

Ибн Араби.



Ибн Араби

Геммы мудрости

перевод с арабского: А.В.Смирнов

Опубликован в книге:

А.В.Смирнов. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). Москва, Наука (издательская фирма "Восточная литература"), 1993.

(с) А.Смирнов 1993, 1999. Электронный вариант может отличаться от книжной публикации.

Оглавление

Оглавление.....	3
<i>Ибн Араби</i> Наставления ищущему Бога.....	4
Основания этики в философии Ибн Араби (вместо Введения).....	4
Введение.....	18
1. Гемма мудрости божественной в слове Адамовом.....	19
2. Гемма мудрости вдохновенной в слове Сифовом.....	24
3. Гемма мудрости превознесения в слове Ноевом.....	29
4. Гемма мудрости святейшества в слове Идрисовом.....	34
5. Гемма мудрости страстной любви в слове Авраамовом.....	37
6. Гемма мудрости истинной в слове Исааковом.....	39
7. Гемма мудрости возвышенной в слове Исмаиловом.....	42
8. Гемма мудрости духовной в слове Иакова.....	44
9. Гемма мудрости лучезарной в слове Иосифа.....	47
10. Гемма мудрости единой в слове Худовом.....	51
11. Гемма мудрости откровенной в слове Салеховом.....	56
12. Гемма мудрости сердечной в слове Шуэйбовом.....	58
13. Гемма мудрости овладения в слове Лотовом.....	62
14. Гемма мудрости о судьбе в слове Ездры.....	64
15. Гемма мудрости пророческой в слове Иисусовом.....	68
16. Гемма мудрости милости в слове Соломоновом.....	75
17. Гемма мудрости бытийной в слове Давидовом.....	81
18. Гемма мудрости душевной в слове Ионы.....	85
19. Гемма мудрости сокрытого в слове Иова.....	88
20. Гемма мудрости величественной в слове Иоанна.....	90
21. Гемма мудрости владычной в слове Захарии.....	92
22. Гемма мудрости смиряющей в слове Ильи.....	94
23. Гемма мудрости добродетельной в слове Лукмана.....	98
24. Гемма мудрости имамовой в слове Аарона.....	100
25. Гемма мудрости небесной в слове Моисеевом.....	104
26. Гемма мудрости извечной в слове Халедовом.....	113
27. Гемма мудрости нечетной в слове Мухаммедовом.....	113

Ибн Араби

Наставления ищущему Бога

"Мекканские откровения" (*ал-Футухат ал-маккийя*), т.4, с.453-455.

Введение, перевод и комментарии А.В.Смирнова

Основания этики в философии Ибн Араби (вместо Введения)

Предлагаемый отрывок взят из «Мекканских откровений» — основного сочинения Мохиддина Ибн Араби, из заключительной его части, которая представляет собой «заповеди», или «наставления» (васийя, мн.ч. васайа), *муридам* — ученикам суфийских шейхов. Этим и объясняется то название, которое мы условно дали отрывку.¹

Сам характер текста предполагает, что основными вопросами, подлежащими рассмотрению, окажутся вопросы этического порядка. Однако философское учение суфизма, во всяком случае учение Ибн Араби, характеризуется очень высокой степенью органичности и неразрывности отдельных его «составляющих». Ответ на вопросы этики у него не может быть дан (а значит, и понят) вне того комплекса проблем, которые традиционно относят к сферам онтологии, гносеологии или даже эстетики. Есть смысл кратко очертить необходимые для понимания отрывка основные положения философии Ибн Араби. Мы сделаем это, давая, насколько возможно, слово самому Великому шейху.

Философское учение Ибн Араби явилось понятийным выражением того мироощущения, которое сложилось на протяжении многовекового развития суфизма. Это мироощущение не только не противопоставлено картине мира, характерной для классической арабской цивилизации, но и является ее развитием вдоль определенной линии. Не будет преувеличением сказать, что средневековый человек живет в мире, в котором каждое мгновение жизни исполнено значения, в котором смысл свершающегося не ограничен пределами данного и доступного *сейчас*, потому что он протягивается в будущее и связан с вечностью. Этот человек не знает вызова бездонной и иррациональной бесконечности, перед лицом которой мы вынуждены оправдывать свое существование. Для него весь материальный мир ограничен пределами небесной сферы, которая достижима если не физически, то, во всяком случае, в мысли, и ему хорошо известны конечные элементы, из которых строится любое существо. Мироздание сотворено для него и подчинено ему, поскольку человек — высшее существо подлунного мира, венец творения, стоящий в его центре. Средневековый человек живет в *стабильном* мире, который не грозит вдруг опрокинуть привычные представления о себе. Однажды понятый, этот мир не может уже стать чуждым и непонятным, он не хранит про запас таких тайн, которые, открывшись, способны перечеркнуть сложившуюся картину мироздания.

Мир, иначе говоря, достаточно уютен и обозрим; этот мир, хоть и составляет лишь временное пристанище на пути к вечности, тем не менее близок и *понятен* человеку. Но в мистицизме он становится еще и прозрачен: сквозь всякое явление просвечивает тот смысл, который соединяет

¹ Эта часть издана отдельной книгой: *Ибн 'Араби. Ал-Васайа*. 1-е изд. Дамаск-Бейрут, 1986. Редактор издания дал выбранному нами отрывку следующее название: *ал-'адаб ва хакк ал-'улама'* — «Благопристойность и надлежащее знающим». Это издание содержит значительные искажения текста и лакуны. Наш перевод выполнен по изданию: *Ибн 'Араби. Ал-Футухат ал-маккийя*. Т. 4. Бейрут, [б.г.], с. 453—456.

разрозненную мозаику событий в единое осмысленное полотно. Бог и Его творение, разделенные для традиционного религиозного мышления бездной несхожести, сливаются для мистика в нечто единое, в котором земное и небесное, вечное и временное становятся подчас трудноразличимыми гранями. Так для суфия становится близким не только само мироздание, но и его исток, его конечное основание. В мире не остается ничего, что было бы непостижимым или недоступным для человека, — в этой фразе если и есть преувеличение, то лишь незначительное.

Именно в этом единстве вечного и временного, земного и божественного состоит для мистика *осмысленность* мира. Средневековое мышление склонно искать объяснение вещей в их причастности абсолютной реальности — Богу. Для суфия эта причастность принимает свою крайнюю форму: всякая вещь есть только потому, что она *есть Бог*; причастность, иными словами, понимается как все-включенность — включенность всех вещей в Бога. Мироздание, став прозрачным и пропуская свет Истины, парадоксальным образом не подчеркивает, а устраняет свою отдаленность от Творца. Человеку становится доступен и близок не только мир, но и Бог. Надо лишь отдаться этому ощущению слитости и единства, надо лишь посмотреть — и увидеть эту высшую Истину, эту неразличенность и неразличимость Творца и Творения.

Это ощущение выражено в основном тезисе философии Ибн Араби, поняв который мы сможем проследить и ход всех прочих рассуждений. Оно нашло отражение и в названии, которое традиция дала учению Великого шейха, — *единство бытия (вахдат ал-вуджуд)*.

Что такое *единство бытия*? Оно открывается такому взгляду на мироздание, в котором привычные средневековому мышлению антиномии перестают быть противопоставленными и несовместимыми, взгляду, который не способен отличить одно от другого: временное от вечного, сотворенное от нетленного, божественного. Не способен не потому, что незорек или непроницателен; напротив, именно потому, что он видит дальше и глубже, чем другие, этот взгляд пронизывает «внешнюю» разделенность Бога и Творения и видит их «внутреннее» единство. Как говорит Ибн Араби:

В любой из форм нам Милостивый явен,
В любой из них Единственный сокрыт...
На каждом сущем есть Его печать.
Она Творенью Бога открывает,
Но для наших глаз Его явленье
Упрямый разум аргументом отвергает.

(Ибн Араби. Геммы мудрости, с.178)¹

«Ты — Его форма, а Он — твой дух. Ты для Него — то же, что твоя телесная форма для тебя, а Он для тебя — то же, что для твоего тела движущий его дух»

(Ибн Араби. Геммы мудрости, с.163).

Однако не будем поддаваться соблазну привычного объяснения, которое состояло бы в том, что «внешнее» неистинно и нереально, что оно — иллюзия, скрывающая «внутреннюю» подлинность. Суть и сердцевина философских рассуждений Ибн Араби состоит в том, что *неистинного нет*. От этого тезиса отправляется и к нему возвращается практически любое размышление. Это утверждение — *неистинного нет* — остается верным, как бы мы его ни трактовали — в онтологическом, гносеологическом или этическом смысле. Нет неистинного бытия — ибо любая вещь причастна высшей реальности, Богу; нет неистинных утверждений — ибо любое утверждение составляет частный момент в бесконечном движении мысли, пытающейся описать эту высшую реальность; нет «неистинных» (не-благих) поступков — ибо любой поступок в конечном счете влит, вплетен в пульсацию единой реальности-Бога.

Одно из «прекрасных имен» (атрибутов) Бога в исламе — «Истинный», или «Истина» (ал-хакк). Именно так предпочитает именовать Бога Ибн Араби. Если все причастно единой и всеобъемлющей Истине, Истинному (Богу), то ничто не может быть не-истинным. Этот вывод из

¹ Здесь игра слов накладывается на игру образов. *Ха'ир* («растерянный») означает также «водоворот», а вода служит у Ибн Араби символом бытия и жизни. «Растерянность», таким образом, ввергает человека непосредственно в водоворот «пучины бытия», полюсом которого является Бог.

парадоксального превращается в тривиальный, как только мы принимаем во всей ее полноте предпосылку все-причастности. Каждое причастно каждому, т.е. связано с ним тысячью нитей, ибо нет ничего самого-по-себе, но все — пульсация, дыхание единой реальности.

Для того чтобы увидеть эту все-причастность, все-слитость элементов мироздания, нужен особый взгляд, особая установка познания. Она обозначается в суфизме термином *хайра* — «растерянность».

«Растерянность» в чем-то сродни сомнению, но это сомнение особого рода. Если в европейской философии сомнение либо полностью подчиняло себе мысль (как то было в античном скептицизме, где единственным позитивным содержанием оставался в конечном счете сам факт выражения сомнения), либо, как у Декарта, было лишь приемом добывания неопровержимой и абсолютно несомненной *однозначной* истины, то суфийская «растерянность» может быть определена как сомнение в возможности конечного ответа, однозначной истины. Для рационального мышления любая истина, любое утверждение есть вместе с тем отрицание, поскольку, утверждая нечто как истину, мы тем самым говорим, что противоположное утверждение ложно. Именно в этом и сомневается «растерянный» суфий: каждая истина представляется ему лишь гранью единой Истины, гранью, которая не только не отрицает все остальные, но, напротив, предполагает их. Аксиома формальной логики «А есть либо В, либо не-В» не действительна для него: истина достижима не как нахождение *единственно* правильного и отсечение всего остального как ложного, а как видение включенности любой вещи в континуум Истины. Иначе говоря, истинное высказывание о вещи есть совокупность всех возможных высказываний о ней, среди которых неизбежно окажутся и противоположные. Истинно не то, что отрицает противоположное себе как ложное, а то, что предполагает его как также истинное. Задача философского размышления Ибн Араби — показать возможность такого взгляда на мироздание, для которого эта *тотальность истины* перестает быть смущающим парадоксом.

«Растерянный» вращается, совершая круговое движение вокруг полюса¹ и не удаляясь от него. А кто идет прямолинейно,² тот отклоняется и отворачивается от желанной цели, думая, будто достигает предела возможного: для него существуют *от* и *к* и то, что их соединяет. А для того, кто совершает круговое движение, нет начала, и направляет его *от*, а не конечная цель, а потому *к* ведет его,³ ему дано наиболее полное бытие и дарованы все слова и мудрости в их совокупности» (Ибн Араби. Геммы мудрости, с.166-167).

Для такого взгляда нет конечного и исчерпывающего ответа. Любой ответ может быть продолжен: истина — в том, что рациональному сознанию кажется соединением антиномий, противоречащих друг другу высказываний. Но принцип «и да и нет» («хочешь, скажи так, а хочешь, скажи иначе») у Ибн Араби не выражает безразличия к вербализованной истине, не означает, что истина релятивна. В том, что за любым конечным позитивным утверждением может — и должно — следовать продолжение, утверждающее нечто прямо противоположное, состоит отнюдь не ущербность, а, напротив, высшая мудрость познания. Истинный ответ должен быть полон и совершенен — так же и столь же, как полно и совершенно бытие, в котором Божественное и тварное слиты в нерасторжимом единстве, в котором одно и то же может быть увидено и расценено и как Божественное, и как тварное, мирское. Понятие онтологического совершенства как абсолютной полноты, как экспликации всех возможностей преломляется, таким образом, и в гносеологической плоскости.

«Хочешь, скажи, что Бог проявился как этот мир, а хочешь, скажи так: если сначала взять мир и рассмотреть его, то он будет подобен Богу в Его проявлении, а потому может быть всяким для рассматривающего его ока, в зависимости от природы рассматривающего, — или же что натура

¹ Ибн Араби имеет в виду рационалистов. Цепочки силлогизмов и аргументов выстраиваются у них в прямую линию *от* начального постулата *к* конечному выводу (скажем, от безусловности божественного бытия к обоснованию земного).

² Суть этого парадоксального рассуждения состоит в том, что для «растерянного» взгляда на мироздание любое утверждение может быть принято за отправную истину, двигаясь от которой мы опишем круг и вернемся к ней же.

³ Коран, 8:17 (пер. мой. — А.С.). Бог напоминает Мухаммеду начало сражения при Бадре, в котором мусульмане одержали важную для себя победу над превосходящими силами курейшитов. Тогда Мухаммед бросил в сторону вражеских рядов горсть земли, что символизировало неизбежность исполнения божественной воли и поражения противника.

рассматривающего может быть всякой, в зависимости от того, как проявляется [Бог]: все это истинами допустимо» (*Ибн Араби. Геммы мудрости, с.242*).

«Говори о мироздании, что пожелаешь. Можешь сказать: оно есть Творение; можешь сказать: оно есть Бог; хочешь, скажи: оно есть Бог-Творение; а пожелаешь, можешь так сказать: оно не есть ни Бог в полном смысле, ни Творение в полном смысле; а хочешь, говори о растерянности в этом» (*Ибн Араби. Геммы мудрости, с.197*).

Итак, истинность ответа — в том, чтобы не ставить точку, чтобы продолжить рассуждение и показать не-полноту, не-абсолютность любого конечного утверждения. «Растерянное» суфийское рассуждение, внемяющее зову абсолютной и все-включающей Истины, стремится *всегда дальше*, всегда за горизонт, который очерчен некоторым конечным утверждением, фиксированной формулировкой. Для суфийского философа горизонт понимания абсолютен: движение мысли стремится описать круг, включив в него все возможные ответы на заданный вопрос и показав возможность (т.е. истинность, причастность к Истине) каждого из них.

Этот же принцип характерен и для этических рассуждений Ибн Араби. Однако, прежде чем говорить о них, мы должны хотя бы вскользь затронуть центральные постулаты его онтологии. Не имея возможности описывать логику их формирования и аргументации, мы ограничимся здесь их изложением.

Вечное, божественное бытие ежемгновенно, в каждый «атом» времени получает воплощение, застывает в форме мира. Мир меняется каждое мгновение, и все эти его мгновенные, фиксированные состояния и составляют грани единой Истины. Как грань неотделима от кристалла и как без граней кристалл лишится своей формы, т.е. перестанет быть тем, что он есть, — так же и мироздание неотделимо от Бога-Истины, «формой» которого оно является. Только потому, что есть мир, есть и Бог как абсолютная полнота и совершенство бытия.

Понимание бытия как единого, как *равно* вечного и временного, божественного и земного доводит понятие совершенства до абсолютного. Нет ничего совершеннее вечностного бытия, или бытия Бога. Но каждая «вещь в мире» — это мгновенный слепок с вечностного бытия, слепок, который в следующее мгновение может стать другим, явить любую другую грань всесовершенной Истины. Слитая с Истиной, всякая вещь столь же совершенна, как и Истина.

Поэтому категория *добродетели (фадила)*, одно из центральных этических понятий, теряет в рассуждениях Ибн Араби ту строгую определенность, которая, как правило, характерна для нее в построениях других средневековых мусульманских философов. Добродетельность обычно так или иначе связывалась с понятием онтологического совершенства и превосходства. Даже этимологически слово *фадила* не связано с категориями добра или блага: его корень (*ф-д-л*) несет смысл избыточности, излишка и в связи с этим — превосходства над неизбыточным, ущербным. Добродетелен (*фадил*), следовательно, тот, кто превосходит другого, стоящего на лестнице онтологического совершенства ниже (*мафдул*).

Но для суфия превосходство одного над другим относительно, во всяком случае, за этим превосходством Ибн Араби видит слиянность сущностей, отрицающую его абсолютность:

«В Творении любое существо обладает способностями всего, что его превосходит. Поэтому любая часть мира есть целый мир: она готова принять и воплотить в себе все, что явлено в отдельных частностях всего мира... А посему, да не заслонит глаз твоих превосходство одного над другим (*тафадул*): не говори, что неверны речи утверждающих, что Творение и есть сам Бог» (*Ибн Араби. Геммы мудрости, с.228—229*).

Точно так же любая вещь является благой, ибо она истинна (причастна к Истине), тогда как понятие зла условно либо конвенционально. Злым или отвратительным *называется* (а не является) то, что противоречит взглядам или намерениям отдельного человека (или другого живого существа): в этом случае отношение к чему-то как к злу обусловлено особенностями вашего характера или темперамента или установлениями религиозного Закона, тогда как сама по себе эта вещь безусловно благая.

Вообще любая пара категорий, которыми оперируют этические построения, будет захвачена круговым «растерянным» суфийским рассуждением. Такие понятия, как свобода воли — предопределенность поступков, Божий гнев — Божья милость, загробное счастье — наказание, не

противопоставлены друг другу, а предполагают одно другое как равно возможные, более того, необходимые стороны описания одной и той же, единой действительности.

Скажем, из двух утверждений: «поступки совершает сам человек» и «поступки творятся Богом» — невозможно выбрать одно и предпочесть его другому. Верно то и другое *вместе*: только оба утверждения совокупно выражают истину. Если для описания действительности мы выбираем один способ рассуждений (скажем, первый, основывающийся на понятии свободной воли человека), мы всегда должны помнить, что столь же возможен и второй. Более того, следуя принципу «растерянности», мы обязательно от первого придем ко второму и поймем, что свобода воли человека и предопределенность его поступков Богом — два взаимно дополняющих выражения для описания *одного и того же*.

«В доказательство возьми слова „Не ты бросал, бросая, но Бог бросал“.¹ Глаз постиг одну только форму Мухаммеда, которая, как засвидетельствовало чувство, бросала. Именно это Бог отрицает сначала, потом, в середине предложения, подтверждает, а затем, дополняя, утверждает, что это именно Бог бросал в сей форме мухаммеданской. В это нельзя не верить; так посмотри же, как предстал тут Бог в форме Мухаммеда.

Об этом Сам Бог известил Своих рабов. Не кто-то из нас, а Сам Он о Себе сказал это, — а слова Его истинны, и им должно верить независимо от того, постиг ли ты знание, заключенное в них, или не постиг, ведь ты либо знающий, либо верующий мусульманин» (Ибн Араби. Геммы мудрости, с.254).

«Бог сказал о Себе, что Он есть не что иное, как сами силы раба: „Я есмь слух его,, а он — одна из сил раба, — „и зрение его,, а оно — одна из сил раба, — „и язык его,, — а он — один из членов раба, — „и нога его, и длань его“.² Не только силы упомянул Он здесь, но также и члены, — а раб и есть не что иное, как эти силы и члены. Итак, именуемый рабом и есть Истинный; но не так, что раб как таковой есть господин. Ведь соотнесенности³ различны самостно, а Тот, к Кому [они] отнесены, не различен, а потому во всех соотнесенностях — именно Он как таковой (*‘айну-ху*), и ничто иное: Он — единая воплощенность (*‘айн*), имеющая соотнесенности, сопряженности и атрибуты» (Ибн Араби. Геммы мудрости, с.258).

«Знай, что предопределение (*када*) — это суждение (*хукм*) Бога о вещах, а судит Бог о вещах так, как знает их и о них. Но Бог знает о вещах именно то, что являют Ему сами познаваемые вещи, каковы они сами по себе. Судьба же (*кадар*) — это становление вещей во времени (*тавкит*) такими, каковы они, — и не более того. Поэтому предопределение определяет вещи и судит о них через них же самих, не иначе.

В этом — вся тайна судьбы „для того, у кого есть сердце или кто преклонил слух свой, свидетельствуя“⁴. Поэтому „у Бога — убедительное доказательство“⁵, ибо в действительности судящий зависит от того, о чем судит, — ведь судит он в соответствии с тем, как того требует сам судимый. Судимый (которого судят в соответствии с тем, каков он) сам есть судия судящего, определивший ему судить именно таким, а не иным образом. Так что любой судящий сам

¹ Ибн Араби цитирует *хадис кудсийй* (хадис, в котором Мухаммед передает слова Бога): «Всевышний и Благословенный Бог рек: „Я объявлю войну тому, кто обидит Моего близкого угодника (*валийй*); а из всего, что приближает ко Мне раба Моего, более всего люблю Я то, что наказал ему как должно. Благодаря сверхурочным трудам (*навафил*) приближается раб Мой ко Мне, пока Я не полюблю его; когда же Я полюбил Его, Я есмь слух его, коим слышит он, и зрение его, коим видит он, и длань его, коей взыскует он, и нога его, коей ступает он, и язык его, коим глаголет он. Он попросит Меня — Я отвечу ему, он прибегнет ко Мне — Я помогу ему. И ни в каком Моем деянии не колеблюсь Я так, как в отношении души верующего: ему не хочется умирать, а Мне не хочется обижать его,,» (Ал-Бухари. Ас-Сахих Китаб ар-рикак. 6021). *Должное* — в оригинале *фард*, т.е. те обряды поклонения, которые мусульманский Закон определяет как обязательные.

² *Соотнесенность* — в оригинале *нисба*. Имеется в виду не отношение, а сами соотносимые члены, как «раб» и «господин», существующие только как такие соотнесенности. Парадоксальным моментом является тот факт, что отнесены они не друг к другу, а к Богу, *внутри* которого и наличествуют как соотнесенности. Данная фраза служит неплохим примером «растерянного» суфийского рассуждения, в котором истинен каждый его шаг, причем истинен именно как включенный в круг, т.е. верный только в контексте целого, отдельные стадии которого могут противоречить друг другу.

³ Коран, 50:37 (пер. мой. — А.С.). Этот аят Ибн Араби считает кораническим описанием суфиев.

⁴ Коран, 6:149 (пер. И.Крачковского).

⁵ Ибн Араби имеет в виду аят: «Наказанием Моим Я поражаю, кого желаю, а милость Моя объемлет всякую вещь» — Коран, 7:156 (пер. И.Крачковского).

определен тем, чем и о чем он судит, кем бы сей определяющий судия ни был. Постигни же истину сего вопроса, ибо судьба неведома людям только в силу своей властности — поэтому ее не знают и столь много и настойчиво спрашивают» (*Ибн Араби*. Геммы мудрости, с.212).

«Все, что приходит в бытие или покидает его, всегда согласно с [Божественным] желанием. Если же Божественное приказание будет нарушено и свершится грех ослушания, значит, это было приказание опосредованное, а не созидательное. Поэтому в своих деяниях никто еще ни на волосок не преступил желаний Бога и не ослушался этого Его приказания: нарушалось лишь приказание опосредованное, вникни в это.

Приказание, исходящее от Божественного желания, всегда направлено на само действие, дабы явилось оно в бытии (а не на того, кто являет его), — и оно обязательно будет. Однако из-за сего особого вместилища (т.е. „действующего“ человека. — *А.С.*) оно называется то ослушанием Божьего приказания, то послушанием и подчинением Богу; смотря по тому либо похвальным считается оно, либо порицаемым.

Коль скоро мироустроение таково, как мы здесь установили, то все Творение пожинает счастье во всем его многообразии; об этом сказал Он, что милость объемлет всякую вещь¹ и что она опережает гнев Божий²» (*Ибн Араби*. Геммы мудрости, с.238-239).

Итак, невозможно однозначно отделить Судию от судимого, предначертанное и предопределенное от заслуженного собственным свободно избранным деянием. Бог ведет нас во всех наших поступках, но ведет так, как мы сами того хотим; наша судьба предопределена, но предопределена тем, каковы мы. Точно так же, говоря о нечестивости или греховности человека, мы должны помнить, что эти понятия в суфийском рассуждении обязательно переходят в свою противоположность, и «нечестивые» получают ту же милость близости к Творцу, что и «праведные».³

«Итак, Он погонит нечестивых⁴ — тех, кто это заслужил, кого гибельным ветром отделил Он от собственных душ. Он держит их за хохол,⁵ а ветер гонит их в геенну (притом что это Он воплотился в их прихотливых устремлениях), а геенна — это удаленность (от Бога. — *А.С.*), коя мнилась им. Но вот Он приводит их туда, — и оказывается, что они в ближайшей близости. И вот уж более нет удаленности, и нет для них того, что именуется геенной: они пожинают благодать близости, как того сами заслужили, будучи нечестивыми.⁶ И не благодетельным даром Его была для них эта сладость вкушения близости, но они сами взяли ее, заслужив то поистине своими деяниями, — а в этих деяниях своих они ступали по прямому пути Господа, ибо хохлы их держала рука обладателя сего атрибута⁷. Так что не сами по себе шли они, но в силу необходимости (*джабр*), пока не достигли той близости» (*Ибн Араби*. Геммы мудрости, с.193-194).

Поэтому «каждый своей цели достигает, а потому и награду получает, а значит, счастлив. Если он обрел счастье, значит, снискал довольство [Бога], даже если некоторое время терпит муку в том мире, — ведь и в дольнем мире не избег страданий и мучений народ пасомый (а нам известно, что это — народ Божий и что счастлив он). Так же и среди рабов Божьих есть такие, кого настигнут муки в загробном мире, в месте, именуемом геенной. Однако никто из знающих, открывших

¹ Аллюзия на «священный хадис»: «Закончив творение, Бог записал в Книге Своей, что при Нем на Троне: „Милость Моя опережает гнев Мой,»» (см.: *Ал-Бухари*. Ас-Сахих. Китаб бад' ал-халк. 2955. Параллели: Бухари 6855, 6872, 6899, 6998, 6999, Муслим 4939—4941, Термези 3466, Ибн Маджа 185, 4285, Ибн Ханбал 6998, 7187, 7215, 7779, 8346, 8601, 8794, 9225, 9633).

² В этом отношении суфийская этика, несомненно, оказывается гораздо ближе к мягкой этике суннитского ислама (хотя та, безусловно, никак не может принять тезис о тождестве «неверующих» и «верующих», защищаемый Ибн Араби), нежели ригористические учения мутакаллимов или отдельных шиитских течений.

³ Аллюзия на аят: «Будет день, в который Мы пред Милостивым соберем благочестивых с таким же почетом, с каким принимают царских посланцев, а нечестивых погоним к геенне, как гоняют скот на водопой» — Коран, 19:85—86 (пер. Г.Саблукова).

⁴ Аллюзия на аят: «Всякое ползающее или движущееся создание держит Он за гриву или хохол: воистину, Господь мой на прямом пути» — Коран, 11:56 (пер. мой. — *А.С.*).

⁵ Игра слов: *муджрим* («нечестивый») является причастием глагола *аджрама*, означающего «совершать преступление», а также «собирать плоды, пожинать».

⁶ ...сего атрибута — атрибута «стоящий на прямом пути», т.е. Бога.

⁷ Коран, 2:115 (пер. Г.Саблукова).

миропорядок таким, каков он, не утверждает, что никогда не обретут они там своего, особого блаженства, — будь то благодаря устранению терзавшей их муки (а с устранением оной они испытывают блаженство отдохновения от нее) или независимое, сверх того, блаженство, подобно блаженству праведников в кущах райских» (*Ибн Араби. Геммы мудрости, с.199*).

А потому — есть только Верный Обещанью!

А что угроза? Для нее нет в мире места.

Смотри: перед тобой юдоль стенаний.

Но вижу в ней лишь явное блаженство:

Сии два неразличны в единенье,

И только в проявленье — мук явленье;

Сладка та мука, хоть зовется мукой ада:

Лишь шелуха она, сокрывшая усладу.

(*Ибн Араби. Геммы мудрости, с.183*)

Вероисповедная максима Ибн Араби вытекает из основных положений его философии, о которых мы говорили. Если *всё есть Бог и Бог есть всё*, то человек *всегда* поклоняется Богу-Истине, даже если думает, что боготворит что-то другое. Но ничего *иного*, чем Истина, нет — а значит, любое вероисповедание истинно, причастно Истине. Не-истинным будет только одно: утверждение исключительности какой-то одной вероисповедной доктрины, притязание на единственность веровательной истины. Человек должен видеть Бога во всем и никогда не отрицать, что другой, придерживающийся иной веры, также видит Его.

«Вообще говоря, у каждого есть определенное представление о своем Господе. Человек обращается к Нему, представляя Его именно так, а не иначе, и именно таким хочет видеть Его. Если Истинный проявится пред ним в соответствии с этим представлением, он Его признает, а если проявится иначе, он Его отрицает и бежит, от Него спасаясь: вот как неучтиво по отношению к Нему ведет себя этот человек, думая, будто поступает благопристойно.

Так всякий доктринер богом считает только то, что сам для себя установил: бог вероисповеданий заключен в установлениях, а потому такие люди видят лишь самих себя и то, что установили в своих душах. И ведь посмотри: какова ступень людей в познании Бога, так же будут они видеть Его в Судный День. Я сообщил тебе причину этого; смотри же, не связывай себя никаким особым кредо и остерегайся отрицать все прочее: минует тебя тогда многое благо, более того, минует знание миропорядка таким, каков он есть. Нет, пусть душа твоя будет первоматерией для форм исповеданий всех без изъятия: Всевышний столь велик и вездесущ, что Его не может объять именно это кредо, а не то или другое.

Сам Он говорит: „Куда бы ни обратились вы, везде лице Божие“¹, не определяя, куда же именно; при этом Он говорит о лике Божьем, а лик и есть истинность любой вещи. Говоря так, Бог пробуждает сердца верующих, дабы превратности дольней жизни не заслонили от них этого. Ведь рабу неведомо, когда приберет его к Себе Бог, и может так случиться, что Он приберет его, когда тот забудет об этом, и тогда он не будет равен тому, кто был прибран в момент присутствия [при Боге].

Зная все это, совершенный раб вместе с тем в явной форме своей молится, непременно обратившись в направлении Мекканской мечети и считая, что Бог в момент его молитвы пред ним². Это и есть одна из ступеней „лика Божьего“ из „куда бы ни обратились вы, везде лице Божие“: направление на Мекканскую мечеть включено в эти [направления], а потому там — лик Божий. Однако не говори, что он там только; придерживайся тобой постигнутого и соблюдай благопристойность и в отношении направления на Мекканскую мечеть, и в том, чтобы не заключать лик Божий лишь в этом „где“: это „где,, — только одно из той совокупности, „куда“ обращается обращающийся. Ведь ты уже понял, что Всевышний поистине везде и во всем, но лишь вероисповедания многообразны.

...Многообразие вероисповеданий — вещь очевидная. Тот, кто ограничивает Его (одной вероисповедной истиной. — *А.С.*), тот отрицает Его за пределами этой ограниченности и

¹ В Мекканской мечети находится Кааба, мусульманская святыня. Мусульманин во время молитвы должен стоять лицом по направлению к Каабе, представляя таким образом как бы перед лицом Бога.

² Коран, 20:114 (пер. И.Крачковского).

утверждает и признает в этих пределах, когда Он в них проявляется. А тот, кто освобождает Его от всякой ограниченности, не отрицает Его вовсе, но утверждает во всякой форме, в которую Он переходит, являя человеку Самого Себя в меру той формы, в которой Он ему проявился, — и так до бесконечности, ибо формы проявления [Бога] не имеют предела, коего ты мог бы достичь. Так же и знание о Боге не имеет для знающего предела, у которого он остановился бы; напротив, знающий всегда ищет большего знания о Нем: „Господи, умножь мое знание,,¹, „Господи, умножь мое знание“, „Господи, умножь мое знание,,» (Ибн Араби. Геммы мудрости, с.198-199, 204).

Для Ибн Араби задача заключается не в том, чтобы показать, как именно должен поступать человек, установив для него непререкаемый моральный закон, отклонение от которого считается грехом или моральным падением. Человек должен постичь Истину, т.е. стать Истиной, — вот в чем состоит центральный этический императив его философии. Но к Истине ведет отнюдь не единственный путь, на который вы должны встать и от которого нельзя отклоняться. Собственно, все пути ведут к Истине (просто потому, что каждый путь причастен Истине и есть Истина) — надо лишь видеть это. В этом и состоит собственно путь к Истине — подлинно знать, что любой путь ведет к ней. Вопрос заключается в том, как возможно *подлинное знание* этого.

Любые проявления человеческой природы могут — и должны — быть использованы для того, чтобы через них постичь, увидеть, приобщиться к Истине. В качестве примера приведем рассуждение, касающееся *необузданной страсти (шахва)*, которая в этике суннитского ислама наряду с синонимичным понятием *хаван* (страсть, увлечение) является предметом безусловного порицания как своеволие, противопоставляющее себя единственно правильной воле Бога.

«Никакой вещи в мире не станут поклоняться, пока она в глазах поклонника не облачится в одежды возвышенности и не завоеует расположение его сердца. Потому и Бог назвался нам „Возвышенным ступенями“²: Он не сказал „возвышен ступенью“, но умножил ступени внутри единой воплощенности. И повелел Он, дабы Ему, Ему одному поклонялись на многих различных ступенях, из коих каждая дарует нам некоторое божественное проявление, благодаря которому Ему и поклоняются.

Величайшее из таких проявлений, в которых Ему поклоняются, и высочайшее из них — „Страсть“ (*ал-хава*). О ней сказал Он: „Обращал ли ты внимание на того, кто принял себе за бога свою страсть?“³ Эта страсть — величайшее из почитаемого: только благодаря ей поклоняются вещам (а Ему поклоняться можно только чрез Его Самость). И о ней скажу я:

Богом-Страстью клянусь, что страсть есть причина страстной
любви и влечения;

Сердце без страстной любви неспособно к Богу-Страсти
питать устремление.

Разве не видишь ты, сколь совершенно знание Божье о вещах? Смотри, что сказал Он в завершение о рабе своей страсти, кою тот принял за бога: „ Бог, зная, пустил его блуждать“⁴, — а блуждание и есть растерянность. А именно, Он увидел, что этот раб служит исключительно своей страсти, подчиняясь ее велениям, так что даже Богу поклоняется Он по той же страсти: не будь в сем священном деле у него страсти (а она есть воля любить), не стал бы он поклоняться Богу и не предпочел бы Его всему прочему. Точно так же любой, кто поклоняется какой-либо из мирских форм, принимая ее за своего бога, следует именно страсти, ибо поклонником всегда управляет его страсть. Однако потом он видит, что разные люди поклоняются разному, и каждый, поклоняясь чему-то своему, считает несправедными все прочие вероисповедания и поклонения. Тогда, если есть в нем хоть толика понимания, он придет в растерянность ради единения страсти — или даже Единства Страсти, ибо Страсть едина в каждом, кто поклоняется. Так вот, видя это, Бог и „пустил его блуждать“, то есть ввел в растерянность, „зная,, что всякий поклонник поклоняется лишь

¹ Коран, 40:15 (пер. И.Крачковского).

² Коран, 45:23 (пер. Г.Саблукова). «Страсть» в кораническом контексте — пустое, алчное или корыстное желание, отвлекающее человека от веры в Бога.

³ Коран, 45:23 (пер. мой. — А.С.).

⁴ То есть с тем видом поклонения, который предписан религиозным Законом.

своей страсти и поработит его одна лишь его страсть, — неважно, совпадает ли она с Узаконенным¹ или не совпадает.

Среди ведающих совершенным будет тот, кто во всяком предмете почитания видит некоторое проявление Бога, в котором Ему поклоняются. Ведь именно поэтому все они (поклоняющиеся чему-то отдельному. — А.С.) называют свой предмет поклонения богом, хотя у него есть и свое собственное имя, например — камень, дерево, животное, человек, звезда или, скажем, царь. Такому поклоннику мнится, будто его предмет поклонения занимает ступень божественную, тогда как на самом деле в нем, в этом предмете поклонения, которому всецело предан поклоняющийся, пред взором его особым образом проявляется Бог. Поэтому некоторые, ведая, вели невежды речь: „Мы поклоняемся им (идолам. — А.С.) только для того, что они приближают нас к Богу“², — и даже так сказали: „Ужели этих богов он (Мухаммед. — А.С.) превратил в какого-то единого Бога? Право, это удивительное дело!“³ Они вовсе не отрицали Его, а просто были удивлены таким оборотом дела, поскольку придерживались [веры в] множественность форм и относили божественность к ним. Но вот посланник призвал их к поклонению единому Богу, ведомому, но не свидетельствуемому; а ведь они сами подтвердили, что исповедовали веру в Него, сказав: „Мы поклоняемся им только для того, что они приближают нас к Богу,“ ибо отлично знали, что те вещи — всего лишь камни. Поэтому слова Его „Скажи: назовите их“⁴ и были доказательством против них: они не могли назвать их иначе, чем их собственными именами.

А те, кому ведомо подлинное мироустройство, в своих явных делах и поступках не признают поклонение отдельным вещам. Знание, которым они обладают, диктует им подчиниться (в соответствии с велением эпохи) тому посланнику, в которого они уверовали и благодаря которому и именуется верующими. Так что и те (идолопоклонники. — А.С.) поклонялись в соответствии со своим временем, прекрасно зная, что в тех вещах почитали они не сами вещи, но Бога в них: так определено законом проявления, который они познали в них (идолах. — А.С.). Но этого не знает тот, кто отрицает [другие вероисповедания] и не понимает, Кто предстает в образе проявления, и это же сокрывает совершенный ведающий, будь он пророк или посланник или же наследник оных.

Потому и было им приказано отказаться от тех идолов, когда отказался от них посланник того времени, дабы воспоследовать ему, взыскуя любви Бога в соответствии с Его речением: „Скажи: если вы возлюбили Бога, то последуйте мне (Мухаммеду. — А.С.): Бог будет любить вас“⁵. Он призывал их к Богу, к Которому восходит и стремится все, Который познаваем в целом, но Которого нельзя свидетельствовать воочию, Которого „не постигают взоры“, но „Он постигает взоры“⁶ в силу того, что Он Тонкий и Им пропитаны все вещи: взоры не постигают Его так же, как не могут постичь духов, управляющих их остовами, их явными формами. „Он — Тонкий, Опытный“⁷, а опыт и есть вкушение, а вкушение — это проявление, а проявиться можно только в формах. Поэтому есть и они, и Он — иначе быть не может; и тот, кто, движимый страстью, увидел Его, обязательно будет Ему поклоняться — если ты понял; только к Богу ведет наш путь» (*Ибн Араби. Геммы мудрости, с.262-264*).

Сближение, отождествление антиномий в «растерянном» суфийском рассуждении возможно в конечном счете благодаря утверждению “Истина такова, какова она есть”. Бессмысленно ставить вопрос о том, может ли Истина быть иной, может ли она быть *изменена*. Да и, собственно, что может изменить Истину, если все *включено* в Истину? Что бы ни делал человек, это уже предопределено Истиной — а следовательно, свободное усилие воли, направленное на этическое совершенствование, невозможно как таковое. Но, следуя принципу сомнения в конечности ответа,

¹ Коран, 39:3 (пер. Г.Саблукова).

² Коран, 38:5 (пер. мой. — А.С.). В этих двух айатах речь идет о язычниках, отвергавших веру в единого Бога, провозглашенную Мухаммедом. Ибн Араби толкует их слова в соответствии со своей концепцией, называя их «ведающими» и показывая, что любая вера может быть понята и объяснена как вера в единую Истину, Истинного Бога.

³ «Они Богу придают соучастников; скажи: назовите их; укажете ли вы Ему что-нибудь, чего не знает Он...» — Коран, 13:33 (пер. Г.Саблукова).

⁴ Коран, 3:31 (пер. Г.Саблукова).

⁵ Коран, 6:103 (пер. Г.Саблукова).

⁶ Там же (пер. мой. — А.С.).

⁷ Коран, 6:149 (пер. И.Крачковского).

мы должны раздвинуть горизонт этого рассуждения. Человек не отделен от Истины, он как грань Истины и есть сама Истина, — а значит, он предопределяет сам себя, значит, человек только таков, каким он хочет быть. Верно и то и другое, и вы можете выбрать любой ответ по своему вкусу — но при одном неперемennom условии: помните, что противоположное утверждение не менее истинно, чем то, которое вы предпочли, и никогда не утверждайте что-либо, отрицая противоположное.

Такова философская истина, которую открывает Ибн Араби на вершинах суфийского познания. Нетрудно заметить, что эта истина, неправильно или неполно понятая и истолкованная, легко перерастает в этический нигилизм. Поэтому в тексты Великого шейха вплетены моральные рассуждения, ориентированные на две группы людей: «обычных» верующих, не желающих или не способных воспринять философскую истину, и учеников суфийских шейхов — *муридов* (букв. «стремящихся», т.е. стремящихся к овладению мистической мудростью).

Что касается первой группы рассуждений, то они утверждают моральные максимы, с которыми вряд ли кто-нибудь не согласится: всегда отвечай за свои действия и не перекладывай ответственности на другого, не убий и не сотвори зла.

«Мы сами себе определяем наше предназначение; более того, мы определяем себя самими собой, но в Нем. Потому и сказал Он: „У Бога убедительное доказательство“¹, то есть аргумент против слепцов, спросивших Бога, почему Он поступил с ними как-то иначе, чем им того хотелось. Потому Он обнажает пред ними Голень², — а это и есть миропорядок, открытый знающими. Они видят, что это не Бог поступил с теми людьми так, как они утверждают, будто бы Он поступил, но что все это — от них же самих. Бог знает их именно такими, каковы они, а потому теряет силу их аргумент и остается убедительное доказательство у Всевышнего.

...Так что сам человек дарует себе и благо, и его противоположность: он сам себе и благодетель, и мучитель. А потому да ропщет он лишь на самого себя и да прославляет только самого себя. Поэтому „у Бога убедительное доказательство,, оно состоит в Его знании о людях, ибо знание всегда соответствует познаваемому.

...Кто понял эту мудрость, неизбежно утвердил ее в своей душе и никогда о ней не забывает, тот более не зависит ни от кого другого и знает, что и добро, и зло приносит себе сам. Под добром я разумею то, что соответствует его целям и согласуется с его натурой и характером, а под злом — то, что не соответствует его цели и не согласуется ни с натурой его, ни с характером... Он знает, что именно от него зависит, каким ему быть, и если случится что-нибудь, препятствующее его намерениям, он скажет себе: „Твои же собственные руки завязали бурдюк, когда твой рот хотел надуть его,,» (*Ибн Араби*. Геммы мудрости, с.174, 185, 202).

«Знай, что существо человеческое, совершенное духом, телом и душой, сотворено Богом по Своему подобию, а потому и разъять связь его может лишь Тот, Кто сотворил его, — разъять ее либо Своею рукой (а только так и бывает), либо отдав приказание о том. А кто возьмется за то без приказания Божьего, станет врагом самому себе, преступая в душе своей границу Божественную, преуспевая в разрушении того, кого Бог приказал созидать и лелеять.

Знай также, что жалеть рабов Божьих и сострадать им ближе к промыслу Божьему, нежели проявлять рвение и пыл во имя Его. Вот, Давид вознамерился воздвигнуть священный храм; много раз, как только завершал он строительство, храм тотчас же разрушался³. Воззвал Давид к Богу, и Он открыл ему: „Сей храм Мой не будет воздвигнут рукою, пролившей кровь,, „О Господи! Разве не во имя Твое свершалось это?“ — воскликнул Давид. „Да, это так, — ответил Бог, — но разве они (убитые Давидом враги. — А.С.) не Мои рабы?“ Тогда сказал Давид: „Господи! Сделай так, чтобы построен он был рукою отпрыска моего,, — и открыл ему Бог: „Сын твой Соломон построит его,,

¹ Аллюзия на аят: «В тот день, когда откроется Голень и они будут призваны к поклонению, они будут не в силах это сделать» — Коран, 68:42 (пер. мой. — А.С.). Голень является символом наиболее тайного; «обнажить Голень» означает обнаружить самое сокровенное.

² Ибн Араби пересказывает библейский эпизод, повествующий об истории возведения Иерусалимского храма (2 Цар., 7; 1 Пар., 28); в Коране этот эпизод не упоминается.

³ Коран, 8:61 (пер. Г.Саблукова).

Смысл этой истории в том, что надлежит охранять существо человеческое и воздвигать его более достойно, нежели разрушать. Разве не знаешь ты, что Бог положил заключать мир с врагами религии и брать с них податъ, сохраняя их жизни, ибо сказал: „Если они будут склоняться к миру, то и ты склонись к нему и возложи упование на Бога“¹? Разве не знаешь ты, что кровнику² Закон предписывает взять выкуп или простить того, кому требуется отомстить, и только если тот откажется от этого, разрешается убить его? Разве ты не знаешь, что когда кровников несколько и один из них принял выкуп или простил обидчика, а остальные настаивают на отомщении убийством, то Бог предпочитает простившего непростившим, и обидчику не должно мстить смертью? Разве ты не знаешь, что он (Мухаммед. — А.С.) (мир ему!) сказал о человеке, у которого был кушак: „Убив его, станет таким же, как он“³?

Разве не знаешь, что Он сказал: „Отплата за зло — соразмерное ему зло“⁴, — назвав мщение злом, а значит, дело сие злое, хоть и законное, — „но кто простит и примирится, тому награда от Бога“⁵, ибо он (прощенный. — А.С.) [сотворен] по образу Божьему? А потому, кто простит ему и не убьет, тому награда — от Того, по Чьему образу [сотворен] тот, ибо обязан Он ему: для Себя создал Он его, и в Явном Имени явился только благодаря его бытию. Поэтому пекущийся о нем (человеке. — А.С.) печется воистину о Боге.

И ведь человек порицается не как таковой, но порицаются его действия (а действия не суть сам человек как таковой), — а мы говорим именно о человеке как таковом⁶. Любое действие принадлежит Богу, и вместе с тем одни из них одобряются, а другие порицаются⁷. Но намеренное своекорыстное порицание Бог порицает⁸, а потому должно порицать только то, что порицает Закон. А Закон порицает в силу некоей мудрости, ведомой Богу и тем, кого научил Он ей. Так, законоутвердил Он месть⁹ в интересах сохранения [человеческого] рода и обуздания тех, кто преступает границы Божественные. „В мести жизнь для вас, о обладающие сердцем и душой (*ал-албаб*)“¹⁰, а они суть люди, постигшие сердцевину (*лубб*) вещей, обнаружившие законы Божественные и законы мудрости.

...Бог не уничтожает человеческое существо в смерти. Смерть — — это не уход в небытие, а разлучение [с миром]: Он прибирает его к Себе. Единственная цель смерти — в том, чтобы Богу

¹ *Кровник* — ближайший родственник убитого, который должен осуществить кровную месть.

² Именно эти слова встречаются только в хадисе, передаваемом Абу Даудом в его “ас-Сунан” (Китаб ад-дийат, 3902). Схожие хадисы приводят Муслим (ас-Сахих. Китаб ал-касама ва ал-мухарибина ва ал-кисас ва ад-дийат. 2181), ан-Наса’и (ас-Сунан. Китаб ал-касама. 4644—4648, Китаб ’а даб ал-кудат. 5320) и ад-Дарими (ас-Сунан. Китаб ад-дийат. 2253). Их смысл сводится к следующему. Некто привел к пророку человека, держа его за кушак, и сказал, что тот убил его брата. Убийца сознался, что убил того топором ненамеренно. Мухаммед спросил виновника, сможет ли он заплатить выкуп. Убийца ответил, что у него нет денег, а своей родне он безразличен. Тогда Мухаммед сказал кровнику, что тот может увести убийцу и умертвить его, а потом добавил, что убив его, станет таким же, как он, а если бы он его отпустил, то тот принял бы на себя и грехи кровника, и грехи его ближних. Узнав об этом, кровник отпустил убийцу. Согласно традиционным толкованиям, равенство кровника и убийцы скорее всего означает, что кровник, отомстив, получит надлежащее ему “по праву”, а потому они равны в этом смысле перед Богом и один не лучше другого. Другое толкование предполагает, что оба равно поддались влиянию гнева и страсти и равно оказались убийцами (хотя во втором случае убийство законно), тем более что пророк настаивал на прощении (в большинстве вариантов этого хадиса Мухаммед неоднократно предлагает кровнику простить убийцу, но тот неизменно отказывается).

³ Коран, 42:40 (пер. Г.Саблукова).

⁴ Там же (пер. Г.Саблукова).

⁵ Этот момент заслуживает особого внимания. Максиму «не убий» Ибн Араби обосновывает *этической нейтральностью* человека как такового. Ниже мы будем более подробно говорить о различении вещи *как таковой* и вещи *в соотносительности* с другой вещью, которое дает возможность найти основание для этических суждений в учении Ибн Араби. В данном случае скажем лишь, что этическое суждение возможно во втором случае, но невозможно в первом. Это означает, что человек сам по себе не может осуждаться ни в каком случае.

⁶ Ибн Араби говорит о запретах и разрешениях, устанавливаемых религиозным Законом.

⁷ Имеется в виду одно из основных положений мусульманской этики, согласно которому клевета и злословие считаются тяжким грехом.

⁸ Аллюзия на аят: «Верующие! Вам предписана месть за убитых: свободный за свободного, раб за раба, женщина за женщину. А кому братом его (убитого. — А.С.) будет прощено что-либо, тому следует сделать для него доброе дело, уплатив ему благодеянием» — Коран, 2:178 (пер. Г.Саблукова).

⁹ Коран, 2:179 (пер. мой. — А.С.)

¹⁰ Коран, 11:123 (пер. мой. — А.С.)

взять его к Себе, — а „к Нему возвращается все“¹. Взяв его к Себе, Он дает ему иной, нежели сей, ковчег — ковчег того обиталища, в кое тот переместился, а именно обиталища пребывания. Оно — обиталище пребывания потому, что в нем властвует полная соразмерность (*u'tidal*)², и он никогда не умирает, то есть не разлучаются части его.

...А если бы умерший или убитый (кем бы он ни был) не возвращался к Богу после смерти или убийства, то Бог не предопределил бы ни единой смерти и не законоустановил бы ни единого умерщвления. Ведь всё под дланью Его: ничто для Него не теряется. Вот почему Он законоустановил убийство и устроил так, что люди умирают. Ведь Он знает, что раб Его не минует Его: он возвращается к Нему.

...Знай, далее, что если Бог прибирает к Себе кого-нибудь, то не иначе как когда тот является верующим, то есть признает истинность донесенного до нас Божественными вестями³. Я разумею умирающих⁴, — вот почему ненавистна смерть внезапная и мгновенное убийство на месте. Что до смерти внезапной, то ее определение таково: человек выдохнул и больше не вдохнул. Это смерть внезапная, она отличается от смерти подготовленной. Таково же и мгновенное убийство ударом по шее сзади, когда человек о том и не подозревает: прибирает его Бог таким, каков он, верующий он или неверующий. Поэтому сказал он (Мухаммед. — А.С.) (мир ему!): „Воскреснет таким же, каким был, когда умер,,. И Бог забирает человека таким, каков он. А умирающий естественной смертью всегда свидетельствует [Истину], а потому всегда верует в то, что на самом деле (*ма самма*). И вот, забирает его Бог таким, каков он⁵. Так что различаются неверующий, к которому смерть пришла естественно, и неверующий, убитый на месте или умерший внезапно (как мы то определили).

...Коль скоро ты узнал, что Сам Бог печется о сем [человеческом] существе, как устроить его, то уж тебе прежде того надлежит печься о нем, ибо в том — счастье твое: пока жив человек, можно желать и надеяться, что он обретет совершенство, ради коего и сотворен, а кто стремится уничтожить его, тот стремится помешать ему достичь того, ради чего сотворен он. Сколь прекрасно сказано посланником Божьим (да благословит и приветствует его Бог!): „Разве не то

¹ Этим термином выражается абсолютное соответствие одного другому, отсутствие взаимного «превосходства», «неприязни» и «вражды» между отдельными природами, или первоэлементами (что характерно для существ земного мира), а следовательно, и причин «порчи», разрушения и смерти.

² *Божественными вестями* — т.е. Писанием и изречениями пророка. Термином *весть* (*хабар*) в каламе и фикхе обозначались высказывания, которым может быть приписана истинность или ложность, в отличие от, скажем, «приказаний», «запрета», «пожелания» и т.п. В данном случае Ибн Араби считает «веру» (*'иман*) синонимичной «признанию истинности» (*масдик*) «вестей». Отметим, что суннитский ислам, как и многие ветви шиизма, понимает под «верой» обычно неразрывное единство слова и дела.

³ *Умирающий* (*мухтадир*) — это слово происходит от корня *х-д-р*, передающего идею присутствия и подготовленности: умирающий — тот, кто готовится предстать перед Богом. Именно благодаря этой подготовленности-к-присутствию при Боге человек и оказывается несомненно признающим истинность «божественных вестей», т.е., по определению Ибн Араби, верующим. Так максима «не убий» приобретает новое звучание: не мешай человеку приготовиться к встрече с Богом, умереть верующим и получить загробное счастье. (Следует иметь в виду, что, согласно суннитскому исламу, человеку достаточно уверовать в последнее мгновение жизни, чтобы обрести прощение Бога.)

⁴ *...таким, каков он* — здесь и выше в оригинале *'ала ма кана 'алай-хи*, букв. «таким, каким он был». Поскольку «был» в данном случае может быть истолковано как «был в течение жизни» (т.е., возможно, неверующим), а не «был в момент смерти» (когда уверовал), Ибн Араби добавляет пояснение, которое опущено в переводе: «А „был“ (*кана*) — глагол экзистенциальный (*фи'л вуджудийй*), он не указывает на время, разве что благодаря сопутствующим обстоятельствам». *Сопутствующие обстоятельства* — *кара'ин ал-ахвал*. Этим термином средневековые арабские грамматики обозначали примерно то же, что современная теория именует грамматическим или прагматическим контекстом. Свойство «указывать на время» (наряду с «указывать на смысл») считалось в арабской грамматике отличительной (в сравнении с именами) чертой глаголов. Ибн Араби подчеркивает исключительность глагола *кана* в этом отношении (скажем, высказывание *кана ал-лах кадиман* означает «Бог вечный», а не «Бог был вечным»: *кана* утверждает некоторый атрибут, не соотнося его со временем). Поскольку русский перевод достигает именно того результата, который имеет в виду Ибн Араби, мы опустили это пояснение как излишнее.

⁵ В девяти канонических сборниках хадисов суннитской традиции отсутствует редакция, упоминаемая Ибн Араби. Наиболее близкая — в Муснаде Ибн Ханбала (Китаб муснад ал-каба'ил. 26249): «Абу ад-Дарда' сказал: „Пророк Божий (да благословит и приветствует его Бог!) рек: „Разве не возвещаю вам, какое дело для вас наилучшее и наилучшее [в глазах] вашего Властелина, наивысочайшее ступенями, лучшее для вас, нежели раздавать золото и серебро, лучшее, чем, встретив врагов, убить их, а они бы убивали вас? Поминание Бога (Славен Он и Велик)!“» Параллели: Термези 3299, Ибн Ханбал 20713, Ибн Маджа 3780, Малик 441.

возвещаю вам, в чем благо ваше и что для вас лучше, нежели встретить врага и напасть на него (а он нападет на вас)? Поминание Бога“»¹ (*Ибн Араби. Геммы мудрости*, с.167-168, 169, 170, 212).

Что касается рассуждений Ибн Араби, обращенных к *муридам*, то они представляют собой нечто среднее между изолированным изложением моральных максим, обращенных ко всем людям независимо от их понимания суфийского учения, и тонким анализом, исполненным языком развитого философского дискурса. Примером таких рассуждений и служит предлагаемый ниже отрывок. За внешне непритязательным тезисом — во всяком испытании и посланном тебе искушении обратись к Богу — стоит сложная понятийная конструкция, открывать которую для себя каждый ученик может в соответствии с глубиной постижения учения. Для работы с текстом такого рода наиболее удобной формой оказываются комментарии, поскольку они позволяют показать возможные ходы и развитие мысли, импульс, которым задается тем или иным понятием или сочетанием понятий, с непосредственной привязкой к тексту и, что не менее важно, в живом контексте той неторопливой беседы, которую шейх как бы ведет со своим учеником. Именно эту задачу мы и попытались осуществить, комментируя текст. Здесь мы дадим лишь краткую схематичную зарисовку постановки и разрешения основной проблемы отрывка.

Основной вопрос обсуждаемого отрывка может быть сформулирован следующим образом: может ли вещь быть оценена сама по себе или для оценки необходим иной, нежели рассмотрение вещи самой по себе, подход?

Ответ на этот вопрос реконструируется следующим образом. Каждая вещь как таковая, взятая сама по себе, ни хороша, ни плоха; этическая оценка — функция не самой вещи, а *соотнесенности* этой вещи с чем-то. Этот принцип Ибн Араби проводит достаточно устойчиво в своих сочинениях. Пример следования ему читатель найдет в уже встречавшейся цитате, и в предлагаемом ниже тексте из «Мекканских откровений». Мы же сейчас приведем другой, заимствованный из «Гемм мудрости». Как известно, существуют многочисленные хадисы, свидетельствующие о том, что Мухаммед резко порицал людей, евших чеснок или лук, запах которых просто не мог не проявить себя во время очередной молитвы. Разбирая этот прекрасно известный любому мусульманину пример, Ибн Араби подчеркивает, что осуждается не чеснок как таковой, а его запах (*Ибн Араби. Геммы мудрости*, с.282). Неважно, корректно ли в данном случае Ибн Араби трактует хадисы. Для нас имеет здесь значение другое: настойчивое разведение *самой* вещи, с одной стороны, и вещи *в соотнесенности* с ее действием — с другой: в первом случае оценка невозможна, во втором она может быть дана.

Различение вещи *как таковой* и вещи *в соотнесенности* с другой вещью дает возможность найти основание для этических суждений в учении Ибн Араби, где онтологическое основание этики отсутствует совершенно. «Любая вещь — благо (*хайр*)», утверждает он, поскольку любая вещь — одно из бесчисленных проявлений Бога. Это же касается, и даже в первую очередь касается, человека. С точки зрения своего бытия человек неотличим от Бога, а следовательно, онтологическая предпосылка, необходимая любому этическому суждению (оценка действия, направленного на *другое* существо или на самого себя, рассматриваемого как *другое*), в данном случае отсутствует. Однако вещь, как таковая всегда неизменная и как таковая с точки зрения своего бытия всегда благая, будучи соотнесена с другой вещью, обнаруживает способность стать предметом этического суждения. Именно сама соотнесенность-с-другим создает основание для этической оценки. Вещь как таковая в такой соотнесенности не претерпевает никакого изменения, а следовательно, не она как таковая — предмет этического суждения.

Но что в таком случае оказывается таким предметом? Этическая оценка появляется благодаря чему-то, с чем сопряжена данная вещь; и есть основания предположить, что именно от того, с чем соотнесена данная вещь, и зависит выносимая оценка. Выносимая, подчеркнем, самой соотнесенности, но не соотносимой вещи как таковой.

Такое «соотнесение» (*мунасаба*) именуется также «связыванием» (*та'аллук*). Грамматически «связывание» выражается притяжательной конструкцией типа «цель действия», в которой действие оказывается «связанным» со своей целью. Но тем самым также и — связанным своей целью: «связывание» неизбежно «ограничивает» (*такйид*). Соотнесенность, связанность и ограниченность формируют то понятийное пространство, внутри которого и за счет выяснения

¹ Соответствующая конструкция в арабском — *удафа*, *status constructus*.

внутренних возможностей трансформации которого и будут разворачиваться рассуждения Ибн Араби.

Связывание относительно. Каждая вещь может рассматриваться и как «сама по себе», и «в связанности с другим», причем то, что «связывает» в одном случае, само может оказаться «связываемым» в другом, выступая тем самым и в роли вещи самой-по-себе, не дающей оснований для этической оценки, и в роли того, что возможность для такой оценки предоставляет. Например, Ибн Араби говорит, что «человек порицается не как таковой, но порицаются его действия (а действия не суть сам человек как таковой)» (Ибн Араби. Геммы мудрости, с.167-168); а с другой — что «исход (*хиджра*), рассматриваемый именно как исход, [всегда] остается самим собой (*вахидат ал-'айн*), но кто стремится к Богу и посланнику Его, тот устремлен именно к ним, а кто стремится получше устроить свою земную жизнь или взять в жены желанную женщину, тот устремлен именно к этому, а не к чему-то иному» (см. перевод). В первом случае человек рассматривается «как таковой», а соотнесение его с действием позволяет выносить этическую оценку (осуждение или похвалу); во втором случае действие рассматривается как таковое (этически нейтральное), а соотнесение его с целью дает возможность этической оценки.

Отсюда следует вывод: та «цель», к которой направлено любое действие, должна быть — Богом. В таком случае и действие (в сопряженности «действие—цель») будет оценено положительно, и человек (не сам по себе, но в сопряженности «человек—действие») получит положительную оценку. Следует действовать «ради Бога», имея «связанность» с Богом. Такая связанность обеспечит, во-первых, возможность этической оценки, а во-вторых, ее положительный характер. Например, следует любить власть, говорит Ибн Араби, но не власть саму по себе (власть сама по себе нейтральна) и не власть властвующего лица-человека, но власть Бога, поскольку это и будет любовь к власти ради Бога, через Бога; или любовь к Богу через власть (через власть-Бога).

Итак, соотнесенность вещи с Богом дает основание для положительной этической оценки. В то же время Ибн Араби говорит, что лучшим и полным (например, «любовью»), хотя это положение, очевидно, не ограничивается ею) является «абсолютное» (*мутлак*), а не «ограниченное» (*мукаййад*). Вне «ограниченности», однако, нет соотнесенности. И вместе с тем это утверждение Ибн Араби лишь внешне противоречит до сих пор сказанному.

Действительно, соотнесенность (*мунасаба*) есть связанность (*та'аллук*) и есть ограничение (*такйид*). Но ограничение Богом — — оксюморон, означающий свою противоположность, т.е. абсолютность. Мы сказали, что любое «ограничение» и любое «соотнесение» необходимо превратить в соотнесение с Богом. Таков этический императив, предполагаемый учением Ибн Араби. Вопрос состоит в том, в каком случае такое превращение достижимо легче.

Ограничение (*такйид*), производимое связыванием (*та'аллук*), должно быть исчезающе малым — в таком случае ограниченность перейдет в свою противоположную ипостась, в абсолютность. Если мы примем, что вещь ограничивается *иным*, не-совпадающим с нею, тем, что благодаря этому не-совпадению и ставит ей в чем-то предел, то мы поймем, что наименьшим будет ограничение вещи тем, что отличается от нее в наименьшей степени. Таким наименее отличающимся и оказывается «подобие» (*мисл*).

Соотнесенность с подобием оказывается «соответствием» (*мукабала*), т.е. таким отношением, когда все без исключения («любая часть», как выражается Ибн Араби) в одном имеет нечто с собою соотносимое в другом. Такое соответствие Ибн Араби называет также «полной соотнесенностью» (*мунасаба тамма*). Полная соотнесенность, или соответствие, гармонизирует *двоих* так, что они, не переставая быть взаимно *другими* (т.е. сохраняя каждый свою самость), совпадают и благодаря этому совпадению теряют взаимную *инаковость*. Не-инаковость другого, достигаемая благодаря совершенному соответствию, снимает ограничение (*такйид*) другим, достигая тем самым цели этического действия.

Подобием мужчины является женщина. Из соблазнов соотнесения с *иным*, которые человек должен преодолеть, превратив иное в *неиное*, но оставив его *другим* (т.е. вовсе не отказываясь и не воздерживаясь от предмета обольщения), что перечисляет Ибн Араби, испытание женщиной стоит на первом месте. И не потому, что оно наиболее сильное — напротив, потому, что преодоление его наиболее вероятно. Здесь, где красота как этическая категория наиболее близко подходит к

красоте как категории эстетической, а то и переходит в нее, — здесь увидеть неинаковость ограничивающего (а значит, на самом деле неограничивающего) оказывается наиболее легко.

Понимание этической оценки как получающей свое основание в соотнесенности предопределяет и возможные пути этического совершенствования. Соотнесенность вещи с чем бы то ни было необходимо перевести в модус соотнесенности с Богом — таков в самом общем виде этический принцип Ибн Араби. Бог безусловно благ, а значит, и вещь в соотнесенности с Богом не может порождать отрицательную этическую оценку. Но тем самым различение вещи как таковой и вещи в соотнесенности с *другой* вещью снимается, поскольку Бог есть *неиное* любой вещи. Принцип этического совершенства разрушает само основание независимости этической оценки.

Введение

Во имя Бога, Милостивого и Милосердного

Да славится Бог, из предвечной обители Своей сердца Слов Своих¹ озаряющий той мудростью, что предстоящего пути утверждает единство, кое различием исповедных сект языков и народов не колеблется; и да пребудет благословение Божье и приветствие Его с правдивейших речей обладателем, из сокровищницы благородства черпающим, божественных сил пробудителем Мухаммедом и родом его.

В богоспасаемом Дамаске, в последнюю декаду месяца мухаррам шестьсот двадцать седьмого года² в ниспосланном мне благом видении узрел я посланника Божьего (да благословит и приветствует его Бог!) держащим в руке своей книгу. «Книга сия,— сказал он мне,— “Теммы мудрости” именуется; возьми ее и дай людям, и да будет она им на пользу». «Слушаю и повинуюсь,— ответил я,— Богу, посланнику Его и повелителям нашим». И вот, сей цели верный с усердием примерным все силы я отдал, дабы явить на свет сию книгу точь-в-точь такой, как указал мне Божий посланник (да благословит и приветствует его Бог!), ничего к тому не прибавив и не убавив. Мольбу ко Всевышнему я обратил и быть рабом Его, от власти дьявола огражденным, испросил на время сего предприятия моего и впредь навсегда, пока живу и дышу я. Молил я также во всем, что выйдет из-под моего пера или сойдет с моего языка, во всем, что сердце и ум мой хранят, чистоту и безгрешность во мне поддержать и святое вдохновение мне даровать, ниспосланием духа меня укрепив и душу мою от соблазна охранив, дабы не быть мне мудрствующим (мутахакким), а быть верным передатчиком (мутарджим), дабы у тех людей Божьих, сердец обладателей, что с сей книгой ознакомятся, не возникло сомнения в чистейшей святости ее, примеси всякой лукавой душевной корысти лишенной. Надежду питаю, что Бог без внимания мольбу мою не оставил, а потому только Им был в трудах я своих вдохновляем, и нет в сих строках ничего сверх Его откровения, хотя я не пророк и совсем не посланник, а просто верный наследник и жизни загробной охранник.

Тому, что от Бога,— внемлите,
А к Богу — покорно взойдите.
То, что я скажу вам, услышав,
Вниманья мечи заострите,
Слова пониманьем рассекши,
Вы вновь их потом соберите.
Тому, кто придет к вам, даруйте
Всю милость сию, не скупитесь:
Она вас, объяв, посетила,
Другим вы ее подарите.

¹ Под Словом Всевышнего в философии Ибн Араби может подразумеваться любая сущность; коль скоро речь здесь идет о сердце, то имеются в виду люди.

² Конец мухаррама 627 г. хиджры соответствует середине декабря 1229 г. н. э.

Молю Бога быть в числе обретших поддержку, узами чистейшего Закона Мухаммедова связанных; молю дать мне быть среди приближенных Его, как дал Он мне родиться среди народа Своего. Первой же из ниспосланных Властителем рабу своему была

1. Гемма мудрости божественной в слове Адамовом

Бог как обладатель славных имен Своих, всякий счет превосходящих, захотел увидеть их воплощенности (а'йан) – или можешь сказать: увидеть Свою воплощенность ('айн)¹ – в некоем соборном существе, которое охватывало бы весь миропорядок ('амр), имея атрибут бытия, и через него раскрыть для Себя Свою тайну. Ведь видеть себя как такового – не то же, что видеть себя в чем-то другом, что было бы как зеркало; оно являет смотрящему его самого в той форме, что дана вместилищем (махалль), на которое падает взор смотрящего, а таковое не могло бы быть явлено, если сие вместилище не существовало бы и не проявилось пред взором смотрящего. А целокупное мироздание, коему Бог дал бытие, было телом (шабах мусавван) без духа (рух) и потому как бы неполированным зеркалом. Но по божьему определению (хукм) всякое Им созданное вместилище приемлет божий дух, как о том сказал Он: «...и вдохнул в него»², а это означает только то, что сей образованной форме случается быть готовой принять непрестанное истечение (файд), проявление (таджаллин), которое всегда было, есть и будет. И вот остается лишь приемлющее (кабиль), а приемлющее происходит не от чего иного, как Его наисвятейшего истечения. А значит, весь миропорядок, его начала и концы – от Него, и «к Нему возвращается все»³, как и изошло из Него.

Итак, потребовалась ясность зеркала мира; и именно Адам есть сама ясность того зеркала и дух той формы (ангелы же суть лишь часть сил ее), формы мира, кою некоторые обозначают как «Большой Человек». Посему ангелы для мира суть то же, что для человеческого существа силы духа и чувств, из коих каждая закрыта сама собой, считает себя наилучшей и думает, что может занять при Боге любое высокое и почетное место благодаря своей божественной совокупности (джам'ийя иляхийя), коя включает относящиеся к божественной стороне (джанаб иляхий), к истинности истинностей (хакикат аль-хака'ик) и (в существе, несущем эти атрибуты) к тому, что предполагает универсальная природа, охватывающая принимающие [формы] всего мира, как небесные, так и земные⁴. Этого не познает разум путем мысленного теоретизирования; постигнуть это можно лишь благодаря божественному откровению, через которое познается источник ('асль) форм мира, принимающих Его дух.

Упомянутое [существо] было названо человеком и преемником (халифа). Человечность его заключается в универсальности его устройства, в том, что он охватывает все истинности (хака'ик)⁵. Он для Бога то же, что зрачок для глаза⁶: зрачок осуществляет созерцание, называемое зрением. Вот оно и было названо человеком, ибо им Бог созерцает Свое Творение и потому ниспосылает ему Свою милость. Это – человек возникший и изначально-вечный (аль-хадис аль-азалий), становление постоянное и непреходящее (наш' да'им 'абadiyah)⁷, слово разделяющее и собирающее, он — осуществление мира в его существовании (кийам ал-'алам би-вуджуди-хи), а потому выделяется он в мире, как выделяется камень в перстне. Он – вместилище надписи, он – тот знак, которым Вседержитель опечатывает Свою сокровищницу. Посему Он и нарек его преемником, ибо Всевышний охраняет им Свое Творение, подобно тому как печать охраняет сокровища: пока на сокровищнице печать владельца, никто не отважится открыть ее, кроме как с его разрешения, став в таком случае его преемником в охранении сокровищ. А потому мир пребывает в сохранности, пока, есть в нем сей Совершенный Человек (инсан камиль). Разве не

¹ Воплощенность – вещь во временном существовании.

² «...и вдохнул в него (человека.– А. С.) от духа Своего» – Коран, 32:9, С.

³ Коран, 11:123

⁴ Видимо, “природа” у Ибн ‘Араби сохраняет отголосок того значения термина, который он приобрел у стоиков и который соотносим с Мировой Душой неоплатонизма: природа пронизывает все существа и одушевляет их. Схожие представления высказывает и ал-Кирмани в своем “Успокоении разума”.

⁵ Истинность – вещь в вечностном существовании. Обретение истинностью временного существования, т.е. появление ее в мире как воплощенности, называется воплощением (та'айюн).

⁶ Игра слов: инсан аль-'айн (зрачок) означает букв. «человек глаза».

⁷ Здесь соположение противоположностей: наш' параллельно худус предыдущей синтагмы, а да'им 'абadiyah параллельно азалий.

видишь ты, что, если исчезнет он и будет изъят из сокровищницы мира, не останется в ней ничего, вложенного в нее Богом, а произойдут в ней отклонения и коллизии и весь миропорядок переместится в потусторонний мир и станет навечно ('абадий) печатью на том мире?

Итак, все имена [Бога], в божественных формах заключенные, были явлены в человеческом существе, а потому заняло оно ступень всеохвата и сбирания бытия, что и дало Богу аргумент против ангелов¹. Остерегись же: Бог поучает тебя на примере других, смотри, откуда пришла погибель погибших. Ангелы не признали явленного устройением сего преемника, не приняли и требуемого Богом самостоятельного почитания ('ибада затийя), а ведь всякий познает о Боге лишь то, что дано его собственной самостью (зат)². У ангелов нет Адамовой совокупности, и они не признали имен Бога, которые к ней относятся и которыми Адам прославлял и почитал Бога, и не ведали, что у Бога есть и другие имена, им неизвестные, а потому не прославляли и не почитали Его ими, как почитал Адам.

И вот, во власти сего состояния оказавшись, сказали они, сие существо (человека.– А.С.) разумея: «Ужели поставишь на ней (земле.– А.С.) того, кто будет делать непотребства на ней?»³ – и было сие не чем иным, как несогласием и неповиновением. Такова суть от них происшедшего; сказанное ими об Адаме – суть того, что они [сказали бы] о Боге⁴. И не будь это дано их устройением, они, бы не сказали об Адаме того, что сказали, не заметив этого и не почувствовав. Ведь знай они души свои, они бы ведали, а ведай, убереглись бы от греха. Кроме того, они не знали сомнения и все больше притязали на прославление и почитание [Бога]. А у Адама есть и те божественные имена, которых не найти в ангелах, а посему они не славили и не почитали ими Господа своего, как славил и почитал Его Адам.⁵

Описал нам Бог случившееся, дабы, оным примером заручась, познали мы благопристойность по отношению ко Всевышнему Богу и уж не притязали на то, что нами в нас осуществлено и что содержим мы в себе связанным (би-т-такйид); разве можем мы притязать на абсолютное, затрагивая то, что в себе не несем и чего не ведаем, и тем самым оскандалиться⁶? Таково Божественное объяснение, которым Бог наставил рабов Своих, благовоспитанных, верных и Ему следующих.

Засим вернемся к мудрости⁷ и скажем: знай, что универсалии ('умур куллийя), даже не имея воплощенного бытия, существуют в уме как интеллигибельные (ма'куля) и ведаемые. Будучи скрыты (батына), они неотъемлемы от воплощенно-сущностного бытия, определяя и влияя на все, что обладает таким бытием. Более того, оно именно их, и ничье иное воплощение (я имею в виду воплощенности сущего, имеющего воплощенное бытие), и при этом они не перестают быть интеллигибельны сами по себе. Они явные (захира) в воплощенностях сущего, и они же скрытые в силу своей интеллигибельности. Всякое воплощенное сущее опирается на эти универсалии, они не могут ни быть отъяты от разума, ни иметь такое воплощенное бытие, когда бы они перестали быть интеллигибельны.

Притом, каким бы ни было сие воплощенное бытие – временным (му'аккат) или вневременным, соотношенность (нисба) и временного, и вневременного с этой интеллигибельной универсалией одна и та же (хотя универсалия сама определяется воплощенным сущим так, как

¹ Ибн Араби имеет в виду историю падения ангелов, отказавшихся выполнить приказание Бога и поклониться человеку (см. Коран, 2:30 – 39).

² Иными словами, в мире можно познать только те воплощенности, которые соответствуют тем истинностям, что воплощены в познающем.

³ Коран, 2:30, С.

⁴ Поскольку в человеке воплощены все божественные имена, постольку, отказавшись поклониться ему, ангелы как бы отказались поклониться Богу.

⁵ Так как каждая вещь в мире есть воплощение одного или нескольких божественных имен, она, являя эти имена в бытии, тем самым возносит хвалу (хамд), прославляет (тасбих) и почитает (такдис) Бога; поэтому прославление Бога сущим тем больше, чем большее число божественных имен в нем воплощено.

⁶ Абсолютное (мутлак) противоположно связанному (мукайяд): первое совершенно свободно (таково словарное значение этого термина) от всяких границ, второе же заключено в них. Абсолютно в указанном смысле вечностное бытие, а связано – временное; поскольку горизонт познавательных возможностей человека жестко определяется его онтологическим устройением (см. примеч. 9 к настоящей главе), человек во временном бытии не может ничего знать о бытии вечностном.

⁷ Под «мудростью» Ибн 'Араби понимает философию.

того требуют истинности сего воплощенного сущего), подобно, скажем, соотносительности знания со знающим и жизни с живым. Жизнь – интеллигибельная истинность, и знание – интеллигибельная истинность, отличная от жизни, как и жизнь отлична от знания. Так вот, о Всевышнем мы говорим, что Он обладает знанием и жизнью, а потому Он – Живой Ведающий. И об ангеле мы говорим, что он обладает жизнью и знанием, а потому он – ведающий живой. И о человеке мы говорим, что он обладает жизнью и знанием, а потому он живой ведающий. Истинность знания едина, и истинность жизни едина, и соотносительность ее с ведающим и живым одна и та же. Но о знании Бога мы говорим, что оно вечное (кадим), а о знании человека – что оно возникшее (мухдас). Взгляни же, какие определения в этой интеллигибельной истинности порождены сопряженностью (идафа), взгляни на эту связь интеллигибельных универсалий и воплощенного сущего. Как знание определило, что об обладающем им скажут, что он – знающий, так и носитель знания определил его как возникшее (раз сам он – возникший) и как вечное, если сам он вечен. Так всякое и определимо другим, и определяет другое.

Известно, что сии универсалии, будучи интеллигибельны, лишены воплощенности, но имеют способность определять, и определены тогда, когда соотносены с воплощенно-сущностным бытием. В сущих воплощенностях они приемлют определения, но не приемлют членения и деления – это для них невозможно. Они [наличествуют] целиком во всяком, имеющем их атрибут, подобно тому как, например, человечность в каждой особи данного конкретного вида (т. е. в каждом человеке.– А.С.) не членится, не умножается с умножением числа людей и не перестает быть интеллигибельной.

Коль скоро связь между имеющим воплощенно-сущностное бытие и не имеющим оного установлена (а сия связь – небытийные соотносительности [нисаб 'адамийя]), то взаимосвязь имеющих бытие вещей еще легче уразуметь, ибо между ними во всяком случае есть нечто общее – воплощенно-сущностное бытие, а ведь она [присутствует], даже когда нет общего. Уж если имеется связь при отсутствии общего, то при наличии оного она сильнее и вернее.

Возникшее, как то бесспорно установлено, возникло, нуждаясь (ифтикар) в том, что создало его, поскольку само по себе оно (возникшее.– А.С.) обладало возможным бытием (имкан); посему бытие его – от иного, и оно связано с ним узами нуждаемости. Тот, Кто служит опорой бытия, должен, без сомнения, быть необходимо-самосущим (ваджиб аль-вуджуд ли-зати-хи), самодовлеющим в своем бытии и ни в чем ином не нуждающимся. Именно Он даровал сему возникшему самостное бытие, а потому оно и соотносено с Ним. Поскольку Он сделал его самосущим, оно необходимо чрез Него. Опираясь на Того, от Кого оно появилось как самосущее, оно должно быть по форме Его в любом имени и атрибуте, коими с Ним соотносено, кроме самостно-необходимого бытия; этого в возникшем, пусть оно и необходимо-сущее, не бывает, ибо бытие его необходимо чрез иное, а не само-по-себе.

Да будет тебе, далее, известно, что, поскольку миропорядок появился по форме Его, как мы о том сказали, Всевышний, дабы нам познать Его, предложил нам взглянуть на возникшее и упомянул, что в нем явил нам знаки Свои¹. Поэтому по себе мы узнаем Его: каким бы атрибутом мы Его ни описали, мы сами – сей атрибут, кроме самостно-необходимого бытия. И вот, познав Его через и из самих себя, мы соотносили с Ним все, что соотносили с собой; так пришли к нам божественные вести чрез верных передатчиков². Он описал нам Себя через нас: видя Его, мы видим души свои, а видя нас, Он видит Себя Самого. Притом нет сомнения, что мы множественны как телесные существа и виды и что мы, даже будучи объединены одной истинностью (т. е. человечностью.– А.С.), точно знаем, что есть нечто, отличающее одних от других, и не будь того,, в едином не было бы множественности. Точно так же, хотя Он и дал нам во всем те же атрибуты, что и Себе, неизбежно должно быть нечто, отличающее Его от нас, и это именно то, что мы в своем бытии нуждаемся в Нем, ибо наше бытие – возможное, Ему же не нужно то, в чем мы нуждаемся. И это делает для Него верным безначальность ('азаль) и вечность (кидам), чем

¹ В Коране неоднократно упоминаются явленные в сущем Божьи знаки ('аят), например: «В сотворении небес и земли, в смене ночи и дня есть знаки для обладающих рассудительностью» (3:190, С).

² Верные передатчики – пророки и посланники.

отрицается та изначальность (аввалийя), что выводит бытие из небытия¹: с Ним не соотносится изначальность, хоть Он и «Изначальный». Потому о Нем и сказано: «Конечный». Ведь если бы Его изначальность была изначальностью связанного бытия, Он не мог бы быть конечным для связанного сущего, ибо бытийно-возможное не имеет конечного, так как бытийно-возможны сущие бесконечны и у них нет конечного. Нет, Он конечный потому, что весь миропорядок восходит к Нему после соотнесенности его с нами, таким образом, Он – конечный по сути Своей изначальности и изначальный по сути Своей конечности.

Знай, далее, что Бог придал Себе атрибуты Явный и Скрытый, мир же произвел как мир сокрытый (гайб) и мир свидетельства (шахада), дабы мы постигли Скрытого своим сокрытым, а Явного своим свидетельствованием. Он придал Себе атрибуты довольства и гнева и создал мир страшась и ищущим, страшась Его гнева и ищущим Его довольства. Он говорил о Себе как о Красивом и Величественном, а потому создал нас богобоязненными и любящими Бога. И так во всем, что соотнесено со Всевышним и что носит имя Его. Сии два атрибута были выражены Им как две руки Его, обращенные на сотворение Совершенного Человека², собирающего истинности мира и его индивидуальное сущее (муфрадат). Мир – свидетельствуемое, а преемник – сокрытое, и потому власть скрыта покрывалом.

Бог придал Себе атрибуты покрывал темных, что суть тела природные, и покрывал светлых, что суть легкие духи. Так что мир – соединение плотного (касиф) и легкого (латыф); он – покрывало на самом себе, а потому не постигает Бога так, как постигает самого себя. Он (мир.– А.С.) остается накрыт покрывалом, которого не снимает и знание его о том, что он отличается от Давшего ему бытие своей нуждаемостью. Миру недоступна самостная необходимость, каковая принадлежит божественному бытию, а потому он никогда ее не постигнет. И вот в этой истинности остается Бог непознаваемым для знания вкушения (заук) и свидетельствования, ибо возникшему нет к сему доступа.

Создав Адама обеими руками, Бог возвеличил и прославил его. Потому и сказал Он Иблису: «Что удержало тебя от поклонения тому, кого сотворил Я Своими руками?»³ Он (человек. – А.С.) – не что иное, как воплощенность, в которой Он объединил две формы: форму мира и форму Бога (они суть две руки Бога), Иблис же – одна из частей мира, которой не дана эта совокупность. Поэтому и стал Адам преемником: не будь он в явном по форме Того, Кто сделал его преемником в том, в чем Он сделал его преемником, то он не был бы преемником; а не будь в нем всего, чего требуют подданные, над которыми он был оставлен преемником (ибо опираются они на него, а потому он должен дать все, что им необходимо), не был бы он преемником над ними. И преемничество не пристало никому, кроме Совершенного Человека, ведь его явную форму Он устроил из истинностей мира и его форм, а его скрытую форму – по Своей форме. Потому и сказал Он о нем: «Я емь его слух и зрение»⁴, а не «Я емь его глаза и уши»; различай же сии две формы. Так же точно Он – и в каждом сущем в мире настолько, насколько того требует его

¹ Иными словами, Бог не положил начало миру во времени: временное бытие безначально в том смысле, что оно не возникает после небытия.

² Ибн Араби имеет в виду слова Бога, обращенные к отказавшемуся поклониться человеку Сатане: «Иблис! Что удержало тебя от поклонения тому, кого сотворил Я своими руками?» (38:75, С).

³ Коран, 38:75. С.

⁴ Ибн ‘Араби цитирует “священный хадис” (хадис кудсий, то есть хадис, в котором приводятся слова Бога, внушенные Мухаммеду, но, в отличие от коранического текста, переданные им “от себя”, а не как “Божья речь”): «Всевышний и Благословенный Бог рек: “Я объявлю войну тому, кто обидит Моего близкого угодника (валийя); а из всего, что приближает ко Мне раба Моего, более всего люблю Я то, что наказал ему как должное. Благодаря сверхурочным трудам (навафил) приближается раб Мой ко Мне, пока Я не полюблю его; когда же Я полюбил Его, Я слух его, коим слышит он, и зрение его, коим видит он, и длань его, коей взыскует он, и нога его, коей ступает он, и язык его, коим глаголет он. Он попросит Меня — Я отвечу ему, он прибежит ко Мне — Я помогу ему. И ни в каком Моем деянии не колеблюсь Я так, как в отношении души верующего: ему не хочется умирать, а Мне не хочется обижать его”» (Ал-Бухари. Китаб ар-рикак, № 6502 (нумерация Фатх ал-бари). В девяти канонических сборниках хадисов этот хадис не имеет параллелей, хотя, судя по комментарию Фатх ал-бари шарх Сахих ал-Бухари, в котором разбираются многочисленные разночтения в передаче хадиса, он фигурировал во многих сборниках, не признанных традицией. Традиционный комментарий к этому хадису сводится к тому, что здесь подразумевается иносказательный (маджаз), а не прямой (хакика) смысл. Традиционные комментаторы специально считают нужным опровергнуть сторонников “единения” (иттихадийя) [с Богом], которые трактуют этот хадис в прямом смысле.

истинность, однако ни у кого нет той совокупности, что есть у преемника, и взял он верх над всеми именно благодаря сей совокупности.

Если бы Бог не струился (сараян) в обладающем формой сущем, мир не имел бы бытия, – как без универсальных интеллигибельных истинностей не появилось бы определяющее воздействие в воплощенном сущем. А потому в бытии своем мир в Боге постоянно нуждается:

Да, Целое нуждается, собой не обходясь,
Сие есть Бог, скажу вам, не таясь.
А если скажешь: Он с нуждою не знаком,
То знаешь, что сокрыто в слове том.
Так с Целым Целое связалось неразрывно,
Поверьте мне, что сказанное верно.

Итак, познал я мудрость устройства Адамова, то есть его явную форму, и познал я устройство духа Адамова, то есть его скрытую форму: сие – Бог-Творение (аль-хакк-аль-хальк). Узнал я, как устроена ступень его: она – та совокупность, коей заслужил он быть преемником. Адам – та единая душа, из которой сотворен был род людской, как о том сказал Всевышний: «О люди! Бойтесь Господа вашего, Который сотворил вас в одном человеке (букв. «в одной душе».– А.С.); от него сотворил супругу ему, а от них двоих размножил мужчин и женщин»¹. Слова Всевышнего «Бойтесь Господа вашего» значат²: пусть то, что в вас явно, охранит Господа вашего, а то, что в вас скрыто (а сие Господь ваш), охранит вас, ведь миропорядок – порицание (зимм) восхваление (халид). Будьте же охраной Ему в порицании и сделайте Его охраной себе в восхвалении; так станете благочестивыми и ведающими.

К сему присовокупим: Всевышний дал знать ему (Адаму.– А.С.), что вложено Им в него, держа сие в двух дланях своих: в одной – мир, в другой – Адам и потомство его; и показал им ступени их.

Пророком (да не покинет его довольство Божие!) сказано было: «Когда Бог в тайне ото всех дал знать мне, что вложил Он в сего величайшего имама-прародителя, в книге сей я из того оставил лишь то, что мне было указано, но не все, что я узнал: того не вместила бы никакая книга, да и весь ныне сущий мир». Я же засвидетельствовал вложенное в сию книгу, как то было указано мне посланником Божиим (да благословит и приветствует его Бог!):

«Мудрость божественная в слове Адамовом», каковая и составляет сию главу:
за ней «Мудрость вдохновенная в слове Сифовом»;
за оной «Мудрость превознесения в слове Ноевом»;
далее «Мудрость святейшества в слове Идрисовом»;
далее «Мудрость страстной любви в слове Авраамовом»;
далее «Мудрость истинная в слове Исааковом»;
далее «Мудрость возвышенная в слове Исмаиловом»;
далее «Мудрость духовная в слове Иакова»;
далее «Мудрость лучезарная в слове Иосифа»;
далее «Мудрость единая в слов« Худовом»»;
далее «Мудрость откровенная в слове Салеховом»;
далее «Мудрость сердечная в слове Шуэйбовом»;
далее «Мудрость овладения в слове Лотовом»;
далее «Мудрость о судьбе в слове Ездры»;
далее «Мудрость пророческая в слове Иисусовом»;
далее «Мудрость милости в слове Соломоновом»;
далее «Мудрость бытийная в слове Давидовом»;
далее «Мудрость душевная в слове Ионы»;
далее «Мудрость сокрытого в слове Иова»;
далее «Мудрость величественная в слове Иоанна»;
далее «Мудрость владычная в слове Захарии»;

¹ Коран, 4:1, С.

² Глагол иттак – «быть богобоязненным» означает также «охранить», «охраниться», поэтому «бойтесь Господа вашего» может быть понято и как «охраните Господа вашего и охранитесь Господом вашим».

далее «Мудрость смиряющая в слове Ильи»;
далее «Мудрость добродетельная в слове Лукмана»;
далее «Мудрость имамова в слове Аарона»;
далее «Мудрость небесная в слове Моисеевом»;
далее «Мудрость извечная в слове Халедовом»;
далее «Мудрость нечетная в слове Мухаммедовом».

Каждой мудрости драгоценный перл – то [пророческое] слово, с коим она мудрость соотнесена. В сей книге я ограничился упомянутыми мудростями, как о том сказано во Введении. Следуя предначертанному, не преступил я границ, мне положенных, а и пожелаю я что-либо прибавить, не смог бы, ибо Высочайшее Присутствие того не позволяет; Бог – наш благодетель и устроитель, Господь единый.

2. Гемма мудрости вдохновенной в слове Сифовом

Знай, что появляющиеся в мире от рук рабов [Божьих] либо иначе дары [Бога] двойки: среди них дары самостные и дары отыменные; люди вкушения их различают. Кроме того, одни из них от испрошения чего-то определенного, другие от неопределенного испрошения. А есть и такие, что не от испрошения, будь те дары самостные или же отыменные.

[Испрошение] определенного бывает, когда говорят: «Господи, даруй мне то-то», определяя, что именно, а об ином и не думают; неопределенное же – когда говорят: «Даруй всем частям самости моей – и легким, и плотным – то, в чем, как Ты знаешь, польза моя», не определяя, что же именно. Сии испрашивающие – двух родов. Одни испрашивают от природной торопливости, ибо человек сотворен торопливым¹. Другие же испрашивают, ибо знают: есть у Бога нечто, что, как уже известно, можно получить лишь испросив, а посему думают: вдруг то, что испрашиваю я у Всевышнего, именно такое. Подобное испрошение – на случай возможного, ибо испрашивающему неведомо ни то, что в Божественном знании, ни то, что может принять он сообразно подготовленности (исти`дад) своей; познание в каждый момент времени подготовленности человека именно в данный момент относится к наиболее неясному. А не будь испрошение обусловлено подготовленностью, то и не было бы его².

Поэтому цель тех людей присутствия (т. е. присутствия при Боге.– А.С.), что не знают сего, – познать сие в каждый момент времени, ибо, присутствуя [в Боге], знают они, что же даровал им Бог в сей момент времени, и знают, что приняли они сие только благодаря подготовленности. Они также двух родов: одни по принятому ими узнают подготовленность свою, другие же по подготовленности своей узнают, что принимают. Такое знание подготовленности – наиболее совершенное у данного рода. К этому роду принадлежит тот, кто испрашивает не из-за торопливости или на случай возможного, а следуя приказанию Божьему, что выражено в речении Его: «Взывайте ко Мне, и Я отвечу вам»³, он – чистый раб. У такого взывающего энергия (химма) не связана с испрашиванием определенного или неопределенного, нет, вся энергия его отдана следованию приказаниям своего господина. Если состояние его, например, обуславливает испрашивание, то он покорно испрашивает, если же обуславливает оно упование (тафвид) и молчание, то он молчит. Так Иов (мир ему!) и другие [пророки] бывали поражены бедой, но не

¹ Слова торопливый и торопливость употреблены в Коране по одному разу, причем в обоих случаях торопливость человека связана с неумением различать праведное и неправедное: «Ту молитву, что следовало обратить к благому, человек обратил к злему, ибо человек тороплив» (17:11). Словами «сотворен человек из торопливости» (21:37) завершается отрывок, где речь идет о том, что люди отвергали посланников Бога, которые не могли в угоду их торопливости тут же представить знамения своего посланничества.

² Это неожиданное и внешне не связанное с общим ходом мысли заключение опирается на следующие неэксципированные положения. Подготовленность человека – это его скрытое онтологическое устройство, или, что то же самое, та особая различенность вечностного бытия, которая во временном бытии воплощается как данный человек. Поскольку любое состояние человека во временном бытии, в том числе и испрашивание или неиспрашивание Божьей милости, определяется той вечностной различенностью, которую он воплощает (т. е. его подготовленностью), Ибн Араби говорит, что, хотя узнать саму подготовленность нелегко (для этого необходимо присутствие при Боге, или переход в ипостась вечностного бытия), ясно, что именно конкретная подготовленность конкретного человека в конкретный момент времени определяет факт испрашивания.

³ Коран, 40:60.

просили Всевышнего Бога удалить эту язву; потом, в другой момент времени, состояние их предполагало испросить устранения [страдания], и удалял его Бог от них¹.

Не медлить с испрашиваемым или отложить его зависит от Богом определенной ему судьбы. Если испрашивание отвечает своему времени, Он не замедлит ответить, если же время запоздало – в мире сем или в мире ином, – запоздает и ответ (то есть испрашиваемое, а не тот ответ, что от Бога: «Вот Я пред тобой»), пойми это².

Что же до второй части нашего речения: «А есть и такие, что не от испрошения...», то здесь под испрошением подразумевается испрошение словом; ведь испрошение все равно неизбежно, будь то словом, состоянием или подготовленностью. Точно так же абсолютное прославление может быть лишь в слове (ляфз), в скрытом же смысле (ма'нан) его неизбежно связывает состояние³, так что подвигает тебя на прославление Бога именно то, что связывает тебя как действие или очищение. Подготовленность же раба им не ощущается⁴; ощущает он состояние, ибо знает подвигнувшее его, а оно – состояние. Поэтому подготовленность – наискрытнейшее испрошение. Сих⁵ удерживает от испрошения знание о том, что Бог в них предопределяющ, так что приготовились они принять от Него исходящее и не присутствуют при душах своих и целях своих. Есть среди них знающие, что знание Бога о них во всех их состояниях таково же, каким было в состоянии утвержденности (субут)⁶ их воплощенностей, до того как получили они (воплощенности.– А.С.) бытие. Они знают, что Бог дарует им лишь то, что даровали Ему для познания их воплощенности, то есть то, какими были они в состоянии утвержденности; знают они о себе Божьим знанием, откуда произошли они.

Никто из людей Божьих не стоит выше, и никому не открыто больше, нежели этому роду людей: им известна тайна судьбы (кадар). Они двух родов: одни знают сие в целом, другие же – в частях и подробностях. Тот, кто знает ее (тайну.– А.С.) в подробностях, выше и совершеннее того, кто знает ее в целом, ибо он знает то, что знает о нем Бог, – потому ли, что Бог возвестил ему о том, какое знание о нем даровано Ему воплощенностью его, потому ли, что открыл Он ему его утвержденную воплощенность и бесконечную смену ее состояний. Поэтому он выше: он знает себя так же, как знает его Бог, – ведь полученное знание из одного и того же кладезя. Однако для раба сие есть забота от Бога, ему предпосланная и входящая в совокупность состояний воплощенности его. И вот познает ее обладатель сего откровения, если Бог познакомил его с этим, то есть с состояниями воплощенности его. Ибо, если и открывает Бог твари своей состояния утвержденной воплощенности ее, на коих покоится форма существования, тварь эта не может ознакомиться с тем, как ознакомлен Истинный с этими утвержденными воплощенностями в состоянии их несуществования, поскольку они — самостные соотнесенности, формы не имеющие.

В этом смысле мы и говорим, что предпослана была сему рабу забота Божья о том, чтоб дать равенство в получении знания. Вот откуда речение Всевышнего «...чтобы Нам знать»⁷; оно – слово смыслоосуществленное, а не такое, как представляется тем, кто к сему направлению отношения не имеет. Для очищающего (муназзих) предел – показать, что в знании сие возникновение

¹ Об этом см.: Коран, 21:51 – 90, 31:41 – 44 и др.

² «Вот Я пред тобой» – Бог всегда перед человеком, ибо то, что происходит с ним в данный момент, всегда определено различенностью вечностного бытия, или Богом. Просимое человеком может не соответствовать должному порядку воплощения вечностного бытия во времени, и только потому оно не осуществляется.

³ Ма'нан – этот термин выражает пространство смысла до того, как оно уловлено и заключено в некую конечную форму (ляфз). Ляфз – звуковая форма, выражающая смысл. Этим терминам трудно подобрать адекватный перевод; собственно, то, что называется «словом», является соединением первого и второго. Извлечение смысла из бесконечного пространства в некоторой конечной форме аналогично процессу воплощения вечностного бытия во времени, поэтому прославление в скрытом смысле – воплощение человеком истинностей. Поскольку временное бытие связано (см. примеч. 13 к гл. 1), ни одна из них не явлена в человеке во временном бытии полностью, или абсолютно.

⁴ «Подготовленность» у Ибн 'Араби — понятие, которое он считает относящимся к 'адам (состояния утвержденной воплощенности в ее небытии), тогда как «состояния» — то, что относится к существованию (вуджуд).

⁵ Сих – тех, о ком Ибн Араби говорит, что они получают «дары Божьи» не по испрошению.

⁶ Упроченная (сабита) вещь – вещь, рассматриваемая как небытийная различенность в Боге; она же, получившая бытие в мире, называется воплощенностью ('айн).

⁷ «Мы непременно будем испытывать вас, чтобы Нам знать тех, которые усердны и терпеливо тверды» – Коран, 47:31, С. Выражение «чтобы. Нам знать» служит у Ибн Араби обозначением теоретической проблемы, суть которой сводится к следующему: если божественное знание абсолютно, то как может Бог узнать что-либо? (Этот вопрос обсуждается также в гл. 15, 23, 27).

принадлежит связанности (та'аллюк), и это – высшее из того, что может достичь в данном вопросе мутакаллим чрез разум свой, если бы не заявлял он, что знание – сверх самости, утверждая тем самым, что связывается именно оное знание, а не самость. Это и отделяет его от познавших истину людей Божьих, обладателей откровения и бытия.

Засим вернемся к дарам [Божьим] и скажем о них вот что. Дары эти – либо самостные, либо отыменные. Что до даров самостных, то они только от божественного проявления; а то проявление, что от Самости [Бога], бывает лишь по форме подготовленности того, кому проявляется Он, иначе оно не бывает. Значит, тот, кому дано проявление, видит не что иное, как форму свою в зеркале Бога, Бога же не видит; да и не может он видеть Его, хоть и знает, что форму свою видит не иначе как в Нем. Сие подобно зеркалу и в него смотрящему: когда видишь свой образ в зеркале, его самого не видишь, хотя и знаешь, что узрел ты образы или форму свою именно в нем. Показал Бог сие как пример для Своего Самостного проявления, дабы знал тот, кому проявляется, что не видел он Его. И нет примера более близкого и схожего с видением и проявлением, нежели этот. Попробуй сам, видя в зеркале образ, увидеть само зеркало – никогда его не увидишь.

Некоторые из тех, что поняли нечто подобное об образах зеркал, даже утверждали, что видимый образ находится между глазом смотрящего и зеркалом. Сие – наибольшее, что было им дано из знания, но дело обстоит так, как мы уже сказали. Мы показали это в «Мекканских откровениях»; если ты вкусишь сие, то вкусишь ту предельную цель (гая), выше которой нет у сотворенного. Не алкай же, себя утомляя, подняться выше сей ступени, ибо вышнее нет ничего, нет за ней ничего, кроме чистого небытия. Так что Он – твое зеркало, в коем видишь ты себя, а ты – зеркало Его, в коем видит Он имена Свои и проявление их определяющих воздействий, а они (имена.– А.С.) — не что иное, как воплощенность Его. Так все перепуталось: одни из нас невеждами оказались в знании своем, сказав: «Неспособность постичь постижение есть постижение», другие же знали, а потому подобного не изрекли (а ведь это – высшее из речений); напротив, знанием их дано молчание, но не неспособность. Они – высшие из знающих Бога.

Это знание есть лишь у печати посланников и печати святых, и всякий посланник и пророк видят его только из ниши печати пророков, и всякий святой – только из ниши печати святых. Даже посланники, когда видят его, то видят только из ниши печати святых: посланничество и пророчество (я имею в виду пророчество и посланничество законоуложительные) прерываются, святость (вилая) же не прерывается никогда. И если посланники, будучи святыми, видят нами упомянутое лишь из ниши печати святых, то что же говорить о прочих святых? И даже если печать святых зависим от тех законоположений, которые принес в мир печать пророков, это не умаляет макама его и не противоречит тому, что мы сказали: он с одной стороны ниже, а с другой стороны, выше. И во внешней стороне Закона нашего явлено нечто в поддержку нами сказанного – в том, как Омар судил пленных Бадра, и в [хадисе] «Опыление пальмы». Ведь совершенный не обязательно должен быть первым во всем и первым в каждом разряде: мужи стремятся первенствовать именно на ступени знания Бога – этого они ищут, а к мирским событиям их души не лежат; постигни же истину нами сказанного.

Пророк (да благословит и приветствует его Бог!) уподобил пророчество стене, сложенной из кирпича, в коей не хватало одного кирпича, причем он (да благословит и приветствует его Бог!) и был тем кирпичом. Однако он (да благословит и приветствует его Бог!) не воспринимает его, как сказал, одним кирпичом. У печати святых же неизбежно сие видение, и видит он то, чему был уподоблен посланником Божьим (да благословит и приветствует его Бог!). Он видит в стене место для двух кирпичей, и кирпичи те – из золота и серебра. И вот он видит два кирпича, коих не хватает в стене до ее завершения, как кирпич золотой и кирпич серебряный. Он и должен увидеть душу свою укладывающейся на место сих двух кирпичей, ибо печать святых и есть сии кирпичи. Так завершается стена. Причина же, по которой должен он увидеть ее (свою душу.– А.С.) как два кирпича, та, что следует он Закону печати посланников в явном; это местоположение кирпича серебряного, это явное его (Закона.– А.С.) и тех его установлений (ахам), коим он (печать святости. – А.С.) следует. А также берет он (печать святости. – А.С.) от Бога тайну того, чему в явной оного форме следует, ибо видит он миропорядок таким, какой он есть. И он обязательно

должен видеть его таковым; это местоположение кирпича золотого в скрытом, ведь взял он из того самого кладезя, из коего черпает и ангел и дает откровения посланнику.

Если ты понял мною указанное, то у тебя есть знание, во всем полезное. Ведь всякий пророк, от Адама до последнего из них, черпает только из ниши печати пророков, который в своей истинности существует всегда, даже тогда, когда прах его еще не обрел бытия, – о сем речение его (Мухаммеда.– А.С.) (да благословит и приветствует его Бог!): «Я был пророком, когда Адам еще был глиной и водой»¹; прочие же пророки пророками становились, лишь когда были посланы. Так же и печать святых был святым, когда Адам еще пребывал водой и прахом, прочие же святые святыми становились, лишь приобретя в качестве атрибутов условия святости, что от Божественной природы – ведь именуется себя Всевышний «Святым Достохвальным». И печать посланников с точки зрения святости своей так же соотносится с завершающим святость, как с ним соотносятся пророки и посланники, ибо он – святой-посланник-пророк. А печать святых – святой наследующий, из первоисточника черпающий, разряды свидетельствующий. Он – одна из добрых сторон печати посланников, Мухаммеда (да благословит и приветствует его Бог!), предводителя общины и людского рода господина, двери заступничества отворившего. Особое положение [заступничества] определил он, не обобщил. И в сем особом положении первенствовало оно (имя Заступник.– А.С.) среди божественных имен, ведь Милостивый за несчастных пред Возмездником заступился лишь после заступничества заступающихся. Так Мухаммед (да благословит и приветствует его Бог!) обрел господство (сияда) в сем особом макаме. Тому, кто понял разряды и макамы, нетрудно принять подобные слова.

Что ж до пожалований отыменных, то знай, что всякое пожалование Бога тварям Своим есть милость Его к ним, и вся она – из имен. Она – либо милость чистая (халиса), подобно вкусной и сладкой пище мирской, что чиста, будет в день Воскресения; такую милость дарует имя «Милосердный», и сие есть дар милосердный, – либо милость смешанная, подобно питию горького лекарства, за коим, как выпьешь его, следует успокоение и отдохновение, – сие есть дар Божественный; сей дар Божественный раскроется как дар только от рук, кого-либо из служителей имей [Божьих].

Иногда дарует Бог рабу из рук Милостивого, так что чист бывает дар сей, свободен от всякой примеси, что шла бы вразрез с характером раба в данное время или не служила бы достижению цели, или тому подобное. Иногда же дарует Он из рук Всеобъемлющего, и тем охватывает все; или из рук Мудрого, так что видит наидостойнейшего в сие время; или из рук Одаривающего – и тогда дарует Он, дабы доставить благоденствие: одаривающий не требует от одариваемого ответить на то (дар.– А.С.) благодарностью иль делом; или из рук Могущественного, то есть принимает в расчет Он, куда направляется дар и что тому причитается; или из рук Прощающего – и тогда принимает Он в расчет вместилище, каково оно: и если оно в таком состоянии, что заслуживает наказания, то закрывает Он его (вместилище.– А.С.) от него (наказания.– А.С.), если же в таком состоянии, что наказания не заслуживает, то закрывает Он его от состояния, что заслуживает наказания, так что называется оно («вместилище», т. е. данный человек.– А.С.) «хранимым», «под сенью заботы Божьей» и тому подобное. Дарующий же – Бог как хранящий то, что в Его хранилищах. Извлекает же Он хранимое по известной мере (кадар) чрез руки того имени, что к сему² относится. Так «дал Он каждой вещи ее строй»³ чрез руки имени Справедливый и его побратимов⁴. Имена Бога бесконечны (ибо познаются они чрез то, что от них, а то, что от них, бесконечно), хотя и восходят они к конечным истокам, кои суть матери, или уготовления (хадарат)⁵, имен. Истинная же сущность – а есть только одна Истинность, принимающая все сии соотнесенности и сопряженности, для коих метонимия – божественные

¹ Хадис.

² К данному конкретному случаю «извлечения».

³ Коран, 20:50, К.

⁴ Побратимов – близких по смыслу божественных имен, таких, как Истина, Справедливо делящий, Судия и пр.

⁵ Слово хадра достаточно сложно для перевода. Корень х-д-р выражает значение наличия, а также действия, обеспечивающего такое наличие, т. е. приготовления. Отсюда словарные значения хадра – «близость», «присутствие», «местоположение», а также – «строительный материал» (т.е. то, что позволяет сделать вещь наличной). Поэтому наиболее близким к смыслу оригинала представляется слово «уготовление»: то, что подготавливает появление некоторой вещи, или, как говорит сам Ибн Араби, то, откуда она извлекается.

имена; так вот, Истинностью дано, что у всякого явленного [в бытии] имени (так до бесконечности) есть своя истинность, коей оно отличается от другого имени; сия истинность, коей оно отличается, есть это имя само-по-себе, а не то, в чем есть сметанность (иштирак). Так и дары отличаются всякий от другого индивидуальностью (шахсыйя) своей (хотя они и из единого источника), и поэтому известно, что сей дар не есть тот; причина же сего – отличие имен друг от друга. Так что в божественном уготовлении (столь вместительно оно) ничто не повторяется.

Таков тот Бог, на которого уповают.

Сие знание есть знание Сифа (мир ему!), дух которого – источник для всякого духа, о таких вещах говорящего, кроме духа Печати: тому основа (мадда) – лишь от Бога, но никак не от духа. Напротив, в его (Печати, т. е. Мухаммеда.– А.С.) духе – основа (мадда) для всякого духа, даже если тот сам этого не понимает в момент создания его элементного тела. По своей истинности и ступени он знает обо всем этом, как и не ведает о сем постольку, поскольку сложен из элементов. Так что он знающий-незнающий, и он приемлет противоположные атрибуты, как приемлет их и Источник: Грозный и Прекрасный, Явный и Скрытый, Начальный и Конечный¹ – это Сам Он, не что иное. Так он знает – не знает, ведает – не ведает, свидетельствует – не свидетельствует. В силу сего знания и назван он был Сифом, ибо сие имя означает Божий дар. В руке его – ключи от даров [Божьих] во всех их видах и соотношениях, ведь был он первым даром Бога Адаму², и даровал Он ему от него же, ибо сын – тайна отца своего: из него вышел и в него вернулся. И не покажется сие странным тому, кто имеет разумение о Боге. Всякий дар в мире таков же: ни в ком нет ничего от Бога, и ни в ком нет ничего, что не было бы от него самого, хотя и сменяются формы его. Не всякий знает это, как и то, что таков миропорядок, но лишь единицы из числа людей Божьих. Если встретишь того, кто сие знает, положишься на него, ибо он – чистейшее из чистейшего и отборное из отборного среди всех людей Бога Всевышнего.

Посему, если кто имел откровение и свидетельствовал некую форму, что дала ему знание, коим до того не обладал он, или одарила его тем, чего до того у него не было, то сия форма есть воплощенность его, и ничто иное: с древа души своей снял он плод знания своего. Точно так же и явленный на поверхности полированного тела образ его не есть что-либо помимо него, однако вместителище, или уготовление, в котором увидел он образ свой, ему посланный, заставляет сей образ повернуться какой-то одной стороной соответственно истинности того уготовления; так в малом зеркале великое предстает малым, а в удлиненном – удлиненным, а в движущемся – движущимся. Зеркало может показать ему образ его перевернутым при каком-то особом уготовлении, а может показать именно то, что в нем появилось, тогда правое в нем (образе в зеркале.– А.С.) будет напротив правого у смотрящего; а может быть и так, что правое – против левого (так в основном и бывает с зеркалами, и таково же обычно общее состояние вещей, а нарушишь его, и правое станет против правого, так что явной станет перевернутость). Все это даруется истинностью того уготовления, в котором происходит проявление,– мы вывели его в образе зеркала.

Поэтому тот, кто знает подготовленность свою, знает, что приемлет, но не всякий, кто знает, что приемлет, знает и подготовленность свою: он может узнать ее уже после принятия, даже если и знал ее в целом. Некоторые же из теоретиков, чей ум слаб, установив, что Бог все устроит по Своему желанию, допустили говорить о Всевышнем противное мудрости и тому, каков на самом деле миропорядок. Так некоторые теоретики дошли до отрицания возможности (нафй ал-имкан), утверждая (исбат)³ лишь необходимость благодаря самости или благодаря иному. Познавший же истину утверждает возможность и знает уготованность ее; знает также о возможном (мумкин), что такое возможное и почему оно возможно, если само же оно необходимо посредством иного, и

¹ Аллюзия на Коран, 57:3.

² Сиф – третий сын Адама; в Коране не упоминается. Трудно сказать, на чем основывается Ибн Араби в определении этимологии этого имени; обычно его переводят как «основание», «утверждение». Возможно, мнение Ибн Араби как-то связано с библейским текстом: «И познал Адам еще Еву, жену свою, и она родила сына, и нарекла ему имя: Сиф, потому что, говорила она, Бог положил мне другое семя, вместо Авеля, которого убил Каин» (Быт. 4, 25).

³ Нафй и исбат — два «гносеологических акта», которые традиционно признавали защитники положения о самостоятельном значении категории «утвержденность», которая как раз связывалась с «возможным» и «возможностью». см. ас-Сухраварди, Машари‘ ва мутарахат, §5 (с.203-204)

отчего правильно называть сие «иным», обусловившим необходимость его. Все сии подробности знают лишь избранные из знающих Бога.

Подобен Сифу будет последний, кто рожден от сего рода человеческого. Он – носитель его тайн, и после него уж нет рожденных в сем роду, ибо он – печать рожденных. Вместе с ним рождается сестра его; она появляется на свет до него, он же – после нее, так что головка его лежит у ножек ее. Рождается он в Китае и говорит на языке жителей этой страны. Тогда наступает бесплодие и у мужчин, и у женщин: браки множатся, но больше нет деторождения. Он призывает их к Богу, но ему не отвечают; когда же возьмет Бог его, а также тех, что были верующими во время оно, оставшиеся будут подобно скотам, не соблюдающим запрещенного и не знающим разрешенного, под игом страсти естественной находящимся без разума и закона; пробьет их час.

3. Гемма мудрости превознесения в слове Ноевом

Знай (да поддержит тебя Бог Духом Своим!), что очищение (танзих) для познавших сущность Божественной стороны есть не что иное, как определение (тахдид) и связывание, а очищающий – либо невежа, либо невежда¹. Если при абсолютизации и утверждении Его верующий, придерживаясь законоуложений, очистит Его и ограничится сим очищением, то поведет себя как невежа и выставит в ложном свете Бога и посланников (да благословит их Бог!), сам того не чувствуя, думая, что попал в точку, попав на деле пальцем в небо. Он будет подобен тому, кто отчасти верует, а отчасти не верует, тем более, ведь знает он, что языки Законов Божьих, о Всевышнем Истинном глаголившие, говорили о Нем всецело ('ала ал-'умум) в первом смысле (мафхум) и как о частном ('ала ал-хусус) в любом смысле, имплицитном (мафхум йуфхам) различными сторонами их слов (лафз) — каким бы ни был их язык — согласно установлению (вад') того языка. Ведь Бог явлен во всяком Творении: Он – явное во всем, что доступно пониманию, и Он – скрытое от понимания всех, кроме понимания того, кто утверждает, что мир – Его форма, и Его оность (хувийя)². Он – имя явленное, и в то же время по скрытому смыслу Он – дух явившегося, а оттого Он – скрытый. Поэтому с явившимися формами мира соотношен Он как движущий дух (рух мудаббир) с формой. В определение человека, к примеру, включается и его явное, и его скрытое – и так же во всяком определяемом. Бог же определяем всеми определениями, а формы мира не поддаются упорядочению и не могут быть объяты, и определения каждой из них познаваемы лишь в меру формы познающего, каковая дана ему. Поэтому неведомо определение Бога: оно познаваемо лишь чрез познание определения каждой формы, а таковое невозможно; следовательно, определение Бога невозможно.

Точно так же и те, кто уподобляют Его, не очищая, тем самым связывают и определяют Его, не познав Его.

Тот же, кто в познании Его соединяет как очищение, так и уподобление в целом (ибо этого нельзя сделать в частностях ввиду необъятности имеющихся в мире форм), тот познает Его в целом, а не в частностях, как и душу свою познает он в целом, а не в частностях. Посему пророк (да благословит и приветствует его Бог!) связал познание Бога с познанием души, сказав: «Кто познает душу свою, тот познает Господа своего»³. Всевышний сказал: «Мы покажем им Наши знаки в [иных] частях света», то есть в том, что вне тебя, «и в душах их», то есть в твоей воплощенности, «дабы стало ясно им», то есть созерцающему, «что сие – Бог»⁴ с той точки зрения, что ты – форма Его, а Он – дух твой. Ты для Него – то же, что твоя телесная форма для тебя, а Он для тебя – то же, что движущий дух для формы твоего тела. Определение включает и явное, и скрытое в тебе: форма, которая останется, если покинет ее движущий дух, уже не будет человеком, и это только говорится, что она – форма человека, ибо нет разницы меж ней и формой

¹ Очищение, или отрицание за Богом любых атрибутов, находимых в мире, означает либо непростительное игнорирование многочисленных антропоморфических аятов Корана, либо незнание их. Кроме того, абсолютное очищение, или утверждение абсолютной трансцендентности Бога, отрицает его присутствие в мире и одним этим уже связывает, т.е. ограничивает, его.

² Оность – мы предлагаем этот перевод как кальку арабского термина хувийя (хува – «он» и -ийя – суффикс абстрактного существительного).

³ Хадис.

⁴ Коран, 41:53. Слово аль-хакк Ибн Араби трактует здесь как «Бог» в отличие от принятой для данного коранического контекста трактовки его как «истина».

из дерева или камня; имя человека, дается ей как возможное, а не как истинное. От форм мира неотъемлем Бог, и определение божественности ('улюхийя) для него является истинным, а не возможным, как истинно определение человека в случае, когда он жив. И как явное формы человека на языке ее славословит ее дух, душу и движущего ее, так и формы мира воздают хвалу (такими создал их Бог) во славу Его; но мы не постигаем воздаваемой ими хвалы¹, ибо не можем объять всех форм мира. Все – языки Бога, говорящие устами славословия Богу. Посему сказал Он: «Слава Богу, Господу миров»², то есть Тому, к Кому восходит исход славословия, и Он – и славословящий, и Тот, Кого славословят:

Если будешь очищать, знай, что будешь связывать,
А начав уподоблять, станешь ограничивать.
Лишь обоими путями сможешь к цели подойти
И в познание превосходство, совершенство обрести.
Тот, кто парность превозносит, к многобожию зовет,
Утверждая единичность, к Единичности идет.
Берегись уподобленья, если парность утверждаешь,
И беги от очищенья, к единичности зовя.
Ты – не Он, ты это знаешь, и ты – Он: Его ты видишь
Связанным и Абсолютным здесь, везде вокруг себя.

Всевышний сказал: «Нет вещи, что была бы как подобное Ему», и тем очистил, и «Он – Слышащий и Видящий»³, и тем уподобил. А также сказал Всевышний: «Нет вещи, что была бы как подобное Ему», и тем уподобил и удвоил, и «Он – Слышащий и Видящий», и тем очистил и утвердил единичность⁴.

Если бы Ной (мир ему!), вызывая к людям, совместил оба призыва⁵, они бы на него ответили. Он призывал их открыто, а также в уединении⁶, а затем сказал им: «Просите прощения у Господа нашего: Он готов прощать»⁷. Он сказал: «Я призывал народ мой ночь и день; но призывание мое только увеличило их отступление [от праведного]»⁸. Он заметил, что народ его остался глух к его призыву⁹, ибо знал, как следует ответить и удовлетворить призыв его.

Знающие Бога знали хвалу, которую воздал Ной (мир ему!) народу своему языком порицания. Они знали, что он (народ.– А.С.) оставил призыв его (Ноя.– А.С.) без ответа в силу содержащейся в нем разделенности (фуркан). Миропорядок – соединенность (кур'ан), а не разделенность, впитавший же соединенность не внемлет разделенности, хотя бы она и была для него

¹ Аллюзия на аят: «Семь небес, земля и все, что есть на них, хвалят Его: нет ни одного существа, которое не воссылало бы хвалу Ему, хотя вы и не понимаете хваления их» (Коран, 17;44, С).

² Коран, 1:1, С.

³ Коран, 42,11.

⁴ Формула «Нет вещи, что была бы как подобное Ему» допускает два толкования вследствие двусмысленности слова «как»: оно может быть понято и как союз в значении «в качестве чего-либо», и как сравнительный союз, неявно утверждающий существование того, с чем сравнивают. В первом случае эта фраза (она будет читаться «нет ничего, что было бы Ему подобным») акцентирует абсолютное отличие Бога от мира, и тогда слова «Он – Видящий и Слышащий» рассматриваются как уподобляющие Бога Творению. Во втором случае, когда фраза читается «Вещь не является Его подобием», ее акцент стоит на утверждении существования и Бога, и Творения (в чем и состоит их уподобление и «удвоение» бытия), а слова «Он – Слышащий и Видящий» (в данном случае подразумевается их прочтение как «именно Он...») подчеркивают абсолютное отличие Бога от Творения. Истина состоит в соединении этих двух противоположных утверждений (отличия Бога от мира и подобия ему), и эту истину, считает Ибн Араби, выражает его философия. К толкованию этой фразы Ибн Араби возвращается в гл. 10, 16, 22.

⁵ Оба призыва – т.е. утверждение как трансцендентности, так и имманентности Бога миру. Здесь Ибн Араби приступает к истолкованию одного из коранических эпизодов, интерпретируя его в смысле, прямо противоположном смыслу соответствующего текста Корана. Этот анализ целиком посвящен утверждению центрального положения философии Великого шейха – необходимости одновременного (а не раздельного) утверждения трансцендентности и имманентности Бога миру.

⁶ «Я призывал их открыто, то возвещал им всенародно, то беседовал с ними в уединении» (71:8 – 9, С.). Призыв открытый и уединенный, а также днем и ночью толкуется как утверждение явного отличия Бога от Творения и скрытого их сходства.

⁷ Коран, 71:10, С.

⁸ Коран, 71:5 – 6, С.

⁹ «Каждый раз, как я призывал их, чтобы Ты простил им, они пальцами затыкали себе уши, закрывались одеждой, упорствовали и надменно надмевались» (71:7, С.).

справедлива¹, ибо соединенность заключает в себе разделенность, а разделенность не заключает соединенности. А потому соединенность – достояние единственно Мухаммеда (да благословит и приветствует его Бог!) и сего народа, лучшего из данных человечеству.

[Речение] «Нет вещи, что была бы как подобное Ему» объединяет их оба² в одном. И если бы изрек Ной подобный стих, ему бы ответствовали, ибо в одном стихе, даже в половине стиха он, бы и уподобил, и очистил. Ной же призывал народ свой ««ночью», обращаясь к их разуму и их духовности, а сие – сокрытое, и «днем», взывая к явным формам и чувствам их, но не объединил призыв свой, как [это сделано в речении]: «Нет вещи, что была бы как подобное Ему». Посему это разделение спугнуло их (людей.– А.С.) скрытое, и еще пуще бежали они от него.

Он (Ной.– А.С.) сам сказал о себе, что он призывал их, дабы Он простил им, а не открыл им³, и они так и поняли его (да благословит и приветствует его Бог!). Потому «они пальцами затыкали себе уши и закрывались одеждой»⁴, а это суть формы сокрытия, к коим он (Ной.– А.С.) призывал их. Вот они и ответили на его призыв действием, а не «слушаюсь и повинуюсь».

В [речении]: «Нет вещи, что была бы как подобное Ему» – утверждение подобия и отрицание оною, и посему он (Мухаммед.– А.С.) (да благословит и приветствует его Бог!) сказал о себе, что ему даны все слова в совокупности. Мухаммед (да благословит и приветствует его Бог!) призывал народ свой не ночью и днем, а ночью в течение дня и днем в течение ночи.

Ной мудро возвестил народу своему: «Он проливает на вас небесные ливни»⁵, ливни рациональных знаний в виде суждений и теоретических представлений; «Он делает вас состоятельными»⁶, то есть дает то, что ведет вас к Нему, и если оно приведет вас к Нему, вы увидите свою форму в Нем. Тот из вас, кто подумает, что увидел Его, не знает; знающий – тот из вас, кто знает, что увидел он душу свою. Посему разделились люди на неведающих и ведающих. «И дитя его»⁷, то есть рожденное их умозрением, знание же миропорядка зависит от свидетельствования, а отнюдь не от результатов теоретизирования. «Лишь убыток»⁸: их предприятие не имело успеха, и исчезло из рук их то, что считали они своим царством. Он сказал мухаммеданам⁹: «Распоряжайтесь тем, в чем Он сделал вас преемниками»¹⁰, а Ною – «Не ищите иных покровителей, кроме Меня»¹¹, утвердив этим, что царство – их, Бог же – их покровитель. Посему они – Его преемники. Итак, царство – Божье, и Он – их покровитель; и царство – их, и это – владение преемничества. Таким образом, Всевышний – Владыка Царства, как сказал Термези (да пребудет с ним милость Божья!).

«Они устроили великое лукавство»¹², ведь призывать ко Всевышнему значит лукавить с призываемыми: с самого начала Он не отсутствовал, а к Нему призывают, как к цели. [Он сказал]: «Призываю к Богу»,– а это и есть лукавство,– «опираясь на явное доказательство»¹³,– указав, что весь миропорядок – Его, и они ответили ему лукавя, как и он призывал их. А вот мухаммеданин научил, что призывать к Богу надлежит не с точки зрения Его оности, а с точки зрения Его имен. Сказав: «Когда соберем богобоязненных к Милостивому воедино»¹⁴,– он употребил союз,

¹ Фуркан означает разделенность (в понимании Ибн Араби, отделение Бога от Творения), а также Библия; кур'ан – соединенность (единство Бога и Творения), а также Коран. Эта и следующая за ней фразы могут быть прочитаны при первом и втором толковании терминов.

² Их оба – утверждения разделенности и единства Бога и Творения.

³ Игра слов: прощать грехи (гафара) по-арабски буквально означает «скрывать».

⁴ Коран, 71:7, С.

⁵ Коран, 71:11.

⁶ Коран, 71:12.

⁷ «...Они воспротивились мне и последовали тому, чье состояние и дитя увеличивали лишь убыток» (Коран, 71:21).

⁸ Там же.

⁹ Мухаммедане – последователи Мухаммеда. Нам приходится избегать более привычного перевода «магометане», так как в русском языке это слово обозначает собственно мусульман, тогда как Ибн Араби под последователями Мухаммеда подразумевает всех, кто когда-либо принял вневременную Мухаммедову Истину (ее, в частности, выражает и его философия). С этой точки зрения можно говорить об Иосифе-мухаммеданине (см. гл. 9); той же истины придерживался, по Ибн Араби, и народ Ноя.

¹⁰ Коран, 57:7.

¹¹ Коран, 17:2.

¹² Коран, 71:22.

¹³ Коран, 12:108, С.

¹⁴ Коран, 19:85.

[выражающий направленность к] цели, и связал ее с именем [Бога], и мы узнали, что мир постоянно находится под покровительственной заботой некоего божественного имени, кое обязывает их (людей.– А.С.) быть богобоязненными. Они же сказали в лукавстве своем: «Не оставляйте богов ваших, не оставляйте и Вадда, ни Совага, ни Ягуса, и Ягука, ни Насра»¹ – ведь, покинув их, они останутся в неведении о Боге в той же мере, в коей оставили сих [богов], ибо в каждом почитаемом – один из ликов Божьих, ведомый тому, кто знает сие (почитаемое.– А.С.), и неведомый тому, кто не знает его.

О мухаммеданах [сказано]: «Господь твой повелел поклоняться только Ему одному»², – то есть постановил [так]. Знающий знает, Кто почитается и в какой форме Он предстал, дабы быть почитаемым; знает также, что разделение и множественность здесь – как [разделение и множественность) органов в сенсительной форме или скрытосмысловых сил в форме духовной, а потому в каждом почитаемом почитается только Бог. Низший – тот, кто представил в нем (почитаемом.– А.С.) божественность; не будь сего представления (тахайюль), не почитался бы ни камень, ни что иное. Потому сказал Он: «Скажи: назовите их»³, и если бы они назвали их, то назвали бы камнем, деревом или планетой. И будь им сказано: «Кого почитали вы?» – они бы сказали: «Некоего бога», но не сказали бы ни «Бога», ни «сего [определенного] бога». Высший же ничего не представлял, а сказал: «Это – некое божественное проявление, которое следует возвеличить, ибо оно не ограничено». Низший, представляющий, говорит: «Мы почитаем их лишь затем, чтобы они приблизили нас к Богу»⁴; высший же, знающий, говорит: «Бог ваш есть единый Бог: будьте покорны Ему»⁵ там, где Он явится. «Обрадуй же благою вестью людей, приниженно повинующихся»⁶, тех, огонь природы которых низок и притушен и которые потому говорили: «некий бог», а не сказали: «природа».

[Ной сказал:] «Они уже многих ввели в заблуждение»⁷, – то есть вселили в них растерянность умножением единого в ликах и соотношенностях. «Усиливай же в несправедливых»⁸ к самим себе, «избранных»⁹, получивших в наследие Писание, поставленных прежде умеренных и опережающих¹⁰, «только заблуждение»¹¹, то есть растерянность (хира) мухаммеданина. «Умножь мою растерянность в Тебе»¹²; «Всякий раз, как он (свет.– А.С.) освещает им путь, они идут, когда же наступает мрак, стоят»¹³. Ведь растерянный вращается¹⁴, совершает круговое движение вокруг полюса и не удаляется от него; тот же, кто следует по пути продольному, отклоняется и отворачивается от желанной цели, ища то, что для воображающего есть предел стремлений: для него существуют «от» и «к» и то, что между ними. Для совершающего же круговое движение нет начала, и направляет его «от», а не конечная цель, а потому «к» ведет его; ему дано наиболее полное бытие и дарованы все слова и вся мудрость в их совокупности.

[Ной сказал:] «За неправедные шаги свои»¹⁵, – то есть такие, которые привели их к погружению в пучину морей знания о Боге, а оно – растерянность, «были ввергнуты огнем»¹ в

¹ Коран, 71:23, С.

² Коран, 17:23, С. Коранический контекст подразумевает запрещение поклоняться кому-либо, кроме единого Бога. Ибн Араби толкует этот аят как выражающий невозможность поклонения кому-либо, кроме Бога, поскольку любой идол и вообще любая вещь – одно из воплощений Бога.

³ «Они Богу придают соучастников; скажи: назовите их; укажете ли вы Ему что-нибудь, чего не знает Он на земле, или что-нибудь такое, что явно по своему названию?» (Коран, 13:33, С.).

⁴ Коран, 39:3.

⁵ Коран, 22:34, С.

⁶ Там же.

⁷ Коран, 71:24, С.

⁸ Там же.

⁹ «И они при Нас действительно в числе избранных и справедливых» – Коран, 38:47, С.

¹⁰ «Мы дали Писание в наследство тем из наших рабов, кого Мы избрали; из них есть несправедливые для самих себя, есть и умеренные, есть и опережающие благими деяниями по изволению Бога» (Коран, 35:32, С.). Как отмечает А.Афифи (см. [105, с. 40]), под «несправедливыми к самим себе» Ибн Араби подразумевает суфиев, имея в виду, что в процессе познания Бога они отрешались от самих себя.

¹¹ Коран, 71:24, С.

¹² Это выражение суфии считают хадисом.

¹³ Коран, 2:20.

¹⁴ Игра слов: ха`ир – растерянный – означает также водоворот.

¹⁵ «За неправедные шаги свои были потоплены...» (Коран, 71:25).

пучину воды мухаммеданской. «И когда моря затопят»² [означает]: затопят очаг света, когда зажгут его. «Минуя Бога, они уже не нашли себе защитников»³, ибо Бог был источником, [питавшим] их русла⁴, и в Нем они обрели погибель вечную. И если бы он (Ной.– А.С.) вывел их на берег, берег природы, то тем самым низвел бы их с той возвышенной ступени, хотя все – Божье, посредством Бога и, более того, есть Бог.

«Ной сказал: Господи мой!»⁵, а не «боже мой», ибо для Господа характерна неизменность, Бог же оборачивается разными именами, ибо «всякий день Он за каким-либо делом»⁶. Сказав «Господи», он имел в виду утвержденность разнообразия, ибо есть лишь Он.

[Сказав] «Не оставляй на земле»⁷, он (Ной.– А.С.) призвал, чтоб были они низведены в недра ее. Мухаммеданин [говорит]: «Отпущенное вервие приведет к Богу»⁸, «Ему принадлежит все на небесах и на земле»⁹. Если ты погребен в ней, то ты – в ней, а она облекает тебя: «В нее возвращаем вас, и из нее изведем вас в другой раз»¹⁰, ибо различны лики. [Ной сказал: «Не оставляй на земле] неверных»¹¹, которые «закрывались одеждами и пальцами затыкали себе уши»¹², ища сокрытия, ибо он (Ной.– А.С.) призывал их, чтобы Он простил им¹³, а прощение – сокрытие¹⁴, «ни одного»¹⁵ единого, дабы было благо (манфа'а) столь же всеобщим, сколь всеобщим был призыв. «Потому что, если Ты не тронешь их»¹⁶, то есть оставишь и покинешь их, «они введут в заблуждение рабов Твоих»¹⁷, то есть вселят в них растерянность, от состояния рабов приведя их к тем таинствам господствия (рубубийя), которые есть в них, так что увидят они себя господами после того, как были в самих себе рабами, ведь они – рабы-господы, «и не родят они»¹⁸, то есть не произведут и не явят, «ничего, кроме падшего»¹⁹, когда появится то, с чего упало покрывало сокрытия, и «темного»²⁰, которое скроет появившееся после его появления. Они являют то, что было скрыто, затем скрывают его после его появления, так что теряется созерцающий и не знает ни намерения открывающего в его открывании, ни сокрывающего в его сокрытии, а ведь это – один и тот же.

[Ной сказал:] «Господи мой, прости меня»²¹, то есть сокрой меня и сокрой ради меня, дабы неведомы стали причитающееся мне и местоположение мое, как неведомо было причитающееся Тебе в изречении Твоем: «Не воздавали они Богу Божьего»²², – «и родителей моих»²³, тех, от кого произведен был я, а они – разум и Природа – «того, кто войдет в дом мой»²⁴, то есть в сердце мое,

¹ Там же. Коранический контекст предполагает перевод «были ввергнуты в огонь» (т.е. геенну), хотя с чисто лингвистической точки зрения возможна и трактовка Ибн Араби этого аята: огонь символизирует знание, истинное понимание пучины-бытия.

² Коран, 81:6. В кораническом контексте этот аят имеет другой смысл: «...и когда моря выйдут из берегов». Чтобы дать ему свое толкование, Ибн Араби ставит глагол саджара (наполниться, переполниться; затопить огонь) в действительный залог (в Коране он стоит в страдательном) и берет его второе, малоупотребительное значение.

³ Коран, 71:25, С.

⁴ Игра слов: ансар – «защитники» является множественным числом слова насыр, означающего также «русло потока»; таким образом, цитируемый аят может быть понят и как «не нашли себе русла».

⁵ Коран, 71:26, С.

⁶ Коран, 55:29, С.

⁷ «Не оставляй на земле ни одного неверного» (Коран, 71:26, С.).

⁸ Хадис.

⁹ Коран, 2:255, 4:171, 10:68 и др.

¹⁰ Коран, 20:55, С.

¹¹ Коран, 71:26, С.

¹² Коран, 71:7, С.

¹³ «Я призывал их, чтобы Ты простил им» (Коран, 71:7, С.).

¹⁴ См. коммент. 16 к этой главе. Под сокрытием Ибн Араби подразумевает устранение разделенности Бога и Творения.

¹⁵ Коран, 71:26, С.

¹⁶ Коран, 71:27.

¹⁷ Там же, С.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

²¹ Коран, 71:28.

²² Коран, 6:91.

²³ Коран, 71:28.

²⁴ Там же.

«будучи верующим»¹, верящим в ту меру божественных вестей, которая есть в нем, – а о том «сами они рассказали»², – «верующие»³ умы «и верующие»⁴ души. «А между мракобесами увеличивай»⁵ ([сие слово образовано от] «мрака», населения скрытого мира, скрывающегося за покрывалами мрака) «лишь погибель»⁶, то есть гибель, ибо не знают они душ своих, поскольку вместо себя свидетельствуют лице Божье. У мухаммедан [сказано]: «Все гибнет, кроме лика Его»⁷, а «погибель» и есть «гибель».

Кто хочет узнать тайны Ноевы, должен взойти на Ноев ковчег, а он – в «Мосульских нисхождених», принадлежащих нашему перу.

4. Гемма мудрости святейшества в слове Идрисовом

Высота ('улювв) выражена двумя соотношенностями: высотой места (макан) и высотой местоположения (макана). О высоте места: «И вознесли Мы его на высокое место»⁸. Высшее же из всех мест – то, на котором вращаются жернова мира небесных сфер; место сие – сфера Солнца, в месте этом – макам духовности Идриса (мир ему!). Под ним семь сфер и над ним семь сфер, его же сфера – пятнадцатая. Над ним сферы Марса, Юпитера, Сатурна, стоянок Луны⁹, темная сфера – сфера созвездий Зодиака, сферы Трона (курсийй) и Престола ('арш). Под ним же сферы Венеры, Меркурия и Луны, а также сферы эфира, воздуха, воды и земли. Поскольку оно (Солнце.– А.С.) – полнос сфер, его место высокое.

Высота местоположения же – у нас, мухаммедан. Сказал Всевышний Бог: «Ведь вы – наивысшие, и с вами Бог»¹⁰ в сей вознесенности; Он же, Всевышний, превыше любого места, но не местоположения. А когда души деяния творящих убоялись, Он вновь указал на общность речением Своим «и не оставит Он без награды ваши деяния»¹¹. Поскольку для деяния требуется место, а для знания – местоположение, то так Он соединил для нас два сих высоких положения: высокое место в деянии и высокое местоположение в знании. Затем, от смешения в этой общности очищаясь, Он изрек: «Восхваляй имя Господа твоего, Возвышающегося»¹² над сим внутренне-смысловым смешением.

Немало удивительного в том, что человек – я имею в виду Совершенного Человека – есть высшее из сущих, а высота с ним соотносится только в зависимости или от места, или от местоположения, так что высотой его не обладает самость его. Человек высок благодаря высоте места или местоположения: высота принадлежит сим двум. Высота места, например: «Милостивый на Престоле утвердился»¹³, а он (Престол.– А.С.) – высшее из мест. Высота местоположения: «Все гибнет, кроме лика Его»¹⁴, «к Нему восходит все»¹⁵, «есть ли бог, кроме Бога?»¹⁶ Сказав «вознесли Мы его на высокое место»¹⁷, Всевышний Бог сделал [слово] «высокое» предикатом места, а «сказал Господь твой ангелам: Я установлю на земле преемника»¹⁸ – это высота местоположения. Он сказал также об ангелах: «Возгордился ли ты или оказался из

¹ Там же.

² Хадис; подробное толкование его самим Ибн Араби см. в гл. 4.

³ Коран, 71:28.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ «И Вспомни в Книге Идриса: он был праведником и пророком, и вознесли Мы его на высокое место» (Коран, 19:56 – 57, К.)

⁹ Стоянки Луны, или «лунный Зодиак», – 28 групп звезд, в которых в течение месяца можно наблюдать Луну.

¹⁰ Коран, 47:35. Ибн Араби толкует этот аят вразрез со смыслом коранического контекста, где выражение «с вами Бог» понимается не буквально, а примерно так же, как «Бог в помощь» в русском языке.

¹¹ Коран, 47:35.

¹² Коран, 87:1. Саббаха – «восхвалять» означает также «отрицать за Богом атрибуты тварного»; именно это значение имеет здесь в виду Ибн Араби.

¹³ Коран, 20:5.

¹⁴ Коран, 28:88.

¹⁵ Коран, 11:123.

¹⁶ Коран, 27:60, 61, 62, 63, 64.

¹⁷ Коран, 19:57, С.; его – Идриса.

¹⁸ Коран, 2:30, К.

высших»¹, – утвердив высоту ангелов. Однако будь сие верным уже в силу того, что они суть ангелы, никакой ангел не был бы отлучен от сей высоты. Поскольку же она всеобщей [для ангелов] не является, хотя все они подпадают под определение ангелов, знаем мы, что сия высота есть высота местоположения при Боге. То же [можно сказать] и о людях-преемниках: если бы высота их в преемничестве была высотой самостной, то всякий человек обладал бы ею. Поскольку же она не всеобща, знаем мы, что сия высота от местоположения.

Среди прекрасных имен Его – Высочайший (аль-'алий). Над кем же [Он Высочайший], когда нет никого, кроме Него? Следовательно, Он Высочайший по самости Своей. Или над чем, когда нет ничего, кроме Него? Высота Его принадлежит Ему Самому. Если ж взять бытие, то Он – воплощенность сущих, а потому именуемые «возникающими» – высочайшие по самости своей, ибо суть не что иное, как Он. Ведь Он Высочайший не высотой сопрягаемой, ибо воплощенности, кои небытийны и в Нем утверждены, аромата бытия не ощущали, и они таковыми пребывают, несмотря на умножение форм в сущем. Воплощенность едина из всей совокупности и во всей совокупности, а множественность – в именах, кои суть соотношенности, а они – предметы небытийные. И нет ничего, кроме воплощенности, которая есть Самость: Он – Высочайший Сам по Себе, не по сопряженности.

С такой точки зрения в мире нет вообще высоты сопрягаемой. Однако лики бытийствующие друг с другом в превосходстве состязаются (мутафадья), так что в единой воплощенности есть-таки высота сопрягаемая с точки зрения сих множественных ликов. Поэтому мы и говорим о Нем: и Он, и не Он, ты, и не ты. Аль-Харраз² (да пребудет с ним милость Божья!), один из ликов Божьих и языков Его, о Себе глаголящий, сказал, что познаваем Бог не иначе, как чрез объединяемые Им противоположности, кои на Него печать наложили: ведь «Он Начальный и Конечный, Явный и Скрытый»³. Он – воплощенность явившегося, и Он же – воплощенность того, что скрыто в состоянии явленности своей. И видит Его не кто иной, как Сам Он, и никто от Него не скрыт: Он явный для Самого Себя и от Себя же скрытый. Это Он именуется «Абу Саидом аль-Харразом» и прочими именами возникшего. Скрытое говорит «нет», когда явное говорит «я», и явное говорит «нет», когда скрытое говорит «я». И так во всякой противоположности, говорящий же един, и он же сам внимающий. Пророк (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: «О том сами они рассказали». Они суть возникшие, внимающие разговору своему, знающие, о чем сами рассказали: воплощенность едина, различны определяющие воздействия (ахкам). Невозможно о сем быть в неведении, ибо узнает сие из души своей всякий человек, будучи формой Бога.

И вот спуталось все, и благодаря Единиче появились числа по известным разрядам. Так Единича дала существование числу, число же раздробило (фассала) Единичу; а воздействие (хукм) числа выявилось не иначе, как через исчисляемое. Из исчисляемого же одно небытийно, другое бытийно, и вещь может быть несуществующей (ма'дум), поскольку речь идет о чувстве, но существующей (мавджуд), поскольку речь идет о разуме. Потому не миновать числа и исчисляемого, как не миновать Единичи, сие устрояющей и по причине этого самой устрояющейся. Ведь любого разряда число – единая истинность, как, например, девятка или десятка, и большие их, и меньшие их, и так до бесконечности: они и не суммы, и неотъемлемо от них название сложения единиц. Двойка – единая истинность, и тройка – единая истинность, в которых имеется все от сих разрядов, хотя они и едины: воплощенность одной из них — не воплощенность никакой другой. Ведь распространяется на них сложение, и сами они позволяют нам говорить о себе, и по ним мы судим о них. В сем речении явились десятки разрядов; все они, будучи составлены, не распадаются и утверждают воплощенность того, что отрицаешь ты как самость.

Тот, кто познал установленное нами для чисел, что отрицание их — это само их утверждение, тот понял, что очищенный Бог есть уподобленное Творение, хоть и отлично Творение от Творца. Ведь миропорядок – Сотворенный Творец, и он же – Творящий Сотворенный. Все сие – из единой воплощенности, или даже так: Он – единая воплощенность, и Он же – многие воплощенности.

¹ Коран, 38:76, К. Слова Бога обращены не к ангелам вообще, а только к предводителю восставших ангелов – Сатане.

² Абу Саид Ахмед бен Иса аль-Харраз (ум. в 890 г.) – один из багдадских суфиев.

³ Коран, 57:3.

«Рассуди и скажи: что ты думаешь? Он сказал: батюшка, делай, что повелено тебе»¹, а ведь сын – воплощенность отца своего, а потому видел он (Авраам.– А.С.) приносящим в жертву себя самого. Он (Авраам.– А.С.) искупил его (сына.– А.С.) великой жертвой²; так в форме барашка явился тот, кто являлся в форме человека. Являлся в форме дитя,– даже так: являлся определенным как дитя тот, кто есть воплощенность родителя. «От него сотворил супругу ему»³ – так совокупился он (Адам.– А.С.) не с кем иным, как с самим собой. И из него же – и спутница, и ребенок, а миропорядок – единое в числе. Так что же такое Природа и кто из нее является – притом, что не видим мы, чтобы умяло ее из нее являющееся или чтобы увеличивалась она от небытия того, что является? Являющееся же не есть что-либо помимо нее, а она не есть воплощенность являющегося, ибо различны формы под определяющим воздействием; одно холодное сухое, другое горячее сухое – они объединены в сухости и сделаны различными в ином. Объединяет же Природа, или даже так: природная воплощенность. Мир Природы – формы в едином зеркале; или даже так: единая форма в разных зеркалах. Вот и остается одна растерянность от того, что взгляд разбегается. А кто познал нами сказанное, тот не теряется. Если же дано ему еще большее знание, то лишь от определяющего воздействия вместилища, вместилище же есть воплощение утвержденной воплощенности: в нем (воплощении.– А.С.) сменяются проявления Бога, а значит, сменяются налагаемые на Него определения (ахам), и Он принимает всякое из них, а определяюще воздействует на Него не что иное, как воплощенность того, в чем Он проявляется. Только это и есть:

В сем лике Бог – Творенье, тут надо толковать;
Но там Он – не Творенье, там надо поминать.
Кто знает это, будет прозреньем умудрен,
Но вряд ли то поймет он, коль зреньем не силен.
Единство иль различье той самости равны:
В единстве-многоличьи нет смерти иль весны.

Именно Высочайший-Сам-по-Себе обладает тем совершенством, пучина коего поглощает всякое сущее и всякую небытийную соотнесенность, так что ни одна из черт их не минует Его, равно восхваляемые обычаем, разумом или законом, равно и порицаемые обычаем, разумом или законом. Но сие относится только к именуемому Всевышним Богом (аллах). А то, что Богом (аллах) не называется, есть некое проявление Его или некая форма в Нем. Если это – проявление Его, то неизбежно быть состязанию в превосходстве между разными проявлениями; если же это – форма в Нем, то форма та – воплощение самостного совершенства [Бога], ибо она есть воплощенность Того, в Ком явилась, а потому чем обладает именуемый Богом, тем же обладает и та форма. И не говорится ни что она есть Он, ни что она есть что-либо, кроме Него. На это указал Абу аль-Касим бен Касси в своей [книге] «Снимая [обувь]»: «Всякое имя Божье именуется всеми Божьими именами и несет черты их»⁴. Означает сие, что всякое имя указывает и на Самость, и на тот смысл, что к нему относится и коего оно требует. Поскольку указывает оно на Самость, все имена – его, поскольку же указывает оно на свой особенный и единственный смысл, отличается оно от прочих [имен], подобно [именам] Господь, Творец, Формодаритель и прочее. По самости имя и есть Именуемый, и имя не есть Именуемый по тому особенному смыслу, что придан сему имени.

Если ты понял, что Высочайший таков, как сказал я, то знаешь, что не имеет Он отношения ни к высоте места, ни к высоте местоположения. Ведь высота местоположения бывает лишь у властителей – султана, правителя, министра – или судьи и вообще всякого, кто имеет некий пост и должность, независимо от того, каковы способности его, чтобы занять эту должность, или их нет совсем. Высота же благодаря атрибутам не такова: некто может быть самым знающим человеком,

¹ Коран 37:101 – 102, С. Это диалог между Авраамом, которому во сне Бог приказал принести в жертву своего сына, и Исааком.

² «Мы искупили его великой жертвой» (Коран, 37:107, С.).

³ Коран, 4:1, С.

⁴ Абу аль-Касим бен Касси – андалузский суфий (убит в 1152 г.). Как сообщает А. Афифи [105, с.55 – 56], Ибн Араби встречался с его сыном во время посещения Туниса и читал ему книгу его отца со своими комментариями. Название книги, «Снимая обувь» (халь' ан-на'лейн), является аллюзией на аят: «Моисей! Я Господь твой; сними обувь с себя, потому что ты на святой долине Това» (Коран, 20:11 – 12, С. Тов – название области на восток от Иордана, неоднократно упоминаемой в Библии). Ибн Араби. Геммы мудрости (перевод с арабского).

а власть распоряжаться им будет у того, кто занимает пост распорядительский, даже будь он глубочайшим невеждой. Этот последний высок по местоположению в силу принадлежности своей [к должности], он не высок сам по себе: если будет смещен, исчезнет и его высокое положение. Знающий же не таков.

5. Гемма мудрости страстной любви в слове Авраамовом

Авраам (аль-халиль) был назван «любимцем Бога» (халиль) именно потому, что он пронизал (тахалляля) и объял все атрибуты божественной самости; как сказал поэт:

Ты дух мой пронизал, мой дух пронзил,
И так же Авраам любимцем Бога назван был,—
так же, как цвет пронизывает цветное,
и акциденция находится там же, где и субстанция,
а не так, как место и нечто, занимающее место.

Или же [Авраам был назван любимцем Бога] потому, что Бог пронизывал существование формы Авраамовой (мир ему!). Отсюда следует, что любое суждение (хукм) верно; каждое из них найдет, где появиться, не преступая границ сего «где». Разве не видишь ты, что Бог является в атрибутах возникшего (Он Сам об этом нас известил) и в атрибутах ущерба, и в атрибутах порицаемых? Разве не видишь ты, что тварь является с атрибутами Бога – от первого из них до последнего – и все они принадлежат ей, и вместе с тем они, атрибуты возникшего,— по праву Божьи? «Слава Богу»¹: к Нему восходит славословие от всякого славящего и прославляемого. «К Нему восходит все»² – Он объединил и то, что порицается, и то, что прославляется,— а есть только такое.

Знай, что одно может пронизать другое, лишь став его предикатом (махмуль фихи): пронизывающий скрыт пронизанным. Страдательное причастие – это явное, а действительное причастие – это скрытое тайное, причем оно (скрытое. – А.С.) питает его (явное. – А.С.), подобно воде, что, проникнув в шерстяную ткань, наполняет ее, и ткань набухает и расширяется. Поэтому если Бог – это явное, то Творение – тайное, скрытое в Нем, и тогда оно является всеми именами Бога, Его слухом и зрением, всеми Его соотношенностями и всем, что в Нем постигается. Если же Творение явное, то скрыт и потаен в нем Бог, и Он – слух Творения, зрение его, и длань его, и нога его, и вообще все силы, как о том сказано в истинной вести.

Скажем далее, что Самость, не имея она сих соотношенностей, не была бы богом (илях). А соотношенности сии произведены нашими воплощенностями, так что мы нашей божественностью сделали Его богом, и Он не знает до тех пор, пока мы не знаем. Он (Мухаммед.– А.С.) (мир ему!) сказал: «Кто познает душу свою, тот познает Господа своего»,— а ведь он – самый знающий Бога среди людей. Некоторые мудрецы³ и Абу Хамид [аль-Газали] ошибочно утверждали, что Бог познаваем без исследования мира. Да, познаваема вечная вневременная Самость, но нельзя познать, что она и есть бог, пока не познан обожествляемый (ма'люх). Он (обожествляемый.– А.С.) – указание на него (бога.– А.С.).

Затем, в другом состоянии, открывается тебе, что сам Бог и был указанием на Себя Самого и на Свою божественность и что мир есть не что иное, как Его проявление в формах их утвержденных воплощенностей, бытие коих невозможно без Него, и что Он приобретает различные качества и формы в соответствии с истинностями сих воплощенностей и их состояниями. Все это после того, как мы по себе о Нем узнали, что Он для нас – бог.

Далее приходит другое откровение и являет наши формы в Нем. Тогда являемся мы друг другу в Боге, и мы знаем друг друга и отличаемся друг от друга. Одни из нас знают, что именно в Боге дано нам было это знание себя, другие же пребывают в неведении о том уготовлении, в коем было дано сие знание: молю Бога не оказаться в числе невежд.

Эти два откровения вкупе показывают, что определяемы мы лишь чрез себя самих; более того, мы сами определяем себя чрез самих себя, но в Нем. Потому и сказал Он: «У Бога убедительное

¹ Коран, 1:2 и др.

² Коран, 11:123.

³ Например, Ибн Сина, который в Ишарат говорит о том, что безатрибутность Первого познана без исследования его творения и действий (ч.3).

доказательство»¹, – то есть аргумент против слепцов, спросивших у Бога, почему Он поступает с ними не согласно с их целями. Потому Он обнажает пред ними Голени², а это и есть миропорядок, открытый здесь знающими. Они видят, что не Бог поступил с ними так, как те утверждают, будто бы Он поступил, но что это – от них самих: Он знал их лишь такими, каковы они, а значит, теряет силу их аргумент и остается убедительное доказательство у Всевышнего Бога.

Если же ты спросишь, для чего речение Всевышнего: «Если бы Он захотел, то всех вас поставил бы на прямой путь»³, мы ответим следующее. «Если бы» здесь союз, выражающий воздержание вследствие невозможности: Он хотел лишь того, что было таким, каким было. Вместе с тем, согласно суждению разума, воплощенность бытийно-возможного приемлет как нечто, так и его противоположность. Однако бытийно-возможное в состоянии утвержденности имело именно то определение из двух постигаемых разумом, которое и появилось в действительности. Слова же «всех вас поставил бы на прямой путь» означают: разъяснил бы вам. Не всякому из бытийно-возможного в мире Бог отверз зеницу (внутреннего.– А.С.) ока, дабы он постиг, какова душа его, так что среди них (людей.– А.С.) есть знающие и невежды. Итак, Он не захотел и не поставил их всех на прямой путь. Он и не хочет; кроме того, «если Он захочет», – но захочет ли Он?⁴ Сего не бывает. Желание (маши'а) Его односвязно (ахадийят ат-та'аллюк), оно – соотнесенность, принадлежащая знанию, а знание – соотнесенность, принадлежащая познаваемому, познаваемое же – ты сам и твои состояния. Не знание влияет на познаваемое, а познаваемое – на знание, показывая в нем, какова воплощенность его. Однако речь Божественная велась соответственно тому, к чему пришли люди и каковы были результаты их рассуждений, не велась она о том, что дается в откровении. Посему многочисленны верующие и малочисленны знающие, люди откровений.

«И нет среди нас никого без известного макама»⁵; это то, каков ты был в своей утвержденности и каким появился в своем бытии – в случае, конечно, если установлено, что у тебя есть бытие. Если установлено, что бытием обладает Бог, а не ты, то, конечно же, определяешь ты бытие Бога. Если установлено, что ты – сущее, то выносишь определение ты, без сомнения. А если выносящий определение – Бог, то Он лишь изливает на тебя бытие, выносишь же определение себе ты сам. Так что прославляй лишь себя и порицай лишь себя, на долю Бога же выпадает лишь прославление за изливание бытия, ибо сие – Его, а не твое. Ты питаешь Его определениями, а Он питает тебя бытием. Посему для Него обязательно то же, что и для тебя; и приказание – от Него к тебе и от тебя к Нему. Но ты называешься облеченным (мукалляф)⁶, облек же Он тебя только тем, о чем ты сказал Ему: Облеки меня Твоими состояниями и тем, каков Ты, Он же облеченным не называется.

Он меня прославляет, я Его прославляю,
Поклоняется мне Он, я Ему поклоняюсь.
Есть один только Он, иногда я считаю;
В воплощенях вещей я Его отрицаю.

¹ Коран, 6:149, К.

² Аллюзия на аят: «В тот день, когда откроется Голень и они будут призваны к поклонению, они будут не в силах это сделать» (Коран, 68:42). Голень – коранический символ наиболее тайного; «обнажить голень» означает обнаружить самое сокровенное.

³ Коран, 6:149, С.

⁴ Ибн Араби имеет в виду выражение, встречающееся в Коране четыре раза и однозначно связанное с представлением об абсолютной свободе божественной воли: «Если Он захочет, то уничтожит вас, люди! И вместо вас поставит других; Бог силен, чтобы совершить это» (4:133, С.); «Господь твой богат, полон милости; но если Он захочет, то уничтожит вас и заменит вас другими, какими захочет, так же, как Он произвел вас» (6:133, С.); «Ты ясно видишь, что действительно Бог сотворил небеса и землю. Он, если захочет, уничтожит вас и произведет новое творение; это не трудно для Бога» (14:19, С.); «Люди! Вы бедны, нуждаясь в Боге; а Бог богат, славен. Если Он захочет, то может уничтожить вас и представить новое творение; и это для Бога не тяжело» (35:15 – 17, С.). Как видим, понимание свободы божественной воли у Ибн Араби полярно коранической трактовке этой проблемы.

⁵ Коран, 37:164.

⁶ Мукалляф – страдательное причастие от глагола калляфа – «поручать», «давать [приказание]»; мы переводим его словом «облеченный [приказанием]», сообразуясь с контекстом. В Коране этот глагол употребляется только в тех случаях, когда говорится о поручениях или наставлениях, даваемых Богом человеку (2:233, 2:286, 4:84, 6:152, 7:42, 23:62, 65:7).

Если знает меня Он, Его я не знаю.
Или знаю Его и тогда лицезрею:
Мне не нужен никто, я Ему помогаю
И тем самым с чела Его грусть удаляю,
Вот поэтому Бог мой дал мне бытие,
Чтоб познал Его я и Его сотворил.
Нам об этом ниспослан правдивый хадис,
Его смысл, его цель я в себе воплотил.

Поскольку же у Авраама – любимца Бога эта ступень, в силу которой он назван любимцем, то и был установлен обычай гостеприимства, а Ибн Масарра показал, что он с Михаилом являются подателями пищи¹, ведь пищей питаются принимающие оную. Если пища (ризк) пронизывает всю самость питаемого, так что в нем не остается ни единой обойденной частички, то питание (гиза') проникает во все без исключения части питаемого. Тогда он неизбежно пройдет сквозь все божественные макамы, коих выражением служат [божественные] имена, и в них явится самость Его, Великого Всевышнего.

Как здесь мы доказали, мы Ему принадлежим;
Но разве сами мы собой не обладаем?
Ему во мне принадлежит лишь слово «быть»;
Сколь нами Он, столь мы собой располагаем.
Во мне две ипостаси: «Он» и «я»,
А Он лишен такого «я», что у меня;
Но явленность Его во мне сияет:
Мы - как сосуд Его, заполненный до дна.
Бог глаголет истину и указывает верный путь.

6. Гемма мудрости истинной в слове Исааковом

Пророк в искупленье барашка заклал².
Человек – и баран? Я познания взалкал!
Решил возвеличить ту жертву наш Царь.
Он пекся о нем иль о нас? – я не знал.
Верблюдица больше ценою, чем он³,
А разве ее на алтарь он повел?
Но как заместить, вот что знать я хотел,
Преемника Бога барашек сумел?
Ты разве не знал? Распорядок таков,
Что скупость – лишь убыль, а верность – улов.
Творений всех выше, о да! минерал,
Растенье – за ним, вес и меру вобрав;
Потом – чувств властитель; во всем остальном
Аргумент с откровеньем нам служат ключом,
Адаму ж не сбросить разумных цепей,
Оков своей мысли и веры своей.
Кто стать добродетельным смог, как и я,
Такого же мненья держался всегда.
И явно, и скрыто сие говорит
Любой, если мир ему так же открыт.
Смотри, берегись речь иную держать

¹ Ибн Масарра (ум. в 931 г.) – один из андалузских мыслителей, о котором практически не сохранилось достоверных сведений, В данном случае речь идет о толковании аята «Над ними в тот день будут носить престол Господа твоего восьмеро» (69:17, С.). Престол истолковывается как мир, который архангелу Михаилу и Аврааму поручено питать пищей (см. [105, с. 68]).

² Речь идет о жертвоприношении Авраама.

³ Он – барашек, которого Авраам принес в жертву вместо своего сына.

Иль бисер начать пред слепцами метать,
Пред теми, кто глухи и немы, о ком
Поведал Коран нам священным стихом.

Знай (да поможет нам с тобой Бог), что Авраам (мир ему!) сказал своему сыну: «Я видел во сне, что приношу тебя в жертву»¹. Сон (манам) же – это уготовление воображения (хаяль), а он (Авраам.– А.С.) его не истолковал. То был барашек, явившийся в форме сына Авраамова; Авраам же принял то видение на веру, но Господь спас его (Исаака. – А.С.) от Авраамовой иллюзии (вахм), искупив его великой жертвой² (каковая жертва и была для Всевышнего толкованием того видения), а он этого и не заметил. Ведь формальное проявление в уготовлении воображения нуждается в ином знании, коим можно постичь, что подразумевал Всевышний под одной формой. Разве не видишь ты, что сказал Абу Бекру³ посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) о толковании видений: «Иногда я был прав, а иногда ошибался»; когда же Абу Бекр попросил его определить, в чем именно он был прав, а в чем ошибался, тот не сделал этого. Аврааму же (мир ему!) Всевышний, воззвав к нему, сказал: «Авраам! Ты оправдал видение»⁴, Он не сказал: «Ты правильно понял видение, что сие – сын твой», ибо Авраам не истолковал его, а следовал лишь явному, тогда как видение требует истолкования. Потому и сказал Всевышний: «...если умеете толковать видения»⁵. Толкование (та'бир) означает допустимый переход от увиденной формы к иному: коровы, например, – это годы засухи и годы урожайные.

Будь он (Авраам.– А.С.) прав в своем видении, то принес бы своего сына в жертву. Он поверил видению, что это и есть сам сын его, для Бога же сие было великой жертвой в форме его сына, а потому и искупил Он его, заслонив от намерения Авраама (мир ему!); и вместе с тем то не было для Бога искуплением. Чувство дало форму барашка, а воображение – форму сына Авраамова (мир ему!). А если бы он увидел в воображении барашка, то истолковал бы его как своего сына или как что-нибудь другое.

Засим сказал Он: «Поистине, это явно было искушением»⁶, то есть явно испытанием (то есть явным испытанием), испытанием в знании: знает ли он, какое толкование предполагает область видений или нет, Ведь известно, что область (мавтын) воображения требует толкований; он же пренебрег этим, а потому не выполнил должного и поверил по сей причине видению.

Так же поступил имам бен Мохлид, автор «Муснада», слышавший (и считавший сие верным), что он (Мухаммед.– А.С.) (мир ему!) сказал: «Кто видит меня во сне, тот видит наяву, ибо дьявол не предстает в образе моем». Бен Мохлид увидел его, и в том видении пророк (да благословит и приветствует его Бог!) напоил его молоком; бен Мохлид поверил своему видению, напился, и его вырвало молоком. Если бы он истолковал свое видение, то сие молоко было бы знанием. А так Бог значительно обделил его знанием, столь же, сколь и выпил он [молока]. Разве не знаешь ты, что посланнику Божьему (да благословит и приветствует его Бог!) поднесли во сне стакан молока? «И я напился его досыта, а остаток отдал Омару». Спросили: «Как же, о посланник Божий, ты истолкуешь сие?» Он сказал: «Как знание», – не остановившись на «молоке» как виденной им форме, ибо знал, какова область видений и какое толкование она предполагает.

Известно, что форма пророка (да благословит и приветствует его Бог!), свидетельствуемая чувством, захоронена в Медине, а форму духа его и легкого покрывала его не свидетельствовал никто ни от кого-либо другого, ни от души своей. И всякий дух таков. Ему (бен Мохлиду.– А.С.) во сне явился дух пророка, воплотившись в форму тела его, такого, какое было, когда он умер, без всякого изъятия. Он и есть Мухаммед (да благословит и приветствует его Бог!), дух коего видим в телесной форме, схожей с той, что захоронена; дьявол не может предстать в форме тела его (да благословит и приветствует его Бог!), ибо видящего оберегает от того Бог. Посему кто увидит его в сем образе, следует всему, что он ему приказывает, воспрещает или возвещает, как следовал и в земной его жизни его постановлениям в зависимости от указующего на то источника – в

¹ Коран, 37:101, С.

² Бог приказал вместо сына принести в жертву барашка: «Мы искупили его великой жертвой» (Коран, 37:107, С.).

³ Абдалла Абу Бекр – один из ближайших сподвижников Мухаммеда, первый халиф.

⁴ Коран, 37:104 – 105, С.

⁵ Коран, 12:43, С. Речь идет об истолковании сна фараона Иосифом, где семь тучных коров означали семь урожайных лет, а семь тощих коров – семь лет засухи.

⁶ Коран, 37:106, С.

соответствии либо с точным смыслом его, либо буквой, либо духом его и прочее. И если будет явлено ему что-либо, то именно сего и должно коснуться толкование; если же в чувстве окажется оно таким же, каким было в воображении, то это – видение неистолковываемое. На том и в той же мере основывались Авраам (мир ему!) и бен Мохлид.

Поскольку у видения – сии две стороны, а Бог на примере свершенного Им в отношении Авраама и сказанного ему научил нас благопристойности в отношении макама пророчества, мы, видя Всевышнего Бога в форме, отвергаемой рациональным суждением, научились толковать такую форму как Бога законоположенного, относя это либо к состоянию видящего, либо к месту, в котором он Его увидел, либо к ним обоим сразу. Если же рациональное суждение не отвергает ее, то мы оставляем ее такой, какой видели, подобно тому как в загробном мире мы правильно видим Бога.

В любой из форм нам Милостивый явлен,
В любой из них Единственный сокрыт.
Сказав: «Се – Бог», ты к истине подходишь,
Другое скажешь – к толкованью путь открыт.
На всякой форме есть Его печать,
Она Творенью Бога открывает,
Но для наших глаз Его явление
Упрямый разум аргументом отвергает.
Приемлет, коли ясен Он ему,
Или в воображеньи; право ж око.

О сем макаме сказал Абу Язид¹: «Будь Престол и им охватываемое сотню миллионов раз в одном из уголков сердца знающего, он не почувствовал бы того». Вот какова вместительность Абу Язида в телесном мире. Я же, более того, скажу: если предположить в одном из уголков сердца знающего прекращение существования (вместе с дающей сему существование воплощенностью) того, существование чего бесконечно, он не почувствует этого в знании своем. Ведь установлено, что сердце вместило Бога и вместе с тем не насыщено, ибо, наполнись, оно насытилось бы. Об этом и сказал Абу Язид. Да и мы указали на сей макам, оказав:

О сотворивший мир весь из себя!
Сбираешь все, что сам же и творишь;
Творя в себе существ всех бесконечность.
Сколь тесен ты – и столь же беспределен!
Как если бы лучи земной зари
Творенья Божьего угасли в моем сердце:
Вместивший Бога уж не тесен для Творенья;
Так каково же мира устроенье?

Любой человек иллюзией творит в своей силе воображения то, что вне оной не существует; таково общее состояние вещей. Знающий же сотворяет энергией то, что обладает бытием и вне вместилища энергии, притом что энергия сие сотворенное постоянно сохраняет; и ей не тягостно сохранять это, то есть сохранять то, что она сотворила. Когда же знающий вдруг проявит небрежение (гафля) к сохранению сотворенного, уйдет в небытие то творение, если только знающий не охватил и не овладел всеми уготовлениями и потому совершенно не проявляет небрежения, а, напротив, всегда свидетельствует какое-то из уготовлений.

Итак, если знающий сотворит что-либо своей энергией, охватывая все уготовления, то его творение появится в своей форме в каждом из уготовлений, и одни формы будут сохранять другие. Тогда, если знающий проявит небрежение к одному или нескольким уготовлениям, свидетельствуя при этом одно из них и сохраняя существующие в нем формы творения своего, то сохраняются все формы из-за сохранения им той одной формы в уготовлении, коим не пренебрег он, – ибо небрежение никогда не бывает всеобъемлющим ни во всецелом, ни в частностях.

Здесь я изложил таинство из числа тех, к которым ревниво относятся божественные люди, так как оно касается их притязания, – что они суть Бог: Бог не проявляет небрежения, раб же

¹ Абу Язид аль-Бистами (ум. в 875 г.) – известный мистик, сформулировавший многие положения суфийской теоретической мысли.

неизбежно чем-либо пренебрегает ради иного. Поскольку сотворил он нечто, он может сказать: «Я – Бог»; однако он не сохраняет ее (форму.– А.С.), как сохраняет Бог,– сию разницу мы уже показали. Поскольку же раб проявляет небрежение к какой-либо форме и уготовлению ее, он отличается от Бога. Он и должен отличаться, пусть и сохраняет все формы благодаря сохранению одной из них в том уготовлении, к которому он не проявил небрежения. Это – сохранение через включенность (биттадамун). Бог же сохраняет сотворенное не так; всякую форму сохраняет Он через воплощение ('аля-т-га'йин).

Об этом вопросе известно, что не описан он нигде никем – ни мной, ни другими,– кроме как в сей книге, а потому он уникален и единствен в своем роде. Не упускай же его из виду, ибо то уготовление, в коем остаешься ты присутствовать с формой, во всем подобно Писанию, о котором Бог сказал: «В сем Писании Мы ничего не упустили»¹, оно вместило все действительное и недействительное.

Сказанное нами известно лишь тому, кто в душе своей несет соединенность. Боящемуся Бога «Он даст разделенность»² наподобие упомянутого нами в сем вопросе отличия раба от Бога. И эта разделенность – высочайшая.

Раб Господом бывал в какие-то мгновенья,
В иной раз он рабом бывает, без сомненья.
Когда он раб, широк он Божьей широтой,
Когда же он Господь, стеснен сей нищетой.
Он только раб, но суть своя ему ясна,
И видишь? Грудь его надеждами полна.
А вот смотри: вся тварь спешит к нему с мольбой,
Ведь он Господь сейчас, как видим мы с тобой;
Но разве сможет сам печаль их утолить?
Немало слез мудрец готов о сем пролить.
И вот: будь Господа рабом, не господом Его раба,
И, укрепившись тем, пройдешь огонь, и пламя, и моря.

7. Гемма мудрости возвышенной в слове Исмаиловом

Знай, что именуемый Богом (Аллах) Единичен (ахадий) по самости и целокупен (кулль) по именам. У всякого сущего от Бога – лишь его собственный господь (рабб), вся целокупность не может быть у него. Что же до Божественной Единичности (ахадийя 'илихийя), то к ней никто отношения не имеет, ведь не говорится, что один имеет что-либо из нее и другой имеет что-либо [из нее], так как она не приемлет дробления. Единичность Его – это совокупность потенциальной целокупности Его.

Счастлив снискавший довольство (рида) господя своего, а нет никого, кто не снискал бы довольства господя своего, ибо господствие его (господа.– А.С.) пребывает на всяком, а потому доволен им господь его, и счастлив он. Посему сказал Сахль: «Есть в господствии тайна», – а сия тайна – ты, ведь он обращался к каждой воплощенности, «если б исчезла она, прекратилось бы господствие». Он сказал «если бы», а этот союз выражает воздержание вследствие невозможности, ведь она (тайна.– А.С.) не исчезает и господствие не прекращается, ибо всякая воплощенность обладает бытием только благодаря своему господу. А воплощенность есть всегда, стало быть, и господствие никогда не прекращается.

Всякий снискавший довольство любим, а все, что делает любимый,– любимо, и потому все оно (Творение.– А.С.) – снискавшее довольство. Ведь действие не [производится] воплощенностью, действие [производится] господом ее в ней, и воплощенность, когда сопрягается с ней действие, успокаивается и становится «довольной» появившимися в ней и чрез нее действиями Господа ее. Действия же те суть «снискавшие довольство», ибо всякий действующий, всякий мастер доволен действием или изделием своим; ведь если свершит как должно он действие

¹ Коран, 6:38.

² Коран, 8:29. О соединенности и разделенности Бога и Творения более подробно см. гл. 3.

или изделие свое, то, значит, «дал он каждой вещи ее строй, а затем ведет по пути»¹, – пояснил Он, что дал каждой вещи ее строй, так что не приемлет она ни умаления, ни увеличения.

Исмаил, обнаружив нами упомянутое, был «снискавшим довольство Господа своего»², и так же всякое сущее есть снискавшее довольство господина своего. Однако из того, что всякое сущее есть снискавшее довольство господина своего в том смысле, в каком мы показали, не следует, что оно снискало довольство господина какого-либо другого раба, ибо господство получило оно от Целокупного, а не от Единого, так что воплотилось в нем из Целокупного лишь ему соответствующее, а сие и есть господь его. Но никто не получает его (своего господина.– А.С.) от Единичности Его. Посему-то люди Божьи и воспретили проявление в Единичности: если ты рассматриваешь Его через Него, то рассматривающий – Сам Он и по-прежнему Он рассматривает Себя чрез Себя же; если рассматриваешь Его ты чрез себя, то чрез тебя исчезает Единичность; если же рассматриваешь Его чрез Него и себя, то Единичность исчезает также. Ибо местоимение «ты» в «ты рассматриваешь» не есть воплощенность рассматриваемого, а потому необходимо должна существовать некая соотношенность, повлекшая двойственность – рассматривающий и рассматриваемый, в результате чего исчезает Единичность, хоть и видит Он лишь Сам Себя чрез Самого Себя (притом, что известно, что в сем описании [присутствуют] рассматривающий и рассматриваемый).

Снискавший довольство может быть снискавшим абсолютное довольство лишь тогда, когда все, в нем появляющееся, относится к действиям в нем довольного [им]. Так, Исмаил превосходил прочие воплощенности в плане снискания довольства господства своего, в каком-то плане охарактеризовал его Бог.

И всякой душе успокоившейся сказано было: «Возвратись к господину своему»³; так приказал Он ей возвратиться именно к своему господину, который призывал ее, почему и узнала она его одного во всей Целокупности – «довольной и снискавшей довольство»⁴. «Войди в среду рабов Моих»⁵ в том смысле, что у них – тот же макам: каждый из здесь упомянутых рабов познал своего всевышнего господина, ограничился им и не бросает взгляд на господина раба иного, хотя и единая воплощенность, – сие неизбежно. «Войди в рай Мой»⁶, коим сокрыт Я⁷. Рай же Мой – не что иное, как ты: ты сокрываешь Меня своей самостью. Посему познаваем Я лишь чрез тебя, как и ты существуешь лишь чрез Меня. Кто познает тебя, познает Меня; но Я непознаваем – и ты непознаваем. Если же войдешь ты в рай Его, то войдешь в душу свою – и познаешь душу свою иным знанием, отличным от того, которым познал ты ее, когда познал ты Господина своего чрез познание ее. Так станешь ты обладателем двух знаний: знания о Нем как о себе, и знания о Нем чрез себя как о Нем, а не о себе.

Ты раб, но ты же господин
Тому, Кому ты только раб;
Ты – господин, и ты же – раб
Того, Кем был обет нам дан:
Так узел всякого исповеданья
Иным исповеданьем разрешен.

Итак, Бог доволен своими рабами: они – снискавшие довольство; и они Им довольны: и Он – снискавший довольство⁸. Так два сих уготовления оказались друг с другом в отношении подобий, подобия же суть противоположности, ибо вместе не сходятся, так как не различаются. А есть лишь различающееся, значит, нет в бытии противоположности: бытие – единая истинность, и вещь сама себе не противоречит.

Есть Бог один, а больше – никого:
Не говори о связях иль различьях;

¹ Коран, 20:50. Цитируемый аят – это ответ Моисея на вопрос фараона «Что есть ваш Господь?».

² Коран, 19:54.

³ Коран, 89:28, С

⁴ Там же, К.

⁵ Коран, 89:29.

⁶ Коран, 89:30, С.

⁷ Игра однокоренных слов: джанна – «рай» и джанна – «скрывать».

⁸ Аллюзия на аят: «Бог доволен ими, и они довольны Им» – Коран, 98:8, С.

Свидетельство то ока моего:

Смотрю и вижу лишь Его я безграничность.

«Это – тем, которые боятся Господа своего»¹, [боятся] быть Им, зная различенность (тамийз). Нам на это указывает неведение бытийствующих воплощенностей относительно того, что изложено знающими. Итак, случилась различенность рабов, и случилась различенность господов. Не будь сей различенности, божественное имя «Единый» было бы во всем истолковано так же, как и «Конечный». И «Возвышающий» может быть понят так же, как «Унижающий», только в таком же случае. Но с точки зрения Единичности оно (это имя.– А.С.) – как мы то: скажем о всяком имени – указывает и на Самость (Бога.– А.С.), и на истинность свою, поскольку оно есть оно. Ведь Именуемый Един, и Возвышающий есть Унижающий со стороны Именуемого, но Возвышающий не есть Унижающий со стороны себя самого и истинности своей, ибо каждое из них понимается различно:

Ведь нельзя считать, что Бога
Отделишь ты от Творенья,
И нельзя одежд Творенья
Почитать помимо Бога.
Уподобь же и очисти
Ты Его – и правду скажешь;
Хочешь – будь в соединенье,
Хочешь – будь в разъединенье,
Но получишь Целокупность:
Пальма первенства – ее.
Ты не тленен и не вечен,–
Все не тленно и не вечно:
Нету свыше вдохновенья,
Вдохновенье – лишь твое.

Славословится верность обещаниям, а не угрозам. Уготовление божественное требует славословия Самости, и Он славословит ее, выполняя обещания, а не угрозы, более того, прощая. «Не думай, что Бог не исполнит обещания Своего, данного чрез Своих посланников»²; не сказал Он «и угрозы Своей», напротив, «Он прощает злые дела их»³, хотя и грозил за них наказанием. И Он славословил Исмаила за его верность обещаниям⁴. Так исчезла у Бога возможность (имкан) вследствие необходимости решающего перевеса, здесь требуемого.

А посему есть только Верный Обещанью!
А что угроза? Для нее нет в мире места.
Смотри: перед тобой юдоль страданий;
Но вижу в ней лишь явное блаженство:
Сии два неразличны в единенье,
И только в проявленье – мук явленье;
Сладка та мука, зовется мукой ада,
Лишь шелуха она, сокрывшая усладу.

8. Гемма мудрости духовной в слове Иакова

Религия двойственна: есть религия у Бога и у тех, кого ознакомил Всевышний Бог, а также у тех, кого познакомили те, кого ознакомил Бог; и есть религия у Творения, и принял ее во внимание Бог. Именно ту религию, что у Бога, и избрал Бог, поставив ее на ступень высшую по сравнению религией Творения. Ведь Всевышний сказал: «Завещал сие сынам своим и Авраам, и Иаков: Сыны

¹ Коран, 98:8, С. Этот аят – непосредственное продолжение предыдущего; трактовка его Ибн Араби не имеет ничего общего с кораническим смыслом.

² Коран, 14:47, С.

³ Коран, 46:16, С.

⁴ Аллюзия на аят: «В этом Писании вспомни об Исмаиле. Он был верен в исполнении своего обещания...» (Коран, 19:54, С.)

мои! Бог избрал для вас религию; умрите же мусульманами»¹, – то есть Ему повинующимися². Слово «религия» употреблено здесь с алифом и лямом³ для точного обозначения и принесения обета, ибо религия сия известна и ведома, как о том сказал Всевышний: «Та религия, что у Бога, – ислам»⁴, а именно – повиновение. Так что сия религия есть повиновение твое. А от Всевышнего Бога – Законоустановление, которому ты и повинешься. Итак, сия религия есть повиновение, а Закон (намус) – Законоуложение (шар'), установленное Всевышним Богом. Посему, кто проявляет повиновение Законоустановленному для него Богом, тот отправляет религию (как отправляют молитву), то есть осуществляет ее. Осуществляет – значит устрояет (анша'а); таким образом, раб есть устроитель (мунши') религии, Бог же – Нормоуложитель. Повиновение – само твое деяние, поэтому и религия – от деяния твоего, и осчастливлен ты не чем иным, как тем, что от тебя. Как деяние твое за тобой счастье закрепило, так и божественные имена утверждены действиями Его, никак не иначе, а сии действия — ты, они — возникшее. И вот по воздействиям Своим Он назван Богом, а ты по воздействиям своим назван счастливым. Так Бог ставит тебя в положение, подобное положению Своему, когда ты отправляешь религию и следуешь законоустановленному для тебя. С Божьей помощью я изложу, что вижу в сем полезного, но после того как разьясим мы ту религию, что у Творения м что принял во внимание Бог.

Итак, вся религия – Божья, и вся она – от тебя, а не от Него, если не говорить об истоке. Всевышний Бог сказал: «А монашество они изобрели сами»⁵, а оно – правовые установления (навамис хукмийя), кои не приносил людям от Бога никакой известный пророк особым, в Законах известным способом. Поскольку же сия мудрость и явленная в ней польза отвечала мудрости Божественной, заложенной в Божьем Закононачертании, то Бог расценил ее (мудрость монашества.– А.С.) наравне с тем, что от Него, Всевышнего, было законоустановлено, и не предписывал его (монашество.– А.С.) Бог им⁶. Растворив двери заботы и милости, что меж Ним и сердцами их, да так, что они и не почувствовали, Он возвеличил в сердцах их ими законоустановленное, коим стремились снискать они довольство Бога путем, отличным от пути пророков, известного как Божественное объяснение. И сказал Он: «Не усердствовали они», – те, кто законоустановил сие⁷ и кому сие было законоустановлено, – «должным образом» «кроме как для того, чтобы снискать довольство Бога»⁸, и этого убеждения они держались; потому «тем из них, кто уверовал» в него (монашество.– А.С.), «Мы даровали награду», «многие же из них», из тех, кому предписано было сие почитание и поклонение, «нечестивы», то есть не подчиняются и не осуществляют его должным образом. А кто сему не подчиняется, тот не подчиняется Законоустановившему сие и не ищет Его довольства. Однако приказание предопределяет подчинение: это ясно из того, что получивший [приказание] (мукаляф) либо следует [ему], будучи согласен [с ним], либо нарушает [его]. О согласившемся [с приказанием] и подчинившемся речи нет, ибо это ясно; нарушивший же получит от Бога одно из двух: либо будет прощен, либо сие будет вменено ему в вину; одно из двух неизбежно последует, поскольку приказание есть истина (хакк) сама по себе.

Так что в любом случае верно, что Бог подчиняется рабу Своему по деяниям его и по тому состоянию, в коем находится он, ведь именно состояние воздействует. А посему религия и есть воздаяние (джаза') – то есть возмещение – приятным и неприятным. Приятным: «Бог доволен ими,

¹ Коран, 2:132.

² Арабское слово муслим (мусульманин) является причастием глагола асляма, означающего «принять ислам», а также «покориться»; Ибн Араби обыгрывает здесь эти значения.

³ С определенным артиклем: the religion.

⁴ Коран, 3:19.

⁵ Коран, 57:27, К.

⁶ Здесь и ниже Ибн Араби, толкуя 27-й аят 57-й суры, придает ему смысл, обратный кораническому. Для удобства сравнения приведем этот аят: «Мы послали ... Иисуса, сына Марии, даровав ему Евангелие, и вложили в сердца тех, что за ним последовали, кротость и милосердие; монашество же они изобрели сами, Мы не предписывали им его, а [предписывали] только искать довольство Бога. Но они в сем должным образом не усердствовали, а тем из них, кто уверовал, Мы даровали награду, многие же из них нечестивы».

⁷ Коран, 57:27. В Коране местоимение «в сем» относится к Божественным установлениям, но Ибн Араби относит его к «монашеству», трактуя это понятие здесь расширительно, понимая под ним в числе прочего и суфизм.

⁸ Ибн Араби меняет местами части аята, от чего смысл изменяется на противоположный.

и они довольны Богом»¹ – воздаяние приятным; «а кто из вас не праведен, тому дадим Мы вкусить великое наказание»² – воздаяние неприятным; «и прощаем их прегрешения»³; сие – воздаяние. И верно, что религия есть воздаяние, как и то, что религия – ислам, а ислам есть повиновение⁴, так что повинуется человек и приятному, и неприятному, то есть воздаянию. Вот что глаголет об этом язык явного.

Скрытая же тайна сего – проявление в зеркале бытия Божественного: от Бога к бытийно-возможным возвращается лишь то, что дают самости их в своих состояниях. В каждом из состояний своих имеют они (бытийно-возможные.– А.С.) некую форму, и формы их различаются по различию состояний, так что и проявление различается по различию состояний: получается воздействие на раба соответственным тому, каков он. И дарует благо именно он себе сам, и противоположное благу дарует ему не кто-либо другой: он сам благодетель самости своей и мучитель ее. А посему да ропщет он лишь на самого себя, и да прославляет лишь себя самого. Посему «у Бога – убедительное доказательство»⁵, оно заключается в знании Его о них, ибо знание следует за познаваемым.

Далее, иная в сем вопросе, выше оной, тайна есть: бытийно-возможные коренятся в небытии, бытие же – не что иное, как бытие Бога в формах тех состояний, в коих находятся бытийно-возможные в себе и в воплощенностях своих, – так узнал ты, Кто наслаждается и Кто терпит муку, и что следует за каждым из состояний – потому оно и названо возмездием ('укуба) и воздаянием ('икаб)⁶. Оно равнодопустимо для благого и дурного, хотя принято для благого именовать его вознаграждением, а для дурного – возмездием. Посему называют (или объясняют) религию (дин) как возвращение» ('ада)⁷: возвращается к тебе то, что обусловило и чего требует твое состояние. Поэтому религия есть возвращение⁸. Как сказал поэт: «К тебе возвратится (дин) от Умм аль-Хувейсар сердце ее».

Под возвращением подразумевается, что нечто возвращается в свое [прежнее] состояние целиком. Но сего не бывает, ведь возвращение – это повторение. Однако возвращение — это интеллигибельная истинность⁹, и сходство в формах наличествует: мы знаем, что Зейд — это Амр по человечности, притом что человечность здесь не повторяется, ибо, повторись она, умножилась бы; но она – единая интеллигибельная истинность, а единое не умножается в себе самом. Мы знаем также, что Зейд не Амр как индивидуальность: Зейд-индивид не Амр-индивид, хотя существование индивидуальности – во всем том, что ее делает таковой, – осуществилось в них двоих. Посему мы, опираясь на чувство, говорим ввиду сего сходства, что она (человечность.– А.С.) повторилась, а по здравому суждению говорим, что не повторилась. Так что, с одной стороны, нет повторения, с другой – есть повторение¹⁰. Так же и воздаяние – с одной стороны, оно есть, с другой – его нет: воздаяние также есть одно из состояний бытийно-возможного. Мимо этого вопроса прошли знатоки сей области, в том смысле, что забыли разъяснить его как нужно, а не в том, что были о нем в неведении; вопрос сей касается тайны судьбы, управляющей тварным.

Знай, что как о враче говорится, что он – слуга природы, так и о посланниках и наследниках говорится, что они – слуги Божьего дела среди людей; а они в то же время суть слуги состояний бытийно-возможного, и это служение их заложено во всей совокупности тех состояний, в коих они находятся, когда их воплощенности утверждены. Взгляни же, сколь удивительно сие! Но

¹ Коран, 5:119, К.

² Коран, 25:19, К.

³ Коран 46:16, К.

⁴ См. примеч. 2 к данной главе.

⁵ «Скажи: убедительное доказательство у Бога: если бы Он захотел, то всех вас поставил бы на прямой путь» (Коран, 6:149, С.). Цитируя этот аят, Ибн Араби отсылает читателя к рассуждениям в 5-й главе о божественном всемогуществе и воле.

⁶ Игра однокоренных слов: 'акаба (следовать за чем-либо), 'укуба (возмездие), 'икаб (воздаяние).

⁷ Слово 'ада означает «привычка», «обыкновение», «повторение какого-либо состояния». Ниже Ибн Араби использует всю эту смысловую гамму, поэтому в зависимости от контекста мы переводим это слово или как «повторение», или как «возвращение».

⁸ Эта проблема связана с вопросом о «воспроизведении» (и'ада) у мутакаллимов и в последующей традиции (см. ас-Сухраварди, Машари', §12 с.214).

⁹ Видимо, здесь случай употребление масдара вместо страдательного причастия. Следует читать: «возвращаемое».

¹⁰ Этот вопрос о «воспроизведении» прямо связан с тем, что говорится о «возобновлении» (таджид) на.

здесь под слугой должно разуметь того, кто состоянием иль речением не нарушает начертанного тому, кому он служит. И о враче правильно было бы говорить «слуга природы», если бы действовал он в помощь ей, ведь именно природа определила в теле больного то особое смешение, согласно коему и назван он больным, и если бы врач, служа природе, помогал ей, службой своей еще больше усилил бы болезнь. Он же обуздывает природу и добивается здоровья (а здоровье также от природы), составляя иное смешение, не такое, как первое. Так что врач не есть слуга природы; он ее слуга лишь в том смысле, что врачует тело больного и изменяет смешение только чрез ту же природу. Так во имя ее прилагает он усилия особым образом, а не вообще, ибо обобщение в таких вопросах неверно.

Итак, врач – и слуга, и не слуга (природы, я имею в виду), и таковы же на службе Бога посланники и наследники. А Бог двойствен в определяющем воздействии на состояния тех, кто удостоен [приказания]: приказание для раба соответствует тому, чего требует воля Божья, а воля Божья с ним (рабом.– А С.) связана так, как того требует знание Божье, а знание Божье с ним связано настолько, насколько сам познаваемый даровал его своей самостью; поэтому появился он в своей собственной форме, никак не иначе. Посему посланник и наследник есть слуга Божественного приказа чрез волю, но не слуга воли, ибо он отвечает на него им же, взыскав счастья удостоенного [приказания]. Если бы он служил Божественной воле, то не наставлял бы или наставлял бы только в соответствии с нею, [Божественной] волей.

Посланник и наследник – врачеватель душ, подчиняющийся Божественному приказанию, когда Он ему приказывает. Рассмотрев приказание Всевышнего и волю Всевышнего, видит он, что приказал Он ему то, что противно воле Его,– а случается лишь то, чего волит Он, посему и есть приказание. И вот, если [выполнение] приказа согласно с Его волей, оно осуществляется, а если Он не хочет, чтобы случилось то, что приказано, получивший приказание не осуществляет сие, и называется это ослушанием и прегрешением. Посланник же оповещает; посему и сказал он (Мухаммед.– А.С.): «Прибавили седины мне [сура] Худ и ей подобные», ибо содержат они речение Его: «Держись прямого пути, как тебе приказано»¹. Прибавили седины ему [слова] «как тебе приказано», ибо не знает он, приказано ли ему согласно с волей [Бога] и потому осуществится [приказание], или же против воли [Бога] и не осуществится [приказание]. И никто не ведает определяющего воздействия воли [Бога] прежде, чем она осуществится, кроме того, кому Бог отверз око видения (басыра), и тогда постигает сей муж воплощенности бытийно-возможного в состоянии утвержденности их, каковы они, и судит на основании того, что видит. Сие может случиться лишь с единицами в некоторые моменты времени (авкат), и не является оно непременно сопутствующим. Он (Мухаммед.– А.С.) сказал: «Не знаю ни того, что сделает Он со мною, ни того, что – с вами»², ясно признав покрывало; имелось же в виду лишь, что передаст он некое отдельное приказание и не более того.

9. Гемма мудрости лучезарной в слове Иосифа

Свет сей мудрости лучезарной изливается на уготовление видимости (хадрат аль-хаяль), а это – первейшее начало Божественного откровения у народа пасомого. Богоугодная Айша говорила: «Начало откровению у посланника Божьего (да благословит и приветствует его Бог!) положило правдивое видение; всякое видение его являлось подобно утренней заре». Так говорит она без утайки; знание ее простиралось лишь до сих границ. И так продолжалось шесть месяцев, после чего посетил его ангел; не знала она, что посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: «Люди спят, умерев же, очнутя». Все, что видится в состоянии сна, относится к сему роду, пусть состояния и различны. И речение его таковым и оставалось шесть месяцев и даже весь его век в этой жизни: это сон во сне.

Всякое в сем роде именуется миром видимости ('алям аль-хаяль) и потому истолковывается. Это значит, что нечто, само по себе имеющее некую форму, появляется в другой форме, и толкователь переходит от формы, кою узрел спящий, к первой – если правильно толкование. Например, знание явилось в форме молока; он же в истолковании возвел форму молока к форме знания, сказав: «Значение (ма'аль) сей формы молочной восходит к форме знания». Или другое.

¹ Коран, 11 (Худ):112. Аяты такого же или близкого по смыслу содержания имеются в других сурах, например 42:15.

² Коран, 46:9, С.

Когда ему (да благословит и приветствует его Бог!) давалось откровение, его покидали обычные чувства. Тогда его покрывали одеждами, и от него бывали скрыты присутствующие; а придя в себя, он возвращался (к чувствам и людям.– А.С.). Притом он постигал сие как происходящее в уготовлении видимости, хоть и не именовался спящим. Точно так же то, что ангел предстал пред ним в виде человека, относилось к уготовлению видимости, ибо он не человек, а ангел; он лишь принял форму человека. Тогда знающий теоретик истолковывал его, пока не пришел к его истинной форме, сказав: «Это Гавриил, он пришел научить вас вашей вере». Он же (Гавриил.– А.С.) сказал им (людям.– А.С.): «Верните в меня человека»,– и тогда он назвал его (Гавриила.– А.С.) человеком сообразно той форме, в которой он им явился. Но затем он сказал: «Это Гавриил»,– имея в виду ту (ангельскую.– А.С.) форму, к коей должно возвести видимого ими человека. И он был прав в обоих высказываниях – прав, видя [человека] в сей сенсительной воплощенности, и прав в том, что это Гавриил, ибо он несомненно Гавриил.

Иосиф (мир ему!) сказал: «Я видел одиннадцать звезд, и солнце, и луну; я видел, что они мне кланялись»¹,– так он увидел братьев в форме звезд, а отца и дядю в форме солнца и луны. Сие относилось к Иосифу; а относилось оно к увиденному им, то появление его братьев в форме звезд и его отца и дяди в форме солнца и луны им бы и предназначалось. Но они не поняли, что увидел Иосиф, Иосиф же постиг сие благодаря сокровищнице своего воображения. Это же понял Иаков (отец Иосифа.– А.С.), когда тот рассказал ему о своем видении, а потому сказал: «Сын мой! Не рассказывай своего сновидения братьям твоим, чтоб они не умыслили против тебя какого-либо умысла»²,– а затем снял вину за тот умысел с сыновей своих и возложил ее на сатану (ведь он – воплощение злого умысла), сказав: «Ибо сатана отъявленный враг человеку»³,– т. е. враждебность его явная. Затем в конце⁴ Иосиф сказал: «Вот изъяснение прежнего сновидения моего. Господь мой осуществил его»⁵,– то есть явил его в ощущениях, тогда как прежде оно было в форме видимости.

Пророк Мухаммед (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: «Люди спят»,– речение же Иосифа «Господь, мой осуществил его» подобно тому, как если бы кто-нибудь во сне увидел, что он очнулся от сна и истолковал свое сновидение, а сам бы и не знал, что спит настоящим сном. Если же он пробудится, то скажет: «Я видел [во сне] то-то и то-то, видел, будто бы я очнулся и истолковал его (сновидение.– А.С.) так-то». Сие подобно этому. Смотри же, сколь велика разница между пониманием Мухаммеда (да благословит и приветствует его Бог!) и пониманием Иосифа (мир ему!) в конце его истории, когда он сказал: «Вот изъяснение прежнего сновидения моего. Господь мой осуществил его»,– то есть [осуществил] для чувств, или сенсительно; а это и было не что иное, как сенсительное, ибо видимость дает лишь сенсительное, иное к ней не относится. Смотри же, сколь высоко и величественно знание наследников Мухаммеда (да благословит и приветствует его Бог!).

Теперь же (если Богу будет угодно) я расскажу о сем уготовлении языком Иосифа-мухаммеданина. Знай то, о чем говорится: «кроме Бога» (сива аль-хакк), или то, что именуется миром, по отношению к Богу – то же, что тень по отношению к человеку. Сие – тень Бога, и сие же – воплощение соотношения бытия с миром, ибо тень, несомненно, наличествует в чувстве, но лишь тогда, когда есть то, в чем появляется эта тень. Даже если предположить небытие того, в чем появляется сия тень, то она будет интеллигибельной, не существуя в чувстве, но находясь потенциально в самости того, с кем она соотносена. Вместилищем для сей тени Божьей, именуемой миром, служат воплощенности бытийно-возможных: на них простирается эта тень, и ты постигаешь ее настолько, насколько простерлась она от бытия сей самости.

Но чрез имя Его «Свет» происходит постижение, и простирается тень сия на воплощенности бытийно-возможного в форме неведомого сокровитого. Разве не видишь ты, что тени почти чернильно-черны, указуя на то, сколь много скрывают они, ибо далеки от соответствия тому, что

¹ Коран, 12:4, С.

² Коран, 12:5, С.

³ Там же.

⁴ В конце – в конце своих злоключений, которые Иосиф претерпел по вине злых братьев; тогда он занял высокое положение, и братья вместе с отцом поклонились ему. Более подробно историю Иосифа см. в Библии (Быт. 30, 39, 41 – 44, 46).

⁵ Коран, 12:100, С

их отбрасывает? Даже если человек белый, все равно тень его такова (т. е. черная.– А.С.). Разве не видишь ты, что горы, будучи удалены от ока взорающего, предстают черными, хотя сами по себе могут быть цвета иного, нежели постигаемый чувством, и нет тому иной причины, кроме удаленности? Подобно этому – и синева неба. Так воздействует удаленность¹ на постижение чувством тел несветоносных. Подобно сему и воплощенности бытийно-возможного не светоносны, ибо они небытийные; хотя и имеют они атрибут утвержденности, но не имеют атрибута бытия; ведь бытие – свет.

Тела же светоносные вследствие удаленности представляются чувствам малыми: таково другое воздействие удаленности. Чувство постигает их как имеющих малые размеры, в то время как в воплощенности своей они больше того – и во много раз. Например, посредством доказательств и умозаключений известно, что Солнце больше Земли в 160 раз, тогда как чувству оно представляется имеющим, скажем, размер щита. Это тоже воздействие удаленности.

Так что о мире известно столько же, сколько известно о тени, и неведомо о Боге столько же, сколько неведомо о человеке, эту тень отбрасывающем. Как тень Его он (мир.– А.С.) познаваем; но сколь неведома в самости тени заключенная форма того, от кого она простерлась, столь же неведом Бог. Потому мы и говорим, что Бог и познаваем, и неведом: «Не видел ли ты, как Господь твой заставляет тень простираться? А если бы Он захотел, то сделал бы ее покоящейся»², то есть был бы в ней потенциально³. Это значит: как только Бог проявляется для бытийно-возможного, появляется тень; и тень есть, и остаются бытийно-возможные, коих воплощенности не явились в бытии. «Солнце сделал Он показателем ее (тени.– А.С.)»⁴, а оно – имя Его «Свет», о коем мы говорили; и о нем же свидетельствует чувство: тень не получает воплощения, если нет света. «А потом Мы без труда берем ее (тень.– А.С.) к Себе»⁵. Он берет ее Себе, ибо тень сия – Его, и из Него появилось и к Нему возвращается все. Ведь Он – Он, никто иной. И все, что мы постигаем, – это бытие Бога в воплощенностях бытийно-возможного. С точки зрения оности Бога – это Его бытие, а с точки зрения различия форм в нем оно – воплощенности бытийно-возможного. И как с различием форм не перестает она (тень.– А.С.) именоваться тенью, так различие форм не снимает и название «мир» или «кроме Бога». С точки зрения единственности бытия его как тени он – Бог, ибо Он – Один Единый. А с точки зрения множественности форм он – мир; пойми же и постигни то, что я тебе разъяснил.

Коль скоро миропорядок таков, как я тебе показал, то мир иллюзорен (мутаваххам), у него нет истинного бытия. В этом и заключается смысл видимости. Иными словами, тебе видится, что он (мир.– А.С.) – нечто самодовлеющее, нечто сверх и вне Бога, а это вместе с тем не так. Разве чувство не подсказывает тебе, что она (тень.– А.С.) соединена с человеком, который ее отбросил, и сие единение не может распасться, ибо для вещи невозможно отпасть от своей самости? Знай же, какова твоя воплощенность, кто ты есть, какова твоя оность, какова твоя соотнесенность с Богом и в чем ты – Бог, а в чем – «мир», или «кроме», или «иное», или тому подобные слова; в сем преуспели знающие, учись у них и узнаешь.

Бог и всякая тень – малая или большая, чистая или чистейшая – как свет и то, что скрывает его от смотрящего в стеклышко: свет принимает цвет стекла, сам не имея цвета, тебе же кажется таковым (т. е. цветным.– А.С.). Так и истинность твоя в Господе твоём. Если скажешь, что свет зеленый, так как стекло зеленое, то будешь прав, и свидетельство тому – твое чувство; а если, опираясь на доказательство, скажешь, что он не зеленый и вообще не имеет цвета, [тоже] будешь прав, и свидетельство тому – твое правильное умозрение. Сие – свет, льющийся из тени (тень – воплощенность стекла); сие – тень световая вследствие своей чистоты (сафа!). Так же и в том из

¹ Ибн Араби рассматривает здесь удаленность и близость в физическом смысле, иллюстрируя метафизическое понятие тени и света их физическим аналогом. Но следует иметь в виду, что удаленность и близость являются у Ибн Араби также и метафизическими категориями (см., например, гл. 10, 19, 25), и эти рассуждения могут быть спроецированы и на метафизический план.

² Коран, 25:45, С

³ Иначе говоря, пока тень не простерлась (т.е. мир не получил бытие), бытие Бога не может рассматриваться нами как действительное.

⁴ Коран, 25:45, С.

⁵ Коран, 25:46, С.

нас, кто достиг Бога (мутахаккик би-л-хакк)¹, форма Бога явилась больше, нежели в других. Среди нас есть и такой, для кого Бог является и слухом его, и зрением его, всеми его силами и фибрами в точности как о том говорит Закон, извещающий о Боге. Вместе с тем воплощенность тени существует; ведь местоимение в выражении «слухом его» относится к «нему», а прочие рабы [Божьи] не таковы, так что соотнесенность сего раба ближе к бытию Бога, нежели соотнесенность прочих рабов.

Если миропорядок таков, то знай, что ты сам – видимость-воображение, и все тобой постигаемое и высказываемое есть лишь видимость-воображение. Итак, все бытие – видимость в видимости, истинное же бытие – это Бог как Самость и как Воплощенность, а не как имена. Ибо имена Его означают двоякое: Едино-воплощенно-сущностного означаемого, а это и есть воплощенность Поименованного; и то, чем сие имя отделяется и отличается от другого имени. Например, одно дело «Всепрощающий», а другое – «Явный» или «Скрытый»; или же «Начальный» и «Конечный». Итак, тебе стало ясно, благодаря чему всякое имя является воплощенностью другого имени и благодаря чему оно иное, нежели другое имя. То, благодаря чему оно является воплощенностью его (другого имени.– А.С.), Бог, а то, благодаря чему оно иное в отношении него, – это Бог воображаемый, о Коем мы и говорили. Всеславлен же Тот, на Кого не указывает никто, кроме Него Самого, и Чье бытие утверждено лишь Его воплощенностью.

Поэтому в бытии есть лишь означаемое единичностью, а в видимости – лишь означаемое множественностью. Кто идет об руку с множественностью, тот идет с миром, или божественными именами, или именами мира; тот же, кто идет об руку с единичностью, тот – с Богом как Самостью, не нуждающейся в мирах. Не нуждаясь в мирах, она тем самым не нуждается и в соотнесении с ней имен, ибо имена те, указывая на нее, указывают также и на другое поименованное, чем и осуществляется воздействие ее. «Скажи: Он – Бог – един»² как Воплощенность; «вечный Бог»³ как наша опора; «Он не рождал»⁴ – это о Его оности и о нас⁵; так же «и не рожден»⁶, так же и «равного Ему кого-либо не бывало»⁷. Такова характеристика Его; Он поставил Свою Самость в единственном числе речением Своим «Бог един», множественность же появилась вследствие характеристик Его, нам известных. Ведь мы рожаем и рождаемся, мы опираемся на Него, И среди нас есть равные нам. Сей же Один очищен от этих характеристик, Он не имеет нужды в них так же, как и в нас. Богу не родственно ничто, кроме сей суры, суры «Чистое исповедание», – ради этого она и была ниспослана.

Единичность Бога как обладателя божественных имен, кои требуют нас, – это единичность множественности (’ахадиййат ал-какра). Единичность Бога как не нуждающегося в нас и в сих именах – единичность воплощенности (’ахадиййат ал-’айн). Обе они называются именем «Единый» (ал-’ахад), знай же это.

Бог создал тени и заставил их склониться направо и налево, поклоняясь⁸, не иначе как в качестве указания тебе на тебя и на Себя, дабы познал ты, кто ты, какова твоя соотнесенность с Ним и какова – Его с тобой; чтобы знал ты, откуда, из какой божественной истины то, что «кроме Бога», получило атрибут целокупной нужды в Боге и нужды относительной как нужды одних частей его (мира.– А.С.) в других, чтобы знал ты, откуда, из какой истины, получил Бог атрибут «не нуждающийся» в людях и мирах, а мир – атрибут не нуждающегося в том смысле, что одни части его не нуждаются в других, будучи именно тем, в чем те (другие части.– А.С.) нуждаются. Мир, без сомнения, самостоно нуждается в причинах. Величайшая же причина для него – причинность Бога, а Бог не имеет иной, кроме божественных имен, причинности, в коей нуждался

¹ Буквальный перевод этого выражения звучал бы так: «Тот, кто истинно осуществил в себе истинность Истины», т. е. тот, кому открыты его истинные сущности (воплощением которых он является) в Боге.

² Коран, 112:1, С.

³ Коран, 112:2, С. «Вечный» – самад означает также «крепкий, нерушимый». Ибн Араби использует именно это значение при толковании аята.

⁴ Коран, 112:3, С.

⁵ Иными словами, мы не являемся чем-то отличным от Бога (тогда как рожденный есть иное, нежели родитель).

⁶ Коран, 112:3, С.

⁷ Коран, 112:4, С.

⁸ «Не видят ли они, как тени от каждой вещи из тех, которые сотворил Бог, склоняются направо и налево, поклоняясь Богу?» (Коран, 16:48, С.).

бы мир. Из божественных же имен всякое, в коем нуждается мир, – так же из мира, или же – воплощенность Бога. Сие – Бог, не что иное, посему сказал Он: «Люди! Вы нуждаетесь в Боге; Бог же Славен и Не Нуждается»¹. Известно, что присуща нам нужда друг в друге. Имена же наши – это имена Всевышнего Бога, ибо нуждаемся мы, несомненно, в Нем; и в то же время воплощенности наши – не что иное, как тень Его. Он – наша оность и не есть наша оность; мы проложили тебе путь, смотри же.

10. Гемма мудрости единой в слове Худовом

Божий путь прямой и непорочный
Явлен всем, не скрыт ни от кого.
В малом и большом Его найдешь ты,
Знает все Он и не знает ничего,
Будь она презренной иль великой –
Любая весть под милостью Его.

«Всякое ползающее или движущееся создание держит Он за гриву или хохол; воистину, Господь мой на прямом пути»², а посему всякий идущий – на прямом пути Господа, и в этом смысле он «не под гневом» и «не блуждает»³. И сколь блуждание привходяще, столь же и гнев Божий привходящ, значение (ма'аль) же его восходит к милости, коя объемлет всякую вещь⁴: именно она предваряюща. Все, что «кроме Бога», есть ползающее или движущееся создание, ибо имеет оно дух. Нет никого, кто двигался бы или ползал сам-по-себе: он двигается чрез другого. Действительно, он двигается или ползает в силу зависимости (таба'ийя) от Того, Кто на прямом пути, ибо путь лишь тогда путь, когда по нему ходят.

Когда Творение пред тобой склонится,
То Бог без промедленья подчинится.
Но пусть перед тобой склонился Бог;
За Ним всегда ли ты увлечь Творенье смог?
Мое реченье истинно постигни,
Ведь Истины столпы мы в нем воздвигли.
Ты в мире не увидишь существа,
Не знавшего глагола никогда,
И тварь любая оку твоему
Представит Бога воплощенным наяву,
Но только Он – в скорлупке формы той
Хранится, как в шкатулке дорогой.

Знай, что божественные науки вкушения, данные людям Божьим, различаются различием сил, для наук тех необходимых, хотя все они и восходят ж единой воплощенности. Ведь Всевышний Бог сказал: «Я есмь слух его, коим слышит он, и зрение его, коим видит он, и длань его, коей берет он, и нога его, коей ступает он»; тем указал Он, что оность Его есть воплощенность всех тех членов, что составляют воплощенность раба. Оность едина, а члены различны, и для всякого члена какая-либо наука вкушения выделена из единой воплощенности, что различается по различию членов. Подобно тому вода, единая истинность, различается по вкусу в разных местностях: есть и пресная вода Евфрата, есть и соленая морская вода, но вода есть вода в любом из состояний, в истинности своей неизменная, хотя и различен вкус ее.

Сия мудрость – от науки ног; к этому речению Всевышнего о еде для тех, кто стоек в Писании Его: «...и от того, что под их ногами»⁵. Ведь дорога, а она и есть [прямой] путь, – это следование и хождение по нему, ступать же можно только ногами. Иначе чем сим особым искусством из наук вкушения не засвидетельствовать сего в держании за гриву иль хохол рукой Того, Кто на прямом

¹ Коран, 35:15.

² Коран, 11:56. Эти слова коранического пророка Худа обращены к его народу.

³ Коран, 1:7, С.

⁴ «Наказанием Моим Я поражаю, кого желаю, а милость Моя объемлет всякую вещь» (Коран, 7:156, К.). Под милостью Ибн Араби понимает обретение сущим воплощенного бытия в мире (более подробно об этом см. гл. 21).

⁵ «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, 5:69, С.).

пути. И погонит Он нечестивых (муджримин)¹, а они – заслужившие тот макам, к которому гонит Он их западным ветром, коим отлучил Он их от душ их; Он держит их за хохол, ветер же гонит их (а ведь Он – воплощенность тех прихотей и стремлений, коими жили они) в геенну, а она – удаленность (бу'д), что иллюзорно мнилась (тавахуум) им. Когда же Он приводит их туда, они оказываются в самом воплощении близости (курб); так исчезает удаленность, и уже не называется она геенной в отношении их; они пожинают благодать близости, как того заслуживают, ибо они – нечестивые (муджримун)². И не благодетельным даром Его был для них сей сладкий макам вкушения, но сами они взяли. его, как того заслужили их истинности по тем деяниям, что свершили они, а в деяниях своих они ступали: по прямому пути Господа, ибо хохлы их держала рука Обладателя сего атрибута³. Так что не сами собой шли они, а в силу необходимости (джабр), пока не достигли воплощения близости. «Мы ближе к нему, нежели вы, но этого не видите»⁴, а он-то видит, ибо снят с него покров и глаза его зорки⁵. И Он не отметил особо никого из мертвых, то есть не отделил счастливых в близости от несчастных. «Мы к нему ближе его шейной жилы»⁶, – и здесь не выделил Он особо никого из людей. Итак, Божественная близость – от раба, о сем ясно говорится в Божественных вестях.

И нет близости большей, чем когда оность Его является воплощенностью членов и сил раба; раб и есть не что иное, как сии члены и силы, а посему он есть Бог свидетельствуемый в Творении иллюзорно-мнимом (мутаваххам). Ибо Творение интеллигибельно, а Бог сенсигибелен и свидетельствуем для верующих и людей откровения и бытия. У прочих же, кроме сих двух родов, Бог интеллигибелен, а Творение свидетельствуемо. Эти подобны морской соленой воде, первые же – пресной евфратской, для питья пригодной. Таким образом, люди – двоякого рода: одни идут по дороге, которая им ведома, как ведома и конечная цель ее, она и есть для них «прямой путь»; другие же идут по дороге, которая им неведома, и не ведают они конечной цели ее, хотя сия дорога и есть воплощение той, которую ведают первые. Посему ведающий призывает к Богу, «опираясь на явное доказательство»⁷, неведающий же призывает к Нему по традиции и невежественно.

Сие знание особое, оно приходит от наинижайшего, ибо ноги суть нижнее в человеке, а ниже их – то, что под ними, то есть дорога. Кто ведает, что Бог есть воплощенность дороги, тот ведает миропорядок таким, каков он есть, – в Нем, Великом и Всевышнем, движешься и следуешь ты, ибо нет познаваемого, кроме Него, и Он – воплощенность бытия и всего, что движется и следует. И нет знающего, кроме Него; так кто же ты? Ведай же истинность свою и дорогу (тарика) свою, ибо разъяснен тебе – коли понял ты – миропорядок языком передающего. Он язык истинный, и поймет его лишь обладатель истинного понимания, ибо множественны соотношенности Бога и различны лики Его.

Разве не видишь ты, что адяне, народ Худа⁸ сказали: «Туча эта прольет на нас дождь»⁹. Благими были помыслы их о Боге Всевышнем, а ведь Он таков, каковы помыслы раба Его о Нем. Потому пресек Бог речение их и известил о том, что по близости своей полнее и выше, ведь если

¹ Аллюзия на аят: «Будет день, в который Мы пред Милостивым соберем благочестивых с таким же почетом, с каким принимают царских посланцев, а нечестивых погоним к геенне, как гоняют скот на водопой» (Коран, 19:85 – 86, С.).

² Игра слов: муджрим (нечестивый) – причастие глагола аджрама, означающего также «собирать плоды, пожинать»

³ Обладателя сего атрибута – обладателя атрибута «стоящий на прямом пути», т. е. Бога.

⁴ «В то время как она (душа умирающего.– А. С.) доходит до гортани его, а вы в это время смотрите, Мы ближе к нему, нежели вы, но этого не видите» (Коран, 56:83 – 85, С.).

⁵ Аллюзия на коранические аяты: «Истинно – наступит упоение смерти – то, чего избежать хотел ты. Прозвучит труба: это день угрозы. Придет каждая душа, и вместе с ней будет и погонщик, и свидетель. Доселе ты был в беспечности об этом, а теперь Мы снимаем с тебя покров, и глаза твои зорки» (Коран, 50:19 – 22, С.).

⁶ «Мы создали человека и знаем, что внушает ему душа его: Мы к нему ближе его шейной жилы» (Коран, 50:16, С.).

⁷ Коран, 12:108, С. Явное доказательство: басыра, т. е. «ясное для глаз», «ясное как день». Слово басыра означает у Ибн Араби также «внутреннее око», которым постигаются истинные сущности, и цитируемый аят может быть понят и в этом смысле.

⁸ В Коране неоднократно упоминаются адяне – народ, получивший название по имени своего прародителя Ада, потомка Ноя в четвертом колене (см. 26:123 – 140, 45:21 – 26 и др.). Согласно Корану, этот народ, живший в южной части Аравийского полуострова, забыл Бога и чинил беззакония, за что и был наказан сначала трехлетней засухой, затем ураганом ветром. Оставшиеся в живых получили название самудян; не вняв предупреждениям, они были наказаны вторично. К народу адян принадлежал и пророк Худ, именем которого названа настоящая глава.

⁹ Коран, 46:24, С.

бы Он послал им дождь, то ублажил землю и напоил зерно, они же достигли бы результата этого дождя только чрез удаленность. Посему Он сказал им: «Нет, она – то, чему скорее наступить хотели вы: ветер, от коего – лютая мука»¹. Он сказал «ветр» (рих), указуя на овевающую усладу (раха), ибо ветром сим избавил (араха)² их Он от темных этих остовов, ухабистых путей и мрачных сумерек. В ветре же сем – «мука», то есть нечто, что найдут сладким они, вкусив сие³, хотя и причиняет оно им боль, отрывая от привычного им. Итак, наделил их мукой Он, и осуществилась большая, нежели представлялось им, близость: он (ветер.– А.С.) «по повелению Господа своего истребил все, и по утру – видны одни только жилища их»⁴, то есть тленные тела их, что выстроил каждому его истинный дух. Так исчезла истинность сей особой соотнесенности, и осталась на остовах их та особая жизнь, что от Бога, о коей глаголют кожа, и руки, и ноги, и кончики хвостов, и стегно.

Обо всем этом поведано в Божественном тексте. Однако Всевышний придал Себе атрибут ревности (гайра) и из ревности Своей запретил Он излишества и чрезмерности (фавахиш)⁵, чрезмерным же может быть только явное, а чрезмерность скрытого [таковой будет] для того, кому она явна. Итак, запретив излишества (то есть воспрепятствовав тебе познать истину нами сказанного, а именно: что Он есть воплощенность вещей), Он скрыл ее (истину.– А.С.) покрывалом ревности, а она есть зависть к другому (гайр). Другой говорит: слух есть слух Зейда, ведающий же говорит: слух есть воплощенность Бога, – и так же о прочих силах и членах. Но не всякий ведает Бога, а потому разделились достоинства людей (тафадаля) и различились разряды: превосходящий (фадилль) и превзойденный (мафдуль) отличны друг от друга.

Знай, что когда в свидетельствовании, что случилось со мной в Кордове в 586 г.⁶, Бог дал мне свидетельствовать воплощенности всех посланников Своих (мир им!) и всех пророков Своих из числа людей от Адама до Мухаммеда (да благословит и приветствует всех их Бог!), один только Худ (мир ему!) заговорил со мной, сообщив о причине этого собрания. Я увидел великого мужа, приятного обликом своим, учтивого в беседе, знающего, как все устроено, и оное открывающего. А что он сие открывает, доказывает речение его; «Всякое ползающее или движущееся создание держит Он за гриву или хохол; воистину, Господь мой на прямом пути»⁷. Есть ли более великая для Творения весть, нежели эта? И ведь из милости Своей ниспослал нам Бог в Коране сие речение о Себе, затем Мухаммед (да благословит и приветствует его Бог!) обобщил его до всецелого, известив о Боге, что Он есть воплощенность слуха, и зрения, и руки, и ноги, и языка, то есть что Он – воплощенность чувств. Духовные же силы ближе, нежели чувства: он (Мухаммед.– А.С.) ограничился далеким определенным, не сказав о ближнем, чье определение неведомо. Так Бог чрез пророка Своего Худа, когда тот говорил с народом своим, донес до нас благовую весть, и посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) донес речение Божье как благовую весть; так стало совершенным знание тех, кому принесено оно было.

«И отрицают знамения наши только неверные»⁸, ибо даже зная их, скрывают⁹ они их из зависти, себялюбия или несправедливости. Всякое знамение, что ниспослал Он, и всякое извещение, что донес Он – а они от Всевышнего, и о Нем, и к Нему восходят, – мы видели всякий

¹ Там же, С.

² Игра слов: ветер (рих), услада, отдохновение (риха) и облегчение, избавление (ираха) в арабском языке – однокоренные слова.

³ «Найти приятным, сладким» (иста'заба) и «мука» ('азаб) в арабском языке – однокоренные слова; впрочем, соединение этих слов с противоположным на первый взгляд смыслом возможно и в русском языке, например: «сладкая мука». Подобный этому смысл Ибн Араби хочет придать толкуемому аяту, игнорируя предикат «лютый», однозначно фиксирующий смысл слова «мука» в кораническом контексте.

⁴ Коран, 46:25, С. Этот аят заканчивается словами: «...так воздаем Мы народу нечестивому»; о воздаянии и нечестивости Ибн Араби говорил выше.

⁵ Ибн Араби имеет в виду 33-й аят 7-й суры, где слово фавахиш использовано в более сильном смысле и означает «мерзость, гнусность»: «Скажи: Господь мой запретил только гнусные дела, и явные из них и скрытые» (пер. Г. Саблукова). Мы выбираем для перевода более умеренный вариант (который также является словарным значением этого слова), чтобы связать его с нижеследующими рассуждениями Ибн Араби.

⁶ 586 год хиджры, или 1190 г. н. э.

⁷ Коран, 11:56.

⁸ Коран, 29:47, С.

⁹ Игра слов: кафара – «не иметь верь» означает также «скрывать».

раз определенным – либо чрез очищение, либо иначе. Первое из них об облаке ('ама'): над ним воздух и под ним воздух; пребывал в нем (облаке.– А.С.) Бог, прежде чем создать Творение. Затем упомянул Он, что утвердился на Престоле¹, а это тоже определение. Далее, упомянул Он, что нисходит на нижнее из небес², а сие есть определение. Далее, упомянул Он, что Он на небесах и на земле³ и что Он с нами, где бы мы ни были⁴, наконец, известил Он нас, что Он есть наша воплощенность⁵. А ведь мы определены, так что описал Он себя определением, никак не иначе.

И речение Его: «Нет вещи, что была бы как подобное Ему»⁶ – тоже определение⁷, если считать «как» излишней частицей при отсутствии атрибута⁸: отличающееся от определенного тоже является определенным постольку, поскольку оно не есть само это определенное. Абсолютное вынесение за пределы связанности есть связывание, и абсолютное связано самой абсолютизацией – для того, кто понимает. Если считать «как» устанавливающим атрибут⁹, то мы Его также определяем; если же понимать «нет вещи, что была бы как подобное Ему» в смысле отрицания подобия, то верным будет известие и осуществится понимание – Он есть воплощенность вещей, вещи же определены, хотя различны их пределы, и Он определяем пределами всякого определяемого: нельзя определить вещь, не определяя тем самым Бога. Ибо именно Он струится в том, что именуется сотворенным и произведенным, – а иначе и нет речи о бытии. Он – воплощение бытия; Он – «хранитель всех вещей»¹⁰ самостью Своей, и хранение любой вещи «не тяготит Его»¹¹. Охранение Всевышним всех вещей есть охранение Им формы Своей, дабы не было такой вещи, что не была бы Его формой. Лишь это верно: в свидетельствующем Он – свидетельствующий, и в свидетельствуемом Он – свидетельствуемое. Мир есть форма Его, а Он есть движущий и осуществляющий дух мира; Он – Большой Человек.

Его без раздела вся ширь мирозданья,
И Он – тот Единый, с Которым созданье
Мое неразрывно, – лишь с Ним буду я.
Поэтому речь о питанье здесь шла:
Я есть – это значит, Его я питаю,
И Им, Им одним я себя одеваю;
Взгляни однобоко – и тут же признаешь,
Что Им от Него ты себя охраняешь.

От скорбной сей тоски вздохнул Он, и вздох с Милостивым был соотнесен, ибо дыханием сим ниспослал Он просимую божественными соотнесенностями милость дать бытие формам мира, кои, как сказали мы, суть явное Бога, поскольку Он есть Явный, и коих Он есть скрытое, поскольку Он – Скрытый; Он же и Начальный, ибо был Он, а они – нет, Он же и Конечный, ибо Он есть воплощенность их при их появлении. Конечный – воплощение Явного, а Скрытый – воплощение Начального, «и Он о всякой вещи знающ»¹², ибо о Себе Самом знающ. И вот когда дал Он в дыхании том бытие формам и появилась власть соотнесенностей, что выражены в именах [Его], верным стало соотнесение Божественное с миром. Они (сотворенные.– А.С.) соотнеслись со Всевышним, и сказал Он: «Сегодня устанавливаю Я соотнесение ваше и устраняю Свое», – то есть забираю соотнесенность вашу с самими вами и возвращаю вас к соотнесению с Собой. Где

¹ См. Коран, 2:29, 7:54, 10:3 и др.

² См. Коран, 37:6, 41:12, 67:5.

³ См. Коран, 43:84.

⁴ См. Коран, 21:4.

⁵ Аллюзия на уже упоминавшийся хадис: «Я емь слух его...».

⁶ Коран, 42:11.

⁷ Надо иметь в виду, что арабское слово «определение» (тахдид), как и русское, происходит от слова «предел» (хадд). Логика рассуждений сводится к тому, что Бог всякий раз оказывается «определенным», заключенным в каком-то пределе, – даже тогда, когда нам (как в данной фразе) кажется, что мы говорим о нем как о неопределенном.

⁸ В таком случае фраза читалась бы лейса мисля-ху шай' и означала бы «нет Ему подобной вещи»; слово «подобие» тогда не было бы атрибутом Бога.

⁹ Если понимать слово «подобное» как атрибут Бога.

¹⁰ Коран, 11:57, 34:21, С.

¹¹ Коран, 2:255, К.

¹² «Он Начальный и Конечный, Явный и Скрытый, и Он о всякой вещи знающ» (Коран, 57:3).

оберегающиеся (муттакун)¹? То есть те, что охранились Богом, так что Бог – явное их, или воплощенность их явных форм; и таковой всеми считается величайшим из людей, самым истинным и наисильнейшим. Оберегающимся может быть также тот, кто формой своей охраняет Бога – поскольку оность Бога есть силы раба. Так именуемый рабом стал охраной именуемому Богом – сие для свидетельствующих, дабы различились знающий и незнающий. «Скажи: знающие и незнающие равны ли одни другим? внимательны к этому только проникательные»², а именно – те, кто взглядом своим проникают в суть вещи, которая именно в вещи и требуется. Как не обгонит прилежного небрежный, так и наемник ('аджир) не сравнится с рабом.

И коль скоро Бог охраняет раба, с одной стороны, а раб охраняет Бога, с другой стороны, то говори о мирозданье как пожелаешь. Можешь сказать: оно есть Творение; можешь сказать: оно есть Бог; хочешь, скажи: оно есть Бог-Творение; а пожелаешь, можешь так сказать: оно ни Бог в полном смысле, ни Творение в полном смысле; а хочешь, говори о растерянности в этом, ведь требуемое обозначилось, раз ты наметил разряды. И если бы не определения, не сообщали бы посланники ни о превращениях Бога в формах, ни о том, что формы те с Себя Он сбрасывает.

Только Его наше око узрит,
Только о Нем разум нам говорит;
Крепко зажаты мы в дланях Его,
Нет, никогда нам не быть без Него!

Посему это Его не знают-отрицают и ведают, это Его очищают и Ему же атрибуты приписывают. Кто видит Бога из Него, в Нем и оком Его, тот – ведающий ('ариф); кто видит Бога из Него, в Нем и оком своим, тот – не ведающий (гайр 'ариф); а кто не видит Бога ни из Него, ни в Нем, ожидая, что увидит Его оком своим, – тот невежда (джахиль).

Одним словом, у всякого человека обязательно есть некое представление ('акида) о Господе своем, в соответствии с которым он к Нему обращается и желает видеть Его; если Бог так и проявляется ему, он Его узнает, если же проявляется иначе, он Его отрицает и бежит, от Него спасаясь: так дурно поступает он по отношению к Нему, думая, что поступил благопристойно. И любой доктринер богом считает лишь то, что сам в душе своей установил; бог в вероисповеданиях – по установлению, а значит, и видят они лишь души свои и то, что в них установили.

И ведь посмотри: различаются люди в знании о Боге Всевышнем по тем же разрядам, по коим различаются они по видению в Судный день. Я сообщил тебе причину, что обусловила сие, смотри же, не связывай себя никаким особым убеждением и остерегайся отрицать все прочее; минует тебя тогда многое благо, более того, минует знание миропорядка таким, каков он есть. Нет, будь в своей душе первоматерией для форм исповеданий – всех без изъятия: Бог Всевышний столь велик и вездесущ, что нельзя охватить Его лишь таким убеждением, а не тем или другим. Ведь Сам Он говорит: «Куда бы ни обратились вы, везде лице Божие»³, не определяя, куда же именно. При том упомянул Он лик Божий, а лик чего-либо есть истинность вещи. Тем самым предупредил Он сердца верующих, что превратности дольней жизни не должны отвлекать их от подобного представления, ибо рабу неведомо, на коем дыхании приберет его [Бог], и может так случиться, что приберет его Бог в момент (вакт) небрежения, и тогда не будет он наравне с тем, кто прибран был, присутствуя [при Боге].

Зная все это, совершенный раб вместе с тем в явной форме своей и в связанном состоянии обязательно во время молитвы поворачивается в сторону Мекканской мечети, веруя, что Бог в момент его молитвы пред ним⁴. Это и есть один из разрядов лика Божьего из [речения] «куда бы ни обратились вы, везде лице Божие»; направление на Мекканскую мечеть – среди тех [разрядов направлений], а потому там лик Божий. Однако не говори, что он только там, придерживайся постигнутого тобой и соблюдай благопристойность и относительно направления на Мекканскую

¹ Муттакун означает «боящиеся» (в кораническом контексте – «богобоязненные»), а также «оберегающиеся»; Ибн Араби возводит первый смысл ко второму (об этом см. также гл. 1).

² Коран, 39:9, С. Следующий за этим аят начинается словами: «Скажи: верующие рабы мои! Бойтесь (иттакау) Господа Вашего». Это «бойтесь» Ибн Араби истолковывает как «охраняйте».

³ Коран, 2:115, С.

⁴ В Мекканской мечети находится Кааба, мусульманская святыня; всякий мусульманин во время молитвы должен стоять лицом по направлению к Каабе, предстая таким образом как бы перед лицом Бога.

мечеть, и в том, чтобы не заключать лик Божий лишь в сем «где»: это «где» – лишь одно из всей той совокупности, «куда» обращается обращающийся.

Ясно стало тебе, что Всевышний Бог везде, так что нет ничего, кроме вероисповеданий. Посему всякий в цель попадает, а потому и награду получает, и, значит, счастлив. Всякий же счастливый снискал довольство, даже если терпит он некоторое время муку в том мире: и в дольном мире не избег страданий и мучений народ пасомый – между тем знаем мы, что люди сии – люди Божьи и что счастливы они. Так же и среди рабов Божьих есть такие, кого настигают муки в загробном мире, в месте, именуемом геенной. Но никто из знающих, открывших миропорядок таким, какой он есть, не утверждает, что никогда не обретут они в месте том своего, особого блаженства, посредством ли устранения муки, кою терпели они (а с устранением ее они и испытывают блаженство отдохновения от той муки), или независимое, сверх того, блаженство – как блаженство праведников в кущах райских.

11. Гемма мудрости откровенной в слове Салеховом

Льет дар передвиженья чудный свет.
Куда пойти? Среди людей согласия нет.
Одни в нем видят Истины приют,
Другие сквозь пустыню с ним бредут.
Чье око зорко, утвердился в даре том.
Езды любитель ходит рядом и кругом.
Но тайна каждого ему ж со всех сторон
Спешит открыться и берет его в полон.

Знай (да поможет тебе Бог!), что миропорядок в самом себе построен на нечетности (фардийя), коя обладает тройственностью, ибо она – от троицы и выше, ведь три – первое из нечетных чисел. От сего божественного уготовления и произошел мир. Как изрек Всевышний: «Когда велим Мы быть чему-либо, остается Нам только сказать: “Будь!” – и то есть»¹. Это – имеющая волю (ирада) Самость и речение. Не будь сей Самости и воли ее (а воля эта – соотносительность обращенности к избранию чего-либо к бытию), не будь, далее, речения Его «Будь!» при обращенности к той вещи, не было бы и вещи.

Нечетная троица, далее, явилась также в той вещи, и она создалась и получила бытие со своей стороны тоже благодаря оной троице. Эта троица – вещественность сей вещи, послушание и следование приказанию существовать Создателя своего.

Так одной троице взаимно соответствует другая: утвержденная в небытийном состоянии самость вещи – против Самости своего Создателя; послушание вещи – против воли своего Создателя; принятие (кубуль) ею приказания о создании (таквин) чрез следование оному приказанию – против речения Его «Будь!».

И вот создалась она (вещь.– А.С.). Создание соотносено с нею: не будь создание при сем речении по силам ей самой, она бы не создалась. Таким образом, сама эта вещь (никто иной), дотоле не существуя, при приказании о создании дала себе существование. Всевышний утвердил, что создание – дело самой вещи, а не Бога, Богу же в сем принадлежит именно приказание Его. Сию весть о Себе и изрек Он: «Когда велим Мы быть чему-либо, остается Нам только сказать: “Будь!” – и то есть»², соотнося тем самым создание с самой вещью по приказанию Божьему, а Он – Наиправдивейший из говоривших. Это же вместе с тем и не противоречит разуму. Так же и господин, которого боятся послушаться, говорит рабу своему: «Встань!», и тот встает, следуя приказанию своего господина. К господину здесь относится лишь приказание его встать, само же вставание – действие раба, а не господина.

Итак, создание зиждется на тройственности, то есть на троице с обеих сторон: со стороны Бога и со стороны Творения. Это же действительно и при выведении значений (ма'анин) посредством доказательств. Доказательство³ должно быть составлено из троицы по особому правилу и с особым условием, и в таком случае оно неизбежно дает вывод. А именно, теоретик должен

¹ Коран, 16:40.

² Там же.

³ Ибн Араби имеет в виду силлогизм.

составить свое доказательство из двух посылок, каждая из которых содержит два термина; таким образом, их четыре, но один из четырех содержится в обеих посылках, дабы связать их воедино подобно совокуплению. Посему их именно три, никак не иначе, ибо один [термин] повторяется в обеих [посылках]. Таким образом, искомое достигается, когда есть данное расположение на особый манер, состоящее в том, чтобы связать одну посылку с другой повторением того одного термина, благодаря которому верна тройственность. Особое же условие в том, чтобы суждение (хукм)¹ было более общим, нежели обоснование ('илля)², или равным ему, и тогда [заключение] будет истинным; если же оно будет иным, то приведет к неправильному выводу. Подобное встречается и в мире, например сопряжение действий с рабом без соотнесения их с Богом или же сопряжение создания, о котором мы говорим, полностью с Богом (между тем как Бог установил сопряженность его не с чем иным, как с вещью, коей сказано было: «Будь!»).

Так, если мы хотим доказать, что бытие мира проистекает от некоторой причины, то говорим: «Всякое возникшее имеет причину» – у нас есть «возникшее» и «причина». Затем в другой посылке мы говорим: «Мир является возникшим»: так «возникшее» повторено в обеих посылках. Третий же [термин] – «мир», и следствием будет «мир имеет причину»: в следствии выявилось то, что содержалось в одной посылке, а именно – «причина». Особое правило в данном случае – повторение [слова] «возникшее», а особое условие – универсальность обоснования, ибо обоснованием бытия мира служит причина, и она полностью охватывает возникновение мира от Бога, то есть суждение. Таким образом, мы судим, что всякое возникшее имеет причину, и независимо от того, равна ли та причина суждению или суждение является более общим, нежели она, и она подпадает под его действие, вывод будет правильным. Так тройственность явила свое определяющее воздействие и здесь, в обосновании улавливаемых чрез доказательства смыслов.

Да, корень мироздания (кавн) – тройственность. Таковой и была мудрость Салеха (мир ему!), кою явил Бог, дав «нерушимый обет»³ призвать народ его не раньше, чем через три дня⁴. Результатом была правда, а именно «[небесный] глас»⁵, коим наслал на них Бог погибель, так что «наутро они в жилищах своих лежали ниц»⁶. В первый из трех дней пожелтели лица этого народа, на второй покраснели, на третий же почернели⁷. Когда же исполнилась троица, свершилась подготовленность: явилось в них имевшееся разложение, и было сие явление названо погибелью.

Пожелтение лиц нечестивцев уравнивало (мувазина) просветление ликов блаженных в речении Всевышнего: «В тот день у некоторых лица будут светлые»⁸, – а просветление и есть явление. Кроме того, в пожелтении в первый день выявилась примета нечестивости народа Салеха⁹. Покраснение же их уравновешено речением Всевышнего о блаженных «смеющиеся», ибо смех – из числа причин, рождающих покраснение лица, а у блаженных – покраснение щек. Затем, когда кожа нечестивцев покрылась чернотой, противопоставлено было тому речению Всевышнего «веселые» (мустабшира), а сие есть след радости на коже (бишра) их, как и чернота оставила след на коже нечестивцев. Потому сказал Он, что и тем, и другим выкажет, то есть скажет нечто, что оставит след на коже их и сделает цвет ее таким, каким до того кожа не была отмечена. И сказал Он о блаженных: «Выкажет им Господь их Свою милость и довольство»¹⁰, – о нечестивцах же

¹ Большой термин.

² Меньший термин.

³ Коран, 11:65.

⁴ «Народ Салеха» – самудяне, потомки адян (см. примеч. 12. к гл. 10). Салех передал своему народу обет Бога погубить их через три дня, если они не оставят своих идолов и не обратятся в истинную веру. Не внявшие призыву Салеха самудяне были истреблены Богом. Более подробно о самудянах см. Коран, 7:73 – 79, 11:61 – 68 и др.

⁵ Коран, 11:67.

⁶ Коран, 11:67, С.

⁷ Об изменении цвета лиц самудян Коран ничего не сообщает; впрочем, потемнение лиц служит в Коране знаком неверия: «...им будет великое наказание в тот день, когда у одних лица побелеют, у других лица почернеют. “Вы, у которых лица черны, – не вы ли сделались неверными после того, как были верующими? Так вкусите муку за то, что сделались неверными”» (Коран, 3:105 – 106, С.).

⁸ «В тот день у некоторых лица будут светлые, смеющиеся, веселые» (Коран, 80:38 – 39, С.).

⁹ Желтизна ассоциируется с неверием в одном из аятов: «Если же Мы насылаем ветер, наводящий желтизну, они и тогда остаются неверными!» (Коран, 30:51). Коран не уточняет, что именно желтеет; комментаторы считают, что имеется в виду иссыхание и пожелтение почвы.

¹⁰ Коран, 9:21.

сказал: «Выкажи им муку тяжкую»¹, – и на коже и тех, и других остался след того, что случилось в их душах под воздействием этих слов. Так их явное устройство оказалось определено тем, что утвердилось как их скрытое, и не оставил на них следа никто, кроме них самих, как и создание было только от них; а посему у Бога – величайший аргумент.

Кто понял сию мудрость, утвердил ее в душе своей и сделал ее для себя свидетельствуемой, тот более не привязывает себя к иному и знает, что и добро, и зло приносит себе он сам. Под добром я разумею то, что соответствует цели человека и согласуется с его натурой и характером, а под злом – то, что не соответствует его цели и не согласуется ни с натурой его, ни с характером. Имеющий сие свидетельство возлагает полностью оправдания всего сущего на него самого, даже если оно не оправдывается. Он знает, что именно от него зависит, каким ему быть (подобно тому как знание, на что уже указывалось, зависит полностью от познаваемого), а потому говорит себе, если происходит что-либо, неблагоприятное для его стремлений: «Твои же руки завязали бурдюк, когда твой рот хотел надуть его». Бог глаголет истину и указывает путь.

12. Гемма мудрости сердечной в слове Шуэйбовом

Знай, что сердце (я имею в виду сердце знающего Бога) – от милости Бога и что оно вместительнее ее, ибо оно вместило Всемогущего Бога, а милость Его не вмещает Его. Так гласит язык всеобщий; ведь Бог дарует милость, а не получает ее, и потому милость Его не затрагивает. Язык же особый говорит, что Бог описал Себя дыханием, а оно – от выдыхания; что божественные имена суть сам поименованный, а ими поименованный и есть Он, и что сии имена требуют своих истинностей, истинные же сущности, коих требуют сии имена, суть не что иное, как мир. А значит, божественность требует обожествляемого, а господствие – опекаемого (марбуб), и кроме как посредством одного (обожаемого или опекаемого.– А.С.) они (божественность и господствие.– А.С.) не могут иметь воплощения ни в бытии, ни в мысли.

Бог как Самость не нуждается в мирах, господствие же не имеет сего определения. Посему пребывает миропорядок под сенью требуемого господствием и той ненуждаемости в мирах, что причитается [божественной] Самости, при том что господствие как истинность и как атрибут – не что иное, как воплощение сей Самости. О миропорядка внутреннем противостоянии, соотносительности определенном, сказано в [божественной] вести, где Бог поведал о Себе как о страдающем рабам Своим. И прежде прочего облегчил Он стесненность господствия дыханием Своим, соотносимым с Милостивым, создав мир, требуемый истинностью и всеми божественными именами господствия. Сим установлено, что милость Его вместила все, а следовательно, и Бога, а потому она вместительнее сердца или равна ему по вместимости.

Знай также, что Всевышний (как то установлено в достоверном [хадисе]²), проявляясь, принимает разные формы, и что сердце, вместилище Всевышнего, не вмещает уже прочих созданий: Он как бы заполняет его. Сие означает, что, созерцая Бога, проявившегося для него, иного, кроме Него, сердце созерцать не может. Сердце знающего [Бога] столь вместительно, что, как сказал Абу Язид аль-Бистами, «будь Престол и им охватываемое сотню миллионов раз в одном из уголков сердца знающего, он не почувствовал бы того». Об этом же сказал аль-Джунейд³: «Возникшее в соединении с вечным утрачивает всякое воздействие; как же сердцу, вмещающему вечное, почувствовать существование возникшего?».

Поскольку проявление Бога происходит в разных формах, сердцу неизбежно быть то шире, то уже в соответствии с той формой, в которой случится быть божественному проявлению, ибо сердце никак не превышает ту форму, в которой происходит [божественное] проявление. Сердце знающего или Совершенного Человека подобно гнезду камня в перстне: оно не превышает, а, напротив, соответствует его размеру и фигуре, будучи столь же округлым, что и камень, если камень округлый, или столь же четырех-, шести-, восьми- или прочее-угольным, если камень четырех-, шести-, восьми- или прочее-угольный, и гнездо его в перстне подобно ему, а не чему-либо другому. Сие противоположно утверждению одной таифы, будто Бог проявляется в меру

¹ Коран, 3:21, 9:34, 84:24.

² Аллюзия на неоднократно упоминавшийся хадис: «Я емь слух его...».

³ Абу-ль-Касим аль-Джунейд (ум. в 910 г.) – один из выдающихся теоретиков суфизма.

подготовленности раба. Нет, это не так: раб является Богу в меру той формы, в которой ему проявляется Бог.

Решение же данного вопроса состоит в том, что у Бога – два проявления: проявление в сокрытом и проявление в свидетельствуемом. Из проявления в сокрытом дает Он сердцу его подготовленность; сие – проявление Самостное, коего истинность – Сокрытое, это та оность, что принадлежит Ему в силу сказанного Им о Самом Себе «Он»: сие «Он» неотъемлемо от Него во веки веков. И если ему (то есть сердцу) случится иметь эту подготовленность, Он проявится ему в свидетельствовании как свидетельствуемое проявление: оно узрит Его явившимся в той форме, в которой Он ему проявился (как мы о том говорили).

Итак, Всевышний дает ему (сердцу.– А.С.) подготовленность (как сказал о том: «Дал каждой вещи ее строй»¹), затем устраняет завесу меж Собой и рабом Своим, и тот видит Его в форме своего исповедания (му'такад),– а Он и есть воплощенность его исповедания. И сердце, и глаз видят всегда лишь форму своего представления (му'такад) о Боге. Форму именно такого Бога, Бога представляемого (му'такад), вмещает сердце; это Он проявляется ему, и это Его оно познает. И глаз видит лишь Бога исповедуемого. Многообразие же исповеданий очевидно, и тот, кто связывает Его, отрицает Его в том, с чем он Его не связывает, и утверждает Его в том, с чем он Его связывает, когда Он проявляется. Тот же, кто освобождает Его от связывания, не отрицает Его, а утверждает во всякой форме, в которую Он переходит, являя ему Самого Себя в меру той формы, в которой Он ему проявился,– и так до бесконечности, ибо формы проявления [Бога] не имеют предела, коего ты мог бы достичь. Так же и знание о Боге не имеет для знающего предела, у коего он остановился бы; напротив, знающий всегда требует большего знания о Нем: «Господи, умножь мое знание»², «Господи, умножь мое знание», «Господи, умножь мое знание». А посему миропорядок беспределен с обеих сторон.

Сие верно, если ты говоришь о Боге и Творении. Если же ты посмотришь на речение Его: «Я есмь нога его, коей ступает он, и длань его, коей берет он, и язык его, коим глаголет он», и прочие силы, и на вместилище их (а оно – телесные органы), то не будешь разделять (Бога и Творение.– А.С.), а скажешь, что миропорядок есть целиком Бог, или целиком Творение, ибо он – Творение в одном соотношении и он же – Бог в другом соотношении, воплощенная же сущность едина. Ведь воплощенность некой формы, в которой Он проявился, есть воплощенность формы того, кто принял сие проявление: Он – и проявляющийся, и тот, кому дано проявление. Узри же, сколь удивительно прекрасен Бог в Своей ононости и в Своей соотношенности с миром в истинностях Славных Имен Своих.

В Нем обобщеньем достигнешь суженья,
А чрез суженье придешь к обобщенью.
Сущность едина: одно воплощенье,
В Нем света и тьмы нераздельно явление.
Душу свою омрачишь ты страданьем,
Если сего не достигнешь познания.
Лишь раб энергичный сможет узнать
То, что дано здесь нам было сказать.

«В этом – назидание тому, у кого есть сердце»³, ибо переменчив⁴ Он в многообразии форм и атрибутов. Он (Бог.– А.С.) не сказал «Тому, у кого есть разум», ибо разум – это связывание⁵: он заключает все в пределы одной характеристики, меж тем как истинность противится такому ограничению. А потому сие – не назидание для обладателей разума, то есть для тех, кто держится своих вероисповеданий, опровергая и проклиная друг друга и «не имея тех, кто ищет для них торжества»⁶. Ведь бог одного из них не властен над богом другого: исповедующий защищает то, что он исповедует в своем боге, и ищет торжества его, другой же в своем исповедании торжества

¹ Коран, 20:50, К.

² Коран, 20:114, К.

³ Коран, 50:37, С.

⁴ Игра однокоренных слов: такаллюб – «переменчивость» и кальб – «сердце».

⁵ Слово 'акль – «разум» означает также «связывание», «скрепление»; понимание разума как закрепления, фиксации было распространено в средневековой арабской философской мысли.

⁶ Коран, 3:22, 3:56, 3:91, 16:37, 30:29, 45:34.

ему не ищет, а потому лишен он воздействия на исповедуемое противником его. Так же и противнику не будет поддержки в поиске торжества со стороны того бога, которому он поклоняется. Поэтому и «нет у них тех, кто ищет для них торжества».

Бог не дал торжества богам вероисповеданий каждому в отдельности: торжествующий – совокупность (маджму'), и ищущий торжества – совокупность. Посему Бог для знающего – это такое познанное, что никогда не отрицается и не отвергается. Люди познанного в дольном мире таковы же и в мире загробном. Оттого и сказал Он: «Тому, у кого есть сердце» и кто познал переменчивость Бога в формах из-за постоянного изменения образов. Так из души своей познал он душу свою, а душа его не является иной для ононости Бога; да и никакая вещь в мироздании, сущая и существующая, не иная для ононости Бога, но – воплощение сей ононости. И вот, Он знающий, ведающий и утверждающий в сей форме, и Он же не знающий и не ведающий, Он же отрицаемый в сей иной форме. Таков удел познавшего Бога в проявлении и свидетельствовании в воплощенности совокупности; о сем речение Его «тому, у кого есть сердце», многообразное в своем изменении.

Что же до верующих-традиционалистов, следующих традиции пророков и посланников в их вестях о Боге (но не тех, кто подражает своевольным толкователям сих вестей, привязывающим их к своим умозаключениям), то их, следующих традиции посланников (да пребудет с ними благословение Божье!), подразумевает речение Всевышнего «или [кто] преклонил слух»¹ к тому, что несут божественные вести, передаваемые пророками (да пребудет над ними благословение Божье!). А он (то есть преклонивший слух) – свидетельствующий², уведомленный об уготовлении воображения, как с ним быть; это и утверждает речение его (Мухаммеда.– А.С.) (мир ему!) о добродетели (ихсан): «Поклоняйся Богу, как если бы ты видел Его»³,– Бог перед молящимся, а потому он – свидетельствующий.

Тот же, кто следует традиции умозрительного рассуждения и связывает себя ею, не есть «преклонивший слух», ибо тот, кто преклонил слух, обязательно будет свидетельствующим (а почему – о том мы сказали); если же он – не свидетельствующий (как мы о том сказали), то не о нем сей коранический стих. Это именно те, о ком Бог сказал: «Тогда те, за кем следовали, отрекутся от своих последователей»⁴, посланники же не отрекаются от последователей своих. Постигни же, друг и сторонник, истину того, что я для тебя изложил в сей мудрости сердечной.

Отнесена же она к Шуэйбу в силу заключенного в ней разнообразия разветвленности⁵. Иными словами, ветви ее не ограничены, ибо всякое исповедание – ветвь, она же – все ветви в целом, то есть – исповедания. И когда снимается покрывало⁶, то снимается оно для каждого в соответствии с его исповеданием; но может быть снято и вразрез с исповедуемым им, как о том сказал Он: «Тогда от Бога явится им такое, о чем они и не думали»⁷. Так же и мутазилит считает, что Бог исполнит свою угрозу грешнику, если тот умрет без покаяния. Так вот, если он умрет, а Бог проявит к нему милосердие, и будет промысел Его не наказывать, то он обнаружит, что Бог Всепрощающ и Милостив,– тогда от Бога явится ему такое, о чем он и не думал.

Что ж до ононости [Бога], то некоторые рабы [Божьи] твердо уверены, что Бог таков-то и таков. Когда снимается покрывало, видят они форму своего исповедуемого, что она и есть Бог, и исповедуют ее. Так развязывается узел: исчезает исповедание⁸ и становится знанием чрез свидетельствование. А когда глаз приобретает зоркость, взгляд уже не утомляется; тогда

¹ Коран, 50:37, К.

² «...или кто преклонил слух, свидетельствую» (Коран, 50:37).

³ Об этом говорится в хадисе, приводимом у Термези 2535, где Мухаммед в беседе с Гавриилом раскрывает понятия “иман”, “ислам” и “ихсан”: последнее и оказывается «поклоняться Богу так, как если бы ты видел Его; а даже если ты не видишь Его, Он тебя видит».

⁴ Коран, 2:166.

⁵ Игра слов: «разветвленность» (ташауб) происходит от того же корня, что и имя коранического пророка Шу'айб. Он был послан, подобно Худу, Салиху и Лоту, к нечестивому народу, который не внял его призыву и был погублен Богом. Повествования об этих четырех пророках составляют в Коране одно целое, поэтому Ибн Араби посвящает им следующие друг за другом главы.

⁶ Аллюзия на уже упоминавшейся в 10-й главе аят: «Доселе ты был в беспечности об этом; а теперь Мы снимаем с тебя покров, и глаза твои зорки» (Коран, 50:22, С.)

⁷ Коран, 39:47, С.

⁸ Игра слов: 'укда «узел» и итикад «исповедание» – однокоренные.

некоторым из рабов [Божьих], видящим различие форм [божественного] проявления, является совсем не то, что они исповедовали, ибо оно (проявление. – А.С.) не повторяется. Но и такое удостоверяют они как оность Бога: «является им от Бога» в оности Его «такое, о чем они и не думали» до того, как было снято покрывало.

О форме восхождения (тараккин) в божественном знании после смерти говорится в нашей книге «Проявления», в том месте, где рассказывается о встрече с членами суфийской таифы и о том, прежде им неизвестном, что поведали мы им в сем вопросе. И ведь самое удивительное, что он (человек.– А.С.) пребывает в сем восхождении постоянно и не чувствует того из-за тонкости и легкости покрывала и схожести форм, как о том сказал Всевышний: «Дано им было сходное»¹. Сие одно [покрывало] не есть воплощение другого, ибо два сходных суть иные для знающего, что они сходны. Истинно-осуществивший (сахиб ат-тахкик)² видит множественность в едином и знает, что означаемое божественными именами (пусть различны и множественны их истинности) – единая воплощенность: это интеллигибельная множественность в Единовоплощенносущностном. В проявлении – свидетельствуемая множественность в единой воплощенности; так же и первоматерия включается в определение всех форм, которые, несмотря на свою множественность и различие, восходят на самом деле к единой субстанции – своей первоматерии. Кто так познал душу свою, тот познал Господа своего, ибо Он сотворил его по форме Своей, более того, он – воплощение Его оности и истинности.

Потому к знанию души и истинной ее сущности не пришел никто из ученых, кроме божественных посланников и суфиев. Из древних же теоретиков и мыслителей, а также мутакаллимов, рассуждавших о душе и о том, какова она, никто не нашел ее истинности, ибо умозрение никогда не откроет ее. Кто хочет познать ее умозрением, тот попадает пальцем в небо и ломится в открытую дверь. И нет сомнения, что они из «тех, кто сбился с пути в мире сем, считая, что поступает правильно»³; кто ищет не там, найдет один срам. Сколь же прекрасно сказано Всевышним о мире, как заменяется (табаддуль) он с дыханиями в новом творении в единой воплощенности! Он сказал о тех людях (да что там, и о большей части мира): «Они в недоуменном сомнении о новом творении»⁴, ибо не ведают обновления миропорядка с дыханиями.

Правда, ашариты нашли его (обновление.– А.С.) кое в чем из сущего, а именно – в акциденциях; увидели его и софисты в мире в целом, теоретики же все обвиняли их в невежестве. Однако и те и другие ошибались. Ошибка софистов в том, что они, говоря о заменяемости всего мира, не открыли единства воплощенности той субстанции, которая приемлет эту форму (т. е. форму мира.– А.С.) и существует лишь благодаря оной (так же как и та немислима без нее). А окажи они это, достигли бы в сем полноты истины.

Что же до ашаритов, то не знали они, что весь мир – совокупность акциденций, а потому он заменяется каждое мгновение (заман), ибо акциденция не живет более одного мгновения. Сие вытекает из того, как они определяют вещи. Из их определения ясно, что вещь есть не что иное, как акциденция, и что эти акциденции — воплощение и истинность этой самосушей субстанции. Однако как акциденция она не самосушая. Вот и получается, что соединение нескольких несамосуших дает нечто самосушее. Например, ограниченность местом (тахайюз) или принятие акциденций – самостные определения самосушей субстанции. Но ведь ясно, что принятие [акциденций] – акциденция, ибо оно не самосушее, а бывает только в приемлющем; и вместе с тем оно – самостное [определение] субстанции. Так же и ограниченность местом бывает только в том, что занимает место, а значит, она не самосушая. А в то же время ограниченность местом и принятие акциденций не являются чем-то сверх воплощенности определяемой субстанции, ибо самостные определения – само воплощение и оность определяемого. Вот и получается, что не переживающее одного мгновения пребывает и два, и многие мгновения, а несамосушее становится самосушим. Они же этого и не замечают; они-то и находятся «в недоуменном сомнении о новом творении».

¹ Коран, 2:25.

² См. примеч. 11 к гл. 9.

³ Коран, 18:104.

⁴ Коран, 50:15.

А люди откровения видят, что Бог проявляется в каждом дыхании и что проявление не повторяется. Они также видят, свидетельствуя, что каждое проявление дарует новое творение и уносит прежнее. Исчезновение его и есть гибель (фана) при проявлении, пребывание же принадлежит даруемому другим проявлением, пойми это.

13. Гемма мудрости овладения в слове Лотовом

Овладение (мальк) – это крепость (шидда), а владетель всегда крепок. Говорят: овладеть чем-нибудь – значит быть в том крепким и сильным. А Кэйс бен аль-Хатым так сказал об ударе копьем:

Им довольно владея, прореху пробью,
Сквозь нее все, что тайно, увидеть смогу.

Это значит: будучи в нем, ударе копьем, достаточно крепким и сильным.

Также и речение Всевышнего о Лоте (мир ему!): «О, если бы я обладал силой против вас, или мог поддержать себя какой-либо крепкою опорой!»¹. И посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: «Бог был милостив к моему брату Лоту, ведь он прибег к крепкой опоре», – подчеркнув, что он (Лот.– А.С.) был с Богом потому, что Он Крепок. Лот (мир ему!) подразумевал поручителя под «крепкой опорой» и имел в виду сопротивление, сказав: «О, если бы я обладал силой против вас», – а сила здесь – это энергия, особенно в отношении людей. Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: «С того времени», – то есть с того времени, как Лот (мир ему!) произнес: «...или мог поддержать себя какой-либо крепкой опорой», – «всякий посланный пророк был защищен от народа своего» и его опекал поручитель, как, например, Абу Талеб², бывший при посланнике Божьем (да благословит и приветствует его Бог!).

Он (Лот.– А.С.) сказал: «О, если бы я обладал силой против вас», – ибо он (мир ему!) слышал Всевышнего, сказавшего: «Бог творит вас из слабости»³, лежащей в основе, «потом после слабости делает вас сильными»⁴, таким образом, сила здесь явлена в делании, а потому она – сила акцидентальная. «Затем, после силы, делает вас слабыми и седыми»⁵, и делание связано с сединой, слабость же есть возвращение к тому, из чего сотворен он (человек.– А.С.). Ведь Он изрек: «[Бог] творит вас из слабости», – а значит, Он вернул его к тому, из чего сотворил его; о таком возвращении сказал Он: «Затем бывает отброшен он в дряхлейший возраст, дабы не знал ничего после того, как знал»⁶. Указал Он, что он отброшен в изначальную слабость, и старик в слабости таков же, как ребенок. И всякий пророк был послан к людям лишь после того, как исполнялось ему сорок лет, а это возраст, когда он начинает дряхлеть и слабеть. Потому и произнес он: «О, если бы я обладал силой против вас» (хотя сие есть вместе с тем требование действенной энергии).

Ты можешь спросить: «Что же стоит между ним и сей действенной энергией? Ведь она имеется в каждом салике⁷, посланники же более достойны ее». Мы ответим: «Ты прав; однако ты не знаешь другого», а именно того, что знание не дает распоряжаться (тасарруф) энергией. Чем выше его знание, тем меньше он распоряжается энергией. Тому есть два обоснования: первое – то, что он истинно осуществил макам раба и узрел источник своего естественного сотворения; второе же – единство применяющего [энергию] и того, в чем [она] применяется: он не видит, на кого направить свою энергию, и это его удерживает. В этом состоянии видит он, что противник его не отклонился от своей истинности, той, что была у него в состоянии утвержденности его воплощенности и состоянии его небытия: в бытии явилось только то, что было в небытии утверждено, а значит, за пределы своей истинности он не вышел и от пути своего не отступил. И

¹ Коран, 11:80, С.

² Абу Талеб ибн Абд аль-Муталеп ибн Хашим – дядя Мухаммеда, взявший на себя заботу о пророке после смерти его родителей и деда и оставшийся его верным опекуном и другом. Али, сын Абу Талеба, впоследствии женился на дочери Мухаммеда Фатиме и стал четвертым праведным халифом.

³ Коран, 30:54.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Коран, 16:70.

⁷ Салик (букв. «идуший по пути», т. е. по пути к Богу) – суфий, для которого Истина открывается не в результате познавательной деятельности и целенаправленных усилий, а благодаря обретению различных состояний прозрения.

название «противление» здесь несущественно, оно явлено покрывалом на глазах людей. Как сказал о них Бог: «Но большинство их не знает: знают они внешнюю сторону дольней жизни, загробная же жизнь для них заоблачна»¹, – а сие (слово «заоблачна».– А.С.) – измененное, оно из речения их «сердца наши облачены»², то есть в оболочке, а она – гнездилище, сокрывшее от него понимание миропорядка, каков он есть.

Сие и ему подобное удерживает знающего от распоряжения [энергией] в мире. Шейх Лбу Абдалла бен Каид сказал шейху Абу Сауду бен Шибли: «Почему не распоряжаешься ты?» Ответил Абу Сауд: «Пусть Бог распоряжается за меня, как пожелает»,– имея в виду повелительное речение Всевышнего «Пусть Он будет тебе опекуном»³, опекун же и есть распоряжающийся; тем более что слышал он речение Всевышнего «Распоряжайтесь тем, в чем Он сделал вас преемниками»⁴. Так что ведал Абу Сауд (и прочие знающие), что то, что у него,– не его, а он оставлен преемником в том. Затем сказал ему Бог: «В сем, чем наделил Я тебя и в чем сделал Я тебя преемником, возьми Меня опекуном»,– и последовал Абу Сауд приказанию Бога, взяв Его опекуном. Так разве у того, кто свидетельствует это, останется энергия, посредством коей он распоряжался бы, притом, что энергия действует только в совокупности, не оставляющей обладающему ею ничего иного, кроме сей совокупности? А это знание отъединяет его от данной совокупности. Так обладающий полным знанием предстает крайне немощным и слабым.

Некоторые абдалы⁵ попросили богоугодного шейха Абд аль-Раззака: «Скажи шейху Абу Мадьяну⁶, поприветствовав его: “Абу Мадьян! Почему ничто для нас не составляет трудности, а для тебя есть вещи затруднительные, хотя мы стремимся к твоему макаму, а ты ж нашему не стремишься?”». Так оно и было, хотя у богоугодного шейха Абу Мадьяна был и тот макам, и другие, а макам слабости и немощи полнее выражен в нас; и, несмотря на это, тот из абдалов сказал ему сие. Это также относится к данному роду вещей.

Об этом макаме сказал [Мухаммед] (да благословит и приветствует его Бог!) по приказанию Бога: «Не ведаю, что делается со мной или с вами, следую тому лишь, что внушено мне»,– ибо посланник подчиняется тому, что ему внушено, иного ему не дано. И коль скоро внушено ему решительно распоряжаться, он распоряжается, а коль скоро воспрещено – воздерживается; а коль скоро предоставлен ему выбор, он предпочитает не распоряжаться, если только не ущербно его знание.

Абу Сауд сказал верившим в него приверженцам: «Вот уж пятнадцать лет, как Бог даровал мне распоряжение, но мы отринули его, проявив искусность». Сие есть выражение вольности. Мы же⁷ отринули его не из искусности, кое есть отрешение от него посредством предпочтения, а в силу совершенства знания, ибо знание не предполагает его избрания. Поэтому, распоряжаясь энергией в мире, знающий распоряжается ею вынужденно, по приказанию Божьему, а не по выбору.

Нет сомнения, что посланнику нужно распоряжаться, дабы посланничество его было принято народом: воочию являя истинность призыва своего, являет он религию Божью. Святой же не таков. И вместе с тем посланник не стремится снискать сие (силу распоряжения.– А.С.) в явном, ибо, сострадая народу своему, он не желает, чтобы было слишком много доказательств против людей (ведь в том их погибель), и щадит их. Кроме того, посланник знает, что если несколько

¹ Коран, 30:7.

² Коран, 2:88.

³ Коран, 73:9.

⁴ Коран, 57:7.

⁵ Абдалы (букв. «заменяющиеся») – этот термин берет начало в следующем хадисе: «В народе сем – триста мужей, чьи сердца не отличишь от сердца Авраама – любимца Милостивого: как умрет один из них, тотчас Бог заменяет его другим».

Единственное упоминание абдалов в 9 сборниках — у Ибн Ханбалы, 854:

Ибн ‘Убайд сказал: «В присутствии ‘Али (да будет им доволен Бог!), когда тот был в Ираке, кто-то упомянул жителей Шама, попросив: “Прокляни их, повелитель правоверных!” Тот ответил: “Нет, я слышал, как посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) говорил: ‘Абдалы находятся в Шама. Их сорок мужей, и как только один из них умрет, Бог заменяет (абдала) его другим. Благодаря им льет дождь, благодаря им побеждают врагов, и благодаря им от населения Шама отведена мука’.”»

⁶ Абу Мадьян Шуэйб бен аль-Хусейн аль-Ансари (ок. 1126 – 1197 гг.) – один из известных суфиев Магриба.

⁷ Сам Ибн Араби.

людей узрят чудо, то одни уверуют, другие, зная, будут отрицать и не покажут, что поверили в него, из чувства несправедливости, гордыни или зависти, третьи же припишут все колдовству или внушению. Зная это и видя, что уверовать может лишь тот, чье сердце осветил Бог светом веры (а если кто-то смотрит без сего света, именуемого верой, то чудо не принесет ему пользы), посланники ограничили свою энергию в снискании чудесного, поскольку влияние оных чудес на зрителей и сердца их не всеобщее. Да и Он сказал о самом совершенном из посланников и наиболее знающем и подлинном из людей: «Не ты ставишь на прямой путь, кого тебе любо; но Бог ставит на прямой путь, кого хочет»¹. И хотя энергия и имела, несомненно, воздействие, и никого нет совершеннее, выше и сильнее посланника Божьего (да благословит и приветствует его Бог!) в обладании энергией, она все же не склонилась в лоно ислама Абу Талеба, дядю его, в связи с чем и был ниспослан нами упомянутый аят². Поэтому и сказал Он, что посланнику дано лишь возвестить [веру], а также сказал: «Не на тебе лежит руководство ими, но Бог ведет прямым путем, кого хочет»³. А в суре «Рассказы» к тому присовокупил: «И Он знает ведомых»⁴, – то есть тех, кто дал Ему знание, руководствуясь в состоянии небытия своими утвержденными воплощенностями. Тем самым Он установил, что знание следует за познаваемым.

А потому, кто является верующим в утвержденности своей воплощенности и состоянии небытия, тот явится таким же и в состоянии бытия. Что он таков, Бог узнал от него же, и потому сказал: «И Он знает ведомых». Кроме этого, Он также сказал: «Слово Мое не переменится»⁵, ибо слово Мое – по мере знания Моего о Моем Творении, «и Я не несправедлив к рабам Своим»⁶, то есть не предназначал Я им неверие, ввергающее их в несчастье, чтобы затем потребовать у них то, что они не в состоянии дать. Напротив, Мы с ними поступали лишь так, как знали их, а знали Мы о них лишь то, что явили они Нам в душах своих, и если то была несправедливость, то это они несправедливы. Посему и сказал Он: «...они сами к себе были несправедливы»⁷, – Бог же не был к ним несправедлив. А кроме того, Мы говорили им лишь то, что Наша Самость определила сказать им; а какова Наша Самость, Нам известно, так что Мы говорим именно это, а не то, и сказали Мы лишь то, что узнали. Мы высказали им речение Наше, они же пусть следуют ему или не следуют, слыша его.

Ведь целокупность – Наша, и она же – их;
И Нам она причастна, и ей не быть без них.
Даже если могут Нас они забыть,
Краткого мгновенья Нам без них не быть.
Постигни же, о друг и сторонник,
истину сей мудрости овладения в слове Лотовом, ибо она – сливки знания.
Вот и прояснилась тайна для тебя,
Ясность мира больше не замутнена,
Парностью отмечен Тот, о Ком молва
Утверждала, будто нам Он не чета.

14. Гемма мудрости о судьбе в слове Ездры

Знай, что предопределение (када') есть суждение (хукм) Божье о вещах, а судит Бог о вещах соответственно тому, как знает Он их и о них, а знает Бог вещи так, как то дано самими познаваемыми, каковы они суть. Судьба же – это временное осуществление (тавкит) вещей такими, какие они в воплощенности своей, и не более того. Так что предопределение судит о вещах через них же самих, не иначе.

¹ Коран, 28:56, С.

² Этот аят появился после того как Абу Талеб умер, так и не перейдя из язычества в ислам, несмотря на свою близость к Мухаммеду.

³ Коран, 2:272, К.

⁴ Коран, 28:56.

⁵ Коран, 50:29, С.

⁶ Там же.

⁷ «Не Бог был несправедлив к ним, но они сами к себе были несправедливы» (Коран, 16:33, С.).

В этом вся тайна судьбы «для того, у кого есть сердце или кто преклонил слух свой, свидетельствуя»¹. Потому «у Бога – убедительное доказательство»², ибо судящий и определяющий (хаким)³ в действительности зависит от воплощенности того, о чем он судит в соответствии с тем, как того требует самость судимого. Так что судимый по тому, каков он, сам есть судия судящего, определивший, чтобы он (судящий.– А.С.) судил о нем (судимом.– А.С.) именно таким образом. И всякий судящий сам определен тем, чем и о чем он судит, кем бы сей определяющий судия ни был. Постигни же истину этого вопроса, ибо судьба неведома лишь в силу действенности своего явления, потому не ведают ее и столь настойчиво и много спрашивают.

Знай, что посланники (да пребудет с ними благословение Божие!),– поскольку они именно посланники, а не святые и ведающие,– [распределены] по тем же разрядам, что и их народы. И посланы они бывают лишь с той мерой⁴ знания, в коей нужду испытывает народ каждого посланника, не более и не менее меры сей. Среди народов одни превосходят другие, потому и среди посланников одни превосходят других в знании миссии своей, как сказал о том Бог: «Среди тех посланников одним Мы дали превосходство над другими»⁵. А также и в тех науках и установлениях, что восходят к самости их (мир им!), одни превосходят других соответственно своей подготовленности, как о том сказал Он: «Мы дали одним пророкам превосходство над другими»⁶. О Творении же Всевышний сказал: «Бог одним из вас дал превосходство над другими, наделяя средствами для жизненных потребностей»⁷. Одни из этих средств духовные, подобно наукам, другие сенсительные, подобно пище, и ниспосылает их Бог только по известной мере⁸, а она – заслуженная необходимость, Творением требуемая. Ибо Бог «дал каждой вещи ее строй»⁹, а потому ниспосылает столько, сколько пожелает (яша'), желает же Он только то, что знает и на основании чего судит и определяет, знает же Он, как сказали мы, только то, что дано познаваемым. Так на самом деле познаваемый время [осуществления] (тавкит) определяет, предопределение же, знание, воля (ирада) и желание (маши'а)¹⁰ относятся к судьбе.

Тайна судьбы – среди величайших из наук: Всевышний Бог дает ее понять лишь тем, кого наделяет полным знанием. Знание ее дарует знающему всемерный покой, дарует ему также и лютую муку – так дарует оно две противоположности. Через эту тайну Бог придал Себе атрибуты гнева и довольства, и чрез нее же божественные имена разделились на противостоящие. Истинность тайны сей определяет (тахкум) и бытие абсолютное, и бытие связанное; нет и не может быть ничего совершеннее, сильнее и полнее ее, ибо универсально воздействие ее (хукм) переходящее и непереходящее. Пророки (да благословит их Бог!) черпали знания свои лишь из особого источника божественного вдохновения; не оставило теоретизирование разума следа в их сердцах, ибо знали они, что разум в мысленных рассуждениях своих не способен постичь миропорядок таким, какой он есть. Извещение (ихбар) также не способно постичь то, что познается лишь вкушением. Посему полное знание – только в божественном проявлении, когда снимает Бог покрывало с зеницы тонкой проницательности (басыра) и с очей и постигают они

¹ Коран, 50:37.

² Коран, 6:149, К.

³ Слово хакама означает и «судить», и «определять». Поскольку в контексте данной главы то и другое значение релевантны, мы используем для перевода оба эти слова или производные от них.

⁴ Слово «мера» (кадр) в арабском языке однокоренное со словом «судьба» (кадар); таким образом, понятие судьбы связывается с размерным существованием каждой вещи.

⁵ Коран, 2:253.

⁶ Коран, 17:55, С.

⁷ Коран, 16:71.

⁸ Аллюзия на аяты: «На ней (земле.– А. С.) производим Мы жизненные потребности для вас и для тех, которым вы бываете кормителями. Хранилища всех вещей у Нас, и Мы ниспосылаем их только в определенной мере» (Коран, 15:20 – 21, С.).

⁹ Коран, 20:50, К.

¹⁰ Ибн Араби использует два близких по значению термина: маши'и и ирада, каждый из которых может быть переведен словом «воля». Термин маши'а в суфизме принят для обозначения обеих сторон процесса проявления божественной сущности, в котором нечто как появляется в бытии, так и исчезает в небытии, в то время как термин ирада означает только первую из них. Для различения терминов мы переводим маши'а как «желание», а ирада – как «воля». При рассмотрении данных категорий необходимо помнить, что под ними понимаются не субъект-объектные отношения, а разные аспекты проявления единого всесубъекта-Бога. О воле и желании см. также гл. 17, 23.

вечное и возникшее, бытие и небытие, невозможное, обязательное и возможное таковыми, каковы они в истинных и воплощенностях своих.

Поскольку просьба Ездры относилась к сему особому, то и получил он, как о том поведано в вести, упрек. Если бы он испросил того откровения, что мы упомянули, быть может, и не упрекнули бы его. Показывает близорукость его сердца речение его: «Как же оживит его Бог после того, как он уже мертв»¹. Мы же считаем, что в речении сем он (мир ему!) был подобен Аврааму (мир ему!), изрекшему: «Господи, покажи мне, как оживляешь Ты мертвых»². Сие требует ответствовать действием, и действие это произвел в нем (Ездре.– А.С.) Бог: «Тогда Бог умертвил его на сто лет, потом воскресил его»³ и сказал ему: «Посмотри, как Мы совокупаем кости и одеваем их телом»⁴. Стал он свидетелем воочию роста тел, как осуществляется оно; показал Он ему, как именно. Он (Ездра.– А.С.) спросил о судьбе, которая постигается только чрез откровение вещей в состоянии утвержденности их в небытии, – а таковое не было ему даровано: посвящен в сие лишь Бог, и не может знать это никто, кроме Него, ибо сии первые ключи – я имею в виду «ключи сокрытого» – известны одному Ему⁵. Однако может быть так, что в нечто из сего Бог посвятит из рабов Своих, кого пожелает.

Знай также, что именуются они ключами, лишь когда отпирают, состояние отпирапия же есть то состояние, когда акт создания связуется с вещами (а хочешь, скажи: когда мощь [кудра] связуется с подвластным [макдур]), сие же вкушает только Бог. Здесь нет ни проявления, ни откровения, ибо мощь и действие – исключительно у Бога: несвязанное, абсолютное бытие – Его. Мы видим, что Бог упрекнул его (Ездру.– А.С.) (мир ему!) за вопрос о судьбе, и потому знаем, что он испросил сего посвящения, испросив себе тем самым мощь, что связуется с возможным, – но таковое бывает лишь у обладающего абсолютным бытием. Так испросил он того, что не может вкусить Творение, – ответы же на вопросы «как» постигаются только вкушением.

Было нам поведано также, что внушил ему Бог: «Если ты не удержишься, Я сотру твое имя в свитке пророков»⁶, – то есть не буду ниспосылать тебе вести, а покажу тебе все в проявлении: проявление же таково, какова подготовленность твоя, благодаря которой происходит постижение вкушением. Относительно сего знай, что постигаешь ты всегда в соответствии со своей подготовленностью. Так именно и видишь ты тобою испрошенное: если не увидел ты его, то должен знать, что нет у тебя нужной подготовленности и что такова особенность Божественной самости. Ведь ты знаешь, что Бог дал каждой вещи ее строй – тебе же не дал этой особой подготовленности, а потому она не есть твой строй: будь она строем твоим, ее бы тебе дал Бог, известивший, что Он «дал каждой вещи ее строй»⁷. Посему ты сам себя удерживаешь в сем испрошении, воспрещение Божье здесь не нужно. Такова была забота Божья о Ездре (мир ему!) – знает сие знающий и не ведает невежда.

Знай, что святость есть сфера всеобъемлющая, а потому она не прерывается; ей принадлежит общее возвешение. А пророчество законоуложительное и посланничество прерываются. Прервались они на Мухаммеде (да благословит и приветствует его Бог!), ибо нет после него пророка⁸, ни законоустанавливающего, ни законоподчиняющегося¹, ни посланника (он есть

¹ «Или как тот, который проходил по городу, разрушенному до своих оснований; он сказал: как оживит его Бог после того, как он уже мертв? Тогда Бог умертвил его на сто лет; потом воскресил его и сказал: сколько времени ты пробыл здесь? Он сказал: я пробыл здесь день или только часть дня. Он сказал: нет, ты пробыл здесь сто лет; посмотри на твою пищу и твое питье, они не испортились; и посмотри на своего осла – это для того, чтобы Нам сделать тебя знаменем для людей, – посмотри, как Мы совокупаем кости и одеваем их телом. И когда сделалось ясным ему, он сказал: узнаю, что Бог всемогущ» (Коран, 2:259, С.). Неясно, почему Ибн Араби связывает этот эпизод именно с Ездрой; во всяком случае, кроме такого, есть и другие варианты истолкования данного аята, соотносящие его с рассказом библейского пророка Неемии о посещении разрушенного Иерусалима (Неем. 2,11 – 20) или с видением пророка Иезекииля (Иезек, 37, 1 – 12); правда, здесь Бог сращивает кости и оживляет «весь дом Израилев», а не осла. В самом Коране отсутствуют указания на связь данного эпизода с определенным пророком.

² Коран, 2:260, С.

³ Коран, 2:259, С.

⁴ Там же, С.

⁵ Аллюзия на аят: «У Него ключи тайного: Он только один знает их» (Коран, 6:59, С.)

⁶ Хадис.

⁷ Коран, 20:50, К.

⁸ Аллюзия на хадис: «Не будет после меня пророка».

законоуложитель). Хадис сей опечалил святых угодников Божьих, ибо означает он, что прервалось вкушение всеобщего и полного поклонения рабов Божьих. На него (раба.– А.С.) уже не распространяется сие особое название («совершенное поклонение». – А.С.), ибо желал бы раб, чтобы господин его (то есть Бог) не имел ничего общего с его именами. Но Бог не назвал Себя пророком или посланником, а назвал именно Святым Угодником, придав Себе сие имя как атрибут, ведь изрек Он: «Бог есть Угодник верующих» и «Он – Угодник, Славный»². Имя сие пребывает с рабами Божьими и распространяется на них и в дольном мире, и в мире загробном; потому с прекращением пророчества и посланничества не осталось имени, что было бы у раба, но не было бы у Бога.

Однако смилостивился Бог к рабам Своим и оставил им общее пророчество без законоуложения, а также законоуложение чрез иджитихад при ненарушимости установлений; оставил Он им и наследование законоуложения, ибо сказал: «Ученые суть наследники пророков»³, – наследование же тут есть только в том смысле, что выдвигают они (ученые-богословы. – А.С.) чрез иджитихад установления и законоукрепляют их. Если ты видишь, что пророк ведет речь о том, что выходит за пределы законоуложения, то – постольку, поскольку он святой угодник и ведающий, а макам его, раз он ведающий, полнее и совершеннее, чем если бы он был [только] посланником или несущим Законоуложение или Закон. И если ты услышишь, как кто-то из людей Божьих говорит (или если передадут тебе слова его), что святое угодничество выше пророчества, знай, что имеет он в виду лишь то, о чем мы сказали. Или если скажет он, что святой выше пророка и посланника, то он имеет в виду, что выше в одном м том же человеке (то есть что посланник (мир ему!), поскольку он и святой угодник, полнее, чем поскольку он [только] пророк и посланник), а не то, что за ним (посланником.– А.С.) следующий святой выше его. Ведь следующий никак не постигает того, за кем следует, в том, в чем он ему следует, – а постигни он его, уже не был бы за ним следующим, вникни в это.

И посланник, и пророк законоустанавливающий восходят к святости и знанию. Разве не видишь ты, что Всевышний Бог приказал ему (Мухаммеду.– А.С.) испросить дополнительно именно знания, а не чего-либо другого, повелев ему: «Говори: Господи! Умножь мое знание»⁴. Ведь, как ты знаешь, Закон есть предписание и запрещение действий, что совершаемы в этом мире, – а значит, эти действия прерываются. Но этого нельзя сказать о святом угодничестве: если бы оно прерывалось, то как таковое, подобно тому как посланничество прерывается как таковое. А если бы оно прервалось как таковое, не осталось бы ему имени, в то время как «Угодник» есть вечное имя Бога, и, следовательно, рабам Его оно принадлежит благодаря обретению (тахаллюк), истинному осуществлению (тахаккук) и соотнесению (та'аллюк).

Итак, Он сказал Ездre: «Если ты не удержишься» от вопроса о сущности судьбы, «Я сотру твое имя в свитке пророков» и будет миропорядок дан тебе в откровении и проявлении, ты же не будешь именоваться ни пророком, ни посланником – но святое угодничество останется с ним (Ездрой.– А.С.). Однако поскольку сопутствующее состояние указывало, что речь сия назначалась как угроза (ва'ид), то тот, для кого сие состояние совпало с речью, понял ее как угрозу прерывания лишь некоторых из разрядов святого угодничества в этом мире (ибо пророчество и посланничество суть только часть из разрядов святого угодничества) и так узнал, что он выше того святого угодника, который не обладает ни законоуложительным пророчеством, ни посланничеством. А у кого совпало с этой речью другое состояние – оно также вызывается разрядом пророчества, – тот твердо понял, что это обещание (ва'д), но не угроза.

Он (мир ему!) задал приемлемый вопрос, ибо пророк есть особый святой и ему известно, что, поскольку есть у пророка особый разряд святости, не может быть так, чтобы он решился на что-

¹ Законоустанавливающие пророки – те, которые приносили новый Закон, – Моисей, Иисус и Мухаммед. Законоподчиняющиеся – прочие библейские или коранические пророки, подчинявшиеся действовавшему в их время Закону.

² Коран, 2:257, 42:28. Эпитет валий в арабском языке употребляется по отношению и к людям, и к Богу. В первом случае его обычно переводят словом «святой», а во втором – «покровитель». Общей для этих двух значений является мысль о близости, приязни, угодничестве. Поскольку контекст требует переводить валий одинаково в обоих случаях, мы переводим его как «угодник».

³ Хадис; ученые ('уляма') – т.е. ученые-богословы.

⁴ Коран, 20:114, К.

либо Богу ненавистное или то, что произойти не может. У кого совпали и утвердились сии состояния, тот речь Божественную – «Если ты не удержишься, Я сотру твое имя в свитке пророков» – понял как обещание, так что стала она вестью, указующей на высоту вечной ступени, а именно – того разряда, что вечно пребывает с пророками и посланниками в мире ином, где нет места Закону ни для кого из тварей Божьих, что уже вступили в пламень или рай.

Оговорили мы, что это – только после вступления в пламень или рай, имея в виду установленное для убогих, малых детей и умалишенных в Судный день. В день тот соберет Он их воедино, дабы установить справедливость, покарать грешников и воздать праведникам. И вот, собраны они воедино отдельно от [прочих] людей; ниспослан им пророк из их числа, из них наилучший, и предстает им пламень, что принес с собой тот пророк, в сей день посланный. Тогда скажет он им: «Я есмь посланник к вам от Бога», – и одни из них верят, другие же нет. Он говорит им: «Войдите сами в пламень сей, и кто послушен будет мне, спасется и попадет в рай, а кто воспротивится и ослушается приказания моего, погибнет и пребудет в пламени». Те из них, кто, последовав приказанию его, бросились в пламень, обрели счастье и награду и нашли в том пламени прохладу и утешение. Тот же, кто ослушался, заслужил наказание – низведен был он в пламень чрез то деяние свое. Так утвердилась справедливость от Бога среди рабов Его. О том же и речение Всевышнего «В тот день, когда откроется Голень»¹, то есть нечто великое в мире ином, «они будут призваны к поклонению»² (сие есть облечение [приказанием] и законоустановление), и тогда одни из них окажутся в силах сделать это, а другие – не в силах. О них-то и сказал Бог: «...будут призваны к поклонению и будут не в силах это сделать»³, как и в мире сем некоторые рабы (невежды и иные) не в силах были следовать приказанию Божьему. Вот настолько и остается в мире ином Закона в Судный день до вступления в рай и пламень, и потому мы и оговорили сие. Да прославится имя Божье!

15. Гемма мудрости пророческой в слове Иисусовом

Сей дух образован от влаги Марии,
От вдуновенья Гавриила образован он
В той форме людской, что из праха слепили,
сущности, чистой от всяких грехов.
Посему столь долго он в ней пребывает:
Больше тысячи лет⁴, если точно сказать,
Дух тот от Бога: им он мертвых оживляет
И птицам из глины дает силу летать⁵.
Истинно, с Господом связан он крепко,
Тем в небесах, на земле он силен,
Чистого телом и духом Бог сделал
Примером создання для прочих времен.

Знай, что особенность духов такова, что всякая вещь, в которую они вступают, оживает, и струится в ней жизнь. Посему Самири, зная это, и взял горсть от следа ('асар) посланника, а посланник сей, Гавриил⁶ (мир ему!), – дух. И вот, зная, что он – Гавриил, Самири знал, что жизнь струится во всем, в чем тот угнездится. Посему он взял горсть от следа посланника (полную ли

¹ Коран, 68:42.

² Там же, С.

³ Там же, С.

⁴ Эти строки написаны по прошествии свыше 1200 лет от рождества Христова.

⁵ «Вот, Я научил тебя Писанию, Мудрости, Закону, Евангелию. Вот ты, по изволению Моему, сделал из глины образ птицы, и когда дунул на него, он, по изволению Моему, стал птицей; ...вот, по изволению Моему, ты воскрешал мертвых» (Коран, 5:110, С.).

⁶ «Он (Моисей.– А. С.) сказал: а тебе, Самири, что было побуждением к этому (т. е. поклонению тельцу.– А. С.)? Он сказал: я видел то, чего не видели они; со следа посланника я взял горсть [праха] и бросил ее [в тельца] (Коран, 20:95 – 96, С.). Речь идет об известном эпизоде, связанном с золотым тельцом (см. Коран, 20:77 – 99; Библия, Исх. 32); согласно Корану, его изваял Самири (его имя упоминается всего три раза, только в данном контексте, и никаких подробностей о нем не сообщается). Под посланником, согласно большинству комментаторов Корана, подразумевается именно Гавриил. След ('асар) – отпечаток воздействия или само воздействие. Этот смысловой переход Ибн Араби использует в трактовке данного аята.

пригоршню, или только шепотку) и бросил в тельца, и тот замычал, ведь коровий глас – мычание. А создай он его в иной форме, с ним соотносилось бы имя того гласа, что принадлежит оной форме (как верблюду принадлежит рев, барану – бляение, козе – меканье, а человеку – голос, или речь, или глагол). Эта мера жизни, струящейся в чем-либо, именуется божественным (лахут), человеческое (насут) же – вместилище онога духа; и именуется человеческое духом благодаря тому, что в нем угнездилося.

Когда Гавриил, благой дух, предстал перед Марией (мир им обоим!) в образе обычного человека, она вообразила, будто он – человек, желающий осквернить ее. И вот, зная, что такое недопустимо, возвала она всем существом своим (би-джам'ийя мин-ха) к Божьей помощи, дабы избавил ее Бог от того¹. Тогда дано ей было полное присутствие при Боге, или смысловой дух (рух ма'навий)². Если бы он (Гавриил.– А.С.) вдохнул в нее в тот момент в том ее состоянии, вышел бы Иисус вовсе непереносимым по тяжести (шакаса) натуры благодаря состоянию своей матери. Когда же сказал он ей: «Я только посланник Господа твоего», пришедший, «чтобы даровать тебе чистого отрока»³, – избавилась она от этой тяготы и свободно вздохнула грудь ее. И в сей момент он вдохнул в нее Иисуса. Гавриил принес Марии слово Бога, как посланник приносит речь Божью своему народу; о том сказал Он: «[Иисус] есть слово Его, низведенное им в Марию, есть дух Его»⁴.

Тогда возгорелась в Марии страсть, и было сотворено тело Иисуса из влаги истинной (ма' мухаккак) от Марии и влаги иллюзорной (ма' мутаваххам) от Гавриила⁵, когда вдохнул он: дыхание животного тела влажно, ибо содержит в себе воду. Так тело Иисуса создано из влаги иллюзорной и влаги истинной. А получился он в форме человека благодаря своей матери и из-за того, что Гавриил предстал в форме человека, дабы не нарушить при сем создании принятого для человеческого рода установления.

И вот стал Иисус воскрешать мертвых, ибо он – дух Божий; и воскрешение было от Бога, а вдыхал Иисус, так же как вдыхал Гавриил, а слово было от Бога. Воскрешение Иисусом мертвых было истинным: происходило оно от его вдоха, как и сам он произошел от формы своей матери. Воскрешение было и иллюзорным, будто оно от него, – а оно было от Бога. Так истинностью своей (по коей, как сказали мы, был он сотворен) собрал он сотворенность из влаги иллюзорной и влаги истинной: воскрешение соотносится с ним и как истинное, и как иллюзорное. Как об истинном о нем сказано: «И оживит мертвых», а как об иллюзорном: «Вдохнешь в нее, и она будет летающей птицей, по изволению Божьему»⁶, – к стоящему в дательном падеже⁷ здесь относится «будет», а не «вдохнешь»; а может относиться и «вдохнешь, и будет она птицей» в телесной сенсительной форме. Так же и в словах «исцелишь слепого и прокаженного» и во всем, что соотносится с ним (Иисусом.– А.С.), с изволением Божьим и метонимичным изволением (вроде «по изволению Моему»⁸ и «по изволению Божию»). А если стоящее в дательном падеже относится к «вдохнешь», то получившим изволение будет вдыхающий; тогда птица будет от «вдыхающего с изволения Бога». Если вдыхающий вдыхает не с изволения [Бога], тогда создание птицы как птицы будет с изволения Бога: в сем случае [к словам «с изволения Божия»] относится «будет». Не будь в

¹ Аллюзия на аяты: «...тогда послали Мы к ней духа Нашего: пред ней он принял образ обычного человека. Она сказала: ищу убежища от тебя у Милостивого...» (Коран, 19:17 – 18). И Саблуков, и Крачковский переводят слово савий как «совершенный», хотя оно означает собственно «обыкновенный», «средний». А. Али переводит это место так: «...and he appeared before her as a man in all respect».

² Может быть, термин оправдан тем, что «дух» мог пониматься и как тело (в мутазилизме).

³ Коран, 19:19, С.

⁴ Коран, 4:171, С.

⁵ Влага (ма') – букв. «вода»; она у Ибн Араби – символ жизни. Истинность влаги, или жизни, Марии в том, что ей в тот момент открылись ее истинные сущности, укорененные в Боге. Иллюзорная влага, или жизнь, принесенная Гавриилом, – обычная жизнь, которой обладает любое существо в мире. В соединении двух «жизней», или двух сторон бытия: вечностной и мирской, божественной и человеческой, – исключительность Иисуса.

⁶ «Я пришел к вам от Господа нашего с знамением: я сделаю вам из глины образ птицы, дуну в него, и он будет летающей птицей, по изволению Божию. Исцелю слепого и прокаженного и оживлю мертвых, по изволению Божию» (Коран, 3:49, С.)

⁷ К словам «по изволению Божию».

⁸ Коран, 5:110, С.

миропорядке и иллюзорности, и истинности, то сия форма не приняла бы этих двух ликов. Однако у нее – оба лика; дано сие устроением Иисусовым.

Получился Иисус столь смиренным, что было предписано народу его «платить дань униженно»¹ и дабы всякий, получив пощечину, подставлял другую щеку ударившему, а не восставал против него и не требовал возмездия. Это у него от матери: женщина принижена, а значит – смиренна, ибо уступает она мужчине (сие ясно и для разума, и для чувств). А что имел он силу воскрешать и исцелять, так это от вдоха Гавриила, представшего в людской форме, – потому и Иисус оживлял мертвых, имея сию форму. Явись же Гавриил не в людской, а в какой-либо иной форме элементарных существ – животного ли, растения или минерала, – то Иисус воскрешал бы мертвых, лишь облекшись в ту форму и явившись в ней. Если бы, далее, Гавриил предстал в своей внеэлементарной световой форме (а таковое тоже сообразно его природе), то Иисус воскрешал бы мертвых, лишь явившись в той внеэлементарной световой природной форме, имея вместе с тем от своей матери и форму людскую.

Когда он воскрешал мертвых, о нем говорили: «Он – не он». Рассматривающий его впадает в растерянность так же, как и рационалист с его умозрением, когда видит, что существо, к человеческому роду принадлежащее, оживляет мертвых (ведь сие – черта исключительно Божья), воскрешая в них дар речи (нутк), а не просто животность². Вот теоретик и пребывает в растерянности, видя, что форма сия – людская и что обладает она воздействием Божьим. Оттого стали некоторые из них говорить об инкарнации (хулюль), что он – Бог постольку, поскольку воскрешает мертвых. А таковое относится к безбожию, а именно – к сокрытию (ситр), ибо скрывали они Бога, который и воскрешал мертвых, формой людской – Иисусом. Посему и сказал Всевышний: «Неверны те, которые говорят: действительно, Бог – это Мессия, сын Марии»³. Они ошиблись и допустили безбожие, если брать речь их в целом, ибо того не было ни в словах «Он – Бог», ни в словах «сын Марии». Только соединив их, они от Бога (в том, что касается воскрешения мертвых) перешли к природно-людской форме, сказав: «сын Марии» (а он, без сомнения, сын Марии). Вот слышавший их и вообразил, что они соотнесли божественность с сей формой, сделав ее воплощенностью этой формы. Они же сего не делали. Нет, они поместили изначально Божественную оность в людскую форму (каковая была сыном Марии) и отъединили сию форму от определяющего воздействия (хукм): они вовсе не делали ту форму воплощением определяющего воздействия. Так же и Гавриил был в людской форме и не вдыхал, а затем – вдохнул; так он отъединил форму от вдоха, хотя вдох и исходил от той формы (ведь форма уже была, а он еще не вдохнул, значит, вдох не есть ее самостоятельное определение).

Вот и возникло среди общин разногласие об Иисусе – каков он? Одни рассуждали о нем, беря его людскую человеческую форму, и говорили: он – сын Марии; другие, беря его людскую представленную форму, и оттого соотносили его с Гавриилом. Были и такие, что рассуждали об Иисусе, рассматривая явленное им воскрешение мертвых, и соотносили его с Богом чрез дух, говоря: он – дух Божий, то есть благодаря ему воскресли те, в кого вдохнул он. И вот, то иллюзорен в нем Бог, то – ангел, а то – людская человечность – смотря по тому, что возьмет верх в каждой теоретике.

А он – и слово Божье, и дух Божий, и раб Божий. Такого нет в сенсительной форме ни у кого другого: всякий соотносится с отцом своим, в форму облеченным, а не с Вдохнувшим дух Свой в людскую форму. Ведь Бог, когда создаст человеческое тело (как сказал Всевышний: «Когда Я дам ему стройный образ»⁴), вдыхает в него дух Свой, и соотносится дух в воплощении своем с Ним, Всевышним. Иисус же не таков: и тело, и людская форма его были созданы вместе с вдыханием духа, а кроме него, как мы уже сказали, не было тому подобного.

¹ Коран, 9:29. Этот аят не имеет непосредственного отношения к Иисусу: здесь речь идет о необходимости войны против неверных, пока те не подчинятся и не начнут платить дани.

² Дар речи ассоциируется с разумностью и считается исключительно человеческой чертой; разумная душа, стоящая выше души животной (или чувственной), называлась в средневековой арабской философии также «глаголющей душой» (нафс натыка).

³ Коран, 5:19, С.

⁴ «И вот, Господь твой сказал ангелам: Я сотворю человека из брения, – из глины, употребляемой в гончарной работе. Когда Я дам ему стройный образ и вдохну в него от Моего духа, тогда вы, припадая, поклонитесь ему» (Коран, 15:29, С.).

Все сущее – слова Бога неиссякающие¹, они от «будь», а «будь» – слово Бога². Так соотносится ли слово с Ним как таковым,– и тогда непознаваема чуждость (махия) его,– или же Всевышний нисходит в форму говорящего «будь», и тогда «будь» – истинность той формы, в кою Он снизошел и в коей явился? Одни из знающих считают так, другие – иначе, некоторые же пребывают в растерянности и не знают. А познаваемо сие лишь вкушением, как то было с Абу Язидом [аль-Бистами], когда он вдохнул в убитого им муравья и тот воскрес; тогда он узнал, чрез Кого вдыхает, и вдохнул, и тем был подобен Иисусу.

А что до скрытосмыслового воскрешения знанием, то это та световая небесная вечная божественная жизнь, о коей Бог сказал: «Тот, кто был мертв и кому дали Мы потом жизнь, кому даровали Мы свет, с которым он ходит среди людей»³. Всякий, кто воскресит мертвую душу жизнью знания в чем-либо, что связано со знанием Бога, воскресит того человека ею, и станет она для него светом, с которым он ходит среди людей, то есть среди подобных себе по форме.

Ведь без Него,– как и без нас, пойми,–
Тому, что было, никогда бы не случиться.
Всегда и всюду лишь Его рабы,
Пред Господином мы должны склониться,
Но также – воплощенье Божье мы.
Знай, в человеке сей огонь искрится;
Когда сей истины я дал тебе бразды,
Не сможешь словом «человек» уж заслониться.
Когда и Богом, и Твореньем будешь ты,
Вся милость Божья низойдет к тебе сторицей;
Творенье Божье от Него вскорми –
Отдохновеньем и прохладой насладишься.
В нас – дар Его, и дар – Ему от нас:
То, в чем Он сможет в нас затем явиться,
Вот так меж Ним и нами на века
Пришлось миропорядку разделиться.
Мудрец дал жизнь Ему здесь, в сердце у меня,
А мы воскресли под Его десницей;
В Нем пребывают наши существа,
Смотри: средь нас любой в Нем воплотился.
Он в нас таким бывает не всегда,
Хотя подчас то может и случиться.

Сказанное нами о вдыхании духа и элементной людской форме подкрепляется и тем, что Бог описал Себя атрибутом умиловивляющего дыхания. Если есть какой-либо атрибут, значит, у носителя его найдешь все, оным атрибутом обусловленное; и вот знаешь ты, что дыхание от дышащего неотъемлемо. Посему божественное Дыхание и приняло формы мира. Оно для оных форм – как бы первоэlementальная субстанция; оно – не что иное, как воплощенность Природы. Элементы суть одна из форм Природы, и то, что над ними, от них родившееся (а именно – небесные духи, что суть над семью небесами), также принадлежит к числу природных форм. Что ж до духов семи небес,– что они суть и каковы воплощенности их,– то они элементны, они из дыма⁴, элементами порожденного. К числу их и принадлежат ангелы, в каждом из небес создавшиеся. Эти элементны, а те, что над ними,– природны⁵, потому и описал Бог их, сей высший

¹ Аллюзия на аят: «Скажи: если бы море сделалось чернилами для [написания] слов Господа моего: то море истощилось бы прежде, чем истощились бы слова Господа моего» (Коран, 18:109, С.).

² См. гл. 11.

³ Коран, 6:122, С.

⁴ Образ дыма, очевидно, заимствован из следующего аята: «Потом Он взошел на небо, которое было дымом» (Коран, 41:11, С.).

⁵ Понятие «Природа» не вполне совпадало в средневековой арабской философии с понятием «подлунный мир», или «мир рождения и смерти», образованный четырьмя первоэlementами и их смешениями. В исмаилизме, например, под «Природой» понималось истечение от нематериальных Разумов чистого света-жизни, струящегося в подлунном мире и оживляющего его.

сонм, атрибутом тяжбы¹, ведь Природа противоположна (мутакабия). Сие противоположение, в божественных именах (кои суть соотнесенности) заключенное, даровано Дыханием. Да разве не видишь ты, как Самость, под сие определение (хукм) не подпадающая, оказалась не нуждающейся в мирах?

Вот почему мир вышел по форме их (ангелов.– А.С.) создавшего, а именно – божественного дыхания. Что было в нем горячего, вознеслось ввысь, что было холодного и влажного, опустилось вниз, а что было в нем сухого, установилось твердо и не сотрясалось, ведь осаждается именно холодное и влажное. Разве не видишь ты, что врач, когда хочет дать больному лекарство, бросает взгляд на свою склянку с жидкостью, и коли видит, что она осела, понимает, что лекарство готово, и тогда дает его больному, дабы приблизить успех; оседает же она в силу своей природной холодности и влажности.

К сему присовокупим вот что. Глину телесного остова человека замесил Он обеими руками, а руки Его (пусть даже обе они – десницы) противоположны (ибо нет сомнения в их разделенности, даже если состоит оно лишь в том, что их две); ведь на Природу воздействует лишь то, что с ней соотносится. А Природа противоположна, вот Он и использовал обе руки. Создав его обеими руками, Он нарек его человеком (башар) из-за того непосредственного осуществления (мубашара) обеими руками, с Ним сопряженными, что приличествует сей высокой стороне. А сделал это Он из попечения о человеческом роде. Ведь не пожелавшему поклониться ему сказал Он: «Что удержало тебя от поклонения тому, кого Я сотворил своими руками? Ты развеличался ли» по отношению к себе подобному (то есть элементному) «или ты из числа высших»², надэлементных? – а это не так. Под высшими разумел Он тех, кто хоть и природен, однако же по световому устройению своему самостно выше того, чтоб быть элементным. И вот, человек превосходит прочие элементные виды лишь тем, что он – человек (башар) из глины: он превосходнейший вид среди всего, что сотворено из элементов без сего непосредственного осуществления (мубашара). Стоит человек ступенью выше ангелов земных и небесных; высшие же ангелы, согласно сему божественному тексту, лучше человека.

Желающий познать божественное Дыхание, да познает мир. Ведь «познавший душу свою познает Господа своего», в Коем появился он³, что значит – появился мир в дыхании (нафас) Милостивого, которым Бог дал божественным именам отдохновение (наффаса) от их воздействий непоявления – Себе даровал Он Своим дыханием произведенное. Первейший след оставило Дыхание в сей высокой стороне; а далее чрез всеобщее высвобождение нисходит миропорядок вплоть до последнего из получивших бытие.

В дыханье Божьем воплотилось все –
Так сумрак пред зарей пропитан светом.
А вот и день; но лишь чрез силлогизм
Тем, кто сонлив, дано узнать об этом.
Дыханье чудное в видении узришь,
Коли моим внимал ты здесь советам,
И пусть «Нахмурился» читаешь нараспев –
Не омрачит печаль чела при этом⁴.
Тому, кто головню пошел искать,
Он, в образе огня предств, явился⁵,
Ведь Он тот свет, что и в государях

¹ Аллюзия на аят: «Не дано мне знать о высшем сонме, тяжбу меж собой ведущем» (Коран, 38:69).

² Коран, 38:75, С.

³ Слово душа (нафс) может быть прочитано и как дыхание (нафас), а своя – как Его, поскольку в арабском тексте не обозначаются гласные, а разница между притяжательными и личными местоимениями и заглавным и строчным написанием букв отсутствует; тогда цитируемый хадис будет звучать так: «Познавший дыхание Его познает Господа своего».

⁴ 80-я сура Корана – «Нахмурился» выдержана в мрачных тонах и повествует о конце мира, Страшном Суде и загробных муках.

⁵ Аллюзия на эпизод, связанный с неопалимой купиной, – Моисею, пошедшему искать огонь для костра, Бог предстал в виде объятого пламенем куста терновника (см. Коран, 20:9 – 12, Библия, Исх. 3,2 – 4; Втор. 33, 16). К толкованию этого эпизода Ибн Араби возвращается в гл. 25.

И в стражниках ночных предвоплотился.
Мои слова поняв, уж никогда
Не скажешь ты, что от тягот освобождился.
А если бы другое он искал?
Ему бы в том Он тотчас же явился.

Что ж до сего слова Иисусова, каково оно, то Бог, заняв в том макам «дабы Нам знать»¹ (а Он уж знал), испрашивал их (Иисуса и Марию.— А.С.), правда ли то, что с ним соотносят, или нет (а знал Он изначально, было то или не было). И вот, сказал Он: «Говорил ли ты людям: кроме Бога, почитайте еще меня и мою мать двумя богами?»². Невежливо было бы не дать ответ вопрошающему: когда на этом макаме в сей форме проявился Он ему, мудрость требовала дать ответ, разделяющий сущностно собранное. Вот он и ответил, начав с очищения: «Хвала Тебе»³,— и положил предел местоимением «ты», используемым в обращении к другому,— «как мне» как таковому, без Тебя, «говорить, что мне не по праву (би-хакк)»⁴, то есть [говорить] надлежащее по моей ононости, а не самости. «Если бы я говорил, Ты знал бы это»⁵, ведь это Ты был говорящим, а говорящий знает, что говорит. Ты — язык, коим глаголю я, о чем известил нас Божьей вестью посланник Его (да благословит и приветствует его Бог!): «Я есмь язык его, коим глаголет он»; Свою ононость сделал Он воплощением языка говорившего, речь же соотнес с рабом Своим. Засим завершил достойный раб ответ словами: «Ты знаешь, что у меня в душе»⁶ (а первое лицо — Бог⁷), я же того не знаю⁸; он отрицал, что сим знанием обладает ононость Иисуса — именно ононость его, а не Иисус как говорящий и действующий. «Ты один»⁹ — сим он отъединил (себя от Бога.— А.С.) и обосновал, утверждая разъясняющие слова и на них основываясь; ведь сокрытое ведомо одному Богу. Так разделил он и собрал, сделал единым и умножил, уширил и утеснил. Затем, ответ свой завершая, сказал: «Я не говорил им ничего, кроме того, о чем Ты мне приказал»¹⁰. Сим отрицал сперва, указуя, что он — не Он; затем в утвердительное обратил речение свое, выказывая учтивость к Испросившему (а не сделай сего, оказался бы не знающим истинностей), и исключил Его из того, добавив: «...кроме того, о чем Ты мне приказал», и это Ты говорил языком моим, и Ты — язык мой. Взгляни же на сию духовную божественную двойственность¹¹, сколь изящна и точна она!

«Поклоняйтесь Богу»¹²,— сказал он именно «Бог», ибо разнились среди поклонявшихся вероисповедания и законоуложения; не избрал он одно имя в ущерб другим, а употребил имя собирающее. И далее: «Господу моему и Господу вашему»¹³. Ведь соотносительность Его по господствию с разными сущими неодинакова, вот он и отделил одно от другого метонимиями первого и второго лица, сказав: «Господу моему и Господу вашему».

«Кроме того, о чем Ты мне приказал»,— этим утвердил себя как получающего приказание (ма'мур), то есть как занимающего положение раба, ибо приказывают только тому, кто предположительно исполнит приказание (даже если в действительности он его не исполнит). Поскольку миропорядок (’амр) нисходил, определяемый (хукм) разрядами, то всякий, кто явился в

¹ См. примеч. 9 к гл. 2.

² Коран, 5:116, С.

³ Там же, С.

⁴ Там же, К. По праву (би-хакк); здесь это выражение может быть понято и как благодаря Богу (аль-хакк — Бог).

⁵ Коран, 5:116, С.

⁶ Там же, К.

⁷ Первое лицо — букв. «говорящий» (мутакалим).

⁸ Здесь Ибн Араби отходит от коранического текста: «...а я не знаю того, что у Тебя в душе» (Коран, 5:116, К.).

⁹ Там же, С. Разъясняющие слова — Ибн Араби имеет в виду эпитет «Знающий сокрытое»: «Ты один вполне знающий сокрытое» (Коран, 5:116).

¹⁰ Коран, 5:117, К.

¹¹ В издании «Темм мудрости», осуществленном Абу ал-’Ала ‘Афифи, приведено другое чтение: танби’а «возвещение». Сам ‘Афифи пишет в примечании к этому слову: «Я принимаю чтение ал-Кайсари (“Комментарий”, с.268). Во всех трех рукописях стоит таснийя — чтение, которое этот комментатор считает ошибочным» (Ибн ‘Араби. Фусус ал-хикам, Бейрут, 1980, с.147). Я принимаю, напротив, чтение, которое, как указывает ‘Афифи, характерно для всех трех рукописей, послужившей основой для его издания. Кажется, нет достаточных оснований отказываться от него в пользу танби’а, поскольку и таснийя “двойственность” вполне согласуется с мыслью Ибн ‘Араби, развитой в этом отрывке текста, более того, именно этот термин весьма удачно ее выражает.

¹² Там же, С. «Поклоняйтесь Богу, Господу моему и Господу вашему»,— так Иисус передает приказание Бога.

¹³ Там же, С.

каком-либо разряде, несет на себе печать истинности того разряда. Поэтому определяющее воздействие сего разряда, разряда получающих приказание, явлено в каждом из них, а разряда отдающих приказание ('амир) – в каждом из приказывающих. Так, Бог говорит: «Вершите молитву»¹ Он – приказывающий, а тот, кому предписано, получает приказание. Раб же говорит: «Господи, прости»²; он – приказывающий, а Бог – получающий приказание. То, что Бог требует от раба приказанием Своим, и есть то самое, что раб требует от Бога приказанием своим. А потому всякая мольба обязательно бывает удовлетворена, пусть и с задержкой, вроде того как задерживаются некоторые из облеченных приказанием, к коим обращены слова о сотворении молитвы: они не молятся в назначенное время, задерживая исполнение приказания, а молятся в другое время, когда смогут. Пусть и умеренно, но мольба всегда бывает удовлетворена.

Затем сказал он: «О них я», – заметь, не «о себе с ними», как то было в «Господу моему и Господу вашему», – «свидетель на то время, покуда я был с ними»³, ибо пророки – свидетели своих народов, пока они с ними. «Но с того времени, как Ты взял меня»⁴, то есть призвал к Себе, скрыл их от меня и скрыл меня от них, «Ты был наблюдателем за ними»⁵ не во мне, но в них, ибо Ты был их зрением, а зрение предполагает наблюдение. Посему свидетельство человеком самого себя есть свидетельство его Богом. Он (Иисус.– А.С.) назвал Его «Наблюдателем» потому, что его Он назвал «свидетелем», а он (Иисус.– А.С.) желал отделить себя от Господа своего, дабы знать, что он есть он как раб, а Бог есть Бог как Господь его. Потому о себе он сказал, что он свидетель, а о Боге – что Он Наблюдатель. Он назвал их (людей.– А.С.) прежде себя, сказав: «О них я свидетель на то время, покуда я был с ними», – предпочитая пропустить их вперед и проявляя учтивость, а говоря о Боге, поставил их позади Него: «наблюдателем за ними», ибо Господу полагается быть прежде.

Знай, далее, что у Бога-Наблюдателя тот же эпитет, который Иисус дал себе, свидетелю, в речении «свидетель о них», ибо сказано: «...и Ты – свидетель всякой вещи»⁶; слово «всякий» означает всеобщность, а «вещь» уничтожает неопределенное состояние [слова «всякий»]⁷. И сказано о Нем: «свидетель», ибо Он – свидетель всякого свидетельствуемого, как то требуется истинностью того свидетельствуемого. И вот, сказав: «Я свидетель о них на то время, покуда я был с ними», подчеркнул он, что именно Всевышний – свидетель народа Иисуса. Сие – свидетельство Бога в материи (мадда) Иисусовой так же, как удостоверено, что Он – язык его, слух его и зрение его.

Затем молвил он слово Иисусово и Мухаммедово. Оно Иисусово, ибо, как известил Бог в Писании Своем, молвил его Иисус; и оно Мухаммедово, ибо таково место его относительно Мухаммеда (да благословит и приветствует его Бог!). И вот, возносил он сие слово всю ночь, неотступно повторяя его, пока не забрезжила заря. «Если Ты их накажешь, то ведь они – Твои рабы, а если Ты простишь им, то ведь Ты – державный, мудрый»⁸. «Они» – местоимение третьего лица, и «он» – местоимение третьего лица; так же и «Они те самые, которые не веруют»⁹, сказал Он, употребив местоимение третьего лица: сокрытость стала между ними и тем, что означает наличным свидетельствуемым. Ведь в речении «если Ты их накажешь» он употребил местоимение третьего лица; оно и есть то самое покрывало, что скрывает от них Бога. Вот и дал им Бог знать сие прежде, чем дано им будет присутствовать при Нем, дабы к тому присутствию закваска уж овладела тестом и сделала его себе подобным¹⁰.

¹ Коран 2:43, 2:83, 2:110, 4:77 и др.

² Коран, 7:151, 38:35, 71:28.

³ Коран, 5:117, С.

⁴ Там же.

⁵ Там же, К.

⁶ Там же, К.

⁷ Слово куль в неопределенном состоянии означает «всякий», «любой», а в определенном – «все», поэтому выражение «всякая вещь» означает «все вещи», или «все».

⁸ Коран, 5:118, К.

⁹ Коран, 48:25, С.

¹⁰ Возможно, что образ теста и закваски (весьма популярный у средневековых арабских мыслителей) восходит к одной из Христовых притч: «Иную притчу сказал он им. Царство Небесное подобно закваске, которую женщина, взявши, положила в три меры муки, доколе не вскисло все» (Мф. 13, 33).

«Ведь они – Твои рабы»: было обращение в единственном числе, ибо следовали они единобожию. Больше, нежели у рабов, нет приниженности: не распоряжаются они сами собой. Их судит и определяет господин их, и нет ему в том соучастника, вот и сказал он «Твои рабы» в единственном числе. А под наказанием и разумеется унижение; но ниже их нет, ибо они – рабы. Их самостями определено им быть униженными, а посему не унижай их: их не унижить более того, что они суть, будучи рабами.

«А если Ты простишь им»,– если скроешь их¹ от наказания, кое заслужили они своим послушанием, то есть дашь им прощение, которое сокроет и оградит их от сего,– «то ведь Ты Державный», то есть Непрístupный. Когда Бог дарует сие имя рабу Своему, то Он именуется Дающим державность, а раб – державным: он непрístupен тогда для возмездий и наказаний, коими хочет уязвить его Поражающий возмездием и Наказующий. Сим отъединил он (себя от Бога.– А.С.) и обосновал, подтверждая разъясняющие слова, а также чтобы сохранить единообразие, сказав [прежде]: «Ты один вполне знающий тайны», «Ты был наблюдателем за ними»,– [теперь] произнес: «Ты – державный, мудрый».

Вот так неустанно молил пророк (мир ему!) Господа своего ответственную целую ночь, пока не забрезжила заря; а если бы услышал ответ сразу, то не повторял бы мольбы. Бог же одно за другим открывал ему, чем заслужили они муку, и всякий раз он говорил Ему: «Если Ты их накажешь, то ведь они Твои рабы; а если простишь им, то ведь Ты – державный, мудрый». А если бы он каждый раз видел, почему следует отдать первенство Богу и предпочесть Его им, то призвал бы на них погибель, но не прощение им; вот Он и открыл ему лишь то, почему им, как в сем аяте сказано, надлежит препоручить себя Богу и уповать на прощение Его. Сказано, что Бог, когда возлюбил Он глас взывающего к Нему раба, то из Своей любви к нему (а вовсе не в наказание) откладывает исполнение мольбы, дабы она вновь повторилась. Потому и сказал он о Нем: «Мудрый». Мудр тот, кто располагает все должным образом, не отклоняясь от того, чего требуют истинности чрез атрибуты; мудрый – это знающий распределение (тартиб). Так что с великого ведома Всевышнего неустанно повторял он (да благословит и приветствует его Бог!) сей аят. И пусть всякий так поступает, иначе лучше рта ему не раскрывать. Уж если Бог позволил рабу что-нибудь высказать, значит, хочет в том ответственную и удовлетворить нужду его. А потому не думай, будто запаздывает удовлетворение сего, что споспешествовал тебе Бог высказать, и будь во всех состояниях своих столь же настойчив, как был в сем аяте посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!), пока не услышишь ухом ли, слухом ли своим,– как пожелаешь, или как Бог даст тебе слышать. Коли дал тебе молвить мольбу .свою языком, то даст слышать ухом, а коли – скрытым смыслом, то даст слышать слухом.

16. Гемма мудрости милости в слове Соломоновом

«Оно», письмо, «от Соломона, и оно», то есть содержание письма, «во имя Бога Милостивого и Милосердного»². Но вот некоторые стали ставить имя Соломона прежде имени Всевышнего, а ведь было не так. Они говорили об этом недолжное, не подобающее знанию Соломона (мир ему!) о Господе своем. Да и как может такое быть подобающим, когда Билкис сказала о нем (письме.– А.С.); «Мне доставлено дорогое письмо»³,– а значит, для нее оно было дорогим. Быть может, эта мысль пришла им потому, что хосрой разорвал письмо посланника Божьего (да благословит и приветствует его Бог!); но ведь он разорвал его, только прочитав до конца и узнав все его содержание. Так же поступила бы и Билкис, если бы не сопутствовало ей то, что сопутствовало; письмо было бы сожжено, нельзя было уберечь его неприкосновенностью отправителя, поставив имя его (мир ему!) перед именем Бога (славен Он и велик!) или же после оно.

Итак, принес Соломон две милости: милость дарования (рахмат аль-имтинан) и милость долженствования (рахмат аль-вуджуб). Они суть Милостивый, Милосердный: даровал Он [именем] Милостивый, обязательность должного установил [именем] Милосердный.

¹ См. примеч. 17 к гл. 3.

² Коран, 27:30, К.

³ Коран, 27:29. Речь идет о поведенном в Коране эпизоде, когда угод сообщил Соломону, что подданные царицы Савской – Билкис поклоняются Солнцу и другим небесным телам. Соломон отправил царице с угодом письмо; Билкис сказала, что письмо ей дорого, еще не раскрыв его.

Долженствующее сие – из числа даруемого, а потому [имя] Милосердный включено в [имя] Милостивый, как в нем содержащееся. Преславный Бог предназначтал Себе милость¹, дабы и раб получил ее чрез производимые им деяния, что упомянуты Богом²; так сделал для Себя Бог обязательным отдать ему должное, и чрез деяния те заслуживает раб эту милость, милость долженствования. Кто из рабов таков, тот знает, кто в нем деяния совершает. Деяние разделено между восемью членами человека, а Бог Всевышний известил, что Он есть оность каждого из них³; посему деяния совершает именно Бог, никто иной, форма же – раба: [божественная] оность вплетена в него (раба.– А.С.), то есть в имя Его (именно так, не иначе), ибо Всевышний есть воплощенность явившегося. И было наименованием ему – Творение, и чрез то стало у раба имя Явный и Конечный, а также потому, что не было его, а затем стал он. Поскольку же явление его от Него зависит, а деяние от Него исходит, было ему имя Скрытый и Изначальный. Посему, когда видишь Творение, видишь Изначального и Конечного, Явного и Скрытого.

Знание это не было для Соломона скрытым, тем паче что оно – от того Царства, кое не должно никому после него, то есть – [не должно никому] являть его в мире свидетельства⁴. Мухаммеду (да благословит и приветствует его Бог!) было дано то же, что и Соломону, но он не являл того. Бог дал ему силу победить злого духа, что явился к нему ночью, дабы погубить его; он (Мухаммед.– А.С.) озаботился, как бы схватить его и привязать к одному из столбов мечети, чтобы отдать утром на забаву городским детям. Но тут он вспомнил призыв Соломона (мир ему!), и Бог прогнал его (духа.– А.С.) прочь. Так он (мир ему!) не явил того, что в силах был [явить], но явил сие Соломон. Кроме того, он (Соломон.– А.С.) сказал: «[некое отдельное] Царство»⁵, – то есть не обобщил; так узнали мы, что он желал некоего [особого] Царства. Мы видим, что соучаствовали с ним другие в обладании воякой из частей того Царства, что даровал ему Бог, и потому знаем, что отличается он лишь собиранием всех их. А из хадиса «Злой дух» [знаем], что отличается он (Соломон.– А.С.) только тем, что являет [Царство]. И вот, отличается он тем, что собрал [его] и явил. А если бы в хадисе «Злой дух» он (Мухаммед.– А.С.) (да благословит и приветствует его Бог!) не произнес «И дал мне Бог над ним власть», то мы бы сказали, что Бог напомнил ему о призыве Соломона, когда он озаботился тем, как схватить его (злого духа.– А.С.), дабы знал он (Мухаммед.– А.С.): Бог не дает ему силы схватить его, – и что затем Бог прогнал его прочь. Но поскольку он сказал: «И дал мне Бог над ним власть», – то мы узнали, что Всевышний даровал ему власть распоряжаться им, и лишь затем Бог напомнил ему – а он вспомнил – призыв Соломона, и повел он себя в соответствии с ним. Отсюда узнали мы, что же не должно никому из сотворенного после Соломона, а именно: являть сие перед всеми.

Единственная наша цель, которую мы в этом вопросе преследуем, – указать и рассказать о двух милостях, что упомянуты Соломоном в тех двух именах, кои на языке арабов суть Милостивый и Милосердный. Связал Он милость долженствования, а милость дарования сделал абсолютной в речении Своем: «Милость Моя объемлет всякую вещь»⁶, в том числе и божественные имена, то есть истинности соотнесенностей. Так чрез нас милостиво одарил Он их, а мы – результат милости дарования, проявленной к божественным именам и соотнесенностям господствия. Затем, через явление наше для самих себя Он предписал ее (милость.– А.С.) Себе как обязательную и научил нас, что Он есть наша оность, дабы знали мы, что предписал Он ее Себе для Себя же Самого: так

¹ Аллюзия на аят: «Господь ваш Сам Себе предназначтал милость» (Коран, 6:54; см. также 6:12).

² Ибн Араби имеет в виду следующие аяты: «“Предначертай для нас благодеяния и в этой дольней жизни, и в будущей: к Тебе обращаемся мы”. Он сказал: “Наказанием Своим Я поражаю, кого желаю, а милость Моя объемлет всякую вещь. Я предначертаю ее для тех, кто благочестив и дает очистительную милостыню, для тех, кто верует в Наши знамения...”» (Коран, 7:156 – 157). Перечисленные действия являются, согласно кораническому тексту, обязательным условием дарования Божьей милости, Ибн Араби истолковывает их как относящиеся только к «милости долженствования», а слова «милость Моя объемлет всякую вещь» считает относящимися к «милости дарования».

³ Имеется в виду упоминавшийся священный хадис «Я — рука его, коей взыскует он...»

⁴ Аллюзия на аят: «Он (Соломон.– А. С.) сказал: “Господи, прости мне и дай мне Царство, что не должно никому после меня”» (Коран 38:35). Под «Царством» (мульк) понимается «явленное преемничество» (хилифа захирийя), когда человек – преемник Бога может явить в мире божественную силу распоряжаться творением. Хотя такая сила была дарована Богом людям до и после Соломона, но только ему Бог приказал явно обнаружить ее (см. Коран, 21:79 – 82; 27:15 – 19; 34:12 – 14, 38:30 – 40).

⁵ В оригинале: мулькан, т.е. a kingdom – «царство» с неопределенным артиклем.

⁶ Коран, 7:156, К.

милость не оказалась вне Его. Да и к кому смилостивился и кому даровал Он, коль нет никого, кроме Него?

Однако же неизбежно говорить и языком разделенности (лисан ат-тафсылъ) о явном превосходстве одних сотворенных существ над другими в знании, чтобы можно было сказать: этот более знающий, нежели тот¹, хотя и едина воплощенность. Смысл же сего в том, что воля менее связывается², нежели знание (это есть разделение по превосходству (муфадаля) между божественными именами), а связываемость воли совершеннее, больше и превосходнее, нежели связываемость мощи (кудра)³. Так же и зрение, и слух Божий. Все имена божественные стоят на ступенях превосходства одни над другими, и так же явленное в Творении превосходит одно другое (как о том говорится: этот более знающий, нежели тот), хотя и едина воплощенность. Если ты ставишь первым любое из божественных имен, то даешь ему все имена и все их характеристики, и точно так любое, являющееся в Творении, обладает такими же возможностями ('ахлийя), как все превосходящие его [сущности]. Посему всякая часть мира есть совокупность мира, то есть приемлет истинности отдельных частных частей всего мира. Поэтому, говоря, что Амр превосходит Зейда в знании, мы не отрицаем того, что оность Бога есть воплощенность Зейда и Амра и что в Амре она совершеннее и более знающая, чем в Зейде, подобно тому как различны по превосходству божественные имена, но не суть иное, чем Бог.

Всевышний как Знающий более универсален в связываемости, нежели как Волящий или Могущий, однако при этом Он есть Он, не иначе. А посему, друг мой, ты узнаешь и утвердишь Его в одном, но пройдеши мимо и станешь отрицать Его в другом, если только не утверждаешь Его так же, как утвердил Он Себя Сам, или отрицаешь Его в том-то так же, как отрицал Он Сам Себя, так же, как отрицание и утверждение о Нем собраны в аяте: «Нет вещи, что была бы как подобное Ему, – здесь отрицает Он, – «и Он – Слышащий и Видящий»⁴, – здесь утверждает Он тот атрибут, который охватывает все живое, что слышит и видит; а все, что есть, – живое, только в мире дольнем скрыто это от постижения некоторых людей, а в мире том явно для всех, ибо он есть обиталище жизни⁵. Таков же и дольний мир, только жизнь его скрыта завесой от некоторых рабов [Божьих], дабы явной стала выделенность и превосходство одних рабов Божьих над другими в деле постижения истинностей мира. А чье постижение универсально, в том Бог явлен более определяющим (хукм), нежели в том, кто сей универсальности лишен. А посему, да не заслонит глаз твоих разделение по превосходствам; не говори: неверны речи утверждающих, что Творение есть оность Бога, тем более после того как я показал тебе разделение по превосходству среди божественных имен (о коих ты не сомневаешься, что они суть Бог) и ими означаемого и поименованного, а он – Всевышний Бог, не иначе.

Затем, как же мог Соломон поставить имя свое прежде имени Бога, как то утверждают они, когда сам он принадлежит к получившим бытие от милости: Милостивый и Милосердный обязательно должен быть первым, дабы действительно опирался [на Него] снискавший милость. То было бы противно истине: прежде поставить того, кто должен идти после, или после поставить того, кто должен быть первым на месте, ему причитающемся.

Вследствие мудрости и высоты знания своего Билкис не обмолвилась, кто именно доставил ей то письмо. Сделала же она так лишь для того, чтобы показать подданным своим, что доставляются ей известия неведомой для них дорогой. Таково в царстве божественное управление, ибо, когда неведомо жителям государства, каким путем доходят до царя известия, с оглядкой решаются они на самоуправство, боясь за себя, и будут действовать так, лишь когда есть у них перед правителем извинение за бедственные последствия произвола своего. Если б известно стало им, чрез чьи руки доставляются царю известия, подкупили бы они того лестью или великими подношениями, дабы можно было им творить, что захотят, а царю о том и неведомо. Посему сказала она: «мне

¹ Ибн Араби имеет в виду аят, в котором такое превосходство зафиксировано самим Богом: «Скажи: знающие и не знающие равны ли одни другим? Пусть об этом размыслят люди рассудительные» (Коран, 39:9, С.)

² Связывается – с другими именами, или сущностями, на современном языке мы бы сказали: связывается со своим объектом.

³ Ср. с дискуссиями мутазилитов на эту же тему.

⁴ Коран, 42: 11. Более подробно о толковании этой формулы см. гл. 3, 10.

⁵ Аллюзия на аят: «Сия дольная жизнь есть лишь оболщание и игра; а обиталище того мира действительно есть жизнь. О если бы они это знали» (Коран, 29:64).

доставлено»¹, не назвав имени того, от кого доставлено оно (письмо.— А.С.). Такой политикой пробудила она по отношению к себе опасливую осторожность в жителях царства и свите своей, а потому и причиталось ей быть первой среди них.

А что до превосходства рода человеческого над джиннами в знании тайн распоряжения и знании особенностей вещей, то его показывает мера [затраченного] времени: взгляд возвращается к смотрящему быстрее, нежели сидящий встает со своего места², ибо движение зрения, когда постигает оно постигаемое, быстрее, нежели движение тела, когда оно перемещается. Время, занимаемое движением зрения, есть то время, за которое оно связывается со зримым, пусть и велико расстояние между видящим и видимым; время, за которое раскрывается зрение, есть то самое время, за которое оно связывается со сферой неподвижных звезд, а время, потребное для возвращения взгляда к нему (смотрящему.— А.С.), есть то время, когда отсутствует его постижение. Встает же человек со своего места не так, то есть не столь быстро. Посему Асыф бен Бархья был в действии своем совершеннее джинна – говоря, он и свершил то действие в одно мгновение³. В тот самый миг узрел воочию Соломон (мир ему!) трон царицы Билкис пред собой в твердой уверенности, дабы не представлялось ему, будто он постиг трон, а тот стоит на [прежнем] месте своем, не переместившись. Да и не было, по-нашему говоря, в то единое мгновение перемещения, а было низведение его (трона.— А.С.) в небытие и возвращение ему бытия, так что почувствовать это мог только тот, кого ознакомил с сим Бог; о том речение Божье «Нет, они в сомнении о новом творении»⁴, и не протекает для них такого времени, в которое не видели бы они того, что предстает им видимым. И если это так, как мы изложили, то момент низведения его (я имею в виду трон) в небытие с его места был тем самым моментом, когда предстал он пред Соломоном в своем бытии – вследствие возобновления Творения с каждым Дыханием. 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. И не говори, что «затем» означает «отставание во времени», ибо сие неверно; слово «затем» означает в арабском языке первенство высшей ступени и ставит ее на отведенное ей место. Как сказал поэт:

Закачалось, затем заколебалось...

Здесь момент качания и есть, несомненно, момент колебания качающегося, есть «затем»», а отставания во времени нет⁵. Так же и возобновление Творения с каждым Дыханием – момент небытия тот же, что момент бытия подобия, как при возобновлении акциденций у ашаритов.

Вопрос о троне Билкис считают наитруднейшим все, кроме знающих то, что нами о сем сказано. 'Асиф здесь имел лишь ту заслугу, что возобновление (таджид)⁶ (трона. – А.С.) случилось именно там, где сидел Соломон (мир ему!). Кто понял нами сказанное, знает, что трон

¹ Коран, 27:29, С.

² Когда письмо Соломона к Билкис не возымело должного действия, он решил доставить к себе трон царицы. Один из джиннов пообещал сделать это быстрее, чем Соломон встанет со своего места; а «тот, у кого было знание Писания», сказал, что доставит трон в мгновение ока (см. Коран, 27:29 – 40).

³ Одно мгновение – аз-заман аль-вахид, т.е. один «атом» времени, наименьший промежуток времени.

⁴ «Уже ли утомлены Мы первоначальным творением? Нет, они в сомнении о новом творении» (Коран, 50:15, С.).

⁵ Здесь качание и колебания являются, очевидно, одним и тем же движением; или, может быть, копьё “закачалось и задрожало”, причем задрожало именно потому, что закачалось, отставая по причинно-следственной связи, но не по времени. Интересная параллель с вопросом о сумме в связи со следованием не во времени у Ибн Сины, где он говорит, что можно сказать: “Я повернул руку, так что (фа-) повернулся ключ, или затем (сумма) повернулся ключ”, причем по времени два движения совпадают, но по логике одно является причиной второго и потому второе следует за ним, так что наоборот (повернулся ключ, затем повернулась рука) сказать нельзя (Ишарат, т.3, с.517). Но у Ибн Сины “следующее” является следствием предшествующего, и именно линейностью причинно-следственного ряда обусловлено следование одного за другим при временном их совпадении, тогда как у Ибн ‘Араби обретение бытия “вслед за” небытием не является следствием последнего.

⁶ Этот термин не случаен: он связан со всем комплексом вопросов вокруг проблемы и‘ада, исти’наф ал-вуджуд, универсалий, вопроса о том, что такое “та же” вещь, то есть вопроса об инаковости и тожести, т.д. Это принципиальный для Ибн ‘Араби вопрос. Его решение опирается на цепочку отождествлений: и‘ада “воспроизведение” = ‘ада “повторение” = тикрап “повторение” (синоним ‘ада), повторения нет, значит, имеется таджид “обновление”. Выше, на sd_c.185 шла речь о том, повторяется ли универсалия, и там Ибн ‘Араби говорит, что не должна повторяться, хотя чувству кажется, будто она повторяется (=воспроизводится). Значит, на самом деле Зейд — не иной, нежели Омар. Но там речь идет о воспроизведении в один и тот же момент времени, а здесь — о воспроизведении в следующий момент времени. Но ни того, ни этого воспроизведения, согласно Ибн ‘Араби, нет.

не преодолевал никакого расстояния, и не сворачивалась земля, дабы пропустить его, и не прорезал он ее. Оно так было представлено некоторыми из сопровождавших Соломона, дабы возвеличить его (мир ему!) в глазах прибывших от Билкис и свиты ее.

Причина же этого в том, что Соломон был даром Давиду от Бога, как о том сказал Он: «И даровали Мы Давиду Соломона»¹. Дар же преподносит дарящий как благодеяние, а не по согласию и не как заслуженное, значит, он (Соломон.– А.С.) — щедрая благодать, великое доказательство и неотразимый удар. О знании его рек Всевышний: «А Соломону Мы в том дали понимание»,– хотя и противоположно [отцовскому] было его суждение, и каждому из них дал Бог знание и суждение². Знание Давида было знанием преподнесенным: его ему дал Бог, знание же Соломона было Божественным знанием в том вопросе: Он и был судьей непосредственным. Так совершенно правдиво передал Соломон истину. Точно так же и муджтахид, если точно выражает то суждение, которое вынес бы и Бог, когда бы Сам судил о том вопросе или внушил бы его Своему посланнику,– таковой муджтахид имеет две награды. Если же промахнется мимо точного суждения, то ему одна награда³, хотя и здесь и знание, и суждение. Сему народу мухаммеданскому дарована ступень Соломона (мир ему!), а потому не превосходит его никакой другой народ.

Когда узрела Билкис трон свой, зная, сколь далеко расстояние, и считая, что не мог он переместиться за тот промежуток времени, «она сказала: как будто он»⁴. Правдиво совпали слова ее с тем, что сказали мы о возобновлении Творения чрез подобное: он и есть он самый, и все верно; так же и ты в момент возобновления тот же «ты», что и в момент прошедший.

Далее, из совершенства знания Соломонова проистекал и тот намек во дворце. «Ей было сказано: войди во дворец»⁵, а был тот дворец зеркально гладким, так что «когда увидела она его, то почла водоемом»⁶, то есть водою, «и открыла свои голени»⁷, дабы вода не замочила платье ее. Так показал он ей, что виденный ею трон – из сего же разряда⁸. А это – верх справедливого суждения, ведь так дал ей понять он, сколь точным было речение ее [о троне]: «как будто он». Тогда произнесла она: «Господи! Я делала зло себе самой; теперь вместе с Соломоном покоряюсь»⁹,– то есть покоряюсь так же, как и Соломон, «Богу, Господу миров»¹⁰. Подчинилась она не Соломону, а Богу, Господу миров, Соломон же к сим мирам принадлежит.

Подчинение свое она не ограничила связанностью (как и посланники не ограничивают свое исповедание Бога связанностью) в отличие от фараона, сказавшего: «Господа Моисеева и

¹ Коран, 38:30, К.

² Каждому из них – т. е. Давиду и его сыну Соломону: «Вспомни Давида и Соломона, когда они судили о ниве, на которой овцы их людей сделали потраву: при суде их Мы присутствовали и Соломону Мы в том дали понимание – им обоим Мы дали мудрость и знание» (Коран, 21:78 – 79, С.). В это время Давид был царем, а его сыну Соломону было всего одиннадцать лет. По делу о потраве Давид вынес решение возместить ущерб землевладельцу, отдав ему всех овец. Присутствовавший при этом Соломон поправил отца, сказав, что пострадал только урожай, но не сама земля, и поэтому следует отдать овец землевладельцу во временное пользование, чтобы он возместил свой ущерб их молоком, настригом и приплодом (т. е. «урожаем» с них), а затем вернул их владельцу.

³ Ибн ‘Араби имеет в виду хадис: “‘Амр бен ал-‘Ас рассказывал, что он слышал от пророка (да благословит и приветствует его Бог!): “Если судящий вынесет суждение в иджтихаде и попадет [в точку], то ему — две платы; а если вынесет суждение в иджтихаде и ошибется, то ему одна плата”” (Бухари 7352, параллели: Муслим 1716, Абу Дауд 2574, Ибн Маджа 2314, Ахмад 6716, 17220, 17260).

⁴ Коран, 27:42, С.

⁵ Коран, 27:44, С.

⁶ Там же.

⁷ Там же, С.

⁸ Из сего же разряда – возможны по крайней мере два понимания смысла этих слов Ибн Араби. Усланный хрустальными пластинами пол дворца был неотличим от зеркальной глади озера, и в то же время это была лишь иллюзия; так же и трон Билкис, и любая сущность в мире лишь кажется неотличимой от самой себя, между тем как в каждый момент времени возникает, по существу, новая вещь. Другое понимание опирается на символическое истолкование данного эпизода. Введение Билкис во дворец означает подведение ее к пониманию истины бытия: увидев «воду» (вода – символ жизни, той «пучины бытия», в которой возникает «водоворот растерянности»), она обнажила свои «голени», т. е. увидела в самой себе фундаментальную истину мироздания (не случайно именно после этого она заявила о покорности Богу); точно так же и перенос трона обнажает ту же истину.

⁹ Коран, 27:44, С.

¹⁰ Там же, С.

Ааронова»¹. Хотя, с одной стороны, и близок он был к подчиненности Билкисовой, однако же не был силен той силой: в подчинении своем Богу она проявила больше понимания, нежели фараон. Находился фараон под определяющим воздействием момента, когда сказал: «Верую в Того, в которого веруют сыны Израилевы»², – и тем обособил³; обособил он и тогда, когда волхвы пред ним сказали о своей вере в Бога, «Господа Моисеева и Ааронова»⁴. Билкис же покорилась так же, как покорился Соломон, ибо сказала: «...вместе с Соломоном», – то есть последовала за ним; все, что исповедовать будет он, будет исповедовать и она. Подобно этому, и мы [стоим] на том прямом пути, на коем – Господь, поскольку в руке Его – хохлы наши⁵. Невозможно наше с Ним расставание: мы с Ним – чрез включенность, а Он с нами открыто и явно. Сказал Он: «Он с вами, где бы вы ни были»⁶, – а мы – с Ним, ибо Он держит хохлы наши: Всевышний, куда бы ни повел нас по Своему пути, всегда с Самим Собой. Потому все в мире на прямом пути, а именно на прямом пути Всевышнего Господа. Это и познала Билкис от Соломона, а потому сказала: «[Покоряюсь] Богу, Господу миров», не выделив и не обособив ни один из миров.

А подчинением себе (тасхир) выделялся Соломон, превосходя в нем всех прочих (сие подчинение отнес Бог к Царству, что не должно никому после него), только потому, что то подчинение бывало по приказанию его, как сказал Он: «И подчинили Мы ему ветер, который течет по его приказанию»⁷. И дело здесь не просто в подчинении: обо всех нас, никого не выделяя, глаголет Бог: «Он подчинил вам то, что есть на небесах, и то, что есть на земле, тогда как оно все от Него»⁸. Упомянул Он также и о подчинении ветров, звезд и прочего – однако не по приказанию нашему, но по приказанию Божьему⁹. Поэтому (коли разумеешь ты) Соломон выделялся только тем, что мог отдать приказание вне [макама] совокупности и без [применения] энергии – одним лишь приказыванием. О сем ведем мы речь, ибо знаем, что тела мирские отзываются действием на энергии душ, когда те находятся в макаме совокупности: мы видели такое воочию. Соломону же достаточно было лишь произнести слова приказания, чтобы подчинить что-либо, без [применения] энергии и вне [макама] совокупности.

Знай (да поможет нам с тобой Бог духом Своим!), что, если случится получить подобный дар рабу – любому из рабов, – это не умалит его владения в загробном мире и не будет он в том держать отчет, хотя Соломон (мир ему!) и просил сего [в дар] у Всевышнего Господа. Вкушение сего пути говорит, что ему (Соломону.– А.С.) здесь будет дано нечто раньше тех, для кого оно было запасено, и при желании он может за то отчитаться в потустороннем мире. Ведь Бог сказал ему: «Таковы Наши дары»¹⁰, – Он не сказал ни «тебе», ни «другому, кроме тебя», «а ты оказывай благодеяния»¹¹, то есть даруй, «или отказывай в них без отчета»¹². Так из вкушения сего пути узнали мы, что он (Соломон.– А.С.) испросил сего по приказанию Господа своего, а когда просьба случается по Божественному приказанию, просящий [всегда] получает полное вознаграждение ('аджр тамм) за просьбу свою: Всевышний Творец, если пожелает, удовлетворит потребность в соответствии с просьбой, а пожелает, откажет – ведь раб до конца исполнил возложенный на него Богом долг следовать приказанию Его, когда испросил Господа своего об удовлетворении

¹ Коран, 26:48, С.

² В Коране пересказывается библейская история Исхода. Расступившееся перед Моисеем и его народом море затем сомкнулось над преследовавшими их фараоном и его войском. За мгновение до гибели фараон сказал: «Верую, что нет Бога, кроме Того, в которого веруют сыны Израилевы, и я один из покорных Ему» (Коран, 10:90, С.; см. об этом также гл. 25).

³ Обособил – т.е. связал исповедание Бога с чем-то особенным, а не всеобщим, в данном случае с тем, во что верят «сыны Израилевы».

⁴ Имеется в виду эпизод с обращением жезла в змея: чудотворная сила Моисея превозмогла волшебство призванных фараоном волхвов, и «тогда волхвы, повергшись долу, поклонились. Они сказали: веруем в Господа миров, Господа Моисеева и Ааронова» (Коран, 26:46 – 48, С.).

⁵ Аллюзия на аят: «Всякое ползающее или движущееся создание держит Он за гриву или хохол; воистину, Господь мой на прямом пути» (Коран, 11:56). Эту тему Ибн Араби подробно разрабатывает в гл. 10.

⁶ Коран, 57:4, С.

⁷ Коран, 38:36, С.

⁸ Коран, 45:13, С.

⁹ См. Коран, 14:32, 45:12 и др.

¹⁰ Коран, 38:39, С.

¹¹ Там же, С.

¹² Там же, С.

просьбы. А вот если бы он сам от себя, без приказанья Господа своего, испросил того, Он бы заставил его в том дать отчет.

Сие верно для всего, что испрашивают у Всевышнего Бога. Так, Он сказал пророку Своему Мухаммеду (да благословит и приветствует его Бог!): «Говори: Господи! умножь мое знание»¹, – и тот последовал приказанию Господа, прося прибавить знание, вплоть до того, что, когда приносили ему молоко, он истолковывал его как знание, – точно так, как тогда истолковал он увиденное в сновидении своем, что принесли ему стакан молока, а он выпил его и отдал остаток Омару бен аль-Хаттабу. Его спросили: «Как истолковал ты его (молоко.– А.С.)?», – и он сказал: «Как знание». И когда он был перенесен ночью, ангел поднес ему два сосуда: в одном было молоко, в другом – вино. Он выпил молоко, и тогда ангел сказал ему: «Ты правильно различил, и чрез тебя сделает Бог правильным народ твой». Когда бы ни явилось молоко, оно есть форма знания; оно – знание, представшее в форме молока, как Гавриил предстал перед Марией в форме человека. Сказав: «Люди спят, умерев же, очнутся», – он (Мухаммед.– А.С.) (мир ему!) напомнил, что все, что видит человек в своей дольней жизни, подобно видению спящего – оно есть видимость, которую надо толковать².

Все мирозданье – видимость одна,

Но в Боге-Истине покоится она.

Кто понял это, осознав сполна,

Познает тайны тариката до конца.

Когда ему (Мухаммеду.– А.С.) (да благословит и приветствует его Бог!) подносили молоко, он говорил: «Вот Божья благодать нам, пополнились мы ею», – ибо видел его (молоко. – А.С.) как форму знания, а было приказано ему просить дополнительное знание. Если же подносили ему что-либо другое, он говорил: «Вот Божья благодать нам, из коей напитает благом нас».

Итак, если кому дарует Бог по испрошению, что чрез Божественное приказание, тогда не спрашивает с него Бог отчета за то в загробном мире; если же Бог дарует по испрошению, что не чрез Божественное приказание, тогда дело Бога: захочет – спросит, а захочет – не спросит. Я же особо прошу Бога о знании, дабы не спрашивал Он за него, ведь приказание Его пророку Своему (мир ему!) испрашивать большего знания и есть приказание Его народу Своему. «В посланнике Божиим есть прекрасный пример вам»³, – так изрек Бог; и есть ли для имеющего разумение о Всевышнем Боге пример более великий, нежели сей образец? И если бы мы показали макам Соломонов полностью и без изъятия, узрел бы ты такое, что привело бы тебя в трепет; величайшие знатоки сего тариката в неведении были и о состоянии Соломона, и о местоположении его, утверждая к делу не относящееся.

17. Гемма мудрости бытийной в слове Давидовом

Знай, что поскольку пророчество (я имею в виду пророчество законоуложительное) и посланничество суть результаты Божественного избрания (ихтисас), то нет в них ничего от стяжания (иктисаб), так же как и дары Всевышнего им (мир им!) – сего же рода: они суть подношении, а не воздаяния, и от них (пророков и посланников.– А.С.) не требуется воздавать за них (дары.– А.С.) должное, ибо одарил Он их, благодетельствуя и выделяя среди прочих. Ведь сказал Всевышний: «Мы даровали ему Исаака и Иакова»⁴, – то есть Аврааму – любимцу [Божьему] (мир ему!); и об Иове: «Мы даровали ему семейство его, и столько же впридачу»⁵; и о Моисее изрек Он: «Мы даровали ему пророком брата его Аарона»⁶, – и тому подобное. Их изначально предержавшее предержало их и во всех (или большинстве) их состояний, а именно имя Его «Дарующий» (аль-ваххаб). И о Давиде сказал Он: «Мы предоставили Давиду особенный дар Наш»⁷, – не связав с этим даром какого-либо требуемого от него воздаяния и не сказав, что даровал упомянутое как воздаяние. А когда Он потребовал благодарности за это деяние, то ведь

¹ Коран, 20:114, С.

² Более подробно о «мире видимости» и превращенных формах вещей см. гл. 6 и 9.

³ Коран, 33:21, С.

⁴ Коран, 19:49, С; см. также 6:84, 29:27.

⁵ Коран, 38:43.

⁶ Коран, 19:53, С.

⁷ Коран, 34:10, С.

потребовал ее от рода Давидова (самого Давида не упоминая), дабы благодарил Его сей род за благодеяние Его Давиду. Так что в отношении Давида этот дар есть дар благодетельный, в отношении же рода его – не такой, ибо требовалось возмещение, как сказал Всевышний: «Род Давида воздай благодарность! Но немногие из рабов Моих благодарны»¹. А если пророки (мир им!) благодарили Бога за благодеянные дарования Его, то не потому, что требовал того Бог: самоизлиянием душ их была эта благодарность. Когда Бог простил посланнику Своему (да благословит и приветствует его Бог!) все прегрешения прошлые и будущие², тот стоял, пока не опухли его ноги; когда ж сказали ему о том, ответствовал: «Ужель не есмь я благодарный раб?» И о Ное сказал Он: «Он был рабом благодарным»³. Так что не много благодарных среди рабов Божьих.

Первое благодеяние даровал Бог Давиду (мир ему!), дав ему имя, в коем нет ни одной из слитных букв: состоит оно из дая, алифа и вава⁴. Тем отрезал Он его от мира, известив нас о нем одним лишь именем сим. Мухаммеда же (да благословит и приветствует его Бог!) Он назвал буквами слитными и неслитными⁵; так Он соединил его с миром и отсоединил от него, слив сии два состояния в имени его. Те же два состояния слил Он и для Давида, но по скрытому смыслу, а не в имени – тем был выделен Мухаммед над Давидом (мир им!), я имею в виду, [выделен] сим именным указанием. Так всесторонняя полнота в отношении его осуществилась (а также и в имени его Ахмед⁶), что указывает на премудрость Всевышнего.

Далее, сказал Он, даруя Давиду благодеяния, чтобы возносили горы с ним вместе хвалу, а также и птицы⁷, дабы хваление их было его хвалением и деяние их ему принадлежало. Он даровал ему и силу, приписав ее ему, даровал ему мудрость и членораздельную речь. Затем, величайшим благодеянием и всеми чтимым местоположением наделил его Бог, высказавшись о преемничестве его, – Он не делал сего ни для одного из сыновей рода человеческого, хотя и были среди них преемники. Ведь изрек Он: «Давид! Мы поставили тебя преемником на земле; суди людей справедливо, не увлекайся страстями», – то есть тем, что привходит в определяющее воздействие твое не внушенным Мною, «не отклонили бы они тебя от пути Божия»⁸, то есть того пути, что был внушен посланникам Моим. Но тут же вежливый оборот употребил Он, обращаясь к нему: «ибо тем, которые отклоняются от пути Божия, жестокая мука за то, что они забывают о дне отчета»⁹, – не сказал Он: если отклонишься ты от Моего пути, будет тебе жестокая мука.

Но ты можешь спросить, а как же Адам (мир ему!), ведь говорилось же о его преемничестве? Мы тебе ответим: говорилось, но не так, как Давиду. Ведь Он сказал ангелам: «Я поставлю на земле преемника»¹⁰, – а не: Я поставлю Адама на земле преемником. А если бы и сказал, то все равно было бы не так, как сказал Давиду: «Мы поставили тебя преемником»¹¹, – ибо здесь [действие] осуществленное, а там нет. И хотя упомянут затем в том эпизоде Адам, это не доказывает, что он есть тот самый преемник, о коем говорил Бог; внимательным будь к тому, что извещает Бог о рабах Своих. Ведь и об Аврааме – любимце [Бога] сказал Он: «Я поставлю тебя имамом для людей»¹², а не преемником. И хотя мы знаем, что «имам» здесь и значит «преемник»,

¹ Коран, 34:13, С.

² Аллюзия на аят: «Мы даровали тебе несомненную победу, дабы Бог простил тебе все прегрешения прошлые и будущие» (Коран, 48:2).

³ Коран, 17:3, С.

⁴ Особенностью арабской орфографии является разделение всех букв на «слитные», т.е. соединяющиеся со следующей за ними буквой, и «неслитные», с последующей буквой не соединяющиеся; эта особенность сохраняется и в рукописном, и в печатном тексте. Все буквы, которыми записывается по-арабски имя Давид, относятся к неслитным.

⁵ Имя Мухаммед записывается по-арабски с использованием трех различных букв, две из которых – слитные, а одна – неслитная.

⁶ Ахмед и Мухаммед – однокоренные имена, имеющие одинаковый смысл («достохвальный») и потому как бы синонимичные.

⁷ Аллюзия на аят: «Горы и птицы, вместе с ним славьте Меня» (Коран, 34:10, С.).

⁸ Коран, 38:26, С. Слово хаван – «страсти» имеет и другое значение; «каприз», «причуда», «собственное желание». Ибн Араби истолковывает это слово именно в последнем значении.

⁹ Коран, 38:26, С.

¹⁰ Коран, 2:30, С.

¹¹ Коран, 38:26, С.

¹² Коран, 2:124, С.

но это не одно и то же, ибо не употребил Он его особого названия, а именно слова «преемничество».

Далее, среди избранных особенностей Давидова преемничества – то, что Он сделал его преемником в суждениях (халифат хукм), сие же бывает только чрез Бога, ведь Он сказал: «суди людей справедливо»¹. А преемничество Адама, быть может, и не достигает сего разряда: преемничество его – быть преемником тому, кто был до него, а не замещать Бога среди тварей Его, судя их Божественным судом. И даже если было именно так, то ведь мы ведем речь о том, что именно сказано в тексте и ясно выражено. Да, у Бога есть на земле преемники Божьи, они суть посланники. Нынешние же преемники² суть преемники посланников, но не преемники Бога: судят они только так, как то законоустановлено им посланниками, не отклоняясь от сего.

Правда, есть здесь одна тонкость, известная лишь подобным нам людям, и касается она того, как перенимается основание суждений, которое есть Закон посланника (мир ему!). Преемником посланника является тот, кто перенимает суждения (хукм) посредством передачи (накль) от него (да благословит и приветствует его Бог!), или же выносит их посредством иджитхада, источник коего – опять-таки переданное от него (да благословит и приветствует его Бог!). Мы же говорим, что перенимающий его (суждение.– А.С.) [непосредственно] от Бога есть преемник Бога в том суждении, так что берет он его (суждение.– А.С.) оттуда же, откуда и посланник Его (да благословит и приветствует его Бог!). Потому в явленном он (преемник.– А.С.) следует [предшествовавшему посланнику], поскольку не противоречит ему в суждении, – например, Иисус, когда ниспослан будет и станет судить, или же пророк Мухаммед (да благословит и приветствует его Бог!), коему сказал Он: «Их вел Бог; следуй тому, как ведомы были они»³.

Зная о том, как перенимается [суждение], он (преемник.– А.С.) есть избранный и получивший согласие [Бога], в чем он подобен пророку [Мухаммеду] (да благословит и приветствует его Бог!), когда тот утверждал кое-что из Закона предшествовавших ему посланников: он утвердил, а мы тому следуем уже постольку, поскольку это утвердил именно он, а не потому, что это законоустановлено кем-то до него. Точно так же перенимаемое преемником от Бога есть то самое, что перенял от Него посланник. Посему на языке откровения мы говорим, что он – «преемник Бога», а на языке явного – что он «преемник посланника Божьего». Вот почему посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) умер, не завещав никому преемничества и не назначив никого [преемником]: он знал, что есть среди народа его кому перенять преемничество от Господа своего и быть тем самым преемником Бога, согласуясь вместе с тем с законоустановленными суждениями – и вот, зная это, не стал он (да благословит и приветствует его Бог!) предрешать дело.

Так что есть преемники Божьи среди тварей Его, кои перенимают из того же источника и то же, что и посланник (Мухаммед.– А.С.) и [прочие] посланники (мир им!), зная преимущество предшественников своих (т. е. упомянутых посланников. – А.С.): посланник способен дать приращение и увеличение (знания. – А.С.), а сей преемник невосприимчив к такому приращению, – а будь он посланником, воспринял бы его. Поэтому законоустанавливает он только такое знание и суждение, какое было законоустановлено для посланника, и потому в явленном он в отличие от посланников следует [законоустановленному предшествовавшим посланником] и не нарушает того. Разве не видишь ты, что пока иудеям казалось, будто Иисус (мир ему!) не превышает Моисея, как не превышают сегодняшние преемники [законоустановленного] посланником (Мухаммедом.– А.С.), они верили в него; когда же Иисус (ибо он был-таки посланником) превысил или повторил суждение, уже утвержденное Моисеем, они того не стерпели, ибо это противоречило их вере в него (Моисея.– А.С.)? В неведении были иудеи, что же есть на самом

¹ Коран, 38:26, С. Справедливо – в оригинале би-ль-хакк, т.е. букв. «посредством справедливости». Поскольку аль-хакк означает не только «справедливость», но и «Бог», это выражение может быть истолковано (что и делает Ибн Араби) как «суди через Бога», или «суди посредством Бога». Суждение же (хукм) – это и суждение в обычном смысле, и онтологическое определение: «Божье суждение» – определение онтологической судьбы любой вещи.

² Преемники – халифы, правители арабского государства (халифата), сменяющие друг друга после смерти предшественника.

³ Коран, 6:90. Они – предшествовавшие Мухаммеду пророки.

деле, и потребовали смерти его (Иисуса.– А.С.); есть в истории его эпизоды, что поведал нам Бог в Славной Книге Своей (т. е. Коране.– А.С.) о нем и о них¹.

Будучи посланником, он был способен к приращению [знания] – либо путем ограничения и умаления ранее утвержденных суждений (ибо умаление есть несомненное приращение суждения), либо путем приращения оных. Нынешнее преемничество не таково – оно умалает или превышает Закон, установленный иджтихадом, а не тот Закон, что был передан Мухаммеду (да благословит и приветствует его Бог!), и такой преемник может вынести суждение, противоречащее какому-либо хадису, причем оно покажется иджтихадом, не являясь таковым: на самом деле сей имам не постиг точным образом чрез откровение ту весть о пророке (да благословит и приветствует его Бог!), ибо если бы постиг, то судил бы, на нее опираясь; и даже если хочет достичь он справедливого на основе справедливого, то на сем пути не застрахован от иллюзий и отхода от смысла. Такое бывает с преемниками нынешними, а также будет и с Иисусом (мир ему!): когда придет он, отменит многое из законоустановленного иджтихадом, показав тем самым законную истину², кою утверждал он (мир ему!). Особенно это касается противоречивых суждений имамов об одном и том же нисхождении, ведь мы знаем точно, что если нисходит откровение, то лишь в одном из ликов – таково Божественное суждение. Все прочее же, даже если оно установлено Богом, законоустановлено для того, чтобы вывести народ наш из затруднительного положения и расширить о нем суждение.

А что касается речения его (Мухаммеда.– А.С.) (мир ему!) «Если будут приведены к присяге два халифа, умертвите присягнувшего вторым», то оно имеет в виду преемника явного, того, который владеет мечом; и даже если будет между ними согласие, нельзя не умертвить одного из них. Отлично от сего преемничества скрытосмысловое (халифа ма'навийя), ибо не требует умерщвления. В отношении явного преемничества говорится об умерщвлении (даже если тот, [умерщвляемый], халиф и не имеет сего макама, который бы имел, будь он равен другому халифу, а именно макам преемника посланника Божьего – да благословит и приветствует его Бог!), исходя из суждения о первоисточнике³. В суждении оном говорится о мнимом существовании двух богов: «Если бы на них обоих (на небе и на земле.– А.С.) были какие-либо боги, кроме Бога, то они оба разрушились бы»⁴, – даже если бы они (боги.– А.С.) были согласны (в своих деяниях.– А.С.). Ведь известно, что если бы разошлись они в желаниях своих, то исполнилось бы суждение только одного из них, и тот, чье суждение исполнилось, и был бы богом поистине, другой же богом не являлся бы.

Отсюда мы знаем, что всякое определяющее суждение, что исполняется ныне в мире, есть суждение Бога (Славен Он и Велик!), даже если оно противоречит явленно установленному суждению, именуемому Законом. Ведь исполняется во всем суждение только Божье: то, что есть в мире, происходит по определению и суждению Божественного желания⁵, но не по определению и суждению установленного Закона, хотя и установлен тот по [Божественному] желанию. Посему выполняются его установления не всегда, ибо желание только устанавливает его, но не должно действовать согласно ему. Ведь власть желания велика, и потому Абу Талеб назвал его Троном Самости⁶: оно само по себе влечет определяющее суждение. Все, что приходит в бытие или покидает его, не минует желания, и если здесь Божественное приказание будет нарушено и случится грех непослушания, то такое приказание всегда – опосредованное (би-ль-васыта), но не приказание создающее ('амр такви-ний). Посему никто в деяниях своих ни на волосок не

¹ См. Коран, 4:157, 5:113, 61:6, 14. Коранические сведения об Иисусе сравнительно скупы, поэтому Ибн Араби говорит, что в Коране поведаны только эпизоды истории Иисуса.

² Законную истину – в оригинале аль-хакк аль-машру', что может быть понято также как законоустановленный Бог, или Бог законоустановления.

³ О первоисточнике – первоисточнике мироздания, т. е. Боге. Слово аслъ буквально означает «корень», «основа»; мы переводим его как «первооснова» или «первоисточник» с оговоркой, исключающей ассоциации с категориями физиологов или неоплатоников.

⁴ Коран, 21:22, С. В цитированном аяте говорится о многих богах в двух сферах; аргументация Ибн Араби исходит из предположения о существовании двух богов в едином мироздании.

⁵ См. примеч. 10 к гл. 14.

⁶ Абу Талеб – Абу Талеб аль-Маккий (ум. в 996 г.). Под Троном в суфизме понимается проявление Бога как мира.

ослушался еще Бога с точки зрения приказанья желанья; нарушалось лишь приказанье опосредованное – вникни в это.

В истинности приказанье желанья направлено на само действие, дабы явилось оно в бытии (а не на того, кто являет его)¹, – и ему неизбежно быть. Однако из-за сего особого вместилища (т. е. «действующего» человека.– А.С.) оно именуется то послушанием Божьего приказанья, то послушанием и подчинением приказанию Бога; смотря по этому, оно считается похвальным либо порицаемым.

Коль скоро миропорядок в самом себе таков, как мы установили, то все Творение неизбежно влекомо к счастью во всех его видах. Сей макам выражен тем, что милость объемлет всякую вещь и что предшествует она гневу Божьему². Предшествующий (т.е. определенный милостью.– А.С.) идет первым; когда его настигает тот, кого определил последующий (т. е. гнев. – А.С.), тогда определяет его предшествующий: милость охватывает его, ибо ей уже ничто не предшествует. Таков смысл [изречения] о том, что милость Его предшествует гневу Его: тем самым она определяет то, что ее достигает. А стоит она на конце пути, а ведь всяк идет к конечной цели: достигнет он ее неизбежно, а потому неизбежно достигнет милости и простится с гневом; она будет определять и судить всякого достигшего ее так, как то продиктовано состоянием оною.

Пониманья обладатель сам отыщет путь познания,

Кто лишен его – отсюда сможет мудрость перенять.

Помни, что миропорядок весь таков, как мы сказали;

Зная это, сам таким же будешь всюду пребывать.

От Него мы получили то, что здесь вам рассказали,

Вам вручая, благосклонно просим вас сие принять.

Об умягчении железа³ скажем, что окрик и угроза размягчают жестокосердного так же, как огонь умягчает железо. Железо умягчить не трудно; действительная трудность – сердца, что жестче камня, ибо камень в огне прокаливается и раскаливается, но не умягчается. Он умягчил для него (Давида.– А.С.) железо только затем, чтобы изготавливать охранительные брони; тем дал нам Бог понять, что охраняется вещь только сама собою же, ведь брони охраняют от ножей, клинков и мечей – охраняются от железа железом же. В Законе мухаммеданском сказано: «К Тебе прибегаю для защиты от Тебя же». Вникни в это: здесь суть «умягчения железа», ибо Он и Поражающий возмездием, и Милостивый.

18. Гемма мудрости душевной в слове Ионы

Знай, что устройство человеческое, совершенное духом, телом и душой, создано Богом по Своему подобию, а потому и разъять связь его может лишь Тот, Кто сотворил его, – разъять ее либо Своей рукой (а только так и бывает), либо отдав приказанье Свое. Тот же, кто возьмется за то без приказанья Божьего, притеснителем будет душе своей, преступая в ней границу Божественную, преуспевая в разрушении того, кого Бог приказал созидать и лелеять. Знай также, что жалеть рабов Божьих и сострадать им ближе к промыслу Божьему, нежели проявлять рвение и пыл во имя Божье. Давид вознамерился воздвигнуть священный храм; много раз завершал он строительство, но тот сразу же разрушался. Воззвал Давид к Богу, и Он открыл ему: «Сей храм

¹ Здесь возможен двойной комментарий.

1. Приказанье создающее — это сам акт создания (таквин). Ибн ‘Араби говорит, что приказанье направлено на действие непосредственно: непосредственно творится действие, а не так, что человеку что-то приказано, а он уже сам действует. Это явно соотносится с учением о касб, хотя я не вижу, чтобы Ибн ‘Араби симпатизировал ему. Такая интерпретация через ашаризм тем не менее возможна.

2. Ибн ‘Араби демонстрирует возможность разделения действия и действующего: можно разделять действие и действующего таким образом, что творится действие, и действующий при этом остается как бы ни при чем.

² Более подробно об этом см. гл. 21.

Положение о том, что милость Бога предшествует его гневу — аллюзия на хадис «Закончив творение, Бог записал в Книге Своей, что при Нем на Троне: “Милость Моя опережает гнев Мой”». Бухари, сахих, китаб бад’ ал-халк, 2955. Параллели: Бухари 6855, 6872, 6899, 6998, 6999, Муслим 4939-4941, Термези 3466, Ибн Маджа 185, 4285, Ибн Ханбал 6998, 7187, 7215, 7779, 8346, 8601, 8794, 9225, 9633. Последние комментаторы толкуют как количественное преобладание милости, а не победу над гневом.

³ Аллюзия на аят: «Мы умягчили для него (Давида.– А. С.) железо: делай брони и соразмеряй сцепление колец в них; делайте доброе; Я вижу то, что делаете вы! (Коран, 34:10, С.).

Мой не будет воздвигнут рукою, пролившей кровь». «О Господи! Разве не во имя Твое совершалось это?» – воскликнул Давид. «Да, это так, – ответил Бог, – но разве они (убитые. – А.С.) не Мои рабы?» Тогда сказал Давид: «Господи! Сделай так, чтобы построен он был рукою отпрыска моего», – и открыл ему Бог: «Сын твой Соломон построит его»¹.

Смысл истории сей в том, что надлежит охранять устройство человеческое, и воздвигать его более достойно, нежели разрушать. Разве не видишь ты, что положил Бог заключать мир с врагами религии и брать с них податъ, сохраняя их жизни, ибо изрек: «Если они будут склоняться к миру, то и ты склонись к нему и возложи упование на Бога»²? Разве не видишь ты, что кровнику³ Закон предписывает взять выкуп или простить того, кому нужно отомстить, и только если откажется он (кровник. – А.С.), разрешается убийство⁴? Разве не видишь ты, что когда кровников несколько и один из них принял выкуп или простил [убийцу], а остальные настаивают на отмщении убийством, то Бог предпочитает простившего непростившим и [убийца] не подлежит умерщвлению в отмщение⁵? Разве не видишь, что он (Мухаммед. – А.С.) (мир ему!) сказал о том, у кого был кушак: «Убив его, станет таким же, как он»⁶? Разве не знаешь, что Он сказал: «Отплата за зло – соразмерное ему зло»⁷, – назвав отмщение злом, а значит, дело сие есть злое, хотя и законное, – «но кто простит и примирится, тому награда от Бога»⁸, ибо он (прощенный. – А.С.) по образу Божьему⁹ А потому, кто простит ему и не убьет, тому награда от Того, по Чьему образу [сотворен] тот, ибо обязан Он ему: для Себя создал Он его, и в Явном Имени явился только чрез его бытие; посему пекущийся о нем печется воистину о Боге.

И человек не порицается за воплощенность свою; порицается действие его, действие же не есть воплощенность его, а мы говорим именно о воплощенности. Всякое действие принадлежит Богу, и вместе с тем одни из них (действий. – А.С.) порицаемы, другие же – похвальны. Но намеренное своекорыстное порицание Бог порицает, а потому порицаемо только то, что порицает

¹ В Коране желание Давида построить Иерусалимский храм не упоминается. Приводимая Ибн Араби версия сильно отличается от библейской в деталях, совпадая с ней по существу (см. II Цар., 7; I Пар., 28).

² Коран, 8:61, С.

³ Кровник – ближайший родственник убитого, который должен исполнить кровную месть.

⁴ Видимо, аллюзия на хадис, в котором говорится о том, что в случае убийства родственники убитого имеют выбор: взять выкуп, простить убийцу, отомстить, причем выбрав одно, уже нельзя посягать на другое, и никакого иного выбора у них нет (ат-Термези, ас-Сунан, китаб ад-дийат `ан расул ал-лах, 1406; Абу Дауд, ас-Сунан, Китаб ад-дийат, 4496; Ибн Маджа ас-Сунан, Китаб ад-дийат, 2623; Ахмад, ас-Сунан, Аввал муснад ал-маданийин аджма`ин, 15940; ад-Дарими, ас-Сунан, китаб ад-дийат, 2351). Вопрос о том, действительно ли это три разных варианта или “прощение” и означает “выкуп”, дискутировался в фикхе (имеются хадисы, отождествляющие эти два варианта, и другие, отсылающие к кораническому аяту, где говорится о том, что послаблением после предписанной прежним народам мести по принципу “око за око” стало разрешение брать выкуп). В известной мне литературе не удалось обнаружить того акцента, который ставит здесь Ибн `Араби.

⁵ В девяти основных сборниках хадисов мне не удалось обнаружить соответствующего хадиса. Возможно, Ибн `Араби имеет в виду какие-то другие хадисы.

⁶ Именно эти слова встречаются только в хадисе, передаваемом Абу Даудом в его «ас-Сунан» (Китаб ад-дийат, 3902.). Схожие хадисы приводят Муслим (ас-Сахих, Китаб ал-касама ва ал-мухарибана ва ал-кисас ва ад-дийат, 2181), ан-Наса`и (ас-Сунан, Китаб ал-касама, 4644-4648, Китаб `адаб ал-кудат, 5320) и ад-Дарими (ас-Сунан, Китаб ад-дийат, 2253). Их смысл сводится к следующему. Некто привел к пророку человека, держа его за кушак, и сказал, что тот убил его брата. Убийца сознался, что убил того топором ненамеренно. Мухаммед спросил виновника, сможет ли он заплатить выкуп. Убийца ответил, что у него нет денег, а своей родне он безразличен. Тогда Мухаммед сказал кровнику, что тот может увести убийцу и умертвить его, а потом добавил, что убив его, станет таким же, как он, а если бы он его отпустил, то тот принял бы на себя и грехи кровника, и грехи его ближних. Узнав об этом, кровник отпустил убийцу. Согласно традиционным толкованиям, равенство кровника и убийцы скорее всего означает, что кровник, отомстив, получит надлежащее ему «по праву», а потому они равны в этом смысле перед Богом и один не лучше другого. Другое толкование предполагает, что оба равно поддались влиянию гнева и страсти и равно оказались убийцами (хотя во втором случае убийство законно), тем более что пророк настаивал на прощении (в большинстве вариантов этого хадиса Мухаммед неоднократно предлагает кровнику простить убийцу, но тот неизменно отказывается).

⁷ Коран, 42:40, С.

⁸ Там же, С.

⁹ Аллюзия на хадис: «Если кто-то из вас пойдет войной на брата своего, пусть не задевает лицо, ибо Бог создал Адама по Своему образу» (Муслим 4731. Параллели: Бухари 2372, Муслим 4728-4730, 4732, Ибн Ханбал 7113, 7777, 7989, 8087, 8219, 9231, 9423, 9583, 10314). Последние слова считаются комментаторами сомнительными и могут не включаться в хадис (например, у Бухари).

Закон. Закон же порицает в силу некоей мудрости, которая известна Богу и тем, кого Он научил ей. Так, законоутвердил Он мечь¹ в интересах сохранения рода [человеческого] и обуздания тех из рода сего, кто преступает границы Божественные. «В мести жизнь для вас, о обладающие сердцем и душой (увли аль-альбаб)»², а они суть люди, постигшие сердцевины (любб) вещей, обнаружившие законы (навамис) божественные и законы мудрости.

Коль скоро ты узнал, что Сам Бог печется о сем [человеческом] существе, как устроить его, то уж тебе подавно надлежит печься о нем, ибо в том счастье твое; пока жив человек, можно желать и надеяться, что он обретет совершенство, ради коего и сотворен, а кто стремится уничтожить его, тот стремится помешать ему достичь того, ради чего сотворен он. Сколь прекрасно сказанное посланником Божиим (да благословит и приветствует его Бог!): «Разве не то возвещаю вам, в чем благо ваше и что предпочтительнее вам, чем если бы, встретив врага, вы напали на него, а он напал бы на вас? Поминание Божье»³. Ведь мера сего устройства человеческого известна лишь тому, кто поминает Бога требуемым от него поминанием: Всевышний восседает с тем, кто Его поминает⁴, а восседающего рядом свидетельствует поминающий; если же поминающий не свидетельствует Бога, с Коим восседает, то он не есть поминающий.

Ведь поминание Бога струится в целокупности раба, а не так, как бывает, когда поминают Его только языком – тогда Бог совместно восседает только с языком, и видит Его язык так, как не видит сам человек зрением своим; пойми же сию тайну проявляющих небрежение в поминании. То, что в них поминает, то присутствует [при Боге], без сомнения, и Поминаемый с оным восседает, и оно свидетельствует Его; но в чем они проявляют небрежение, в том не являются поминающими, и [в этом] Он с ними не восседает. Ибо человек множествен, он не едино-воплощенно-сущностен; Бог же Едино-воплощенно-сущностен и множествен чрез божественные имена. Так же и человек множествен в частях своих, и из того, что одна часть в нем поминает [Бога], не следует, что и другая часть тоже поминает. Потому Бог оказывается восседающим против той части [человека], которая поминает [Бога], другая же [часть] закрыта от поминания небрежением. При этом обязательно есть в человеке хотя бы одна часть, коей он поминает [Бога], так что Бог восседает с той частью, прочие же части сохраняет Он посредством опеки (иная).

Бог не уничтожает сие человеческое устройство чрез так называемую смерть; она есть не уход в небытие, но разлучение (тафрик): прибирает Он его к Себе. Единственное назначение этого – чтобы Бог взял его к Себе, – а «к Нему возвращается все»⁵. Взяв его к Себе, дает Он ему иной, нежели сей, ковчег – ковчег того обиталища, в которое переместился он, а именно обиталища пребывания; пребывания потому, что в нем есть размеренность (итидаль): он никогда не умирает, то есть части его не разлучаются. Что же до обитателей пламени, то и они устремлены к блаженству, однако [блаженству] в пламени: по окончании сей муки наказания форма пламени неизбежно будет прохладой и безопасностью для в нем пребывающих. Таково блаженство их. Блаженство обитателей пламени после осуществления им должного⁶ – то самое блаженство, что испытал Авраам – любимец Бога. Он (мир ему!), будучи помещен в пламень, испытал муку от вида его и от того, что знал о нем, считая, что он – форма, мучительная для всякого с ней соприкасающегося живого существа; не знал он того, что хотел дать и явить ему Бог в той форме.

¹ Аллюзия на аят: «Верующие! Вам предписана мечь за убитых: свободный за свободного, раб за раба, женщина за женщину. А кому братом его (т. е. убитого.– А. С.) будет прощено что-либо, тому следует сделать для него доброе дело, уплатив ему благодеянием» (Коран, 2:178, С.)

² Коран, 2:179.

³ В девяти канонических сборниках хадисов суннитской традиции отсутствует редакция, упоминаемая Ибн Араби. Наиболее близкая — в Муснаде Ибн Ханбала (Китаб муснад ал-каба'ил, № 26249): «Абу ад-Дарда' сказал: "Пророк Божий (да благословит и приветствует его Бог!) рек: 'Разве не возвещаю вам, какое дело для вас наилучшее и наичистейшее [в глазах] вашего Властелина, наивысочайшее ступенями, лучшее для вас, нежели раздавать золото и серебро, лучшее, чем, встретив врагов, убить их, а они бы убивали вас? Поминание Бога (Славен Он и Велик!)'"» Параллели: Термези 3299, Ибн Ханбал 20713, Ибн Маджа 3780, Малик 441.

⁴ Аллюзия на хадис: «Я восседаю с тем, кто Меня поминает».

⁵ Коран, 11:123.

⁶ Словосочетанием «осуществление им должного» мы попытались передать двузначность выражения истифа' аль-хукук в тексте оригинала: оно означает как «выплату», так и «получение должного». Это и имеет в виду Ибн Араби: грешники, претерпев адскую муку, отдали должное, а затем получают долженствующее им (наряду со всеми) блаженство.

И вот, после сих мук, нашел он прохладу и безопасность, свидетельствуя вместе с тем цветовую форму, каковой она была для него, и она же была пламенем в глазах людей¹. Ведь одна и та же вещь разнородна для глаз смотрящих: таково Божественное проявление. Потому, если хочешь, окажи, что Бог проявился как сей миропорядок, а хочешь, скажи, что мир при взгляде на него в нем (в мире.– А.С.) подобен Богу в Его проявлении, так что изменяется в глазах смотрящего соответственно натуре (мизадж) смотрящего, или что натура смотрящего изменяется вследствие изменения [Божественного] проявления – все это истинами допустимо.

А если бы умерший или убитый (кем бы он ни был) не возвращался к Богу после смерти или убиения, то Бог не предопределил бы ни единой смерти и не законоустановил бы ни единого умерщвления. Ведь все под дланью Его, ничто для Него не теряется. Он законоустановил убийство и суждением Своим определил всем смерть, ибо знал, что раб Его не минует Его: он возвращается к Нему. Ведь сказал Он: «...к Нему возвращается все»², – то есть в Нем коренится распоряжение, и Он – распорядитель; всякой вещи, что из Него исходит, Он есть воплощенность, даже – ее оность; это Он есть воплощенность той вещи, и это Он дает ей откровение в речении Своём «к Нему возвращается все».

19. Гемма мудрости сокрытого в слове Иова

Знай, что тайна жизни струится в воде, ибо она – корень элементов и столпов³. Посему произвел Бог «из воды всякую вещь живую»⁴, а всякая вещь живая, и всякая вещь возносит хвалу Богу, только ты поймешь хваление ее не иначе, как чрез божественное откровение⁵. Хвалу же возносят только живые, так что всякая вещь живая, и корень и основа всякой вещи – вода. Разве не видишь ты, что Престол был на воде⁶, ибо из нее создан; он плавал на ней, она же охраняла его снизу. Подобно тому и человек, коего Бог сотворил рабом, возгордился пред Господом своим и вознесся над Ним, Он же, Всевышний, поддерживает его снизу ввиду высоты сего раба, не ведающего о себе самом. О сем – речение его (Мухаммеда.– А.С.) (мир ему!): «Отпущенное вервие приведет к Богу»⁷, сим указал, что соотнесено с Ним «под». Соотнесенность же с Ним «над» – в речениях Его. «Они боятся Господа Своего, который над ними»⁸ и «Он полновластен над Своими рабами»⁹. Ему принадлежат «под» и «над», а все шесть направлений (джихат) появились лишь с человеком, он же – по форме Милостивого.

Питатель – единственно Бог. Об одной из конфессий Он сказал: «Если бы они были стойки в Законе и Евангелии»¹⁰, – затем отверг (это ограничение.– А.С.), обобщил и сказал «...и в том, что было ниспослано им от Господа их»¹¹, – включив во «все, что было ниспослано им от Господа их» любое суждение (хукм), ниспосланное чрез пророков или вдохновенных, «они бы вкусили и от того, что над ними»¹², а именно – от Питающего сверху, ведь «над» соотносится с Ним, «и от того, что под их ногами»¹³, а именно от Питающего снизу, ведь и «под» Он соотнес с Собой, сказав о том языком посланника и Своего верного передатчика (да благословит и приветствует его Бог!).

А не будь Престол на воде, не сохранился бы он, ибо бытие живого сохраняется жизнью. Разве не видишь, что если живой умирает (а называют сие смертью), то распадаются части строения его

¹ Аллюзия на коранический эпизод, согласно которому Авраам еще юношей, желая утвердить истинную веру в Бога, разбил идолов, которым поклонялся его народ. Найдя изображения своих богов разбитыми, люди сказали: «Сожгите его! заступитесь за богов ваших, если вы хотите что сделать. Мы сказали: огонь, будь хладен и безопасен для Авраама! Они хотели коварно погубить его, но Мы сделали их безуспешными в этом» (Коран, 21:68 – 70, С.)

² Коран, 11:23.

³ “Элементы” — ‘анасир, “столпы” — аркан.

⁴ Коран, 21:30.

⁵ См. примеч. 6 к гл. 3.

⁶ Аллюзия на аят: «И Он Тот, Который создал небеса и землю в шесть дней, и был Его Престол на воде» (Коран, 11:7, К.).

⁷ Хадис. Вервие – символ вероисповедания.

⁸ Коран, 16:50, С.

⁹ Коран, 6:18, С.

¹⁰ Коран, 5:69, С.

¹¹ Там же, С.

¹² Там же, С.

¹³ Там же, С.

и уж силы его покидают это особое построение? Всевышний сказал Иову: «Ударь в землю ногой своей! Вот тебе для омовения», то есть вода, «прохлаждения»¹, – ибо страдал он избытком болезненного жара, и Бог успокоил боль прохладой воды. Так что лечение – это уменьшение избыточного и увеличение недостаточного. Тут разумеется поиск размеренности, а ее нельзя достичь иначе, как к ней приближаясь. Мы говорим, что нельзя достичь ее, потому что истинностями и свидетельствованием явлена непрестанность создания вместе с Дыханиями, создание же бывает лишь от устремления (майль) в Природе, именуемого отклонением (инхираф) и порчей (та'фин), а со стороны Бога – от воли, каковая воля есть устремление к особому, и никакому другому, желаемому. Размеренность возвещает равенство во всем, – а сего равенства нег: нам отказано в определении (хукм) размеренности. По пророческому божественному знанию, Бог имеет атрибуты довольства и гнева (и прочие атрибуты). Довольство уничтожает гнев, а гнев уничтожает довольство; размеренность же состоит в том, что уравниваются довольство и гнев. Гневающийся не гневался бы на того, кто гнев его вызвал, будь он им доволен; относительно него ему придан атрибут лишь одного из двух определяющих воздействий, а это – устремление. И довольный кем-либо не был бы им доволен, если б гневался на него; и здесь ему придан атрибут лишь одного из двух определяющих воздействий, а это – устремление.

Мы говорим это для тех, кто думает, будто над горящими в огне гнев Бога пребывает постоянно и вечно – ведь лишены они определяющего воздействия Божьего довольства, и, значит, сие утверждение верно. Но если, как мы сказали, горящие в огне устремлены к устранению мук, если дано им успокоить пламень, то это и есть довольство. Гнев исчезнет с исчезновением мук, ибо воплощенность муки и есть воплощенность гнева, коли ты понятлив. Ведь тому, кто гневается, было причинено страдание, и он стремится отомстить тому, на кого гневается, и причинить ему муку лишь для того, чтобы тем успокоиться: мука его перейдет на того, на кого он гневается. Бог, если ты Его выделяешь из мира, величественно возносится по сему определению над сим атрибутом. А если Бог – оность мира, то любое определяющее воздействие является из Него и в Нем; как сказал Он, «ж Нему возвращается все»² по истинности и откровению, и «потому поклоняйся Ему и уповай на Него»³ в сокрытии и утаенности. Нет ничего прекрасней сего мира, ибо он – по форме Милостивого; Бог дал ему бытие – то есть бытие Всевышнего явилось с явлением мира, как человек явился чрез бытие природной формы. Мы – Его явная форма, а Его оность – дух сей формы, ею правящий. Так что управление – в Нем одном, так же как оно – от Него одного. Он Изначальный по скрытому смыслу и Конечный по форме, Он Явный в изменениях определяющих воздействий и состояний и Скрытый в движении и осуществлении. «Он всезнающ»⁴, ибо Он «свидетель всякой вещи»⁵. Он знает чрез свидетельство, а не умозрение. И знание вкушения – не от умозрения, оно – правильное знание, все прочее же – догадки, но никак не знание.

Засим, была та вода для Иова питьем, утолившим муку жажды, вызванную бедами и страданиями, причиненными ему сатаной⁶, то есть удаленностью его от истинностей, когда бы мог постичь их такими, каковы они, и тем оказаться во вместилище близости. А ведь всякое свидетельствуемое близко глазу, даже если и удалено на какое-то расстояние. Зрение соединяется с ним, свидетельствуя его, – иначе бы и не свидетельствовало его; или же свидетельствуемое соединяется со зрением – как хочешь. Сие – близость между зрением и зримым. Посему Иов употребил метонимию «затрагивания»; он сопряг его с сатаной, несмотря на близость затрагивания, и тем самым сказал: удаленное от меня близко, ибо определяюще воздействует на меня. И вот узнал ты, что удаленность и близость – вещи сопрягаемые: они суть соотносительности, не имеющие бытия в воплощенности, при том что их определяющие воздействия утверждены в удаленном и близком.

¹ «Иов воззвал к Господу своему: сатана затронул меня болезнью и страданием! Ударь в землю ногой твоей! Вот [вода] для омовения, прохлаждения, питья» (Коран, 38:41 – 42, С.).

² Коран, 11:123.

³ Там же, С.

⁴ Коран, 2:29.

⁵ Коран, 22:17, 34:47 и др.

⁶ См. примеч. 12 к настоящей главе.

Знай, что тайна Божья – в Иове, коего воздвиг нам Он в назидание, как книгу ясную без утайки, чтобы читал ее народ мухаммеданский и, узнав, каков герой ее, таким же к чести своей стать стремился. Бог похвалил его, Иова, долготерпение, хотя и воззвал он, прося избавить его от ущерба. Так мы узнали, что раб, воззав к Богу с молением об избавлении от ущерба, не умаляет своего терпения и остается терпеливым и достойным рабом¹. Всевышний сказал: «Всегда к Нам зывал он»², – то есть обращался к Богу, но не причинам; а в таком случае Бог действует чрез причину, ибо раб опирается на Него, ведь причины, устраняющие что-либо, множественны, а причиняющий – Едино-воплощенно-сущностен. Посему для раба правильнее обратиться к Единовоплощенносущностному, устраняющему чрез причину сие страдание, нежели к какой-либо особой причине: вдруг в сем разойдется он с Божьим знанием? Ведь он тогда скажет: Бог не ответственал мне, а сам и не зывал к Нему, но кинулся к какой-то особой причине, не обусловленной ни временем (заман), ни моментом (вакт).

Иов же поступил в соответствии с мудростью Божьей, ибо был пророком и знал, что такое терпение. Одна из школ определяет терпение как удержание души от жалобы, что мы не принимаем как определение терпения. Определение его – удержание души от жалобы, обращенной к чему-либо, кроме Бога, а не от жалобы, обращенной к Богу. Эту школу от верного понимания заслонило представление о том, что жалующийся своей жалобой умаляет довольство предопределением. Это не так: довольство предопределением не умаляется жалобой ни Богу, ни чему иному; ею умаляется довольство тем, что предопределено (макдыйй), а нам не говорили быть довольными тем, что предопределено. Ущерб же – это то, что предопределено, а не само предопределение.

Иов знал, что удержать душу от жалобы Богу – значит послушаться Его и проявить невежество, ведь Бог уязвил его тем, от чего страдает душа его, а он бы не зывал к Богу, прося устранить сию язву. Нет, как знает постигший, он должен умолять и просить Бога устранить сие, ибо для знающего, имеющего откровение, таковое означает устранение от Бога. Ведь Бог назвал Себя претерпевающим обиду, сказав: «Те, которые причиняют обиду Богу и Его посланнику»³. Есть ли обида горше, чем если Он уязвит тебя, когда ты в небрежении о Нем или о божественном макаме, тебе неведомом, дабы ты обратился к Нему с жалобой и Он устранил сию язву, и тем утвердилась бы нуждаемость, истинность твоя, и с Бога устранилась бы та язва благодаря мольбе твоей к Нему устранить ее с тебя, ибо ты явная форма Его? Так же и один из знающих, почувствовав голод, заплакал. И вот упрекнул его кто-то, сего не вкусивший; знающий же ответил: «Он заставил меня почувствовать голод, дабы я заплакал». Тем самым сказал он: Он нанес мне ущерб, дабы я попросил Его устранить его, и сие не умаляет терпения моего.

Вот и узнали мы, что терпение означает удержание души от жалобы иному, кроме Бога; а под «иным» я разумею некий из ликов Божьих. Но Бог выделил среди ликов Божьих особый. Он именуется ликом ононости, так что об устранении ущерба зывай к сему лику Его, а не к прочим ликам, именуемым причинами, кои также суть не что иное, как Он, коль скоро раздроблен миропорядок в Нем Самом. Когда знающий зывает к ононости Бога об устранении ущерба, это не скрывает от него того, что все причины суть воплощенность Его, каждая в особом отношении. Таким путем следуют лишь просвещенные рабы Божьи, в Его тайны посвященные: есть у Бога верующие, коих знает один лишь Бог, и они знают друг друга. Мы дали тебе совет, действуй же; Он Всеславлен, проси же.

20. Гемма мудрости величественной в слове Иоанна⁴

Это есть мудрость о первенстве имен. Бог нарек его Иоанном: им было живо поминание Захарии⁵. «Прежде сего Мы никому не нарекали сего имени»¹, – здесь соединил Он обретение сего

¹ Аллюзия на аят: «Мы нашли его (Иова.– А. С.) терпеливым: каким прекрасным рабом был он!» (Коран, 38:44, С.)

² Коран, 38:44.

³ Коран, 33:57, К.

⁴ В арабском произношении имя Иоанн звучит как Яхъя; имена упоминаемых в Коране библейских пророков и персонажей мы переводим в соответствии с русскоязычной библейской традицией.

⁵ Игра слов: имя Иоанн (Яхъя) является однокоренным и омонимичным глаголу «живет», «является живым»; имя Захария (в арабском произношении – Закария) близко по звучанию и корню слову зикр – «поминание Бога». История Захарии, которую имеет в виду Ибн Араби, повествуется в начальных аятах 19-й суры Корана. Исповедовавший

атрибута² человеком уже отходящим, оставившим отрока, коим и живо его поминание [Бога], с наречением его (отрока Иоанна.– А.С.) сим именем. Итак, Он назвал его Иоанном, и было имя сие подобно знанию вкушения. Ведь поминание Адама было живо благодаря Сифу, поминание Ноя – благодаря Симу, и так же у пророков, однако ни у кого до Иоанна не соединял Бог его имя собственное с сим атрибутом. Это дано только Захарии как опека Божья, ведь сказал Он: «По изволению Твоему даруй мне преемника»³, помянув Бога прежде отрока своего (так же и Асия помянула соседа прежде, чем дом, сказав: «У Тебя в раю здание»⁴,– и Бог облагодетельствовал его (Захарии.– А.С.), удовлетворив нужду его, и назвал его (Иоанна.– А.С.) тем атрибутом, дабы было то имя напоминанием об испрошенном у Него Его пророком Захарией. Это потому, что он (Захария.– А.С.) (мир ему!)⁵ предпочел, чтоб пребывало поминание Бога в потомке его, ведь сын – тайна отца своего. Потому сказал Захария: «Он будет наследником мне и будет наследником роду Иакова»⁶, – а наследуется от сих именно макам поминания Бога и призыва к Нему, ничто иное.

Далее, Он благовестил о том, что дарует мир ему (Иоанну.– А.С.) в день, когда он родился, в день, когда умрет, и в день, когда воскреснет живым⁷, так Он возвестил атрибут жизни и дал знать, что дарует мир ему, а слова Его наиправдивейшие, и сие есть дело решенное. И хотя речь Духа: «Мир мне в тот день, когда я родился, в день, когда умру, и в день, когда воскресну живым»⁸,– совершеннее по единению (иттихад), однако та речь⁹ совершеннее по единению и верованию и достойнее в истолковании. Ведь собственно необычным в случае с Иисусом была сама речь¹⁰: разум его обрел совершенство и все свои способности в тот самый момент, когда Бог дал ему речь. Но способность говорить (каким бы ни было состояние говорящего) еще не означает, что сама речь правдива, в отличие от правдивости засвидетельствованной, как в случае с Иоанном. В этом отношении мир, ниспосланный Богом Иоанну, яснее являет Божественный промысл и попечение о нем, нежели мир, возвещенный Иисусом самому себе, даже если принять в расчет сопутствовавшие (речи Иисуса.– А.С.) обстоятельства, указующие на его близость к Богу и правдивость его. Ведь он заговорил в колыбели, доказывая невинность матери своей; таково первое свидетельство. Второе же свидетельство – тот сухой ствол [пальмы], с коего упали зрелые финики, для чего не нужна была ни мужская пальма, ни оплодотворение¹¹, – так же и Мария родила Иисуса без мужчины, без принятого соития и зачатия.

Если некий пророк скажет: «Я явлю чудесное знамение: сия стена заговорит»,– и стена действительно заговорит и скажет: «Ты лжешь, ты не есть посланник Бога»,– то чудо считается

единого Бога (отсюда речь о поминании) Захария дожил до преклонного возраста, не имея детей. Опасаясь, что двоюродные братья будут претендовать на роль наследников рода, он обратился к Богу с молитвой о наследнике, Обещание Бога дать ему сына вызвало удивление Захарии, так как жена его не могла иметь детей, но Бог обещал совершить чудо, и родился Иоанн. Вслед за этой рассказывается история непорочного зачатия Марии и рождения Иисуса; параллельность этих двух эпизодов дает Ибн Араби основание для сравнения Иоанна и Иисуса.

¹ Коран, 19:7, С. Имеется в виду имя Иоанн, которым Бог назвал чудесно родившегося наследника Захарии; напомним, что для арабского читателя это имя звучит как «живущий», «тот, кто живет».

² Ибн Араби имеет в виду атрибут «живой» (хайй): Живой – одно из божественных имен, и как таковое оно воплощено во всякой вещи мира. Все есть живое, но не все именуется живым, а тем более не всякому сам Бог дает это имя; отсюда – особое положение Иоанна (Живущего).

³ Коран, 19:5, С.; см. также 3:38.

⁴ Асия – жена фараона, преследовавшего евреев. Ибн Араби имеет в виду следующий аят: «Верующим же Бог предлагает в пример жену фараона, которая сказала: Господи! Созиди мне у Тебя в раю здание: избавь меня от фараона и дел его, избавь меня от народа нечестивого» (Коран, 66:11, С.; об Асии см. также гл. 25). Сосед – Бог (сосед по раю). Формула «сосед прежде, чем дом» – намек на популярную арабскую поговорку.

⁵ Здесь Ибн Араби объясняет, почему Бог дал имя Иоанн (Живой) сыну Захарии, а не самому Захарии.

⁶ Коран, 19:6, С.

⁷ Это слова самого Бога, сказанные об Иоанне (Коран, 19:15, С.).

⁸ Коран, 19:33, С. Это заключительные слова лежащего в колыбели младенца Иисуса, которыми он оправдывал Марию, защищая ее от несправедливых обвинений сородичей, ничего не знавших о непорочном зачатии. В данном случае существенно, что Иисус говорит от своего имени то же, что сам Бог сказал прежде об Иоанне; исходя из этого, легко понять дальнейшие рассуждения Ибн Араби.

⁹ Та речь – слова Бога, сказанные об Иоанне: «Мир ему в день, когда он родился...».

¹⁰ Сама речь – строго говоря, можно считать чудом только сам факт того, что новорожденный заговорил, но это еще не означает истинности содержания речи.

¹¹ Муки родов привели Марию к сухому стволу пальмы; воззавший из-под земли голос сообщил ей, что спелые финики упадут к ее ногам и утолят ее боль (см. Коран, 19:22 – 26).

свершившимся и доказывающим, что сей пророк – посланник Бога, независимо от того, что именно сказала стена. Если иметь это в виду, рассматривая речь Иисуса после того, как мать указала на него, лежащего в колыбели¹, то мир, ниспосланный Богом Иоанну, будет в таком случае выше. И доказуемо именно то, что он (Иисус.– А.С.) есть раб Божий, и, хотя и говорят о нем, что он Сын Божий², это доказательство опровергается самими словами его³; другие же утверждают, что он пророк⁴, и для них он – раб Божий. А остальное⁵ было лишь вероятным для рационального рассуждения, пока в будущем не проявилась правдивость всего, что возвестил он, лежа в колыбели; постигни же нами указанное.

21. Гемма мудрости владычной в слове Захарии

Знай, что милость Божья объемлет все бытием и определяющим воздействием и что [Божий] гнев существует по милости Божьей к оному гневу. Милость Его – прежде гнева Его, то есть милость соотнесена с Ним прежде, нежели гнев. Поскольку всякая воплощенность испрашивает свое бытие у Бога, то милость Его объемлет каждую воплощенность: той милостью, коей облагодетельствовал Он ее, приемлет Он ее желание быть и дает ей бытие; поэтому мы и сказали, что милость Божья объемлет все бытием и определяющим воздействием.

Божественные имена суть вещи; они восходят к единой воплощенности, и прежде всего милость Божья вместила вещьность сей воплощенности, коя дала бытие милости чрез милость же. Потому прежде всего вместила милость себя саму, затем указанную вещьность, а затем вещьность всяких сущих, кои нескончаемо бытийствуют в мире дольном и загробном – и как субстанции и акциденции, и как составные и простые. Притом здесь нет расчета на удовлетворение целей или соответствие нравам и характерам: как соответствующее, так и не соответствующее объемлет бытием Божественная милость. В «[Мекканских] откровениях» мы отмечали, что воздействует только небытийное (ма'дум), но не сущее; если же сущее и воздействует, то чрез определяющее воздействие небытийного. Знание сие необычно и редко встречается, и истинное осуществление его известно лишь дружащим с воображением (авхам): они сие вкушают. А кто воздействию воображения не подвержен, тот от познания сего далек.

Милость Божья струится во всем,

Все миры пронизала она.

Ты и мыслью, и оком признай:

Милость та непревзойдена.

Милостью помянутый обретает счастье, а ею помянуто все, что есть: поминая вещь, милость и дает ей бытие; посему всякое сущее умилостивлено. Постигни, о друг, нами сказанное, и да не заслонит очей твоих зрелище грешников и те непрекращающиеся, раз начавшись, муки загробного мира, в кои веруешь ты. Прежде всего, знай, что милость всеобща в обретении бытия: милостью к мукам дал Он им бытие. Далее, воздействие милости двоякое: [во-первых,] чрез Самость, когда она дает бытие всякой бытийствующей воплощенности, невзирая на цель или бесцельность, на соответствие или несоответствие: она рассматривает воплощенность каждого сущего до того, как оно обрело бытие. Она даже видит это сущее, когда его воплощенность утверждена; вот почему увидела она тварного Бога исповеданий как утвержденную воплощенность во многих воплощенностях и умилостивила Его самой собою, дав Ему бытие. Посему мы и сказали, что тварный Бог исповеданий есть первая умилостивленная вещь после самой милости в ее связанности с одарением сущих бытием.

¹ Ибн Араби видит здесь аналогию с гипотетической ситуацией с пророком и стеной: Мария в ответ на обвинения сородичей просто указала на младенца Иисуса. По мнению людей, младенец не мог заговорить, как не может заговорить стена. Но Иисус заговорил; это следует расценить как чудесное доказательство невинности Марии, принимая во внимание только сам факт речи, но не ее содержание, как не принимается во внимание, что именно сказала заговорившая стена.

² Ибн Араби имеет в виду христиан.

³ Первыми словами, которые произнес младенец Иисус: «Я раб Бога» (Коран, 19:30, С.).

⁴ Другие – мусульмане. В исламе Иисус считается шестым пророком, а Мухаммед – седьмым и последним.

⁵ Имеются в виду остальные слова Иисуса: «Он дал мне Писание и поставил меня пророком. Он сделал меня благословенным везде, где бы я ни был...» (Коран, 19:30 – 32, С.).

И у нее [во-вторых,] воздействие чрез испрашивание. Люди, закрытые покрывалом, испрашивают милости Бога в соответствии со своим исповеданием, а люди откровения испрашивают, чтобы милость Бога осуществилась в них, и испрашивают ее именем Бога, говоря: Боже, умилоствивь нас. Умилоствивляет же их только осуществление в них милости, ибо ей принадлежит определяющее воздействие – ведь поистине определяющее воздействие принадлежит смыслу, осуществляющемуся в некоем вместилище, и умилоствивляет поистине именно он. И вот, умилоствивляет Бог подопечных рабов Своих милостью, никак не иначе; когда осуществится она в них, найдут они вкушением определяющее воздействие ее. Кого помянула милость, тот умилоствивленный, умилоствивляет же Милостивый (рахим) и Милосердный (рахим).

Определяющее воздействие не описывается атрибутами тварного, ибо оно есть то, необходимость чего вызывается скрытыми смыслами самими по себе. А состояния — не сущие и не небытийные: они не имеют воплощенности в существовании (ибо они суть соотносительности), и в то же время не лишены определяющего воздействия, так как в ком осуществилось знание, тот именуется знающим, а сие есть состояние. «Знающий» — это самость, описанная атрибутом знания, а не воплощенность самости и не воплощенность знания: есть только знание и самость, в которой осуществилось это знание. И «быть знающим» — состояние этой самости, поскольку она описана сим скрытым смыслом; здесь возникает соотносительность знания с ним (знающим.— А.С.), и потому он именуется «знающим». Милость же по истине есть соотносительность, проистекающая от умилоствивляющего; это она обуславливает определяющее воздействие, и именно она умилоствивляющая. Тот, Кто дал ей бытие в умилоствивленном, сделал это не для того, чтобы умилоствивить его ею, а для того, чтобы тот, в ком она осуществилась, был бы ею самую умилоствивлен.

Всевышний не есть вместилище для возникающего, следовательно, Он не является таким вместилищем, в котором милости может быть дано бытие. Но Он — умилоствивляющий, а умилоствивляющий является таковым только потому, что в нем осуществилась милость; следовательно, установлено, что Он воплощенность милости. Кто не вкушал сего и не имел к сему отношения, тот не отважился сказать, что Он воплощенность милости или атрибута, и потому заявил, что Он — ни сам атрибут, ни нечто иное. По нему, атрибуты Бога — не сам Бог и не нечто иное; не будучи в состоянии ни отрицать, ни сказать, что они — воплощенность Его, он прибег к сему выражению (а оно благонаравно)¹. Однако ближе к делу и менее апорично будет иное утверждение, а именно: отрицание за воплощенностями атрибутов самостоятельного существования в самости Имеющего сии атрибуты, ибо они (атрибуты.— А.С.) — соотносительности и сопряженности между Имеющим сии атрибуты и их интеллигибельными воплощенностями.

Хотя милость всеобъемлюща, она различается чрез соотносительность с каждым из божественных имен; потому молят Всеславного ниспослать милость каждому из божественных имен. Всякую вещь вместила именно милость Бога или метонимии², а уж у нее многочисленные ответвления, по числу божественных имен. И в соотносительности с каждым особым божественным именем милость уже не всеобща, как когда кто-нибудь испрашивает; «Господи! Ниспошли милость», и так далее, упоминая все прочие имена, вплоть до имени «Поражающий возмездием»: «Поражающий возмездием! Ниспошли мне милость». Дело в том, что имена сии обозначают поименованную ими Самость и, кроме того, своими истинностями указывают на различные

¹ Интересно сопоставить это рассуждение с параллельным отрывком из "Мекканских откровений", где Ибн 'Араби как будто соглашается с тем мнением мутакаллимов, которое опровергает здесь. Там он пишет о "возможном": «Линии, исходящие [из центральной точки] — это возможное. Они в Боге берут свое начало, и в Боге приходят к своему пределу: "К Нему возвращается все" (Коран, 11:123, пер. мой.— А.С.). Ведь линия заканчивается точкой, а потому начальность ('аввалийя) и конечность ('ахирийя) линии принадлежат линии, не принадлежат линии — скажи как хочешь. Вот это и должно говорить о Нем: они — не Он и не нечто иное, чем Он, — как атрибуты у ашаритов» (Футухат, т.3, с.275). Впрочем, остается вопросом, действительно ли здесь мы имеем противоречие между двумя точками зрения, или они выполнены в разных философемах. "Ашаритская" (условно говоря) точка зрения предполагает некое третье состояние, помимо "отрицания" (нафй) и "утверждения" (исбат); та точка зрения, которую Ибн 'Араби предлагает как "менее апоричную", ограничивается "отрицанием". Возможно, дело в том, что этот вопрос может быть решен и так и так, причем "ашаритская" точка зрения более соответствует той "растерянности", которую вводит Ибн 'Араби как способ познания.

² Или метонимии — речь идет о метонимии Бога, т. е. о любом личном или притяжательном местоимении: «милость Моя» и т. п.

смыслы. К милости этими именами зывают постольку, поскольку они обозначают Самость, поименованную именно этим, а не иным именем, а не потому, что у сего имени есть особое обозначаемое, коим отделено оно и отличается от прочих имен. Будучи указанием на Самость, это имя не отличается от прочих; оно от прочих отлично само-по-себе в самости своей, ибо означаемое любым словом есть истинность, отличающаяся от прочих своей самостью (дело не меняется от того, что слово «Целокупный» образовано, чтобы обозначать поименованную Единую воплощенность). Бесспорно, что каждое имя обладает своим определяющим воздействием, коего не имеют другие имена, и это должно быть принято во внимание наравне с тем, что все они обозначают поименованную Самость. Посему Абу аль-Касим бен Касси¹ говорил, что каждое в отдельности взятое божественное имя именуется всеми божественными именами в их целокупности; и если одно из них ты поминаешь первым, то тем самым характеризуюешь его всеми именами в силу того, что обозначают они Единую воплощенность, хотя и множественны ее имена и различны истинности тех имен.

Засим скажем, что обретается милость двумя путями: по долженствованию, как о том сказал Он: «Я предначертаю ее (милость.– А.С.) для тех, которые благочестивы и дают очистительную милостыню»² и имеют прочие атрибуты знания и действия, с коими сия милость связана. И другим путем обретается она – путем Божественного дарования, не обусловленного никакими действиями, как о том сказал Он: «Милость Моя объемлет всякую вещь»³. Отсюда речение Его: «...дабы Бог простил тебе все прегрешения прошлые и будущие»⁴,– а из одного речение Его: «Делай, что пожелаешь, ибо Я простил тебе (Мухаммеду.– А.С.)»⁵; да будет тебе сие известно.

22. Гемма мудрости смиряющей в слове Ильи

Илья – это Идрис, что был пророком до Ноя⁶, Бог вознес его на высокое место⁷: он покоится в центре небесных сфер, в сфере Солнца. Это он был послан в селение Бааль-бек; «Баал» – название идола⁸, а «бек» значит правитель того поселения – сей нареченный Баалом был наделен властью. И вот, этому Илье, что является Идрисом, представилось, что горы Ливана (название сие – от слова «любана», что означает «потребность») откололись от огненного жеребца, все органы коего – из огня⁹. Увидев, он оседлал его, и тогда покинули его мятущиеся страсти; он стал бесстрастным умом, ибо не был уже связан с тем, с чем связаны корыстные устремления души. Бог в нем предстал очищенным – у него тогда была половина знания о Боге. Ведь когда ум отвлекается от всего, кроме самого себя, и черпает знание [только] в рассуждениях своих, он познает Бога как очищенного, но не как уподобленного. Если же Бог даст ему знание чрез проявление, свершится

¹ См. примеч. 18 к гл. 4.

² Коран, 7:156, С.

³ Там же, К. Более подробно о двух видах милости см. гл. 16.

⁴ Коран, 48:2. Эти слова Бога обращены к Мухаммеду.

⁵ Хадис.

⁶ Илья – это Идрис – эти пророки упоминаются в Коране по два раза (6:85, 37:123 и 19:56, 21:85 соответственно) и не отождествляются. Утверждение «Илья – это Идрис» содержится в «Сахихе» Бухари, но не имеет иснада. Кроме того, коранические Илья и Идрис идентифицируются иногда с библейским патриархом Енохом, прадедом Ноя (см. Быт. 5, 18 – 24), а также с Гермесом, хотя такое отождествление далеко не бесспорно. До Ноя – эти слова Ибн Араби свидетельствуют о том, что он отождествляет Илью-Идриса с Енохом; упоминающаяся ниже борьба с культом Ваала указывает на отождествление этого персонажа и с библейским Илией (об Идрисе см. также гл. 4).

⁷ Аллюзия на аят: «В этом Писании вспомяни об Идрисе. Истинно, он был праведник, пророк. Мы вознесли его на высокое место» (Коран, 19:56 – 57, С.). Ср. о Енохе: «Бог взял его» (Библия, Быт., 5, 24), т.е. вознес на небо до смерти. Впрочем, тождественность коранического и библейского высказываний оспаривается многими комментаторами Корана.

⁸ Баальбек – древний город в Ливане (11 тысячелетие до н.э.), сохранивший и поныне свое название. Баал (Ваал) – языческое божество, культ которого был распространен во многих странах древнего Востока. Коран не упоминает посещение Баальбека Ильей, который, однако, боролся с культом Ваала: «Ужели вы будете молиться Ваалу и оставите наилучшего из творцов, Бога, Господа вашего и Господа ваших праотцов?» (Коран, 37:125 – 126, С.). Расположенный в Ливане Баальбек, видимо, упомянут Ибн Араби с целью связать это кораническое свидетельство о борьбе Ильи против культа Ваала со следующим ниже истолкованием гор Ливана как человеческого тела (впрочем, образ гор и огня появляется в библейском рассказе о борьбе Ильи с культом Ваала – см. III Цар., 18, 20 – 38).

⁹ Название Ливан (в арабском произношении – Любнан) происходит от того же корня, что и слово любана, означающего потребность, которая возникает от ненасытности, а не вследствие отсутствия чего-то действительно необходимого. Огненный жеребец – символ разума.

знание его о Боге: он будет очищать его в одном и уподоблять в другом, видя струение Бога в природных и элементных формах; тогда в любой форме будет он видеть воплощенность Бога как воплощенность оной формы. Таково полное знание, принесенное ниспосланными от Бога Законами, и сие же знание установлено всеми силами воображения (авхам). Потому эти силы воображения господствуют над сим существом (т. е. человеком.– А.С.) сильнее, нежели силы разума: чего бы ни достиг разумеющий разумом своим, он никогда не будет в том свободен от воздействия воображения и представления (гасаввур).

Итак, воображение есть величайший господин сей совершенной формы человеческой, и чрез него ниспосланы Законы, что уподобили и очистили – уподобили воображением в очищении, и очистили разумом в уподоблении. Так все со всем связано оказалось, и уж не может быть ни очищения без уподобления, ни уподобления без очищения. Всевышний изрек: «Нет вещи, что была бы как подобное Ему», – очистив и уподобив, – «и Он – Слышащий и Видящий»¹, – здесь Он уподобил. Сей стих – величайший из ниспосланных очищающих стихов, но и он не свободен от уподобления посредством «как»; а ведь Он лучше всех знает Самого Себя, и все же выразился о Себе именно так. И далее сказал Он: «Хвала же Господу твоему, Господу величия, превыше Он того, что они Ему приписывают»², – а приписывают они Ему только то, что дано разумом их. Так Он очистил Себя от их очищения, ибо своим очищением они поставили предел Ему – ведь разум не способен постичь таковое.

А затем Законы в целокупности своей принесли все то, что устанавливается воображением; они не забирали у Бога атрибутов, в коих является Он, – так они и говорили, это и принесли. И вот стали народы действовать в соответствии с этим, и то да Бог даровал им проявление; прилепились они к посланникам, наследуя им и говоря то же, что говорили посланники Божьи: «Бог лучше всех знает, где Ему совершить посольство от Себя»³. Слова «Бог лучше всех знает» двусторонни: с одной стороны, они сказуемое именного предложения, подлежащее коего – «посланники Божьи», а с другой – именное подлежащее в предложении «лучше всех знает, где Ему совершить посольство от Себя»⁴. Обе эти стороны истинны в словах сих, потому мы и говорим об уподоблении в очищении и очищении в уподоблении.

Когда все это установлено, мы можем позволить завесе упасть и закрыть око критика и вероисповедника⁵, даже если каждый из них – одна из форм, в которых проявился Бог. Однако быть закрытыми было приказано нам, дабы явилось превосходство форм одних над другими по подготовленности. Проявляющийся в какой-либо форме таков, как определяет подготовленность сей формы: с ним неизбежно соотносится именно то, что дано истинностью ее, и то, что ей присуще. Вот, сему подобно: кто-нибудь видит Бога во сне, не отрицая того и не сомневаясь, что это и есть сам Бог. За Ним тут неотъемлемо следует все присущее сей форме, и истинности ее, в коих Он и проявился во сне, затем они истолковываются, то есть совершается переход от них к другому, что требует очищения разумом. Тогда, если даны ему откровение и вера, сей толкователь

¹ Коран, 42:11. О толковании этой фразы см. примеч. 9 к гл. 3.

² Коран 37:180, К.

³ «Когда приходит к ним какое-либо знамение, тогда они говорят: не поверим до тех пор, пока не будет доставлено нам что-нибудь, подобное тому, что получали посланники Божьи. Бог лучше всех знает, где Ему совершить посольство от Себя» (Коран, 6:124, С.).

⁴ Трактровка Ибн Араби этого аята полностью расходится со смыслом коранического контекста и выглядит несколько искусственной, хотя она и допустима с чисто лингвистической точки зрения. В первом случае Ибн Араби предлагает считать начальную фразу кончающейся на слове «получали» (это возможно, поскольку в Коране отсутствуют знаки препинания), а остальной текст прочесть так: «Посланники Божьи [суть] Бог, [Он] лучше всех знает...»; это будет означать уподобление Бога миру, в данном случае – посланникам как одной из его «форм». Надо сказать, что сама по себе фраза «посланники Бога суть Бог» не столь «еретична», как может показаться, поскольку в Коране имеются аяты со сходным смыслом, например: «Давшие клятву верности тебе (Мухаммеду,– А, С.) дали клятву верности Самому Богу» (Коран, 48:10). С другой стороны, в трактовке этого аята можно придерживаться общепринятого смысла, и тогда слово «Бог» будет отделено от слов «посланники Божьи», т.е. Бог будет очищен от форм своего проявления. Таким образом, здесь, как и во фразе «Нет вещи, что была бы как подобное Ему», трансцендентность и имманентность Бога миру выражены в единой словесной форме – они тождественны и неотделимы друг от друга.

⁵ Закрыть око критика и вероисповедника – т.е. того, кто только очищает Бога критикой разума, и того, кто лишь уподобляет его, исповедуя священные тексты. Иными словами, после того как истина установлена, оказывается позволительной односторонняя трактовка понятия Бога как только трансцендентного или только имманентного миру, ибо нам уже известна ее односторонность.

не просто перейдет от них к очищению, но воздаст им должное и в очищении, и в том, в чем они явились. «Бог чрез истинное осуществление» – сей оборот для того, кто понял мой намек.

Дух этой мудрости и драгоценность ее – в утверждении о том, что миропорядок распадается на воздействующее (му'ассир) и подвергающееся воздействию, а они суть два обозначения. «Воздействующий» в любом смысле, во всяком состоянии и в каждом уготовлении есть Бог; «подвергающийся воздействию» в любом смысле, во всяком состоянии и в каждом уготовлении есть мир¹; посему, когда дано нечто, возводи все к тому корню, который тому соответствует, ибо всякая данность обязательно бывает ответвлением от какого-либо корня, как Божественная любовь – от бдений раба сверх установленных как обязательные. Таково взаимное воздействие воздействующего и подвергающегося воздействию; потому же Бог есть слух раба, и зрение его, и прочие силы его чрез ту любовь².

Это воздействие установленное, кое невозможно отрицать (если ты верующий), ибо закреплено оно Законом. Человек, чей разум здрав, есть либо обладатель божественного проявления в природном образе, и тогда ему известно нами сказанное, либо верующий мусульманин, который верует в это так, как о том поведено в достоверном [хадисе]³. При этом господин-воображение неизбежно правит разумом, исследующим показанное Богом в сем образе, ибо тот верит в него. Неверующий же судит воображаемое воображаемым – мнится ему, будто теоретизированием своим смог перенести на Бога то, что дано ему проявлением в сем видении, а воображение не отпускает его, да так, что он того и не чувствует, ибо в небрежении пребывает о самом себе.

Отсюда речение Всевышнего: «Взывайте ко Мне, и Я откликнусь»⁴. Сказал Всевышний: «Когда рабы Мои спросят тебя обо Мне, [скажи, что] Я близок: отвечу призыву вызывающего, если тот воззовет ко Мне»⁵, – ибо отвечающий есть лишь тогда, когда есть вызывающий, даже если воплощенность вызывающего – это воплощенность отзывающегося. Формы, спору нет, различны: они, без сомнения, суть две формы. Но все те формы – как члены Зейда. Известно, что Зейд – единая индивидуальная истинность, но рука его не есть форма ноги его, или головы, или глаза, или брови; он, таким образом, множествен-един: множествен по формам, един по воплощенности. Так же и человек: он, несомненно, есть единая воплощенность, и столь же несомненно, что Амр не является ни Зейдом, ни Халедом, ни Джофаром и что индивиды сей единой воплощенности нескончаемы в бытии. Посему он (человек. – А.С.), хотя и един по воплощенности, множествен по формам и индивидам.

Если ты верующий, то хорошо знаешь, что в Судный день Сам Бог проявится в одной форме и будет узнан, затем примет другую форму и не будет признан, затем, ее покинув, примет иную форму и будет узнан, но в каждой форме – Он, не кто иной, как Он, проявился. Известно также, что данная форма не то же, что другая форма – как если бы единая воплощенность была своего рода зеркалом: взглянув на него и увидев в нем форму исповедуемого им о Боге, смотрящий узнает и признает сие исповедуемое, если же случится так, что увидит он исповедуемое другими, то не признает и будет отрицать, как когда бы видел в зеркале образ свой и образ чужой. Так вот, зеркало есть единая воплощенность ('айн), а формы множественны для ока ('айн) смотрящего, и нет среди них единой всеобщей формы. Вместе с тем зеркало воздействует на формы в одном

¹ Возможно, тезис, высказываемый Ибн Араби, является воспроизведением стоического разделения мироздания на воздействующее и претерпевающее. Ср. высказывание Архидема: «По их мнению, есть два начала мироздания — действующее и испытывающее воздействие. То, которое испытывает воздействие, — это бескачественная сущность, или вещество. А действующее — это присутствующий в ней логос, или бог; он вечен и творит все, что в ней существует. Это учение Зенон Китийский излагает в книге “О сущности”» (Фрагменты ранних стоиков. М., 1998, Т. I, с.43).

² Ибн Араби имеет в виду неоднократно упоминавшийся им хадис: «Чрез бдения сверх установленного приближается раб Мой ко Мне, пока Я не полюблю его; когда же Я полюбил Его, Я емь слух его, коим слышит он, и зрение его, коим видит он, и длань его, коей взыскует он...». Здесь воздействующее и претерпевающее меняются местами: раб своими действиями воздействует на Бога и вызывает его любовь. Таким образом, мы имеем еще один образец «растерянного» суфийского рассуждения, в котором противоположности предполагают друг друга, переходят одна в другую и возможны только при условии существования друг друга.

³ В названном выше хадисе.

⁴ Коран, 40:60.

⁵ Коран, 2:186.

отношении и не воздействует в другом – воздействие его заключено в том, что в изображении меняется фигура формы с точки зрения величины и малости, длины и ширины. Зеркало влияет на размеры отражаемого, и это влияние зависит от него. Однако изменения сии проистекают от зеркала потому, что размеры самих зеркал различны. Ты же возьми для примера одно зеркало, не бери все сразу, и тогда взглянешь на Него как Самость – Он не нуждается в мирах; а с точки зрения божественных имен Он будет как многие зеркала – на какое бы имя ни взглянул ты сам (или кто другой), в смотрящем явлена будет истинность того имени.

Таков миропорядок, если ты понял. Так не тревожься и не бойся, ибо Бог любит отвагу, хотя бы в умерщвлении змеи; змея же – это душа твоя. Змея жива сама собой¹ как форма и истинность, а вещь сама собою не умерщвляется. Даже если для чувства форма исчезает, определение ее удерживает, а воображение (хайль) не уничтожает. Коль скоро миропорядок таков, то в этом безопасность самостей, их крепость и нерушимость, ведь ты не можешь уничтожить определения. И есть ли крепость прочнее сей? Вот, мнишь ты в воображении, будто умертвил, а форма так и осталась сущей в определении чрез разум и воображение. Доказательство тому – «не ты метал, когда метал, но Бог метал»². Глаз постиг лишь форму Мухаммеда, и чувство установило, что это она метала; и именно это Бог отрицает сначала, потом, в середине предложения, подтверждает, а затем, дополняя, утверждает, что это именно Бог метал в сей форме Мухаммедовой. А в сие неизбежно веровать; взгляни же на сего воздействующего, как явлен здесь Бог в форме Мухаммеда. О сем Бог Сам известил рабов Своих; не кто-то из нас, но Сам Он о Себе сказал сие, а весть Его правдива, и верить ей должно, независимо от того, постиг ли ты знание, заключенное в словах Его, или не постиг, ведь ты либо знающий, либо – верующий мусульманин.

На слабость рационального рассуждения с точки зрения мыслительной силы его указывает также и то, что, согласно суждению разума, поддерживающая причина ('илля) не может быть следствием (ма'люль) того, причиной чего она является. Суждение разума именно таково, и этого не скрыть; между тем знание о проявлении именно в том и состоит, что поддерживающая причина есть следствие того, причиной чего она является. Это суждение разума верно для умозрения, но самое большее, что он (рационалист.– А.С.) способен сказать, увидев миропорядок не таковым, как утверждают теоретические доказательства, – это то, что, поскольку воплощенность, для которой установлено ее единство в сем множественном (т.е. мире.– А.С.), служит причиной некоего следствия, [находясь] в одной из сих множественных форм, постольку она не есть следствие собственного следствия, но есть причина. Однако суждение изменяется, когда она перемещается в иные формы, и тогда уже она есть следствие своего следствия, а ее следствие становится ее причиной.

Вот наибольшее, на что способен он, если увидит миропорядок таким, каков он есть, и не ограничится своим рациональным рассуждением.

А если поддерживающая причинность в миропорядке такова, то как ты думаешь, что может вместить разум за пределами сей узкой области? Ведь нет никого разумнее посланников (да благословит их Бог!), принесших нам известия о Боге. Так вот, они установили то, что и разум устанавливает, и сверх того поведали о том, чего разум самостоятельно постичь не может, а также то, что сам он непосредственно отвергает, но в [божественном] проявлении устанавливает. И когда после такого проявления он остается наедине с собой, то испытывает растерянность от увиденного: если он – Господа раб, то отдаст разум Ему, а если он – раб рассуждения, то заключит Бога в его (разума.– А.С.) суждение. Но таковое бывает, только пока в мирском устройении своем он остается скрыт от своего же загробного устройства в сем мире. Знающие здесь (т. е. в мире.– А.С.) кажутся в явленности своей находящимися в мирской форме, ибо она на них накладывает свои определяющие воздействия, однако Всевышний Бог переустроил скрытые недра их в загробное устройство – сие неизбежно. Но это в них неведомо вследствие формы их, постигает же сие лишь тот, кому Бог отверз очи видения. Итак, всякий знающий Бога в божественном проявлении имеет загробное устройство: он собран в мирском и воскрешен из замогильного³, а

¹ «Змея» (хайя) и «живая» (хайя) – омонимичные и однокоренные слова.

² Коран, 8:17, С. Эти слова Бога обращены к Мухаммеду.

³ Собран (хушира) – эллипс, имеется в виду: «собран к Богу», т. е. предстает пред Богом после смерти. Это выражение, встречающееся в Коране около 30 раз, стало широко употребляемой формулой, Ибн Араби говорит, что

потому он видит то, чего вы не видите, и свидетельствует то, чего вы не свидетельствуете, – таков промысл Бога о некоторых рабах Его.

Кто хочет найти сию мудрость Ильи-Идриса, коего Бог устроил двумя устройствами (он был пророком до Ноя, а затем был вознесен и послан как посланник – так соединил Бог два разных положения), пусть низойдет от суждений разума своего к страсти своей, чтобы стал он абсолютным животным, пока не откроет то, что открывает всякое бессловесное существо¹; тогда он будет знать, что поистине осуществил животность свою. Есть две приметы того. Первая – сие откровение, когда он видит, кто терпит муку в загробной жизни своей, а кто блаженствует, когда видит он мертвого живым, бессловесного говорящим, а находящегося в покое идущим. Вторая же примета – немота², когда он, даже если захочет говорить об увиденном, молвить слова не способен – тогда он истинно осуществил животность свою. У меня был ученик, который обрел упомянутое откровение, но не смог сохранить немоту и не заговорить о нем, и потому не осуществил он свою животность. Когда же мне дал Бог сей макама, я полностью осуществил животность свою: я видел и хотел заговорить об увиденном, но не мог; я не способен был отличить себя от тех немых, кои вообще не говорят.

Итак, когда он истинно осуществит нами упомянутое, то преобразится и станет чистым разумом ('акль муджаррад) вне природной материи³. Тогда он будет свидетельствовать то, что представляет собой основу являющегося в природных формах, и познает знанием и вкушением, откуда явилось сие определяющее воздействие в природных формах. Если ему вдобавок дано в откровении, что Природа есть само дыхание Милосердного, то тем даровано многое благо; если же останется он ограничен тем, что мы упомянули, то и сей меры ведения, разумом его управляющего, достаточно: он присоединяется к ведающим и ведает вкушением, [что] «не вы убивали их, но Бог убивал их»⁴. А убило их не что иное, как железо [клинк] и [человек], нанесший удар, а также Тот, Кто [находится] за сими формами, – чрез совокупность свершилось убийство и метание. Так свидетельствует он все в его основах и формах, и он – полный. Если же он свидетельствует [еще и] Дыхание, то обретает совершенную полноту⁵: он видит только Бога как воплощенность видимого. Сей меры [знания] довольно; нам Бог дарует удачу и указывает путь.

23. Гемма мудрости добродетельной в слове Лукмана

Пусть Бог, повелев, возжелает Сам пищу вкушать, -

И все мирозданье сладчайше Его напитает,

Пусть Бог, повелев, возжелает нам пищи послать:

Тут Он – наша пища, как Сам Он того пожелает.

В желанье ж и воля Его, так что можешь сказать.

Что им Он ее возжелал и та воля желанна.

Велит Он сему прирасти, а тому убывать, –

А что Он желает, то только, поверьте, желанно.

Сего различенья ты истину должен познать;

С другой стороны, нет различья, – скажи невозбранно.

Всевышний изрек: «Мы дали Лукману мудрость»⁶, «а кому дается мудрость, тому дается великое благо»⁷, следовательно, текстом заверено, что Лукман – обладатель великого блага и Бог тому свидетель. Мудрость же может быть изреченной, а может быть и скрыта умолчанием, как,

человек, которому открыта Истина, имеет загробное устройство, потому что он в этой жизни лицезреет Бога так, как это, согласно общепринятому мнению, возможно только после смерти (когда он «собран к Богу»), и способен после этого единения вернуться к обычной жизни в отделенном от Бога мире (когда он «воскрешен»).

¹ В оригинале идиома – «...кроме демонов и людей».

² Немота – актуальная лишенность потенциальной возможности говорить, в отличие от упомянутой бессловесности, которая означает и актуальную, и потенциальную неспособность к речи.

³ Категория чистого внеприродного Разума содержит намек на философию арабских перипатетиков и исмаилитов.

⁴ Коран, 8:17, С.

⁵ Полный (тамм) и полнота (тамам) – термины, малоупотребительные в текстах Ибн Араби; он чаще пользуется категориями совершенный (камиль) и совершенство (камаль).

⁶ Коран, 31:12, С.

⁷ Коран, 2:269, С.

например, когда Лукман сказал сыну своему: «Сын мой! если есть что в мире весом с зерно горчичное,— будет ли то в каменной горе, или на небе, или в земле – Бог выдаст это»¹. Сие – мудрость изреченная, а состоит она в том, что Бога сделал он дающим; Бог же утвердил сие в Писании Своем и не отверг сего речения Лукмана. Мудрость же, скрытая умолчанием, становится известной по сопутствующим обстоятельствам, и состоит она в том, что он умолчал, кому будет дано то горчичное зерно. Он не упомянул, кому именно, не сказал сыну своему: «Бог даст его тебе» или «кому-нибудь другому». Так придал он выдаче [зерна] все-общность, и тот, кому выдано оно, может быть и на небесах (если он там) и на земле; тем самым привлек он взор рассуждающего к речению Его; «Он Бог на небесах и на земле»². Тем, что сказал, и тем, что умолчал, указал Лукман, что Бог есть воплощенность всего познаваемого, ибо «познаваемое» более обще, нежели «вещь», а потому оно (познаваемое. – А.С.) – неизвестное из неизвестных³.

Затем он (Лукман.– А.С.) завершил мудрость высказывания своего (дабы было устроение той мудрости совершенным), сказав, «ибо Бог Тонок»⁴. По любезной тонкости Своей есть Он воплощенность некоторой вещи, именуемой таким-то именем и отграниченной таким-то определением, дабы говорилось о ней лишь то, на что указывает принятое по договоренности имя ее. Так, говорят: это солнце, земля, скала, небо, зверь, царь, пища, а воплощенность всех вещей и во всякой вещи едина. Ашариты говорят, что весь мир единоподобен по субстанции: он – единая субстанция; это именно то, о чем говорим и мы,— воплощенность едина. Они также говорят, что [в мире] различия по акциденциям; так и мы говорим – различия и множественность – по формам и сопряженностям, дабы был [мир] различим и можно было сказать: это не есть то по форме, или по акциденции, или по смешению [элементов] – выбери, что хочешь. «Это» есть «то» по субстанции, и именно поэтому сама-по-себе субстанция берется в определении каждой формы или смешения. Мы говорим, что она не есть нечто помимо Бога, а мутакаллим думает, что именуемое субстанцией, даже если оно и есть Бог, все же не тот Бог, о котором люди откровения и проявления говорят как об абсолютном. Такова мудрость того, что «Он Тонок».

Затем он (Лукман.– А.С.) сказал, характеризуя Его: «...и Опытен (хабир)»⁵, – то есть знает чрез испытание (ихтибар), о чем речение Его: «Мы непременно будем испытывать вас, чтобы Нам знать»⁶, – а это есть знание вкушения. Так Бог, хотя и знает Он, каков миропорядок, все же поставил Себя в положение обучающегося черпателя знаний; мы же не можем отрицать того, что Сам Бог поведал текстуально о Себе. Таким образом Бог разделил знание вкушения и знание абсолютное: знание вкушения связано (мукайяд) силами. Он о Себе сказал, что Он есть воплощенность сил раба: «Я есмь слух его», – а он – одна из сил раба, «и зрение его», а оно – одна из сил раба, «и язык его», а он – один из членов раба, «и нога, и длань его». В сем описании не ограничился Он одними силами, но упомянул и члены, раб же и есть сии члены и силы.

Итак, воплощенность именуемого рабом есть Бог, но не сам раб есть господин: различны соотношенности сами по себе, а то, к чему они относятся, не различно. Нет ничего, кроме Самого Его во всех соотношенностях: Он есть единая воплощенность, имеющая соотношенности, сопряженности и атрибуты.

От полноты мудрости Лукмана, наставлявшего сына своего, проистекало упоминание им в сем аяте этих двух божественных имен: «Тонкий, Опытный», коими поименовал он Всевышнего Бога. А если бы придал он сему характер бытийности – то есть бытия,— сказав: «Бог есть [Тонкий, Опытный]», – то полнее была бы мудрость его и точнее. Бог же передал речение Лукмана точно

¹ Коран, 31:16, С.

² Коран, 6:3, С.

³ Познаваемое (ма'люм) – более адекватным переводом было бы знаемое, поскольку этот термин не выражает у Ибн Араби процессуальность познания; триада знание-знающий-знаемое имеет одновременно своим субъектом и объектом Бога.

⁴ Коран, 31:16. Тонок – в оригинале – латыф. Латыф – одно из имен Бога, которое обычно переводят как «Мягкосердный», «Любезный». В трактовке этого атрибута Ибн Араби прибегает к игре слов, которую мы пытаемся передать средствами русского языка. Слово «тонкий» может быть понято и в буквальном смысле (так и трактует его Ибн Араби, говоря, что Бог в силу своей тонкости проникает в любую вещь), и в переносном (тогда оно синонимично слову «любезный»).

⁵ Коран, 31:16.

⁶ Коран, 41:31, С.; см. примеч. 9 к гл. 2.

так, как тот сказал, не прибавив к нему ничего (хотя вместе с тем сказанное им: «Бог Тонок, Опытен», – было оказано и [самим] Богом¹), ибо знал о Лукмане, что если бы тот говорил законченно, то завершил бы именно этим.

И о речении «если есть что в мире весом с зерно горчичное»² скажем: для того, кому оно служит пищей, а это – тот самый муравьишка, что упомянут в речении Его «кто сделал добра на вес муравья, увидит его; и кто сделал зла на вес муравья, увидит его»³. Муравьишка – наименьший из питающихся, а горчичное зерно – наименьшее питание. Если бы было нечто меньшее, оно и было бы приведено здесь, как приведено в речении Всевышнего: «Бог не стыдится представить в притчу какого-нибудь комара или что-либо ничтожнее его»⁴. Поскольку знал Он, что есть нечто меньшее, чем комар, то и сказал: «ничтожнее его», то есть меньше. Сие – речение Божье, и то, что в [суре] «Землетрясение»⁵, также речение Божье. Знай же это, ибо известно нам, что Всевышний не ограничился весом муравья, когда есть нечто меньшее его; Он привел сие⁶ как преувеличение – Бог лучше знает.

А уменьшительное поименование сына своего (т. е. «сын».) – А.С.) употребил он как уменьшение милостивое, так как дал он ему наставление в том, в чем счастье его, если будет он того придерживаться. И была мудрость наставления его, когда запретил он ему (Лукман своему сыну. – А.С.) «соединять с Богом кого-либо [в поклонении], ибо такое соединение есть мрачная несправедливость (зульм)»⁷. Мрачной несправедливостью окутанный (мазлюм) – это макама, когда Его, Единую воплощенность, характеризуют расколотостью: тем самым присоединяют к Нему Его же Самого, а сие есть верх невежества. Причина этого вот в чем: когда пред человеком, не ведающим, каков миропорядок и какова истинность вещи, проходят различные формы в Единой воплощенности, а он не ведающий, что сие различие в Единой воплощенности, тогда он представляет одну форму как соучаствующую (мушарика) с другой в том макаме, отдавая каждой из них часть того макама. А о соучаствующем (шарик) известно, что относящееся к нему там, где и происходит соучастие, не относится к другому, с которым он соучаствует, поскольку тот есть другой. А значит, в действительности нет соучастника, но каждому из них – своя доля того, в чем, как утверждалось, они соучаствуют. Причина этого (утверждения. – А.С.) – общее участие. Но хотя оно и общее, общность сия устраняется тем, что распоряжается только один из них двоих. «Скажи: зывайте к Богу, или зывайте к Милосердному»⁸, – вот в чем дух сего вопроса.

24. Гемма мудрости имамовой в слове Аарона

Знай, что бытие Аарона (мир ему!) проистекало от уготовления умилоствления (хадрат арахамут) согласно речению Всевышнего «По милости Нашей Мы даровали ему» – то есть Моисею – «пророком брата его Аарона»⁹. И что был он пророком, проистекало от уготовления умилоствления: он был старше Моисея годами, Моисей же был старше его пророчестве. Поскольку был Аарон пророком от уготовления милости, то брату своему Моисею сказал: «О сын моей матери!»¹⁰, – назвав его по матери, а не по отцу, ибо именно для матери, а не для отца милость более определяющая: без той милости не смогла бы она вынести возвращение и воспитание [сына]. Затем сказал он: «Не тащи меня за бороду, за голову»¹¹ и «не радуй врагов моих

¹ Ибн Араби имеет в виду, что буквально эти слова употреблены в Коране еще один раз (22:63), где они отнесены непосредственно к Богу.

² Коран, 31:16, С.

³ Коран, 99:7 – 8. На вес муравья – в оригинале мискаль зарра. Это выражение является фразеологизмом, означающим «меньшее из меньшего»; сообразуясь с рассуждениями Ибн Араби, мы переводим его буквально.

⁴ Коран, 2:26, С. Комар – также фразеологизм, означающий нечто ничтожное, наислабейшее; контекст. требует переводить это выражение буквально. Или что-либо ничтожнее его – в оригинале фа-ма фавка-ха. Перевод Г. Саблукова совпадает с трактовкой этого аята Ибн Араби, но они расходятся с кораническим контекстом, который требует переводить «представить в притчу как ничтожное, так и великое».

⁵ Сура “Землетрясение” – 99-я сура; Ибн Араби имеет в виду аят «кто сделал добра на вес муравья...».

⁶ Сие – т.е. «муравья» в упомянутом выше аяте.

⁷ Коран, 31:13.

⁸ Коран, 17:110. Этот аят продолжается словами: «...какое из Имен ни провозгласите, все Прекрасные Имена – Его».

⁹ Коран, 19:53, С.

¹⁰ Коран, 20:94, С.

¹¹ Там же, С.

посрамлением меня»¹, – а это все одно из Дыханий Милости. Причина же того² в том, что не был взгляд его (Моисея.– А.С.) на скрижали, кои бросил он³, твердым; а если бы взглянул он на них взглядом твердым, то нашел бы в них «правое руководство и милость»⁴. «Правое руководство» – ясность случившегося, что вызвало гнев его и в чем был Аарон неповинен; а «милость» – к брату своему; и тогда не хватал бы он его за бороду на виду у всех людей, его, который был к тому же старше его годами. Со стороны же Аарона было сие⁵ состраданием к Моисею, ибо был Аарон пророком милостью Божьей, а потому проистекало от него лишь такое.

Затем сказал Аарон Моисею (мир им обоим!): «Я боялся, что ты скажешь: ты произвел разделение между сынами Израилевыми»⁶ и сделаешь меня причиной разделения их; а ведь это поклонение тельцу разделило их: одни из них поклонялись ему, следуя и подражая Самири⁷, другие же воздержались от поклонения, пока не вернется Моисей, дабы спросить его о том. Аарон опасался, что эта разделенность меж ними будет отнесена к нему, однако же Моисею было известно больше, чем Аарону, ибо он знал, чему именно поклонялись поклонники тельца: он знал, что повелел Бог поклоняться только Себе⁸, а всякое постановление Божье непременно осуществляется. Так что упрекал Моисей брата своего Аарона за то, что не признал он сего и был невместителен⁹. Ведь ведающий – это тот, кто видит Бога во всякой вещи, более того, видит Его как воплощенность всякой вещи. Потому Моисей, хоть и младше был Аарона, лелеял и растил его знание. И вот после слов Аарона он обратился к Самири и сказал: «...а тебе, Самири, что было побуждением к этому»¹⁰, – то есть к тому, чтобы склониться к сей особой форме тельца и произвести этот призрак из украшений людей, увлекши сердца их за богатствами их. Ведь Иисус сказал сынам Израилевым: «Сыны Израилевы! Сердце всякого человека там, где богатство его; поместите богатство ваше на небесах, и на небесах будут сердца ваши»¹¹. Богатство же названо богатством именно потому, что к нему как таковому устремляются¹² сердца людей в поклонении, и оно – величайшая возвеличенная цель стремления сердец, поскольку лишены они его.

Формы не пребывают, и форма тельца исчезла бы сама, не поспеши Моисей сжечь его. Но превозмогла его ревность, и он сжег его, а затем развеял пепел той формы по морю.

Он сказал ему (Моисей – Самири.– А.С.): «Взгляни на своего бога»¹³, – назвав его (тельца.– А.С.) богом, дабы обратить внимание на это знание, ведь знал он (Моисей.– А.С.), что оный телец – одно из божественных проявлений, «мы сожжем его»¹⁴: животность человека распоряжается животностью животного, поскольку Бог подчинил оную человеку, тем более что первоисток его (человека.– А.С.) не есть животное – он (человек.– А.С.) величавее в сем подчинении, ибо у не-

¹ Коран, 7:150, С. Вернувшись с Синая со скрижалями, Моисей увидел отлитого его народом золотого тельца. В гневе он схватил Аарона (которого оставил вместо себя) за волосы и хотел призвать к ответу Аарон сказал, что сделал все, что мог, но люди чуть не убили его; тогда гнев Моисея утих, он взглянул на скрижали и, увидев в них «правое руководство и милость», сказал: «Господи мой! Прости мне и брату моему, удостой нас Твоего милосердия: Ты милосерднейший из милосердствующих» (см. Коран, 7:142 – 157 и 20:77 – 104).

² Причина, по которой Моисей гневался на невинного Аарона.

³ Моисей в момент гнева бросил скрижали на землю и схватил Аарона за волосы.

⁴ Коран, 7:154.

⁵ Кроткое поведение его в момент гнева Моисея.

⁶ Коран, 20:94, С.

⁷ Именно человек по имени Самири, согласно Корану, отлил золотого тельца.

⁸ Аллюзия на аят: «Господь твой повелел поклоняться только ему одному» (Коран, 17:24, С.; см. примеч. 30 к гл. 3).

⁹ Речь идет о вместительности сердца (см. об этом гл. 12).

¹⁰ Коран, 20:95, С.

¹¹ Аллюзия на два евангелических высказывания: «Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут: но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут, ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Мф., 6, 19 – 21), и «Приготовляйте себе влагалища неветшающие, сокровище неоскудевающее на небесах, куда вор не приближается и где моль не съедает; ибо где сокровище ваше там и сердце ваше будет» (Лк., 12, 33 – 34). Ибн Араби заменяет сокровище (канз) на богатство (маль) с целью связать эти высказывания с рассуждением о стремлении сердца.

¹² Игра слов: богатство (маль) и устремление (майль) близки по корню и произношению.

¹³ Коран, 20:97, С.

¹⁴ Там же, С.

животного¹ нет воли, и он без всякого противодействия подчинен определяющему, воздействию Того, Кто распоряжается в нем. У животного же есть и воля, и корыстные стремления, и потому оно, бывает, противодействует распоряжению, и когда у него есть сила явить это, то появляется в нем строптивость, нежелание делать то, что хочет от него человек. Когда же нет у него. такой силы или же [желаемое человеком] совпадает с целью самого животного, то оно униженно подчиняется, так же как подчиняется и подобный ему (т. е. другой человек.– А.С.) приказанию [его] в том, в чем Бог возвысил того, ища от него богатства, кое иногда обозначают как «плату». О сем речение Его: «Мы поставили одних из вас на ступенях более высоких, чем других, чтобы одни из вас брали других в подчинение»². Подобный ему подчиняется по животности, но не по человечности своей, ибо два подобных суть две противоположности³, а потому имеющий более высокое положение в обществе или большее богатство подчиняет его своей человечностью, тот же подчиняется ему по своей животности (из страха ли или из корысти), но не по своей человечности. Таким образом, подобный ему не подчинен ему. Разве не видишь ты, какая между зверями грызня, ибо они подобны друг другу? Ведь подобные суть противоположности, потому и сказал Он: «Мы поставили одних из вас на ступенях более высоких, чем других»,– так что он с ним⁴ не на одной ступени, и подчинение произошло из-за разности степеней.

Подчинение двояко: подчинение по воле подчиняющего, неизбежно принуждающего подчиненного, как-то: подчинение господином раба (хотя тот и подобен ему по человечности) или подчинение правителем своих подданных (хотя они и подобны ему), и подчиняет он их ввиду [своей более высокой] ступени; и подчинение по состоянию, как, например, подчинение подданными своего царя, который по приказанию их бережет и защищает их, воюет с их врагами, оберегая их богатства и самые души их. Все это – подчинение по состоянию, когда подданные подчиняют в этом властителя своего, и именуется оно поистине «подчинением по степени»: именно степень [царя] определила ему это. Одни из царей пекутся только о самих себе, другие же, ведая миропорядок, знают, что по степени своей они – в подчинении своих подданных, и знают меру их и им причитающееся. Таких Бог вознаграждает той наградой, что дается знающим миропорядок, каков он есть; подобную награду должен даровать Бог, поскольку Он занят делами рабов Своих. Да и весь мир подчиняет по состоянию Того, Кого нельзя называть «подчиненным»: как сказал Всевышний, «в каждый день Он за каким-либо делом»⁵. И то, что Аарон не смог удержать действием поклонников тельца и не дана была ему власть над тельцом (как дана была Моисею), было мудростью Всевышнего, явившейся в бытии,– дабы поклонялись Ему в жаждой форме. Хотя та форма потом и исчезла, но только после того как для поклонников своих облачилась в одежды божественности. А посему всякий род почитаем: либо почитанием обожествления ('ибадат та'аллюх), либо почитанием подчинения ('ибадат тисхир); установит сие неизбежно разумеющий.

Всякой вещи в мире поклоняются лишь после того, как облачится она в глазах своего поклонника в облачение высокого положения и явит в сердце его [высокую] ступень. Посему и Бог назвался нам «Возвышенным ступенями»⁶, не сказал Он «Возвышен ступенью»: умножил Он ступени в единой воплощенности. И повелел Он, чтобы именно Ему, никому иному, поклонялись на многих различных ступенях, из коих каждая дает некий облик божественного проявления, в котором Ему и поклоняются. Величайшее из таких проявлений, в коих Ему поклоняются, и высочайшее из них есть «Страсть» (аль-хава); о том сказал Он: «Обращал ли ты внимание на того,

¹ Не-животное – т.е. растение или минерал. В средневековой арабской философии было принято деление подлунного мира (мира, состоящего из четырех первоэлементов и их смесей) на минералы, растения и животных; человек считался высшим видом последних.

² Коран, 43:32.

³ Подобные, т. е. одинаковые, нуждаются в одном и том же, поэтому они противостоят друг другу и в этом смысле противоположны и не могут быть соподчинены, так как постоянно враждуют, подчинение же требует определенной совместимости и гармонизации. Поэтому, по мысли Ибн Араби, подчинено может быть только низшее высшему, но не подобное подобному.

⁴ Он с ним – подчинявший и подчиненный.

⁵ «Все, кто ни есть на небесах и на земле, просят Его: в каждый день Он за каким-либо делом» (Коран, 55:29, С.).

⁶ Коран, 40:15, К.

кто принял себе за бога свою страсть»¹, а она – величайшее из почитаемых: только чрез нее поклоняются вещам, Ему же поклоняются только чрез Самость Его. И о ней скажу я:

Богом-Страстью клянусь, что страсть есть причина
страстной любви и влечения:

Сердце без страстной любви не способно
к Богу-Страсти питать устремление.

Разве не видишь ты, сколь совершенно знание Божье о вещах? Смотри, как заключил Он сказанное о рабе страсти своей, которую тот принял за бога: «Бог, зная, пустил его блуждать»², блуждание же и есть растерянность. А именно увидел Он, что сей раб служит только страсти своей, подчиняясь ее велениям, так что даже Богу поклоняется он по той же страсти: не будь в сем священном деле у него страсти, – а она есть воля любить, – не стал бы он поклоняться Богу и не предпочел бы Его всему другому. Так же точно и всякий, кто поклоняется какой-либо из форм мира, принимая ее за бога, следует в том именно страсти. Так страсть остается властителем сего поклоняющегося. Тем видит он, что предметы поклонения многочисленны и любой поклоняющийся, поклоняясь чему-то, колеблет устои поклонения всякого, кто поклоняется иному, и тогда, если есть в нем хоть толика понимания, он оказывается в растерянности из-за единения страсти (иттихад аль-хава) или даже Единства Страсти (ахадийят аль-хава), ибо Страсть есть единая воплощенность в каждом поклоняющемся. Так вот, видя это, Бог и «пустил его блуждать», то есть ввел в растерянность, «зная», что всякий поклонник поклоняется лишь страсти своей, и поработит его лишь страсть его – неважно, совпадает ли она с Узаконенным или не совпадает.

Совершенный среди ведающих тот, кто видит в любом почитаемом некое проявление Бога, в котором Ему поклоняются. Посему все они (поклоняющиеся Богу в отдельном.– А.С.) и называют его (свой предмет поклонения.– А.С.) богом, хотя есть у него и свое особое имя, как-то: камень, дерево, животные, человек, звезда или царь. Это их индивидуальные имена. Божественность же – такая ступень, которая, как мнится поклоннику, и есть ступень его предмета поклонения; однако та (т. е. ступень предмета поклонения.– А.С.) на самом деле – проявление Бога пред взором поклоняющегося, который всецело отдался предмету поклонения в сем особом проявлении. Посему некоторые, ведая, вели речь невежды: «Мы поклоняемся им (идолам.– А.С.) только для того, что они приближают нас к Богу»³, – и даже сказали: «Ужели этих богов он превратил в какого-то единого Бога? Право, это удивительное дело!»⁴, не отрицая Его, но лишь удивляясь сему, ибо держались они множественности форм, соотнося божественность с ними. Но вот пришел посланник и призвал их к единому Богу, ведомому, но не свидетельствуемому; они же сами засвидетельствовали, что исповедовали Его, когда сказали: «Мы поклоняемся им только для того, что они приближают нас к Богу», – ибо знали, что формы те суть [лишь] камни. Посему речение Его «скажи: назовите их»⁵ и было против них доказательством: могли назвать они их не иначе, как их истинными именами.

А ведающие миропорядок таким, какой он есть, в явной форме своей отрицают поклонение формам: та степень знания, коей обладают они, диктует им быть,сообразно со временем, под определяющим воздействием того посланника, в коего уверовали они и чрез коего и именуются верующими. Так что они (идолопоклонники. – А.С.) поклоняются соответственно своему времени. Притом им известно, что в тех формах они поклонялись не воплощенностям оных форм, но поклонялись Богу в них: так постановил Властитель проявления, коего познали они (люди.– А.С.) чрез них (идолов.– А.С.). Он неведом отрицающему, который совсем не знает, что же проявилось, и Его же сокрывает совершенный ведающий, будь он пророк или посланник или наследник оных. Потому и было им приказано оставить сии формы, когда оставил их посланник того времени, дабы последовать тому посланнику, взыскав любви Бога соответственно речению Его: «Скажи: если вы

¹ Коран, 45:23, С. «Страсть» в кораническом контексте – пустое, алчное или корыстное желание.

² Коран, 45:23.

³ Коран, 39:3, С.

⁴ Коран, 38:5. В этих двух аятах речь идет о язычниках, отвергавших веру в единого Бога; Ибн Араби толкует их слова в соответствии со своей концепцией, называя их ведающими.

⁵ «Они Богу придают соучастников; скажи: назовите их; укажете ли вы Ему что-нибудь, чего не знает Он» (Коран, 13:33, С.).

возлюбили Бога, то последуйте мне (Мухаммеду.– А.С.): Бог будет любить вас»¹. Ведь он призвал их к Богу–пределу стремлений, который познаваем в целом, но не свидетельствуем, Которого «не постигают взоры», но «Он постигает взоры»² в силу Тонкости Своей и струения в воплощенностях вещей – взоры не постигают Его так же, как не постигают духов, управляющих остовами их, явными формами их. «Он – Тонкий, Опытный»³, а опыт есть вкушение, а вкушение есть проявление, проявление же – в формах; так что неизбежны они и неизбежно есть Он, и неизбежно тому, кто увидел Его, поклоняться Ему по страсти своей – коли ты понял; именно к Богу пролегает путь.

25. Гемма мудрости небесной в слове Моисеевом

Мудрость избиения младенцев за Моисея в том, что в него влилась жизнь каждого, кто был умерщвлен за него, ибо умерщвлен он был на основании того, что он – Моисей. И не было неведения, так что неизбежно должна была влиться в Моисея жизнь всякого умерщвленного за него. Это была жизнь чистая по природе (аля-ль-фитра), не оскверненная корыстными движениями души; она была «архе» по природе ('аля фитрат билян). И вот, Моисей стал совокупностью жизней тех, кто был умерщвлен на том основании, что они – он, и все им предназначенное в соответствии с подготовленностью их духа перешло и было в Моисее (мир ему!). Так выделен был Богом Моисей, чего прежде него ни с кем не случалось. Мудрости Моисеевы многочисленны, и я с Божьей помощью в сей главе изложу их так, как мыслью моей управлять будет Божий промысл.

Итак, с сего дано мне было беседе в этой главе начать: родился Моисей как совокупность многих духов, средоточие действенных сил, ибо малый приводит в действие большого. Разве не видишь ты, что ребенок по-своему заставляет действовать взрослого, когда тот нисходит с высот своих, забавляет игрой и болтовней, пестует его и показывает ему ум свой? Так он (взрослый.– А.С.), сам не замечая, оказывается в подчинении у него; затем он (ребенок.– А.С.) занимает его время воспитанием, защитой и опекой своих интересов, а также привитием благих привычек и вкусов, дабы не был он (ребенок. – А.С.) ему (взрослому. – А.С.) в тягость. Везде здесь маленький воздействует на взрослого именно в силу своего макама, ведь ребенок недавний в Господе своем, так как он недавно созданный, взрослый же – удаленнее. А тот, кто ближе к Богу, подчиняет тех, что удаленней от него, подобно тому как приближенные царя вследствие близости к нему подчиняют и используют к нему не вхожих. Пророк (да благословит и приветствует его Бог!) выходил под дождь, когда тот случался, открывал голову свою, дабы тот оросил ее, и говорил, что он (дождь.– А.С.) недавний в Господе своем. Взгляни же, сколь велико, возвышенно и ясно знание Бога сим пророком. Так дождь вследствие близости к Господу своему подчинял себе лучшего из людей; он (дождь.– А.С.) был подобен посланнику, ниспосланному с откровением: языком состояния самости взывал он (дождь.– А.С.) к нему (Мухаммеду.– А.С.), и тот выходил под дождь, дабы получить принесенное им ему от Господа. А не будь ему (Мухаммеду.– А.С.) божественной пользы от того, что получал он от дождя, то и не выходил бы он под него. Такова посланническая миссии воды, из коей произвел Бог всякую вещь живую⁴ – пойми это.

Мудрость же вложения его в ковчежец и предания морю⁵ состоит вот в чем. Ковчег – это его человеческое (насут), а море – то знание, которое стало доступно ему чрез тело сие, как его доставляли мыслительная теоретическая сила и силы чувств и воображения, из коих либо подобных им ничем не будет обладать душа человеческая без бытия сего элементного тела. Поскольку же душе случилось быть в сем теле и было приказано ей распоряжаться и управлять им, Бог сделал эти силы инструментами души, посредством которых смогла бы душа управлять, как того от нее хочет Бог, сим ковчегом – обителью Господней.

¹ Коран, 3:31, С.

² Коран, 6:103, С.

³ Там же.

⁴ Аллюзия на аят: «Произвели Мы из воды всякую вещь живую» (Коран, 21:30); о воде как символе и основе жизни см. гл. 19.

⁵ «Некогда Мы внушили твоей (Моисея.– А. С.) матери то, что тогда внушалось ей: положи его в ковчежец и пусти его в море, чтобы море выбросило его на берег...» (Коран, 20:38 – 39, С.). О библейской истории Моисея см. Исх., 2.

Вот и был он пущен в море, дабы посредством этих сил стать искусным в познании; сим дал Он ему знать, что, хотя управляющий им дух есть Престольный Владыка, управляет Он им лишь через него самого. Посему Он и снабдил его этими силами, сущими в человеческом устройении, на кое мудрейше указал Он, назвав его «ковчегом». Так же и миром Бог управляет лишь через него самого, или через форму его. «Управляет и движет им лишь через него самого» – так дитя стоит на акте рождения, имеющие причину – на своих причинах, обусловленное – на своих условиях, поддерживаемые следствия – на поддерживающих их причинах, означаемое – на означающем, и осуществленное (мухакка-кат) – на своих истинностях. Все сие относится к миру, к управлению им Богом: Он управляет им лишь через него самого.

Сказав же «через форму его» (то есть «мира»), я имел в виду прекрасные имена и высочайшие атрибуты, коими нарек и описал Себя Бог. Всякого дошедшего до нас имени, коим Он поименовал Себя, скрытый смысл и дух находим мы в мире: управляет Он миром именно через форму его. Посему сказал он (Мухаммед.– А.С.) о сотворении Адама, того свитка, что собрал все характеристики (ну'ут) божественного уготовления (каковое уготовление есть Самость, атрибуты и действия): «Бог сотворил Адама по форме Своей»¹, форма же Его – не что иное, как божественное уготовление. В сем благородном списке, Совершенном Человеке, поместил Он все божественные имена и истинности всего того, что есть вне его в разъединенном макрокосме; Он сделал его духом мира и подчинил ему, ввиду совершенства его формы, и небеса, и землю. И как нет в мире вещи, которая не воссылала бы хвалы во славу Его², так нет в мире вещи, что не была бы подчинена сему человеку, ибо таковое дано истинностью формы его. Молвил Всевышний: «И Он подчинил вам от Себя все, что на небесах и на земле»³. И вот, все, что есть в мире, – в подчинении у человека; знает сие тот, кто знает это, а именно Человек Совершенный, и не ведает тот, кому это неведомо, а именно человек животный.

Форма помещения Моисея в ковчежец и предания ковчежца морю была формой гибели, в скрытом же – спасением его от умерщвления. Вот так он остался жить, как души живут знанием, вырываясь из смерти неведения. О сем сказал Всевышний: «Тот, кто был мертв», то есть мертв неведением, «и кого Мы потом оживили», то есть оживили знанием, «кому даровали Мы свет, с которым он ходит среди людей», а он – руководство, «таков ли же, как тот, что находится во тьме», а она – заблуждение, «и выйти не хочет?»⁴, то есть совсем не следует верным путем. Миропорядок в самом себе не имеет конечной цели, у коей можно бы остановиться. Руководство же – это когда идет человек правильным путем к растерянности (хира) и познает, что миропорядок – стремительный водоворот (хира), а стремительный водоворот – это беспокойство и движение, движение же – жизнь. Нет покоя, и нет смерти; есть бытие, и нет небытия.

А о воде, коей земля жива и движется, изрек Всевышний: «Она приходит в движение», о беременности ее – «и разбухает», о рождении ею – «и выращивает всякие прекрасные пары»⁵, то есть рождает она лишь на себя похожее, а именно природное подобно ей. Парность же ее (которая есть четность) – от из нее рожденного и от нее явившегося. Так же и бытие Бога: множественность Его и умножение имен (что Он такой-то и такой) – чрез явившийся от Него мир, который, устрояясь, требует истинностей божественных имен. Чрез него и Творца его утверждено единство множественности; Он – Едино-воплощенно-сущностный по Самости Своей, так же как первоматериальная субстанция едино-воплощенно-сущностна по своей самости и множественна по являющимся в ней формам, для коих она есть самостный носитель. Так же и Бог чрез явившиеся из Него формы проявления: Он – то, в чем проявились формы мира при интеллигибельной единости оного. Смотри же, сколь прекрасно сие Божественное поучение, которым наделил Бог тех рабов Своих, коих Ему было угодно.

Поскольку семейство фараона нашло его в море близ дерева⁶, фараон нарек его Моисеем: «мо» на египетском языке значит «вода», а «се» – «дерево»; так он нарек его по тому, близ чего

¹ Хадис.

² Аллюзия на уже упоминавшейся аят (17:44); см. примеч. 10 к гл. 1 и примеч. 6 к гл. 3.

³ Коран, 45:13.

⁴ Коран, 6:122, С.

⁵ «Когда Мы низведем на нее воду, она приходит в движение...» (Коран, 22:5, К.).

⁶ См. Коран, 28:8, С. «Семейство фараона нашло его кинутого...» В море (ямм) – младенец Моисей был найден дочерью фараона на Ниле; согласно Корану, его нашла жена фараона.

обнаружил его, ведь ковчежец остановился в море близ дерева. Он захотел умертвить его, но жена его сказала – а было ей дано сказать, к фараону обратясь, речь Божественную, ибо Всевышний сотворил ее для совершенства, как то сказал о ней Мухаммед (мир ему!), засвидетельствовав ее и Марии, дочери Имрана, совершенство¹, кое для мужчин, – итак, она сказала фараону про Моисея: «Он – отрада очей и мне, и тебе»². Ведь чрез него (Моисея.– А.С.) утвердилась воплощенность ее³ в совершенстве (как мы сказали, обретенном ею), а для фараона он (Моисей.– А.С.) стал утверждением воплощенности чрез веру, дарованную тому Богом при потоплении⁴. Ведь Он прибрал его чистым, очищенным, когда не было в нем ничего дурного, ибо прибрал Он его в момент, когда тот уверовал, не успев приобрести ничего греховного, – а принятие ислама перечеркивает то, что было прежде. Он сделал его знаменем⁵ заботы Своей о тех, о ком пожелает заботиться, дабы не отчаивался никто в милосердии Бога, «ведь отчаиваются в утешении Божьем только люди неверующие»⁶. И если бы фараон был из отчаявшихся, он бы не уверовал. Поэтому верно сказала жена фараона о Моисее (мир ему!): «Он – отрада очей и мне, и тебе; может быть, он будет полезен нам»⁷. Так оно и случилось – Бог облагодетельствовал их чрез него, хотя они при этом и не почувствовали, что он и есть тот пророк, который принесет гибель царству фараона и семейству его. И вот, когда Бог охранил его от фараона, «очистилось сердце матери Моисеевой»⁸ от печальной заботы, ее постигшей.

Далее, Бог не разрешил ему брать грудь кормилиц, пока не взял он грудь матери своей⁹, дабы она кормила его; тем Бог сделал радость ее совершенной. Таково же и знание Законоуложений; как сказал Всевышний: «Каждому из вас Мы уложили устав и дорогу (минхадж)»¹⁰, – то есть путь (тарик). «И дорогу» – то есть она из того пути вышла. Посему сие речение указывает на корень, из коего она вышла; он питает ее, так же как ветвь дерева питается не от чего иного, как от корня его. И вот, запрещенное одним Законом разрешено в другом, то есть в форме (я имею в виду свое выражение «разрешено»), и вместе с тем сие (разрешение.– А.С.) не есть воплощенность того, что в прошедшем (т. е. запрещенного.– А.С.), ибо миропорядок – новое творение, повторения нет (о сем тебя мы предупредили).

Об этом дал Он знак в случае с Моисеем, запретив ему брать грудь кормилиц: мать его поистине та, что вскормила его, а не та, что родила. Ибо мать родившая носила его для того, дабы сохраниться; он образовался в ней и питался кровью регул ее не по воле ее, так, чтобы не было сие одолжением ему, ею оказанным, ибо питался он лишь тем, что, не став ему питанием и не выйдя из нее, погубило бы ее и принесло бы ей болезнь. Так что зародыши оказывают любезность матери своей, питаются той кровью и тем предохраняя собой от ущерба, что постиг бы ее, если бы та кровь застаивалась в ней, не находя выхода и не становясь питанием для зародыша. А с кормилицей иначе: вскармливая, она блюдет его жизнь и сохранность. Бог же сделал так, что Моисей обрел это в своей матери (так что ни у одной женщины, кроме родившей его матери, не было пред ним заслуги), дабы усладились очи ее еще и воспитанием его, дабы свидетельствовала она рост и становление его под опекой своей «и не печалилась»¹¹.

¹ «Верующим Бог предлагает в пример жену фараона, которая сказала: Господи! Созиджи мне у Тебя в раю здание: 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 писанию и была из благоговейных» (Коран, 66:11 – 12, С.).

² Коран, 28:9, С.

³ Игра слов: куррат 'айн (усллада очей) – идиома, означающая буквально «то, на чем останавливается глаз в недвижимости», а 'айн (глаз, око) – омоним термина, означающего воплощенность.

⁴ См. примеч. 26 к гл. 16.

⁵ Аллюзия на аят: «Сегодня Мы спасаем тебе твое тело, чтобы ты был знаменем для тех, которые будут после тебя» (Коран, 10:92).

⁶ Коран, 12:87, К.

⁷ Коран, 28:9, С.

⁸ Коран, 28:10. Ибн Араби толкует этот аят в явном противоречии с кораническим контекстом, хотя с лингвистической точки зрения его трактовка является одной из возможных. Контекстуально правильный перевод звучит так: «Наутро душа матери Моисеевой стала беспокоиться» (пер Г. Саблукова).

⁹ Младенец Моисей отказывался от кормилиц, пока по предложению его сестры не был отдан на воспитание матери (см. Коран, 28:11 – 13).

¹⁰ Коран, 5:51, С.

¹¹ Коран, 28:13, С.

Бог избавил его от скорби ковчежной: он прорвал дарованным ему Богом божественным знанием темень природы, пусть и не выйдя из нее; Он искушал его искушением¹, то есть подверг многим испытаниям, дабы истинно осуществилось в нем терпение ко всему, чем испытает его Бог. И первое, чем Бог испытал его, было убийство египтянина², как то внушил ему Бог и даровал ему в том удачу в таинстве Своем (хотя он того и не знал). И вот, душа его не помышляла о том убийстве, и утвердился он (в намерении убить.– А.С.) лишь тогда, когда настиг его приказ Господа его о сем – ведь пророк внутренне невинен, ибо не ведает, пока не возведено ему. Посему Хизр пред ним убил отрока. Он упрекнул его за это³, а сам и не вспомнил, что убил египтянина. Тогда Хизр сказал ему: «Не делал я этого по своему решению»⁴, – указав на его ступень еще до того, как было ему возведено о чистой безгрешности его движения в том деле (хотя он и не почувствовал этого). Он также перед его глазами продырявил корабль, что по явности своей было гибелью, а в скрытом – спасением от притеснителя⁵. Он (Хизр.– А.С.) представил ему (Моисею.– А.С.) сие как ответ на ковчежец его, что был в море, со всех сторон им окруженный, ведь явное этого – гибель, скрытое же – спасение. А мать его поступила с ним так (т. е. бросила в море.– А.С.), опасаясь, что притеснитель фараон убьет его, беззащитного, пред ее очами. Притом было ей внушенное Богом откровение (откуда оно, не знала она): нашла она в душе своей, что кормит его. Убоявшись за него, бросила она его в море, ибо, как гласит пословица, «с глаз долой – из сердца вон». Так оставил ее страх, возникающий от свидетельствования воочию, и не печалилась она о нем, как то бывает, когда непосредственно видят; думалось ей, что Бог, возможно, вернет его ей за праведные мысли о нем. И жила она с сей думой в душе; надежда уравновешивала страх и отчаяние, потому она, когда было ей внушение, сказала: быть может, это посланник, что своими руками погубит фараона и египтян. Она жила и радовалась сему представлению, сей думе, каковыми они были в отношении ее; и в то же время они были знанием.

Так и Моисей, когда стали разыскивать его, спасался бегством, гонимый страхом⁶, как казалось внешне, по скрытому же смыслу – из любви к спасению. Ведь движение всегда бывает любовным, но взор смотрящего может быть заслонен иными причинами, коими оно не объясняется. Ибо основа (асль) – движение мира из небытия, в коем он покоился, к существованию, а потому и говорится, что миропорядок – движение от покоя; и вот, движение, кое есть бытие мира, – это движение любви. На это указал посланник (да благословит и приветствует его Бог!), когда изрек: «Был Я кладом неведомым, и полюбилося Мне стать ведомым»⁷. А не будь сей любви, не появился бы мир в своей воплощенности: движение его из небытия к бытию есть движение любви Создателя.

Поэтому, а также потому, что мир любит свидетельствовать душу свою бытийствующей (как свидетельствовал ее утвержденной), движение мира из утвержденного небытия к бытию есть во всех отношениях (и со стороны Бога, и с его стороны) движение любви. Ведь совершенство любимо Его Самостью, а знание Всевышним Самого Себя как не нуждающегося в мирах – Его знание, так что остается лишь восполнить ступень знания знанием возникшим, кое исходит от сих воплощенностей (воплощенностей мира), когда они получают бытие. Так появляется форма совершенства чрез знание возникшее и вечное, и ступень знания становится совершенной с обеих сторон.

Так же становятся совершенными и ступени бытия: бытие бывает вечным и не вечным, или возникшим. Вечное бытие – это бытие Бога как такового, а не вечное – бытие Его в форме утвержденного мира. Оно называется возникновением, ибо одно в нем появилось для другого, и

¹ Аллюзия на аят: «...Мы избавили тебя от опасности, но искусили тебя искушением» (Коран, 20:40, С.).

² «Ты убил человека...» (Коран, 20:40, С.); см. также в Библии (Исх., 2, 11 – 12).

³ «Они оба шли, покуда не встретили отрока, и тот убил его. Он (Моисей,– А. С.) сказал: за что ты убил человека невинного, не сделавшего убийства? Ты поступил жестоко!» (Коран, 18:74, С.). Хизр – в Коране не упоминается; о попутчике Моисея сказано: «Они (Моисей и его слуга.– А. С.) встретили одного слугу из слуг Наших, на которого, Мы низвели Нашу милость и которому Мы дали познать высшее знание» (Коран, 18:65, С.).

⁴ Коран, 18:82, К.

⁵ Согласно Корану, попутчик Моисея продырявил корабль бедных рыбаков, объяснив это желанием спасти его от присвоения несправедливым правителем (см. Коран, 18:71, 79).

⁶ Моисей бежал после убийства египтянина (см. Коран, 28:14 – 21)

⁷ Хадис.

само оно явилось для себя в формах мира. Вот так стало совершенным бытие. И, значит, движение мира есть движение любви к совершенству – пойми это. Разве не видишь ты, как именам божественным от непоявления их воздействия дал Он отдохновение в сей именуемой миром воплощенности (ибо успокоение [раха] любо Ему), дав им не что иное, как бытие в виде форм небесных и земных? Сим установлено, что движение свершается из-за любви, так что всякое движение в мироздании есть движение любовное. Одни из ученых знают это, других же ослепляет ближайшая причина, ибо она определяюще воздействует на состояние и захватывает душу их.

И вот, страх Моисея (после того как он убил египтянина) засвидетельствован; а в страхе содержалась любовь к спасению от умерщвления: он бежал, убоявшись, по внутреннему же смыслу бежал он, возлюбив спасение от фараона и расправы его. Он упомянул ближайшую причину, свидетельствуемую в соответствующий момент, а она – как телесная форма у людей: любовь и спасению включена в нее (ближайшую причину, т.е. страх.– А.С.), как в тело включен дух, им управляющий.

Ведь пророки говорят языком явного, обращая свою речь ко всем, и рассчитывают на понятливость знающего, словам. их внимающего. И посланники берут в расчет одно простонародье, ибо знают ступень людей понимающих. На сию ступень указывал он (Мухаммед.– А.С.) (мир ему!), когда сказал о дарах: «Дарую сему мужу (хотя более его мне люб другой), ибо боюсь, как бы его не вверг Бог в пламень». Вот так принял он в расчет слабых умом и нерассудительных, тех, над кем властвует естество и вожделение. Точно так же и преподнесенные ими (пророками и посланниками.– А.С.) знания были преподнесены в наиболее понятных одеждах, дабы тот, кто не умеет устремиться вглубь, смог взглянуть на них и сказать: «Сколь прекрасны сии одежды!», считая их верхом совершенства. Но кто наделен точным пониманием, нырлящик, ищущий перлы мудрости (со всем, что сие предполагает), скажет: «Эти одежды – от Царя»,– затем рассмотрит, каковы они и из какого материала, и поймет, кто их носил; так он узнает то, что не дано узнать другим, кто подобного знания лишен. Зная, что в мире и среди их народов есть такие люди, пророки, посланники и наследники прибегли к языку явному, общему и для простолюдина, и для избранного. В языке этом избранный поймет то же, что и простолюдин, и еще нечто сверх того, почему он и именуется избранным и отличается от простолюдина. Потому сим ограничили возвестители знаний. Вот в чем мудрость речения его (Моисея.– А.С.) (мир ему!) «Я убежал от вас из страха пред вами»¹, он не сказал: «Я убежал от вас из любви к безопасности и сохранности».

И вот, пришел он в Мадьян, встретил там двух женщин и бесплатно «напоил стадо их»². «Потом удалился он под тень»³ Божью и сказал: «Господи! Я нуждаюсь в том благе, какое Ты ниспосылаешь мне»⁴. Так он сделал воплощенность деяния своего (напоения стада) воплощенностью блага, кое ниспослал ему Бог, и характеризовал себя как нуждающегося в Боге для своего блага. Хизр же пред глазами его возвел бесплатно стену, и Моисей упрекнул его за это⁵. Тогда он (Хизр.– А.С.) напомнил ему, как он бесплатно поил стадо, и прочее, не упомянутое, ибо он (да благословит и приветствует его Бог!) желал, чтобы Моисей (мир ему!) умолк и не мешал Богу поведать все, касающееся их, и тем дать знать, в чем Моисей должен был, того не ведая, иметь успех. Ведь знай он сие, не попрекал бы Хизра за подобное же, Хизра, за коего Бог засвидетельствовал пред Моисеем, которого Он похвалил и правоту которого подтвердил; Моисей же пренебрег сей похвалой Бога и условием Его ему (Моисею.– А.С.) следовать за ним (Хизром.– А.С.) (да не минует нас милосердие, коли забудем приказание Божье!). И если б знал Моисей это, не сказал бы ему Хизр: «...то, о чем не имеешь знания»⁶,– то есть я знаю то, что тебе не довелось вкусить, как и ты знаешь то, чего не знаю я. Так он справедливо поступил.

¹ Коран, 26:21, С.

² Коран, 28:24, С.

³ Там же, С.

⁴ Там же, С.

⁵ См. Коран, 18:77.

⁶ Коран, 18:68, К.

Что же до мудрости расставания его (Хизра с Моисеем.– А.С.)¹, то произошло оно потому, что, как сказал о посланнике Бог, «что даровал вам посланник, то берите, а что он вам запретил, от того удержитесь»². Знающие Бога, ведающие меру посланничества и посланника держатся сего речения. Хизр знал, что Моисей – посланник Бога, а посему начал следить, что же от него будет, дабы соблюсти должное в отношении посланника. И вот, тот (Моисей.– А.С.) сказал ему: «Если после сего я спрошу тебя о чем-либо, то не позволяй мне быть тебе спутником»³, – тем запретив ему сопровождать себя. Когда же и в третий раз он попрекнул его (Хизра.– А.С.), тот произнес: «Это – разлука между мной и тобой»⁴. И не сказал ему Моисей: «Не делай этого», – и не попросил его сопровождать себя, ибо знал меру ступени, на коей находился он и коя глаголила ему запретить сопровождать его. Моисей промолчал, и они разлучились.

Взгляни же на совершенство сих мужей в знании и свершении должного по законам Божьим, на то, сколь равно справедлив был Хизр, признав и то, что было в Моисее (мир ему!), и сказав: «У меня есть знание, коему научил меня Бог и коего ты не знаешь, а у тебя есть знание, коему научил тебя Бог и коего я не знаю». Сим известием Хизр пролил бальзам на рану, кою нанес Моисею, сказав: «И как ты вытерпишь то, о чем не имеешь знания»⁵, – хотя и знал о высокой ступени его в посланничестве (у самого же Хизра той ступени не было). А народу мухаммеданскому явлено сие в хадисе об опылении пальмы. Ведь Он (Мухаммед.– А.С.) сказал спутникам своим: «Вы лучше меня знаете дела вашего дольного мира»; а нет сомнения, что знание вещи лучше неведения оной, посему и Бог прославил Себя как «всякую вещь знающего»⁶. Так признал он (да благословит и приветствует его Бог!), что сотоварищи его лучше знают дела дольного мира, поскольку он в том неопытен: сие – знание, даваемое вкушением и опытом, ему же (мир ему!) было недосуг узнать это, ведь был он поглощен более важным. Итак, предупредил я тебя о великом правиле приличия, которое тебе на пользу будет, коли сделаешь с ним свою душу согласной.

В его (Моисея.– А.С.) речении «Господь мой даровал мне судить и определять»⁷ разумеется преемничество, а в [словах] «поставил меня в числе посланников»⁸ – посланничество, ведь не каждый посланник преемник. Преемник вооружен, безоружен и свят, а посланник не таков – он должен сообщить то, с чем он послан; если ж будет он за то сражаться с мечом в руке, то он – преемник-посланник. Как не всякий пророк посланник, так и не всякий посланник – преемник, то есть не всякому посланнику дано в управление царство.

Что же до мудрости вопроса фараонова о чтойности Бога⁹ (махия' иляхийя), то она в том, что задан был вопрос не от неведения, но для проверки, дабы, сопоставив ответ его (Моисея.– А.С.) с утверждением, что он – посланник Господа своего (а фараон знал, какова ступень посланников в знании), понять по ответу, сколь правдиво то утверждение. Так что задал он вопрос, дабы ввести присутствующих в заблуждение, дав им почувствовать то, что сам он уже, задавая вопрос, чувствовал. Ведь если бы он (Моисей.– А.С.) ответил ему так, как отвечают знающие, то фараон, сохраняя лицо свое, показал бы, что Моисей не ответил на его вопрос, и тогда присутствующим по недостатку их понимания стало бы ясно, что фараон знает больше Моисея. Поэтому, когда он (Моисей.– А.С.) ответил ему так, как должно было ответить¹⁰ (ответ же сей в явном виде своем не был ответом на заданный вопрос, и фараон знал, что ответит он ему только так), он (фараон.– А.С.) сказал сотоварищам его: «Действительно, посланник ваш, который послан к вам, беснующийся»¹¹, – то есть скрыто от него¹ знание того, о чем я спросил, и не представляет он, что на самом деле знает.

¹ Попутчик Моисея расстался с ним после того, как Моисей трижды не утерпел и упрекнул того за поступки, казавшиеся ему предосудительными, нарушив тем самым их первоначальный уговор (см. Коран, 18:65 – 78)

² Коран, 59:7, К.

³ Коран, 18:76, С.

⁴ Коран, 18:78, К.

⁵ Коран, 18:68, К.

⁶ Коран, 2:29, 2:231, 2:282 и др.

⁷ Коран, 6:21.

⁸ Там же, С.

⁹ «Фараон сказал: что же есть Господь миров?» (Коран, 26:23).

¹⁰ «Он сказал: Господь небес и земли и того, что есть между ними, если вы убеждены» (Коран, 26:24, С.).

¹¹ Коран, 26:27, С.

Вопрос [фараона] был правилен, ибо вопрос о чтойности есть вопрос об истинности искомого, а оно всегда в себе таковую имеет. Что же до тех, кто составляет определения из родов и видов, то ведь таковое бывает в том, в чем есть смешанность. Если же у чего-то нет рода, то отсюда не следует, что оно не имеет в себе некоторой истинности, такой, какой нет ни у кого другого². Так что вопрос правилен, по понятиям людей Божьих, обладателей правильного знания и здравого разума, ответ же на него только такой, как дал его Моисей. Здесь великая тайна, ибо он ответил глаголом спросившему о самостоятельном определении, сделав то определение воплощенной сопряженностью Его с формами мира, чрез Него явившимися, или с формами мира, в Нем явившимися. На вопрос его: «Что же есть Господь миров?» он как бы ответил: Тот, в Ком являются формы миров, начиная от высших, то есть небес, и кончая низшими, то есть землей, «если вы убеждены»; или же Он является чрез них.

Когда же фараон сказал сотоварищам его: «Действительно, он беснующийся» (в том смысле беснующийся, как мы пояснили), Моисей дал новое разъяснение, дабы фараон понял, какова ступень его в божественном знании, ибо знал Моисей, что фараону то известно. И вот, сказал он: «Господь Востока и Запада»³, представив то, что появляется и скрывается, а оно – явное и скрытое; «и того, что есть между ними»⁴ (а о сем – речение Его: «о всякой вещи знающий»⁵), «если вы разумны»⁶, то есть если вы придерживаетесь связывания, ибо разум связывает⁷.

Первый ответ был ответом «убежденных», а именно людей откровения и бытия. Он сказал ему (фараону.– А.С.): «Если вы убеждены», то есть [если вы] – люди откровения и бытия, то я сообщил вам то, в чем убедились вы своим свидетельствованием и своим бытием; если же вы не таковы, то я дал вам свой второй ответ: раз вы – люди разума, связывания и ограничения, то Бог – в доказательствах вашего разума. Так предстал Моисей в двух лицах, дабы узнал фараон достоинство его и правдивость. А Моисей знал, что фараону известно сие,– ведь он спросил о чтойности,– и знал также, что вопрос тот задан не так, как вопрошали древние: «что это?»– и потому ответил. А знай он о нем иное, признал бы ошибочным тот вопрос его.

Когда Моисей сделал Того, о Ком был вопрос, воплощенностью мира, фараон обратился к нему на том же языке, чего народ не понял. Он (фараон.– А.С.) сказал ему: «Если ты принимаешь какого-то бога, кроме меня, я заключу тебя в число узников»⁸. Узилище здесь означает сокрытие⁹, то есть надо читать: я сокрою тебя, ибо ответил ты так, что помог мне сказать тебе такое. Если же скажешь мне: своей угрозой по отношению ко мне проявил ты невежество, о фараон, вождь воплощенность едина, как же ты мог разъединить? – фараон скажет: это ступени разъединили воплощенность, а сама в себе она не разъединялась и не расщеплялась. Моя ж ступень сейчас – действительно править тобой и определять тебя, о Моисей: я – это ты по воплощенности и не ты по ступени.

Поняв сие, Моисей отдал должное ему как сказавшему «не моги сего», когда ступень его (фараона.– А.С.) свидетельствовала о могуществе его над ним (Моисеем.– А.С.) и влиянии на него, ибо та ступень, на коей предстал Бог в явной форме фараоновой, правит той ступенью, на коей явился там Моисей. И тогда сказал он ему (фараону.– А.С.), являя то, что помешало бы его насилью над собой: «Ужели бы и тогда, когда бы я представил тебе что-либо очевидное?»¹⁰. Фараону не оставалось ничего, как сказать ему: «Представь это, если ты правдив»¹¹,– дабы в

¹ Игра слов: маджнун – «одержимый бесом» означает также «скрытый» (от другого значения слова джанна – «скрывать»).

² В средневековой арабской философии необходимое-само-по-себе бытие божественной сущности не включалось в общую родовидовую схему членения бытия. В данном случае Ибн Араби, возможно, имеет в виду исмаилитов, утверждавших невозможность любых высказываний о чтойности Бога.

³ Коран, 26:28, С.

⁴ Там же, С.

⁵ См. примеч. 38 к настоящей главе.

⁶ Коран, 26:28.

⁷ См. примеч. 7 к гл. 12.

⁸ Коран, 26:29, С.

⁹ В оригинале: «Буква син в слове сиджн является лишней»; если ее убрать, оставшиеся от слова сиджн – «узилище» – буквы могут быть прочитаны как джанн – «сокрытие».

¹⁰ Коран, 26:30, С.

¹¹ Коран, 26:31, С.

глазах слаборассудительных из народа своего не показаться несправедливым: они бы засомневались в нем. Они были тем народом, который до легкомыслия довел он, «и он повиновался ему, потому что был народом уклонившимся»¹, то есть отошедшим от утверждаемого здравым умом отрицания того, на что явном для ума языком притязал фараон,— ведь есть для ума граница, у коей остановится он, если и перешагнет ее человек откровения и убеждения.

Посему представил Моисей в своем ответе то, что принял бы и убежденный, и разумный. «Тогда он бросил наземь свой жезл»², а он был формой послушания³ фараона, воспротивившегося призыву Моисея,— «и вот он настоящий змей»⁴, то есть змея явная. Так послушание (а оно — злое дело) обратилось послушанием, то есть делом добрым; как сказал Он: «Бог заменит злые дела их добрыми»⁵,— то есть заменит в определяющем воздействии. Вот и здесь определяющее воздействие появилось как отличная воплощенность в единой субстанции. Она — и жезл, и змея, и явный змей, и он проглотил подобия свои из числа змей, поскольку они змеи, и из числа жезлов, поскольку они жезлы. Так доказательство Моисея взяло верх над доказательствами фараона в форме жезлов, змей и веревок — у волхвов были веревки, у Моисея же веревок не было⁶. Веревка — это дюна⁷, а дюна — небольшой холм; могущество их (волхвов.— А.С.) в сравнении с могуществом Моисея,— как холм в сравнении с высокой горой.

Увидев сие, волхвы поняли, какова ступень Моисея в знании, ибо ими увиденное не по силам человеку, а если и по силам, то лишь тому, кто в своем осуществленном знании поднялся над воображением и иллюзорностью. И они уверовали «в Господа миров, Господа Моисеева и Ааронова»⁸, то есть Господа, к Которому призывали Моисей и Аарон, ибо они (волхвы.— А.С.) знали: людям известно, что он (Моисей.— А.С.) призывал поклоняться не фараону.

Фараон, властелин момента, был судьей и правителем (он был преемником с мечом, хотя и был по букве закона несправедлив), а потому сказал: «Я — верховный Господь ваш»⁹,— что означает: хотя и все в некотором отношении суть господы, но я среди них верховный, ибо мне в явном дано судить и определять вас. Узнав справедливость речения его, волхвы не отрицали сего за ним, но утвердили то, сказав: даешь ты приговор в сей дольной жизни, давай же тот приговор, что даешь ты¹⁰, ведь царство твое. Так оправдалось речение его «Я — верховный Господь ваш»: хотя тот (т. е. Господь.— А.С.) и есть воплощенность Бога, однако же форма — фараонова.

И он отрубил руки и ноги и распял¹¹ воплощенностью Бога в форме негодяя, дабы достичь тех ступеней, что иначе как этим действием не достичь. Ведь [действия] причин нельзя устранить, ибо влекут их утвержденные воплощенности; они появляются в бытии лишь в той форме, в какой были утверждены: «Словом Божьим подмены нет»¹². А слова Божьи — не что иное, как воплощенности сущего, и с ними как утвержденными соотносится вечность, и с ними же как сущими и являющимися соотносится возникновение. Ведь говорим мы: «У меня дома возникли гости»,— и из того, что они возникли, не следует, что они не существовали до возникновения. Посему Всевышний сказал в дражайшей речи Своей (то есть ниспосылая речь Свою, хотя Его речь и вечна): «Не приходит к ним никакое новое (букв. «возникшее».— А.С.) напоминание их Господа без того, чтобы они не прислушивались, а сами забавлялись»¹³; «Не приходит к ним ни одно

¹ Коран, 43:54, С.

² Коран, 26:32, С.

³ Игра слов: в арабском языке слова жезл и послушание созвучны и происходят от одного корня.

⁴ Коран, 26:32, С.

⁵ Коран, 25:70, С.

⁶ После чуда обращения жезла Моисея в змея фараон собрал волхвов, чтобы те доказали свое превосходство над Моисеем. «Моисей сказал им: бросьте наземь то, что вы хотите бросать. Тогда они бросили свои верви и свои жезлы». После того Моисей бросил жезл свой, и вот он пожирает то, что представили они в призраках» (Коран, 26:43 – 45, С.).

⁷ Игра слов: дюна по-арабски букв. «песчаная веревка».

⁸ Коран, 26:47 – 48, С.

⁹ Коран, 79:24, С.

¹⁰ Парафраз аята: «Давай же тот приговор, что даешь ты, ведь знаешь ты приговор сей дольной жизни» (Коран, 20:72).

¹¹ После посрамления волхвов Моисеем фараон сказал им: «Велю отсечь у вас руки и ноги накрест, велю распять вас на ствколах пальм...» (Коран, 20:71, С.). На это волхвы ответили, что фараон волен распоряжаться в дольной жизни, однако не заставит их отказаться от веры в единого Бога.

¹² Коран, 10:64.

¹³ Коран, 21:2, К.

напоминание от Милостивого новое (букв. «возникшее». – А.С.) без того, чтобы они от него отвернулись»¹, от Милостивого же приходит лишь милость; а кто отвернется от милости, получит муку, коя есть отсутствие милости.

Что ж до речения Его: «Но вера их была бесполезна для них после того, когда они уже видели над собой грозу Нашу. Таков был путь Бога среди рабов Его»², «кроме народа Ионы»³, – то оно не доказывает, что вера бесполезна им (уверовавшим в последний момент перед смертью.– А.С.) в загробном мире, ибо указал Он на исключение – «кроме народа Ионы». Он разумел, что сие (принятие веры.– А.С.) не снимает с них наказания в дольном мире, и посему наказал фараона, хоть у того и была вера.

Так обстояло бы дело, будь он убежден в кончине своей в тот же час (когда уверовал.– А.С.). Но сопутствующие обстоятельства показывают, что он (фараон.– А.С.) не был убежден в кончине, ибо Он оберегал верующих, что шествовали посуху после того, как Моисей ударил жезлом своим по водам моря. Так что фараон в тот момент, когда уверовал, не был убежден в гибели, в отличие от умирающего, [принимающего веру], дабы не настигла его [смерть в состоянии неверия]. Он уверовал в Того же, в Кого уверовали сыны Израилевы, убежденные в спасении, и случилось то, в чем он был убежден, однако не в той форме, какую хотел он. Бог спас его в Себе от муки загробной; и спас его тело, как сказал Он, Всевышний: «Сегодня спасаем тебе твое тело, чтобы ты был знаменем для тех, которые будут после тебя»⁴, – ибо, исчезни он вовсе с формой своей, народ его, возможно, сказал бы: он скрылся. Вот и явился он мертвым – в той форме, как и было обещано, дабы стало известно, что он есть он. Так охватило его спасение и в сенсительном, и в скрытом смысле. Те же, для кого истинно слово муки загробной, не уверуют, даже если даны им будут все и всяческие знамения, пока не узрят страшную муку, то есть не вкусят муку загробную. А фараон к сему разряду не относился.

Таково явное, что донес Коран. Мы же после этого скажем: да рассудит сие Бог, ибо укоренилось в душах простолюдинов представление о его муке загробной и нет у них текста, что был бы им опорой. Семье же его (фараона.– А.С.) было предначертано иное, с сим расходящееся.

Знай, далее, что если Бог забирает кого-либо, то только тогда, когда он верующий, то есть верящий в донесенные божественными вестями. Я разумею умирающих⁵ – вот почему ненавистна смерть внезапная и мгновенное убийство на месте. Что до смерти внезапной, то ее определение таково: был выдох, но не произошел вдох. Такова смерть внезапная; она не есть смерть подготовленная. Таково же и мгновенное убийство ударом по шее сзади, когда человек о том и не подозревает: прибирает его Бог таким, каков он есть, верующим ли или неверующим. Посему сказал он (Мухаммед.– А.С.) (мир ему!): «Воскреснет таким же, каким и умер», – и забирает его Бог таким, каков он есть. А естественно умирающий всегда свидетельствует, а потому всегда верует в то, что имеется (би-ма самма)⁶. И вот, забирает его Бог таким, каков он есть (а «есть» – глагол экзистенциальный, он не указывает на время, разве только тогда, когда это оговорено). Так что различается неверующий, к которому пришла смерть естественно, и неверующий, убитый на месте или умерший внезапно (как мы то определили).

Что же до мудрости проявления и разговора в форме огня⁷, то она в том, что таково было заветное желание Моисея. Потому и проявился Он для него в желаемом, дабы он признал Его, а не отвернулся от Него. Ведь проявился Он ему не в форме им желаемого, он бы Его не признал, ибо вся его энергия собрана была на одном отдельном желаемом. А не признай он [Бога], деяние его

¹ Коран, 26:5, К.

² Коран, 40:85, С.

³ Аллюзия на аят: «Был ли какой город, который уверовал бы и его вера принесла бы ему пользу, кроме народа Ионы? Когда он поверовал, тогда Мы удалили от него посрамительную казнь в здешней жизни и дали ему наслаждения до времени» (Коран, 10:98, С.)

⁴ Коран, 10:92.

⁵ Умирающий (мухтадыр) – слово происходит от корня х-д-р, передающего идею присутствия и подготовленности: умирающий – тот, кто готовится предстать перед Богом.

⁶ Само по себе «свидетельствование» (шухуд) достаточно для уверенного знания (поскольку 'иман «вера» означает «уверенность в сердце вкупе с деянием»). Шухуд в этом плане сближается со «вкушением» завк, которое также дает непосредственное знание, которое не может не обладать высшей степенью устойчивости, а значит, истинности.

⁷ См. примеч. 24 к гл. 15.

обернулось бы против него самого, и уж Бог его бы не признал. Но он – избранный и приближенный, а тому, кого Он приблизил, Он проявляется в форме им желаемого, да так, что тот и не знает:

Как тот огонь, что Моисей найти хотел:
Он Богом был, - да он сего не разглядел.

26. Гемма мудрости извечной в слове Халедовом

А вот мудрость Халеда бен Синана¹ – явил он пророчество Перешейка (нубувва барзахийя)², сказав, что известит о том, что там, лишь после смерти своей. Потому и приказал он вырыть себя из могилы и вопрошать, дабы известить, что на Перешейке суждение и определение (хукм) такое же, как и в дольном мире, чтобы ведома стала правдивость возвещенного всеми пророками в дольной жизни своей. Хотел Халед (да благословит и приветствует его Бог!), чтобы весь мир уверовал в возвещенное пророками и стало оное милостью для всех: он честь высокую имел быть близким в пророчестве своем к пророчеству Мухаммеда (да благословит и приветствует его Бог!) и знал, что Бог послал его как милость мирам.

Халед не был посланником, но захотел получить добрую долю той милости, что в посланничестве мухаммеданском; не было приказано ему возвещать, однако пожелал он обрести пророчество на Перешейке, укрепившись в знании о Творении. И вот, народ утерял его³; пророк (Мухаммед – А.С.) (да благословит и приветствует его Бог!) не сказал о народе его, что он потерялся, но что он утерял пророка своего (т.е. Халеда.– А.С.), не дав ему искомого. Но дал ли Бог ему плату за пожелание (умнийя) его? Что он имеет плату за пожелание свое, в том нет сомнения и разногласия; сомнение и разногласие в вопросе о плате за искомое им: он пожелал, чтобы осуществилось оно (искомое.– А.С.), но равно ли это тому, что не осуществилось оно в бытии, или нет? Закон подтверждает равнозначность их во многих вопросах; например, если кто придет на молитву вместе с общиной своей, но та оставит его позади, то ему та же плата, что и тем, кто вместе с общиной; или если кто, будучи беден, желает совершать такие же благотворительные деяния, как и богатые и состоятельные люди, то ему та же плата, что и им. Однако ему та же плата, что и им за их намерения, или та же, что им за их деяния (ведь они соединили намерение с деянием)? Пророк (Мухаммед.– А.С.) о сем не говорил. По явному же эти два (т. е. намерение и осуществленное намерение.– А.С.) не равны, потому Халед бен Синан и хотел возвещать, дабы действительным для него стал макам соединения одного с другим и получил он обе платы; Богу же все ведомо.

27. Гемма мудрости нечетной в слове Мухаммедовом

Его мудрость нечетна (фардийя)⁴, ибо он – совершеннейшее сущее в человеческом роде, а потому им начат миропорядок и им закончен: он уже был пророком, когда Адам был только глиной и водой⁵, затем, в элементном устройении своем, стал Печатью пророков.

Начало нечетных чисел (афрад) – три, превышающие ж оную изначальность порождены ею⁶. И вот он (мир ему!) был ярчайшим доказательством Господа своего: ему были даны все слова в совокупности, каковы суть наименования имен Адамовых⁷. Он походил на доказательство в его тройственности, доказательство же говорит само за себя.

¹ Халед бен Синан – согласно преданию, пророк, живший в период времени между Иисусом и Мухаммедом (по некоторым версиям, до Иисуса) и провозгласивший единобожие (т. е. бывший как бы предтечей Мухаммеда).

² Перешеек (барзах) – коранический термин, обозначающий преграду, которая отделяет души мертвых от душ живых вплоть до Воскресения (см. 23:100). Находясь на Перешейке, души ждут Страшного суда, после которого попадают в рай или ад.

³ Аллюзия на слова Мухаммеда, которыми он встретил дочь Халеда: «Здравствуй, дочь пророка, утерянному народом своим». Народ утерял этого пророка, поскольку не исполнил его просьбы вырыть его после смерти из могилы.

⁴ Нечетна – в арабском языке ясна та этимология, которая несколько стерлась в русском: нечетный – тот, которому нет чета, т. е. единичный, уникальный.

⁵ Аллюзия на хадис: «Я был пророком уже тогда, когда Адам еще был глиной и водой».

⁶ Единица (в согласии с неопифагорейской традицией) считается не числом, а источником всех чисел. О троице как основании бытия см. гл. 11.

⁷ Аллюзия на аят: «И Он научил Адама всем именам» (Коран, 2:31, С.).

Истинность его являет начальную нечетность (ведь устройство его троично), а потому он сказал о любви, коя есть корень сущего: «Мне полюбились в вашем мире три [вещи]»¹ при тройственности оного; засим упомянул женщин и аромат, и что молитва была для него зеницей ока². Он начал с женщин и закончил молитвой потому, что женщина в появлении ее воплощенности – часть мужчины³, а познание человеком самого себя предшествует познанию им Господа своего, ибо познание им Господа есть результат познания им самого себя. Потому и сказал он (мир ему!): «Познавший душу свою познает Господа своего». Если угодно, можешь считать, что сия весть говорит о невозможности познания и неспособности его достичь: это ею допустимо; а хочешь, можешь сказать и об утверждении познания. В первом случае ты знаешь, что душа твоя непознаваема, а потому непознаваем и Господь твой; во втором – что ты познаешь ее и так познаешь Господа своего.

Мухаммед (мир ему!) есть яснейшее доказательство Господа своего; и всякая часть мира есть доказательство своего источника, то есть господа своего, – пойми это. Ему полюбились женщины, и он стремился (ханна) к ним: то было стремлением (ханин) целого к своей части. Так обнаружил он в душе своей приказание Бога, кое в речении Его о сем элементном человеческом устройении: «И вдохну в него от Моего духа»⁴. Засим, Он сказал о Себе как о Страстно желающем встречи: «Дауд, Я желаю их более страстно»⁵, – их, то есть желающих Его. Это – встреча особая; в хадисе об антихристе он (Мухаммед.– А.С.) сказал: ««Никто из вас не узрит Господа своего, не умерев», так что носителю сего атрибута не избежать страстного желания. И вот, Бог страстно желает сих приближенных (притом что Он видит их): Он хочет, чтоб и они Его увидели, но макам тому противится. Сие схоже с речением Его «Чтобы Нам знать» при всеведении Его⁶. Он (Бог.– А.С.) стремится к особому атрибуту, который существует лишь после смерти и которым Он утоляет их страстное желание Его. Как поведал Всевышний в хадисе о колебании (а он к сему имеет отношение), «ни в чем Я не колеблюсь так, как в том, прибрать ли верующего раба Моего, коему отвратна смерть; Мне не хочется доставить ему неприятность, но для него неизбежна встреча со Мной». Он не сказал, что для него неизбежна смерть, дабы не опечалить его упоминанием смерти; но, поскольку он встретит Бога лишь после смерти (как указал он – мир ему! – «Никто из вас не узрит Господа своего, не умерев»), то Всевышний и сказал: «А для него неизбежна встреча со Мной». И сей соотнесенности страстно желает Бог:

Так страстный любовник стремится ко Мне,
Но много сильнее к нему Я стремлюсь;
Душа изнурится в бесплодной тоске,
И в страдном стенании Я изойдусь.

Он ясно сказал, что вдохнул в него (человека.– А.С.) от духа Своего, а значит, и страстно желает Самого Себя, не иначе. Разве не видишь ты, что Он сотворил его по Своей форме, ибо он от духа Его? А поскольку устроен он из четырех столпов (аркан)⁷ (что в теле его зовутся темпераментами), то в силу влажности тела его от сего вдоха произошло возгорание; и вот, от такого устройства дух человека – огонь. Посему с Моисеем Бог говорил в форме огня и именно в огне положил нужду его. А будь его устройство природным, дух его был бы светом⁸. А назвал Он его (дух.– А.С.) вдохом, дабы показать, что он – от дыхания Милостивого: сим дыханием (каковым дыханием и вдохнул Он в него) явлена воплощенность Его, и по подготовленности

¹ «Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) рек: “В дольном мире мне полюбились женщины и аромат благовоний, а молитва стала для меня зеницей ока”» (ан-Наса’и. Ас-Сунан, китаб ‘ишрат ан-ниса’, 3879. Параллели: Наса’и 3879, Ибн Ханбал 11845, 12584, 13526. Редакция хадисов не различается). Очевидно, что хадис выражает несколько иной акцент, нежели придаваемый ему Ибн ‘Араби: Мухаммед хочет сказать, что ему нравятся женщины и благовония, но молитва стала подлинным центром его интересов. Слово «три» отсутствует в редакциях хадисов; добавляя его, Ибн ‘Араби делает перечисляемое однородным, чего нет в хадисах.

² См. примеч. 11 к гл. 25.

³ Часть мужчины – аллюзия на сотворение первой женщины из ребра Адама.

⁴ Коран, 15:29, С.

⁵ Хадис.

⁶ См. примеч. 9 к гл. 2.

⁷ Столпы – т.е. четыре первоэлемента (огонь, воздух, вода и земля); в исмаилитской философии именовались «столпами мира» по аналогии со «столпами религии».

⁸ См. примеч. 19 к гл. 15.

получившего вдох возгорелся именно огонь, а не свет. Так осталось дыхание Милостивого скрытым в том, благодаря чему человек является человеком.

Засим выщепил Он из него и для него особь по его подобию и назвал ее женщиной. Она явилась по форме его, и вот он стремится к ней, как вещь стремится к самой себе, она же стремится к нему, как стремится вещь к прародине своей. Ему (Мухаммеду.– А.С.) полюбились женщины; и Бог полюбил сотворенного по Своей форме и заставил преклониться пред ним своих световых ангелов¹, хотя многое было отпущено им, велико было положение и высоко природное устройство. Вот откуда произошло соответствие (мунасаба): форма – величайшее, славнейшее и наисовершеннейшее соответствие, ибо она – пара, то есть делает парным бытие Бога, как женщина своим бытием создает мужчине парность и делает его мужем².

Так явилась тройка: Бог, мужчина и женщина; и мужчина стремится к Господу своему, который есть источник его, как к нему самому стремится женщина. Господь его сделал женщин любимыми ему, так же как Бог возлюбил сотворенного по Своей форме. И вот, была любовь только к тому, от кого [любящий] произошел; и его любовь была к Тому, от Кого он произошел, а именно к Богу. Посему он сказал «полюбились мне», а не «я полюбил» сам по себе. Ведь его любовь связана с Господом его, по форме Которого он сотворен даже в любви своей к женщине; он возлюбил ее божественной натурой, той любовью, коей возлюбил его Бог.

Возлюбив женщину, мужчина испросил связи (вуся), той предельной связи, какая есть в любви, – а в устроенной из элементов форме нет связи более великой, нежели соитие. Посему страсть охватывает все части его; и вот, было приказано ему совершать омовение после соития, дабы стать ему очищенным (тахара) столь же, сколь полно погибал он в ней (женщине.– А.С.) в момент страсти. Ведь Бог ревнив к своему рабу, если тот считает, что наслаждается кем-то, кроме Него, вот Он и очищает его омовением, дабы тот вновь узрел Его в том, в ком он был предан гибели, ибо именно так и есть. Поэтому, когда мужчина свидетельствует Бога в женщине, то сие свидетельствование – в претерпевающем; когда он свидетельствует Его в себе как в том, от кого появилась женщина, то свидетельствует Его в действующем; а когда свидетельствует Его в себе, не призывая формы от себя произошедшего (то есть женщины.– А.С.), то свидетельствует Его в претерпевающем действие Бога непосредственно. А потому свидетельствование им Бога в женщине полнее и совершеннее, ибо так он свидетельствует Бога действующим и претерпевающим, нежели в самом себе – только претерпевающим³. Вот он (да благословит и приветствует его Бог!) и полюбил женщин за совершенство свидетельствования в них Бога; ведь Бог никак не может быть увиден вне материи; Он по Своей Самости не нуждается в мирах. И если это невозможно таким образом и нет свидетельствования иначе, как в материи, то свидетельствование Его в женщинах – величайшее и наиболее совершенное.

Соитие – величайшая связь; оно как бы ровня божественной обращенности к тому, кого Он сотворил по форме Своей, дабы оставить его преемником и видеть в нем Самого Себя. И вот, Он дал ему надлежащий образ и вдохнул в него от Своего духа⁴, каковой дух есть Дыхание Его, и явное в нем – Творение, а скрытое – Бог. Посему Он придал ему атрибут управления сим великим созданием, ведь чрез него Всевышний «управляет всем, от небес»⁵, то есть от высшего, «до земли»⁶, то есть наинижайшего, ведь земля – низшая из столпов⁷.

Он назвал их «женщины» (ниса') (а у этого множественного числа нет созвучного ему единственного, потому он (мир ему!) и сказал «мне полюбились в вашем мире три [вещи]:

¹ Аллюзия на аят: «Мы сказали ангелам: поклонитесь Адаму, и они поклонились» (Коран, 2:34, С.).

² В оригинале игра слов: завдж означает и «пара», и «муж».

³ Смысл этой фразы станет понятным, если связать ее с рассуждением о свидетельствовании человеком Бога в себе без обращения к форме женщины (последняя часть предыдущей фразы), а слова в женщине считать эллипсом, означающим с обращением к форме женщины.

⁴ «Когда Я дам ему надлежащий образ и вдохну в него от Моего духа...» (Коран, 15:29).

⁵ Коран, 34:5. Согласно кораническому тексту, миром управляет непосредственно Бог.

⁶ Там же.

⁷ Логика пространственного мышления средневекового арабского философа определяется принципиальной ограниченностью и замкнутостью мироздания: оно заключено в пределах высшей небесной сферы (и говорить о том, что вне ее, просто невозможно), и выше то, что ближе к ней, а ниже – то, что удалено от нее, т.е. расположено вблизи центра сферы. В самом центре мироздания располагается земля как наиболее тяжелый элемент.

женщины...», но не «женщина»¹), учитывая отставание (та'аххур) их в бытии от себя, ведь отсрочивание (нус'а) и есть отставание и откладывание (та'хир). Всевышний сказал: «Отсрочивание усугубляет неверие»², и продажа «в рассрочку» значит: с отложенным платежом. Вот почему употребил он слово «женщины».

Он полюбил их именно за их ступень: они суть вместилище претерпевания. Они для него – как Природа для Бога, в коей раскрыл Он формы мира волевой обращенностью (таваджух ирадий) и божественным приказанием, каковое есть соитие в мире элементарных форм, энергия в мире световых духов и расположение посылок в риторике для вывода следствия. Здесь везде соитие начальной нечетности в любом из сих ликов. И если кто возлюбил женщин по сему определению, то та любовь – божественная, а кто любит их лишь по природной страсти, тому недостает знания сей страсти: его любовь – одна форма без духа. И хотя сия форма вместе с тем духа не лишена, однако ж его не свидетельствует тот, кто восходит к жене своей (или вообще к особе женского пола) ради одного наслаждения, не зная, к Кому восходит. Он так же не ведает души своей, как не ведают в нем чего-то другие, пока он не назовет того языком своим и не станет оно известным. Как сказал кто-то:

Известно всем людям: я страстно влюблен,

Но знать не дано им, кем был я пленен,–

так же и этот возлюбил наслаждение (а потому полюбил и вместилище его, а именно женщину), однако же дух сего остался ему неведом. А будь он ему известен, знал бы он, Кем наслаждался и Кто наслаждался, и был бы совершенен.

Как женщина поставлена ниже ступени мужчины речением Его: «Мужчины выше их ступенью»³,– так и сотворенное по Его форме поставлено ниже ступени Того, Кто создал его по Своей форме, хотя оно и по форме Его. Из-за сей ступени, коей Он отличается от него (сотворенного. –А.С.), Он свободен от нужды в мирах и является Первым Действителем: форма же – второй действитель, лишенный той первичности, что принадлежит Богу. Посему воплощенности отличны по степеням, и воздаст каждому должное всякий знающий. Так что любовь Мухаммеда. (да благословит и приветствует его Бог!) к женщинам – от любви божественной: Бог «дал каждой вещи ее строй»⁴, в каковом строе воплощено должное той вещи; и вот, даровал Он по справедливости, как то заслуживает она своими наименованием, то есть самостью своей.

А вперед поставил он женщин потому, что они суть вместилище претерпевания,– так же и Природа предшествует тому, что получило из нее формальное бытие. А Природа поистине не что иное, как милостивое дыхание: в нем открылись все формы мира, от высших до низших, благодаря струению вдоха в первоматериальной субстанции телесного мира; а бытие световых духов и акциденций – не от этого, а иного струения.

В сем изречении он (мир ему!) поставил женский род над мужским потому, что хотел женщинам уделить особое внимание; и вот, он сказал «три» в мужском, а не женском роде, как то следовало бы сделать при мужском роде исчисляемых предметов. Ведь среди тех трех был аромат (он: мужского рода)⁵, а арабы мужскому роду дают верх над женским и говорят «Лейлы и Зейд вышли», ставя глагол в мужском роде, но не женском, даже если мужчина один, а женщин много. А ведь он араб; но он (да благословит и приветствует его Бог!) пекся о скрытом смысле того, что сделано ему любимым было на его любовь воздействия не имевшее⁶. Так научил его Бог тому, чего он не знал,– великое одолжение сделал ему Бог! И вот, он поставил женский род над

¹ Слово «женщина» происходит от другого корня (м-р-').

² Коран, 9:37.

³ Коран, 2:228, С.

⁴ Коран, 20:50, К.

⁵ В арабском языке числительные двух родов: мужского и женского. Правило согласования числительного с исчисляемым гласит, что если среди исчисляемого есть хотя бы один предмет мужского рода, то все исчисляемое считается имеющим мужской род, а числительное ставится в противоположном – женском – роде. В данном случае это правило было нарушено.

⁶ На его любовь воздействия не имевшее – т.е. не действия женщин вызвали любовь Мухаммеда: женщина как претерпевающее не может в данном случае воздействовать.

мужским, сказав «три» в мужском роде. Сколь же ведомы ему истинности и сколь велико попечение его о должном!

И завершил свое речение он также женским родом, мужской поставив между ними. Начав с женщин, закончил он молитвой (и то, и другое – женского рода), а «аромат» между ними – как «он» в бытии, ведь мужчина – между Самостью, от коей он явился, и женщиной, явившейся от него. И вот, он между двух женских родов: женским родом Самости и истинным женским родом. Так же и женщины – истинный женский род, а молитва – неистинный¹ женский род, а аромат-мужчина между ними – как Адам между Самостью (от коей получил он бытие) и Евой (что получила бытие от него). А если хочешь, можешь здесь назвать атрибут – он также женского рода, или мощь – и она женского рода. Какую школу ни возьми, везде найдешь, что женский род первенствует, даже у тех, кто считает Бога причиной, поддерживающей бытие мира: поддерживающая причина женского рода.

Что же до мудрости аромата, каковой поставлен после женщин, то сие – от благовоний создания, кои суть в женщинах. Ведь «объятия любимой – самый сладкий аромат», как утверждает известная пословица. Сотворенный рабом, он и не помышлял быть господином, но, будучи претерпевающим, оставался распростертым, пока Бог не создал от него того, что создал. Так дал Он ему степень действенности в мире дыханий, каковые суть ароматные благоухания. Вот ему и полюбился аромат, и он поставил его вслед за женщинами. Так он учел те ступени, что принадлежат Богу по речению Его «Высокий ступенями обладатель Престола»², на оном восседающий по имени Своему «Милостивый»³. Среди подпрестольных нет обойденных божественной милостью; о том речение Всевышнего «Милость Моя объемлет всякую вещь»⁴: Престол вмещает все, восседает на нем Милостивый, и по истинности его струится милость в мире, как мы то многократно разъясняли в сей книге и в «Мекканских откровениях».

Всевышний поставил аромат в сию совокупленную слиянность, подтверждая чистоту Айши: «Дурные женщины – для дурных мужчин, и дурные мужчины – для дурных женщин. Благие женщины – для благих мужчин, и благие мужчины – для благих женщин: сии чисты в том, что говорят»⁵. Так утвердил Он, что исходящий от них дух – благой⁶, ибо исторгает и благое, и дурное, смотря по тому, что являет в форме речи. Как божественное по корню своему, все оно – аромат, а значит, благое; а как хвалимое и порицаемое, оно благое и дурное. Вот, он (Мухаммед.– А.С.) сказал о чесноке: «Этого растения запах мне отвратителен»⁷, но не «растение сие мне отвратительно»: ведь не бывает отвратительной воплощенность, отвратительно бывает то, что из нее является. Так что отвращение бывает либо потому, что так принято, либо потому, что нечто не согласуется с характером или целью, или Законом, либо недостаточно совершенно – а иначе не бывает.

И вот, коль скоро миропорядок разделился на дурное и благое так, как мы показали, полюбилось ему одно благое, а не дурное. А про ангелов Он сказал, что им неприятны дурные запахи от порчи, что происходит в сем элементном существе – ведь оно было сотворено «из гончарной глины, из получившего форму праха»⁸, то есть праха с переменчивым запахом¹. И

¹ Неистинный – т.е. чисто грамматический

² Коран, 40:15, С.

³ Аллюзия на аят: «Милостивый восседает на Престоле» (Коран, 20:4, С.). Престол – символ мира.

⁴ Коран, 7:156, К.; см. примеч. 3 к гл. 10.

⁵ Коран, 24:26. Айша – любимая жена Мухаммеда, о которой распространялись порочащие ее слухи. Слова аромат (тыб) и благое (таййиб) созвучны, имеют одинаковое написание и происходят от одного корня. Чисты в том, что говорят – Ибн Араби хочет видеть именно такой смысл аята, и его толкование лингвистически допустимо, хотя контекстуально правилен перевод чисты в том, что [о них] говорят, т.е. «не совершали того, в чем их обвиняют».

⁶ Сложная ассоциативная игра слов: дух (рух) – однокоренное с ним запах (ра'иха) – аромат (тыб) – и благое (таййиб).

⁷ Абу Са'ид сказал: «Завоевав Хайбар, мы, сподвижники посланника Божьего (да благословит и приветствует его Бог!), нашли много чеснока. Люди были голодны, поэтому мы его порядочно наелись. Потом мы пошли в мечеть. Заслышав запах, посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: “Кто съест этого дурного растения (шаджара хабиса), пусть не приближается к мечети”. Тогда люди стали говорить: “Он запрещен, запрещен (хурримат)!”. Это дошло до пророка (да благословит и приветствует его Бог!), и он сказал: “О люди! Не мне запрещать то, что Бог мне разрешил; просто этого растения запах мне отвратителен”» (Муслим. Ас-Сахих, китаб ал-масаджид ва мавади' ас-салат, 877. Параллели: Ибн Ханбал 10662, 11154).

⁸ Коран, 15:26.

именно ангелы испытывают к нему отвращение; так же и натура скарабея терпит ущерб от запаха розы, хотя сей запах благой, но для скарабея запах розы не благой. У кого подобная натура и по скрытому смыслу, и по форме, того Бог, услышав, ущербит; и радуется он впустую, как сказал Он: «Те, которые верят в пустое и отвергают веру в Бога»² и говорил о них как о потерянных: «Те потеряны, что потеряли самих себя»³. Ведь кто не постигает, где благое, а где дурное, тот вовсе лишен постижения. И вот посланнику (да благословит и приветствует его Бог!) полюбилось лишь благое во всем, – а только таковое и есть.

Можно ли представить в мире натуру, что находила бы во всем лишь благое и не знала бы дурного? Мы сказали, что нет, ибо в самом истоке, из коего явился мир (а именно в Боге), мы такового не обнаружили. Ведь мы нашли, что Он питает отвращение и любит; дурное же и есть то, к чему питают отвращение, благое же – то, что любят. А мир – по форме Бога, человек же – по сим обеим формам, и, значит, нет такой природы, что постигала бы во всем лишь одно. Хотя есть такие природы, что, постигая и благое, и дурное, знают, что дурное для вкушения — благое вне вкушения⁴, так что постижение благого в ней (вещи.– А.С.) столь занимает их, что уж не чувствуют они ее дурноты. Такое может быть; но вовсе устранять дурное из мира (то есть мироздания) неверно: милость Божья – и с дурным, и с благим. То, что дурно, себя само считает благим, а благое для него будет дурным. Так что нет такого блага, что для какой-то природы не было бы в чем-то дурным, и наоборот.

Третье, нечетность свершающее, – молитва. Он сказал: «А молитва стала для меня зеницей ока», – ибо она – свидетельство⁵. Ведь молитва – скрытая беседа меж Богом и рабом Его: «Поминайте Меня, и Я буду поминать вас»⁶. Она – поклонение, разделенное между Богом и рабом Его пополам: половина – Богу, и половина – рабу Его, как о том поведано в истинной вести о Всевышнем, что Он сказал: «Разделил Я молитву пополам между Собой и рабом Своим»: половина ее – Мне, а половина – рабу Моему, и рабу Моему воздастся то, что он испрашивает. Раб говорит: «Во имя Бога, Милостивого, Милосердного»⁷; Бог говорит: «Вспомнил Меня раб Мой». Раб говорит: «Хвала Богу, Господу миров»; Бог говорит: «Воздал Мне хвалу раб Мой». Раб говорит: «Милостивому, Милосердному»; Бог говорит: «Вознес Мне хвалу раб Мой». Раб говорит: «Держашему в Своем распоряжении Судный день»; Бог говорит: «Восславил Меня раб Мой – уповаешь на Меня раб Мой». Сия половина целиком принадлежит Всевышнему. Засим говорит раб: «Тебе поклоняемся и у Тебя просим помощи»; Бог говорит: «Сей стих – Мой и раба Моего, и рабу Моему воздастся то, что он испрашивает», – внося в сей стих смешанность. Раб говорит: «Веди нас путем прямым, путем тех, которых Ты облагодетельствовал, на которых не гневаешься, которые не блуждают»; Бог говорит: «Сии стихи – раба Моего, и рабу Моему воздастся то, что он испрашивает». И вот, сии стихи принадлежат только рабу Его, так же как первая половина [молитвы] принадлежит одному Всевышнему.

Потому должно читать «Хвала Богу, Господу миров»; кто сей суры не читает, тот не совершает молитвы, что разделена между Богом и рабом Его. Коль скоро она – тайная беседа (то есть поминание), а поминающий Бога восседает с Ним, как и Бог восседает с поминающим, следовательно, верна божественная весть о том, что Всевышний сказал: «Я восседаю с помянувшим Меня». А восседающий с Помянутым, если он зряч, видит Его; и вот, сие – свидетельство и видение; а если не зряч, то не увидит Его. Так молящийся узнает степень свою, видит ли он Бога сим видением в сей молитве или нет. И если он не видит Его, пусть поклоняется с верой, как если бы видел Его⁸; пусть вообразит Его пред собой в тайной беседе с

¹ Игра слов: маснун – «получивший форму» означает также «изменяющийся».

² Коран, 29:52, С.

³ Ибн Араби соединяет две части разных аятов, часто встречающихся в Коране. Первая часть («те потеряны») непосредственно продолжает предыдущий аят, а также встречается в 2:27, 7:178, 8:37, 9:69, 29:52, 39:63, 63:9; другая часть – в 6:12, 6:20, 7:9, 7:53, 11:21, 23:103 и др.

⁴ Это рассуждение показывает, что "вкушение" у Ибн 'Араби прямо связано с чувственным восприятием и, здесь, с конвенциональным пониманием блага и зла.

⁵ См. примеч. 11 к гл. 25.

⁶ Коран, 2:152, С.

⁷ Здесь и далее молящийся читает «Открывающую» (первую) суру Корана (пер. Г.Саблукова).

⁸ Аллюзия на хадис: «Поклоняйся Богу, как если бы ты видел Его». (см. примеч. к главе 12).

Ним и преклонит свой слух к тому, что будет ответствовать ему Бог. Коли он – предстоятель своего собственного мира и молящихся с ним ангелов (а любой молящийся, конечно же, предстоятель, ибо даже если он молится в одиночестве, то ангелы творят молитву позади него, как о том сказано в вести), то обретает в молитве степень посланника, то есть степень замещения Бога. Говоря: «Бог внял вознесшему Ему хвалу», – он сообщает самому себе и сзади стоящим, что Бог внял ему, а ангелы и присутствующие [на молитве] говорят: «Господи, славься»; так Бог языком раба Своего говорит, что внял Он вознесшему Ему хвалу. Взгляни же, сколь высока степень молитвы и куда она приводит молящегося.

Кто не обрел ступени видения в молитве, тот не дошел до крайней цели ее и тому не стала она зеницей ока, ибо он не видел Того, с Кем наедине беседовал. Если он не слышал, что Бог отвечал ему во время ее, значит, он не из числа обративших слух свой. А кто в молитве не присутствовал при Господе своем, слыша и видя [Его], тот вовсе не молящийся и не принадлежит к числу тех, кто «преклонил слух свой, свидетельствуя»¹.

Кроме молитвы нет другого поклонения, что исключало бы всякое иное занятие, и поминание Бога в ней – величайшее из всех слов и действий (в «Мекканских откровениях» мы говорили, каким бывает в молитве совершенный муж). Ведь сказано Всевышним: «Молитва удерживает от гнусного и противозаконного»², ибо предписано молящемуся ни на что не отвлекаться, пока свершает он сие поклонение и именуется молящимся. «И поминание Бога величайшее»³ – «величайшее» в молитве, то «поминание», что от Бога к рабу Своему, когда Он воздает ему испрашиваемое. И славословие Ему величайшее по сравнению с поминанием рабом Господа своего, ибо величие принадлежит Всевышнему Богу⁴. Посему сказал Он: «Бог знает вашу деятельность»⁵, – а также: «...или преклонил слух свой, свидетельствуя»⁶, – преклонил к тому, чем поминает его Бог в молитве.

И вот, коли бытие – от того интеллигибельного движения, что перевело мир из небытия в бытие, то молитва обнимает все виды движения, каковых три: вертикальное (сие – стояние молящегося), горизонтальное (сие – простертость ниц молящегося) и возвратное (сие – земные поклоны его). Так, движение человека – вертикальное, животного – горизонтальное, а растения – возвратное; минерал же не обладает самостоятельным движением: если камень и движется, то благодаря иному⁷.

А что сказал он: «молитва стала для меня зеницей ока», – и соотнес сие становление не с собой⁸, то потому, что проявление Бога молящемуся – от Всевышнего⁹, а не от молящегося. И не упомяни Он Сам сего атрибута¹⁰, то приказал бы ему молиться, не ожидая, что Он проявится ему. Так что коли дается сие Им как дарование (имтинан), то и свидетельствование бывает как дарование. И вот, он сказал: «Молитва стала для меня зеницей ока», – то есть свидетельствованием любимого, в коем обретает недвижимость око любящего¹¹. Увидев его, око замирает и уж не смотрит ни на что иное, будь то в вещи или не-вещи. Посему запрещено оборачиваться во время молитвы: такое верчение – козни дьявола, свершаемые тайком против молитвы раба Божьего, дабы лишить его свидетельствования Любимого; но если Он – Любимый сего оборачивающегося, то тот в молитве своей обернется лишь к лику Его. И человек знает в душе свое состояние, таков ли он в этом особом поклонении или нет, ведь «человек – верный обличитель самого себя, хотя бы

¹ Коран, 50:37. Более подробно о «преклонивших слух» см. гл. 12.

² Коран, 29:45, С.

³ Там же.

⁴ Ибн Араби имеет в виду разницу между господствием и божественностью (см. гл. 5, 7, 12).

⁵ Коран, 29:45, С.

⁶ Коран, 50:37.

⁷ Идея собирания макрокосма в обрядах поклонения разрабатывалась в исмаилизме; Ибн Араби дает свою трактовку этой идеи.

⁸ Иначе говоря, молитва сама стала «зеницей ока», а не Мухаммед сделал ее таковой.

⁹ Очевидно, аллюзия на хадис: «Я пред молящимся». Увидит ли человек проявление Бога, зависит не от действия человека, а от того, будет ли такое видение ему даровано.

¹⁰ Сего атрибута – т.е. того, что Бог всегда пред молящимся; аллюзия на вышеупомянутый хадис, а также на аят «Куда бы ни обратились вы, везде лице Божие» (Коран, 2:115, С.; об этом см. также гл. 10).

¹¹ См. примеч. 11 к гл. 25.

желал принести извинения за себя»¹. И знает он в душе, что в нем ложь, а что правда, ибо ничто не пребывает в неведении о своем состоянии: собственное состояние вкушается.

Засим, именуемое молитвой делится и иначе². Всевышний приказал нам молиться Себе и возвестил, что Сам молится за нас³, – и мы молимся, и Он молится. И вот, если молится Он, то молится чрез имя Свое «Конечный»; тогда Он идет после бытия раба: Он – тот самый Бог, коего творит раб в сердце своем умозрением или следуя традиции. Это – бог исповедуемый, переменчивый смотря по подготовленности сего вместилища, как о том сказал аль-Джунейд, когда его спросили о познании Бога: «Цвет воды есть цвет ее сосуда». Вот точный ответ, возвестивший о миропорядке, каков он есть. Таков Бог, молящийся за нас.

А если молимся мы, то имя «Конечный» принадлежит нам: тогда уже мы будем в состоянии обладателя сего имени, как о том было сказано. Тогда мы для Него таковы, каково наше состояние, и Он взирает на нас лишь чрез ту форму, в которой мы пред ним предстаем; ведь молящийся – это тот, кто отстал от упредившего. Вот, изрек Всевышний: «Всякий знает свою молитву и восхваление»⁴, – то есть степень своего отставания, когда поклоняется Господу своему, и восхваление Его – то очищение, что дается ему его подготовленностью. И вот, все восхваляет Господа своего, Терпеливого, Всепрощающего, – потому не понять по раздельности восхваления мира. И есть такая степень, на которой к самому рабу, возносящему хвалу, относится местоимение в речении Его: «Нет ни одного существа, которое не воссылало бы хвалы во славу его»⁵, – то есть самого существа; местоимение в речении Его «хвалы во славу его» относится к самому существу: «во славу собственного славословия» (так же, как мы говорили о придерживающемся вероисповедания, что славословит он того бога, коего исповедует и с коим связал душу свою). Но им содеянное к нему и относится, и славословит он самого себя, ведь кто превозносит изделие, тот, конечно же, превозносит мастера, ибо и хорошее, и плохое в нем – от сего мастера. А бог исповедания создан рассмотревшим его, а значит, он – его создание: славословия исповедуемое им, он славословит самого себя. Посему он порочит исповедуемое другими, а будь справедлив, – не поступил бы так.

Но это невдомек поклоннику каждого отдельного вероисповедания, ибо исповедуемое им о Боге восстает против верований других людей. Ведь если бы он знал слова аль-Джунейда «цвет воды есть цвет ее сосуда», то уступил бы каждому его исповедание и познал бы Бога в любой форме и в любом исповедании. Так что он – полагающий (занн), но не знающий, а потому сказал Он: «Я таков, каким Меня полагает раб Мой»⁶, явлюсь ему именно в форме им исповедуемого – может сделать абсолютным, а может сделать связанным. Бог вероисповеданий доступен определению, он – тот бог, коего вместило сердце раба его. Абсолютного же бога не вмещает ничто, ибо он – воплощенность всего и воплощенность себя самого, – а нельзя сказать, что нечто вместило или не вместило себя самого – пойми это. Бог глаголет истину и указывает путь.

Исполнилась книга сия с Божьей помощью и благодатной поддержкой. Да будет слава вознесена одному Богу, и да благословит Он и многожды приветствует господина нашего Мухаммеда, весь род и сподвижников его. А закончена она десятого числа последнего джумады в году восемьсот тридцать девятом⁷ – да сделает его Бог добрым чрез Мухаммеда и род его. Аминь.

¹ Коран, 75:14 – 15, С.

² Нижеследующие рассуждения о первенстве и отставании в бытии основываются на игре слов: мусаллин – «молящийся» означает также (хотя это значение крайне малоупотребимо) [лошадь], пришедшая второй в скачках.

³ Аллюзия на аят: «Он молится за вас, а также и ангелы Его, чтобы вывести вас из мрака к свету» (Коран, 33:43, С.).

⁴ Коран, 24:41, К.

⁵ Коран, 17:44, С. Контекстуально правильный перевод – «...во славу Его», т.е. Бога. Поскольку в арабском языке отсутствует разница между притяжательными и личными местоимениями, а также между строчным и заглавным написанием букв, то эти слова (вне контекста) могут быть прочитаны и как «во славу его», и как «во славу свою». О прославлении см. также гл. 1 (примеч. 9), гл. 3.

⁶ Хадис.

⁷ Соответствует 1 января 1436 г. н. э. Дата поставлена переписчиком.