]

Характеристика, особая из особых, которой нет ни у кого, кроме божественности, — это могущая. Ведь у возможного изначально нет могущества: оно имеет способность принять связанность божественного воздействия с собой.

Тезис [11]

Стяжание — это связанность воли возможного с каким-то одним, а не с другим, действием. Тогда божественное могущество при наличии такой связанности дает тому действию существование. Это и названо в отношении возможного стяжением.

Тезис [12]

Для достигшего истинности принуждение неверно потому, что для раба оно противоречит верности действия. Ведь принуждать значит заставлять возможное действовать при наличии с его стороны сопротив-

ления. Минерал не принуждается, поскольку нельзя представить, чтобы он действовал, и у него нет обычного разума. И возможное не принуждается, поскольку нельзя представить, чтобы оно действовало, и у него нет осуществленного разума, пусть и появляются его воздействия.

Тезис [13]

Божественность с необходимостью требует, чтобы в мире были испытание и прощение. А потому нет большего основания изымать из бытия «Творящего возмездие», нежели «Прощающего», «Обладателя прощения» и «Дарующего благополучие». Если бы имелись имена, лишённые определяющего воздействия, они оказались бы остановленными. Однако остановить божественность невозможно, поэтому имена не могут не воздействовать.

Тезис [14]

Постигающий и постигаемое: каждое из них бывает двух видов. Есть постигающий, который познает, обладая силой воображения, и есть постигающий, который познает, не обладая силой воображения. Постигаемое также — двух видов. Есть постигаемое, которое имеет форму и которое не познается в своей форме и не запечатлевается тем, кто лишен силы воображения, но его познает и запечатлевает тот, кто обладает силой воображения. И есть постигаемое, вовсе лишённое формы: оно только познается.

Тезис [15]

Познание — это не запечатление познаваемого, и это не смысл, запечатлевающий познаваемое, ибо не каждое познаваемое может быть запечатлено и не каждый познающий может запечатлеть. Ведь познающий запечатлевает благодаря своему воображению, а для познаваемого обладать формой значит иметь её такой, когда её схватывает воображение. Но есть познаваемое, которое вообще не схватывается воображением, а значит, оно не имеет формы.

Тезис [16]

Если бы было допустимо, чтобы от возможного проистекало действие, то оно в самом деле было бы могущим. Однако оно не обла-

дает действием, а значит, не обладает и могуществом. Утверждение могущества за возможным — притязание, не подтвержденное доказательством. Мы согласны в этом вопросе с ашаритами, утверждающими его и вместе с тем отрицающими, что от него проистекает действие.

Тезис [17]

От того, что едино во всех отношениях, исходит только единое. А имеется ли то, что соответствует этому, или нет? Это для беспристрастного человека — предмет рассмотрения.

Разве ты не видишь, что ашариты приписывают Истинному соиздание лишь постольку, поскольку Он — могущий, избирание лишь постольку, поскольку Он — волящий, совершенное устройство лишь постольку, поскольку Он — знающий? Однако быть волящим — не именно то же, что быть могущим. Значит, их утверждение о том, что Он един во всех отношениях, неправильно в плане всеобщей связанности.

Да и как может быть иначе, если они утверждают превышающие Самость атрибуты, имеющиеся в Нем, Всевышнем? То же относится к тем, кто говорит о соотношенностях и сопряженностях. Ни у кого не получилось единства во всех отношениях: либо их учения заставляют их признать их несуществование, либо они признают их.

А потому утверждение единства — только и именно для божественности: нет божества, кроме Него. Вот это — правильно и подкреплено доказательством.

Тезис [18]

Что Создатель знающий, живой, могущий (и так для всех атрибутов) — это соотношенности и сопряженности, а не воплощенности, дополнительные [к Самости], поскольку это означало бы ее ущербность. Ведь совершенный благодаря чему-то дополнительному ущербен по самости в сравнении с собственным совершенством, [полученным] благодаря этому дополнению. Но Он совершенен по Своей Самости: превзойти Самость Самостью же невозможно; а благодаря соотношенностям и сопряженностям — не невозможно.

А что касается утверждения: они — не Он, но и не иные, нежели Он, — то оно как нельзя дальше отстоит от истины. Ведь речь

приверженца этого учения указала, вне всякого сомнения, что дополнения — а именно, «иное» — утверждены. Однако он подверг отрицанию это выражение, [сказав]: «не иное», а затем произвольно определяет иное, говоря, что два взаимно-иных — это такие, что могут разделиться во времени и месте, существовании и несуществовании. Однако никто из знающих данный вопрос не считает это определением иного.

Тезис [19]

Многочисленность связанностей Связанного не влияет на то, чтобы Ему быть Единым в Себе, равно как разделение того, о чем идет речь, не влияет на единичность речи.

Тезис [20]

Самостные атрибуты в отношении Описываемого ими, хоть и многочисленны, не указывают на многочисленность Описываемого в Самом Себе, ибо они — совокупность Его Самости, пусть и умопостижимы как отличные один от другого.

Тезис [21]

Всякая форма в мире — акциденция в субстанции. Это с формой происходят метаморфозы, тогда как субстанция едина. Разделенность — в форме, не в субстанции.

Тезис [22]

Тем, кто говорит, что от Первого следствия, хотя оно и едино, произошла множественность потому, что в нем наличествуют три аспекта: его причина, оно само и его возможность, — мы ответим: вы должны признать это (я имею в виду его многоаспектность при том, что оно едино) и в отношении Первой причины. Тогда почему вы запрещаете говорить, что от Нее может происходить что-либо, кроме единого? Либо вы должны признать проистекание множественности из Первой причины, либо — проистекание единого из Первого следствия, вы же не говорите ни того, ни другого.

Тезис [23]

Кто самостоно совершенен и ни в чем не нуждается, тот не может быть причиной чего-либо, поскольку быть причиной значит зависеть от следствия. Однако Самость не зависит ни от чего, а значит, быть причиной не может. А вот божественность может принимать сопряженности.

Если же скажут, что божеством называют того, кто по самости совершенен и не нуждается, не подразумевая при этом ни сопряженностей, ни соотнесенностей, мы ответим, что выбор выражения не должен нас стеснять, в отличие от слова «причина»: в изначальном своем установлении и по своему смыслу причина требует следствия. Если же под причиной подразумевают то же, что под божеством, то это приемлемо, и тогда обсуждать это выражение будем только с точки зрения Закона: запрещает ли он, разрешает или молчит об этом.

Тезис [24]

Божественность — это такая степень Самости, которая принадлежит по праву только Богу. Она требует Того, Кому принадлежит по праву, не Он требует ее. А обожествляемое требует ее — и она требует его, Самость же не нуждается ни в чем. Если бы сия тайна, связывающая то, о чем мы сказали, исчезла, то божественность стала бы недействительной, тогда как совершенство Самости не стало бы недействительным. Об этом и сказал имам: в божественности есть тайна, и если она исчезнет, божественность станет недействительной.

Тезис [25]

Познание не изменяется с изменением познаваемого; изменяется связанность. А связанность — это соотнесенность с тем или иным познаваемым. Возьмем, например, связанность познания с тем, что Зайд будет и что он стал: познание связалось с тем, что он стал в данный момент, и перестало быть связанным с тем, что он будет. Из изменения связанности не следует изменение познания, как из изменения слышимого и видимого не следует изменение видения и слышания.

Тезис [26]

Итак, установлено, что познание не изменяется, — но и познаваемое также не изменяется. Ведь познаваемое познанием — это соотношенность двух истинно познанных предметов. Тело — это познаваемое, которое никогда не изменяется, и стояние — это познаваемое, которое не изменяется. А вот соотношенность стояния и тела — это такая познаваемая вещь, которой было приписано изменение. Но и соотношенность не изменяется; а данная особая соотношенность также имеет отношение только к данной особи, а потому не изменяется.

Нет ничего познаваемого, за исключением этих четырех. Это — три истинно-постигнутых предмета: соотношенность, предикат и субъект, — и особая соотношенность.

Если же нам скажут, что мы все же приписали изменение субъекту, поскольку увидели его сперва в одном состоянии, а затем — в другом, то мы ответим: ты взглянул на субъект неким особым образом, а не с точки зрения его истинности (ведь его истинность неизменна), и не с той точки зрения, что он — субъект (ведь это — истинность, которая также не изменяется). Нет, ты смотришь на него как на субъект-в-некоем-состоянии. Значит, другое познаваемое — это не субъект в том состоянии, которое, как ты утверждаешь, исчезло: оно [состояние] не отделяется от своего субъекта; на самом деле здесь — другой субъект, с которым — другая соотношенность.

Следовательно, не изменяется ни познание, ни познаваемое. Дело в том, что у познания — [разные] связности с познаваемыми; или же оно связывается с [разными] познаваемыми, — как угодно.

Тезис [27]

Никакое запечатленное знание не приобретает мысленным умозрением.

Приобретаемые знания — не что иное, как соотношенность одного запечатленного познаваемого с другим; соотношенность как таковая также принадлежит запечатленному знанию.

Ты считаешь запечатленное знание приобретаемым только потому, что можешь услышать некую высказанность, с помощью которой данная группа лиц условилась указывать на определенный смысл, который всем известен, но о котором не все знают, что на него указывает именно эта высказанность. И вот, некто спрашивает о смысле, кото-

рый называют данной высказанностью: «Что это за смысл?», — и тот, к кому обращен вопрос, фиксирует для него этот смысл, давая ему определение. Но если бы спрашивающий не знал о том смысле: о его смысловости и об указании, благодаря которому он смог узнать, что же подразумевал тот человек под термином, установленным для этого смысла, — то он бы и не воспринял все это и не понял, о чем тот говорит. Значит, все смыслы уже положены в душе и раскрываются со временем от состояния к состоянию.

Тезис [28]

Если считать познание охватыванием познаваемого, то познаваемое должно быть конечным. Однако оно не может быть конечным, а значит, охватить его невозможно.

Говорят, что знание охватывает истинность каждого познаваемого, а иначе оно не познано через охват. Но кто знает что-то лишь в одном отношении, а не во всех, тот не охватил это.

Тезис [29]

Видение разумом — познание, а видение зрением — путь познания.

Для Бога быть слышащим и видящим значит иметь отдельную связанность: это — две определяющих характеристики знания. Двойственность имеет место благодаря тому-с-чем-связано, а именно — услышанному и увиденному.

Тезис [30]

Безначальность — негативный атрибут, отрицающий первоначальность. Если мы говорим о божественности: «Первый», — то лишь в смысле степени.

Тезис [31]

Ашариты доказывают возникновение всего-что-кроме-Бога через возникновение того, что занимает место, и возникновение акцидентий оного. Это неверно, если они не докажут, что все-что-кроме-Бога ограничивается тем, о чем они говорят. Мы признаем возникновение того, о возникновении чего они говорят.