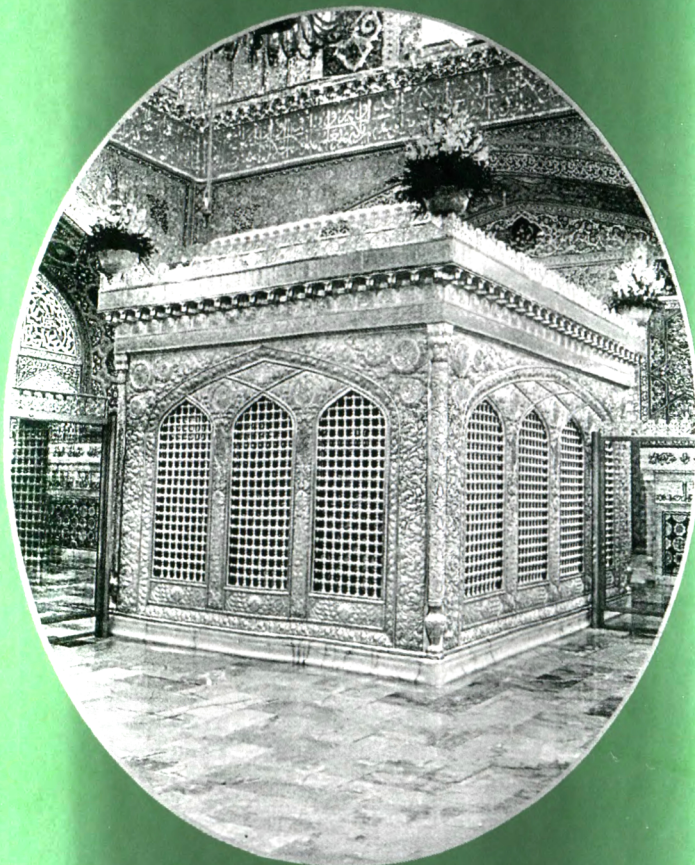




Садр ад-Дин аш - Ширази
(Мулла Садра)

ПРЕСТОЛЬНАЯ МУДРОСТЬ



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт философии





ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Серия основана в 1993 году

Ответственный редактор серии
проф. М.Т.Степанянц

САДР АД-ДИН АШ-ШИРАЗИ (МУЛЛА САДРА)

Престольная мудрость

Перевод с арабского,
предисловие и примечания
Яниса Эшотса

Москва
Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
2004

УДК 1(091)
ББК 87.3(5)
Ш64

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Центра исследований исламской философии «Садр

بنیاد حکمت اسلامی صدر



SIPRI

*Sadra Islamic Philosophy
Research Institute*

*На первой странице переплета — усыпальница
восьмого шиитского имама ар-Рида в Мешхеде*

*На четвертой странице — образец почерка Муллы Садры
«ат-Тафсир», рукопись хранится в Большой мечети г. Кум*

Ответственный редактор *А.В.Смирнов*

аш-Ширази Садр ад-Дин

Ш64 Престольная мудрость / Садр ад-Дин аш-Ширази ; Пер. с араб.
Янис Эшотс ; Ин-т философии. — М. : Вост. лит., 2004. — 150 с. —
(История вост. философии). — ISBN 5-02-018357-1 (в пер.).

«Престольная мудрость» — одно из основных произведений арабоязычного персидского автора XVII в. Садр ад-Дина аш-Ширази (Муллы Садры), содержащее квинт-эссенцию его философских взглядов. В этом сочинении, впервые издающемся на русском языке, осуществлен синтез основных течений мусульманской философской мысли: богословия, восточного перипатетизма, иллюминативизма и монизма. Высокий уровень комментариев, которыми снабжен перевод, увеличивает его научную ценность.

ББК 87.3(5)

- © Янис Эшотс, перевод, предисловие, примечания, 2004
- © Российская академия наук и Издательская фирма «Восточная литература», серия «История восточной философии» (разработка, оформление), 1993 (год основания), 2004

ТП-2003-II-14
ISBN 5-02-018357-1

**САДР АД-ДИН АШ-ШИРАЗИ (МУЛЛА САДРА) —
СОЗДАТЕЛЬ «ТРАНСЦЕНДЕНТНОЙ ФИЛОСОФИИ»
(«МУДРОСТИ ПРЕСТОЛА»)**

Сильно развитая склонность к творчеству мифов была, несомненно, одной из отличительных черт советской (впрочем, не только советской) истории философии. В области истории исламской философии это мифотворчество выразилось в первую очередь в признании восточного перипатетизма единственным полноправным представителем философии как теоретической дисциплины на мусульманском Востоке (позднее к нему, хотя и с оговорками, стали добавлять и калам), отсюда по необходимости вытекало, что последним великим мусульманским философом был Ибн Рушд (Аверроэс) (ум. в 1198 г.).

В силу двух веских причин в 80–90-е годы XX в. этот миф был разрушен, а само понятие исламской философии существенно расширено. Во-первых, история философии получила в России полную свободу в области методологии, что избавило ее от необходимости искать (и находить) в наследии любого философского направления и школы зачатки диалектического материализма и осмысливать его как подступы к последнему. Во-вторых, было осознано, что исламская философия отнюдь не исчерпывается перипатетизмом и каламом: переводы ряда ключевых текстов¹ позволили включить в нее на равных правах также суфизм, исмаилизм и ишракизм — три философских направления, о которых у отечественного читателя, ввиду практиче-

¹ Назовем хотя бы «Геммы мудрости» Ибн Араби, переведенные А.В.Смирновым (опубл. в приложении к его книге об Ибн Араби «Великий шейх суфизма» (М., 1993)), и им же переведенный трактат исмаилитского мыслителя Хамид ад-Дина ал-Кирмани «Успокоение разума» (М., 1995), а также переведенные А.Д.Кнышем малые трактаты Ибн Араби и главу из «Мекканских откровений» (*Ибн ал-Араби. Мекканские откровения*. Пер. А.Д.Кныша. СПб., 1995). Менее повезло ишракизму: пока что опубликованы лишь переводы трех кратких трактатов ас-Сухраварди — «Воззрения философов» (Баку, 1986), «Трактат об истинной сущности любви» (Восток. 1993, № 1. Пер. В.А.Дроздова) и «Язык муравьев» (Волшебная гора. М., 1998, № 7, пер. Я.Эшотса) (с большой натяжкой к переводам можно отнести выполненный А.Дугиным пересказ французского перевода трактата ас-Сухраварди «Багряный ангел» (*'Акл-э сурх*), см.: «Милый Ангел». Т. II. М., 1996).

ски полного отсутствия переводов текстов, ранее не было сколь-нибудь полного представления.

Пожалуй, единственным крупным явлением, до сих пор не получившим должной известности в России, оставалась шиитская философия сефевидского Ирана, совокупно именуемая «исфаханской (по названию столицы государства Сефевидов — Исфахана) школой», в лице своего самого крупного представителя Садр ад-Дина аш-Ширази (Муллы Садры) (970/1570-71–1050/1640)² создавшая совершенно новое направление в исламской философии — так называемую трансцендентную философию (*ал-хикма ал-мута'алийя*)³.

Прежде чем попытаться хотя бы в самых общих чертах охарактеризовать это философское направление, следует сказать несколько слов о его создателе.

Садр ад-Дин Мухаммад Кавами Ширази (аш-Ширази — в арабском варианте написания) родился в Ширазе, столице Фарса, одной из южных провинций Ирана. Его отец Хадже Ибрахим ибн Йахйя Кавами Ширази принадлежал к местной знати и долгое время был министром в провинциальном правительстве. Садр ад-Дин был его единственным сыном, «вымоленным у Бога» ребенком, родившимся после долгих лет бездетности.

Жизнь Садры принято делить на три периода: 1) ученичество; 2) отшельничество; 3) наставничество. Период ученичества начался с первых лет сознательной жизни Садры и продолжался примерно до тридцати лет. До двадцати одного года Садр ад-Дин жил в родном Ширазе. Можно предположить, что он достиг здесь средней ступени образованности, как она понимается в исламском обществе (это «среднее образование» включает в себя курсы персидской и арабской литературы, синтаксиса, логики, философии, истории, коранической экзегетики и юриспруденции-фикха).

² Нельзя, конечно, сказать, что имя Муллы Садры было в советскую эпоху совершенно неизвестно (в частности, ему посвящена монография М.Хазраткулова «Философские взгляды Садриддина Ширази» (Душ., 1985)). Однако в целом его учение до настоящего времени рассматривали у нас либо как разновидность восточного перипатетизма, видя в Мулле Садре в первую очередь последователя Ибн Сины (типичный пример такого подхода на Западе — книга Ф.Рахмана: *Rahman Fazlur. The Philosophy of Mullā Sadrā (Sadr al-Din al-Shīrāzī)*. Albany, N. Y., 1975), либо как вариант ишракизма, воспринимая Садр ад-Дина аш-Ширази всего лишь как приверженца «философии озарения» ас-Сухраварди (см. статью: *Игнатенко А.А. Познать Непознаваемое (аль-Гадали о рациональном познании трансцендентного — ал-гайб)*. — Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М., 1998, с. 207).

³ Термин восходит к названию главной философской работы Садры — «Трансцендентная философия (букв. „мудрость“) в четырех умственных странствиях» (*ал-Хикма ал-мута'алийя фй-л-асфār ал-арба'а ал-'ақлийя*) (по меньшей мере четырежды изданной в Бейруте в 60–90-х годах XX в.).

В самом начале XI в.х. Садра направился в Казвин, тогдашнюю столицу государства Сефевидов, где стал углубленно изучать хабары, экзегетику, богословие и философию у Баха ад-Дина Амули и Мира Дамада. В 1006/1598 г., когда столица Сефевидов была перенесена из Казвина в Исфахан, Садра вслед за своими учителями переселился в новую столицу, где продолжил начатые в Казвине штудии. В Исфахане Садра женился, но о его жене ничего не известно.

Мы не знаем также, когда именно Садра оставил Исфахан и переселился в селение Кахак близ Кума. Причиной этого переселения стала, очевидно, устойчивая потребность в одиночестве⁴, дабы иметь возможность предаваться аскетическим упражнениям и медитации. Годы отшельничества, проведенные в Кахаке (разные авторы называют от 8 до 15 лет), — второй период жизни Садры.

Предположительно около 1021/1612 г. по приглашению наместника Фарса (поддержанного, видимо, также шахом Аббасом I, 1587–1689) Садра возвратился в Шираз, где начал преподавать во вновь построенном (по некоторым сведениям, специально для Садры) медресе, названном по имени построившего его наместника («медресе Аллах-верди-хана»). В Ширазе, судя по всему, была написана большая часть его книг, хотя ряд произведений (в том числе главная работа Садры «Четыре странствия» — *ал-Асфār ал-арба'а*) были начаты или задуманы еще в Кахаке.

Садра семь раз совершил паломничество в Мекку. Он умер в 1050/1640 г. в Басре, возвращаясь из седьмого путешествия; его тело было перенесено в Неджеф и захоронено близ гробницы четвертого праведного халифа и первого шиитского имама Али.

Главные произведения Садры — девятитомная работа «Четыре странствия» (имеются в виду: 1) странствие от твари к Богу; 2) странствие в Боге вместе с Богом; 3) странствие от Бога к твари вместе с Богом; 4) странствие в твари вместе с Богом); «Начало и возвращение» (*ал-Мабда' ва ал-ма'ād*); «Свидетельства Господствия» (*аш-Ша-вāхид ар-рубубиййа*); «Престольная мудрость» (*ал-Хикма ал-'аршиййа*); комментарий к метафизической части «Исцеления» Ибн Сины; глоссы (*хавāшин*) к комментарию Кутб ад-Дина аш-Ширази к «Мудрости озарения» Шихаб ад-Дина ас-Сухраварди; (незавершенные) комментарии к Корану и к ал-Кāфй фй ал-хадйс («Достаточный свод хадисов») ал-Кулини (последнее представляет собой собрание шиитских хабаров). Всего же перу Садры принадлежит около 50 произведений, в том числе диван на персидском языке (кстати, в 1998 г. стараниями М.Хаджави переизданный в Тегеране).

⁴ Впрочем, высказываются предположения об изгнании (*таб'ид*) Садры из Исфахана, а затем и Ширази из-за его разногласий с придворными фахихами. Документальное подтверждение факта изгнания, однако, пока не обнаружено.

Вернемся к «трансцендентной философии» Садры. Раз уж речь зашла о трансцендентности, то тотчас возникает вопрос: чему же трансцендентна эта философия, чего и чем она «превыше»? Самый простой ответ заключается в том, что, по утверждению Садры, она выше и возвышеннее всех прежних философских учений, доселе бытовавших на мусульманском Востоке (будь то калам, перипатетизм, ишракизм или суфизм⁵), поскольку превосходит их широтой подхода и целостностью метода, вбирая в себя всех их и являя собой своего рода квинтэссенцию всего по-настоящему ценного человеческого знания, знания о началополагающей причине и конечной цели бытия всего сущего.

Однако при более подробном знакомстве со взглядами Садры этот ответ приходится признать неудовлетворительным, поскольку он характеризует лишь внешнюю сторону учения ширазского мыслителя, не касаясь сути его.

Общо говоря, «трансцендентная (или „престольная“⁶) мудрость» — это метод и средство увидеть вещи «такими, каковы они на самом деле»⁷ («узреть их такими, каковы они у Бога»), т.е. увидеть их в умственном (ноэтическом) измерении их бытия, не теряя при этом из виду их душевный (психический) (т.е. создаваемый воображением) и чувственно воспринимаемый аспекты, в которых они подвержены постоянному изменению и переходу из одного состояния в другое (т.е. субстанциальному движению). В этом сочетании видения умственных (духовных) основ вещей, созерцания их воображаемых подобий (*мусл*) и свидетельствования их чувственно воспринимаемых мест явления (*мазъхир*) для Садры заключена полнота знания вещей; кто видит вещи так, тот является образцовым «знающим философом» (*ал-*

⁵ Садра обычно не выделяет исмаилизм как особое философское направление. Тем не менее определенное знакомство с философскими идеями исмаилитов в его трудах прослеживается (см. коммент. А.Корбэна к изданному им критическому тексту и французскому переводу «Постижений» (*ал-Машъ'ир*) Садры: *Molla Sadra Shirazi. Le Livre des Pénétrations métaphysiques. Trad. française et annot. par H.Corbin. Rééd. anastatique. Téhéran-Paris, 1982* [далее — *ал-Машъ'ир*], рубрики «gnose ismaélienne», «cosmogonie et métaphysique ismaélienne» по указ.).

⁶ Мы исходим из предположения, что под «трансцендентной мудростью» (*ал-хикма ал-мута'алийя*), «престольной мудростью» (*ал-хикма ал-'аршийя*) и «святой мудростью» (*ал-хикма ал-худсийя*) Садра подразумевает в принципе один и тот же способ видения вещей. Аятолла С.М.Хаменен в своем предисловии к подготовленному им критическому изданию текста «Божественных местоявлений» (*ал-Мазъхир ал-илъхуйя*) пишет, что каждая из этих трех «мудростей» представляет собой новый этап в развитии мысли Садры, но, увы, не приводит достаточных доказательств этого важного положения (*аш-Ширъзи Садр ад-Дин. Ал-Мазъхир ал-илъхуйя фй асрâr ал-'улûм ал-камâлийя. Тасхйх ва тахкйк ва муқаддима Сейид Мухаммад Хâменен. Тегеран, 1378/1999, с. 289* (предисл.); далее — *ал-Мазъхир*).

⁷ Аллюзия на хадис: «Боже наш! Покажи нам (*арина*) вещи такими, каковы они [на самом деле]» (см. примеч. 450 к переводу).

ḥakīm al-‘ārif) и принадлежит к числу «зрящих умом странников» (ас-суллак ан-назирин) и «умственных подвижников» (ан-нуссāk ал-‘аклиййа)⁸, коих видение твари не отвлекает от зрения Истины, а зрение Истины — от видения твари⁹.

Кроме того, важно иметь в виду, что глагол *та‘āла* («быть высоким, возвышенным») и производное от него причастие *мута‘āлин* употребляется в арабских и персидских богословских и философских текстах преимущественно для характеристики действий и свойств Бога, что намекает на «божественный» характер данного философского метода. Садра как будто говорит: я пытаюсь, в меру своих сил, мыслить о Боге и твари так, как мыслит о них сам Бог, пытаюсь смотреть на Бога и тварь глазами Бога, насколько это возможно для человека.

Выражение «престольная мудрость (= философия)» (*ал-ḥикма ал-‘аршиййа*), давшее название настоящему трактату, будучи, по сути дела, эквивалентом «трансцендентной философии», выявляет в этом последнем понятии несколько новых аспектов. Арабское слово ‘арш, как известно, буквально переводится как «престол». Согласно Корану (20:4), «престол» есть сидище Милостивого. Согласно же известной мистической концепции о соответствии друг другу малого и великого миров (микрокосма и макрокосма, т.е. человека и космоса), престолов не один, а два — соответственно по одному в малом и великом мирах. В макрокосме это — умственное (духовное) измерение бытия (охватывающее и объемлющее душевное и телесное измерения); в микрокосме же «сердце верующего», т.е. умственная истина (*ḥақйқа*) человека. Как великий, так и малый престол представляют собой место явления (*мазхар*) Милостивого. Если же отождествить милость, как это делают «знающие» (*‘урафа’*), с бытием, то получится, что престол — это место явления истинного, чистого бытия (которое в аспекте своей чистоты и истинности тождественно знанию). Следовательно, престол — это место явления истины бытия и истинного знания, место, где Милостивый и Знающий является в Своей наибольшей полноте, а «престольная мудрость» — мудрость, получаемая благода-

⁸ Каждое из трех приведенных словосочетаний характерно тем, что дает неожиданное сочетание практического (суфийского, аскетического) и теоретического (философского) начал: *ал-ḥакīm ал-‘āриф* — «философ-„знающий“» (т.е. мистик); *ас-суллак ан-назирин* — «странники, совершающие умозрительное странствие»; *ан-нуссāk ал-‘аклиййа* — «подвижники, подвижающиеся умом».

⁹ Наш перевод выражения *ал-ḥикма ал-мута‘āлиййа* как «трансцендентная философия» (являющийся транслитерацией принятого на английском “transcendental philosophy”), разумеется, достаточно условен и выбран нами ради удобства и с целью сохранить некое терминологическое единство. Как видим, в действительности у Садры под этим выражением подразумевается исповедание единства трансцендентного и имманентного аспектов бытия, способность «двоякого видения» вещей.

ря явлению в сердце (= умственном престоле) человека истины бытия (= знания).

Но что есть само это бытие? Пожалуй, это ключевой вопрос философии Садры¹⁰. Как мы знаем из свидетельств самого Садры¹¹, в молодости он, вслед за ас-Сухраварди, ревностно исповедовал концепцию «первичности (= подлинности) чтойности» (*асълат ал-мъхийа*). Согласно этой концепции, бытие — чистое понятие ума, не имеющее коррелята вовне.

При помощи известного положения «утвержденность одной вещи по отношению к другой — ответвление (*фар'*) утвержденности последней» Садра доказывает, что, рассматривая бытие вещи в ряду прочих ее предикатов, мы приходим к абсурду: ведь получается, что вещь, которой мы предизируем бытие, должна иметь перед этим некое другое бытие (здесь Садра, разумеется, ставит знак равенства между «бытием» (*вуджуд*) вещи и ее «утвержденностью» (*исбât*)). Если этого не делать, картина получится более сложной¹² — ведь нельзя утверждать что-либо по отношению к не-сущему (*ма'дûм*) и тому, что лишено бытия. Следовательно, мы оказываемся перед выбором: либо отождествить предизируемое вещи бытие с тем бытием, коим она обладает до предизирования ей бытия (что приводит к образованию порочного круга), либо признать, что вещь имеет еще некое первичное бытие, благодаря наличию которого мы можем предизировать ей вторичное — предикативное и акцидентальное — бытие; признание же наличия у вещи этих двух бытий приводит к образованию бесконечного ряда (*масалсул*) (поскольку это первичное бытие тоже предикат вещи, последняя с необходимостью будет нуждаться в некоем архипервичном бытии, и так до бесконечности), а бесконечный ряд существовать не может (так как существование его привело бы к отрицанию бытия бытийно-необходимого (*ваджиб ал-вуджуд*)).

¹⁰ Так, в «Постижениях» Садра называет проблему бытия «фундаментом философских положений, и основанием вопросов божественности, и полюсом, вокруг которого вращаются наука о единственности Бога (*'илм ат-таухид*), и наука о возвращении (*'илм ал-ма'ад*), и „собрание“ (т.е. воскресение. — Я.Э.) духов и тел, и многое из того, в исследовании чего мы (т.е. я, Садра. — Я.Э.) остались одиночками и в добывании чего не имеем со товарища. И невежество того, кто пребывает в неведении относительно познания бытия, распространяется [также] на основы [других] изучаемых вопросов, и на главную часть их, и путем забывания о ней (проблеме бытия. — Я.Э.) от него ускользают тайны знаний и секреты их, и наука о господствиях (т.е. о разных видах и проявлениях Господствия. — Я.Э.) и их пророчествах, и познание души и соприкасаний (= связей) ее, и возвращения ее к началополагающей причине началополагающих причин, и конечных целей ее» (ал-Машâ'ир, с. 4 [араб. текст]).

¹¹ См. цитату из «Постижений», приводимую нами в примеч. 39 к переводу.

¹² См.: *Смирнов А.В.* Логика смысла. М., 2001, гл. II, § 1.

Поскольку абсурдность последствий предсказания бытия чтойности очевидна, Садра приходит к выводу, что в действительности бытие вещи тождественно утверждению ее. Предсказание бытия вещи не имеет места вовне и совершается только в нашем уме — и в таком случае мы наделяем данную вещь умственным (ментальным) (*зихний*) бытием, отстраняя ее от реального мира, но ведь и само отстранение (*таджарруд*) не что иное, как разновидность бытия.

Пожалуй, это лишь один из доводов, приводимых Садрой в пользу первичности (= подлинности) (*асāла*) бытия. Для истинно «знающего», однако, первичность бытия — вещь, не требующая каких-либо доказательств, поскольку она свидетельствуется им воочию — или, говоря иначе, то, что свидетельствуется нами воочию, есть всегда бытие вещи, а не чтойность ее, которая есть абстрактное понятие, «извлеченное» нами из бытия реальной вещи и сущее только в нашем уме.

Бытие всякой вещи есть не что иное, как «присутствие» и «появление» (*худоур*) ее — при ней самой, при Боге (причем второе сильнее и истиннее первого — то, что у Бога от вещей, истиннее как вещи, чем сами эти вещи, поскольку Бог, как Абсолютное Бытие, есть Делющий вещи вещами) или при ком-либо другом.

Здесь будет уместно напомнить, что арабское слово *вуджуд* помимо смысла «бытие» обладает и иным, возможно более точным, смыслом — «нахождение» (от *ваджада* — «находить», «отыскивать»). В этом втором смысле оно близко по значению к словам *хуsul* («получение», «добывание») и *худоур*, ведь нахождение некой вещи предполагает ее получение нами или ее присутствие при нас. Кроме того, важно учесть, что смысл «нахождение» подразумевает некий процесс, что несовместимо с косностью отвлеченного предиката бытия (что, очевидно, и подразумевается «знающими», когда они характеризуют бытие как некий мистический опыт).

То, что может быть «получено» нами и «присутствовать» при нас, то, что поддается свидетельствованию, есть бытие вещи в его разных аспектах и проявлениях, говорит Садра. Что касается чтойности, то она лишь один из потенциально бесконечно многих «пределов» (*худоуд*) этого бытия (это как бы река, течение которой остановлено нами в уме). Единственным реально возможным субъектом является не чтойность, а как раз бытие; чтойности же предсказываются ему согласно ступеням его интенсивности (поэтому следовало бы говорить не «цветок существует», «дерево существует», «птица существует», а «бытие — это цветок», «бытие — это дерево», «бытие — это птица» и т.п.). Как сказал некто из «знающих»: «Чтойности и не чувствовали запаха бытия»¹³; они — «идолы», которым мы поклоняемся помимо

¹³ Слегка измененная цитата из «Гемм мудрости» Ибн Араби. В четвертой главе «Гемм» читаем: «Воплощенности (*а йāн*), которым присуще небытие и которые упро-

Бога. Пока мир видится нами как некая совокупность разобщенных сущностей, мы принадлежим к числу многобожников, поклоняющихся ими самими (т.е. человеческим умом) созданным «идолам» чуждо-стей; настоящее исповедание единобожия невозможно иначе как в виде исповедания и свидетельствования единства (и первичности) бытия, т.е. как осознание единства всего свидетельствуемого нами (иначе говоря, «единство бытия» — *вахдат ал-вуджуд* — познается как «единство свидетельствования» — *вахдат аш-шухуд*).

Итак, по Садре, о Боге следует мыслить как о чистом бытии («истине бытия»), к которому не примешано ничего из того, что есть не-бытие или не-бытийное. Бог есть **само бытие** в его наиболее полной, наиболее совершенной форме. Перефразируя Шейха Озарения, можно сказать, что Бог есть «бытие бытий» (*вуджуд ал-вуджудат*) — вместо сухравардиевского «света светов» (*нур ал-анвар*). Отсюда следует, что Он, как истина бытия, отличается от всех прочих бытий не самосущностно, а лишь по чистоте, силе и интенсивности (иногда Садра добавляет «и по предшествованию» (*би-т-такаддум*)).

Один из ключевых терминов онтологии Садры — *наш'а* (букв. «произрастание», «возникновение», «появление» — от *наша'а* — «расти», «вырастать», «появляться»). Этот термин, исходя из его употребления в Коране (29:20), где *ан-наш'а ал-ахира* — эквивалент «нового творения» (*халк джадид*), обычно переводится как «создание» или «устройство». Садра, как правило, обозначает этим словом модальность бытия. Модальностью бытия, в принципе, может быть что угодно — например, любовь, гнев, небрежение, т.е. всякое состояние бытия в известном смысле его модальность. Однако обычно, говоря о модальностях (*наша'ат*), Садра имеет в виду либо телесный, душевный (психический) и умственный (нозтический) миры, либо здешний «ближний» мир (*ад-дунйа*) и иной (потусторонний) мир (*ал-ахира*) — при этом данное сочетание двух сводится к сочетанию трех, и наоборот.

Телесная, душевная и умственная модальности бытия отличаются одна от другой лишь по силе, интенсивности и чистоте присущего им бытия. Так, телесное бытие, ввиду загрязняющих его примесей не-бытия и не-бытийного, есть беспросветно-темное (*зулманийй*) бытие — бытие такой самости, которая скрыта от самой себя и не присутствует при себе, не говоря о том, чтобы ей присутствовать при чем-либо другом. Отсюда следует, что назвать «бытием» его можно лишь условно, ведь мы помним, что, по Садре, бытие вещи подразумевает присутствие ее при ней самой; в случае же телесного бытия можно

чены (*сабита*) в Нем, не чувствовали запаха бытия» (*Ибн Араби. Фусус ал-хикам. Ч. 1. Тегеран, 1370/1991, с. 76*).

говорить, как мы увидим далее, лишь об акцидентальном присутствии вещи при постигающем ее.

Умственное (ноэтическое) бытие, напротив, есть бытие в полном смысле этого слова, поскольку оно лишено какой-либо примеси небытия или не-бытийного (душевное (психическое) бытие занимает среднее — между телесным и умственным бытиями — положение, и ему в известной мере присущи характеристики обоих); согласно Садре, вещи, обладающие этим бытием (как то божественные разумы, называемые Садрой «световыми оностями», «павильонами света», «покрывалами света» и т.п.), — посредники между Богом и «тем, что кроме Него» — находятся в пределах «области божественного» (*суқ' ал-илāхиййа*) и не принадлежат к «миру» ('*āлам*), поскольку у них нет какого-либо другого бытия, кроме бытия мыслящего их Бога (они-то и являют собой пример той «гибели в Боге» (*фанā' фй-л-лāх*), к которой должен стремиться всякий истинно «знающий»). Чистота их бытия подразумевает в ряду прочего отсутствие у них чтойности, поскольку последняя, являясь абстракцией ума и искусственным «пределом» бытия, принадлежит к числу примесей из не-сущего.

Итак, будем помнить, что, по Садре, граница¹⁴ между Богом и миром («тем, что кроме Бога») — это граница между миром ума и миром души. Все, что пребывает «у Бога» (т.е. в области божественного), пребывает пребыванием Его Самого и поэтому вечно и неизменно. Наоборот, все, что в мире, — бrenно и всегда находится в движении и перемене, переходя из одного состояния в другое, и так до тех пор, пока, постепенно совершенствуясь и усиливаясь, оно не достигает пределов божественного.

Рассматривая разновидности этого движения и перехода, вечно продолжающегося в телесном и душевном мирах, Садра, опираясь на разработанную Ибн Араби концепцию «нового творения» (*халқ джа-дйд*)¹⁵, приходит к поразительному выводу.

¹⁴ Эту границу Садра обычно называет кораническим термином «крайний лотос» (*сидрат ал-мунтаха*) (53:14).

¹⁵ О «новом творении» см. подробнее: *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма, с. 108–110; *Тауфик Ибрагим.* Вуджудизм как пантеизм. — Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М., 1998, с. 90–94. Ранее (в нашем предисловии к журнальной публикации перевода трактата Садры «Приходящее в сердце о познании Господствия» (Восток. 2000, № 2)) нами было высказано мнение, что садринская теория субстанциального движения по сути дела представляет собой ту же концепцию «нового творения», лишь описанную языком перипатетиков. Ныне такой подход представляется нам слишком упрощенным: ведь суть субстанциального движения для Садры заключается не только и не столько в ежесекундно повторяющихся низведениях вещи в небытие и возвращении ей бытия (как у Ибн Араби), сколько в постепенном и поэтапном перемещении субстанции из сумерков телесного бытия к свету бытия

Согласно известному определению Аристотеля, сущность движения заключается в актуализации потенциального. Восточные перипатетики вслед за Аристотелем ограничили движение пятью из десяти категорий — количеством, качеством, местом, положением и субстанцией. При этом движение в субстанции (субстанциальное движение) (*al-ḥaraka al-djawhariyya*) понималось ими исключительно в смысле возникновения и гибели (*кави ва фасād*) последней. Проанализировав четыре акцидентальных движения (т.е. движения в количестве, качестве, месте и положении), Садра заключает, что все они не что иное, как проявления и аспекты субстанциального¹⁶ движения. Садра определяет это субстанциальное движение как постоянное обновление (*таджаддуд*) природы (= естества) (*табй'а*) (которая является субстанциальной формой, струящейся в теле); это обновление, будучи самостным свойством природы, не имеет другой причины, кроме ее самости (ибо Сотворяющий, когда Он сотворил ее, сотворил ее обновляющейся¹⁷). Именно благодаря этой вечно обновляющейся природе и порождаемому ею субстанциальному движению становится возможным приобщение возникшего к вечному, телесного — к духовному; именно благодаря ей первоматерия получает доступ к миру отстраненных форм.

Обычно Садра приводит в качестве примера субстанциального движения смену частей человеческого тела и его акциденций, совершающуюся при изменении возраста человеческой особи. Однако важно иметь в виду, что субстанциальное движение распространяется не только на телесный, материальный (как элементный, так и эфирный) мир, но и на мир души, и в этом аспекте природная смерть — закономерный итог субстанциализации души и ее укрепления в бытии, благодаря которому она перестает нуждаться в теле и «отстраняется» от него (т.е. покидает его).

Как и большинство других произведений Садры, композиционно «Трактат о престольной мудрости» построен в виде кольца, замыкающегося отождествлением началополагающей причины (*мабда'*) сущего с его конечной целью (*ḡāya*). Анализу проблемы бытия как началополагающей причины всего сущего посвящена первая часть (букв. «восток»), «место озарения» — *машир*к) трактата; вторая же половина

умственного, иначе говоря, в приближении субстанции к ее конечной цели (*ḡāya*) (что одновременно означает и возвращение ее к своей началополагающей причине (*мабда'*)).

¹⁶ Слово “transubstantiation” (как принято переводить на западноевропейские языки арабское *таджавхур*) в его церковно-литургическом смысле соответствует русский эквивалент «пресуществление». Поскольку нам важно сохранить в переводе связь производного слова с его основой (*джавхар* — «субстанция»), мы переводим «субстанциализация», «субстанциальное движение».

¹⁷ См.: ал-Маша'ир, с. 65 (араб. текст).

его представляет собой рассмотрение способа и пути возвращения (*ма'ād*) твари к своему Творцу.

Познание сути и истины возвращения невозможно без познания души — не зря Садр часто повторяет слова Пророка: «Кто познал свою душу (= сам себя), тот познал своего Господа»¹⁸. Следовательно, наука о душе своего рода пропедевтика науки о возвращении.

Наука о душе не может быть усвоена чисто теоретическим путем и при помощи одних лишь построенных по законам логики умозаключений, утверждает Садр: будь это так, не было бы нужды в послании Богом посланников и пророков; «эту науку нельзя усвоить, иначе как заимствуя ее от ниши пророчества (которая, по Садре, тождественна всеобщему разуму. — Я.Э.) и следуя светам откровения и послания и светочам Книги и предания[, светочам], полученным нашими имамами, обладателями [чина] путеводительства (*хидāйа*) и непорочности (*'исма*)» (пожалуй, признание ограниченности знания человека о самом себе и нужды его в ниспослании откровения (*вахй*) и получении внушения (*илхām*) — другая важная составляющая трансцендентной (или «престольной») мудрости Садры).

Садр говорит о душе, что она «телесна по возникновению и духовна по пребыванию» (*джисмāниййат ал-худуc ва рӯҳāниййат ал-бақā'*): возникая как телесная сила и природная форма, она проходит стадии чувствующей, воображающей и глаголющей душ, пока наконец не достигает пределов разума и, пересекая их, в конечном счете соединяется с действенным разумом. Таким образом, теория субстанциального движения помогает ему раскрыть динамизм души, показать ее как постоянно развивающуюся и совершенствующуюся сущность, стремящуюся достичь своей природной цели. Тем самым отвергается исповедуемое некоторыми предшественниками Садры воззрение о душе как о разуме, сопряженном с телом. «Душевность» души есть само бытие ее, вид существования ее, а не нечто добавленное и присоединенное к ней извне, утверждает Садр.

Таинственен вопрос о предсуществовании души телу. Опираясь на авторитет Корана, Пророка и имамов, Садр доказывает, что признание этого предсуществования не влечет ни признания переселения душ из одного тела в другое (*танāсух*), ни вечности (*хидам*) души, ни многочисленности особой единого вида и различности их без участия материи, ни делимости души после ее единства. Исходя из приводимых Садрой цитат можно заключить, что подразумевается, собственно говоря, предсуществование телу некоего прообраза души, ее

¹⁸ В канонических сборниках хадисов это изречение отсутствует. Шиитские авторы приписывают его Али, а не Пророку (*ал-Маджлиси. Бихār ал-анвār. Ч. 1–28. Тегеран, 1328–1363 с.х., ч. 2, с. 46*).

божественного, духовного аспекта, на что указывает, в частности, употребление во всех, кроме одного, случаях слова *рӯҳ* (мн.ч. *арвāх*) (букв. «дух»), хотя в зависимости от контекста это слово может переводиться и как «душа») ¹⁹. В мире духа (что для Садры тождественно «миру приказания» (*‘ālam al-amr*) и «миру нематериального творения» (*‘ālam al-ibdā’*)), как известно, не существует индивидуации (*та-шаххуҥ*), которая характерна только для мира материального творения (*‘ālam al-халқ*), поэтому все перечисленные выше опасения и абсурдные предположения (о том, что признание предсуществования души телу влечет за собой признание метемпсихоза и т.д.) отпадают сами собой.

Важную часть садринского учения о душе составляет его теория о «единстве постигающего и постигаемого» (*иттихād ал-мудрик ва ал-мудрак*). Хотя, как признает сам Садра, идея о единстве (или единении) умопостигающего и умопостигаемого (*иттихād ал-‘ақил ва ал-ма‘қул*) была выдвинута еще Порфирием, она не получила должного понимания и разработки в исламской философии вплоть до времени ширазского философа. Даже такой гениальный мыслитель, как Ибн Сина, оказался не в состоянии постигнуть ее суть, из-за чего подверг Порфирия резкой и несправедливой критике. Как поясняет Садра, речь вовсе не идет о том, чтобы две актуально сущие множественные вещи стали чем-то единым, поскольку невозможность такого единения очевидна и само предположение о нем абсурдно. Действительное единение умопостигающего и умопостигаемого представляет собой не что иное, как постепенное становление (*сайрура*) единой самости и усиление ее интенсивности (*иштидād*), в результате чего она «своей самостью становится мерилom истинности того, мерилom истинности чего она не была прежде, и... от нее начинают проистекать вещи, которые ранее не проистекали от нее». Лучшим примером такого единения является единение души с действенным разумом, что на деле означает не что иное, как становление души действенным разумом благодаря присущему ей субстанциальному движению. Следовательно, единение умопостигающего и умопостигаемого подразумевает не единение двух самостоятельно сущих вещей, как полагают критики Порфирия, а «укрепление» (т.е. увеличение интенсивности) бытия и субстанциализацию единой вещи, в результате которой она достигает ранее недоступного ей предела бытия.

Садра распространяет принцип единства постигающего и постигаемого и на две другие модальности бытия — чувственное (*хиссийй*)

¹⁹ В этой связи любопытно привести слова шиитского ученого и мухаддиса Ибн Бабуи: «Наше полагание (*и’тиқād*) о душах (*нуфӯс*) [таково], что это духи (*арвāх*) — те [духи], благодаря которым существует жизнь душ» (цит. по: ал-Машā’ир, с. 59 [араб. текст]).

и воображаемое (*хайалийй*), что в итоге позволяет ему заявить о нем как об универсальном принципе постижения, независимо от модальности.

Но как же, скажете вы, можно представить единение души, которая, как известно, есть отстраненная (*муджаррада*) от материи субстанции, и материальных форм, постигаемых ею при помощи пяти внешних чувств? (Напомним, что, согласно ас-Сухраварди, постижение (*идраќ*) вещи тождественно присутствию (*худоур*) ее при постигающей ее самости; при этом тот вид сопряжения (*идафа*), который возникает между ними, ас-Сухраварди называет «сопряжением озарения» — *ал-идафа ал-ишраќиййа*.) Иначе говоря, как может то, что ввиду своей запечатленности (*интиба*) в материи не присутствует даже при себе самом и сокрыто само от себя, присутствовать при том, что отстранено от материи? Сопряжение между вещью, имеющей положение (*вад*) и материальные измерения, и вещью, лишенной оных, говорит Садра, возможно только при помощи некоей третьей вещи, имеющей положение, но тогда мы получаем обычное материальное и временное сопряжение, а не «сопряжение озарения», предполагающее «озаренное присутствие (*худоур ишраќийй*) вещи»²⁰.

Садра разрешает вопрос при помощи следующего положения: внешние вещи материального мира (как то небо и земля) постигаются душой и ее силами только акцидентально. То, что душа самостно свидетельствует в акте постижения (например, видения), есть формы, восходящие из души (т.е. возникающие в ней), сущие посредством нее, присутствующие при ней и являющиеся в мире ее; наличие материальных форм при этом является лишь подготовительным условием, необходимым на начальных стадиях постижения²¹; окрепнув и усилившись в своей самости, душа более не нуждается в них и становится способной создавать в своей самости формы, лишённые какого-либо коррелята вовне.

Итак, материальные формы, сущие вовне, вследствие их темного (*зулманыйй*) бытия непостижимы вообще; все виды постижения — будь то чувство, воображение или умопостижение — имеют дело с формами, которые в большей или меньшей степени отстранены от материи. Следовательно, «сопряжение озарения» в действительности возникает между душой (постигающим) и творимыми ею в ее самости отстраненными формами (постигаемым). Нетрудно заметить, что отношение первого ко второму не что иное, как отношение действитель-

²⁰ *Sohravardi. Œuvres philosophiques et mystiques. Rééd. anastatique. T. 1–3. Téhéran–Paris, 1976–1983, т. 1, с. 487.*

²¹ В том виде, в каком оно дается в «Престольной мудрости», данное положение кажется слишком общим и явно требует дополнительной расшифровки.

ля формы (*фā'ил ас-сūra*) к ее самости (*зāтиха*); поскольку же действительность не отличается от своего действия по своей самости, мы приходим к выводу, что с точки зрения их бытия оба они представляют собой одну и ту же вещь. Тем самым установлено их единство²².

Особое место в учении Садры занимает «наука о возвращении» (*'илм ал-ма'ād*), т.е. эсхатология. Как он полагает, ни один из предшествовавших ему философов (Садра имеет в виду перипатетиков — ал-Фараби, Ибн Сину и др.) не смог постичь ее в полной мере, поскольку они не учли того факта, что истину в ней нельзя стяжать (*иктасаба*) самостоятельно — ее можно лишь заимствовать (*иктабаса*) из «ниши пророчества». Будучи наукой откровения (*вахй*) и внушения (*илхām*), она постигается полностью только путем «совлечения завесы» (*мукашафа*); законы логики способны подтвердить и объявить истину, постигнутую в мистическом опыте, но сами не могут привести нас к истине и совлечь завесу с потустороннего (*ал-хайб*).

В качестве иллюстрации бесплодности философских споров по вопросам эсхатологии Садра приводит в «Престольной мудрости» мнения двух комментаторов Аристотеля — Александра Афродисийского и Фемистия. Первый из них был склонен отрицать посмертное бытие душ, не ставших актуальным разумом (т.е. неспособных к постижению чистых умственных форм); второй признавал его (Ибн Сина представляет это «пребывание» в виде некоего слабого мысленно-воображаемого (= иллюзорного) (*вахмиййа*) счастья — наподобие счастья, испытываемого от постижения изначально ясных уму истин — *аввалиййāt*)²³. Восточные перипатетики (Ибн Сина и его школа) не смогли внести ничего существенно нового в суть спора и колебались между двумя предположениями (очевидно, все-таки больше склоняясь к первому из них, поскольку оно представляется лучше обоснованным с точки зрения правил перипатетизма).

Мнение Александра Афродисийского было бы состоятельным при условии, пишет Садра, если бы кроме мира материальных тел и мира духовных (= умопостигаемых) сущностей не существовал и третий мир — мир души²⁴, творимый присущей ей силой воображения.

²² Другой вывод, делаемый Садрой, таков: поскольку в «сопряжении озарения» сопрягаемое оказывается тождественным тому, с чем оно сопрягается, назвать это «сопряжением» можно только метафорически (*маджазан*) (ведь истинное сопряжение невозможно без наличия двух самостоятельно сущих вещей).

²³ Примерами таких истин являются, скажем, утверждения «часть меньше целого», «две половины составляют одно целое» и т.п. Садра считает абсурдным предположение Ибн Сины, что знание подобных истин может стать причиной какого бы то ни было счастья и наслаждения для знающего их.

²⁴ Обычно отождествляемый Садрой с «миром воображения» (*'āлам ал-хаййāl*) или «миром подобия» (*'āлам ал-мисāl*). Как известно, ас-Сухраварди полагал, что «мир

В хадисе говорится: «Всякий Адамов сын сгниет и рассыплется в прах, кроме „основания его хвоста“». Из него он был сотворен, и в него он рассыплется»²⁵. Садра полагает, что под «основанием хвоста» (*'аджб аз-занаб*) имеется в виду не что иное, как сила воображения, присущая душе: иначе потеряло бы смысл положение веры о посмертном воздаянии для всякой души, а оно как знание, сообщенное человеку в качестве откровения, по определению не может быть ложью. Кроме этих внешних, погибающих и исчезающих чувств, говорит Садра, внутри человека есть и иное, внутреннее чувство, которое способно заменить их все: так, если некто — временно или навсегда — теряет внешние слух и зрение, он тем не менее способен при помощи своей силы воображения представить в своей самости слышимые и видимые формы, как это бывает с бредящим больным или просто спящим человеком. Вполне резонно предположить, что души, которые не стали актуальным разумом, после смерти продолжают существовать посредством своей силы воображения, которая либо доставляет им наслаждение, создавая прекрасные формы («райские сады», «дворцы» и «гурии»), либо терзает их, творя уродливые образы («адские огни», «скорпионы», «жалящие змеи»). Характер (т.е. красота или безобразие) этих свидетельствуемых душой форм обусловлен направленностью ее энергии (иначе говоря, усвоенными ею во время ее пребывания в теле хорошими и дурными привычками). Среди прочих форм душа создает в загробном мире и форму своего собственного тела, которая является местом проявления ее хороших и плохих качеств. В этом и заключается тайна телесного «возвращения» души (т.е. ее воскресения) в образе животных (которым душа уподобилась по своему характеру), о коем говорится в Коране и в предании.

Однако свидетельствуемые душой прекрасные и безобразные формы представляют собой рай и ад лишь в их относительном, психическом плане (равно как природная смерть души (т.е. оставление ею материального тела) есть только «малое восстание» — *ал-қийāма ас-суғра*). Помимо того, символы рая, ада и восстания имеют и свой абсолютный смысл, явленный в нэотическом плане бытия. «Великое восстание» (*ал-қийāма ал-кубрā*)²⁶ означает реализацию души на умст-

воображения» имеет бытие вовне, располагаясь между миром тел и миром душ. По Садре же, бытие этих подобий и воображаемых сущностей не вовне, а в мире души (и следовательно, «мир подобия» и «мир воображения» не что иное, как мир души).

²⁵ Абу 'Абдаллах ал-Бухари. Ас-Сахих. [Б.м.], 1378/1958-59, Джанā'из 81.

²⁶ Сама идея о «двух восстаниях» встречается уже в раннем исламском мистицизме; Ибн Араби подробно рассматривает ее в особой главе «Мекканских откровений». Переосмысливая эту идею, Садра интерпретирует «малое восстание» как «восстание души» (т.е. отстранение ее от материального тела, наступающее вследствие природной смерти), а «великое восстание» — как «восстание ума» (т.е. отстранение его от материального и психического аспектов бытия).

венном уровне бытия, позволяющую «восставшему» увидеть вещи «такими, каковы они на самом деле» (из хадиса)²⁷, т.е. узреть их умственные основания, которые «у Бога», и убедиться, что с этой точки зрения все вещи суть Единое Бытие. «Высший Божий рай» есть не что иное, как состояние души знающего, восставшего «великим восстанием»; «нижний ад» же представляет собой миры материального и психического бытия (т.е. все, что находится под Престолом трансцендентного миру нозического бытия — бытия, обладающие которым формы лишены собственного «темного» бытия и существуют светлым бытием Бога).

Итак, основополагающие принципы «трансцендентной философии» Садры в целом сводятся к следующим положениям: 1) первичность бытия; 2) единство истины (*хақиқа*) бытия; 3) субстанциальное движение; 4) отстраненность (от материи) силы воображения; 5) телесное возвращение (= воскресение); 6) единение (*иттихад*) постигающего и постигаемого (что включает единение души с действительным разумом, т.е. ее становление им); 7) тождество атрибутов Бога Его самости, т.е. Его бытию; 8) всякая вещь (например, бытие), простая по своей истине, есть все вещи; 9) телесное возникновение и духовное пребывание души; 10) возникновение мира во времени; 11) существование «форм перешейка» (*сувар барзахиййа*) и «подвешенных подобий» (*мукул му'аллақа*) между миром ума и материальным миром (т.е. в мире души; ср. положение 4); 12) разделение бытия вещи на бытие вовне (*вуджуд хāриджийй*) и бытие в уме (*вуджуд зихнийй*)²⁸.

Однако, как было сказано нами в начале настоящего очерка, фундаментом всех концепций и положений в учении Садры является его концепция бытия. С ее помощью он утверждает единственность Бога, трактуя последнюю как единство бытия; на ней строит свою онтологию, эпистемологию и эсхатологию. Невозможность логического определения (*тахдид*) и описания (*тарсīm*) этой ключевой категории, интерпретация ее как «получения» (*тахсил*; *хусл*), «присутствия» (*худоур*) и «свидетельствования» (*шухуд*) вещи позволяет нам предположить, что мистическая ('*ирфāнийй*) составляющая его мировоззрения все же в конечном счете доминирует над отвлеченно-теоретическим и умозрительным (*назарийй*) элементом²⁹, что сближает его как с ишракитами («озаренными»), так и с суфиями.

²⁷ См. примеч. 450 к переводу.

²⁸ В зависимости от позиции исследователя этот список может быть либо дополнен, либо сокращен, соответственно тому, какие положения он считает первичными, а какие — производными (так, второе положение как будто сводится к четвертому, восьмое — ко второму и т.п.).

²⁹ В этой связи любопытно заметить, что в своем предисловии к «Четырем странствиям» Садра говорит: «Знай, что у странников из числа „знающих“ ('*урафа'*) и „друзей [Божьих]“ ('*авлийа'*) есть четыре странствия» (*Садр ад-Дин аш-Ширāзи*. Ал-Хикма ал-

Несомненно также, что реализация той способности двоякого видения вещей (одновременно в их трансцендентном мире и имманентном ему аспектах), о которой говорилось выше, предполагает радикальную трансформацию сознания самого «видящего» — почему, собственно, достижение этого состояния и называется Садрой «великим восстанием». Следовательно, задача, которую ставит перед собой Садра, выходит за рамки философии как теоретической дисциплины. Всякий стремящийся к истинному знанию вещей, насколько это в его силах, должен постараться воспроизвести в себе духовную парадигму «четырнадцати непорочных» — пророка Мухаммада, его дочери Фатимы и двенадцати шиитских имамов. Только личное свидетельствование истин веры и переживание их на собственном опыте могут стать залогом «спасения», т.е. реализации на том умственном (нозтическом) уровне бытия, где единственно возможно подлинное единство поклоняющегося и Поклоняемого, странника и цели странствия, любящего и Возлюбленного, ценой отказа первого от свидетельствования собственного иллюзорного «темного» бытия и полного погружения в созерцание светлого и светозарного бытия Цели целей и Причины причин.

Настоящий очерк, разумеется, не может претендовать на большее, чем на право очень краткого и несовершенного конспекта подлинных воззрений Муллы Садры. Исповедуя герменевтический принцип «Садра не познается посредством и при помощи чего-либо другого,

мута'алияа фй-л-асф'ар ал-'аклийаа ал-арба'а. Ред. Р.Лутфй, И.Амйни, Ф.Умйид. 3-е изд. Ч. 1—9. Бейрут, 1981—1982 (далее — ал-Асф'ар), ч. 1, с. 13), не добавляя к слову «знающий» (*'адриф*) слово «мудрец-философ» (*хак'им*) или к слову «странник» (*са'лик*) — слово *на'зир* («тот, кто рассматривает вещи умозрительно»), как он это делает в ряде других мест. Отсюда можно сделать вывод, что изучение спекулятивных наук (например, перипатетической философии) своего рода лишь вводный курс, пропедевтика для желающего познать вещи «такими, каковы они на самом деле». Пример Пророка убедительно свидетельствует о принципиальной возможности постигать сокрытые вещи без посредничества человека и не прибегая к использованию теоретического орудия (т.е. логики), непосредственно из мира тайн (Садра полагает, что в стихе Корана «масло в нем возгорается без прикосновения к нему огня» (24:35) как раз подразумевается подобное умственное совершенство, см. его трактат «Приходящее в сердце о познании Господствия», гл. 38 (Восток, 2000, № 5, с. 124)). Поскольку же подавляющее большинство человеческих особей неспособно к подобному постижению, они вынуждены прибегать к услугам учителя и законополагающей науки — логики. Однако, если теоретическая сила души постепенно совершенствуется, такая необходимость со временем может отпасть. Называя положения своего учения «престольными» (*'аршийяа*), «открывавшимися во время озарения» (*ишра'кийяа*, *маши'кийяа*), Садра, несомненно, подчеркивает их превосходство над простыми умозаключениями, сделанными (выведенными) при помощи одних лишь законов логики, намекая на их «внушенность» свыше, боговдохновенность, о чем говорилось выше.

кроме Садры», мы отсылаем читателя за дальнейшей информацией к тексту трактата и комментариям³⁰.

Остается добавить, что настоящий перевод трактата Садр ад-Дина ал-Ширази (Муллы Садры) «Престольная мудрость» выполнен по изданию: 'Аршиййа. Та'лиф-э ҳақим-э шахир Садр ал-мута'аллихйи Шйрәзи, мутавафй 1050 хиджри. Тасҳйх на тарджуме-йэ фәрси бе қалам-э Гуламхусейн Аҳани. Исфахан, 1341/1962. Позднее текст перевода был сверен с английским переводом Дж.Морриса (ныне проф. Экзетерского университета) — *The Wisdom of the Throne. An introduction to the philosophy of Mulla Sadra. Transl. by J.W.Morris. Princeton, 1981* (далее — М). В работе были выборочно использованы персидский перевод (собственно — парафраз) Г.Ахани (указ. изд., далее — 'Аршиййа) и комментарий шейха Ахмада Ахсаи — *Шайх Аҳмад Аҳса'и. Шарҳ-э 'Аршиййа. Тебриз, 1278/1861* (литогр. изд.), фотокопия которого была любезно предоставлена нам Национальной библиотекой Ирана.

Цитаты из Корана даны в русском переводе Г.С.Саблукова (Коран. Перевод с арабского языка Г.С.Саблукова. 3-е изд. Казань, 1907 (репр. изд.: М., 1990)). Звездочка * после цитаты означает, что перевод Г.С.Саблукова отредактирован нами.

Считаю своим приятным долгом выразить благодарность всем, кому я обязан выходу в свет моего перевода «Престольной мудрости» Садр ад-Дина аш-Ширази, в особенности М.Т.Степанянц, А.В.Смирнову, Дж.Моррису и Фарибурзу Хусрави.

Особую признательность выражаю Центру исследований исламской философии «Садра», возглавляемому аятоллой С.М.Хаменеи.

Я.Эшотс

³⁰ Будет нелишним заметить, что данный трактат (как и другие произведения Садры), по всей очевидности, был задуман и написан им именно как краткий конспект (или учебник, содержащий сжатые отрывки текстов), предназначенный для изучения в медресе под руководством учителя (*мударрис*). То, насколько детально следовало разбирать каждое из его положений, всецело зависело от учителя, принимавшего решение исходя из способностей и склонностей учеников.

Престольная мудрость

ал-Ҳикма ал-‘аршийя

Во имя Бога, Милостивого, Милосердного!

Слава Богу, сделавшему нас [одним] из тех, «чье сердце [Он] раскрыл к покорности, и поэтому они — во свете Господа своего» (39:23)¹ и создавшему нас [одним] из [тех] рабов Его, коим дал Он милость от Себя и [неопосредованное] знание от Своего Присутствия² и коих Он путеводил к пути Истинного Бога посредством [непоколебимой] уверенности (*йақин*)³ и дал им «язык правды в потомках» (26:84). И [да будет] благословение [Его] над лучшим из тех, кому была ниспослана Книга⁴, и благороднейшим из тех, кому была дана мудрость и [предоставлено] окончательное решение⁵, Мухаммадом и родом его, добившимися наиболее полного удела и наилучшей доли от наследства пророчества и мудрости. И [да ниспослется] им благословение от Всевышней Истины.

Говорит смиренный раб, нуждающийся в помиловании Великого Господа его, Мухаммад аш-Ширази, называемый Садр ад-Дином, — да осветит Бог сердце его светом знания (*ма'риф*) и непоколебимой уверенности! В этом трактате я упомяну о некоторых вопросах Господствия и приметах святости, относительно которых Бог просветил мое сердце из мира милости и света и коих не смогли коснуться мысли толпы; и этих блистающих драгоценных камней не найти в сокровищнице ни одного из знаменитых философов и известных мудрецов последнего времени, поскольку им не дано ничего от этой мудрости и они не получили от этого света ничего, кроме утренней и вечерней теней⁶, так как они не вошли в дома [мудрости] через двери их⁷ и поэтому были отлучены от вина знания призраком его (знания. — Я.Э.)⁸; вернее, это — горящие угольки, заимствованные от ниши пророчества и святости⁹, извлеченные из источников Книги и Предания без того, чтобы быть добытыми посредством передачи от исследователей или путем общения (т.е. занятий. — Я.Э.) с учителями¹⁰; и я упомянул их, чтобы они послужили как руководство для [внимательно] смотрящих странников (*ас-суллак ан-назирин*)¹¹ и как памятка для верующих братьев, хотя это знание отвратительно для невежд и спорщиков и раздражает врагов света мудрости и непоколебимой уверенности и друзей мрака прогоняемых сатан, однако я искал убежища у лика

Вечного Бога и у друзей Его от зла враждебности упорствующих и закрылся покрывалом великого Царствия (*малакūt*) Его и светов Его от мрака [иллюзорных] мысленных представлений (*авхām*) исповедующих приостановление (*му'аттилун*) [связи Бога с миром]¹². Боже мой! Если я возгордился — то [возгордился] тем, что Ты даровал мне, — и Ты ведь приказал: «Поведай о благодати Господа твоего!» (93:11); и если я причинил зло своей душе и обидел ее, то я просил прощения [у Тебя] — и ведь Ты сказал: «Кто делает зло [своей душе] или обижает ее и после того просит прощения у Бога, тот найдет Бога прощающим, милосердным» (4:110).

Некоторые вопросы, рассматриваемые в этом трактате, названном «Престольной мудростью» (*ал-Җикма ал-'аршиййа*), включены в стихи Корана о вере (*ймāн*)¹³ в Бога (т.е. восходят к этим стихам. — Я.Э.), а другие включены в «знание о Судном дне»; и эти два вида знания¹⁴, на которые указывается во многих стихах Корана как на веру в Бога и в Судный день, — наиболее благородные из [всех] видов истинного знания — того [знания], посредством [овладения] которым человек вступает в ряды «приближенных ангелов»* (4:170) Бога, а отрицая и не признавая его, впадает в «явное заблуждение» (3:158 и др.), выходит за ограду верующих, закрывается завесой от красоты Господа миров и [в день Суда] собирается (= воскрешается) вместе с сатанами. «Нет, напротив, сердцами их овладело то, что они усвоили себе» (83:14); «истинно, в тот день они завесою будут закрыты от Господа своего» (83:15).

Итак, пора приступить к изложению этих положений на листах умов и мыслей. Мы отсылаем [читателя] к нашим пространным книгам за доводами и доказательствами всех [нижеизложенных] вопросов и взглядов, кроме кратких указаний, достаточных для тонких способностей (*ал-қарā'их ал-латйфа*)¹⁵ и путеводящих пылкие благородные души. Мы поместим [эти вопросы] в два востока (*маширайн*)¹⁶.

Первый восток — о знании Бога, Его атрибутов, имен и знаков, содержащий несколько положений (*қавā'ид*)

Божественное положение¹⁷
о разделении сущего и в утверждение (*исбāt*)
начала бытия

Сущее является либо истиной бытия (*хақиқат ал-вуджуд*), либо чем-то иным. И под «истиной бытия» мы подразумеваем то, к чему не при-
мешано ничего, кроме бытия, [будь эта примесь] из общего ('умум),

или частного (*хусус*), или логического определения (*хадд*), или предела (*нихайя*), или чтойности (*махийя*), или недостатка (*нақс*), или небытия (или лишенности. — Я.Э.) ('*адам*); и это то, что называется «бытийно необходимым» (*ваджиб ал-вуджуд*); и поэтому мы говорим: если бы не существовала истина бытия, то не существовала бы ни одна из вещей, однако необходимо влекомое (*лазим*) бесспорно ложно¹⁸, поэтому ложно и необходимо влекущее (*малзум*).

Разъяснение же необходимого влечения (*лузум*) существования [истины бытия заключается] в том, что то, что не является истиной бытия, является либо некоей чтойностью из [числа] чтойностей, либо частным бытием (*вуджуд хасс*), имеющим примесь небытия (или лишенности. — Я.Э.) ('*адам*) или недостаточности (*хусур*)¹⁹, и всякая чтойность, кроме бытия, существует [только] посредством бытия, а не посредством своей самости (*нафс*). И как же иначе! И если взять ее (чтойность. — Я.Э.) в ее самости, отстраненной от бытия, то ее самость не будет являться ее самостью, не говоря о том, чтобы являться сущей, потому что утвержденность одной вещи по отношению к другой — ветвь (*фар'*) утвержденности этой [последней] вещи и ее бытия²⁰. И если это бытие не является истиной бытия, то в нем [наличествует] составление (*таркиб*) из бытия как такового и другой особенности (*хусусийя*), и всякая особенность, кроме бытия, — небытие или небытийное (т.е. лишенность или лишенное. — Я.Э.) ('*адам ав 'адамий*); и всякое составное (*мураккаб*) отстает от своего простого составляющего (*баситихи*) и нуждается в нем, а небытие (или лишенность. — Я.Э.) не причастно к существованию (*мавджудийя*)²¹ вещи и получению (*тахассул*) ее, хотя оно и входит в ее логическое определение и понятие (*мафхум*). Утверждение любого понятия по отношению к вещи и отнесение (или предикцирование. — Я.Э.) (*хамл*) его к ней, независимо от того, является ли это понятие чтойностью или другим утвердительным или отрицательным атрибутом, является ветвью бытия этой вещи, и речь возвращается к нему, и [ряд] либо последовательно продолжается [до бесконечности]²², либо заканчивается чистым бытием, к которому не примешано ничего.

И [отсюда] становится ясным, что основа существования всего сущего — чистая истина бытия, к которому не примешано ничего, кроме бытия; и эту истину не определяет ни логическое определение (*хадд*, букв. «граница». — Я.Э.), ни предел, ни недостаток, ни возможная сила, ни чтойность, и к ней не примешано ни родовое (*джинсийй*), ни видовое (*нав'ийй*), ни видовое отличительное (*фаслийй*) общее и ни общее, ни частное акцидентальное ('*арадийй*), потому что бытие предшествует этим акцидентальным описаниям (*авсәф*) чтойностей. И к Тому, что не имеет чтойности, кроме бытия, не присоединяется ни

общее, ни частное, и Он не имеет другого видового отличия и индивидуации (*ташаххус*), кроме своей самости. И Он не имеет формы, так же как не имеет действателя и конечной цели (*зайя*); напротив, Он — форма своей самости и формодатель (*мусаввир*) всякой вещи, потому что Он — совершенство своей самости и совершенство всякой вещи, потому что самость Его актуальна (*би-л-фй'л*) во всех отношениях.

Он не имеет другого определяющего (*му'арриф*) и открывающего (*кашиф*), кроме Его [самого], и Ему нет [иного] доказательства (*бурхан*), кроме самости Его, и, следовательно, своей самостью Он свидетельствует о своей самости и о единственности своей самости, как²³ сказал Он: «Бог свидетельствует, что нет другого бога, кроме Него» (3:16), потому что единство Его — не частное единство (*вахда шахсиййа*), обнаруживаемое у единичного (*фард*) (т.е. индивидуума. — Я.Э.) в лице его природы, и не единство рода или вида, обнаруживаемое у [любого] целокупного смысла из числа [целокупных] смыслов и у [любой] чтойности из числа чтойностей; и оно также не единство соединения в совокупность (*иджтима'ийй*), обнаруживаемое у некоторого числа вещей, которые посредством их соединения (*иттихад*) в бытии или посредством соединения в совокупность становятся единой вещью; и также не единство непрерывности (*иттисалиййа*), как у величин (*макадир*) и [вещей,] имеющих определенную величину (*мутакаддират*); и также не другое [единство] из единств соотнесенности (*нисбиййа*), [какими являются единства] взаимоподобия (*тамасул*), однородности (*таджанус*), взаимного сходства (*ташабух*), соответствия (*ташабух*), удвоения (*тада'уф*), — как ты узнаешь [позже], хотя философы²⁴ и допускают [это] последнее [единство], — совпадения (*тавафух*); и не другие виды неистинного единства; но единство Его — иное единство, неведомое в своей глубинной сущности (*кунх*), подобно самости Всевышнего, кроме того, что единство Его — основа всякого единства, подобно тому как бытие Его — основа [всех] бытий²⁵, и поэтому Он не имеет второго (т.е. соучастника. — Я.Э.); и, равным образом, единое знание Его — сама истина знания, к которому не примешано незнание; и, следовательно, оно — знание о всякой вещи во всех отношениях²⁶; и то же самое можно сказать обо всех совершенных атрибутах Его.

Престольное положение

Все, что просто по своей истине, посредством своего [полного] единства [есть] все вещи и ни в чем не нуждается от них, кроме того, что относится к роду недостатков, небытийностей (или лишенностей. — Я.Э.) и возможностей. И если[, взяв любое частное бытие «аз»,] ты скажешь, что «аз» не есть «буки», то, если этот аспект бытия

«аза» «азом» будет в точности являться аспектом небытия его «буки», так что «аз» в его воплощенности будет являться мерилom (*мисдак*) этого отрицания самой своей самостью, то [получится, что] сама самость его — вещь небытийная (т.е. не имеющая чего-то. — Я.Э.) (*амр 'адамий*), [такая, что] всякий, кто разумел «аз», разумел бы [также] «не есть „буки“»; однако [поскольку] последующее [положение] ложно, [то] ложно и предшествующее.

И[, таким образом,] установлено, что носитель (*мавду'*) «азности» — составной по своей самости, [состоящий] — пусть только в уме — из бытийного (в смысле наличествующего. — Я.Э.) смысла, посредством которого он является «азом», и небытийного (в смысле отсутствующего. — Я.Э.) смысла, посредством которого он является «не есть „буки“» и [другим] помимо него из числа вещей, отрицаемых за ним²⁷. И [отсюда] становится ясным, что все [то], за чем можно отрицать нечто бытийное (= наличествующее. — Я.Э.) (т.е. наличие чего-либо. — Я.Э.), не есть простая истина в абсолютном смысле, а противоположное положение обратно: если за тем, что есть простая истина, можно отрицать нечто бытийное (т.е. наличие чего-либо. — Я.Э.), то [в действительности] оно не есть простая истина, но самость его составлена из двух аспектов: аспекта, в котором она вот такова, и аспекта, в котором она не такова²⁸.

И[, таким образом,] установлено, что простая субстанция [есть] все сущее с точки зрения бытия и полноты [его] — но не с точки зрения недостатка и небытийности (т.е. лишенности. — Я.Э.); и тем самым установлено, что знание Его о сущих — простое и [что] присутствие их при Нем — в [наи]высшем аспекте, простое по [своей] истине, наивысшее и наиполнейшее²⁹, потому что знание заключается в бытии, при условии, что оно (бытие. — Я.Э.) не смешано с материей. Так пойми же сие, о друг мой, и воспользуйся этим!

Восточное положение³⁰

Бытийно необходимый един, и у Него нет соучастника, потому что Он полон по [своей] истине, и совершенен по [своей] самости, и бесконечен по [своей] силе и интенсивности, потому что Он — чистая истина бытия, не имеющая логического определения (или границы. — Я.Э.) (*хадд*) и предела, как было установлено выше, так как если бы бытие Его имело логическое определение (= границу) или [частное] выделение (*ташаххус*) в каком-то отношении, то Он был бы определен (= ограничен) и выделен [чем-то другим] помимо бытия и, следовательно, у Него было бы [нечто] определяющее (= ограничивающее), подчиняющее Его и выделяющее, обнимающее Его, но это — абсурд. И, следовательно, нет ни бытийного совершенства, ни блага, которое

бы не имело своей основой Его и не возникало бы от Него. И вот доказательство [утверждению] единственности (*тавхид*) Его³¹. Множественность (*та'аддуд*) Необходимого невозможна, потому что если бы Он был множественным, то [тем самым] предполагался бы [такой] необходимый, который ограничен в бытии и является одним из двух [необходимых], и, следовательно, он не обнимал бы всего бытия, поскольку было бы истинно установлено наличие [такого] бытия, которое не принадлежит ему и не получаемо от него путем истечения от него, и, следовательно, в нем имел бы место аспект небытия (= лишенности), невозможности или возможности, и он представлял бы собой составную чету (*завдж таркибийй*) наподобие возможных [вещей] и не относился бы к истине бытия, того [бытия], к которому не примешано ни логическое определение (= граница) (*хадд*), ни небытие (= лишенность) (*'адам*), а это — абсурд. И, таким образом, установлено, что [бытийно] Необходимый не имеет второго[, соучаствующего с Ним] в бытии, и что всякое бытийное совершенство — капля, просочившаяся из совершенства Его, и [что] всякое благо — проблеск (*лум'а*) из проблесков света красоты Его, и, следовательно, Он — основа бытия, а то, что кроме Него, зависит от Него, нуждаясь в Нем [для] субстанциализации (*таджавхур*) своей самости.

Иллюзорное представление и устранение [его]³²

Наименее пригодный из путей (*авхан ат-турук*), [ведущих] к утверждению единственности [Бога], и наислабейшее из доказательств [ее] — путь, [по которому пошла] часть новейших [ученых], по недоразумению возводящая этот путь ко вкусу (*завк*)³³ некоторых божественных мудрецов (*мута'аллихун*)³⁴ — храни их Бог от этого! — [путь,] основанный на [убежденности в] том, что производное понятие сущего (*ал-мавджуд*) является чем-то всеобъемлющим и общим, а бытие [является] [чем-то] обособленным, истинным, неизвестным в его глубинной сущности (*маджхул ал-хунх*). И они говорят: допустимо, чтобы бытие, которое есть основа производного образования (*мабда' алиштихак*) «сущего», было чем-то самостоятельным (*ка'им би-з'астихи*), [и] это — истина Необходимого, а бытие другого представляло собой отнесенность (*интисаб*) этого другого к нему (бытию Необходимого. — Я.Э.).

И, следовательно, «сущее» — [понятие] более общее, чем [сама] эта истина и чем то, что помимо нее [и] отнесено к ней, и смысл его — одно из двух: либо [оно] — самостоятельное бытие, либо то, что отнесено к нему, и критерий (*ми'йяр*) этого — в том, что из них является началом (т.е. причиной. — Я.Э.) воздействий (*мабда' ал-асар*)³⁵.

И они достигли [своего] высшего предела в легко устанавливаемой [истине], которая [заключается]³⁶ в том, что если бытие является самостоятельным, то к нему можно отнести [также понятие] сущего, и пренебрегли главной частью вопроса, и это [вопрос о том,] является ли самость Всевышнего воплощением смысла абсолютного бытия, некоторые виды и индивидуумы (т.е. частные проявления. — Я.Э.)³⁷ которого утверждены за вещами, или нет. Однако эта дверь³⁸ заперта для них, поскольку они считают, что абсолютное бытие, объемлющее [всех] сущих, не имеет другого смысла, кроме [смысла] чего-то извлеченного и производного, причисляемого к отвлеченным умопостигаемым [сущностям], которым не соответствует никакая [реальная] вещь³⁹.

Затем [говорю]: о, если бы я знал, каким образом человек, [искусный] в грамматике и в употреблении [слов] (*ар-раджул ал-луғавийй ва-л-‘урфийй*), может рассматривать производное слово⁴⁰ и при этом не понимать понятия, от которого оно произведено⁴¹, и как может быть производное самым известным из понятий, а основа его — самым скрытым из неизвестных и, более того, недоступным представлению (*мумтани‘ ат-та‘савур*), и как может быть производное единым смыслом, а основа его — колеблющейся между двумя [смыслами], один из которых — эта самость, неизвестная в [ее] глубинной сущности, а второй — отнесенность (*нисба*) к ней, и отнесенность к неизвестному — также неизвестна. Истина же такова, что это общее понятие, которое является основой образования производного — Абсолютного Сущего, — знак, обозначающий нечто истинно осуществленное в вещах, многочисленное по числу их, предсцированное им (= утвержденное за ними. — Я.Э.) неодинаковым образом (*мақұл бит-ташкӣк ‘алайхā*) посредством интенсивности и первенства и противоположностей их обоих⁴²; и наиболее совершенное из бытий, и наиболее интенсивное из них — Истинное Бытие, которое есть чистая истина бытия [и] к которому не примешано ничего, кроме бытия; и Оно — самое явное и самое ясное из бытий по своей самости, однако из-за чрезмерности явления (*зухӯр*) Его постигающим и умам, и подчинения (*қахр*) [Им их], и овладения (*истӣла‘*) [Им ими] Оно стало скрытым от разумов и очей⁴³; и, следовательно, аспект сокрытости Его в своей воплощенности есть аспект явленности Его; и на этом зиждется утверждение единственности (*тавхӯд*), и только сим, а вовсе не чем-то другим открываются врата его.

Положение

Атрибуты Всевышнего суть сама самость Его, и [дело обстоит] не так, как говорят ашариты, утверждающие множественность (*та‘аддуд*) их в бытии, что влечет множественность восьми вечных⁴⁴; и не так, как

говорится об этом мутазилистами, которые полностью отрицают [э Богом] понятия атрибутов, и утверждают их воздействия, и делают самость заместительницей, замещающей их (во влечении этих воздействий. — Я.Э.), и сие подобно тому, что говорится некоторыми⁴⁵ о основе бытия, которая превышает прекращения (*та'тйл*)⁴⁶ и уподобления (*ташбйх*)⁴⁷, но [превышает] таким образом, который известен [лишь людям,] «твердым в знании»* (3:5 и 4:160), из «срединной общины» (2:137)⁴⁸, тем, коих не достиг преувеличивающий (*зйлин*) и не оставил позади уменьшающий (*мухассир*).

Восточное положение

Знание Его обо всех вещах — единая истина, и, невзирая на единство его, [оно] есть знание о всякой вещи — «не оставлено ни малого, ни большого, что не было бы перечислено»* (18:47), так как если бы осталась некая вещь, так что это знание не было бы знанием о ней, то оно не являлось бы истиной знания, но было бы в некотором отношении — знанием, а в некотором — незнанием, а истина вещи — постольку, поскольку она истина вещи, — не смешана с чем-то другим помимо нее; а в противном случае она (вещь. — Я.Э.) не могла бы перейти целиком из потенции в актуальность; и ранее было указано, что знание Его сводится к бытию Его, — и подобно тому, как к бытию Всевышнего не примешано небытие чего бы то ни было (или небытие чем бы то ни было. — Я.Э.), так и к знанию Им своей самости, которое есть присутствие Его самости [при Нем], не примешано отсутствие (*зйбиййа*)⁴⁹ чего бы то ни было, потому что самость Его — делающий вещи вещами [своим желанием]⁵⁰ и делающий истинами истины (*мухаккйк ал-хакй'ик*), и, следовательно, самость Его истиннее как вещи, чем сами вещи в их самостях, поскольку вещь вместе с самостью ее — возможна, а вместе с желающим ее и делающим ее истинной — необходима, и необходимость вещи крепче возможности ее.

И тот, кто находит трудным [признать], что знание Всевышнего, невзирая на единство Его, есть знание о всякой вещи, [попадает в это затруднение], потому что полагает, что единство Его — количественное (*'ададиййа*) и что оно — едино по числу (*вйхид би-л-'адад*); и ранее было установлено, что оно не таково, но [что] оно — едино по истине (*вйхид би-л-хакй'ика*), как и прочие атрибуты Его; и ни одна вещь, кроме истины Истинного, не едина по истине, но возможные вещи имеют другие единства, кроме этого единства, как то [единство] частное, видовое, родовое, [единство] непрерывности и тому подобные. И эти [вопросы] — из числа самых запутанных вопросов божественности. И то, что у Бога, — коренные сущностные истины (*ал-хакй'ик*

ал-мухассала ал-мута'ассила)⁵¹, от которых вещи снизошли на ступень призраков и теней; и то, что у Бога от этих вещей, истиннее как [эти] вещи (т.е. в качестве этих вещей. — Я.Э.), чем то, что у их самостей.

Положение

Знание Всевышнего о возможных — не формы, запечатленные в самости Его, как это известно от Учителя философов⁵², и перипатетиков (*машиб'ин*), и следующих им Абу Насра [ал-Фараби]⁵³ и Абу Али [Ибн Сины], и других помимо них обоих; и оно не таково, как утверждают о нем стойки (*рибāқиййун*), и следующие им Убиенный Шейх [Шихаб ад-Дин ас-Сухраварди]⁵⁴ и 'алляма [Насир ад-Дин] ат-Туси⁵⁵, и [некоторые] из новейших [ученых], полагающие, что Его знание о возможных — это сами самости внешних возможных. Это неверно, потому что знание Его вечно (*қадим*), а все возможные — возникающие (*хавādис*) [во времени]; и оно не таково, как утверждают о нем мутазилиты⁵⁶, по причине ложности [идеи о] вешности не-сущих (*шай'иййат ал-ма'дўмāt*)⁵⁷; и не таково, каким его представляют ашариты⁵⁸, считающие, что знание Его вечно и что оно не соприкасается с возможным, кроме момента его возникновения; и неверно и [мнение,] приписываемое Платону, что знание Его — это самостоятельные самости (*завāt қā'иматан би-анфусихā*) и формы, отделенные от Него и от материй, и [так же] неправильно [мнение], которое приписывают Порфирию, [закрывающееся в том, что Его знание о возможных] — соединение (*иттихād*) Его с умопостигаемым (*ма'қулāt*) в том смысле, который подразумевается под «соединением» толпой⁵⁹, и оно — не то, чем обременяют себя и что безрассудно провозглашают некоторые из новейших, так как они лишены возможности получить его (полное знание Бога. — Я.Э.) от краткого изложения знания (*иджмāлийй ал-'илм*)⁶⁰, но, скорее, дело с частным и общим знанием обстоит так, как мы указали и установили подытоживающим и подробным образом в наших пространных книгах. Далее, наибольшей глупостью являются слова тех, которые полагают, что эти материальные формы, невзирая на их погруженность в материю и смешанность их с небытиями (= лишенностями. — Я.Э.), и покрывалами, и [слоями] мрака, необходимо сопутствующими месту, времени и положению, [суть] формы знания (*сувар 'илмиййа*), присутствующие при Нем присутствием знания; и [ведь] имеется доказательство, что этот вид материального бытия — темное (*зулмāнийй*)⁶¹ бытие, которое скрыто [от себя самого] своей самостью, и, ввиду принадлежности его к этому виду [бытия], присутствие его при его самости есть само отсутствие самости его при самости его, и собрание

его — само разделение его, и единство его — сама потенция множественности его, и соединенность (*иттиц'āl*) его — само принятие им разделения (*инқис'ām*).

[Теперь] скажи мне, о ученый муж: если это бытие — постольку, поскольку оно бытие, — самостно знаемо Творцом и присутствует при Нем в своей форме, погруженной в материю и обусловленной положением, — [форме,] которую не постигает [даже] чувство, не говоря уже о воображении или умопостижении (*та'аққул*)⁶², то каким образом может умопостигаемое — поскольку оно актуально умопостигаемое — быть материальной формой и поддаваться делению как величина, допуская указание на свое положение?! И [ведь] умственное бытие [представляет собой] вид бытия, которое отличается от того бытия, для которого характерно положение, и разнится с ним; и, следовательно, невозможно, чтобы умопостижение было воплощением (*таджассум*) и воплощенное — умопостигаемым. Не слушай тех, кто говорит, что хотя эти телесные создания (*ал-мукавванāt ал-джисмāнийя*) в пределах своих самостей (т.е. сами по себе. — Я.Э.) телесны и изменяются, однако в сопряжении (*би-л-идāфа*) с тем, что выше их, как то с Первоначалом и миром царствия (*малакūt*) Его, они — утвержденные (*сāбита*) и неизменяющиеся умопостигаемые [сущности]. Это [не так], потому что вид бытия вещи в ее самости не изменяется вследствие сопряжения; материальность вещи заключается в особенностях бытия ее; и материальность вещи, и отстраненность ее от материи не суть атрибуты, находящиеся вне самости вещи, подобно тому как субстанциальность субстанции и ее частное бытие — одно и то же; и так же обстоит дело с акцидентальностью акциденции и ее бытием. Поэтому, подобно тому как единое бытие не является в двух разных аспектах субстанцией и акциденцией, оно не бывает и отстраненным от материи, и материальным в двух разных аспектах. Да, если сказать, что эти материальные формы присутствуют при Всевышнем посредством своих самостно отделенных от материи форм и что благодаря [своей] зависимости от них⁶³ они также акцидентально знаемы [Богом], то это понятно. Ведь ранее упоминалось, что то, что у Бога, — коренные истины вещей [и что] отнесенность вещей к тому, что у Бога, — как отнесенность тени к началополагающей причине [ее].

Положение
о речи Его — превознесен Он!

Речь [Бога] не является, как утверждают о ней ашариты, собственным (*нафсийй*) атрибутом и вечными смыслами, гнездящимися в самости Его, называемыми «речью души», потому что она — не [чистое] умо-

постигаемое⁶⁴, поскольку в таком случае она была бы знанием, а не речью; и она не заключается только в творении звуков и букв, указывающих на смыслы⁶⁵, а иначе всякая речь была бы речью Всевышнего Бога; и определяемое не определяется [указыванием на то, что речь Бога] включает в себе умысел извещения другого со стороны Бога или умысел внушения (*илқаʿ*) со стороны Его, так как все [берет начало] от Него⁶⁶; и если подразумевать, что [речь Его] — без посредника, то это также недопустимо, а иначе не существовало бы звуков и букв; но [в действительности] она заключается в создании (*иншиаʿ*) совершенных слов (*калимāt тāmмāt*)⁶⁷ и в ниспослании «знамений, определенных по смыслу (*āйāt мухкамāt*)... и других, иносказательных (*муташибихāt*)» (3:5), в наряде слов и выражений. И в разных аспектах речь [Бога] представляет соединенность (*қурʿāн*) и разъединенность (*фурқāн*)⁶⁸; и она — не книга, потому что книга — из мира творения и «Прежде него ты не читал никакого писания, ни черты из него не писал твоею рукою; оттого легкомысленные сомневаются» (29:47)⁶⁹; и речь — из мира приказания, и жилище ее — сердца и груди, по слову Его; «верный дух⁷⁰ свыше низвел его на сердце твое» (26:193–194) по изволению Бога и слову Его: «Подлинно, это — знамения, ясные сердцам тех, которым дано знание» (29:48). И книгу постигает всякий: «Мы написали ему (Моисею. — Я.Э.) на скрижалях о всех вещах, в назидание» (7:142), а к речи Его «прикасаются только чистые» (56:78) от грязи мира человечности; и Коран (или соединенность. — Я.Э.) — это нрав Пророка⁷¹, а не книга; и разница между ними (Кораном и книгой. — Я.Э.) такова же, как разница между Адамом и Иисусом: «Действительно, Иисус пред Богом подобен Адаму, которого Бог сотворил из земли и сказал ему: будь! — и он получил бытие» (3:52), но Адам — книга Божья, написанная руками могущества Его⁷².

И ты — «ясная книга» (5:15), которая Своими буквами проясняет скрытое⁷³.

А Иисус — слово Его, полученное (т.е. созданное. — Я.Э.) посредством приказания Его, и «слово Его, внушенное Им Марии, и дух Его» (4:169); и созданный руками Его с точки зрения [оказанного ему] почета не таков, как сущий (т.е. созданный. — Я.Э.) посредством двух букв⁷⁴; и кто полагает иначе, тот заблуждается.

Восточное положение

Говорящий — это тот, посредством которого существует речь, а пишущий — тот, кто дает бытие (*авджада*) речи, то есть книге, и каждое из них имеет [свои] степени; и всякая книга в некотором отношении

есть речь, и всякая речь также является книгой в другом отношении, так как всякий говорящий в некотором отношении есть пишущий и всякий пишущий также в некотором отношении — говорящий. И примером тому в свидетельствуемом (*шахид*) [мире] являются человек, когда он известным образом говорит посредством речи и [эта речь] исходит от души (или дыхания. — Я.Э.)⁷⁵ его на скрижали груди его⁷⁶, и стоянки голоса его, и места артикуляции издаваемых им звуков (*мах̣аридж хуруфихи*)⁷⁷, и артикулированные формы (*ашкал харфиййа*), и речевые облики (*хай'ат каламиййа*). И душа (или дыхание. — Я.Э.)⁷⁷ его — тот, кто дает бытие речи; и, следовательно, он (говорящий. — Я.Э.) — пишущий пером своего могущества [— сперва] на скрижали своего дыхания⁷⁹, затем на стоянках своего голоса; и особь (*шахс*) его — тот, посредством которого существует речь, и поэтому он — говорящий. И сделай это мерилom (*миқйяс*) того, что выше его⁸⁰. И будь из [числа] советчиков примиряющих, а не будь из [числа] тяжущихся.

Престольное положение

Всякое умопостигаемо сущее (*ма'қул ал-вуджуд*) есть также умопостигающее (*'ақил*), и, более того, всякая постигаемая форма (*сӯра идрākиййа*), будь она умопостигаемой или воспринимаемой чувственно (*махсӯс*), едина в бытии (*муттаҳид ал-вуджуд*) с постигающим ее; и доказательство тому, истекшее от присутствия Бога, заключается в том, что всякой постигаемой форме присуще некоторого рода отстранение от материи — даже если она и чувственна; и, следовательно, ее бытие в его самости и ее воспринимаемость чувством⁸¹ [суть] нечто единое, в чем вообще не присутствует взаимная инаковость (*тағайур*), и для этой частной формы невозможно предположить такой вид бытия, в аспекте которого она не воспринимаема чувством, потому что ее бытие есть бытие постигаемое (т.е. бытие в постижении. — Я.Э.) (*вуджуд идрākийй*), [и оно] не таково, как бытие неба и земли и других вещей вовне, ибо бытие их не есть постигаемое бытие и ни чувство, ни разум не получают (т.е. не постигают. — Я.Э.) их иначе, как только акцидентально и вследствие (*би-т-таба'иййа*) постигаемой формы, соответствующей им.

И если дело обстоит таким образом, то мы говорим: невозможно, чтобы бытие этой чувственно воспринимаемой формы, бытие которой есть сама чувственная воспринимаемость ее, различалось с бытием чувствующей ее субстанции⁸², с тем чтобы она обладала [одним] бытием, а чувствующая субстанция — другим бытием и чтобы их присоединило одну к другой сопряжение чувства и чувственно воспринимаемого (*ал-идāфа ал-ҳассиййа ва ал-махсӯсиййа*), наподобие отца

и сына, каждый из которых обладает своей самостью и бытие ни одного из которых не является акциденцией сопряжения, но которые не постигаются умом ни в каком другом аспекте, кроме аспекта отцовства и сыновства, потому что подобное тому невозможно в рассматриваемом нами случае, ибо относительно этой чувственной формы нельзя представить, чтобы она обладала [таким] бытием, в аспекте которого она не являлась бы чувственно воспринимаемой, и [чтобы] самость ее не была бы чувственно воспринимаемой по своей самости, наподобие человека, который в бытии своей самости не является отцом по своей самости, но становится [им] посредством появления состояния сопряжения, появляющегося у бытия самости его; напротив, самость чувственной формы — чувственно воспринимаема по своей самости, и, следовательно, само бытие ее — чувственно воспринимаемо по своей самости, независимо от того, существует ли в мире различная с нею чувствующая субстанция или нет, так что даже если не обращать внимания на то, что кроме нее, или предположить, что в мире нет различной [с нею] чувствующей субстанции, то в этом случае и согласно этому предположению она [также] будет чувственно воспринимаемой для самости ее.

И, таким образом, самость ее по своей самости является чувством, чувствующим и чувственно воспринимаемым, потому что ни один из сопряженных, постольку, поскольку он сопряженный, не отделяется от своего сотоварища в бытии, ни на одной из ступеней этого бытия; и по этой аналогии воображаемая и умопостигаемая формы определяются как воплощения воображающего и умопостигающего; и высказывание одного из древних ученых⁸³ о единении (*umtixād*) умопостигающего и умопостигаемого, вероятно, намекает на то же, что установлено нами; и тот, кто не одобряет пути его и порицает его за единение умопостигающего и умопостигаемого, — и таково большинство новейших [философов] — [делает это потому, что] не постиг глубины [подхода] его, и не понял способа [мысли] его, и не дошел до основы его, доказательство которого строится на отрицании [возможности] единения (или единства. — Я.Э.) между двумя [отдельными] вещами; и это — если эти две вещи суть актуально сущие множественные, которые затем становятся единым сущим; и это — то, относительно невозможности чего нет сомнения; однако [постепенное] становление (*сайрура*) единой самости, так что она усвершенствуется, и усиливается в своей самости, и становится более интенсивной в своем способе [существования], дойдя до того, что она своей самостью становится мерилем (*мисдак*) истинности того, мерилем истинности чего она не была прежде, и что от нее начинают происходить вещи, которые ранее не происходили от нее, не невозможно благодаря широ-

те круга бытия ее; и единение (= единство) души⁸⁴ с действенным разумом ('ақл фа'а'а́л) не что иное, как становление ее в своей самости действенным разумом⁸⁵ для форм; и умножение разума по числу невозможно, но ему присуще другое, собирательное единство, отличающееся от количественного единства, коим обладает [каждая] особь из особей единого вида благодаря общему ('умўм); и, следовательно, действенный разум, вместе с тем что он является действователем этих душ, которые связаны с телами, есть также предел совершенства, установленный для них, и их умопостигаемая форма, обнимающая их; и эти души подобны тонким нитям (рақд'иқ), нисходящим (или ответвляющимся. — Я.Э.) (муташа'иба) от него на тела, затем возвращающимся к нему обретшими совершенство и отстраненными [от материи]. Однако [полное] установление истины в этих вопросах требует подробного разговора, которого не вместит в себя этот трактат.

Положение об именах Всевышнего

Сказал Всевышний: «Он научил Адама всем именам...» (2:29), и сказал Он [еще]: «Богу есть прекрасные имена: ими призывайте Его...» (7:179). Знай, что мир божественных имен — это мир, очень великий по простору, и [что] в нем [пребывают] все отдельные коренные истины и они — ключи сокровенного и источник (манāt) подробного знания Всевышнего о всех сущих, по слову Его: «У Него ключи сокровенного. Он только один знает их» (6:59), так как нет ничего, чего не имелось бы в именах Его [— именах], воплощенности (а'йāн)⁸⁶ которых существуют посредством бытия самости Его самым благородным и самым высоким образом, будучи необходимыми посредством необходимости самости Его, подобно тому, как чтойность возможного существует посредством бытия этого возможного, будучи акцидентально делаемой (= действующей) (мадж'ул) деланием (= действием) (джа'л) бытия, — разве что Самостно Необходимый не имеет чтойности, потому что Он — чистая истина бытия без примеси [всякой] степени [небытия], в аспекте которой Он не являлся бы сущим⁸⁷; и это [знание относится к той] мудрости, которой не делятся с другими, кроме достойных ее, особо отмеченных [способностью] постижения ее, [мужей] совершенных из числа людей откровения и [мистического] знания ('ирфāн); и эти имена — неслышимые слова и артикулированные звуки; и сии произнесенные слышимые [звуки] — имена [тех] имен; и те, которые внимательно исследовали эту науку, установили истину во многих вопросах ее и изложили их письменно, согласно порядку, установленному для упорядочения формальной муд-

рости⁸⁸, основывающемся на началах (*мабāди'*)⁸⁹ и предметах (*мавду'āt*), и основных и ответвленных частях (*ақсām аслиййа ва фар'иййа*), и искомым (*маṭāлиб*) и конечных целях (*зāйāt*), ибо Его великие имена могут быть разделены на субстанции и акциденции, и акциденции [делятся] на девять категорий, а именно: количество, качество, место, положение, время, сопряжение, обладание свойством (*джидда*), действие и претерпевание. Однако все [эти имена] — простые умственные субстанции, сущие посредством единого бытия, которое самостно необходимо, и это — [одно] из чудес тайн величия Бога.

Положение

Действенность всякого действователя — либо по природе (*би-т-таб'*)⁹⁰, либо по принуждению (*би-л-қаср*), либо благодаря подчинению (*би-т-масхūr*), либо по умыслу (*би-л-қасд*), либо посредством согласия (*би-р-ридā'*), либо посредством попечения (*би-л-'инāйа*), либо посредством (само)проявления (*би-т-таджалли*). И то, что, кроме [как в] первых трех, непременно есть [действие] волевое (*ирāдийй*), а две первые, разумеется, не содержат в себе воли, однако относительно третьего можно допустить обе возможности⁹¹; и Творец мира — действователь по природе у дахритов⁹² и сторонников природной концепции (*таба'иййа*)⁹³; и по умыслу вместе с побуждением (*дā'ин*) — у некоторых мутакаллимов; и по умыслу без побуждения — у большинства из них⁹⁴; и посредством согласия — у ишракийцев; и посредством попечения — у перипатетиков; и посредством (само)проявления — у суфиев; «и у каждого есть предличная сторона; к ней он обращает себя [во время молитвы]. Поэтому стремитесь друг перед другом к добрым делам» (2:143).

Восточное положение о возникновении мира

Весь мир — возникающий во времени, так как все, что в нем, опережено в бытии временным небытием⁹⁵ и [непрерывно] обновляется, в том смысле, что нет ни одной оности из числа оностей и ни одной особи из числа особей, будь она небесной или элементной, простой или составной, субстанцией или акциденцией, небытие которой не опережало бы бытия ее, а бытие ее — небытия ее, временным опережением, и, говоря в целом, всякое тело и все телесное, которое некоторым образом связано в [своем] бытии с материей, — [непрерывно] обновляющееся по [своей] оности и не упрочено в бытии и в индивидуальности (*шахсиййа*)⁹⁶.

Доказательство

тому получили мы путем размышления о некоторых стихах Его великой Книги — таких, как слово Его: «Нет, они в сомнении о новом творении» (50:14), и слово Его: «Мы никем не предупреждаемся в том, чтобы сменить ваши подобию и воссоздать вас в том, чего не знаете»* (56:60–61), и слово Его: «И ты видишь горы, которые считаешь неподвижными, но они проходят, как проходят облака»* (27:90), — и других, из числа стихов, указывающих на обновление этого мира и гибель (*дусур*) его и свидетельствующих об исчезновении (*завал*) дольного мира и прекращении [существования] его, — как, например, слово Его: «Все, что на ней, исчезло; пребывает вечно только лице Господа твоего, владыки славы и величия»* (55:26–27), и слово Его: «Небеса свернуты в деснице Его»* (39:67), и слово Его: «Он, если захочет, уничтожит вас и произведет новое творение» (14:22), и слово Его: «Истинно, Мы унаследуем эту землю и тех, кто на ней, и к Нам они возвращены будут»* (19:41).

И это доказательство взято из утверждения обновления природы (*таби'а*), которая является субстанциальной формой, струящейся в теле (*сарийа фй-л-джисм*), и она — ближайшая причина (*мабда' қариб*) движения и покоя его; и нет ни одного тела, в котором не наличествовала бы эта формальная субстанциальная [природа], струящаяся во всех частях его, и она — ближайшая причина тяготения (*майл*) его [к некоему частному движению], независимо от того, присуще ли это движение телу актуально или в потенции, круговое оно или прямое, прямое центростремительное или прямое центробежное; и она (телесная природа. — Я.Э.) вечно в перемене (*тахаввул*), и превращении (*табаддул*), и течении (*сайалан*), согласно субстанции самости ее, и ее бытийное самостное движение — основа всех движений в акциденциях места и положения и всех превращений в количественных и качественных [акциденциях]; и возникшее связывается с вечным лишь посредством его (бытийного самостного движения. — Я.Э.), а не посредством того, что кроме него, из числа акцидентальных движений⁹⁷, ибо оность этой природы — оность обновляющаяся и истекающая, и возникающая и проходящая; и возникновение и обновление ее не имеет причины[, кроме Бога], потому что [они относятся к самости ее и] самостное не обусловлено другой причиной, кроме причины самости, и когда делающий (*джа'ил*) сделал ее (природу. — Я.Э.), то он сделал самость ее обновляющейся. Однако что касается обновления ее, то оно [имеет место] не благодаря деланию делающего, и воздействию воздействующего, и действию действующего⁹⁸; и сие подобно тому, что говорится философами о времени, как

то [утверждению, что] оность его — самосушностно обновляющаяся, истекающая и текущая.

Однако мы говорим: время [не является самостоятельной истиной, но оно] — мера (*миқдѳр*) обновления и превращения⁹⁹, а смысл движения [в том, что] оно [есть непрерывное] обновление состояния (*хѳл*) [бытия] вещи; и постепенный переход вещи из потенции в акт (как обычно определяется движение. — Я.Э.) — [лишь] относительный (*нисбийий*), умственный, производный (*масдарийий*) и отвлеченный (*интиза'ийий*) смысл [его в уме], потому что движение [есть] само обновление [бытия или субстанции вещи], и упомянутый переход — не то, посредством чего осуществляются обновление и переход из потенции в акт¹⁰⁰; и разница между ними (двумя упомянутыми смыслами движения. — Я.Э.) [такова же,] как разница между бытием в отвлеченном смысле, которое относится к отвлеченным умопостигаемым (*ал-ма'кулѳт аз-зихнийийа*), и между бытием в смысле того, благодаря чему вещь существует и из нее изгоняется небытие. И то, благодаря чему происходит переход из потенции в акт, — постепенно самоосуществляющееся единичное (*ал-фард ат-тадрѳджийий*)[, относящееся к той или иной] категории, и подобно тому, как допустимо, чтобы оно было качеством или чем-то другим из [числа] акциденций, допустимо [также], чтобы оно было формальной и материальной субстанцией, обновляющейся в бытии и постепенно изменяющейся по [своей] оности, но не чтойности¹⁰¹.

Доказательство тому, что телесная природа — субстанция, текущая по [своему] бытию и обновляющаяся по [своей] самости и оности, подробным и детальным образом изложено в «Четырех странствиях» и в отдельном трактате¹⁰². И [в этих книгах] мы показали совпадение [взглядов] древнейших философов относительно гибели мира и исчезновения его и обновления всего, что относится к первоматерии (*хайула*) и форме, и того, что всякая особь из числа природных тел — будь это тело небесным или элементарным — возникшая во времени.

Однако что касается природного целокупного (*ал-куллийий ат-таби'ийий*)¹⁰³, то мы считаем его сущим не самостоно (*би-з-зѳт*), вопреки известному мнению философов (*хукамѳ*), но акцидентально (*би-л-'арад*), вопреки взглядам общины мутакаллимов¹⁰⁴. И природное целокупное, то есть чтойность, не обусловленная условием¹⁰⁵, — не вечное и не возникшее, и возникновение его зависит от возникновения единичных [особей] его, и таким же образом вечность его [зависит от] вечности их, так как с точки зрения самости его оно не является единичной особью (*ва'хид шахсийий*), получаемой в бытии (*мухассал ал-вуджуд*) (т.е. реально существующей вовне. — Я.Э.), и в своей самости оно лишено непрерывной длительности (*давам*), даже если все

единичные [его] возникли [и существуют вовне]. И, следовательно, оно не обладает непрестанной длительностью ни самостно, ни акцидентально [нигде,] кроме знания Всевышнего Бога.

Однако что касается душ, то, постольку, поскольку они — души, [индивидуальные] бытия их также изменяющиеся и возникающие, или[, говоря иначе,] они подвластны тому же закону, которому подвластны прочие [сущности], запечатленные в материях (*мунтаби'āt фи-л-мавадд*), так как бытие их — связанное (*та'аллукийй*) [с телом], и связанное бытие изменяется изменением того, с чем оно связано, из числа тел; и душа, до тех пор пока она остается душой, соединена с телом своей левой и низшей стороной, и это — природа, но потенциально она имеет умственный аспект и высшую сторону, и когда она переходит по отношению к ней из потенции в акт, то становится чистым разумом, который есть форма ее вида.

Однако что касается чистых отделенных [сущностей] (*ал-муфа'ри-кāt ал-махафа*) и отстраненных форм (*ас-сувар ал-муджаррада*), то о них — другое слово (т.е. разговор. — Я.Э.), [подлинно] известное [лишь] исповедникам единства [Единого] и людям откровения, и [суть его заключается] в том, что они лишены бытия с точки зрения их самостей и что самости их исчезли и погрузились в море единичности (*ахадиййа*)¹⁰⁶; и они — формы, которые [существуют] в знании Всевышнего Бога, и покрывала Божественности (*ул'ухиййа*)¹⁰⁷, и чертоги величия Его, и если бы не было этих покрывал света, то от сияний (*сабахāt*) лика Его воспламенилось бы все, что на небесах и на обеих землях¹⁰⁸, как сказано в хадисе¹⁰⁹; и Он — слава Ему! — имеет божественные аспекты (*шу'ун*) и степени света, которые не из числа особей [этого] мира, и они — не то, что «кроме Всевышнего Бога», ибо они — формы, которые [существуют] в божественном предопределении и в мире Господствия, и эти формы — безумно влюбленные [ангелы] (*мухаййимун*) — те, которые совсем не смотрят на свои самости, по причине исчезновения их от их самостей и раздробления горы реальности (*инниййа*)¹¹⁰ их, вместе с тем что они — умственные лучи и сияния Первого Света, пребывающие благодаря пребыванию (*бақā'*) Его, а не благодаря их сохранению (*ибқā'*) Им¹¹¹.

И этот трактат не способен вместить в себя [полное] разъяснение сего возвышенного и таинственного вопроса; и [наша] цель здесь — [лишь] указать на [непрестанное] возникновение тел и форм и сил их. Однако что касается разума, то мы не считаем утвержденным бытие его [как чего-то отдельного от Бога и поэтому возникшего]; и мутакаллимы отрицают его; и поэтому мы не видим необходимости говорить о способе возникновения его¹¹².

Положение

Действователем, который непосредственно побуждает к движению, во всех видах движения является не что иное как природа, и самостно она — причина всякого движения, независимо от того, осуществляется ли данное движение посредством использования ее (природы. — Я.Э.) душой (*би истихдām ан-нафс иййāхā*), как это бывает в волевом движении, либо по принуждению (*қаср*) [ее] принуждающим, как это бывает в принудительном движении, например в движении камня вверх, либо посредством [чего-либо] другого, кроме воли и принуждения, как в [движении,] называемом «[движением] по природе» (*би-т-табий'а*). И, следовательно, движение подобно особи, духом которой является природа.

И то, в чем усмотрел затруднение Бахманйар¹¹³, соглашающийся со своим учителем относительно душевности [движения]¹¹⁴, был вопрос о том, каким образом природа превращается так, что она становится движителем (*мухаррик*) [телесных] членов, вопреки тому, чего необходимо требует [самость ее, подчиняясь душе; и если это предположение верно, то необходимо, чтобы [в теле] не возникало усталости при обязывании (*таклйф*) ее душой, вопреки требованию ее (природы. — Я.Э.), и чтобы] не было дрожи (*ра'ша*) [в теле] при взаимной борьбе требования души и требования природы¹¹⁵.

И затруднение его разрешается [признанием того обстоятельства], что добровольно подчиняющаяся душе природа, являющаяся одной из сил души, которая использует ее и посредством ее действует действия тела, — не та природа, которая существует в элементах тела и разных членах его; напротив того, она — ступень из стоянок души; и та [природа], которая остается в теле после разрыва [его] связи с душой, — не та, которая упомянута нами. И, воистину, усталость, и дрожь, и болезнь, и порча, и подобное тому имеют место по причине выхода второй [природы] из повиновения душе, без [участия в этом] первой [природы].

И, следовательно, душа имеет две природы, подчиняющиеся ей, одна из которых истекает из ее самости, а вторая [принадлежит] элементам тела, и первая из них служит душе добровольно, а вторая — вынужденно.

Ответвление

И, таким образом¹¹⁶, выявляется правильность слов Первого Философа (Аристотеля. — Я.Э.), [утверждавшего], что движение небесной сферы (*фалак*) — благодаря природе и что душа ее запечатлена [в материи ее]; и посредством [данного нам] открывающего [истину] светоносного доказательства выявляется, что самость небесной сферы, ее

природа и ее животная [воображающая] душа [суть] одна и та же вещь с точки зрения бытия и индивидуации (*ташаххус*), различающаяся в ее трех устройствах (*наша'ат*); и небесная сфера не имеет отстраненной души, но у нее есть животная воображающая (*хайалийя*) душа, подражающая умственной форме, уподобляющаяся ей и соединенная с ней соединенностью луча со светом, подобно тому как природа небесной сферы соединена с ее воображающей душой соединенностью тени с особью[, отбрасывающей эту тень], однако природа небесной сферы и ее животная душа с их теоретическими ('*илмийя*) силами обе суть вещи, [непрестанно] исчезающие и погибающие вследствие [непрерывного] обновления и течения их, но у нее [есть] слово¹¹⁷, пребывающее у Бога, утвержденное в знании Его, по слову Его: «Что у вас, то погибнет, а что у Бога — пребудет»* (16:98).

Дополняющее разъяснение

После того как ты узнал, что всякая небесная сфера имеет исчезающий движитель (*мухаррик музавил*) и движитель отделенный (*мухаррик муфари́к*)¹¹⁸, который есть конечная цель (*зайя*) движения [ее], и что то, что [непосредственно] приводит небеса в движение, [есть] нечто обновляющееся по своей оности и текучее по своей самости, ты[, должно быть,] ясно увидел, что этот [здешний ближний] мир (*дунйа*) [есть] обитель гибели и исчезновения и перемещения (*интиқал*), и что загробный мир — обитель покоя, и что эта [земная] обитель и то, что в ней, «связаны» обителью загробной (т.е. зависят от нее. — Я.Э.), и что «небеса будут свернуть»* (39:67) и звезды упадут, и движения их остановятся, и светы их погаснут. И когда наступит восстание (*кийама*), солнце обовьется мраком, и звезды померкнут¹¹⁹, и небесная сфера прекратит вращаться, а планеты — странствовать; и сие непременно будет, о нем нет сомнения¹²⁰, однако знание о часе — у Всевышнего Бога¹²¹.

**Второй восток —
о науке возвращения (*ма'ад*);
и в нем несколько озарений (*ишрāқāt*)**

**Первое [озарение] —
о познании души, содержащее
следующие положения**

Положение

Знай, что [наука о] познании души относится к числу запутанных наук — тех [наук], которые приводят философов в сильную растерян-

ность, несмотря на продолжительность их исследований, и силу их мысли, и многочисленность их попыток [установить в ней истину], — не говоря уже о тех, кто помимо них (философов. — Я.Э.), из числа спорщиков¹²², ибо эту науку нельзя усвоить иначе, как заимствуя ее от ниши пророчества¹²³ и следуя светам откровения и послания и светочам Книги и предания[, светочам], полученным нашими имамами, обладателями [чина] путеводительства (*хидāйя*) и непорочности (*'исма*)¹²⁴, от предка их Печати пророков [Мухаммада] — да будут над ним лучшие из молитв (или благословений. — Я.Э.) молящихся и [также] над другими пророками и посланниками!

Положение

Человеческая душа имеет многочисленные макамы и ступени от начала создания ее до конца конечной цели ее, и она имеет [также] самостоятельные устройства (*наша' ат зātиййа*) и бытийные стадии (*атвār ву-джудиййа*). И в начале связанного [с телом] устройства она — телесная субстанция, затем она шаг за шагом крепнет в силе и постепенно переходит с одной стадии своей сотворенной природы на другую, до тех пор пока не становится самостоятельной (*тақаввама би-зātихā*)¹²⁵ и не отделяется от сей (земной. — Я.Э.) обители[, перейдя] в обитель загробную, и не возвращается к своему Господу¹²⁶. И, следовательно, она — телесна по возникновению и духовна по пребыванию (или возникает как нечто телесное, а пребывает [после отделения от тела] как нечто духовное. — Я.Э.).

Первое, что возникает в [телесном] устройении ее, — телесная сила; затем — природная форма; затем — чувствующая душа, согласно ступеням ее; затем — [душа] мыслящая (*муфаккира*)¹²⁷ [и] вспоминающая (*зāкира*)¹²⁸; затем — глаголящая (*натқиқа*)¹²⁹; затем, вслед за практическим [разумом], она получает теоретический разум (*'ақл назарийй*), в порядке [следования] ступеней его: от предела потенциального разума (*'ақл би-л-қувва*) до предела актуального разума (*'ақл би-л-фй'л*) и действительного разума (*'ақл фа'āl*), и он (действительный разум. — Я.Э.) — дух приказания (*ар-рўх ал-амрийй*), сопряженный с Богом в слове Его: «Скажи: дух от приказания Господа моего»* (17:87), и он встречается в немногих из особей человеческого рода, и для получения его необходимо [иметь] Господнее влечение (*джазаба раббаниййа*); здесь недостаточно деяния (*'амал*) и стяжания (*касб*), как сказано в хадисе: «Влечение из влечений Истины лежит напротив (*тувāзй*)¹³⁰ действия двух нош (*сақалāн*) [земли]»¹³¹.

Положение

Первое, что зарождается от запахов мира сокрытого и ветерков [ангельского] царствия (*малакūt*)¹³² в обладателе духа из душевных сил, — сила осязания (*кувват ал-ламс*), и она присуща всем животным и струится в телесных членах посредством парообразного [жизненного] духа (*ар-рӯх ал-бухāрийй*), и постигаемое (*мудракāt*) ею — формы четырех изначальных качеств и подобного им¹³³; затем [следует] сила вкуса (*кувват аз-завк*), служащая постижению форм девяти вкушаемых (*мат'умāt*) и того, что составлено из них; затем — обоняние (*шамм*), постигающее формы запахов, и оно тоньше (*алтаф*) двух первых; и самые тонкие и благородные из пяти [сил] — силы слуха и зрения.

И сила зрения (*кувват ал-басар*) по отношению к зримым (*мубса-рāt*) [формам] — более действительна, чем приемлющий (*қāбил*), а со слухом (*сам'*), по отношению его к слышимым (*масмӯ'āt*) [формам], дело обстоит наоборот.

И пятеро постигаемых ими¹³⁴, как мы указали, говоря об осязании, суть сокрытые световые подобия (*мукул нӯриййа қайбиййа*), сущие в ином мире¹³⁵, и они только акцидентально являются [теми] качествами, кои именуют «чувственно воспринимаемым» (*махсӯсāt*), и [само] они — качества души¹³⁶.

И если спрашивается, как это возможно, тогда как эти силы существуют посредством телесных членов, то мы отвечаем:] воистину, эти силы не существуют посредством телесных членов, но, наоборот, телесные члены существуют посредством приказаний их, потому что [установленное нами] доказательство не допускает, чтобы внедряющееся в вещь (*хālл би-ш-шай'*)¹³⁷, бытие которого в его самости есть бытие (читай: наличие. — Я.Э.) его во вместилище (*махалл*)¹³⁸, находилось в одном мире, а вместилище его — в другом.

И, следовательно, внедряющееся и вместилище находятся в одном мире, и постигаемое и постигающее [суть вещи] одного порядка (*наҳв ваҳид*). И, например, самоотносящаяся теплота — не та [теплота], которая наличествует в теле, например в огне, соприкасающемся с [ощущающим теплоту] телесным членом; и [даже] не та [теплота], которая [появляется] в нагреваемом телесном члене, называемом «осязающим»; напротив, она — иная форма, скрытая от этого мира, имеющая место (*хāсила*) в устройении души (т.е. в душевной модальности бытия. — Я.Э.), постигающей ее с помощью своей силы осязания; и так же обстоит дело с другими чувственно постигаемыми [формами] и с тем, что выше их; и в этом [заключена] тайна¹³⁹.

Положение

В своей самости душа имеет [другие] слух, и зрение, и обоняние, и вкус, и осязание помимо этих открытых (*макшўфа*) [чувств]; и эти [внешние чувства] иногда перестают действовать из-за болезни (*ма-рад*), сна, обморока, хронического заболевания (*замāна*) или смерти, а те [внутренние] чувства [никогда] не прекращают своего действия. И эти внешние [чувства суть] покрывала и покровы для них, и они — основа этих погибающих (т.е. внешних чувств. — Я.Э.); и в этом — тайна¹⁴⁰.

Положение

Видение (*ибсār*) [происходит] не посредством исхождения из глаза луча (*шў'ā'*), как утверждают представители точных наук (*рийāдиййун*)¹⁴¹; и не посредством запечатления (*интибā'*) образа видимого предмета в хрусталике глаза, как утверждают представители естественных наук (*таби'иййун*)¹⁴², по причине несостоятельности обеих этих [концепций] с нескольких сторон, которые упомянуты в книгах; и также не посредством свидетельствования душой внешней формы, гнездящейся в материи (*ал-қā'има би-л-мāдда*), что, как известно, утверждают ишракийцы[, и это [последнее] утверждение одобрялось некоторыми из новейших [ученых], как то Абу Насром ал-Фараби и шейхом Шихаб ад-Дином Убиенным¹⁴³], ибо [и] эта концепция несостоятельна с нескольких сторон, о которых мы упомянули в наших глоссах к «Мудрости озарения»¹⁴⁴.

И одна из этих сторон [заключается в том], что посредством доказательства установлено, что то, что находится во внешних материях, — не то, с чем самостно связывается постижение, и что оно (то, что пребывает в материи. — Я.Э.) недостойно постигаемого присутствия (*ал-хўдўр ал-идрāкийй*) и воспринимаемого бытия (*ал-вуджўд аш-шў'ўрийй*)¹⁴⁵; и [другая] из них — это то, что это сопряжение неправильно (*ғайр сахїҳа*), ибо соотнесение того, что не имеет положения (*вад'*), с обладателем материальных положений (*зāt ал-авдā' ал-мāддиййа*) невозможно иначе как при помощи посредника (*вāсита*), обладающего положением, и хотя такое сопряжение при помощи посредника правильно, оно является не познавательным сопряжением озарения (*идāфа 'илмиййа ишрāкиййа*), а материальным [сопряжением] по положению (*вад'иййа мāддиййа*), так как все действия и претерпевания материальных сил [осуществляются] при соучастии (*мушāрака*) положения.

Однако истина видения, как известил нас Бог посредством внушения (*илхām*), [заключается] в том, что после получения этих особых

условий¹⁴⁶ с позволения Бога в душе (букв. «из души» (*минхā*). — Я.Э.) возникают «подвешенные»¹⁴⁷ формы, гнездящиеся в ней (*қā'има бихā*) и присутствующие при ней (*хāдирā 'индахā*), являющиеся (*мутамассила*) в виде подобий в мире ее[, не в этом (внешнем. — Я.Э.) мире]; но люди не ведают об этом и полагают, что эти погруженные в материю формы — из числа тех, с коими связывается постижение.

И установленный нами способ видения [наиболее] достоин называться «сопряжением озарения» (*ал-идāфа ал-ширāқиййā*), потому что в нем как то, с чем сопрягается (*мудāф шайхи*), так и сопрягаемое (*мудāф*)¹⁴⁸ — сущие световым по [своей] самости бытием; и [тем самым] установлено также, что все постигаемые формы существуют в ином мире. «Истинно, в этом уведомление для людей, искренне поклоняющихся Богу»* (21:106).

Положение

Сила воображения человека — субстанция, отстраненная от¹⁴⁹ этого мира, то есть мира природных состояний (*ал-аквāн ат-таби'иййā*), и изменяющихся материй (*ал-маввād ал-мустахйла*), и движений; и тому есть решительные доказательства, приведенные нами в «Четырех странствиях», и [при этом] она не отстранена от обоих сотворенных миров (*кавнāн*)¹⁵⁰ — а в противном случае она была бы умом и [вещью] умопостигаемой, но бытие ее в ином мире, соответствующем этому миру в том, что касается [существования в нем] небесных сфер, и элементов, и разных видов животных и растений и тому подобного, [но с тем отличием, что этих существ в нем] во много раз больше, чем в этом мире.

И все то, что человек постигает и свидетельствует посредством своей силы воображения и своего внутреннего чувства, не помещается ни в [его] головном мозгу, ни в силе, помещающейся в полости его (головного мозга. — Я.Э.)¹⁵¹, и оно не существует ни в телах небесных сфер, ни в мире, отделенном от души, как полагают последователи ишракийцев¹⁵², но оно существует посредством души (*қā'има би-ннафс*), но не существованием внедряющегося посредством вместилища, а существованием действия посредством действующателя; и эти формы, присутствующие в мире души, отличаются [одна от другой] по своей явленности и скрытости и интенсивности и слабости; и чем крепче воображающая душа по силе и сильнее по субстанции, и чем она больше обращена к своей самости и меньше обращает внимания на дела этого тела и на использование своих двигательных сил, тем полнее по явленности и сильнее по бытию формы, являющиеся у нее.

И когда эти формы усиливаются и укрепляются, то их никак не соотносить с сущими этого мира по крепости (*та'аккуд*) бытия и получения (*тахассул*) и по влечению воздействия (*тараттуб ал-асар*); и они не являются, как полагает о них толпа, призрачными подобиями (*аш-бāх мисāлиййа*), не оставляющими следа в бытии, как это бывает с большинством сновидений по причине занятости души телом даже во время сна.

И полнота явленности тех форм, и сила их бытия обнаруживаются после смерти, так что [можно даже сказать, что] по отношению к формам, которые человек видит после смерти, формы, видимые им в этом мире, как будто грезы (*ахлām*). И поэтому сказал повелитель верующих [Али] — мир ему: «Люди спят. Умерев же, очнутся»¹⁵³, и тогда станет сокрытое свидетельствуемым и знание — воплощенным, и в этом тайна возвращения (*ма'ād*) и собрания (т.е. воскресения. — Я.Э.) тел (*хашр ал-аджсād*).

Положение

Душевность души (*нафсиййат ан-нафс*) не является сопряжением, появляющимся у бытия ее [в качестве акциденции]¹⁵⁴, как считает толпа философов, [уподобляющая] отношение ее к телу отношению царя к городу и кормчего к кораблю; напротив же, душевность души — способ бытия ее (*нахв вуджудихā*), [и это] не как состояние (*хāl*) царя, и кормчего, и отца, и других, из числа тех, кто имеет свою особую самость, у которой [затем] появляется сопряжение с [чем-то] иным, после бытия этой самости, так как у души, до тех пор пока она остается душой, непредставимо [такое] бытие, в аспекте которого она не была бы связана с телом и не пользовалась бы силами его — разве что она переменится (*танқалиб*) в своем бытии, и укрепитя в своей субстанциализации (*таджавхур*) настолько, что станет самостно независимой и перестанет нуждаться в природном теле, и, «радуясь, возвратится к своим ближним»* (84:9) или «будет гореть в пламенеющем огне»* (111:3); «истинно, в этом уведомление для людей, искренне поклоняющихся Богу»* (21:106).

Положение

Человеческая душа¹⁵⁵ обладает предшествующим телу существованием, без того, чтобы ему необходимо сопутствовало переселение душ (*танāсух*)¹⁵⁶, и без требования необходимости (*истйджāб*) [пред]вечности (*кидам*) души — о которой учил Платон; без [того, чтобы возникали] множественность (*та'аддуд*) особой одного вида и различенность их без [участия в этом] материи и готовности (*исти'дāд*)¹⁵⁷,

и без становления души делимой, после единства ее, как это бывает с непрерывными величинами (*ал-мақадир ал-муттасила*), и без [требования] бездействия (*та'тил*) ее до [возникновения] тел.

Напротив, она обладает им таким образом, как мы показали и разъяснили в «Глоссах к „Мудрости озарения“»¹⁵⁸, и к этому [разъяснению] нечего добавить.

На это [существование души прежде тела] указано в слове Всевышнего: «Некогда Господь твой из сынов Адама, из чресл их, извлек потомков их и повелел им дать исповедание о себе самих. „Не есмь ли я Господь ваш?“ — Они сказали: „Да, исповедуем это“» (7:171), — и в слове [Пророка]: «Духи — войска собранные»¹⁵⁹; и от Убайдаллаха¹⁶⁰ — мир ему! — [дошло до нас слово его:] «Воистину, Бог сотворил нас¹⁶¹ из света Своего величия и величественности, затем дал нашему творению форму (или образовал нашу сотворенную форму. — Я.Э.) (*саваара халканā*) из глины, сокрытой под Престолом, и поместил этот свет в ней¹⁶², и мы были людьми света (*башаран нурāнийян*); и [Он] сотворил духи приверженцев наших (*ий'атуна*) из нашей глины»¹⁶³; и Мухаммад Ибн Бабуя¹⁶⁴ — да будет доволен им Бог! — передает в «Книге о единобожии» (*Китāб ат-тавхид*) от Убайдаллаха¹⁶⁵ — мир ему! — что сказал он: «Бог, Великий и Славный, сотворил верующих из глины райских садов и вдохнул в них от Своего духа»¹⁶⁶; и [он приводит хадис] от Абу Джа'фара¹⁶⁷ — мир ему! — подобный этому, и он таков: «Бог сотворил верующих из глины райских садов и вдохнул в их формы от ветерка райских садов»¹⁶⁸; и от Убайдаллаха [дошло слово]: «Верующий — брат верующему, потому что духи их от духа Бога, Великого и Славного, и, воистину, дух верующего крепче соединен с духом Божьим, чем луч соединен с солнцем»¹⁶⁹.

И рассказы об этом, передаваемые от спутников наших (*ақхāбуна*)¹⁷⁰ [по пути веры], неисчислимы, так что даже [можно сказать, что вера в] существование духов прежде тел принадлежит к необходимым составляющим (*дарурийāt*) учения [последователей] имамов — да будет доволен ими Бог!¹⁷¹

Положение

Внутри этого сотворенного из элементов и столпов¹⁷² человека [находятся] душевный человек и животное перешейка (*инсāн нафсāнийй ва хайавāн барзахийй*)¹⁷³ со всеми [телесными] членами его, чувствами его и силами его; и он — сущий ныне, и жизнь его не акцидентальна и не привходяща к нему извне, как жизнь этого тела; напротив, он имеет жизнь самостную. И этот душевный человек — субстанция, средняя в бытии между человеком умственным (*ал-инсāн ал-'ақлийй*) и человеком природным (*ал-инсāн ат-таби'ийй*), и это [наше слово] похоже

на то, что утверждает Учитель философов (Аристотель. — Я.Э.) в своей книге «О познании Господствия» (*Ма'рифат ар-рубубиййа*)¹⁷⁴; и он говорит: «В телесном человеке [находятся] душевный и умственный человеки. И я не подразумеваю под этим, что он — это они, но подразумеваю то, что он соединен с ними и что он — идол (*санам*) их, то есть что он совершает некоторые действия умственного человека и некоторые действия человека душевного, и это потому, что в телесном человеке [есть] два слова, то есть душевное и умственное, разве что они в нем малы, слабы и недостаточны, ибо он — идол идола»¹⁷⁵.

И в другом месте этой книги [Аристотель] говорит: «Этот [телесный] человек — идол первого истинного человека»; и говорит также: «Силы этого [телесного] человека, и жизнь его, и состояния его слабы, а в первом человеке они очень сильны, и первый человек обладает сильными и явными чувствами, которые сильнее, и яснее, и явнее, чем чувства этого [телесного] человека, ибо эти (чувства телесного человека. — Я.Э.) — идола тех (чувств умственного человека. — Я.Э.), как говорилось нами уже не раз».

И знай, что учение этого великого [мужа заключается в] утверждении (*исбат*) умственного человека, и умственной лошади, и [других] умственных животных и растений, согласно их видам, и умственной земли, и умственного [адского] огня, и истинного божественного рая, и умственных «высших небес»* (20:3), и прочих отделенных божественных форм и видовых природ, сущих в знании Бога и в мире предопределения Его, и мест явления (*мазъхир*) имен Его¹⁷⁶, пребывающих у Бога пребыванием Его [Самого], потому что они не являются независимыми по [своему] бытию, напротив, они из числа аспектов самости [Его] и покрывал Господствия.

И это [учение Аристотеля] есть то же самое учение учителей его Платона и Сократа о формах.

И автор «Исцеления» (*аш-Шифа*)¹⁷⁷ не сумел постичь этого вопроса и пройти по пути его (Аристотеля; в действительности — Плотина. — Я.Э.), и поэтому он стал порицать слово о бытии их (умственных форм. — Я.Э.) и резко критиковал [за это учение] Платона и Сократа, и можно подумать, что ему была неизвестна книга «Теология» (*Асулуджиййа*) или что он считал ее принадлежащей не Аристотелю, а Платону.

И, в целом, этот вопрос представляет собой одну из тайн мудрости (= философии) (*ал-завамид ал-хукмиййа*), тех [тайн, относительно которых можно сказать:] «Кому даются они, тому дается великое благо»¹⁷⁸. И после эпохи первых предшественников (*ас-сабикин ал-аввалйн*)¹⁷⁹ установить истину в нем и очистить его от слабых мест и сомнений не сумел никто, кроме некоторых¹⁸⁰ из этого помилованного

[Богом] племени [философов], восхваляющих Его и благодарящих Его за милость Его и великодушие Его!

Положение

Особи людского рода[, пока они пребывают] в этом мире, принадлежат к одному виду и подпадают под единое видовое логическое определение (*тахта ҳадд ваҳид нав'ийй*), составленное из ближнего рода (*джинс қарӣб*) и ближнего видового отличия (*фақл қарӣб*)¹⁸¹, взятых [соответственно] у телесной материи и душевной формы, однако человеческие души, после их начального видового единства, в соответствии с [их] иным устройением и второй природой¹⁸², становятся различными по своим самостям и множественными по своим видам, подпадающими под один из четырех родов, потому что в начале их создания [в телах каждая из человеческих душ] актуально [является] формой совершенства для чувственно воспринимаемой материи и [в то же время она есть] духовная материя, которая способна либо приблизиться к умственной форме и соединиться с ней и по причине этого [соединения] перейти из потенции в актуальность либо подобным же образом [соединиться] с мысленной сатанинской формой (*сӯра вахмиййа шайтāниййа*), или с животной скотской формой (*сӯра ҳайавāниййа баҳīmиййа*), или с [формой] звериной (*саб'иййа*) и в этой [избранной ею] форме быть собранной и восстать при воскрешении, в ином устройении, а не в этом, а в противном случае это было бы переселением душ (*танāсух*) [из одного тела в другое], а не собранием (*ҳашир*), и переселение душ невозможно, а телесное собрание [— вещь, которая] действительно имеет место.

И, следовательно, человек в этом мире может быть либо ангелом, либо сатаной, либо животным-скотиной, либо [хищным] зверем; и он становится ангелом, если в нем побеждают знание и благочестие, и неповинующимся сатаной, если в нем побеждают коварство, и хитрость, и составное невежество (*джахл мураккаб*)¹⁸³, и животным-скотиной, если в нем побеждают воздействия похоти, и [хищным] зверем, если в нем побеждают воздействия гнева и нападения (*тахаджжум*). И собака является собакой благодаря ее животной форме, а не благодаря ее особой материи, и свинья является свиньей благодаря форме ее, а не благодаря материи ее, и так же обстоит дело и с прочими животными, часть которых охарактеризована атрибутом похотливой души, согласно разновидностям ее, как то: мул, осел, баран, медведь, мышь, кошка, павлин, петух и другие, а [другая] часть имеет атрибуты гневливой души, как то: лев, волк, тигр, змея, скорпион, орел, сокол и другие; и в зависимости от того, какие нравственные качества (*аҳлāқ*) и приобретенные свойства (*малакāt*) побеждают в душе чело-

века, в день восстания он восстает в образе, соответствующем им, и поэтому виды [собранных людей] в ином мире [будут] многочисленны, как говорит об этом Божья Книга, например слово Его: «В некоторый день враги Бога будут собраны к огню геенны, разделенные на отряды» (41:18) и слово Его: «В тот день они будут отделены одни от других» (30:13); и к сказанному можно отнести [также] стихи о превращении в животных (*масх*), [встречающиеся] в Коране, как то слово Его: «Нет животных, ходящих на земле, нет птиц, летающих на крыльях, которые не составляли бы общин, подобных вашим (или: не были бы людьми, подобными вам. — Я.Э.)»* (6:38); и другие стихи, как, например, слово Всевышнего: «В тот день, когда их язык, руки, ноги будут обличать их в том, что они делали» (24:24), и слово Всевышнего: «Будет день, когда Мы соберем всех их: „Сонм гениев! Вы многого требовали от этих людей (или: вы соблазнили многих из людей и джиннов. — Я.Э.)“»* (6:128), и слово Всевышнего: «Когда звери столпятся» (81:5)¹⁸⁴; и слово [Джа‘фара] ас-Садика — мир ему: «Люди будут собраны в формах деяний (*а‘мал*) их», и в иной версии: «...в формах намерений их»¹⁸⁵, и в [третьей] версии: «Некоторые из людей будут собраны в форме, по сравнению с которой обезьяны и свиньи будут казаться красивыми»¹⁸⁶; и в этом же смысле могут быть истолкованы речи Платона и Пифагора и других, из числа первых [мудрецов], слова которых содержат в себе знаки (= символы) (*румүз*) и мудрость которых заимствована из ниши пророчества пророков.

И то, что говорится в книгах формальной мудрости¹⁸⁷ о том, что одна и та же вещь не может быть формой одной вещи и материей другой вещи, верно [только] в отношении единого устройства и в отношении того, что вообще не связано с телесной материей, ибо душа, которая связана с материей, способна оформиться в одну форму после другой и [последовательно] соединиться с каждой из них, и также [следует иметь в виду, что] телесная форма, актуально являясь формой для телесной материи, потенциально — [вещь] умопостигаемая.

И нами [уже] было доказано наличие субстанциального движения (*ал-харакат ал-джавхариййа*) во всех материальных природах; и человеческая душа — самое быстрое из всех сотворенных вещей (*мукавванат*) по превращению (*истихдлат*) и перемене (*инкйлаб*) на [ее] природной, душевной и умственной стадиях. И в начале своей сотворенной природы¹⁸⁸ она — предел мира чувственно воспринимаемых [вещей] и начало мира духовности; и она — величайшая дверь Бога, через которую входят в высшее царствие (*малакүт*); и в ней также определенная доля от каждой двери ада¹⁸⁹; и она — преграда, расположенная между этим дольным миром и миром загробным, потому что она — форма всякой силы в этом [здешнем] мире и материя всякой

формы в мире ином; и она — место слияния двух морей (*маджма'-л-бахрайн*)¹⁹⁰ [то есть моря] телесных [вещей] и [моря] духовных [сущностей]; и то, что она является концом телесных смыслов, указывает на то, что она [также] является началом смыслов духовных; и если смотреть на субстанцию ее в этом [телесном] мире, то видно, что она — начало всех телесных сил и пользователь (или работодатель. — Я.Э.) (*мустахдим*) прочих животных и растительных форм, а если смотреть на субстанцию ее в умственном мире, то видно, что она в начале (т.е. при создании. — Я.Э.) [ее] природы — чистая потенция, не имеющая формы в мире разума, однако она обладает способностью, в том что касается разума и умопостигаемого, перейти из потенции в актуальность.

Ее первоначальное отношение к форме этого [умственного] мира [таково же, как] отношение семени (*бизр*) [растения] к плоду и семени (*нутфа*) [животного] к животному; и подобно тому как семя, актуально являющееся семенем, потенциально является животным, так и душа, актуально будучи особью людского рода (*башар*)¹⁹¹, потенциально является разумом. И на это указано словом Всевышнего: «Скажи: я такой же человек (*башар*), как и вы: мне открыто, что Бог ваш — единый бог» (18:110) — и сходством между душой Пророка — да благословит его Бог и приветствует! — и прочими человеческими душами в этом устроении, а когда посредством божественного откровения она перешла из потенции в актуальность, то он стал наилучшим из тварей и приблизился к Богу ближе всех пророков и ангелов, по слову его: «У меня вместе с Богом миг (*вакт*), в котором я не даю удела ни приближенному ангелу, ни посланному Пророку»¹⁹².

Положение

Знай, что число человеческих душ, перешедших из потенции в актуальность, в том, что касается разума и умопостигаемого, крайне мало и [что такие души] очень редко встречаются среди особей людского рода, и подавляющая часть душ — это несовершенные души, которые не стали актуальным разумом. Однако это не влечет невозможности (*бутлан*) [бытия] этих душ после смерти, как полагал Александр Афродисийский¹⁹³, так как это полагание (*зани*) зиждется на [убежденности в] том, что этот мир состоит из двух миров: мира материальных тел и мира разумов, но это не так.

Напротив того, существует и другой мир [расположенный между этими двумя мирами], — [мир] живой, чувственно воспринимаемый по своей самости (*махсус аз-зат*), а не [акцидентально], как этот мир [тел]; [мир,] который постигается этими истинными чувствами, а не теми внешними, погибающими. И этот мир делится на чувственно

воспринимаемый рай, в котором блаженство счастливых, [состоящее] из еды, и питья, и женитьбы, и похоти, и совокупления, и всего того, чего желает душа и чем наслаждается глаз; и на чувственно воспринимаемый ад, в котором мучения несчастных, [состоящие] из адского огня, и [адского дерева] заккума¹⁹⁴, и змей, и скорпионов.

И если бы не было этого мира, то упомянутое [выше мнение Александра] было бы истиной, не вызывающей никаких возражений, и этому необходимо сопутствовало бы признание ложными (*такзйб*) божественных законов и книг в том, что касается утверждения воскрешения всех [тварей].

И шейх философов Абу Али [Ибн Сина] в трактате «Десять доказательств» (*ал-Худжадж ал-'ашр*) и в других сочинениях передал то, что утверждает Александр, и то, что можно возразить на это, однако в другом трактате, [который представляет собой ответы] на вопросы Абу-л-Хасана ал-Амири, он [как будто] уже склонился к этому [мнению Александра].

И, вкратце говоря, передаваемое от имама перипатетиков [Аристотеля], по версии Александра, [заключается в том, что] несовершенные души, которые запечатлены в первоматерии (*хайула*), после смерти обречены на распадение, а по версии Фемистия (Самситиус), они пребывают¹⁹⁵; и это [последнее мнение] трудно согласовать с их (перипатетиков. — Я.Э.) правилами, потому что в таком случае эти души пребывают, хотя в них не укоренились ни душевный порок, мучающий их, ни умственная добродетель, доставляющая им наслаждение, и ведь невозможно, чтобы[, продолжая существовать,] они были лишены действия и претерпевания! И они (Фемистий и его сторонники. — Я.Э.) говорят: «Промысл ('*ин'айа*) Бога широк, и поэтому они непременно должны иметь [некое] слабое мысленное (иллюзорное) (*вахмиййа*) счастье, наподобие того [счастья], которое возникает от представления [в уме] изначальных (*аввалиййат*) [истин умозаключения], как то: „Целое больше [своей] части“ и тому подобное»; и поэтому[, как считают они,] сказано, что «души [умерших] детей [пребывают] между раем и адом». Это то, что говорит шейх [Ибн Сина]. И я не знаю, какое счастье [может заключаться] в постижении первичных положений (*ал-мафхумат ал-аввалиййа*).

И что касается обычных, неразвращенных душ, которые не стяжали стремления к теоретическому знанию, то никто из философов (= перипатетиков) [не сказал толком ничего] о конце их и не раскрыл [сути] слов[, сказанных в Книге и предании] о возвращении их и о возвращении [душ], которые [находятся] на ступени их, раз они не обладают ступенью восхождения (*иртиқа'*) в мир умственной святости; и неверны высказывания о возвращении их в тела животных, следст-

вне невозможности переселения душ, и о полной гибели их [после смерти], вследствие того, что известно о невозможности порчи [чего-либо] другого, кроме запечатлений (*мунтаби'āt*)¹⁹⁶. И часть [ученых мужей] вынуждена говорить о том, что духи праведников и аскетов связываются в воздухе с телом, образованным из пара и дыма, которое становится носителем воображаемых (*тахаййулат*) ими [форм], чтобы [посредством этого] они могли удостоиться [причитающегося им] мысленного (иллюзорного) счастья, и [что] подобным образом обстоит дело [с душами] некоторых несчастных. А другая часть отрицает это слово, если [под носителем] подразумевается дымчатое (атмосферное) тело, и одобряет его, если [под ним] имеется в виду тело небесное. И автор «Исцеления» передает это (последнее) мнение со слов одного из ученых, которого он характеризует как «одного из тех [людей], которые не бросают слов на ветер»¹⁹⁷; и автор «Указаний намеками» (*ат-Талвйхāt*) (Шихаб ад-Дин ас-Сухраварди) одобряет слово о связи [душ] с небесным сферическим телом, в том что касается душ счастливых, а относительно [душ] несчастных замечает, что они не имеют силы взойти в мир неба, ибо [небесные сферы] обладают душами света и благородными телами, и говорит: «[Душевная] сила вызывает в них потребность к телесному воображению (*ат-тахаййул ал-джурмийй*)¹⁹⁸, и нельзя исключить [возможности], что под сферой луны и выше сферы огня находится непродырявливаемое сферическое тело, которое, [будучи] видом самого себя [и перешейком между эфирным и элементным мирами], является носителем воображаемых ими (грешниками. — Я.Э.) [форм] [, посредством которого они воображают нечто из своих гнусных поступков]¹⁹⁹, из числа [форм] адских огней, жалящих их змей и скорпионов, и дерева заккума, [ядовитый сок которого] они пьют»²⁰⁰.

И эти слова сих достойнейших мужей [о загробной жизни душ, не ставших актуальным разумом], ввиду умственных несуразностей, сопутствующих им, весьма далеки от пути истины [мистического] знания и дороги светов Корана, как мы разъяснили это в «Свидетельствах Господствия».

**Второе озарение —
об истине возвращения (*ма'ād*)
и способе собрания (*хаишр*) тел**

Что же касается возвращения духов и утверждения истинного счастья приближенных и несчастья, претерпеваемого отверженными несчастными, то это разъяснено нами в наших пространных книгах, и с точки зрения смысла в [излагаемом нами] нет противоречия с [тем, что говорят] [другие] философы, хотя установленная нами истина выше то-

го, что получили и изложили они. А ныне наша задача — разъяснить[, каким образом происходит] собрание тел; и в этом [озарении] несколько положений.

Положение
об основах, снимающих покрывало
со способа собрания тел

Воистину, частные человеческие тела собираются в [день] восстания²⁰¹, чему есть [свидетельства] в истинном Законе, как то слово Всевышнего: «Ужели вы думаете, что Мы сотворили вас как будто бы какую игрушку и что вы к нам не возвращаетесь?» (23:117); и слово Его: «Он говорит: кто даст жизнь костям, когда они уже сгнили? Скажи: даст жизнь им Тот, кто образовал их в первый раз: Он сведущ о всяком творении»* (36:78–79); и слово Его: «Скажи: будьте камнем, или железом, или другим каким-либо творением из тех, которые по вашему представлению неудобоизменимы, [то и тогда...] на это они скажут: „Кто воссоздаст нас?“ Скажи: „Тот, кто сотворил вас в первый раз“. И на это они кивнут тебе своими головами и скажут: „Когда же это?“ Скажи: Может быть, это будет скоро“»* (17:53); и этих основ — семь.

Первая основа

Всякая вещь «воздвигнута» (т.е. существует как целое. — Я.Э.) посредством формы ее, а не посредством материи ее, и эта форма — воплощение чтойности ее, и полнота истины ее, и источник ее последнего (= ближнего) видового отличия; и она (вещь. — Я.Э.) — она благодаря форме ее, а не благодаря материи ее, так что даже если предположить отстранение (*таджарруд*) формы ее от материи ее, то при этом отстранении вещь в ее воплощенности пребудет; и, воистину, нужда в материи — по причине неспособности некоторых индивидуальных форм (*афрād ас-сувар*) к пространственному и временному обособлению (*тафарруд*)²⁰² посредством их самостей, без бытийной связи с тем, что является носителем необходимо сопутствующего особи (*шахс*) каждой из них и носителем возможности действительного бытия (*вукӯ'*) каждой из них; [тем, что] посредством своей готовности приближается к делающему (*джа'ил*) их и дает перевес моменту возникновения их над прочими моментами²⁰³. И отношение материи к форме [есть] отношение ущербности (*нақс*) к полноте, и вещь вместе с полнотой ее — актуально необходимо-проистекающее (*ваджиб ал-хусул би-л-фй'л*), а вместе с ущербностью ее — потенциально возможное (*мумкин би-л-кува*), и поэтому некоторые говорят о единстве

(*иттихād*) материи и формы, и для нас это несомненная истина, сущность которой разъяснена нами в «Четырех странствиях», однако этот [рассматриваемый нами] вопрос [о воскрешении тел] не зиждется на ней.

Вторая основа

Индивидуация вещи (*ташаххуṣ аш-шай'*) представляет собой ее частный способ бытия (*нахв вуджудихи ал-хāṣṣ*), [независимо от того,] является ли [эта вещь] отстраненной или материальной. А то, что называется «обособляющими акциденциями» (*ал-'авāрид ал-мушаххиса*), принадлежит к признакам (*амāрат*) бытия особи, сопутствующим ей, а не составляющим (*муқаввимāt*) ее, и допустима смена одной особи [акциденций] на другую и одного класса [их] на другой²⁰⁴ вместе с пребыванием этой особи в ее воплощенной оности²⁰⁵, как это наблюдается при смене положений (*авдā'*) Зейда и его количественных, и качественных, и местных, и временных характеристик. И [при всех этих изменениях] Зейд остается Зейдом в его воплощенности.

Третья основа

Индивидуальное бытие — [то, что] может укрепляться и усиливаться, и субстанциальная оность — из [числа] того [бытия], которое укрепляется и движется в субстанциальности непрерывным движением, согласно характеристике (*на't*) непрерывного (= соединенного) (*иттиṣāлиййа*) единства, и единое по непрерывности (= соединенности) — единое по бытию и индивидуации. И хотя слово перипатетиков о том, что всякие степень (*мартаба*) и предел (*хадд*), от сильнейшего до слабейшего, представляют собой иной вид, истинно, но [оно истинно] с [тем] условием, что этот предел является пределом актуальным, а не принадлежит к предполагаемым пределам в усилении (*иштидād*), ибо эти пределы не существуют актуально, а в противном случае это влекло бы актуальное проистечение бесконечно многих видов, ограниченных двумя ограничивающими, но, напротив того, актуально сущее — индивидуальная вещь, во всяком движении и превращении (*истиḫāла*), независимо от того, [происходит ли это движение] в субстанции или в [акциденции] качества или в [чем-то] другом, [находящемся] между этими предполагаемыми пределами²⁰⁶.

И то, что раскрывает это [положение] и посредством чего устраняется трудность [якобы содержащаяся в нем]²⁰⁷, — это то, что бытие является предшествующей основой (*ал-асл ал-мутақаддим*) в существовании (*мавджудиййа*), а чтойность следует ей, как тень следует особи [отбрасывающей ее], и единое непрерывное обладает единым

бытием и предполагаемыми пределами. И когда бытие едино, то чтойность едина и лишена множественности, однако когда оно достигает [некоего] предела и останавливается у него, то получает воплощение чтойность, принадлежащая (*mābi'*) этому пределу.

И, короче говоря, чем крепче и сильнее бытие, тем [оно] совершеннее по самости, и полнее по совокупности смыслов и чтойностей, и обильнее по отпечаткам (= воздействиям) (*ācār*) и действиям (*aḥ'āl*). Разве ты не видишь, что животная душа, вследствие того что она сильнее в бытии прочих растительных душ и элементарных форм, производит действия и растений, и минералов, и элементов, и того, что добавляется к ним²⁰⁸, а человеческая душа производит все ее (животной души. — Я.Э.) действия вместе с речью (*nutq*)²⁰⁹, а разум производит все действия посредством [нематериального] создания (*inshā'*), а Творец (*bāri'*) ущедряет все, что желает.

Четвертая основа

Наподобие того как обладающие размером формы (*aḥ-ṣuvar al-miqdārīyya*)²¹⁰ и фигуры и облики их получаемы от действителя благодаря готовности материй и соучастию приемлющих, они получаемы также посредством [нематериального] творения (*ibdā'*) при помощи одних только представлений (*taṣawwūrāt*) действителя и аспектов действительности (*djixāt al-fā'iliyya*), без соучастия приемлющего и положения и готовности его; и из этого рода — бытие небесных сфер и светил, [проистекшее] от представлений начал (*mabādu'*)²¹¹, и действительных аспектов, и знания Всевышнего о наилучшем порядке, без предшествования [этому проистечению] способности [к принятию] (*qābiliyya*) и заслуженности по праву (*istiḥkāk*); и из этого рода также создание (*inshā'*) воображаемых форм, существующих вне вместилища посредством одной лишь воли силы воображения, которая, как известно, отстранена от этого [телесного] мира.

И, воистину, эти формы существуют не посредством тела головного мозга и не в телах небесных сфер, как полагали [некоторые] люди²¹², и не в мире призрачных подобий ('*ālam miṣālīyyi šabaḥīyyi*), который существует не посредством этой души²¹³; напротив, они существуют посредством души, и бытие их — в области души, и, хотя ныне они слабы в бытии, они способны стать воплощениями (*a'yān*), сущими бытием, которое сильнее бытия материальных форм²¹⁴.

И условием получения вещи другой вещью не является существование первой посредством второй²¹⁵ и вселение (*ḥuḥūl*) первой во вторую, ибо формы сущих получаемы самосущностью Всевышнего и существуют посредством Него, без вселения их в Него. Более того, получение их (форм. — Я.Э.) действителем их крепче (*ākad*) получения

их приемлющим их. Некто²¹⁶ из устанавливающих истину сказал: «Всякий человек посредством [своей] мысленной силы (*вахм*) творит то, что не имеет бытия вне вместилища энергии его, однако притом не исчезает энергия, сохраняющая его, и сохранение его не отягощает энергию, и когда его (человека. — Я.Э.) поражает небрежение (*зафла*), то это сотворенное [им тотчас] исчезает»²¹⁷.

Пятая основа

Сила воображения человека, то есть воображающая степень его души, — субстанция, самостно и актуально отделенная в бытии от этого чувственно воспринимаемого тела и осязаемого телесного храма (*хайкал*), как упоминалось выше; и при гибели этой матрицы (*халаб*) [тела] она остается, и гибель (*дусур*) и порча (*халал*) не проникают в самость ее и в постижения ее. И во время смерти ее поражают муки смерти и горечь ее, вследствие погруженности ее в это тело, и после смерти самость [ее] представляется ей человеком, имеющим величину и фигуру того облика, который она имела в дольном мире, и [это воображаемое] тело ее представляется ей мертвым и погребенным.

Шестая основа

Все, что человек истинно представляет и постигает любым постижением — умственным или чувственным — в [этом] дольном или в ином (загробном) мире, не является чем-то отдельным от его самости и различным с оностью его. Напротив, самостно постигаемое им существует в самости его, а не в [чем-нибудь] другом. И ранее указывалось на то, что самостно видимое, из числа небес, и земли, и других [вещей], — это не внешние формы, сущие в первоматериальных материях (*ал-мавадд ал-хайуланыййа*)²¹⁸, сущих в измерениях (букв.: сторонах (*джихат*)). — Я.Э.) этого мира.

И, воистину, нужна постижения ее (души или самости. — Я.Э.) в соучастии материй и их соотношенностей по положению в начале создания чувствующего [вытекает] из того, что [изначально] человек как [нечто] способное к чувственному ощущению (*хассас*) — вещь потенциальная и он нуждается в особом положении и в особом отношении орудия постижения к материи того, что постигается [им] акцидентально, и это — внешняя форма, подобная тому, что присутствует при душе его и постигаемо [им] самостно. И когда постижение совершается таким образом один или несколько раз, то душа в своем мире может свидетельствовать формы многих вещей без посредничества внешней материи, как это бывает с больным плевритом, и со спящим, и с другим.

И, следовательно, в состоянии смерти нет препятствия, [препятствующего]²¹⁹ тому, чтобы душа постигала все, что она постигает и чувствует, без соучастия внешней материи или телесного орудия, отделенного от мира души и истины ее.

Седьмая основа

Душевные представления, нравственные качества и привычки²²⁰ способны влечь внешние отпечатки, и такое происходит нередко, как то: [наблюдаемые нами] румянец стыда, и бледность страха, и набухание орудия совокупления при представлении полового акта, и излияние семени во сне. И иногда от мысленного представления (*таваххум*) возникает тяжелая болезнь и в теле появляется дурная порченная жидкость без [какой-либо] внешней причины; и сие и подобное тому познано на опыте. И [одно] из свидетельств тому — гневающийся человек, при возникновении гнева его, — и гнев — это душевное качество: [мы видим,] как наливаются кровью его вены, и лицо его покрывается густым румянцем, а затем он синеет, и его шейные вены пульсируют, и члены его дрожат. И иногда в сердце его появляется огонь, сжигающий жидкости его тела и уничтожающий в нем влажность, и иногда он теряет зрение от этого, вследствие наполнения полости его головного мозга черным дымом (или: паром (*адхина*). — Я.Э.), возникающим внутри его; и бывает, что человек умирает в состоянии гнева, вследствие порчи смеси [жизненного] духа²²¹ и прекращения [существования] жизненной материи, то есть крови, пригодной для создания парообразного [жизненного] духа.

После изложения этих основ мы [рассмотрим их следствия в том, что касается иного мира]²²².

Положение

Возвращаемое (или: воспроизводимое (*му'ād*). — Я.Э.) в день возвращения — это чувственно воспринимаемая осязаемая человеческая особь, составленная из противоположностей, смешанная из частей и членов, возникающих из материй, вместе с тем что каждый миг в ней сменяются ее члены, и ее части, и ее субстанция, и ее акциденции, даже ее сердце и головной мозг, в особенности же ее парообразный [жизненный] дух, который из [всех] природных тел наиболее близок к ее самости и является первой из стоянок (*манāзил*) ее души в этом мире; и он — трон (*курсийй*) ее самости, и престол ('*арш*), на коем восседает она, и стан (*му'аскар*) ее сил и войск; и вместе с тем он (жизненный дух. — Я.Э.) вечно превращается, и сменяется, и возникает, и прекращается, ибо смысл ('*ибра*) пребывания тела, как этого

[частного] индивидуального тела, [заключается] в том, что оно (пребывание. — Я.Э.) [имеет место] благодаря единству души, и, пока душа Зейда остается этой [самой] душой, тело его остается этим [самим] телом, потому что душа (или: самость (*нафс*). — Я.Э.) вещи есть полнота истины и ононости [ее].

И поэтому говорится: «Этот ребенок будет старым» — или: «Этот старик был ребенком», хотя в старости у человека исчезло все то, что он имел в детстве, из числа частей и членов [тела], однако палец его — это тот [же] палец, который он имел в детстве, невзирая на то что в самости его (пальца. — Я.Э.) исчезли [прежние] материя и форма; и он не пребывает как тело, определенное по своей самости, но пребывает как палец этого человека, вследствие пребывания его души; и, следовательно, с одной стороны, этот [палец] — тот [самый палец] по воплощенности его, а с другой стороны, этот [палец] — не тот по воплощенности его, и обе стороны правильны, без противоречия (*танақуд*) между ними [с точки зрения устройства сущего]²²³.

И, следовательно, индивидуальный человек, возвращаемый (или: воспроизводимый. — Я.Э.) после смерти, — [это] тот же человек в той же воплощенности его (*хāzā al-инсān би-'айнихи хāzā*), и значение этого [факта] не умаляет то [обстоятельство], что это мирское тело — исчезающее и разлагающееся, ибо оно составлено из противоположностей и гниющих густых жидкостей, и что загробное тело обитателей рая — световое, пребывающее, благородное, живое благодаря своей самости, не приемлющее ни гибели, ни смерти, ни болезни, ни дряхлости, а [что касается] тела неверующего, то коренной зуб его как гора Ухуд²²⁴ и форма его — форма собаки и свиньи или другая, расплавляемая в огне, «который охватывает сердца»* (104:7), а затем заменяются у них кожа их и члены их, как сказал Всевышний: «Каждый раз, как пропечется на них кожа их, Мы заменяем ее другою кожей» (4:59); и рассказывают, что [неверующий] принуждается в аду к восхождению на гору на протяжении семидесяти лет, и когда он кладет на нее руку, то она (рука. — Я.Э.) расплавляется, а когда поднимает ее, то она восстанавливается, и так же, когда он ставит ногу на нее, то она расплавляется, а когда поднимает ее, то она восстанавливается.

И [таким образом] установлено, что это [душевное] тело будет собрано в [день] восстания, вместе с тем что с точки зрения материи, оно не будет этим [самым] телом, и это — согласно первой и второй основам, и они [гласят, что] вещь такова, какова она, благодаря форме ее, а не благодаря материи ее; и что пребывание сущего в его особи не исключает смены [ее] акциденций и самой материи, в аспекте особого выделения ее этими акциденциями²²⁵.

Затем. Все, что человек видит и свидетельствует в загробном мире из [числа разных] видов блаженства, как то гурии, дворцы, сады, деревья и реки, и противоположности их из [числа разных] видов муки, которая [испытывается] в аду, не является чем-то внешним по отношению к самости души и различным с бытием ее; и, воистину, они (воображаемые формы, свидетельствуемые в самости души. — Я.Э.) сильнее по субстанциализации (*таджавхур*), и крепче по утвержденности (*тақаррур*), и постоянное по истине, чем превращающиеся и обновляющиеся материальные формы, согласно четвертой основе.

И никто не должен спрашивать о месте и положении их (воображаемых душой форм или рая и ада. — Я.Э.): внутри ли они этого мира или вне его, выше ли они определяющего стороны (*муҳаддид ал-джихāt*)²²⁶, или [они] в том, что между слоями небес, или [же] внутри толщины их (слоев небес. — Я.Э.), потому что установлено, что они относятся к иному устройению (*наша'а ухрā*) и что между ними и этим миром нет [никакого] соотношения со стороны положения и величины.

И то, что приводится в хадисе, что земля рая — Трон (*курсийй*), а небо его — Престол ('*арш*) Милостивого²²⁷, не подразумевает местного пространства (*ал-фада' ал-маканийй*), которое относится к тронам этого мира, [то есть, пространства, расположенного] между ним (Престолом или отдаленнейшим небом. — Я.Э.) и небом неподвижных звезд²²⁸, но подразумевает то, что является внутренностью (*бāтин*) и сокровенным (*зайб*) их (Престола и Трона. — Я.Э.), ибо рай — внутри сокровенного неба (*зайб ас-самā'*); и, равным образом, то, что приводится [в хадисе], что рай — на седьмом небе, а ад — на низшей земле (*ал-ард ас-суфлā*)²²⁹, не подразумевает чего-либо другого, как только то, что он [находится] внутри покрывал этого мира. И, воистину, иная обитель постоянна и вечна, и блаженство ее не исчезает, и плоды ее не прекращаются и не запрещаются, согласно пятой основе. И все, к чему стремится человек и чего он желает, тотчас является к нему, более того, само представление чего-либо [есть] само присутствие этого [предмета]; и наслаждения и благоденствия [в том мире] — по мере желаний, и это — согласно шестой основе.

И источником того, что постигает человека [после смерти] и чем воздается ему в загробном мире, — будь то благом или злом, раем или адом — [является] то, что находится в самости его, из рода намерений (*ниййāt*), и размышлений (*та'аммулāt*), и воззрений (*и'тиқādāt*), и нравственных качеств (*ахлāқ*); и причины этих вещей не являются чем-то различным с ним по бытию и положению, согласно седьмой основе.

И некоторые особи людского рода по совершенству своей самости таковы, что становятся приближенными ангелами, теми [ангелами],

которые не обращают внимания на то, что кроме Него, и на что-либо из наслаждений рая и разрядов блаженства его, и это — согласно третьей основе.

Положение
об аспектах различия между плотями и телами
этого и загробного миров в способе [их]
телесного бытия; и они многочисленны

[Первый] из них — это то, что всякое тело в загробном мире обладает духом, более того, [оно] живо по [своей] самости, и там не представимо тело, которое не имело бы жизни, в отличие от здешнего мира, ибо в нем (здесь) существуют тела, не обладающие жизнью и восприятием (*шу'ур*), а что касается тех [тел], в которых есть жизнь, — то жизнь их акцидентальна по отношению к ним и добавлена к ним [извне].

И [второй] из них — это то, что тела этого мира приемлют свои души путем готовности, а души загробного мира действуют (читай: творят. — *Я.Э.*) свои тела путем делания [их] необходимыми (*иджаб*)²³⁰; и в здешнем мире [человеческие] тела и материи [постепенно] восходят, согласно готовностям их и превращениям их, до тех пор, пока они не достигнут пределов душ²³¹, а в загробном мире приказание нисходит с душ на тела²³².

И [третий] из них — это то, что здесь потенция предшествует актуальности по времени, а актуальность предшествует потенции по самости, но там потенция предшествует актуальности самостно и бытийно.

И [четвертый] из них — это то, что актуальность здесь благороднее потенции, потому что она — конечная цель (*гайа*) ее, а там потенция благороднее актуальности, потому что она — действительница ее²³³.

И [пятый] из них — это то, что число тел загробного мира бесконечно, согласно числу представлений душ и постижений их, потому что доказательства конечности расстояний (*танāхī ал-аб'ād*) действуют не в нем, а в измерениях и пространствах материальных [вещей], и в нем нет также взаимного вытеснения (*тазāхум*) и выдавливания (*тадāйух*), и ни одно из тел не находится ни вне, ни внутри другого, и каждому человеку, будь он счастливым или несчастным, [там] принадлежит свой совершенно полный мир, который больше этого мира и не нанизывается на одну нить с другим миром²³⁴. И каждый из счастливых имеет то, что желает из царствия (*мулк*), в любом размере, в каком желает; и на этот смысл указывает Абу Йазид [ал-Бастами]²³⁵ в своем слове: «Если бы Престол и то, что он содержит в себе, поместились в уголок из уголков сердца Абу Йазид, то он не заметил бы этого»²³⁶.

И [шестой] из них — это то, что плоти загробного мира и кости их, из числа садов, и рек, и чертогов, и домов, и дворцов, и «чистых супругов» (2:23), и гурий, и всего того, что имеют обладатели рая из числа слуг, и прислуги, и рабов, и отроков-невольников, и другого, существуют единым бытием, которое есть бытие единого человека, из числа счастливых, ибо они (счастливые. — Я.Э.) охватывают их («плоти и кости», т.е. формы, воображаемые душой в загробном мире. — Я.Э.), будучи поддерживаемыми в этом Богом, «по гостеприимству (*нузулан*) Прощающего, Милостивого» (41:32)²³⁷. Но не таково положение несчастных, обитающих в аду, по отношению к тому, что достается им, из числа [адских] огней, и оков, и цепей, и змей, и другого, ибо они (несчастные. — Я.Э.) охвачены ими (отвратительными воображаемыми формами. — Я.Э.), как сказал Всевышний: «[Нечестивым Мы приготовили огонь, который] окружит их как шатер» (18:28), и по слову Его: «...ад окружит неверующих». И «в этом уведомление для людей, искренно поклоняющихся Богу» (21:106).

Положение

в устранение сомнений отвергающих возвращение (*ма' ад*) и отрицающих собрание тел; и эти сомнения заключаются в нескольких затруднениях

Одно из них — поиск места и стороны для рая и ада, как будто загробный мир находился бы в некоей стороне этого мира или имел бы в нем (здешнем мире. — Я.Э.) некое место, с тем чтобы повлечь либо взаимное проникновение (*тадахул*), либо пустоту (*халд'*)²³⁸, и оно (установление места нахождения загробного мира. — Я.Э.) невозможно в принципе, как мы [уже] указали, потому что загробный мир — мир, полный в своей самости, подобно тому как невозможен вопрос «где?» по отношению к совокупности здешнего мира, потому что над высшей частью его и под низшей частью его нет ничего²³⁹; более того, совокупность не имеет ни высшей, ни низшей части, и то, что установимо, — место частей единого мира, но не [место] совокупности его.

И нами уже было сказано, что загробный мир — мир полный²⁴⁰, и, более того, рай и ад — оба являются совершенно полными мирами, и даже всякий счастливый человек имеет свой полный мир²⁴¹, как мы указали [ранее]. [И] как [же иначе]? Ведь если этот и загробный миры оба не являлись бы полными мирами, то у Бога не было бы двух миров²⁴².

Вдобавок к тому, загробный мир — пребывающее устройство (*наша'а бакийя*), в котором нет ни смерти, ни гибели, ни исчезновения, и он — место близости к Богу, и в нем человек говорит с Богом, и в нем лица сияющие, на Него взирающие²⁴³, а здешний мир — поги-

бающий, исчезающий, изгнанный из края святости. В хадисе говорится: «Воистину, [этот] дольний мир проклят, и проклято и поражено чумой то, что в нем[, кроме поминания Бога]»²⁴⁴. И различие влекомого указывает на различие влекущего. Сказал Всевышний: «...и воссоздать вас в том [состоянии], которого не знаете»* (56:61); и от Ибн Аббаса²⁴⁵ [передают, что Пророк сказал]: «Нет в дольном мире ничего из того, что в раю, кроме имен [райских вещей]».

И, как установлено, способ бытия загробного мира не таков, как способ бытия [этого,] дольного мира, и этот мир различается с загробным в субстанции бытия. И если бы загробный мир был из субстанции этого мира, то ни в коем случае не было бы истинным разрушение этого мира и исчезновение его, и слово о загробном мире было бы словом о переселении душ [в другие материальные тела], и возвращение (= восстановление) (*ma'ād*) заключалось бы в построении заново этого мира после разрушения его; и все общины согласны в том, что этот мир исчезает и гибнет, а затем никогда [больше] не строится заново.

Второе из них — это то, что если бы возвращение (= восстановление) было истинным, то это влекло бы переселение душ. И общеизвестный ответ [мутакаллимов гласит], что это — тот вид переселения душ, который допускается Законом и называется «собранием» (*ḥaṣr*), и они (отвечающие так. — Я.Э.) не вдумываются в то, что природа самостно невозможного (*muḥāl bi-ḥ-ḡāt*) такова, что ни одна из особенностей его не становится возможной благодаря разрешению законодателя и замене имени; и невозможность (*muḥālīyya*) переселения душ — вещь доказанная.

И у одного из выдающихся ученых²⁴⁶ есть трактат о возвращении (= восстановлении), в котором он отвечает на это затруднение, утверждая, что глаголящая душа связана с этим телом двоякой связью: одна из них — первичная, и это связь души с жизненным духом, струящимся в артериях, а другая, вторичная, [посредством жизненного духа] внедряется (*ḥalla*) в плотные члены. И когда смесь духа начинает портиться и становится почти непригодной для связи с душой²⁴⁷, то усиливается вторичная связь души с [телесными] членами, и посредством этого выделения (*ta'ayyūn*) части [тела единой особи] выделяются некоторым выделением²⁴⁸. Затем, при собрании, когда вторично собирается и становится полной форма тела и [в нем] снова появляется парообразный [жизненный] дух, связь души с ним восстанавливается, как в первый раз, и эта вторичная связь препятствует возникновению другой души для смеси частей²⁴⁹, и, таким образом, возвращаемое — та же душа, пребывающая для получения воздаяния²⁵⁰ (конец пересказа).

И это — глупая речь, которая порочнее первого ответа [о допущении одной из разновидностей переселения душ божественным Законом], поскольку она неправильна с нескольких сторон.

[Первая] из них — это то, что смысл вторичной связи в этом макаме в том, что это [связь] по акциденции, в том смысле, что в загробном мире имеет место единая связь, которая с [жизненными] духами соотносится по самости, а с [телесными] членами — по зависимости (*би-т-таба*)²⁵¹.

И [вторая] из них — это то, что связь души с телом — не по намерению (*кашд*) и выбору (*ихтийар*), с тем чтобы, почувствовав порчу смеси [жизненного духа], она могла перенести эту связь с духа на телесные члены.

И [третья] из них — это то, что утверждающий это не понял того, что когда порча постигает тело, то члены [его] не остаются в их [прежней] смеси и соразмерности (*итидал*)²⁵², [чтобы] душа могла уцепиться за связь с ними; и стержень связи между душой и телом — посредничество стороны (читай: модальности. — Я.Э.) единства и соразмерности, и она (связь. — Я.Э.) [сперва] возникает в тончайшем и тонком [и потом нисходит] до тех пор, пока не достигает плотного и плотнейшего. И он нисколько не поразмыслил о том, какой же цели достигает душа, поддерживая связь с материями, смесь коих испорчена, и природную связь с разлагающимся телом; и всякое природное действие существует не иначе, как только ради [достижения] самостной природной конечной цели (*зайа зэтийа таби'ийа*).

И [четвертая] из них — это то, что простые и составные [жизненные] духи и [телесные] члены, возникая и пребывая [как части живого тела], истекают со стороны души (т.е. являются эманациями ее. — Я.Э.) в порядке [нисхождения] с благороднейшего и благородного²⁵³, и когда разлагается дух, струящийся в члене, то в этом члене больше не остается [никакого] члена (*лам йабка фй-л-'удв 'удван*)²⁵⁴.

И, кроме того [с пятой стороны], [телесные] члены — не то, что определяет бытие души, так, чтобы, после того как испортилась смесь тела, и исчезла его структура, и прекратилась [его] связь с душой, душа, сбжавшая из тела из-за порчи его, снова вернулась [в него] благодаря собранию (букв.: при посредничестве собрания. — Я.Э.) этих разбросанных частей в [единую] фигуру.

И [с шестой стороны, спрашивается] также: кто тот, кто соберет эти части, у которых нет другого собирающего, кроме природной формы или душевной силы, «связанной» [согласно этому предположению,] природной материей, которая является [ее] основой, а затем присоединит к этим частям [тела] частицы пищи? Установление же истины [заключается] в том, что сохраняющим части особи и соби-

рающим частицы пищи [ее] является душа материй (*нафс ал-мавад*) новорожденного, согласно степеням и стоянкам ее, предшествующим ее становлению совершенной душой.

И, говоря короче, душа всегда определяет тело и части его, а тело не определяет душу ни в чем из ступеней [ее]. И нет глупее речи[, чем речь] того, кто делает последние²⁵⁵ материи и плотные оболочки, находящиеся вне стороны (читай: «модальности». — Я.Э.) единства соразмерности²⁵⁶, тем, что естественно может побудить душу к связи с телом. И утверждающий это и подобные ему, из числа достойных людей своей эпохи, воистину, в глубоком неведении о состояниях души, и стоянках и степенях ее, и способе эманации (*инби' ас*) из нее тела в обоих мирах, и различии между двумя эманациями. И тот, кто в совершенстве постиг эту предпосылку и усвоил [положение о] предшествовании души телу, знает, что утверждающий это и подобные ему весьма далеки от установления истины науки возвращения (= восстановления) (*ма' ад*).

И, быть может, утверждающий это представил в мысли, что тело после смерти наподобие развалин [дома], в котором человек проживал, когда тот был благоустроенным, и [впоследствии] на некоторое время покинул его, а затем случайно возвратился в него, и его стремление (*иштийақ*) к нему усилилось вследствие воспоминания [им] своих прежних состояний и прошлых наслаждений[, испытанных] в нем, и поэтому он решил навсегда остаться жить в нем в уединении, удовлетворившись им вместо благоустроенных стран и радостных чистых обитателей. И вкусивший [воды] от водопоя мудрости знает, что такие причуды и необдуманные действия в природных вещах невозможны.

И третье из возражений — это то, что [собранию тел] необходимо сопутствует воспроизведение не-сущего (*ма' дум*)²⁵⁷, и ты уже узнал, что оно не является необходимо сопутствующим. И известный ответ [мутакаллимов] таков, что материя пребывает и основные члены²⁵⁸ пребывают [и не становятся не-сущими], и он несостоятелен, потому что материя неопределенна (*мубхама*) крайней неопределенностью и истина всякой вещи — воплощение (*та' айюн*) ее посредством формы ее — а не посредством материи ее, — как указано выше.

И четвертое из них — это то, что возвращение (= воспроизведение) не может совершиться [без цели,] ради забавы (*'абас*), ибо это недостойно Мудрого, а если цель [есть и если она] восходит к Нему²⁵⁹, то она — недостаток (*нақс*) Его²⁶⁰ и следует очистить Его от этого, а если она восходит к рабам, то она заключается либо в причинении [им] страдания (*илам*), и это недостойно Его, либо в доставлении [им] наслаждения, а наслаждения — особенно в чувственных вещах, как это разъяснено мудрецами и врачами в их книгах, — представляют собой

устранение страданий, и, следовательно, сперва Бог должен причинить [человеку] боль, с тем чтобы [потом] доставить ему чувственное наслаждение²⁶¹, а разве это достойно Мудрого? Ведь сие подобно тому, чтобы [сперва] отрезать [человеку] некий член, а затем помазать [больное место] бальзамом, чтобы тот наслаждался. И часть людей отвечает на это, что «с Него не спросится за то, что делает Он» (21:23) и [что] никто не имеет права возражать царю относительно того, что он делает в своем царстве.

И установление истинного ответа, разрешающего эту трудность, которое утверждено при рассмотрении вопроса о конечных целях (*ḡāyāt*), заключается в том, что всякое действие и движение имеют самосушностную конечную цель и что всякое деяние (*'amal*) имеет необходимо сопутствующее [ему] воздаяние, и за всякое дело — то, что было намерением его²⁶², «[как] воздаяние за то, что они себе усвоили» (9:83); и Бог этого и загробного миров — один, и «Ему нет соучастника»* (6:163), и «в обычае Бога ты не найдешь перемены» (35:41), и особым действием Его не является что-либо иное, кроме милости²⁶³, и попечения²⁶⁴, и доставления всего заслуженного заслуживающему его²⁶⁵.

И, воистину, награды и наказания — следствия и плоды добрых и злых дел, совершенных [человеком]; и наслаждения загробного мира и блаженство его, будь они умственными или чувственными, не являются, подобно наслаждениям этого мира, чем-то ложным, «подобно мареву в пустыне, которое жаждущий считает водой»* (24:39), напротив того, [они —] истинные наслаждения, достигающие субстанции души, как ты узнал [ранее].

И пятое из них [заключается в том], что когда определенный человек в своей полноте становится пищей для другого человека, то собираем (*maḥṣūr*) только один из них. Затем, если предположить, что съевший — неверующий, а съеденный — верующий, то это будет влечь либо мучения верующего, либо блаженство неверующего, либо то, что съевший — неверующий и мучим, а съеденный — верующий и блажен, вместе с тем что они оба являются единым телом. И истинный ответ узнается благодаря вспоминанию того, что сказано нами [ранее]²⁶⁶. И некоторые люди говорят удивительные слова в этом макаме [— слова], изучение подобных которым, вместо одного лишь подражания установителю Закона и довольствования верой старух, в которой [также заключается] своего рода спасение, запретно для всякого ищущего знающего, после отсутствия [у него] пронизательности [получаемой] благодаря светам веры.

И шестое из них — это то, что тело земли — величина, [точно] измеренная в фарсах²⁶⁷ и милях, а число душ бесконечно, и, следова-

тельно, тело ее недостаточно для собрания бесконечно многих [воскресших человеческих] тел. И ответом является то, что установлено в основах²⁶⁸. Затем, если [даже] допустить упомянутое (т.е. то, что воскресшие твари будут собраны на этой материальной земле. — Я.Э.), то ведь первоматерия является [лишь] приемлющей силой, которая в своей самости не имеет величины, и для нее возможны бесконечно многие величины, и разделения (*инқисāmāt*), и также количества (букв.: числа (*а'дād*)). — Я.Э.), хотя и чередующиеся (*мута'ақиба*) [во времени], и время загробного мира — не таково, как время этого мира, ибо один день его — как пятьдесят тысяч лет по времени этого мира²⁶⁹; и эта земля не будет собрана в этом [нынешнем материальном] качестве, и то, что будет собрано, — форма этой земли. И «когда земля расширится, извергнет из себя что в ней есть, и опустеет, и прислушается к своему Господу, и очистится от лжи (*хаққат*)»* (84:3–5), то она вместит все тела, как указывается на это в слове Всевышнего: «Скажи: да, и древние, и поздние. Да, будут собраны ко времени известного дня» (56:49–50) — в ответ тем, кто говорил: «Уже ли будем воскрешены? И наши древние праотцы?» (56:47–48).

Седьмое [затруднение заключается в том, что] из Книги и Предания известно, что рай и ад [уже] сотворены сегодня, и, так как они оба[по мнению возражающих,] телесны, то это влечет либо взаимное проникновение (*тадāхул*)²⁷⁰ тел, либо то, что определяющее стороны (*мухаддид ал-джихām*) [в действительности] не является определяющим их. Ответ на это был дан ранее, и он [заключается] в усвоении того [факта], что оба они внутри покрывал небес и земли. Однако те, которые не вошли в дома [знания] через их двери²⁷¹, пытаются разрешить [эту] трудность то отрицанием того, что рай и ад уже сотворены, то допущением [наличия в этом мире] пустоты, то разрыванием (*инфитāқ*) небес настолько, чтобы они смогли вместить их, то допущением [возможности] взаимопроникновения тел. И лучше бы им признаться в [своей] слабости, и удовлетвориться подражанием, и сказать: «Не знаем [того]. Бог и Посланник Его знают лучше».

Положение

о том, что остается от частей человека,
и указание на муку могилы

Знай, что когда дух покидает элементное тело, то с ним остается нечто слабое бытием (*да'иф ал-вуджūd*), что в хадисе названо «основанием хвоста» (*'аджб аз-занаб*)²⁷², и [ученые] расходятся в мнениях о смысле этой вещи; и [некоторые] говорят, что это — основные части (*ал-аджза' ал-ақлиййа*)²⁷³, а [другие] — что это первоматериальный разум (*ал-'ақл ал-хайуланний*)²⁷⁴ и даже что это — [сама] первоматерия;

и Абу-л-Хамид ал-Газали говорит, что это душа и что на ней зиждется загробный мир, и [мутакаллим] Абу Йазид ал-Вакваки говорит, что это — единичная субстанция (или: атом (*джавхар фард*)). — Я.Э.), остающаяся от этого (материального) устройства; и автор «Мекканских откровений»²⁷⁵ считает, что это — воплощения утвержденных субстанций (*ал-а 'йән ал-джавāхир ас-сāбита*)²⁷⁶; и каждое [из этих мнений] имеет [под собой] основание.

Однако доказательство указывает на пребывание силы воображения, которая является субстанцией, самостно отделенной от этого тела, и она — конец этого первого устройства и начало устройства последнего.

И, следовательно, когда душа покидает тело, то она присоединяет к себе²⁷⁷ постигающую форму, и своим внутренним чувством, собирающим [все] виды чувственно воспринимаемых (т.е. чувственных восприятий. — Я.Э.), которое, как тебе уже известно, является основой [внешних] чувств, она (душа. — Я.Э.) может постигать телесные, чувственно воспринимаемые вещи, и свидетельствовать их, и представить свое обособленное тело, в той самой форме, которую оно имело в этом мире и в которой оно умерло, и [она также может] представить свою самость, вследствие близости своей соединенности с телом²⁷⁸, самим погребенным человеком, который умер в своей форме [этого мира], и видит свое тело погребенным, и постигает муки, испытываемые им (телом. — Я.Э.) в виде чувственных наказаний, согласно тому, что сказано в Истинном Законе, и это — мука могилы. А если душа представляет свою самость в подходящей [для нее] форме и [свободно] распоряжается сущими²⁷⁹, то это — награда могилы (*савāб ал-кабр*); и на это указывается словом [Пророка]: «Могилы — луг из лугов рая или яма из ям ада»²⁸⁰.

Затем, когда наступает время собрания и воскрешения, душа садится на тело, пригодное для рая и наслаждений его, если она из счастливых, или на [тело,] пригодное для ада и муки его, если она из несчастных грешных.

И не дай Бог тебе верить, что то, что человек видит после своей смерти, из числа ужасов могилы и состояний воскрешения, — [иллюзорные] мысленные представления, лишённые бытия в воплощении²⁸¹, как полагают это некоторые из людей ислама, цепляющиеся за хвост (т.е. подражающие. — Я.Э.) философов, ибо тот, кто верит в это, — не верующий в Закон и заблудший в мудрости. Напротив того, явления восстания и состояния загробного мира — сильнее по бытию и крепче по получению (читай: постижению. — Я.Э.) (*тахассул*), чем эти формы, сущие в первоматерии, которая становится носителями (*мавдӯ'āt*) посредством движения и времени. И загробные формы либо зависят

[только] от своих самостей, либо гнездятся во вместилище (*мавди'*) (букв.: существуют в месте. — Я.Э.) души, и она — тончайшая из первоматерий.

**Третье озарение —
о состояниях, имеющих место в загробном мире;
и в нем положения**

Положение
о том, что смерть есть должное

Следует знать, что наступление смерти — естественная вещь, причиной которой, как мы указали [выше], являются движение души от мира природы к пребывающему устроению, и отстранение ее от этого тела, и выход ее из [облака] пыли этих телесных обликов (*хай' ат*), и приближение ее к загробной обители. И дело обстоит не так, как полагают врачи и знатоки естественных наук, [считающие,] что причиной наступления ее является достижение предела природных сил, или исчерпание врожденной теплоты (*нафад ал-харара ал-заризийа*), или чрезмерное увеличение влаги, или [нечто] другое, из [числа] воздействий светил, согласно доле [воздействия] их в [созвездии,] восходящем [при рождении] младенца, или [что-либо] подобное этим вещам, так как несостоятельность этих полаганий разъяснена в своем месте. Нет, причина ее — сила субстанциализации (*таджавхур*) души, и укрепление ее (души. — Я.Э.) в бытии, и возвращение ее посредством ее самостного движения к сделавшему (*джд'ил*) ее, тому, от которого начало ее и к которому возвращение ее, либо радостной и блаженной, либо мучимой и развратившейся (*манкўса*).

Положение
о собрании (*хашр*) [тел]

Собрание тварей происходит по-разному, согласно деяниям (*а'мал*) и намерениям (*ниййат*) их; и для некоторых оно как почетный прием (*вафд*): «Будет день, в который Мы соберем благочестивых пред Милостивым, оказывая им почет царских послов»* (19:88), и для иных как мучение: «В некоторый день враги Бога будут собраны к огню геенны, разделенные на отряды» (41:19) — из-за различия видов привычек (*малакāt*) [гнездящихся] в них, влекущего различие их животных форм; и о некоторых из них сказал Всевышний: «В День воскресения Мы воскресим его слепым» (20:124); и о некоторых: «Когда на шеях у них будут ярмы и цепи, которыми повлекут их в кипящую воду, а затем потащат в огонь»* (40:73); и о некоторых:

«Некогда их повлекут в огонь ниц лицом» (54:48); и о некоторых: «Мы соберем беззаконных: в этот день они будут голубоглазыми (*зурқан*)»²⁸² (20:102); и о некоторых: «...там (в огне. — Я.Э.) для них — стон и вопль»* (11:108); и о некоторых: «...оставайтесь в нем (огне. — Я.Э.) и не говорите Мне» (23:110); и о некоторых: «Мы отняли у них очи» (36:66); и, короче говоря, всякий собирается в форме [скрытого] нутра его и приводится к конечной цели своего стремления и деяния, как сказал Всевышний: «Скажи: каждый поступает по своему [выбору]; но Господь ваш лучше знает, кто путеводим вернее»* (17:86), и в хадисе [сказано]: «Человек собирается с тем, что любил он, так что даже если один из вас любил камень, то будет собран с ним»²⁸³.

Ибо повторение действий влечет появление привычек, и душевные привычки приводят к изменению форм и фигур, и, следовательно, всякая привычка, которая преобладает в человеке в этом мире, в загробном мире получает соответствующую ей форму (т.е. представляется в ней. — Я.Э.), и для людей достоверного знания (*йақин*) это — вещь, истинно установленная [ими], включая истинность того [факта], что Всевышний Бог сотворил животные тела согласно душевным побуждениям и целям их и что Он сотворил телесные органы, как то сердце, головной мозг, печень, селезенку, яички и прочие органы и части тела, согласно цели души и ее самостным обликам (= привычкам) (*хай' ат*).

И, равным образом, [истинно то, что] Он сотворил для всякого вида животных орудия, соответствующие свойствам их душ, как то рога для быка, и когтистые лапы для льва, и раздвоенные копыта для лошади, и крылья для птицы, и клыки для змеи, и жало для скорпиона.

И тот, кто [внимательно] посмотрит на разные классы людей, из числа представителей всякого дела и ремесла, как то: на писца, и поэта, и звездочета, и врача, и земледельца, и других помимо них, найдет, что их телесные облики соответствуют их душевным побуждениям, ибо вначале облики (= привычки) нисходят с душ на тела, равно как впоследствии они восходят от тел к душам. Поэтому в загробном мире души получают их (своих привычек. — Я.Э.) форму, и на это указано словом Всевышнего: «...чтобы отрезали уши у скота и чтобы изменяли творение Божие»* (4:117)²⁸⁴.

И некто из обладателей сердец (*асхāб ал-кулūб*) сказал: «Всякий, кто в этом мире светом внутреннего зрения (*бақйра*) свидетельствует свое нутро, видит его наполненным разными видами вредных [существ], из числа похоти, и гнева, и коварства, и зависти, и высокомерия, и тщеславия, и лицемерия, и других. Однако очи большинства людей закрыты от свидетельствования их покрывалом, и когда по-

средством смерти покрывало снимается²⁸⁵, то [человек] видит их воочию, и они предстают [перед ним] в своих чувственно воспринимаемых формах и фигурах, соответствующих их смыслам, и он видит наяву, что душа [его] приняла формы [хищных] зверей и животных-скотин, и что его окружили скорпионы и змеи, жалящие и кусающие его, и что огонь охватил его и сжигает его»; и, воистину, это — приобретенные свойства и качества его, присутствующие [при нем в этом и в загробном мирах], разве что поможет ему милость Божья и избавит его от муки, из-за веры и добрых дел [его]²⁸⁶.

Положение²⁸⁷
о двух дуновениях

Сказал Всевышний Бог: «И дунется в трубу, и изомрет все, что на небесах и что на земле, кроме тех, которых [оставить живыми] захочет Бог; потом дунется в нее в другой раз; и вот, они восстают, озираясь вокруг себя»* (39:69); и знай, что дуновение (*нафха*) двояко: дуновение, гасящее огонь, и дуновение, раздувающее его; и «в трубу», если [слово] читать с сукуном *вав* (*сѹр*)²⁸⁸, и оно читается также с фатхой над *вав* (*сувар*) [, и тогда это] — множественное число от [слова] *сѹра* (форма. — Я.Э.).

И когда спросили у Пророка — да благословит и приветствует его Бог! — о трубе, что она [представляет собой], он сказал: «Это рог из света, который берет в рот Исафил»; и он описан [атрибутами] широты и узости. И мнения [знатоков хадисов] относительно того, является ли верхняя часть его широкой, а нижняя — узкой или наоборот, разделяются, и каждое из двух мнений имеет под собой основание²⁸⁹.

И когда формы [вещей материального мира] получают облик, то фитили их готовностей [к воскресению в мире души] подобны углю[, готовому] воспламениться огнем, который таится в нем и выходит наружу благодаря дутью. И формы перешейка (т.е. мира души. — Я.Э.) воспламеняются посредством духов, которые в них.

И когда Исафил дует первый раз, то это дуновение проходит сквозь них и гасит их (т.е. лишает их бытия в их материальном устройении. — Я.Э.), и [затем] сквозь эти формы, готовые к [принятию] своих духов, подобно светильникам, готовым к воспламенению, вернее же к проливанью света, проходит следующее дуновение, и это — второе, «и вот они восстают, озираясь вокруг себя»* (39:68)²⁹⁰, и «земля озаряется светом Господа своего»* (39:69), и встают те живые глаголящие формы, и кто [из них] глаголет: «Слава Богу, оживившему нас, после того как Он умертвил нас. Воскресение — [явление] к Нему»* (67:15); и кто глаголет: «Кто поднял нас с ложей наших?» (36:52); и всякий глаголет согласно своему знанию и состоянию.

Положение
о двух восстаниях, малом и великом²⁹¹

Что касается первого, то оно (т.е. его время. — Я.Э.) известно благодаря слову [мудреца]: «Кто умер, для того наступило восстание его», но что касается великого [восстания], то для него назначенное время у Бога, о котором не знает [никто], кроме Него и [людей], «твердых в знании»* (3:5 и 4:160)²⁹². И все, что есть в великом восстании, имеет подобие в малом. И ключ к знанию о дне восстания и возвращении (= воспроизведении) тварей — познание души, и сил, и стоянок, и ступеней [восхождения] ее²⁹³.

И, следовательно, смерть подобна рождению; и два восстания, малое и великое, как два рождения: малое, то есть исход [младенца] из чрева матери и тесноты матки в пространство этого мира; и великое, то есть исход [души] из чрева этого мира и тесноты тела в пространство загробного мира. «Сотворение ваше и воскресение ваше — не иначе, как единой душой»* (31:27)²⁹⁴.

И тот, кто хочет узнать смысл великого восстания, и возвращения всего к Всевышнему, и восхождения ангелов и духа к Нему «в течение дня, которого продолжение пятьдесят тысяч лет» (70:4), и [смысл] явления Истины в полном единстве, и гибели [в Ней] всего, включая небесные сферы и ангелов, как сказал Всевышний: «...и все, что на небесах и что на земле, изомрет, как умирает пораженный молнией, кроме тех, которых [оставить живыми] захочет Бог»* (39:68), и они — те, для которых великое восстание уже наступило [при жизни]²⁹⁵, пусть размышляет об основах, подробно изложенных нами в книгах и трактатах, особенно в «Трактате о возникновении» (*Рисāлат ал-худүс*).

И тот, кто может постичь способ [постоянного] возникновения [во времени] мира со всеми частями его, после того как его не было, без того чтобы этим опорочить что-либо из умственных основ²⁹⁶ и запятнать очищенность (*танзих*) Бога и истинных атрибутов Его пятном изменения (*тағйир*) и умножения (*таксир*), в состоянии постичь [также способ] полного разрушения мира, и того, что в нем, и гибели и исчезновения его, и возвращения его к Нему.

И тот, кто отрицает это (постоянное возникновение и непрестанную гибель мира. — Я.Э.) [отрицает его] потому, что не достиг этого макама и не вкусил от этого водополя вкушением видения воочию ('*ийан*), или посредством доказательства, или потому, что он обольщен своим ущербным разумом, или из-за слабости своей веры в то, с чем приходили пророки.

И тот, кто осветил дом своего сердца светом достоверного знания (*йахйин*), свидетельствует смену частей мира, и воплощений, и природ,

и форм, и душ их (частей. — Я.Э.) в каждый миг, до тех пор пока не погибнут воплощения их и не исчезнут индивидуации (*ташаххусāt*) их.

И тому, кто свидетельствовал собрание всех человеческих сил, не смотря на разницу между ними в бытии и различие их вместилищ в теле, в единую простую духовную самость, так что они полностью исчезают, и прекращаются, и погибают в ней, возвращаясь к ней, а затем [видел их] опять истекающими от этой самости в [малом] восстании в виде формы, способной к [непрестанной] длительности (*давām*) и пребыванию²⁹⁷, легко подтвердить истинность того [факта], что [в великом восстании] все вещи возвращаются к «Единому и Могуущественному»* (12:39), а затем снова исходят и произрастают из Него в пребывающем устройении.

И знай, что хотя дуновение²⁹⁸ едино некоторым единством со стороны Истины, вследствие охватывания Ею всего, что кроме Нее, однако в сопряжении с тварью оно множественно, согласно количественной, видовой и иной множественности твари, равно как и времена и поры по отношению к Нему — час единый[, единый неким] иным видом единства. И, кроме того, [слово] «час» (*сā'a*) происходит от [слова] «стремление» (*са'й*)²⁹⁹, потому что все сотворенные природные вещи стремятся к Нему, направляясь к Нему [сперва] через двери животности, затем [через двери] человечности³⁰⁰.

И [полной] истины в этом вопросе следует искать у людей, обладающих этим откровением, путем частого обращения к ним и продолжительного общения (*сұхба*)³⁰¹ с ними.

Положение о земле собрания³⁰²

Она — эта [самая] земля, которая [существует] в этом мире, разве что она «сменилась чем-то, что не есть эта земля»* (14:49), как то растянулась, как растягивается кожа, и расстелилась [ровно], так что [ты] «не увидишь на ней ни кривоты, ни высоты» (20:106). На ней собраны твари[, сотворенные] с начала этого мира до конца его, потому что она в этот день расширилась настолько, чтобы вместить [все] твари.

И смысл расширения ее не открыт никому, кроме [людей,] обладающих внутренними очами света, тех, которые освободили свои самости из плена природы и от уз времени и места; и они ведают, что совокупность времен и того, что соответствует им, как единое мгновение и то, что в нем, и что совокупность мест и того, что соответствует им, как единая точка.

И, следовательно, все [материальные и воображаемые] зѣмли — единая земля, и у [этой] земли другая земляная форма, белая³⁰³ и чис-

тая, на которой [собраны] все твари, и пророки, и мученики, и книги, и весы, и на ней [совершаются] отделение [праведных от грешников] и рассуждение по правде, как сказано в слове Всевышнего: «Земля озарена светом Господа своего, положена книга, приведены пророки и мученики, и рассуждаются они праведно, без обидь»* (39:69).

Положение
о том, что путь (*сирāt*) — истина

В хадисе, который передает Муфаддал ибн Умар³⁰⁴ от Убайдаллаха — мир ему! — говорится: «Сказал [Джа'фар ибн Садик]: путь — это дорога[, ведущая] к [по]знанию Всевышнего Бога; и он состоит из двух путей: пути в этом мире и пути в загробном мире. Путь, который в этом мире, — это имам, которому предписано повиноваться. Тот, кто познал его в этом мире и следует путеводительству его, проходит по пути, который в загробном мире является мостом через геенну. А тот, кто не познал его в этом мире, в загробном мире поскальзывается на пути (= мосту) и падает в огонь геенны»³⁰⁵. И ал-Халаби передает от Убайдаллаха: «Сказал он: прямой путь — это повелитель верующих [Али]»³⁰⁶; и также передают, что он (имам Джа'фар. — Я.Э.) сказал о слове Всевышнего «Веди нас путем прямым» (1:5): «[Прямой путь] — это повелитель верующих и знание его»³⁰⁷. И в другой версии [со слов] одного из них (имамов. — Я.Э.) говорится: «Прямой путь — это два пути: путь в этом мире и путь в загробном мире. И прямой путь, который [находится] в этом мире, — это тот [путь,] который воздерживает от чрезмерности (*зулуф*), и избавляет от упущения (*тақсир*), и ведет прямо, и не отклоняется к чему-либо из ложного. И другой путь (путь в загробном мире. — Я.Э.) — это путь верующих[, ведущий их] в рай; и он прямой, [потому] они не отклоняются от рая к аду и чему-либо иному помимо ада, кроме рая». И от них — мир им! — [дошел хадис]: «Мы — двери Бога, и мы — прямой путь».

И толкование этих совпадающих по смыслу и внутреннему [содержанию] хадисов, передаваемых от господ наших, нуждается в пространной речи. Кто хочет ознакомиться с ним, пусть обращается к нашему комментарию к [суре] «Открывающей Книгу»³⁰⁸. Краткое указание на это толкование [таково, что] человеческой душе с начала ее возникновения до конца ее жизни в этом мире в ее самостной устроенности (*наша'а зātиййа*) [присущи] душевные перемещения (*интиқālāt*) и субстанциальные движения, причина коих — она сама³⁰⁹.

И, следовательно, всякая душа в некотором отношении есть путь в загробный мир, подобно тому как в некотором отношении она также — странница [по этому пути]; и движущееся, и расстояние — не-

что единое по самости, но различающееся по аспекту (*u'tibār*) [рассмотрения].

И, следовательно, души — пути[ведущие] к последствию (*'āqiba*); некоторые из них прямые; некоторые — кривые; некоторые — идущие вспять (*manḵusa*)³¹⁰. И из прямых [путей] некоторые приходящие [к цели] (*vāṣila*), а некоторые — остановившиеся (*vāḳifa*) или заброшенные (*mu'attāla*); и из приходящих [к цели] некоторые быстрые и некоторые медленные. И наисовершеннейший из прямых путей — душа повелителя верующих [Али] — мир ему! — затем [следуют] души его святых потомков.

И это согласно практической и теоретической силам [души]; и на них (эти силы. — *Я.Э.*) указано в хадисе как на «путь этого мира» и «путь загробного мира»; и первый из них заключается в приобретении уравновешенности (*'adāla*) и среднего свойства между чрезмерностью и упущением в использовании практическим разумом трех сил [души] — силы страсти (*ḳuwa шахвиййа*), силы гнева (*ḳuwa гадабиййа*) и силы мысленного представления (*ḳuwa вахмиййа*) — так, чтобы не быть ни распутным, ни инертным, но быть воздержанным (*'афйфан*), и не быть ни безрассудным, ни трусливым, но быть храбрым, и не быть ни хитрым, ни глупым, но быть мудрым, чтобы от сочетания этих средин (т.е. средних свойств. — *Я.Э.*) проистекли привычка повиновения и покорности для силы [души] и привычка превосходства над ними для духа.

И среднее положение между крайними сторонами есть [положение] пустоты (читай: свободы. — *Я.Э.*) от них, и [поэтому] душа становится такой, как будто она не имеет никакой степени в том, что касается душевных свойств связанности [с телом], и не имеет никакого макама в этом мире: «Жители Ясриба³¹¹! Нет у вас макама!»* (33:13); и она становится как будто полированным зеркалом³¹², готовым к тому, чтобы в нем проявилась форма Истины; и это состояние не получаемо иначе как путем следования Закону и повиновения имаму, которому предписано повиноваться, и в этом смысл [высказывания, глящего], что «путь этого мира — это имам».

И второй из них представляет собой прохождение душой, посредством теоретической силы и практического разума, ступеней сущих и чувственных, душевных и умственных стадий³¹³ и выход ее из укрытий, [закрытых] покрывалами и покровами, в пространства божественных светов.

И у прямого пути две стороны: одна из них — острее меча: кто останавливается на нем, того он рассекает; и другая — тоньше волоса. И остановка на первой влечет отрезание и отделение [от пути], по слову Его: «Притворяясь утомленными, вы легли на землю. Ужели вы

жизнью в этом мире удовлетворяетесь больше, чем жизнью загробной?»* (9:38); и в предании сказано: «Верующий проходит путь подобно быстрой молнии»; и отклонение от второй влечет погибель и кару (*'иқаб*): «Воистину, неверующие в загробную жизнь отклонились от пути»* (23:76).

Видение[, полученное путем] откровения (*бағйра кашфиййа*)

Знай, что прямой путь — тот, который приводит вступившего на него в рай, — в своей воплощенности является формой путеводительства души, простертой от начала чувственной природы до врат рая; и в этой (земной) обители он, подобно прочим скрытым истинам, [не явлен] взорам, и он не свидетельствуется [здесь] в [какой-либо] определенной форме, но, когда смерть снимает покрывало природы, в день восстания он открывается тебе в виде чувственно воспринимаемого моста, простертого над геенной, начало которого на месте [твоего] нахождения (т.е. «собрания» или восстания. — *Я.Э.*), а конец — у врат рая.

Всякий, кто свидетельствует его, ведает, что он возведен тобой и построен тобой, и знает, что в этом мире он был мостом, простертым над геенной [мира природы], той [геенной], у которой спросили: «Наполнилась ли ты?» — [и] она сказала: «Есть ли еще что добавить?»* (50:29), чтобы добавилось [еще] к длине, ширине и высоте твоей природы, и она (твоя природа. — *Я.Э.*) — тень твоей истины, «имеющая три ответвления»* (77:30)³¹⁴, и это «тьень, не дающая прохлады»* (77:31), [тьень,] «которая не избавит»* (77:31) субстанцию твоей самости «от пламени» (77:31), [то есть от] пламени геенны; напротив, она (тьень=природа. — *Я.Э.*) — то, что ведет ее (твою самость. — *Я.Э.*) в пламя страстных желаний, огонь которых сокрыт [ныне], но выйдет наружу в день восстания, по слову Его: «Пламень геенский явится» (26:91) тем, кто увидит его³¹⁵, разве что потушат его вода покаяния, очищающего душу от прегрешений, и вода знания, очищающего сердца от скверны невежества, первого и второго³¹⁶.

Положение о раскрытии книг и свитков

Сказал Всевышний: «В день восстания Мы представляем ему книгу, которую находит он раскрытою: „Читай книгу дел твоих! Ныне ты не нуждаешься в ином счетчике [твоих дел], кроме твоей души“»* (17:14–15); и [еще] сказал Всевышний: «...когда свитки разовьются» (81:10).

Знай, что все, что человек совершает посредством своей души и постигает посредством своего чувства, оставляет отпечаток (*асар*) в его самости и что в свитке души его и в хранилище постигнутых им [сущностей] собираются отпечатки движений и действий, и это — книга, ныне закрытая и сокрытая от свидетельствования взорами, но посредством смерти человеку открывается сокрытое от взора [его] во время жизни [в этом мире], из числа того, что записано в книге, [но,] «кроме Него, никто не может указать на время его» (7:186) (раскрытия книги. — Я.Э.).

И ранее указывалось, что прочность внутренней привычки и укоренение душевных свойств — и это то, что у философов называется «свойством» (*малака*), а у людей Закона «ангелом» (*малак*) или «сатаной» (*шайтāн*), — влекут вечность награды (*савāб*) и наказания (*иқāб*); и всякий, «кто сделал добра... [или] зла весом на одну пылинку» (99:7), увидит отпечаток его записанным в свитке самости его или в свитке, который выше его³¹⁷, и это [также] обозначает развитие (*нашр*) свитков и раскрытие книг.

И когда наступит время для того, чтобы взгляд его (человека. — Я.Э.) пал на лик самости его, при снятии покрывала и поднятии покрова, то он обратит внимание на свиток скрытого (*бāтин*) [нутра] его и на книгу души его; и тогда те, которые пренебрегали своей самостью и счетом своих добрых и злых дел, скажут: «„Что это за книга! Не оставлено ни малого, ни большого, что не было бы записано в ней“. Они найдут наличными дела свои. Господь твой ни с кем не поступает несправедливо» (18:47), и это потому, что иное устроенное — [это] устроение постигающее и живое³¹⁸, и всякий, кто в нем, зорек очами, по слову Его: «Теперь Мы снимаем с тебя покрывало, и глаза твои зорки» (50:21).

И тому, кто из [числа] обладателей счастья и людей правой стороны, «книга его подается в правую руку его»* (69:19 и 84:7), со стороны 'иллийуна (высшего неба. — Я.Э.), потому что сведения[содержащиеся] в ней, — вещи целокупные, высокие, возвышенные, как сказал [Он]: «Истинно, книга благочестивых в 'иллийуне. О если бы ты знал, что такое 'иллийун! Это ясно написанная книга, свидетельствуемая приближенными»* (83:18–21)³¹⁹. А тому, кто из числа несчастных, оттолкнутых в низшая низших, и людей левой стороны, «книга его подается в левую руку его»* (69:25) или «из-за спины его» (84:10), со стороны сиджжина («узилища». — Я.Э.), потому что постигнутые им [сущности] ограничиваются частными низменными целями и [потому что] она (его книга. — Я.Э.) содержит в себе ложь (*кизб*), неправду (*бухт*) и бред (*хазайāн*), и [поэтому] он достоин быть брошенным в адское пламя и заслуживает горения в адском огне, как сказал

[Всевышний]: «Истинно, книга нечестивых в сидджине. О если бы ты знал, что такое сидджин! Это ясно написанная книга. В тот день горе считающим ее ложью» (83:7–10)³²⁰.

Положение

о способе явления состояний, имеющих место в день восстания в общих чертах, а подробности его узнаются из Корана и хабаров в наиполнейшем и наияснейшем изложении, однако это — великая весть, и люди отвращаются от нее, как сказал Всевышний — славен Он: «Сколько знамений на небесах и на земле! Они проходят мимо них и отвращаются» (12:105).

Знай, что восстание, как мы [уже] указали на это, внутри покрывал небес и земли, и положение его по отношению к этому миру [как] положение [зародыша] человека по отношению к матке и [положение невылупившегося] птенца по отношению к яйцу: там, где не разрушено внешнее строение, не открываются внутренние состояния, потому что сокрытое и свидетельствуемое не совмещаются в одном вместилище.

Поэтому час [суда] наступает не иначе, как только тогда, «когда потряслась земля, потрясаясь в себе»* (99:1), и «небо разверзлось»* (84:1), и «светила рассеялись»* (82:2), и звезды упали, и «солнце обвилось мраком»* (81:1), и «луна затмилась»* (75:8), и «двинулись с места горы»* (78:20), и «девять месяцев сужеребные верблюдицы оказались праздными»* (81:4), и «встревожилось то, что в гробах, и обнаружилось то, что в сердцах»* (100:9–10), и «земля и горы поднялись, и те и другие растолклись однократным толкновением»* (69:14).

И знающий (*'ārif*) при явлении владычества загробного мира свидетельствует эти состояния и ужасы в своей самости, и слышит возглас: «Кому принадлежит ныне царство? Богу, Единому, Грозному»* (40:16), и видит «небеса свернутыми в деснице Его»* (39:67), и при восстании видит эту землю сотрясающейся и горы дробящимися³²¹, так как [сами по себе] они лишены упроченности (*истикрār*) и твердости (*джумūd*), и когда двумя восстаниями, великим и малым, снимается покрывало, [он] видит всякую вещь [такой, какова она] в основе ее, без погрешности чувства и сомнения мысленного представления (*вахм*)³²², и видит обладающих частными составными положениями (т.е. телесные сущности. — Я.Э.) в виде обновляющихся и превращающихся материй и форм, вместе с их («обладательниц положениями». — Я.Э.) различными акциденциями, посредством которых бытие их становится [бытием] чувственно воспринимаемой особи, место явления которой — орудия чувств и их претерпевания³²³, но при восстании видение их [совершается] иным способом, и в месте

свидетельствования загробного мира способ бытия их не тот[, который в этом мире]; и в месте восстания [он] свидетельствует вещи в их коренных истинах (*хака́'иқ аслиййа*) посредством [своего] чувства (*маи'ар*) загробного мира, освещенного светом царствия, и свидетельствует «горы... как шерсть расщипанную» (101:4)³²⁴, и устанавливает истинный смысл слова Его: «Они спрашивают тебя о горах; скажи: Господь мой, сдвинув их с их оснований, обратит их в прах, сделает их равнинами, долинами: не увидишь на ней (земле. — Я.Э.) ни кривоты, ни высоты» (20:105–106), и свидетельствует, что в тот день огонь геенны «обнимает неверных» (9:49), и видит, как сгорают тела, и «пропекаются кожи» (4:59), и расплавляются плоти [в огне], «топливо которого — люди и камни»* (2:22), и видит моря закипающими³²⁵.

И этот огонь, который сжигает кожи и тела, — не тот «разженный огонь Божий, который взывается вокруг сердец» (104:6–7), потому что тот огонь гасится сном и подобным ему и с них (горящих в этом огне. — Я.Э.) снимается нечто от муки их, хотя и сон их лишен спокойствия. Сказал Всевышний: «И каждый раз, как будет потухать она (геенна. — Я.Э.), Мы усилим пламя ее» (17:99), то есть всякий раз, как будет потухать в них внутренний огонь из-за невнимательности их к зависти, и злобе, и вражде, и ненависти, и прочим потаенным сжигающим [сущностям], которые сжигают сердца, они займутся телесными делами из числа [исполнения] повелений чрева, и чресл, и других [частей тела, исполняемых] не так, чтобы это приносило пользу, но по-скотски или в состоянии гнева, поэтому в них увеличится телесная сила, влекущая усиление пламени огня в них.

И отсюда следует, что это чувственно воспринимаемое пламя способно к увеличению и уменьшению. И некто из людей откровения сказал, что смысл стиха имеет и другую сторону, и это — [если понимать] слово Его [как]: «Каждый раз, как будет потухать огонь, господствующий над телами их, Мы усилим пламя[, сжигающее] их, посредством перенесения муки с внешности их на внутренность их»; и это — мука размышления (*тафаккур*) о позоре и ужасе дня восстания, потому что мука сердца[, причиняемая ему] огнями природы и покрывалом[, отделяющим его] от царствия, — сильнее муки тел и кож, и, следовательно, мука размышления их и мысленного представления их душ сильнее наступления муки, сопряженной с властью чувственно воспринимаемого огня над их телами; и поэтому сказано стихами:

Огонь бывает двояким: огонь, который целиком пламя,
И огонь смысла, который вспыхивает в душах³²⁶.

Я говорю: и оба они — не тот [элементный] огонь, который [существует] в этом мире, и потому огонь [пресуществления материаль-

ного бытия] в стихе описан как «огонь, который целиком пламя», потому что этот мирской огонь не является чистым огнем, напротив, он — сложная субстанция, в которой [сочетаются] огонь и не-огонь, и поэтому он превращается в воздух, или в воду, или в нечто другое; однако чувственно воспринимаемый загробный огонь представляет собой чистые огненные формы (*сувар нāриййа бахта*), которые не может погасить ничто, кроме милости³²⁷ Бога.

И [другое] из состояний [— то, которое описано словом Его]: «...в тот день, когда человек побежит от своего брата, своей матери и своего отца, своей супруги и своих сыновей: в этот день для каждого из них будет дело, которое займет его целиком»* (80:34–37), и это потому, что душа отделится от тела и выйдет из этого мира и всего, что в нем, как сказал [Всевышний]: «В день воскресения каждый предстанет пред Ним поодиночке»* (19:95), и человек не встретит [тогда] никого и ничего из этого мира, кроме последствий деяний и действий его, и форм намерений его, и сопутствующих качествам и привычкам его.

И [другое] из них [выражено словами]: «В тот день царство у Бога»³²⁸, и это потому, что материальные связи, и причины[и], вытекающие из] положения, и подготавливающие причины (*ал-‘илал ал-му‘адда*) там устранены, потому что эти связи принадлежат к миру случайностей (*иттифāкāt*) и движений, источник которых — претерпевания материй и превращения их посредством сторон и положений неба (собственно, небесных тел. — Я.Э.), как разъяснено в своем месте. А что касается иного устройства, то в нем [имеют место] только самостоятельные причины, не выходящие за пределы самости вещи и того, что составляет бытие ее; и в этом (материальном) мире царство также у Бога, так как все — по воле Его, и благодаря созданию (*ūdждād*) Его, и согласно распоряжению (*тадбīр*) Его и мудрости Его, разве что [нам мешают увидеть это] акцидентальные посредники и подготавливающие причины, сущие здесь, и случаи, совершающиеся по предопределению Его и согласно установленной Им судьбе.

И [другое] из них — это то, что в тот день царство у Правды, — хотя и «сегодня нет несправедливости»* (40:17), согласно тому, что стало известно относительно устранения случайных столкновений и противодействий в этом мире.

И [другое] из них — это то, что [день] восстания — «день собрания» (64:9), потому что времена и движения являются причиной взаимной инаковости (*тағāйур*)³²⁹ и следования друг за другом (*та‘āқуб*) в возникновении и в вечности, и места и стороны являются причиной присутствия и отсутствия в бытии и небытии, и когда они устраняются в [день] восстания, то [тем самым] устраняются также покрывала ме-

жду сущими, и все твари, первые и последние, собираются [вместе]; и это — день собрания, по слову Всевышнего: «Некогда Он соберет вас в день восстания» (64:9)³³⁰.

И [другое] из них [заключается в том,] что [день восстания —] это «день разделения» (77:38), потому что этот мир — обитель сомнения (*иштибāх*) и обмана (*музāлата*), в которой истина и ложь и добро и зло похожи друг на друга, и враг обнимает врага, и два противоположащих (*мутақабилāн*) смешиваются между собой, а загробный мир — обитель разделения (*фақл*), и отличия (*тамййиз*), и несовпадения (*ифтирāқ*), и [в нем] разлучаются два отличающихся и отличаются два подобных, по слову Всевышнего: «В тот день, в который наступит час, — в тот день они будут разлучены одни с другими»* (30:13), и слову Его: «...для того, чтобы Богу отличить злых от добрых»* (8:38), и слову Его: «...установится истина и исчезнет ложь»* (8:8)³³¹; и между этим разделением (*фақл*) и тем собранием (*джам*) нет несовместимости (*мунāфāt*), напротив, оно (разделение. — Я.Э.) утверждает его (собрание. — Я.Э.) и влечет его, как сказал Всевышний: «Это день разделения: Мы собрали и вас, и прежних»* (77:38).

И [другое] из них — это то, что избавленные от перешейков³³² и могил с наступлением часа направляются к божественному присутствию без слабости и ожидания, которые суть удел тех, кто связан (*муқаййад*) этим дольным миром и находится в плену связей (*та'аллуқāt*) [его], как сказал [Всевышний]: «...и вот они поспешат из своих могил ко Господу своему» (36:51).

И [другое] из них — то, что смерть, вследствие того что она представляет собой гибель живого существа из-за [чрезмерного усиления или недостатка] одной из двух противоположных сторон, встанет между раем и адом, приняв форму барана цвета соли (*каби амлах*)³³³, и будет заколота ножом Иоанна — мир ему!³³⁴ — который (т.е. нож. — Я.Э.) есть форма жизни³³⁵, по приказанию Гавриила, причины духов и оживителя очертаний (*ашбāх*), по изволению Бога, чтобы проявилась истина пребывания и вечности (*сармад*) посредством смерти смерти и жизни жизни.

И [другое] из них — то, что геенна явится в поле [Судного дня] в образе верблюда, из-за злобы, присущей тому, чтобы человек вспомнил о своих порицаемых качествах, становящихся причиной кары [его], как сказано в слове Его: «...в тот день, когда приведется геенна, в тот день человек вспомнит... но каким будет это воспоминание?»* (89:24), и она в этот день будет ясно видна, а не потаена³³⁶, так как в этот день, по слову Всевышнего: «...показан будет адский пламень тому, кто увидит его»* (79:36), и посредством страха[, внушаемого] свидетельствованием ее, твари узнают о своей гибели и [ожи-

дающей их] муке и прибегают к Богу от зла ее, и если Бог не удержит ее Своей милостью, то она (геенна в образе верблюда. — Я.Э.) победит бегом, от которого загорятся небеса и земля.

Положение

о смотре ('ард), и счете,

и получении книг, и установлении весов

Смотр [душ] подобен смотру войска, [который проводится,] чтобы стали известны действия его в поле; и ты уже удостоверился в истинности собрания всех тварей в едином «неусыпающем» (*сахира*)³³⁷; и «беззаконные будут узнаны по знакам их»* (55:41), равно как добродетельные будут узнаны по намерениям их. И от Пророка — да благословит его Бог и приветствует! — передается, что, когда его спросили о [смысле] слова Всевышнего «дела того будут сочтены легким счетом»* (84:8), он сказал: «Это — смотр, ибо тот, кто препирается о счете, подвергается муке».

Однако что касается счета, то он представляет собой сложение (*джам'*) разделенных чисел и величин [благих и злых деяний и намерений человека], чтобы узнать итог и сумму их, и Всевышний Бог может в одно мгновение открыть тварям общий итог их разделенных деяний, и совокупность производных (*натā'идж*) от чисел их добрых и злых дел, и след каждого их действия и намерения, великого и малого, и Он — «быстрейший из считающих»* (6:62).

Однако продолжительность времени счета[, которая потребна грешникам,] и замедление их относительно [причитающейся им] муки — из-за неспособности их самостей к быстрому постижению совокупности их разделенных [деяний] и получению общего итога их счета.

Однако что касается получения книг, то было установлено, что некоторые из книг душ и свитков сердец — высшие, а некоторые — низшие и что некоторые из них подаются в десницу, а некоторые — в шуйцу.

И что касается того, «кому книга его подастся в правую его руку»* (84:7), то «дела того будут сочтены легким счетом, и он возвратится к своим ближним, радуясь»* (84:8–9), потому что счастливый верующий, сердце которого озарено светом веры, чист от скверны нутра и порока сокровенной мысли (*сарйра*) и не имеет счета ни с одной из тварей, и ничто не отвлекает совесть (*зимма*) его от обращения к миру святости, и поэтому сказал [Всевышний]: «Кому подастся книга его в правую его руку, тот скажет: „Смотрите! О, читайте книгу мою! Действительно, я полагал, что встречу счет свой“. Для такого будет отрадная жизнь в горнем раю»* (69:19–22), потому что он ведал о за-

гробном мире, и собрании (*хашир*), и воздаянии (*джаза'*) и знал, что встретит свой счет и книгу [своих дел], так как [слово] «полагание» (*занн*) здесь [употреблено] в смысле твердой уверенности (*джазм*) и достоверного знания (*йақйн*).

Однако «кому подастся книга его в левую его руку, тот скажет: „О, если бы никогда не подавалась мне книга моя и если бы я не знал, что такое будет счет мой“»* (69:25–26), и это — вследствие избытка занятия его этим миром и наслаждениями его и отвлечения его от мира загробного, и радостей его, и благ его.

«А кому книга его подана будет из-за спины его, тот призовет к себе погибель: он будет гореть в пламени адском»* (84:10–12). И призывание погибели — вследствие связи души его с погибающими бранными вещами, а горение в адском пламени — вследствие того, что книга нечестивцев и лицемеров представляет собой почерневшие листы, содержащие в себе ложь, и подлежащие отмене (*насх*), и замене (*табдйл*), и смене (*тағйир*), и достойные сжигания в адском пламени.

И что касается полностью неверующего (*ал-кафир ал-маҳд*), то он не имеет книги.

А лицемер (*мунāфик*) будет спрошен о вере [его], и от него не примется форма [внешнего] ислама (= покорности Богу), которая будет принята от простецов и слабых, и [понятие] «лицемер» включает в себя [понятия] «безбожника» (*му'аттил*), «многобожника» (*муширик*) и «отрицающего» (*джаҳид*)³³⁸, потому что по своему нутру лицемер — один из этих трех, так как там (в загробном мире. — Я.Э.) ему не принесет пользы форма внешней покорности [Богу], как было сказано выше.

И знай, что эта книга[, подаваемая из-за спины,] — не книга дел нечестивцев³³⁹, потому что это — книга тех, «которым была дана Книга, и они бросили ее за спины свои, и получили за нее малую цену»* (3:184)³⁴⁰, и это — Книга, ниспосланная ему (лицемеру. — Я.Э.), а не книга дел³⁴¹, потому что когда он бросил ее за спину, то «полагал, что она никогда не будет возвращена [ему]»* (84:14), то есть [под «полаганием»] имеется в виду твердое убеждение его, как сказано в слове Его: «И это ваше полагание, то есть то, что полагали вы о Господе вашем, сгубило вас»* (41:22); и, когда наступит день восстания, будет сказано ему (т.е. лицемеру. — Я.Э.): «Возьми свою книгу из-за спины, то есть оттуда, куда ты бросил ее при жизни в этом мире», как сказано в слове Всевышнего: «Повернитесь назад и просите себе света»* (57:18).

Однако что касается установления весов, то весы представляют собой верное мерило, посредством которого узнаются мера и вес взвешиваемой (= измеряемой) вещи, независимо от того, являются ли они

особым орудием или нет. И весы всякого взвешиваемого — из рода его, хотя весы загробного мира не равны весам этого мира, и весы знаний и деяний — весам тел и тяжестей, как и весы пшеницы, и ячменя, и сыра, и патоки неодинаковы с весами стиха, то есть арудом³⁴², и с весами мысли, то есть логикой, с весами падежных флексий и неизменяемых форм, то есть грамматикой (*нахв*), с весами измерения величины часов, то есть астролябией и высотами светил, [с весами] перпендикуляров, то есть отвесом, с весами окружностей и овальностей, то есть циркулем, с [весами] сторон треугольника и прямых линий, то есть линейкой; разум же является весами всего.

И, короче говоря, весы загробного мира [представляют собой] другой вид весов, посредством которых взвешиваются и на которые кладут книги и свитки. И из того, что почерпнуто насчет этого от имамов наших — мир им! — то, что передает Мухаммад ибн Али Ибн Бабуйа³⁴³, что Хишам ибн Салим³⁴⁴ спросил [у Джа'фара ас-Садика] о слове Бога, Сильного и Великого: «В день восстания Мы поставим весы правды»* (21:48). [Имам] сказал: «Это пророки и [назначенные ими] наследники (*авсийа*)»³⁴⁵.

И знай, что всякое — телесное или сердечное — действие, и всякое поминание и намерение, кладется на весы и помещается на них, и ему противостоит нечто, кроме слова, утверждающего единственность Бога, — искренне (*мухлисан*) произнесенного [слова]: «Нет бога, кроме Бога!», потому что всякое деяние в этом мире, который является миром противоположностей, имеет нечто противоположащее (*мукабил*), но утверждению единственности (*тавхид*) [Бога] не противостоит ничто, кроме приписывания [Ему] соучастников, и они оба не совмещаются на единых весах, потому что вечная непоколебимая уверенность (*йахйн*) не совмещается со своей противоположностью в едином сердце и они оба [также] не сменяют друг друга в едином вместилище, [и,] как нами было показано выше, душа верующего, утверждающего единственность Бога, субстанциально и самостно не совпадает с душой неверующего несовпадением по виду, не говоря уже об индивидуальном несовпадении.

И, следовательно, слово, [утверждающее единственность Бога,] не имеет противоположащего ему и уравнивающего его на другой чаше [весов], будь то слово, или дело, или намерение, не говоря уже о том, чтобы что-либо перевешивало его, как указывает на это хадис о «владельце свитков» (*сәхйиб ас-сиджиллат*)³⁴⁶, и поэтому передают от 'Убайдаллаха, что тот сказал: «Так же, как при неверии ничто не приносит пользы»³⁴⁷, при вере ничто не приносит вреда». И Абу Самит передает от него — мир ему: «Сказал Джа'фар ас-Садик: „Воистину, Бог прощает верующего, даже если он приходит [к Нему] с чем-то

таким“, и он сделал знак рукой[, чтобы указать на величину грехов]». Сказал [Абу Самит]: «Я переспросил его: „Даже если он приходит с формами [грехов] наподобие этих?“³⁴⁸. Сказал [имам Джа‘фар]: „Да, ей-Богу, даже если он приходит с формами наподобие этих“. И повторил „Да, ей-Богу“ еще дважды». И по версии, дошедшей от Пророка — да благословит его Бог и приветствует: «[Истинно верующий войдет в рай,] если даже он прелюбодействовал и воровал»³⁴⁹. И знай, что действия частей тела, благие и злые, — все кладутся на весы, однако что касается внутренних деяний, то они не могут быть положены на чувственно воспринимаемые весы, но [относительно них] используется справедливость, и она — весы мудрости и смысла; и, следовательно, чувственно воспринимаемое взвешивается чувственно воспринимаемым, а смысл — смыслом, и поэтому дела [человека] взвешиваются в соответствии с тем, как они записаны в книгу, и последнее, что кладется на эти весы, — слово человека: «Слава Богу!», и им наполняется [чаша] весов — и на это указано в изречении Пророка — да благословит его Бог и приветствует: «[Слово] „слава Богу!“ наполняет [чашу] весов»³⁵⁰. И [одна] из тонких мыслей откровения [заключается в том], что чаша весов каждого — по мере (т.е. масштабу. — Я.Э.) деяний его, не больше и не меньше.

Положение о рае и аде

Следует знать, что рай, из которого вышли наш отец Адам и его жена вследствие их греха, — не тот рай, который обещан благочестивым, потому что этот [последний] не явится [человеку] раньше, как только после разрушения этого мира, и гибели небес и земли, и окончания срока [существования] мира движений, хотя оба они (рай Адама и рай благочестивых. — Я.Э.) совпадают по [своей] истине, и чину (т.е. уровню бытия. — Я.Э.)³⁵¹, и благородству, поскольку и тот и другой являются обителью самостоятельной жизни и обителью пребывания, [обителью] не обновляющейся, не изменяющейся, не погибающей, не исчезающей и не прекращающейся, и разъяснение этого [заключается] в том, что конечные цели (*ḡāyāt*) находятся напротив началополагающих причин (*maḇādī*) и противоположат (= соответствуют) им и что природная смерть есть начало возвратного движения [души] к Богу, равно как природная жизнь есть конец нисходящего от Него движения и всякая степень из степеней восходящей дуги лежит напротив противоположающей ей степени из степеней нисходящей дуги. И мудрецы и знающие сравнили эти две цепи с двумя [полукруглыми] дугами одного круга³⁵², тем самым давая понять, что второе (возврат-

ное. — Я.Э.) движение — отклоняющееся (*ин'итāфийй*) [в сторону], а не прямое.

И после того как установлено это, знай, что рай двоякого рода: рай, воспринимаемый чувством, и умопостигаемый рай, как сказал Всевышний: «Тем, которые боятся макама Господа своего, будут два рая»* (55:46), и по слову Его: «В них обоих — по паре из каждого плода»* (55:52). Чувственно воспринимаемый [плод] — для людей правой стороны, а умопостигаемый — для приближенных, и они — горние [небеса] (*'иллиййун*)³⁵³; и ад также двоякого рода: [ад,] воспринимаемый чувством, и [ад] смысла, как было указано выше.

И как чувственно воспринимаемый рай, так и чувственно воспринимаемый ад представляют собой мир, обладающий величиной (*'āлам микдāрийй*), но один из них — форма Божьей милости, а другой — форма гнева Его, по слову Всевышнего: «Кого постигнет гнев Мой, тот падет» (20:83), и потому им поражаются притеснители и сокрушаются гордые, равно как [на умственном уровне бытия] милость Его самостна, а гнев акцидентен, как это доказывается словом Его: «Милость Моя опережает гнев Мой»³⁵⁴ — и словом Его: «Наказанием Своим Я поражаю, кого желаю, а милость Моя объемлет всякую вещь» (7:155)³⁵⁵, и поэтому рай сотворен самостно, а ад — акцидентально, и под этим [сокрыта] тайна³⁵⁶.

И [ранее] ты узнал, что ни один из них (т.е. ни рай, ни ад. — Я.Э.) не имеет места в явности (*зухур*) этого мира, ни в высшей, ни в низшей части его, потому что все, что находится в местах этого мира, обновляется, и гибнет, и превращается, и исчезает, и если вещь такова, то она из этого мира, а рай и ад из мира загробного и «обитатели воздаяния»* (13:24).

Да, у каждого из них есть место внутри покрывал небес, однако они оба имеют [свои] места явления (*мазāхир*) в этом мире, согласно их частным устройствам, и к этому (т.е. к такой мысли. — Я.Э.) побуждают сообщения об определении некоторых мест как относящихся к одному из них обоих (т.е. определяющие эти места как места явления рая или ада. — Я.Э.), как то в слове его (Пророка. — Я.Э.) — да благословит Бог его и род его: «Между моей могилой и моим минбаром — луг из лугов рая»³⁵⁷, и слово его: «Могила верующего — луг из лугов рая, и могила лицемера — яма из ям ада»³⁵⁸, и то, что передается о горе Арванд (близ Хамадана), что на ней находится один из источников рая³⁵⁹. И от Абу Джа'фара³⁶⁰ — мир ему! — передают: «Воистину, у Бога есть рай, созданный Им на западе, и эта ваша пресная вода (или вода Евфрата — *мā' фурāt*. — Я.Э.) вытекает из него»³⁶¹, и [от повелителя верующих Али] передают, что [долина реки] Бархут³⁶² является одной из долин ада³⁶³; и предания такого рода многочислен-

ны, и внешне они не соответствуют одни другим, и способ [внутреннего] совпадения их разъяснен нами в книге «Начало и возвращение» (*ал-Мабда' ва ал-ма'ад*).

И дивлюсь я умному [мужу], который сомневается относительно загробного устройства (*ан-наша'а ал-ахира*) и чувственно воспринимаемых рае и аде и не сомневается в том, что видит во сне; и также этот мир (*дунйа*) и мир загробный (*ахира*) подходят под категорию сопряжения, потому что первое из этих двух [слов] образовано от [слова] «близость» (*дунувв*), а второе — от [слова] «отставание» (*та'аххур*), и оба они суть состояния человека: ближайшее из них — это этот мир, а иное — мир загробный; и два сопряженных познаются [только] вместе, и, следовательно, тот, кто не познал загробный мир и не удостоверился в бытии его, в действительности не познал и этот мир. Как сказал Всевышний: «Вы уже знаете о первом устройении; но если не вспомните [о втором]...»* (56:62).

И так же нельзя не удивляться большинству философов и последователей Аристотеля, как то Абу Али [Ибн Сине] и тем, кто идет по стопам его, когда они крайним отрицанием отрицают за душой иное существование до [получения ею] тела, вместе с этим признавая существование и пребывание ее после [оставления ею этого] тела; и им подобен тот, кто сомневается в собрании этих тел и возвращении их в загробный мир и говорит: «Куда идут эти тела после разрушения этого мира?»³⁶⁴, но не сомневается в возникновении их [в этом мире], и не говорит: «Откуда пришли (т.е. возникли. — Я.Э.) эти тела?»

И знай, о возлюбленный мой, что мы пришли в этот мир из Божьего рая, того [рая], который является «оградой святости» (*хазира ал-худс*), тою [оградой], благодаря которой освящаются святые; и от него [перешли] в обитель жизни и рай [сотворенных душой] тел; и от него — в этот мир, который является обителью деяния без воздаяния; и идем из этого мира в обитель воздаяния без деяния; и тот из нас, кто сохранил [непорочным] свое первозданное естество и дела которого были благими, [идет] либо в Божий рай, если он был из приближенных, совершенных в этом мире, либо в рай жизни, если он был из людей правой стороны; и тот, дела которого были дурными и сердце которого почернело, пребывает в огне Божьего гнева в геенне: «Там они пребудут, покуда существуют небеса и земля, если только Господь твой не захочет иначе; воистину, Господь твой совершает то, что хочет»* (11:109).

Некто из людей откровения³⁶⁵ сказал: «Знай, что ад — да сохранит Бог [от него] нас и тебя! — [одно] из величайших творений, и он является тюрьмой Бога в загробном мире[...] и называется „геенной“ (*джаханнам*) из-за глубины его, и [арабы-бедуины] говорят о колодеце „джахнам“, если он глубок.

И он (ад. — Я.Э.) содержит в себе знойный ветер (*хурӯр*) и ветер[, несущий стужу] (*замхарӣр*), и в нем есть жара в крайней степени ее и холод в крайней степени его, и между верхом и низом его расстояние в семь тысяч пятьсот лет[...]; и это обитель, знойный ветер которой состоит из сжигающего воздуха, и в нем нет другого угля, кроме потомков Адама и камней, принимавшихся [ими] за богов³⁶⁶, и джинны — пламень его, как сказал Всевышний: „...топливо его — люди и камни“* (2:22), и слово Его: „Низвергнут в него их (идолов. — Я.Э.), и соблазнительей, и воинства Иблиса, всех вместе“* (26:94–95) [...].

И из самого удивительного, передаваемого о Пророке, то, что [однажды] он со своими товарищами сидел в мечети и [вдруг] они услышали сильный шум обвала и очень испугались. И Пророк — да благословит его Бог и приветствует! — спросил у своих товарищей: „Знаете ли вы, что это был за шум обвала?“ Те ответили: „Бог и посланник Его знают лучше“. Пророк сказал: „Камень, брошенный с верха геенны семьдесят лет тому назад, ныне достиг дна ее, и падение его на него создало этот шум обвала“³⁶⁷. И не успел он закончить своих слов, как раздались вопли в доме одного из лицемеров, который [только что] умер; и прожил он семьдесят лет. И сказал Посланник Божий: „Велик Бог!“ И товарищи [его] поняли, что этим камнем был тот лицемер, и в момент создания его Богом он начал падать в геенну, и когда умер, то достиг дна ее. И сказал Всевышний: „Действительно, лицемеры — в самой исподней глубине ада“* (4:144) [...]. И посмотри, как прекрасно слово Бога и как хорошо определение, данное Пророком товарищам его”³⁶⁸.

Положение

о том, какая божественная истина

делает явными рай и ад,

содержащее [также] указание на врата их

Знай, что каждый из самостных смыслов³⁶⁹ имеет [свою] основную истину (*хақӣқа аслийя*)³⁷⁰, [свое] подобие (*миқдāl*) и [свое] место явления (*мазхар*)³⁷¹. И, например, у человека есть целокупная истина, и это — умственный человек, место явления имени «Бог» (*аллāх*)³⁷², и слово Его, и дух, отнесенный к Нему в слове Его: «Иисус, сын Марии... есть слово Его, низведенное Им в Марию, есть дух Его» (4:169) и в слове Всевышнего: «...и вдохну в него от Моего духа» (15:29); и у нее (этой целокупной истины. — Я.Э.) есть частные подобия и обособленные единицы (*афрад шахсийя*), как Зейд и Амр; и у него также есть места явления, как то места ощущений (*машаʿир*) и сжижали ума³⁷³.

И равным образом рай [также] имеет свою целокупную истину, и это — дух мира (*рӯҳ ал-‘алам*)³⁷⁴ и место явления имени «Милостивый» (*ар-рахмāн*), по слову Всевышнего: «Будет день, в который Мы соберем благочестивых пред Милостивым, оказывая им почет царских послов»* (19:88); и у него есть целокупное подобие, и это — Великий Престол³⁷⁵, седалище Милостивого и форма Его³⁷⁶, как сказано [в хадисе]: «Земля рая — Трон (*курсий*), и небо его — Престол Милостивого», и частные подобия, то есть сердца людей веры, как сказано [в хадисе]: «Сердце верующего — престол Бога»³⁷⁷ и «Сердце верующего — дом Бога»³⁷⁸; и он имеет целокупные и частные места свидетельствования (*машāхид*) и места явления, и это — ярусы (*табақāt*) рая и врата его.

И равным образом ад [также] имеет свою целокупную истину, и это — удаленность (*бу‘д*) от милости Бога, и форма гнева Его, и место явления имен «Принуждающий» (*джаббār*) и «Мстительный» (*мунтақим*); и у него есть целокупное подобие, и это — огонь геенны, и целокупные и частные места явления, и это — ярусы ада и врата его, и семь ярусов ада находятся под Троном³⁷⁹, в котором корни [крайнего] лотоса, из которых растет дерево «заккум»³⁸⁰, «пища грешников» (44:44), «плоды которого как головы сатан»* (37:63), и там (в аду. — Я.Э.) заканчиваются деяния нечестивых и лицемеров, и она (геенна. — Я.Э.) и шатры ее «охватывают неверующих»* (9:49); и у него есть частные места явления, и это — пропасть (*хавиййа*)³⁸¹ душ, вернее, падшие почерневшие души и тесные узкие груди; и врат его семь³⁸², по слову Всевышнего: «У ней (геенны. — Я.Э.) семь ворот; для каждых ворот — определенная часть из них (грешников. — Я.Э.)»* (15:44), и они [одновременно] суть врата рая для обитателей его, ибо они имеют вид таких врат, которые, открываясь в одно место, тем самым закрывают другое, и закрытие этих врат в [сторону] рая есть открытие их в [сторону] ада, кроме врат сердца, которые навсегда заперты для обитателей ада, «для которых не откроются врата неба и которые не войдут в рай, пока верблюд не пройдет сквозь игольное ушко»* (7:38), потому что, как было сказано выше, путь Бога тоньше волоса и идущий по нему нуждается в совершенстве внимательности и тонкости; и по нему никак не пройти невежественным глупцам, особенно если они упрямы и горды собой. Итак, врат ада — семь, а врат рая — восемь.

Положение,
содержащее указание
на число стражей ада (*забāниййа*)³⁸³

Сказал Всевышний: «При нем (человеке. — Я.Э.) девятнадцать. В стражи ада Мы определили только ангелов и число их определили

только для того, чтобы испытать неверных, чтобы те, которым дано Писание, твердо убедились, чтобы прибавилось веры у верующих и чтобы те, у которых в сердце есть болезнь, и неверующие говорили: „Что указать хочет Бог этой притчей?“* (74:31–33).

Знай, что обладателям [внутренних] очей света открыто, что эта человеческая матрица (*халаб*) с точки зрения мест ощущений ее, и врат ее, и отверстий ее подобна аду и вратам его, и посредством внутренних очей открывается, что у врат этого дома, являющегося подобием ада, сидят двенадцать видов стражей ада, и это — пять внешних и пять внутренних³⁸⁴ чувств, сила страсти (*шахва*) и сила гнева (*задаб*), и семь растительных сил³⁸⁵; и каждый из них тащит сердце с вершины мира святости в пропасть мира низости.

Однако что касается основ их и опереживающих их, то знай, что управляющие делами в преградах (*баръих*)³⁸⁶ мира тьмы — те, на которых указано словом Его: «...опереживающие далеко, управляющие делами»* (79:4–5) — [это те, которые] находятся внутри великого телесного мира³⁸⁷, из числа духов царствия, [царствующих] над семью планетами и двенадцатью созвездиями зодиака; и общая сумма — девятнадцать, тайно и явно, в сокрытом и в свидетельствуемом.

И равным образом в малом человеческом мире³⁸⁸ они — начальники сил, осуществляющих управление низменными преградами, и это — девятнадцать упомянутых, семь из которых — началополагающие причины (*мабади*) растительных действий, а двенадцать — началополагающие причины животных действий.

И пока человек пребывает затворенным в этих внутренних и внешних темницах³⁸⁹, и остается заключенным в тюрьме природы, и продолжает быть пленником, плененным руками этих целокупных и частных работников, он не может взойти в мир двух раев и в обитель жизни и [подняться] к источнику рая, и если он не освободился от их воздействий и пут, то состояние его таково, как разъяснено в слове Всевышнего: «Возьмите его, свяжите его! Адским пламенем жгите его!»* (69:30–31), и когда смерть перемещает его из этого тела, то он перемещается из тюрьмы (*сиджн*) [природы] в великую тюрьму ада (*сиджжйн*), и Царь отдает его в руки этих стражей ада, [стражей,] которые суть отпечатки (*асър*) тех «управляющих», и он истязается ими в загробном мире [так же], как истязался ими в этом мире, но таким образом, что не чувствовал этого вследствие плотности покрывал и толщины их, и когда снимается покрывало и истончается покров, то он видит свою особь, истязаемую руками слуг ада и стражей огня [под котлами с] горячей водой, тащущими его в геенну своими цепями и оковами.

Положение
о возвышенностях (*а'рāф*) и людях их

Сказал Всевышний: «На возвышенностях (*а'раф*) люди, которые узнают всех по приметам их»* (7:44). [Толкователи Корана] говорят, что «возвышенности» — это стена (*сўр*) между раем и адом, «внутренность ее — там милость»* (57:13), и это — та сторона ее, которая примыкает к раю; «внешность ее — в сторону ее мука»* (57:13), и это — та сторона ее, которая примыкает к аду. На ней (этой стене. — Я.Э.) пребывают те, чаши весов добрых и злых дел которых находятся в равновесии. Одним глазом они смотрят на ад, другим — на рай, и у них нет [того] перевеса, благодаря которому Всевышний Бог мог бы поместить их в одну из двух обителей. Это — то, что говорится [толкователями].

Но, как считаем мы, «возвышенности» (*а'рāф*) — это не вышеупомянутая стена, расположенная между раем и адом, о которой правильно и уместно говорить при толковании слова Его: «Между ними поставлена стена, в которой есть дверь: внутренность ее — там милость, внешность ее — в сторону ее мука»* (57:13).

Что же касается [слова] *а'рāф*, то корень его восходит либо к [слову] «знание» (*'ирфāн*), как сказал Всевышний: «...узнают всех по приметам их»* (7:44), либо к [слову] «грива» (*'арф*)[, например грива] лошади, то есть волосы на шее ее, и это — возвышенное место ее; и [слово] *'арафа*, обозначающее песчаный холм, также намекает на возвышенность их места и высоту их самости; и люди возвышенностей — это [мужи,] совершенные в знании и ведении, те, которые узнают всякое племя людей по приметам их и светом своего внутреннего зрения видят людей рая и людей ада и их состояние в загробном мире, как сказал Пророк: «Бойтесь проничетельности (*фирāса*)³⁹⁰ верующего, ибо он видит благодаря свету Бога»³⁹¹.

Однако они принадлежат к этому миру с точки зрения их тел, как сказано: «Тела их — в низшем мире, а сердца их, подобно светильникам (*қанādйл*)³⁹², подвешены (*му'аллақа*) к высшему сонму (*ал-малā' ал-а'ла*); телами они — [жители] земли, сердцами же — [обитатели] небес; призраки (*ашбāх*) их [принадлежат] земной поверхности»³⁹³, но души их — Престолу; умирая природной смертью, они сразу вступают в рай телом, как уже вступили в него духом³⁹⁴, как сказал Всевышний: «...они не вошли [в рай], но алчут [войти], уповая на милость Бога**» (7:44).

И когда они выходят из этого мира, то алкание их [достигнуть рая] становится самым достижением [его] и потенция их — самой актуальностью и получением [желанного]. Однако до этого состояние их есть совершенство перешейка (*камāl барзахийй*) между состояниями

обитателей рая и обитателей ада, потому что сердца их блаженствуют блаженством рая[заключающимся] в вере и знании, а тела их мучимы мукой этого мира (т.е. мукой пребывания в нем. — Я.Э.) и [страдають] страданиями его, как сказал Всевышний: «И когда взоры их обращаются к обитателям ада, они говорят: „Господи наш! Не помещай нас купно с людьми незаконными!“»* (7:45).

И на верность сказанного указывает несколько обстоятельств. Первое [из них] — это то, что передается от имамов наших, что они говорили: «Возвышенности — это мы» (*нахну-л-а'рāф*)³⁹⁵. Второе — это то, что приведенный выше стих Корана³⁹⁶ указывает на крайнюю степень хвалы их, и что касается [людей,] средних по своему чину, тех, у которых ни одна из двух чаш весов не перевешивает другую, и находящихся на преграде, отделяющей обители рая и ада, то в месте [нахождения] их нет ничего, достойного хвалы, и в степени их — ничего от [такого] знания, посредством которого они могли бы узнавать всех людей обоих племен (т.е. обитателей рая и обитателей ада. — Я.Э.) по приметам их, и знание душ — великое дело. И третье — это то, что место молитвы (*ду'а*) и тайной беседы (*мунādжāt*) с целью удовлетворения нужды — это этот мир и [время] до смерти, а что касается загробного мира и того, что после смерти, то это обещанное время — либо для достижения (*вуṣūл*) и нахождения (*видждāн*), либо для приобретения отчаяния (*йа'с*) и отлучения (*хирмāн*).

Положение о смысле [дерева] *тўбā*³⁹⁷

Оно — подобие дерева знания, имеющего много ветвей и ответвлений и приносящего благородные последствия и плоды из числа божественных знаний (или истин — *ма'āриф*. — Я.Э.), большинство которых человеческие разумы не способны стяжать самостоятельно, но для получения и приобретения (т.е. постижения. — Я.Э.) их нуждаются в заимствовании светов их от ниши Печати пророчества [Мухаммада] при посредстве первого из наследников его, и самого достойного из друзей его, и самых благородных из врат града знания его (т.е. Али. — Я.Э.)³⁹⁸, ибо божественные знания и Господние познания распространяются в сердцах [людей,] подготовленных к путеводительству и приемлющих его, от семени дружбы (*валāйя*) и дерева путеводительства.

И из того, что содержит об этом предание, — то, что передает величайший из мухаддисов по полноте и точности [передаваемого] и самый надежный из них по осведомленности и запоминанию — Правдивый Шейх Абу Джа'фар Мухаммад ибн Али ибн ал-Хусейн ибн Бабуя ал-Кумми³⁹⁹, опираясь на непрерывную цепь [передатчиков], восходящую к Абу Басиру⁴⁰⁰: «Сказал [Абу Басир]: сказал Абу Абдал-

лах Джа'фар ас-Садик — мир ему: „*Тубā* — дерево в раю, корень которого в обители Али ибн Абу Талиба — мир ему! — и нет ни одного верующего, в обители которого не было бы ветви из ветвей его“⁴⁰¹, и это — потому, что благородная душа его — кладезь добродетелей и знаний, и светозарное сердце его является ключом дверей сокровищниц знания, унаследованного от пророков, особенно от Печати их и самого знающего из них — ему и роду его — наилучшие из приветствий! — как красноречиво гласит слово его: «Я есмь град знания, и Али — врата его»⁴⁰².

И, воистину, смысл *тубā* отнесен к [той] загробной обители, которая — дом духовного сердца его (Али. — Я.Э.), а не к обители Мухаммада — да благословит его Бог и приветствует! — потому, что подробности истинных знаний, [общие] своды которых принесли [верующим] Пророк и Книга, черпаются в разъяснении его и учении его, и это согласуется с тем, на что указывает Всевышний Своим словом: «...тот, у которого знание Книги»* (13:43), и Своим словом: «Он (Коран. — Я.Э.) в первописи⁴⁰³ у Нас и у мудрого Али»* (43:3)⁴⁰⁴, и словом Своим: «...спрашивайте у людей поминания (*ахла-з-зикри*), если вы не знаете»* (16:45), и словом Своим: «...ты [только] увещатель [их], и у всякого племени [есть свой] путеводитель»* (13:8). И поэтому передается, что, когда был ниспослан этот [последний] стих, [Пророк] — да благословит его Бог и приветствует! — сказал: «О Али! Я увещатель (*мунзир*), а ты — путеводитель (*хāдин*)»⁴⁰⁵.

И[, таким образом,] благодаря свету разума и предания установлено, что подобие дерева *тубā*, [под которым] я имею в виду корень знаний и познаний, [находится] в обители Али и чистых потомков его, «одни из которых потомки других»* (3:30), потому что все они следовали по стопам своего святого отца и своего непорочного светозарного предка, а ветви их — в обителях грудей приверженцев их и в домах сердец покровительствуемых ими, так как от знания Пророка и Заветника (*васийй*) его — мир им обоим! — в сердца факихов и муджтахидов⁴⁰⁶, из числа последователей их и подражателей их (Пророка и имамов. — Я.Э.), до дня восстания будут ответвляться и отделяться умственные знания (или рационалистические науки — '*улūм 'ақлийа*. — Я.Э.) и ответвления понимания (*фиқх*)⁴⁰⁷ [закона].

И отношение Господина друзей Божьих [Али] — мир ему! — к ученым этой общины с точки зрения отцовства смысла таково же, как отношение Адама — мир ему! — к особям людского рода с точки зрения отцовства формы, и поэтому сказал Пророк — да благословит его Бог и приветствует: «О Али! Я и ты являемся отцами этой общины».

И таково же отношение дерева *тубā* ко всем деревьям рая. Установляющий истину знающий⁴⁰⁸ говорит в «Мекканских откровениях»:

«Знай, что отношение дерева *туб̄а* ко всем деревьям рая таково же, как отношение Адама к тому, что появилось от него, из числа пророков, ибо Бог, когда Он посадил его Своими руками и выровнял его, дунул в него от Своего духа⁴⁰⁹, подобно тому как Он оказал честь Адаму, сотворив его Своими руками, и дунул в него, и это дуновение духа в него сделало его наследником знания имен, из-за того что он был сотворен руками Его⁴¹⁰. И когда Истина посадила дерево *туб̄а* и дунула в него, Она украсила его плодами нарядов и одеяний, в коих украшение носящего их. И мы являемся землей его (дерева *туб̄а*. — Я.Э.), равно как то, что на земле, сделано украшением для нее»⁴¹¹.

И из слов его явствует, что под деревом *туб̄а* имеются в виду основы знаний и похвальных нравственных качеств, становящиеся украшением душ, приемлющих их, наподобие того, как то, что на земле, становится украшением ее.

Положение о вечности пребывания обитателей ада⁴¹² в нем

Это запутанный вопрос, являющийся предметом разногласия между учеными, [следующими] формальной мудрости (*'уламā' ар-русūм*), и учеными, [следующими] откровению (*'уламā' ал-кашф*), и равным образом между [самими] людьми откровения, [и у каждого есть другое мнение насчет того,] длится ли мука их вечно, до бесконечности, или же им даются спокойствие (*рāха*) и блаженство в обители беды геенне при окончании срока муки по прошествии определенного времени, вместе с тем что все согласны [между собой] относительно невозможности исхода из ада неверующих, и, воистину, они пребудут в нем до бесконечности, ибо у каждой из двух обителей должен быть благоустраивающий ее и каждая из них должна иметь свое наполнение (т.е. обитателей. — Я.Э.).

И основы мудрости указывают на то, что телесные силы конечны⁴¹³, и на то, что принуждение (*каср*) не длится вечно по отношению к одной и той же природе, и на то, что всякое сущее имеет свою конечную цель, которую оно [непрерывно] достигает, и на то, что возвращение (*ма'āl*) всего — к милости Божьей, которая «объемлет всякую вещь» (7:155)⁴¹⁴.

Но [в противовес этому] мы (т.е. я, Садра. — Я.Э.) также имеем основы, указывающие на то, что ад, и страдание его, и зло его длятся вечно для обитателей его, подобно тому как рай, и блаженство его, и благо его длятся вечно для обитателей его, хотя вечная длительность в каждой из них имеет другой смысл⁴¹⁵. И тебе известно, что порядок этого [ближнего] мира не может быть поддержан иначе, как только посредством черствых и грубых душ и очень жестоких сердец, и если

бы все люди принадлежали к одному разряду и имели бы непорочную (*салйма*) природу и богобоязненные и послушные [Богу] сердца, то порядок дольного мира пришел бы в расстройство из-за отсутствия пекущихся о благоустроении этой обители, из числа крайне жестоких душ, как то [души] фараонов, и антихристов (*даджаджилла*), и коварные дьявольские души; и в хадисе [говорится]: «Грех Адама я сделал причиной благоустройства этого мира», и Всевышний сказал: «Для геенны Мы сотворили великое число джиннов и людей: у них сердца не понимающие»* (7:178), и сказал Он [также]: «Если бы Мы захотели, то каждую душу вели бы по верному пути, но истинно слово Мое: „Наполню геенну джиннами и людьми, всеми вместе“»* (32:13). И принадлежность всех людей к одному разряду несовместима с мудростью и пользой, вследствие пренебрежения прочими возможными разрядами в возможно-возможном (*мумкин ал-имкән*), без того чтобы они могли перейти из потенции в актуальность, и Божье попечение (*инāйа*) не допускает этого.

И если бытие всякого класса [людей] требуется предопределением Бога, и определенной Им судьбой, и попечением Его⁴¹⁶, и милостью Его, и если [всякий класс] имеет свои природные конечные цели и самостные места обитания (*мавāтин*), а самостные конечные цели вещей соотнесены с ними и соответствуют их самостям, то в конце концов они (вещи. — Я.Э.) достигают их (целей. — Я.Э.), хотя и в течение долгого или короткого времени им препятствует препятствующий (*‘ā’иқ*), как сказал [Всевышний]: «Преграда между ними и тем, чего они желают»* (34:53), и Бог является во всех Своих именах на всех стоянках и во всех макамах, и Он — Милостивый (*рахмāн*), Милосердный (*рахīm*)⁴¹⁷ и Сострадательный (*ра’ўф*), и Он [также] Сильный (*‘азйз*), Принуждающий (*джаббār*), Подчиняющий (*каххār*) и Мстительный (*мунтақим*); и в хадисе [говорится]: «Если бы вы не были грешными, то Бог погубил бы вас и привел бы [вместо вас] племя грешное»⁴¹⁸.

Некто из людей откровения⁴¹⁹ говорит: «Бог помещает людей обителей в них (т.е. в эти обители. — Я.Э.), счастливых — оказывая им [Свое] Божье одолжение (*фақл*), а обитателей ада — по Своей справедливости, и они попадают в них посредством своих дел и пребывают в них вечно посредством своих намерений, и они испытывают боль от воздаваемого [им] возмездия в течение такого срока, который равен сроку пребывания их [своими] делами в [состоянии] многобожия (*ширк*) в этом мире, и когда этот срок истекает, то им дается блаженство в обители [ада], в которой они пребывают вечно, поскольку если бы они вошли в рай, то испытали бы боль, вследствие несоответствия [раю их] природы, той [природы], в которой они созданы, и [по-

этому] они наслаждаются тем, в чем они [находятся], как то огнем, и стужающим ветром, и тем, что есть [в аду], из числа укусов змей и скорпионов, подобно тому как обитатели рая наслаждаются в нем тенями, и светом⁴²⁰, и покрывалами красавиц, [сотканными] из света⁴²¹, потому что природа их требует этого. Разве ты не видишь, что навозный жук имеет такую природу, что запах розы вредит ему, а зловоние доставляет наслаждение, и [что] человек с [повышенной] температурой страдает от запаха мускуса? И, следовательно, наслаждения следуют (= сопутствуют) соответствующему [самости и природе вещи], а боль — отсутствию его». И автор «Мекканских откровений» подробно рассматривает этот вопрос и подробнейшим образом разбирает его в этой книге. А в «Геммах мудрости» он говорит: «Однако что касается обитателей ада (= огня), то возвращение их — к блаженству[, однако к блаженству в огне]⁴²², ибо неизбежно, чтобы после окончания срока наказания форма огня стала прохладой и безопасностью для того, кто [находится] в нем»⁴²³. Однако что до меня, то, вследствие моих занятий теоретическими и практическими упражнениями, мне открылось, что обитель ада не является обителью блаженства, и, воистину, это место страдания и пытки, и в ней — вечно длящаяся мука, однако страдания[, испытываемые] в ней, непрерывно прекращаются и возобновляются, без [какого-либо] перерыва, и кожи в ней заменяются [одна другой]⁴²⁴, и там не место спокойствия и успокоения, потому что чин ее по отношению к тому миру таков же, как чин мира возникновения и гибели по отношению к этому миру.

Положение

о способе воплощения деяний и представления намерений в день восстания,

[содержащее также] указание на материю их форм

Знай, что всякая внешняя форма имеет [свое] особое проявление (*зухур*) в обители души и что всякая душевная форма и [всякое] укрепившееся приобретенное свойство имеют бытие вовне. Разве ты не видишь, что когда форма влажного тела воздействует на телесную материю, принимающую влажность, то [эта материя] принимает ее и становится влажной, подобно телу, воздействующему на нее, и легко воспринимающей фигуры (*ашкал*), а когда она воздействует на другую материю, как то на материю сил чувства и воображения, и та испытывает воздействие влажности, то эта материя не принимает сего отпечатка и не становится влажной, подобно этому влажному телу, вместе с тем что она воспринимает чуждость влажности, но в другой форме и в ином подобии. Равным образом умственная сила человека

воспринимает от нее другую форму и иной вид бытия и проявления, вместе с тем что чтойность едина, и это — чтойность влажности и влажного. Следовательно, у одной чтойности есть три формы в трех [разных] обиталищах (*мавіттин*), каждая из которых имеет [свое] особое бытие и [свое] определенное проявление. И посмотри на различие определяющего воздействия (*хукм*)⁴²⁵ этих трех устроений единой чтойности и сравни это с различием устройства [разных] видов проявлений и бытий[, которые есть у] каждого смысла и каждой воплощенной чтойности, и тогда не удивит тебя то, что гнев — [и это — душевное качество], когда он существует вовне (т.е. вне души. — Я.Э.), становится сжигающим огнем, и что знание — [и это — душевное качество], когда оно существует вовне, [становится] «источником, называемым „салсабил“» (76:18), и что несправедливо пожирающий имущество сироты в обиталище загробного мира в День суда превращается в утробу, пожирающую огонь, сжигающий ее⁴²⁶, и также то, что любовь к этому миру, и это страсти его, и это душевные акциденции в здешнем мире, в день восстания становятся змеями и скорпионами, ялящими и кусающими своего хозяина.

И это — достаточная мера [знания] для пронизательного, чтобы он поверил во все то, что обещал ему и чем грозил ему Установитель Закона, и всякий, кто обладает силой интуиции (*тахаддус*) в знании, должен поразмыслить о душевных свойствах и о способе, каким они становятся основой внешних отпечатков (= воздействий) и действий, и сделать это [размышление] средством познания [способа] влечения некоторыми нравственными качествами и привычками особых отпечатков при восстании.

И подобием этого является то, что интенсивность гнева в человеке вызывает волнение (*саврāн*) его крови, и покраснение его лица, и вздувание кожи; и гнев есть состояние души, сущее во внутреннем мире человека, а эти отпечатки — из числа свойств материальных тел, и они являются следствиями состояния [гнева] в этом [материальном] устроении.

И неудивительно, если ему (гневу. — Я.Э.) в другом устроении сопутствует превращение его в чистый огонь, сжигающий сердце и терзающий внутренности⁴²⁷, [и] в разженный [огонь Божий], взывающийся вокруг сердец⁴²⁸, подобно тому как здесь ему сопутствуют, при усилении его, согревание тела, и пульсация артерий и вен, и дрожь телесных членов, и сгорание [телесных] материй и жидкостей, и иногда дело доходит до тяжелой болезни или даже до гибели из-за [крайнего] раздражения.

И таким же образом все телесные формы, сущие в загробном мире, проистекают от привычек душ, и их хороших и дурных нравственных

качеств, и их здравых и порочных воззрений и намерений, укрепившихся в них вследствие повторения деяний и действий в этом мире, и в этом [дольнем] мире деяния становятся началополагающими причинами нравственных качеств, а души с их привычками становятся началополагающими причинами тел в загробном мире. Однако материя создания тел, и воплощения деяний, и представления намерений в загробном мире — не что иное, как человеческая душа, и подобно тому как первоматерия⁴²⁹ здесь является материей создания тел и форм, имеющих [определенную] величину, а в своей самости она не имеет величины, так и человеческая душа в загробном мире является материей создания сущих, имеющих форму и величину, а в своей самости она — духовная вещь, не имеющая величины; и разница между душой и первоматерией [заключается] в нескольких обстоятельствах.

[Первое] из них — это то, что бытие первоматерии потенциально во всех отношениях и в своей самости она не «получаема» (= постижима) иначе, как только посредством телесных форм, в отличие от души, которая актуально существует в своей самости субстанциальным чувствующим (*ḥassāc*) бытием и которая сначала является формой для этого элементного тела, а затем становится загробной материей для загробной формы, с которой она соединяется неким особым соединением, и, следовательно, она — форма материй (т.е. материальных вещей. — Я.Э.) этого мира и материя форм загробного мира [и тех форм], в которые дунется с позволения Бога в «день, в который дунется в формы (или в трубу. — Я.Э.)⁴³⁰ и вы пойдете толпами»* (78:18), из-за различия их (человеческих форм. — Я.Э.) видов в загробном мире, как было сказано выше.

[Второе] из них — это то, что душа — тонкая духовная материя, которая приемлет [только] тонкие сокровенные формы, постигаемые не этими чувствами, но чувствами загробного мира, а первоматерия — плотная материя, приемлющая плотные формы, «связанные» сторонами и положениями и запятнанные силами (т.е. потенциальным. — Я.Э.) и небытиями (= лишениями) (*a'dām*).

[Третье] из них — это то, что принятие первоматерией форм и состояний (*аквāн*) [происходит] путем претерпевания (*инфи'āl*), и превращения (*истихāла*), и изменения (*тараййур*), и движения[, имеющих место в ней], а прятие душой ее форм, укрепившихся (*рāсиḫа*) в ней, — путем сохранения (*ḫифз*) и делания необходимым (*истйджāб*)⁴³¹, и нет несовместимости между прятием ее и действием ее, и, следовательно, она в одном и том же аспекте (= модальности) (*джиха*) одновременно действующая формы и подобия и приемлющая их. И все знания началополагающих причин (*мабāди*)⁴³², и свойства их, и положения их⁴³³ проистекают в них в одном и том же аспекте.

[Четвертое] из них — это то, что приятие там (в загробном мире. — Я.Э.) — не в смысле силы готовности (*хувва исти'дāдиййа*) и возможности (*имкāн*)⁴³⁴.

[Пятое] из них — это то, что эти формы [дольнего мира] суть совершенства⁴³⁵ их материй и их носителей, а формы, возникающие в душе, не являются совершенствами ее[, получаемыми ею] при добычании тех форм, и совершенство ее [заключается] в том, что она постигает те формы в том же аспекте, в каком (или в той же мере, в какой. — Я.Э.) действует и делает их. И между этими двумя соотношенностями (*и'тибāрайн*)⁴³⁶ — прочно утвержденная (*сāбита*) разница, и в своем месте было разъяснено, что в сопутствующих [единой] самости аспекты приятия и действия едины.

Положение

о том, собираются ли остальные животные,
подобно тому как [собирается] человек,
или нет

[Ранее] мы указали, что всякая природная субстанция имеет [свое] самостное движение, [свое] творение, [свое] воскрешение, [свое] начало и [свое] возвращение, и философы установили[, что] у природы [есть] самостные конечные цели, подобно тому как они установили[, что] у них [есть] самостные началополагающие причины, и возвращение всякой вещи к тому, с чего она началась; и, следовательно, возвращение тел — к силам, и возвращение сил — к душам, и возвращение душ — к духам, и возвращение всего — ко Всевышнему, как сказал Всевышний: «...разве не к Богу переходят [все] вещи?»* (42:53), и слово Его: «...все они возвращаются к Нам»* (21:93), и тот, кто знает, откуда он пришел, знает, куда он идет.

Однако речь [ныне] идет о воскрешении (*ба'с*) частной особи, вместе с пребыванием воплощения и индивидуации ее, собирающей [в себе] оба устройства, и относительно человека это вещь истинно установленная, вследствие [способности] отстранения его души, связанной то с этим мирским материальным телом, то с тем загробным формальным.

Однако что касается прочих животных, то относительно пребывания их душ и возвращения их в загробный мир мнения мудрецов (= философов) расходятся, и предания об этом также противоречивы, и стихи [Корана] об этом также туманны и лишены ясности, ибо возможно, что, например, [в стихах, подобных] слову Его: «...когда будут собраны звери»* (81:5), подразумевается собрание [того] разряда человеческих индивидуумов, души которых — из рода духов зверей, и поэтому они собираются в облике зверей, а не людей.

И установленное нами путем интуитивного доказательства (*бурхāн хадсийй*) сводится к утверждению разделенности. И всякое животное, которое сверх чувствующей (*хассāса*) души имеет [также] воображающую (*мутахаййила*) и [за]поминающую (*мутазаккира*) душу, пребывает после смерти и собирается к одному из перешейков, не лишаясь воздаяния⁴³⁷, потому что [Божье] попечение не допускает пренебрежения тем, что стремится к совершенству. Однако [конечное] собрание чувствующих, воображающих и запоминающих⁴³⁸ душ, подобно собранию душевных сил, — к началу их и Господу вида их⁴³⁹, как упоминает об этом Учитель философов [Аристотель] в своей книге «О познании Господствия»⁴⁴⁰. И так же обстоит дело с растительными душами, когда срубаются или засыхают деревья, как упоминает об этом некто из знающих⁴⁴¹.

И собрание подражателей и последователей к стоянкам их имамов и муджтахидов [также] подобно собранию душевных сил к глаголящей [душе]⁴⁴², как [сказано] в слове Всевышнего: «Некогда было собрано к Соломону войско его из джиннов, и людей, и птиц, размещенное [отрядами]»* (27:17), и подобно слову Его: «...и птиц, собранных [к Давиду]: всякая возвратилась к нему»* (38:18).

Заключение и наставление

Говорит сей смиренный раб: воистину, прибегаю к Богу, моему великому Господу, во всех своих словах, и действиях, и убеждениях, от всего, что умаляет истинность следования Закону, данному нам Господином посланников и Печатью пророков [Мухаммадом] — да будут над ним и над родом его наилучшие благословения благословляющих (*муṣаллйн*)! — или свидетельствует о слабости в решимости и вере или об ослаблении [хватки], коей вцепился я в прочную веревку ислама (= покорности)⁴⁴³, ибо я достоверно знаю, что никто не может служить Богу, как Он заслуживает и достоин того, иначе как только посредством того, у кого Великое Имя, и это — Совершенный Завершенный Человек (*ал-инсāн ал-кāмил ал-мукаммал*), преемник Бога по великому преемству в мирах царства (*мулк*) и низшего и высшего царствия (*малакūt*)⁴⁴⁴ и в ином и в первом устройствах.

И я обязываю тебя, о смотрящий на эти листы, смотреть на них оком великодушия и сострадания и наказываю тебе Богом, и царствием Его, и посланниками Его, чтобы ты оставил обычай низких душ, [закрывающийся в] привязанности к тому, что известно среди толпы, и в неприязни к тому, чего ты не слышал от своих наставников и отцов, хотя это и доказано [самым] верным (букв. «незапятнанным» — *байдā'*). — Я.Э.) доказательством.

И не будь из числа тех, кого Бог порицает за чистое подражание без доказательства во многих местах Корана, например в слове Своем: «Между людьми есть такие, которые спорят о Боге, не имея ни знания, ни руководства, ни просветительной Книги»* (22:8 и 31:19), «И когда им скажут: следуйте тому, что Бог ниспослал свыше, они говорят: мы следуем тому, что нашли у отцов наших»* (31:20). И остерегайся ограничить цели божественного Закона и истины истинно единобожной религии тем, что ты услышал от своих учителей и наставников со времени принятия тобой ислама⁴⁴⁵, и застыть навсегда на пороге своей двери и своего макама, без того чтобы переселиться к своему Господу, но следуй религии нашего истинного отца Авраама, [будучи] истинным единобожником и покорным [Богу]⁴⁴⁶, поскольку он сказал своему мнимому отцу: «Батюшка! Не служи сатане!» (19:45) — и сказал [также]: «Иду ко Господу моему; Он поведет меня верным путем»* (37:97), и отправляйся переселенцем от дома своего покрывала⁴⁴⁷ и порога своей двери к Богу и Пророку Его, чтобы увидеть [то], из числа знамений силы (*джабарут*) и чудес царствия (*малакут*), чего не видел глаз и не слышало ухо⁴⁴⁸.

И если тебя постигнет смерть[, когда ты будешь находиться] в этом странствии, то награда твоя — у Бога, по слову Всевышнего: «Кто выйдет из своего дома как переселенец (*мухаджир*)⁴⁴⁹ к Богу и Пророку Его, а затем постигнет его смерть, — награда того у Бога»* (4:101). И не беда, если ты станешь странником в нарушение [обычая] толпы, ибо толпа стоит на своих стоянках, а странник оставляет свою стоянку, и как может иметь место согласие между покоящимся и движущимся, и внедрившимся и оставляющим [вместилище], но, как сказал твой имам и наш имам Повелитель верующих [Али] — да будут благословения Господа миров над ним, и над братом его, и над родом его: «Не стремись познать Истину посредством людей; [сперва] познав Истину, ты познаешь посредством Нее людей ее».

И знай, что то, чему следуют в божественных науках, — доказательство (*бурхан*) или откровение (*мукшафа*) воочию, как сказал Всевышний: «Скажи: представьте ваши доказательства, если вы справедливы» (2:105), и [также] сказал Всевышний: «Те, которые вместе с Богом призывают других богов, не имеют тому доказательства»* (23:117), и это доказательство — свет, бросаемый Богом в сердце верующего, благодаря которому просвещается внутреннее зрение его, и [поэтому] он видит вещи такими, каковы они (*камā хийа*), как говорится в молитве Пророка — да благословит его Бог и приветствует! — за себя самого и за избранных общины его и друзей его: «Боже! Яви нам вещи [такими,] каковы они!»⁴⁵⁰.

И знай, что если бы [истина] в этих вопросах, по которым расходятся мнения толпы философов вместе с [расхождением мнений меж-

ду ею и] пророками — да будет над ними благословение [Божье]! — была легко получаемой и добываемой и если ее можно было бы стяжать посредством мыслей этих логических⁴⁵¹ разумов, с весами их и умозрениями их, [искушенными в] учении и исследовании, то относительно их не существовало бы разногласия между этими мудрыми [мужами], на протяжении всей своей жизни занятыми употреблением орудия мысли и умозрения при стяжании представления вещей, и они не допустили бы в этом деле ошибки, и не было бы нужды в посылании [Богом] пророков. И, таким образом, установлено, что [истину] в этих вопросах нельзя получить иначе, как только заимствуя свет от ниши пророчества и прося [помощи в] постижении⁴⁵² тайн у внутренней [Божьей] дружбы (*валāйа*).

И, следовательно, ты должен полностью отстранить свое сердце [от материального мира], и совершенно очистить свой тайник (*сирр*) [сердца], и решительно разорвать связи с тварью, и многожды тайно беседовать с Истиной в уединении, и избегать [похотливых] страстей, и стремлений к главенству, и прочих [корыстных] целей животных посредством чистого намерения и искренней веры.

Однако [следует знать, что] само твое деяние есть само воздаяние твое и [что] воплощение твоего знания есть воплощение достижения тобой желанной цели, так что, когда снимется покрывало и поднимется покров, [твое состояние будет таким,] как будто ты стоишь в двери⁴⁵³, присутствуя пред Господом господ. И, воистину, ты не присоединишься завтра к чему-либо иному, кроме того, что ты знал, и не будешь собран в день восстания к чему-либо другому, кроме того, что ты любил, так что даже если некто любил камень, то он будет собран вместе с ним, как говорится в хадисе. Поэтому остерегайся любить то, чего ты не сможешь достигнуть [в День суда], или знать то, что лишено истинности в загробном мире, чтобы тебе не погибнуть, сгорая в [адском] пламени, или не быть унесенным «в отдаленное место» (22:32). И тебе уже известно, что никто не собираем к чему-либо другому, кроме самого себя, и не испытывает муки или наслаждения из-за чего-либо другого, кроме того, что [есть] в нем [самом].

Так воспитай же свою душу, и сделай искренним свое намерение, и исправь свои убеждения, и освети свое сердце для смотрящих [на него], и очисти свой дом для совершающих обходы вокруг него и постоянно пребывающих в нем [в молитве]⁴⁵⁴, и обрати свое лицо в сторону желанной цели⁴⁵⁵, и направься к своему Господу, хозяину блага и щедрости, и это — конечная цель странствия и путешествия к миру света, и оно — итог сей торговли[, торговли,] которая не приносит убытка, заключающейся [в том, чтобы] целиком отдать этот бранный товар и взамен него получить [товар] пребывающий, и «то, что у Бога, — наилучшее для благочестивых»* (3:197).

И это достижение желанной цели и лицемерие Поклоняемого невозможно иначе, как только посредством быстрой теоретической (= умозрительной) ('*илмийй*) ходьбы ногами мысли (*фикр*) и умозрения (*назар*), а не одними лишь движениями тела, итогом которых являются лишь трудности странствия, без приобретения припасов и получения товара для возвращения, и поэтому сказал Пророк — да благословит его Бог и приветствует: «Лучше размышлять час, чем семьдесят лет поклоняться [без размышления]»⁴⁵⁶, и сказал он благу своей общины и вратам своего града знания: «О Али! Если люди приближаются к Творцу их [разными] видами благочестия, то ты приблизься к Нему [разными] видами ума ('*акл*) (т.е. действий ума. — Я.Э.), чтобы опередить всех их»⁴⁵⁷.

И догадайся теперь, что цель поклонения и установлений веры, как то стояния [в молитве], и поста, и других, состоит в очищении сердца и в воспитании тайника (*сирр*) [сердца] посредством искреннего намерения[, вкладываемого] в них (действия поклонения. — Я.Э.), и внутренней мысли постольку, поскольку [они —] поклонение Истинному Поклоняемому и жертва Абсолютному Богу, а не [просто] движение частей [тела] и шевеление языка. Сказал Всевышний Бог: «Не мясо, не кровь их (жертв. — Я.Э.) не восходит к Богу, но восходит к Нему ваше благочестие» (22:38), и сказал [Он]: «Благочестие не в том, что вы обращаете свои лица к востоку или западу, но благочестив тот, кто верует в Бога и в последний день»* (2:172).

Затем, самое зловредное из препятствий веры и самая плотная из преград на пути странников — [их] повиновение призыву ученых зла ('*уламā ас-сў*')⁴⁵⁸ и следование их сбивающим с пути воззрениям, и вводящим в заблуждение сочинениям, и обману (*изтирār*) [странников] тем, что они именуют «знанием», и «пониманием» (или: «фикхом». — Я.Э.), и «мудростью», — обману жаждущего маревом [в пустыне], кажущимся ему источником воды жизни, как сказал Всевышний: «Если ты будешь подчиняться большинству из тех, кто живет на [этой] земле, то они собьют тебя с пути Бога: они следуют только [своему] полаганию, делают одни только предположения»* (6:116), «а полагание нисколько не заменяет Истины» (10:37).

Да защитит Бог нас и наших верующих братьев от зла сатаны и сбивающих с пути, и да осветит [Он] наши сердца светом мудрости и достоверного знания по праву [последователей] Мухаммада и рода чистых [потомков] его — да будет над ними всеми благословение Бога!

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Нами дан буквальный перевод этого стиха. Ср. английский перевод, приводимый Дж.Моррисом: «чье сердце Он раскрыл к исламу, так чтобы они могли следовать свету[, приходящему к ним. — Я.Э.] от Господа их» (“whose heart He opened to Islam, so that he might follow a light from his God”) (М, с. 89).

² Парафраз коранического стиха: «Там они встретили одного слугу из слуг Наших, на которого Мы низвели милость от Себя и которому Мы дали познать знание от Своего Присутствия»* (18:64). В данном стихе говорится о таинственном спутнике Моисея, отождествляемом традицией с Хидром («Зеленым») — пророком, достигшим телесного бессмертия благодаря открытию им источника жизни. Хидр традиционно считается покровителем «знающих» (*'урафа'*) и суфиев (М, с. 89, примеч. 2). Употребление данного парафразы говорит о том, что Садр в известной степени отождествляет себя с таинственным слугой Божьим (Хидром).

³ Аллюзия на стих Корана: «Алр. Писание; Мы ниспослали его тебе для того, чтобы ты этих людей, по изволению Господа их, вывел из мрака на свет, на путь Сильного, Славного» (14:1).

⁴ Аллюзия на стих Корана: «Слава Богу, который рабу Своему ниспослал это Писание, и в нем не поместил кривды» (18:1).

⁵ Аллюзия на стих Корана: «Мы укрепили его (Давида. — Я.Э.) царство, дали ему мудрость и [право] окончательного решения»* (38:19).

⁶ Мы читаем: *илла зиллан ва фай'ан*. Дж.Моррис, прочитавший это место как *илла зиллан вафи'ан*, переводит: «ничего, кроме полного мрака» (“nothing but total darkness”) (М, с. 90). Слово *зилл*, однако, означает «тьень», «полумрак», а не «полный мрак»; сочетание «полный полумрак», в свою очередь, представляется нам бессмысленным.

⁷ Аллюзия на стих Корана: «Спрашивают тебя о новолуниях; скажи: они служат людям для определения времени и праздника. Благочестие не в том, чтобы входить вам в дома с задней стороны их; но благочестив тот, кто богобоязлив: входите в дома дверями их. Бойтесь Бога: может быть, будете счастливы» (2:185). В свою очередь, известный хадис Пророка гласит: «Я — град знания, а Али — дверь (или: врата. — Я.Э.) (*баб*) его» (следовательно, в град, или дом, знания Пророка следует входить через дверь, которой является Али). (Согласно шиитской традиции, считается, что в данном кораническом стихе под «дверями» подразумеваются двенадцать шиитских имамов, совокупно являющихся толкователями пророческого знания Мухаммада, возводящими его к его божественному первоисточнику.)

⁸ Как отмечает Дж.Моррис, здесь мистическому внутреннему знанию (*ма'риф*а=gnosis) противопоставляется формальное внешнее знание (*'илм*), раздробленное на ряд частных наук, включая дисциплины религиозного Закона (М, с. 90, примеч. 5) (как кажется нам, для Садры *'илм* и *ма'риф*а все-таки не являются противоположностями. Вернее было бы говорить, пожалуй, об отношении первого ко второму как об отношении общего к частному. См. седьмой раздел третьей главы «Ключей сокровенного» (Маф'атйх ал-гайб) — «Рассмотрение смыслов слов, относительно которых полагают, что они — синонимами [слова] „знание“» (Маф'атйх ал-гайб. Т. 1–2. Бейрут, 1419/1999, т. 1, с. 209–220).

⁹ Аллюзия на стих Корана: «Бог есть свет небес и земли. Свет Его подобен нише в стене, в которой [помещен] светильник...»* (24:35). Как отмечает Дж.Моррис, «в интерпретации Садры (основывающейся на ас-Сухраварди и Ибн Араби, равно как и на многих ранних суфиях) этот символ является эквивалентом Божьего Престола или умственной (= нозтической) истины (= реальности) Бытия, которая реализована в „совершенном человеческом существе“ (= Совершенном Человеке. — Я.Э.) (*ал-инс'ан ал-ка'мил*), т.е. в Пророке и имаме» (М, с. 90, примеч. 6).

¹⁰ Теоретическая сила души, которая достигла совершенства, не нуждается в человеческом учителе и теоретическом орудии (логике), но «постигает сокрытые вещи без посредничества человека, [непосредственно] из мира тайн» («Приходящее в сердце о познании Господствия» — ал-В'арид'ат ал-калбиййа фй ма'риф'ат ар-рубубиййа. Тегеран, 1358/1979, с. 116). Отсюда, кстати, вытекает и отрицание необходимости человеческого духовного наставника — шейха (в смысле другой материально сущей человеческой особи).

¹¹ У Дж.Морриса: «как маяк для исследующих странников» (“as a beacon to inquiring travellers” (М, с. 91). Как он отмечает, выражение *ас-суллак ан-на'зирйн* (заимствованное Садрой у ас-Сухраварди) указывает «на редкое сочетание способностей и духовных амбиций, требуемое Садрой от истинного философа или совершенного человека. Первый термин обычно указывал на тех, кто „странствует“ по духовному пути; второй, как правило, относился к созерцанию и логическим методам исследования (*назар*; *theoria*) перипатетической философской традиции» (М, с. 91, примеч. 7).

¹² Имеются в виду мутазилиты, часто обвинявшиеся в сведении к нулю познаваемой для человека истины божественных атрибутов вследствие сведения ими всех их к непознаваемой для человека божественной самости (отсюда следует, что вся связь человека с божественным сводится к частному историческому откровению и его авторитетной легалистской интерпретации). Как отмечает Дж.Моррис, Садра противопоставляет этому стремлению отделить Бога от человека «измерение прямого опытного доступа к той внутренней истине души (небесному ангельскому „Царствию“, или „малакуту“), которое он рассматривает как действительный источник религиозного символизма, разбираемого им на протяжении всей этой работы» (М, с. 91, примеч. 8).

¹³ Как (вслед за иранскими комментаторами) пишет Дж.Моррис, «вера» (*йм'ан*), здесь и в других местах в текстах Садры, является эквивалентом «внутреннего знания» (*ма'риф*а). В этом техническом смысле термин *йм'ан*

противоположен «воззрению» (*u'tiḳād*) или «подчинению» (*islām*) некой частной доктрине или формальному знанию (*'ilm*) в смысле свода концептуально оформленных верований (см.: М, с. 92, примеч. 9).

¹⁴ Знание о Боге как Началопологающей Причине всего сущего (*'ilm al-mabda'*) и знание о конечной цели или о возвращении всех сущих к своему началу (*'ilm al-ma'ād*).

¹⁵ Дж.Моррис переводит: «для имеющих надлежащим образом очищенные природные склонности» (“for those of a properly refined natural disposition”) (М, с. 92).

¹⁶ Или «места озарения». Термин представляет собой аллюзию на сухрандиевскую «мудрость озарения» (*ḥikmāt al-iṣrāq*) — метод, позволяющий непосредственно свидетельствовать вещи благодаря божественному озарению (*iṣrāq*), не прибегая к построению цепочки умозаключений. С другой стороны, как отмечает Дж.Моррис, под «озарением» Садр подразумевает здесь «вневременную эманацию Света Бытия в феноменальных мирах и внутреннюю реализацию души, во всех ее измерениях, [рассматривая последнюю] как „восток“, на котором совершается этот процесс» (М, с. 93, примеч. 10).

¹⁷ Араб. *ḳā'ida ladunīya*, т.е. положение, открытое философу непосредственно Богом.

¹⁸ Так как вещи несомненно существуют.

¹⁹ Как поясняет Дж.Моррис, слова «лишенность» (*'adam*) и «недостаточность» (*naḳṣ*) не подразумеваются здесь как противоположность некоему абстрактному стандарту идеального «совершенства». Скорее, Садр указывает здесь на парадоксальное отношение умственной (ноэтической) целокупности Бытия, охарактеризованной совершенством (*ḳamāl*) в смысле абсолютной цельности, всеохватности и завершенности, к ее бесчисленным ограниченным проявлениям. Каждое из этих частных сущих, взятое в его относительном или полностью ограниченном аспекте (т.е. с точки зрения его чтойности), в действительности определяемо бесконечно многими вещами, которыми оно не является. Поэтому всякое сущее по необходимости лишено бесконечно многих других качеств (М, с. 95, примеч. 14). (Источник учения о так называемом небытийном определении — *ḥadd 'adamiyy*, т.е. определении вещи посредством того, чего она лишена, — следует искать в «Метафизике» Аристотеля.)

²⁰ Иными словами, чтобы утверждать какую-либо вещь относительно некой другой вещи, прежде всего следует утвердить самую вещь, за которой утверждается нечто. В данном случае Садр ставит знак равенства между утвержденностью и бытием (такое решение характерно для перипатетиков, так или иначе сводящих утвержденность (*iṣbāt*, *subūt*) к одной из трех модальностей бытия). (См. об этом подробнее: *Смирнов А.В.* Логика смысла. М., 2001, гл. 2, § 1.) Дж.Моррис переводит: «ибо утверждение чего-либо (в данном случае — бытия) за чем-либо другим (в данном случае — за частной чтойностью) предполагает уже установленность и бытие этой другой вещи (т.е. чтойности. — Я.Э.)» (“because to affirm something (in this case ‘being’) of something else (in this case, a particular quiddity) already presupposes the establishment and being of that other thing”) (М, с. 95).

²¹ Термин может переводиться также как «наличие» или «находимость».

²² Однако невозможность такого продолжения доказана уже перипатетиками. Поэтому остается только вторая возможность.

²³ Дж.Моррис, читая *ламма* вместо *камд*, переводит: «поэтому Он свидетельствовал Себе Самому посредством Своей самости, когда сказал: „Бог свидетельствует, что нет другого бога, кроме Него“» (“therefore He gave witness through His Self to Him Self when He said: ‘God gives witness that there is no God but He’”) (М, с. 96).

²⁴ Как отмечает Дж.Моррис, «здесь содержится аллюзия на известное предположение Ибн Каммуны (ум. в 683/1281 г.) относительно возможности существования двух или нескольких бытийно необходимых, каждое из которых имело бы отдельную, но неизвестную самость. Это повлекло бы умножение или удвоение Бога. Краткое опровержение этого предположения Садра дает в третьем положении (о единстве Бытийно Необходимого. — Я.Э.); философское значение возражения Ибн Каммуны заключается в том, что оно представляет собой определенную склонность ума (особенно часто встречающуюся в некоторых формах калама) представить Необходимое Бытие, или Бога, как частную сущность, неким образом отделенную от сотворенных возможных бытий. Но это отделение, указывает Садра, скорее предполагает абстрактное представление Бога как еще одной «вещи» (т.е. «единство числа», говоря языком этого раздела), сколь бы возвышенной она ни была над более известными сущими и как бы ни отличалась от них, чем всеохватывающую (буквально не-представимую) Целокупность Бытия» (М, с. 97, примеч. 17).

²⁵ «Это Пифагорово утверждение о происхождении всех земных „единиц“ от Истинного Единства трансцендентного Единого, подробно разработанное уже у Плотина и последующих неоплатоников, получило дополнительное значение у исламских философов в свете стержневой теологической доктрины калама о *тавахиде*, или утверждении единства Бога» (М, с. 97, примеч. 18).

²⁶ «Первым расхождением Садры с традиционными философскими положениями (которые все восходят к аристотелевскому описанию божественного Nous (Ума. — Я.Э.) в „Метафизике“ (XII, 9)) является его настояние на конечном единстве Бытия и Знания (т.е. ‘акл, или нозтического сознания). Согласно этой концепции [Садры], Бог „знает“ частные возможно-сущие вещи не только путем постижения их нозтических архетипов, или формальных основ (т.е. началополагающих причин (*мабади*’). — Я.Э.), но также непосредственно (здесь „во всех отношениях“), поскольку, являясь Основой их бытия, Он в действительности есть то, чем они являются по своей самости. Говоря иным языком, знание в этом особом смысле доступно только как функция уровня сознания индивида или как знание Бытия (*‘илм худурийй*), а не путем некой частной приобретенной эрудиции или верования (*‘илм хусулийй*)» (М, с. 97–98, примеч. 19).

²⁷ Дж.Моррис переводит: «таким образом, установлено, что (в каждом частном существе „А“ [у нас — „аз“. — Я.Э.] субстрат А-ности является чем-то составным по своей самости ([состоящим] из Бытия и частной чтойности). И даже согласно уму (т.е. на уровне ментального, концептуального бытия) смысл „А-ности“ есть составное, составленное из смысла чего-то, что имеет бытие, посредством чего „А“ существует, и смысла лишенности чего-то, по-

средством чего „А“ („аз“) не есть „Б“ („буки“) и [не есть] также никакая из других вещей, отрицаемых за нею» (“Thus it is established that (in any particular being ‘A’) the substrate of ‘A-ness’ is something essentially compound (of Being and a particular quiddity). And even according to the mind (that is, at the level of mental, conceptual being, the notion of ‘A-ness’ is a compound composed) of the notion of something having being, by which A exists, and the notion of the privation of something, by which A is not B nor any of the other things that are negated of it”) (М, с. 98–99). Интерпретация этого места в переводе Дж.Морриса (в частности, сделанная им вставка “of Being and a particular quiddity”) кажется произвольной.

²⁸ Имеются в виду бытийный и небытийный аспекты.

²⁹ Дж.Моррис переводит: «присутствие их в Нем просто по своей самостной истине. Ибо все вещи в Нем включены в Его Знание более высоким и более совершенным образом» (“their presence in Him is Simple in its essential Reality. For all things in Him are included in His Knowledge in a higher and more perfect way”) (М, с. 99). Очевидно, в текст Г.Ахани им внесены изменения (но трудно установить, какие). В литографическом издании отсутствуют слова *baṣīṭ al-ḥaqīqa* («просто по своей истине»).

³⁰ Термин «восточное (точнее, „восходящее от источника озарения“ — *маширкиййā*) положение» заимствован Садрой у ас-Сухраварди. Как поясняет Дж.Моррис, под ним подразумевается такое положение, «истинность которого может быть схвачена (постигнута. — Я.Э.) только в непосредственном опыте трансцендентности, который предоставляет необходимые посылки для (последующего) анализа и концептуализации» (М, с. 99, примеч. 22).

³¹ Как отмечает Дж.Моррис, приводимое ниже доказательство является «стандартным ответом на известное сомнение Ибн Каммуны, на которое было указано выше» (М, с. 100, примеч. 23).

³² В этой главе указывается на некоторые из наиболее распространенных ложных предположений и недоразумений относительно положения о «единстве бытия» (*waḥdat al-wudjūd*).

³³ Т.е. к мистическому опыту.

³⁴ Под «новейшими» (*мута’аххирун*) здесь и в других местах трактата Садра подразумевает позднейших теологов калама, таких, как Фахр ад-Дин ар-Рази (ум. в 606/1209 г.) и Джамал ад-Дин ад-Даввани (ум. в 903/1497 г.), которые, как он считал, пользуясь средствами диалектики и риторики, поверхностно критиковали методы и способы доказательства Ибн Сины, игнорируя их философский контекст и преследуемые философом цели. Термин *мута’аллихун* («божественнившиеся» или «богоподобные» [мудрецы]) обычно применялся по отношению к пророкам, боговдохновенным философам (таким, как Пифагор, Платон и Плотин) и, в особенности, по отношению к прославленным суфийским «знающим» (*‘урафа’*). В употреблении этого термина Садра следует ас-Сухраварди (см.: М, с. 101, примеч. 25). В данном случае под «божественным мудрецом» подразумевается Ибн Араби.

³⁵ Т.е. началом сущего будет являться та из двух вещей (истина бытия и отнесенность к ней), которая побуждает его к существованию. (По мнению А.В.Смирнова, имеется в виду, что различие смысла «сущее», т.е. толкова-

ние его как «самостоятельное бытие» или «соотнесенность его с [самостоятельным] бытием», производится в зависимости от того, что из них является первопричиной воздействия. Таковая, конечно, «самостоятельное бытие».)

³⁶ Дж. Моррис, читая *навма* вместо *мӯна*, переводит: «Те, которые дремлют, находят трудной даже легкую вещь» (“But for those who are napping, even an easy matter is a great burden”) (М, с. 101).

³⁷ «Виды» (или «аспекты») (*анҳа’*) Бытия и «индивидуумы» его принадлежат к числу наиболее часто встречающихся технических терминов Садры, указывающих на «ограниченные» (determinate) вещи, рассматриваемые как имманентные проявления Бытия (*вуджудāt* или *мазāхир*) (см.: М, с. 102, примеч. 26).

³⁸ Ведущая к пониманию внутреннего единства бытия во всех его проявлениях.

³⁹ «Это мнение, согласно которому „бытие“, или „существование“, является просто самой отвлеченной и пустой из всех универсалий, было широко распространенным философским убеждением среди последователей ас-Сухраварди („ишракийцев“), соответствуя их утверждению онтологического „первенства чтойности“ (*ақāлат ал-мāхийа*)» (М, с. 102, примеч. 27). В молодости Садр сам разделял это убеждение. См. его признание в «Постижениях»: «В прежнее время я был твердо убежден в подлинности (= коренности) чтойностей и в отвлеченности бытия, до тех пор пока Господь мой не направил меня по правильному пути и не явил мне Своего доказательства. И тогда открылось мне предельно [явным] откровением, что дело [со чтойностями и бытием] обстоит противоположно тому, как оно представляется и утверждается» (ал-Машā’ ир. 2-е изд. Тегеран, 1362/1983, с. 35; далее — ал-Маша’ ир²).

⁴⁰ Имеется в виду слово *мавджуд* («сущее»), производное от *вуджуд* («бытие»).

⁴¹ Т.е. не понимать смысла понятия «бытие», понимая при этом смысл понятия «сущее».

⁴² «Это предложение представляет собой краткое резюме онтологического принципа Садры — аналогичности, или систематической неодинаковости, бытия (*ташкйк фй-л-вуджуд*) на разных уровнях его проявления. Указание на первенство и отставание в бытии (как противоположность относительной интенсивности), возможно, касается проблемы разделения разных разумов, принадлежащих к одной и той же нематериальной модальности бытия, которые считались „недвижимыми двигателями“ небесных сфер (см. „Метафизику“ Аристотеля (XII, 8)). Считалось, что, не отличаясь самосто по своему положению, они должны быть дифференцированы согласно относительному первенству той небесной сферы, которую каждый из них побуждает к движению» (М, с. 103, примеч. 23).

⁴³ Ср. с суфийским образом «черного света» Бытия, или Божественной Истины, сияние которого настолько интенсивно, что оно ослепляет «око» способности умственного представления (*вахм*) и не выразимо нашим языком, приспособленным к уровню дискретных временных сущих (см.: М, с. 103, примеч. 29). (О «черном свете» см., например, «Толкование „Цветника тайн“»

М.Лакхиджи (Мафатйх ал-и'джаз фй шарх Гулшан-э раз. Ба мукаддима-йэ Кей-ван Сами'и. 5-е изд. Тегеран, 1371/1992, с. 96–97.)

⁴⁴ Аллюзия на стих Корана: «Ангелы будут со сторон его. Над ними в тот день будут носить Престол Господа твоего восьмеро» (69:17). В данном случае, очевидно, имеются в виду божественная самость и семь ее главных атрибутов — жизнь, знание, воля, речь, мощь, щедрость, справедливость. (См. сочинение ашаритского богослова Абу Исхака ал-Исфакхани (ум. в 1027 г.) «Явное и скрытое» (ал-Джалийй ва ал-хафийй).)

⁴⁵ Т.е. некоторыми новейшими философами, отрицающими подлинность бытия (существование его вне ума) и утверждающими подлинность чтойностей, но, невзирая на это, говорящими о Боге как об Основе бытия.

⁴⁶ У Дж.Морриса: “nullifying” (М, с. 104). Имеется в виду мутазилитская концепция, в которой божественные атрибуты по сути дела упраздняются.

⁴⁷ У Дж.Морриса: «антропоморфизма» (М, с. 104). В западной традиции принято интерпретировать *та'тйль* и *ташбйх* соответственно как «трансцендентность» и «имманентность», что, строго говоря, не адекватно.

⁴⁸ «Таким образом Мы поставили вас срединной (= посредствующей) общиной, для того чтобы вы были свидетелями пред сими людьми, а посланник сей был свидетелем пред вами»* (2:137).

⁴⁹ В тексте Г.Ахани: ‘*айниййа* («воплощенность»). Читаем как в литографии. Ср. соответствующее место в «Постижениях»: «би гайба» (ал-Маша'ир, с. 55).

⁵⁰ Букв. «желающий вещи» (*машийй ал-ашийй'*). Собственно говоря, вещь (*шайй'*) — это то, что существует по желанию Бога, «желаемое Богом».

⁵¹ Дж.Моррис переводит: “the actual, primordial Realities” (of contingent things) (М, с. 105). Во французском переводе «Постижений» А.Корбэна: “les réalités archétypiques primordiales” (ал-Маша'ир, с. 192). Как поясняет Дж.Моррис, это «садринский вариант Платоновых форм, или неизменных нозтических основ умопостигаемой истины (= реальности); на языке теологии они называются божественными „именами“. Ключевой вопрос здесь — не действительное существование или природа этих форм, но, скорее, их внутреннее отношение к Бытию или к божественной сущности. Эта проблема имела очень долгую историю (ср. классический филологический отчет о ней в статье: *Wolfson H.A. Extradeical and Intradeical Interpretations of Platonic Ideas* (Journal of the History of Ideas. XXIII, p. 3–32). ...Наставление Садры на включении умственных форм в божественную сущность и на единстве Бытия и Знания на этом уровне (т.е. на уровне божественной сущности. — Я.Э.)... является попыткой выявить не-дуалистическую природу этого парадоксального отношения [между Богом и человеком], которая часто была неверно понята (и резко критикована) как „монизм“, „пантеизм“ и т.п.» (М, с. 105–106).

⁵² Имеется в виду Аристотель.

⁵³ Абу Наср ал-Фараби (870–950), прозванный «Вторым учителем» (*ал-му'аллим ас-саний*), — первый автор подробных комментариев к трудам Аристотеля на арабском языке. Наряду с Ибн Синой является крупнейшим представителем восточного перипатетизма. Автор ряда значительных работ по логике, политике, математике, музыке.

⁵⁴ Шихаб ад-Дин ас-Сухраварди (1154–1191) (прозванный Шейхом Озарения — *shāikh al-izhrāq*) разработал учение о новом, отличающемся как от чисто рационалистического, так и сугубо мистического, способе познания — «знании через присутствие» (*'ilm ḥudūrīyy*) (имеется в виду присутствие самости вещи в уме постигающего ее). Эта теория, с которой Садра не вполне согласен, подробно изложена в главной работе ас-Сухраварди «Мудрость озарения» (Хикмат ал-ишрақ). Ас-Сухраварди был казнен в алеппской тюрьме по приказу Салах ад-Дина Айюби, заподозрившего философа в притязаниях на пророчество и в ереси и опасавшегося дурного влияния ас-Сухраварди на его сына Малика Захира, учителем и наставником которого философ являлся в течение ряда лет.

⁵⁵ Насир ад-Дин ат-Туси (1201–1274) — известный философ, математик, астроном и астролог, расцвет научной деятельности которого приходится на период завоевания Ирана монголами. Был астрологом исмаилитского правителя Насир ад-Дина Абд ар-Рахима, позднее, видя неизбежность поражения исмаилитов, перешел на сторону монгольского хана Хулагу, который в благодарность за оказанные ат-Туси услуги построил для него обсерваторию в Мараге (Северо-Западный Иран), где ат-Туси составил свои знаменитые астрономические таблицы. Как философ, ат-Туси прославился главным образом своим «Разъяснением трудных мест „Указаний“ [Ибн Сины]», «Насировой этикой» и работами по логике.

⁵⁶ Мутазилиды (от араб. *u'tazala* — «уединяться») представляют собой сугубо рационалистическое направление в каламе (спекулятивном исламском богословии). Основателем его является Васил ибн Ата (ум. в 748 г.) и Амр ибн Убайда (ум. в 762 г.).

⁵⁷ Как поясняет А.В.Смирнов, мутазилиды полагают, что «любое новое состояние не творится Богом „из ничего“, а присутствует как „не-сущее“; Бог лишь наделяет каждое из „не-сущих“ (т.е. вещь в каждом из ее отдельных состояний) актуальным бытием в строго определенный момент времени. Он заранее знает, какое именно из них должно получить бытие в данный момент, и поступает только в соответствии с этим знанием... Бог распоряжается не-сущими не произвольно, а строго в рамках предписанного Ему Его собственным знанием» (Смирнов А.В. Великий шейх суфизма, с. 19).

⁵⁸ Ашаризм — течение в каламе, названное так по имени его основателя Абу-л-Хасана ал-Ашари (873–935).

⁵⁹ Т.е. в смысле соединения двух изначально отдельных сущностей.

⁶⁰ Как поясняет Г.Ахани, имеется в виду знание Абсолюта о Своей самости (см.: 'Аршиййа, с. 15).

⁶¹ Т.е. то бытие, которое не является бытием в чистом виде; бытие, к которому примешано небытие или нечто небытийное, — каким, по определению, является материальное бытие.

⁶² Позднейшие комментаторы обычно приписывают это подвергаемое здесь нападкам воззрение учителю Садры Миру Дамаду (см.: М, с. 108, примеч. 36). Говоря о том, что чувство не постигает материальную форму, Садра аллюзивно указывает на свою теорию единства постигаемого и постигающего.

⁶³ Дж.Моррис переводит: «и что, вследствие этих форм» (“and that in consequence of these forms”) (М, с. 109).

⁶⁴ Ср. в «Постижениях»: «называемой собственной (*нафсийй*) речью потому, что Всевышний не может служить вместилищем тому, что помимо Него» (ал-Маша’ир², с. 56). Слово *нафс* означает как «душа», так и «самость».

⁶⁵ Так определяли речь Бога (и вообще любую речь) мутазилиты.

⁶⁶ И раз так, то нет никакого «другого», которого Богу потребовалось бы известить о чем-либо.

⁶⁷ Имеются в виду посредники между Богом и телесным миром — божественные разумы, или, как их иногда называет Садра, «разумные световые оности» (*хувиййât ‘ақлиййа нуриййа*) (см. его «Асрâr ал-айât» [Тегеран, 1319 г.х., с. 9, 23 и др.]; они же «божественные покрывала», и «павильоны света», и «присносущие сияния» [ал-Мазâхир, с. 59]). «Слово» здесь, разумеется, не что иное, как метафора, указывающая на причинно-следственную связь между Богом и Его творением (ср. «Шум крыльев Гавриила» ас-Сухраварди). Дж.Моррис интерпретирует «совершенные слова» шире — как «умственные истины», проявленные или «ниспосланные» в совершенных существах — пророках, имамах и «знающих» и, в конечном счете, во всех проявленных сущих (ср. у Ибн Араби: «Все сущие — слова Его» [Фузûс ал-хикам, ч. 1, с. 142]). Все данные положения, по Дж.Моррису, представляют собой парфраз разных мест «Гемм мудрости» Ибн Араби (см.: М, с. 110, примеч. 39).

⁶⁸ Имеются в виду архетип Корана как макама «соединенности соединенности» (*джам’ ал-джам’*) и прообраз Библии как стоянка «отделенности отделенности» (*фарк ал-фарк*). Первый из них указывает на умственное бытие, а второй — на телесное.

⁶⁹ В данном стихе речь идет о Коране, до ниспослания которого пророк Мухаммад не читал никакой другой книги (поскольку был неграмотным).

⁷⁰ Подразумевается архангел Гавриил.

⁷¹ Аллюзия на передаваемый от Аиши хадис: «Коран был его нравом» (*Муслим. Ас-Сахîх. Каир, 1915–1916, Мусафирын 139*).

⁷² Аллюзия на стих Корана: «Иблис! Что удержало тебя от поклонения тому, кого сотворил Я Своими руками?» (38:75). Это сотворение Адама двумя руками Бога, согласно воззрениям суфиев, указывает на всеохватность человеческой природы, вмещающей в себя как духовный, так и телесный миры (см.: М, с. 112, примеч. 44). Так, Ибн Араби говорит в «Геммах мудрости»: «Он (человек. — Я.Э.) — не что иное, как воплощенность, в которой Он объединил две формы: форму мира и форму Бога (они суть две руки Бога). Сатана же — одна из частей мира, которой не дана эта совокупность» (*Смирнов А.В. Великий шейх суфизма, с. 153*).

⁷³ Традиция приписывает этот бейт, обращенный к Адаму, имаму Али.

⁷⁴ Слово *Кун!* *كن* («Будь!»), выражающее божественное приказание, посредством которого Бог творит вещи и посредством которого Он, следовательно, сотворил Иисуса, состоит из двух букв — *каф* и *нун*.

⁷⁵ В зависимости от того, как поставить огласовки, данное слово можно прочесть как «душа» (*нафс*) или как «дыхание» (*нафас*). Дж.Моррис, читая *нафас*, далее переводит: «форма букв и фигуры речи поднимаются от его ды-

хания в его грудь, горло и другие места, которые производят звуки и буквы» (“the form of letters and the shapes of speech arise from his breath in his chest, throat, and the other places that produce the sounds and letters”) (М, с. 113).

⁷⁶ В подлиннике: *alwāḥ ṣaḍr*. Слово *ṣaḍr* обычно переводится как «грудь», иногда — как «сердце». В своих «Странствиях» (*al-Aṣḥār*) (во второй части третьего «странствия») Садра поясняет, что под *ṣaḍr* подразумевается духовная (или смысловая. — Я.Э.) (*ma'naviyy*) «грудь», которая является источником воображения (*taḥayyul*), т.е. животная душа (тогда как «духовное сердце» (*qalb ma'naviyy*) является макамом умственного различения (*at-taḥṣīl al-'aqliyy*), т.е. умпостигающей силой глаголящей души) (см.: ал-Асфār, ч. 7, с. 15).

⁷⁷ Слово *ḥarf* в данном случае, конечно, означает артикулированный звук, а не букву.

⁷⁸ Дж.Моррис опять читает *naḥas*: “and his breath is from the one who causes the speech to be” (М, с. 113). (Если читать «дыхание», а не «душа» — *naḥas*, а не *naḥs*, то здесь явная аллюзия на «дыхание Милостивого» — *naḥas ar-raḥmān*.)

⁷⁹ Дыхание (*naḥas*) человека в микрокосме является прямым аналогом «дыхания Милостивого» (*naḥas ar-raḥmān*) в макрокосме. Последнее представляет собой творческий принцип, посредством которого Бог создает мир (см. коммент. А.Кныша в книге: *Ибн ал-Араби*. Мекканские откровения, с. 221, примеч. 18). Оно заключается в явлении Истины в форме возможных (т.е. в явлении Ее в местах явления (*maẓāḥir*) Ее) или в наделении сопряженным (*uḍḍiyy*) бытием смысловых форм (так называемых «утвержденных воплощенностей» (*a'iyān ṣābita*)), которые сами по себе не являются ни сущими, ни не-сущими (см. комментарий М.Лахиджи к «Цветнику тайн» М.Шабистари (Мафātйḥ ал-и'джаз фй шарḥ Гулшан-э рāз, с. 6)).

⁸⁰ Т.е. на примере человека и человеческой речи и писания суди о Боге, речи Бога и божественном писании.

⁸¹ Или осязаемость (*maḥṣusiyā*).

⁸² Имеется в виду глаголящая человеческая душа (*an-naḥs an-nāṭiqa al-insāniyyā*).

⁸³ Имеется в виду Порфирий. Как отмечает Дж.Моррис, фоном этой дискуссии является долгий спор (восходящий по меньшей мере ко времени Ибн Сины) о сущности умпостижения (*poesis*), представляемого одной частью философов как процесс соединения (= соприкасания) (*umtiṣāl*), а другой — как реализация бытийного единства (или союза. — Я.Э.) (*umtiḥād*) между человеческой особью и «действенным разумом». Сторонниками концепции соединения (= соприкасания) (*umtiṣāl*) были Ибн Сина и большинство других перипатетиков. Концепция единства, или единения (*umtiḥād*), свидетельствующая о совершенно других онтологических представлениях, обычно связывается с неоплатониками и в особенности с притязаниями некоторых суфиев, включая школу Ибн Араби. Философия Садры во многом представляет собой попытку устранить недоразумения, ставшие основой этих отличающихся друг от друга выражений и взглядов (см.: М, с. 115, примеч. 48).

⁸⁴ Имеется в виду глаголящая человеческая душа.

⁸⁵ В смысле действителем, т.е. их творцом. Дж.Моррис приводит другие имена действенного разума, употребляемые Садрой: «ниша пророчества» (*мишкāt ан-нубувва*), «совершенные слова», «Совершенный Человек» или «Адам», «высший сонм» (*ал-мала' ал-а'ла*).

⁸⁶ У Садры этот термин синонимичен «умственным истинам» (*ал-хақā'ик ал-'ақлиййа*) или «полученным первичным истинам» (*ал-хақā'ик ал-мухаққала ал-мута'ақсила*) (см.: М, с. 117, примеч. 51).

⁸⁷ Т.е. Он — бытийно необходимый, без примеси возможного.

⁸⁸ Имеется в виду перипатетическая традиция, идущая от Аристотеля и Ибн Сины.

⁸⁹ Т.е. началополагающих причинах.

⁹⁰ Т.е. естественно присуща ему.

⁹¹ Г.Ахани делает следующее уточнение: действие действителя благодаря подчинению (*би-т-тасхйр*) может быть по воле действителя — как работа наемного рабочего, который работает, подчиняясь своему хозяину, и хотя он — подчиняющийся приказанию его, тем не менее действие его — также и по воле его. Но допустимо также, чтобы действие действителя благодаря подчинению не было волевым, как это бывает в случае с природой (*таби'а*), которая подчинена приказанию души и не имеет своей воли. По мнению Г.Ахани, только во втором случае действитель действует благодаря подчинению; действитель, который имеет волю, но подчиняется приказанию, строго говоря, есть действитель по [принуждающей] необходимости (*джабр*). Таким образом, как считает Г.Ахани, действители бывают не семи, а восьми видов (см.: 'Аршиййа, с. 29–30).

⁹² Дахриты (от араб. *дахр* — «эпоха», «век» или «время-судьба») — скептики-материалисты, считающие мир вечным, отрицающие сотворение его во времени, не признающие существования Бога и загробного мира. В Коране о них говорится: «Они говорят: есть только одна здешняя наша жизнь: „живем и умираем; с этим веком все оканчивается для нас“ (букв. „только этот век губит нас“») (45:23).

⁹³ Под *таба'иййа* имеются в виду античные философы, верившие в существование вечной и полностью независимой (от Бога и духовных уровней бытия) Природы.

⁹⁴ Первое мнение («по умыслу вместе с побуждением») принадлежит некоторым мутазилитским богословам, второго («по умыслу без побуждения») придерживалось большинство ашаритских theologов.

⁹⁵ В смысле небытием во времени (*'адам замāнийй*), которое может перейти во временное бытие (*вуджуд замāнийй*).

⁹⁶ Три выдвинутых в данной главе положения служат основанием концепции Садры о субстанциальном движении (*ал-харака ал-джавахриййа*).

⁹⁷ Как отмечает Дж.Моррис, здесь — скрытая критика аристотелевско-птолемеевской космологии, по меньшей мере ее метафизического аспекта. Согласно этой теории, события в подлунном мире в конечном счете определяются совершенными и вечными движениями небесных сфер, совместно с воздействиями их душ и разумов. Садринская идея «субстанциализации бытия» не находится в прямом противоречии с формальной структурой этой

геоцентрической теории. Суть в том, что Садр отрицает зависимость метафизики от любых естественно-научных теорий.

⁹⁸ Как поясняет Г.Ахани, «делатель, создавая эту самость, приписал ей атрибут обновления, поэтому обновление — сопутствующее основе бытия ее; они оба (самость и атрибут) созданы одним деланием» ('Аршийа, с. 33).

⁹⁹ И, как таковое, оно акцидентально, а не субстанциально и самостно.

¹⁰⁰ Иными словами, субстанциальное движение есть неотъемлемая составная любой самости и всякая вещь охарактеризована им, наподобие того, как она охарактеризована бытием, имеющим ту или иную степень интенсивности (изменение этой степени интенсивности и составляет суть субстанциального движения). Попытки отделить это движение от самости вещи, «извлечь» его из нее могут привести лишь к получению вторичного, отвлеченного смысла движения, тогда как сама истина (=реальность) субстанциального движения не охватывается умом, но постижима только путем свидетельствования — в первую очередь свидетельствования собственной души.

¹⁰¹ Согласно Дж.Моррису, наилучшим примером трансформации, на которую здесь намекает Садр, является переход человеческой души из состояния простого сочетания животных сил к чистому умственному самосознанию (т.е. ее становление «актуальным разумом» ('*ақл би-л-фи'л*)). «Оность», или «субстанция», вещи для Садры совпадает здесь с ее «бытием». В свою очередь, «чтойность» ее, согласно этой концепции, не может сама по себе быть трансформирована, ибо она — не действительная форма индивидуума (т.е. бытие его), а скорее статический концепт, существующий только в плане отвлеченного умственного (ментального) бытия, и, как таковой, представляет собой только одну относительную «точку зрения» (*u'thibār*) на полную истину рассматриваемого бытия (см.: М, с. 123, примеч. 61).

¹⁰² Имеется в виду «Трактат о субстанциальном движении» (*Рисāла фй-л-харака ал-джавхариййа*) или «Трактат о возникновении мира» (*Рисāла фй-худу'с ал-'āлам*) (оба доступны только в литографических изданиях).

¹⁰³ Природное целокупное — это целокупное, рассматриваемое «без условия» (*лā би шарт*), т.е. независимо от того, воплощено оно в частных особях или нет. Альтернативные возможности рассмотрения, согласно традиционному разделению: 1) целокупное, рассматриваемое в отрицательном аспекте (*би шарт лā*), или чистое понятие, взятое отдельно от всех его воплощений; 2) целокупное, обусловленное [его актуализацией в] чем-то (*би шарт шай'*). Подход Садры к этому вопросу здесь еще раз подтверждает его обычную позицию, заключающуюся в отрицании какой бы то ни было самостоятельной истины (=реальности) за чтойностями и в утверждении их конечного умопостигаемого источника в вечных модальностях «форм», или умственных «имен», сущих в знании Бога (см.: М, с. 123–124, примеч. 63). (История развития вышеупомянутых понятий, исходя из введенного Ибн Синой разделения «бытия» и «чтойности», изложена в статье: *Izutsu T. The Problem of Quiddity and Natural Universal in Islamic Metaphysics. — Etudes philosophiques présentées au Dr. Ibrahim Madkour. Cairo, 1974, с. 131–177.*)

¹⁰⁴ Мутакалиммы отрицали существование природного целокупного в каком бы то ни было аспекте.

¹⁰⁵ Традиционно чтойность (*māḥiyā*) делилась арабо-мусульманскими философами на три вида: 1) чтойность, не обусловленная [никаким] условием (*māḥiyā lā bi šart*); 2) чтойность с условием необусловленности [чем-либо] (*māḥiyā bi šart lā*); 3) чтойность с условием обусловленности чем-либо (*māḥiyā bi šart šayʿ*). Первая из них — чтойность без обращения внимания на иное и добавление. Вторая — сама чтойность без добавления чего-либо. Третья — чтойность вкупе с добавлением. В первом случае чтойность не ограничена ни бытием, ни небытием, ни общим, ни частным — можно говорить лишь об «утвержденности» (*ṣubūt*) ее. Поскольку, согласно определению, она — ни сущая, ни не-сущая, она, разумеется, не может быть сущей. См. подробнее персидский комментарий Бади ал-Мулка Мирза ʿИмад ад-Давла к «Постижениям» (ал-Машаʿир, с. 104) и французский комментарий А. Корбэна (там же, с. 120).

¹⁰⁶ Имеется в виду макам «сокрытого сокрытых» (*ḡayb al-ḡuyūb*) и абсолютного единства божественной самости, т.е. макам, в котором всякая различенность в божественной самости отсутствует даже потенциально (Бытие в его абсолютно [ничем] не обусловленной целокупности).

¹⁰⁷ В терминологии Ибн Араби «божественность» (*ulūḥiyyā*) указывает на всеобъемлющую божественную истину (= реальность) или на бытие, рассматриваемое на уровне, включающем в себя всю область чисто умопостигаемых вещей. Подобным образом «предопределение» (*qadāʿ*) указывает на постоянное проявление Ума в целокупном бытии. Наконец, «Господствие» (*rubūbiyyā*) указывает на частные аспекты Ума (т.е. нозтические формы, или «имена») в их отношении к частным проявленным существам (=бытиям): эти формы являются «Господами» своих возможных проявлений (см.: М, с. 125, примеч. 65).

¹⁰⁸ Имеется в виду земля этого мира и земля загробного мира.

¹⁰⁹ «У Бога семьдесят (или семьдесят тысяч) покрывал из света и тьмы. Если бы они были подняты, то от сияний Его лика воспламенилось бы все доступное взору» (*Муслим. Ас-Ṣаḥīḥ. Ймāн 293*).

¹¹⁰ Ясно, что речь идет о том, что реально как нечто обладающее яйностью (*anāʿiyyā*).

¹¹¹ Т.е. они существуют единым бытием с их Первоначалом, а не разобщенно и обособленно, и, поскольку они — это Он Сам, нельзя говорить о сохранении (*ibqāʿ*) их посредством Него, как это принято по отношению к вещам материального мира.

¹¹² Вопреки перипатетикам, исмаилитским мыслителям и части гностиков, Садра отрицает разум (*ʿaql*) как отдельное звено божественной эманации, занимающее место между макамом единичности (*aḥadiyyā*) и макамом душ.

¹¹³ Абу-л-Хасан Бахманийар Ибн Марзбан (ум. в 458/1066 г.) — едва ли не самый известный из учеников Ибн Сины. Родом из Азербайджана, родился в зороастрийской семье, позднее принял ислам. Его главным произведением является книга «Познание» (ат-Таḥṣīl). Русский перевод книги выполнен А.В.Сагадеевым: *Бахманийар ал-Азербайджани*. Ат-Тахсил («Познание»). Т. 1, 2. Баку, 1983, 1986.

¹¹⁴ Имеется в виду первый из упомянутых видов движения, в котором при рода используется душой.

¹¹⁵ В основном тексте Г.Ахани ('Аршиййа, с. 233) здесь явно лакуна. Мы восстанавливаем это место по сноске (2) на той же странице и по соответствующему месту из «Странствий» (см.: ал-Асфār, ч. 8, с. 98).

¹¹⁶ А именно: после того как установлено, что природа — одна из степеней человеческой глаголящей души (см. пояснение Г.Ахани в «'Аршиййа», с. 38).

¹¹⁷ Господь вида (*рабб ан-нав'*) небесной сферы, т.е. ее видовой прообраз, хранимый в знании Бога (умопостигаемая форма небесной сферы).

¹¹⁸ Имеются в виду природа небесной сферы и господь вида (т.е. умопостигаемая форма) ее.

¹¹⁹ Слегка измененная цитата из Корана: «Когда солнце обовьется мраком, когда звезды померкнут...» (81:1–2). Для истинного мистика эти обещанные события дня восстания и Страшного суда — вещи, свидетельствуемые им в данный момент, поэтому резоннее говорить о настоящем, а не о будущем: «„небеса сворачиваются“ (39:67), звезды падают, и движения их останавливаются, и светы их гаснут. И когда наступает восстание, солнце обвивается мраком, и звезды меркнут, и небесная сфера прекращает вращаться, а планеты — странствовать». Кроме того, как отмечает Дж.Моррис, перевод глаголов в настоящем времени лучше соответствует садринскому пониманию восстания как умственной субстанциализации всех вещей (см.: М, с. 129, примеч. 70).

¹²⁰ Аллюзия на стих Корана: «Потому, что наступит час, о котором нет сомнения, и что Бог воскресит тех, которые во гробах» (22:7).

¹²¹ Аллюзия на стих: «Они спрашивают тебя о часе: к какому времени он приурочен? Скажи: знание об этом только у Господа моего: кроме Него, никто не может указать на время его; он озабочивает и небеса, и землю: он наступит для вас не иначе, как внезапно» (7:186).

¹²² Имеются в виду мутакаллимы.

¹²³ Аллюзия на «Всеобщий Разум» (*ал-'ақл ал-кулл*).

¹²⁴ «Путеводительство» указывает на имамов как единственно верных путеводителей к внутреннему духовному смыслу религиозных символов и обрядов, а «непорочность» — на внутренне присущую им свободу от греховности и их нравственную непогрешимость (тогда как обычная животная природа человека охарактеризована противоположными свойствами, т.е. греховностью и предрасположенностью к нравственной ошибке) (см.: М, с. 131, примеч. 74).

¹²⁵ Т.е. обретает способность существовать без тела.

¹²⁶ Аллюзия на стихи Корана: «А ты, умиротворенная душа, возвратись ко Господу своему, будучи удовлетворенною, удовлетворившею! Войди в среду слуг Моих, войди в Мой рай»* (89:27–30). Как отмечает Дж.Моррис, «„умиротворенная душа“ (*ан-нафс ал-мутма'инна*) обычно понималась суфиями как указание на райское состояние полностью просвещенного сознания» (М, с. 132, примеч. 75).

¹²⁷ Под мыслящей (*муфаккира*) или представляющей (*мушаввира*) душой имеется в виду душа, способная создавать разные формы в своей самости.

¹²⁸ Имеется в виду душа, способная сохранить в себе постигнутые ею формы.

¹²⁹ Т.е. душа, обладающая даром речи (*нутқ*) и способная постигать целокупности (= универсалии) (*куллийāt*).

¹³⁰ У Дж.Морриса: «перевешивает» (“outbalances”) (М, с. 132).

¹³¹ Имеются в виду люди и джинны. Известный суфийский афоризм. Ас-Сулами приписывает его авторство Абу-л-Касиму Насрабади (ум. в 367/977-78 г.) (см.: ‘*Абд ар-Рахман ас-Сулами*. Табақат ас-суфиййа. Каир, 1969, с. 488).

¹³² Царствие (*малакут*) — мир души как таковой, ее изначальное состояние. В этом мире пребывают ангелы, управляющие царством (*мулк*) — дольным (телесным) миром.

¹³³ Имеются в виду холод, теплота, влажность и сухость и качества, которые образуются путем смешения этих четырех.

¹³⁴ Имеются в виду пять разновидностей постигаемого, каждая из которых соотносится с одним из чувств.

¹³⁵ В мире души, постигающей их.

¹³⁶ Как поясняет Г.Ахани, «во время постижения каждая из этих сил сперва постигает отстраненную сокрытую форму, которая называется „самостно постигаемым“; затем посредством этой отстраненной формы она акцидентально постигает внешние материальные формы» (‘Аршиййа, с. 43).

¹³⁷ Т.е. акциденция.

¹³⁸ Иными словами, бытие (*вуджуд*) акциденции выражено лишь как наличие (*вуджуд*) ее во вместилище ее (т.е. субстанции).

¹³⁹ Таким образом, по Садре, самостное постижение душой материальных форм невозможно, поскольку душа (постигающее) и материальная форма (постигаемое) суть вещи разного порядка. То, что постигается душой, есть созданные ею самой в ее самости формы, которые неким образом уподоблены формам вовне и соотносятся с ними, как особь со своей тенью (излюбленное сравнение Садры). Благодаря этим формам в душе формы вовне тоже постигаются ею, но акцидентально. Строго говоря, душа не способна постигнуть что-либо иное, кроме своего представления о вещи, представления, изначально пребывающего в ней и фактически не нуждающегося в получении внешних данных. Душа есть мир в себе, существующий по неким заданным законам (если хотите, программе); всякое соприкосновение ее с внешним, чувственно постигаемым миром — акцидентально, не затрагивает ее сущности и, как такое, фактически бесполезно.

¹⁴⁰ По мнению Г.Ахани, эта тайна заключается в том, что внешнее собирательное единство (*вахдат-э джам’иййатӣ*), коим обладает человеческая душа, является проблеском света (*нартав-э фурӯз*) ее настоящего и истинного единства (единства истины ее) (см.: ‘Аршиййа, с. 44).

¹⁴¹ Традиционно «мудрость» (т.е. совокупность человеческого знания) делилась на три части: естественную (*таби’ийӣ*), точную, или математическую (*рийадӣӣ*), и божественную (*шлахийӣ*). Точная, или математическая, мудрость включает в себя геометрию, арифметику, астрономию, музыку, алгебру, оптику и механику. Как отмечает Дж.Моррис, здесь, возможно, имеются в виду ал-Кинди (III/IX в.) и ал-Бируни (ум. в 448/1050 г.) (М, с. 135, примеч. 82).

¹⁴² Имеется в виду прежде всего восточный перипатетизм (Ибн Сина, Ибн Рушд и др.) (см.: М, с. 135, примеч. 82).

¹⁴³ Имеется в виду Шихаб ад-Дин ас-Сухраварди. За свою мученическую смерть был прозван Убиенным (Мақтул) (см. также примеч. 54).

¹⁴⁴ Имеются в виду глоссы (*хавâшин*) Садры к комментарию Кутб ад-Дина аш-Ширази (1237(?)–1311) к «Мудрости озарения» ас-Сухраварди. Этот комментарий вместе с глоссами Садры пока существует лишь в литографическом издании (Та'лийкât шарх ҳикмат ал-ишрақ. Тегеран, 1313/1896) и в настоящее время нам недоступен.

¹⁴⁵ Дж.Моррис переводит: “what is in external materials (of physical objects) is not the sort of thing that can be connected in essence with perception, nor can it be present immediately in perception and have being in consciousness” (М, с. 135–136).

¹⁴⁶ Здесь подразумеваются условия, необходимые для постижения материального сущего, однако не конкретизируется, какие именно.

¹⁴⁷ Эти формы «повешены» в душе (т.е. зависят от нее) так же, как «повешены» образы, появляющиеся в зеркале, в том смысле, что они имеют бытие только в мире создавшей их души. Как пишет Дж.Моррис, «это заимствованное у ас-Сухраварди выражение... указывает на онтологический статус душевных форм, воспринимаемых чувством и воображением, как производных от чистых умопостигаемых форм, или Платоновых архетипов (*ал-мусл ал-ифләтүнййа*). Иногда эти посредующие воображаемые формы на уровне душевной (= психической) реальности называются просто „подобиями“ (*мусл*), но важно отметить, что как для Садры, так и для ас-Сухраварди первично и изначально они суть „подобия“ („образы“. — Я.Э.) умственных форм, а не абстракции материальных сущих, как в общепринятой эпистемологии Ибн Сины» (М, с. 136–137, примеч. 86).

¹⁴⁸ Имеются в виду душа и воспринимаемая ею форма.

¹⁴⁹ Как отмечает Дж.Моррис, садринское понимание души как «трансцендентной», или «нематериальной», субстанции — ключ к его онтологии и начало его расхождения с концепцией Ибн Сины. Для последнего сила воображения (*кува хайлиййа*) — частная душевная способность особи, занимающаяся манипуляцией фантазмами, или абстрагированными образами материальных существ. Садра здесь использует этот термин совершенно по-другому, чтобы указать на «душу» как на отдельный, всеобъемлющий и самостоятельный «мир» или модальность бытия, более всеохватную и широкую, чем чувственно воспринимаемая реальность (см.: М, с. 137, примеч. 87).

¹⁵⁰ Имеются в виду мир свидетельства (*'âлам аш-шахâда*) и мир скрытого (*'âлам ал-хайб*); или же миры царства (*мулк*) и царствия (*малакût*).

¹⁵¹ Как утверждал Гален и вслед за ним Ибн Сина.

¹⁵² У ас-Сухраварди этот мир называется «миром повешенных подобий» (*'âлам ал-мусл ал-му'аллақа*) или «миром отстраненных призраков» (*'âлам ал-ашбâх ал-муджаррада*). Этот мир, в котором «происходит воскрешение (*ба'ъ*) тел и Господних образов и все, обещанное пророчеством» (*Sohravardi. Œuvres philosophiques et mystiques. T. 2. Téhéran–Paris, 1952, с. 234*). Он расположен выше чувственного мира, но ниже мира разума. По ас-Сухраварди, этот мир обладает внешним бытием (и потому, скажем, сон есть только место явления (*мазхар*) форм, постоянно существующих в нем); Садра же утверждает, что он существует только в нашей душе.

¹⁵³ Разные авторы приписывают авторство этого изречения как пророку Мухаммаду, так и имаму Али. В основные сборники хадисов и шиитских хабаров оно не включено.

¹⁵⁴ Имеется в виду, что большинство философов считают, что душа — это разум, сопряженный с телом, называемый душой лишь в аспекте этого сопряжения. По Садре же, тело — одна из степеней души, лишенная отдельного от души бытия. Как отмечает Г.Ахани, неверное мнение ученых о душевности (т.е. природе) души есть ответвление (*фар'*) неверного основного положения (*асл*), гласящего, что душа и тело суть две разные вещи (см.: 'Аршийя, с. 49–50).

¹⁵⁵ По Моррису, человеческая (или Адамова) душа (*ан-нафс ал-адамийя*) обозначает здесь ум или умственное (ноэтическое) измерение бытия (см.: М, с. 140, примеч. 93).

¹⁵⁶ Т.е. это не означает, что душа, прежде чем вселиться в это тело, существовала в некоем другом теле, из которого она переселилась в это данное тело (см.: 'Аршийя, с. 51).

¹⁵⁷ Согласно общепринятому в средневековой исламской философии положению, множественность (*та'аддуд*) индивидуумов одного рода и различность (*имтийдз*) их являются следствием запечатления формы в материи, ведь только материя делима; в своем отстраненном (*муджаррада*) положении форма не допускает множественности. Готовность (*исти'ддд*), присущая разным частям материи, определяет то, какая именно форма будет запечатлена в данной материи (см. трактат Садры «Приходящее в сердце о познании Господствия», истечение 15 [Восток. 2000, № 2, с. 126]).

¹⁵⁸ См. примеч. 144.

¹⁵⁹ Полный текст хадиса: «Духи — войска собранные. Те из них, которые узнают друг друга, общаются между собой; те, которые не узнают друг друга, сторонятся одни других» (*ал-Бухарӣ. Ас-Сахйх. Анбийя' 2; Ахмад Ибн Ханбал. Ал-Муснад. Бейрут, [б.г.], 2:295*).

¹⁶⁰ Имеется в виду шестой шиитский имам Джа'фар ас-Садик (род. в 80 или 83/699 или 702 г. в Медине, ум. в 148/765 г. там же). Благодаря его многочисленным высказываниям по широкому кругу религиозных вопросов стала возможной детальная разработка шиитской доктрины.

¹⁶¹ Имеются в виду духи «четырнадцати непорочных»: Пророка, его дочери Фатимы и двенадцати шиитских имамов.

¹⁶² В форме, т.е. в теле или телесном подобии, которое Бог сотворил из глины, хранившейся под Престолом.

¹⁶³ «Бог сотворил нас из света величия Его, затем дал нашему творению форму из глины, хранимой в хранилище, сокрытом под Престолом, и поместил этот свет в ней, и мы были тварями и людьми света (*халкан ва башаран нӯрāнийан*); и [Бог] не дал никому удела в том, из чего Он сотворил нас; и Он сотворил духи приверженцев наших из нашей глины и тела их — из глины, хранимой в хранилище, сокрытой, которая [по достоинству] ниже этой [нашей] глины; и Бог не дал никому удела в том, из чего Он сотворил их (наших приверженцев. — Я.Э.), кроме пророков, и поэтому мы и они стали людьми, а прочие люди — мошками (*хамаджан*), [достойными] огня и [идушими] в огонь» («Основы достаточного» ал-Кулини [ал-Кāфй фй усул ад-дйн. Т. 1–4. Тегеран, 1377 с.х./1998, т. 2, с. 233]).

¹⁶⁴ Абу Джа'фар Мухаммад Ибн Бабуя ал-Кумми, прозванный «Правдивым шейхом» (*шейх-э садӯх*) (ум. в 381/991 г.) — один из крупнейших ранних

шиитских богословов. Его отец и брат также были известными шиитскими учеными. Согласно средневековым шиитским библиографам, Ибн Бабуя написал более 200 работ, из которых до нас дошли лишь немногие. Сохранившиеся работы представляют собой главным образом собрания хабаров имамов и сведений (*ахбār*) по истории шиизма. Среди них «[Книга] для того, с кем нет факиха» (Ман ла йахдуру-ху ал-факих), «Источники сведений об имаме ар-Рида» ('Уйун ахбар ал-имам ар-Ридā), «Книга о воззрениях [шиитов]» (Китаб ал-и'тиқадāt), «Книга о единобожии» (Китаб ат-тавхид), «Книга об отсутствии [имама]» (Китаб ал-гайба). (Как свидетельствует Г.Ахани, в указанной книге Ибн Бабуи этот хадис отсутствует.)

¹⁶⁵ Имеется в виду Джа'фар ас-Садик, но в действительности хадис принадлежит его отцу, пятому имаму Мухаммаду ал-Бакиру (род. в 57/676 г. в Медине, ум. ок. 115/733 г. там же).

¹⁶⁶ «Бог, Великий и Славный, сотворил верующих (т.е. шиитов. — Я.Э.) из глины райских садов (*тинати-л-джинāни*) и вдохнул в них от дуновения Своего духа (*мин руҳи руҳихи*), и поэтому верующий — брат верующему со стороны отца и матери, и потому, когда одного из этих духов в стране из стран [Божьих] постигает печаль, [всякий] другой дух также печалится, ибо он — из [рода] его» (*ал-Кулини*. Ал-Кафй фй ус'ул ад-дйн, т. 3, с. 241). Под «отцом», согласно комментатору Джавиду Мустафави, подразумевается глина, а под «матерью» — дуновение (там же).

¹⁶⁷ Имеется в виду пятый шиитский имам Мухаммад ал-Бакир.

¹⁶⁸ «Верующий — брат верующему по отцу и по матери, потому что Бог, Великий и Славный, сотворил верующих из глины райских садов и вдохнул в их формы (т.е. тела. — Я.Э.) от райского ветерка, и поэтому они — братья по отцу и по матери» (*ал-Кулини*. Ал-Кафй фй ус'ул ад-дйн, т. 3, с. 242).

¹⁶⁹ «Верующий — брат верующему, [и они] — как одно тело: если в одном что-то болит, то муку от этого испытывает и другой; и духи [верующих] — от единого духа. И, воистину, дух верующего крепче соединен с духом Божьим, чем луч соединен с солнцем» (*ал-Кулини*. Ал-Кафй фй ус'ул ад-дйн, т. 3, с. 242).

¹⁷⁰ Т.е. единоверцев-шиитов.

¹⁷¹ Как отмечает Дж.Моррис, в «Постижениях» Садра идентифицирует этот божественный и предшествующий телу световой аспект души с царством «целокупных духов» (*ал-арвāх ал-куллиййа*) и «святых (=чистых) разумов» (*ал-'уқўл ал-қāдиса*), т.е. с нозтическим измерением бытия, которое представляет собой метафизическую истину (=реальность) пророков, имамов и «Совершенного Человека» (см.: М, с. 142, примеч. 96; ал-Машā'ир, с. 61, стк. 3–4).

¹⁷² Элементы ('*анāсир*): огонь, воздух, вода, земля. Столпы (*аркāн*): холод, теплота, сухость, влажность.

¹⁷³ Мы читаем: *хайавāнан*, принимая написание *хайавāниййан* за ошибку переписчика. Дж.Моррис, считая это написание верным, переводит: "In the interior of this man created from the elements and the natural bodies there is a Man of soul, intermediate (between the physical and the purely noetic worlds), essentially alive"(М, с. 142).

Перешеек (*барзāх*) — место «между горним и дольным мирами, на котором души ожидают Страшного суда» (*Смирнов А.В.* Словарь средневековой

арабской философской лексики. — Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М., 1998, с. 409, примеч. 18).

Душевный человек, как увидит далее читатель, является животным перешейка в потенции: его рождение и жизнь в загробном мире будет не чем иным, как актуализацией этой потенции (см. следующую главу).

¹⁷⁴ Речь идет о «Теологии» (Асʿулуджийа), книге, которую средневековые мусульманские философы считали произведением Аристотеля. В действительности она представляет собой перевод (вернее, парафраз) отрывков из «Эннеад» Плотина (VI, VII, 5 и 6) (см.: Афлутйн ‘инда ал-‘араб. Под ред. А.Бадави. Каир, 1966; Асʿулуджийа-йэ Афлотйн. Таххйх-э Дж.Аштийани. Тергеран, 1356/1977).

¹⁷⁵ Телесный человек является идолом или изображением (*санам*) душевного человека, который, в свою очередь, есть идол человека умственного, т.е. начального, или первого, человека (см. ниже).

¹⁷⁶ Имеются в виду перечисленные выше умственные сущности.

¹⁷⁷ Абу Али Ибн Сина.

¹⁷⁸ Аллюзия на коранический стих: «Он дает мудрость, кому хочет, и кому дается мудрость, тому дается великое благо; но об этом думают только умные» (2:272).

¹⁷⁹ Имеются в виду Сократ, Платон и Аристотель.

¹⁸⁰ Как поясняет Г.Ахани (см.: ‘Аршийа, с. 56), Садра имеет здесь в виду самого себя.

¹⁸¹ Логическое определение (букв. «граница» — *хадд*) вещи состоит из ближнего рода (*джинс қаріб*; “genus proximus”) и видового отличия (*фасл*; “differential”). Так, логическое определение человека (*инсан*) — «глаголящее животное» (*ал-хайаван ан-натик*), где «животное» — название рода, а «глаголящее» — видовое отличие.

¹⁸² Аллюзия на хадис: «Каждое дитя рождается с [первозданной] природой (*фитра*), затем его родители обращают его в иудейство, в христианство или в веру магов» (*ал-Бухари. Ас-Сахих. Джан’из 80; Муслим. Ас-Сахих. Қадар 22*). «Вторая природа» (*ал-фитра ас-санийа*) указывает здесь на исключительную широту возможностей творческих душевных сил человека, как имминативных, так и интеллектуальных, или умственных, способных охватить такую модальность бытия, которая радикально отличается от мира частных материальных сущих. В противоположность этому «первая природа» (с которой человек рождается) указывает на те ограниченные растительные и животные силы, которыми человек обладает наравне с другими животными и телесными сущими (см.: М, с. 145, примеч. 102).

¹⁸³ «Составное невежество» заключается в сочетании отсутствия веры в истину с верой в противоположное ей.

¹⁸⁴ В двух последних стихах на собрание тварей указывают соответственно слова «соберем» (*нахиурухум*) и «столпятся» (*хушират*).

¹⁸⁵ *Ас-Суйутй. Ал-Джами’ ас-сағыр. Ч. 1–6. Бейрут, 1972, ч. 1, с. 103.*

¹⁸⁶ Г.Ахани отсылает к сороковому хадису в сборнике «Арба’йн» шейха Бахан (литогр. изд., б.м., б.г., с. 188).

¹⁸⁷ Имеются в виду прежде всего книги по логике и философии ал-Фараби, Ибн Сины и их последователей.

¹⁸⁸ Как считает Дж.Моррис, сотворенная природа (*фитра такаввуниййа*) подразумевает те аспекты или действия души, которые главным образом касаются поддержания существования данного частного тела и удовлетворения его нужд, как противоположность тому универсальному нозтическому измерению бытия, которое составляет «вторую» (т.е. подлинно человеческую) природу» человека (см.: М, с. 148, примеч. 108).

¹⁸⁹ Т.е. потенциально в ней содержится всякий порок.

¹⁹⁰ Согласно Корану (18:59), это место, где Моисей встретился с таинственным «служгой Божьим» (часто отождествляемым с Хидром), которому дано высшее знание, недоступное Моисею (и, следовательно, ни одному из людей, кроме тех, кому пошлет его Бог).

¹⁹¹ Дж.Моррис переводит *башар* как “a mere mortal man” (М, с. 149). По его мнению, *башар* — полная противоположность *инсāн* — «полностью человеческому», универсальному аспекту бытия человека (см.: М, с. 149, примеч. 110). Как кажется нам, *башар* («особь людского рода») относится к *инсāн* («человеку») как потенциальное к актуальному.

¹⁹² Это приписываемое Пророку изречение часто приводится в суфийских трактатах, но оно не включено в канонические сборники хадисов.

¹⁹³ «Многие комментарии Александра и (в меньшем объеме) Фемистия (в последних влияние неоплатонизма ощущается в большей мере) были переведены на арабский вместе с сочинениями самого Аристотеля. Они в значительной степени определили характер схоластических интерпретаций многих противоречивых мест в трудах Аристотеля, господствовавших среди мусульманских, иудейских и латино-христианских философов эпохи средневековья. В частности, спор между Александром и Фемистием о природе души и возможном индивидуальном существовании ее [после оставления ею тела] был, вместе с примыкающим к нему вопросом о „единстве ума“, классическим „яблоком раздора“ в исламской философии и теологии. На Западе отзвуки его составляли сердцевину „Аверрозовых“ противоречий: часто считалось, что Аверрозова концепция души, близкая к концепции Александра (критикуемой здесь Садрой), отрицает всякий смысл за индивидуальным воскресением и Судом» (М, с. 149, примеч. 112).

¹⁹⁴ Плодами которого вынуждены питаться грешники.

¹⁹⁵ Т.е. продолжают существовать.

¹⁹⁶ Т.е. материальных тел, которые представляют собой «запечатление» формы в материи.

¹⁹⁷ В пометке на полях имевшейся в распоряжении Г.Ахани рукописи трактата, принадлежащей Зийа Нуру, пояснено, что речь идет об ал-Фараби (см.: ‘Аршиййа, с. 244, примеч. 7).

¹⁹⁸ Т.е. к воображению форм, носителем которых должно быть некое тело. Дж.Моррис далее вставляет: «...[которое было бы несовместимым с возвышенным состоянием душ небесных сфер]» (“which would be incompatible with the lofty state of the souls of the heavenly spheres”) (М, с. 152).

¹⁹⁹ Слова в квадратных скобках пропущены в трактате Садры.

²⁰⁰ См.: *Sohravardi. Œuvres philosophiques et mystiques*, т. 1, с. 90–91.

²⁰¹ Как считает Дж.Моррис, здесь и далее во Втором озарении Второго востока Садра имеет в виду «малое восстание» (*ал-қийāма ас-суғрā*), т.е. осо-

бую модальность бытия души и ее воображаемых восприятий. «Великое восстание» (*ал-қийāма ал-кубрā*), в свою очередь, представляет собой реализацию нозтического единства бытия, открывающегося в опыте [постижения] трансцендентного (см.: М, с. 153, примеч. 119).

²⁰² «Обособление», или «материальная индивидуация» (*тафарруд*), подразумевает связывание особи (= индивидуума) той или иной формы с определенным местом и временем, и как понятие оно уже индивидуации (*ташаххуҫ*), охватывающей как идеальное, так и материя.

²⁰³ Под всем этим имеется в виду материя.

²⁰⁴ Например, у человека может измениться цвет лица и волос, его стан может согнуться или выпрямиться, он может встать, после того как сидел, и т.п.

²⁰⁵ Термин «оность» (*хувиййа*), сначала образованный как калька с греческого τὸ ὄν («бытие»), использовался Ибн Синой и позднейшими мусульманскими философами для указания на бытие индивидуальной субстанции (как противоположность ее целокупной «чтойности» (*мāхиййа*)) (см.: М, с. 155, примеч. 122).

²⁰⁶ Иными словами, поскольку субстанциальное движение непрерывно, место нахождения актуально сущего умозрительно определяется не точкой, а отрезком.

²⁰⁷ Имеется в виду мнимая необходимость появления бесконечно многих видов сущих.

²⁰⁸ Под «тем, что добавляется» имеются в виду действия, присущие собственно животной душе.

²⁰⁹ Дж. Моррис переводит *нутқ* как “reason” (а не «речь»). Арабское сочетание *ал-хайавāн ан-нāтиқ* (букв. «глаголящее животное») представляет собой перевод аристотелевского определения человека ζῷον λογικόν («разумное животное»), поэтому «речь» здесь — символ способности интеллектуального восприятия действительности (см.: М, с. 156, примеч. 128).

²¹⁰ Т.е. формы, имеющие определенную величину.

²¹¹ Здесь: разумы, мысленным актом которых сотворены небесные сферы.

²¹² См. выше. Имеются в виду в первую очередь ал-Фараби, Ибн Сина и ас-Сухраварди.

²¹³ См. примеч. 147.

²¹⁴ Слабость нынешнего бытия этих форм — следствие погруженности души в материя.

²¹⁵ Так в тексте. В «Ключах сокровенного» (*Мафāтих ал-ғайб*) вместо *қийām* («существование») — *иттиқāф* («описанность атрибутам»): «И условием получения не является описанность атрибутам и вселение, и формы сущих, прежде бытия их в приемлющих материях, существуют посредством самости Бога, без описанности Его атрибутам их и вселения их в Него» (*Мафāтих ал-ғайб*, т. 2, с. 684).

²¹⁶ Имеется в виду Ибн Араби.

²¹⁷ См.: Фуҫуҫ ал-хикам, ч. 1, с. 88–89 (*ал-Фаҫҫ ас-сāдис. Хикма ҳаққиййа фи калима исхāқиййа*). В приведенной цитате есть несколько неточностей и пропусков. Полный текст этого отрывка в русском переводе А.В.Смирнова таков: «Любой человек иллюзией (*вахм*) творит в своей силе воображения то,

что вне оной не существует; таково общее состояние дел. Знающий же сотворяет энергией то, что обладает бытием и вне вместилища энергии, при том что энергия сие сотворенное постоянно сохраняет и ей не тягостно сохранять то, что она сотворила. Когда же знающий вдруг проявит небрежение (*рафла*) 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» (*Смирнов А.В. Великий шейх суфизма*, с. 178–179) (выделенные места отсутствуют у Муллы Садры). В «Ключах сокровенного» и «Свидетельствах Господствия» Садра приводит данную цитату в полном виде, поэтому можно допустить, что в изданном Г.Ахани тексте сокращение ее не нарочито: быть может, мы имеем дело с простой небрежностью переписчика (Дж.Моррис придерживается иного мнения. Как считает он, в цитате намеренно пропущены слова и фразы, касающиеся «знающего» (*'ārif*), способного материализовать желаемые им вещи во внешнем мире, и оставлено лишь то, что касается обыкновенных людей (см.: М, с. 158, примеч. 130)).

²¹⁸ Это несколько необычное сочетание, очевидно, употребляется, чтобы подчеркнуть, что речь идет именно о телесной материи (следует помнить, что, согласно учению Садры, практически любая вещь, если она выступает как нечто потенциальное и приемлющее форму от другого, может рассматриваться как материя) (см. выше замечания о душе как духовной материи).

²¹⁹ Во время пребывания человека в этом дольном мире таким препятствием является деятельность его внешних чувств.

²²⁰ Дж.Моррис переводит *axlāk* как “habits”, а *malakāt* как “natural dispositions” (М, с. 160).

²²¹ О жизненном духе (*ar-rūḥ al-ḥaywānīy*) см. «Приходящее в сердце о познании Господствия», истечение 21 (Восток. 2000, № 2, с. 129–130).

²²² Текст, очевидно, испорчен. Вставляя эти слова, мы следуем интерпретации Дж.Морриса (см.: М, с. 160, стк. 1–3 снизу).

²²³ Имеется в виду, что с точки зрения принадлежности одному и тому же человеку это тот же палец его, но, если взять его как самостоятельное тело, т.е. рассматривая его с точки зрения его определенности в своей самости, он не является тем же телом, которое существовало в детстве человека, поскольку сменились его (пальца) материя и форма (в смысле — фигура). Преемственность между постоянно обновляющимися частями тела осуществляется благодаря душе, распоряжающейся в этом теле и своим распоряжением сохраняющей его как нечто целое.

²²⁴ Аллюзия на хадис: «Коренной зуб неверного будет как гора Ухуд, и толщина его кожи — как путешествие трех ночей» (*Муслим. Ас-Саḥīḥ. Джанна 44; Ахмад Ибн Ханбал. Ал-Муснад, 2:328*).

²²⁵ Т.е. как материи той или иной частной вещи (особи).

²²⁶ Имеется в виду крайняя небесная сфера, «отдаленнейшее небо» (*as-samā' al-aqṣā*) или «сфера сфер» (*фалаку-л-афлāk*), охватывающая все остальные сферы, вне которой, как считали в эпоху средневековья, нет пространства.

²²⁷ Традиционно в исламской космографии Престол (*'арш*) отождествляется со сферой сфер, а Трон (*курсий*) (т.е. подножие Престола) — со сферой неподвижных звезд (*савабит*).

²²⁸ Имеется в виду пространство между сферой сфер (сферой атласа) (*фалаку-л-афлак*) и сферой неподвижных звезд (*фалак ас-савабит*).

²²⁹ Слабый хадис, не вошедший в канонические сборники хадисов. См. подробнее: *Абу-л-Фарадж ал-Ханбали*. Ат-Тахвиф мин ан-нар ва-т-та'риф би хал дяр ал-бавър. Ч. 1. Дамаск, 1399 г.х., с. 45.

²³⁰ Дж. Моррис переводит *'ала ваджхи-л-йджаб*: «путем непосредственного (или немедленного. — Я.Э.) утверждения» (“by the way of immediate affirmation”) (М, с. 165).

²³¹ Как поясняет Г. Ахани, имеется в виду достижение человеческим телом, растущим в утробе матери, степени совершенства зародыша и подготовленность его к принятию души (см.: *'Аршийя*, с. 82).

²³² Т.е. души создают тела своим приказанием.

²³³ Как считает Г. Ахани, это действие силой действия заключается в способности ее создать подобийные тела (*абдан мисалийя*) (см.: *'Аршийя*, с. 83).

²³⁴ Т.е. не имеет ничего общего с другим миром (миром, творимым душой другого человека).

²³⁵ Абу Йазид Тайфур ибн Иса ал-Бастами (ум. в 261/874-75 г.) — известный суфий III в.х., представитель экстатического толка (*сукр*). Считается, что ему принадлежат понятия «гибель в Боге» (*фана' фй-л-ллāх*) и «пребывание в Боге» (*бака' фй-л-лāх*). За свои экстатические изречения (например, «Как велик чин мой!») (*Ма а'зама ша'ни!*) обвинялся в ереси и неверии.

²³⁶ В разных местах это изречение Абу Йазида приводится по-разному. Так, в шестой гемме «Гемм мудрости» Ибн Араби передает его следующим образом: «Будь Престол и им охватываемое сотню миллионов раз в одном из уголков сердца знающего, он не почувствовал бы того» (пер. А.В.Смирнова, см.: *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма, с. 178). Ср. также гл. 66 в «Толковании экстатических изречений» («Шарх-э шатхийāt») Рузбехана (*Шейх Рузбехан Бақли Шйрāзи*. Шарх-э шатхийāt. 3-е изд. Тегеран, 1374/1995, с. 121).

²³⁷ Дж. Моррис, читая в стихе (41:32) *нулан* вместо *нузулан*, переводит: «ибо каждый из них (блаженных. — Я.Э.) охватывает эти вещи как „поддержку от Бога“ и жилище от Прощающего, Милосердного» (“because each of them encompasses these things as a ‘support from God’ (2:87) [в указанном стихе данного выражения нет. — Я.Э.] and lodging from the Forgiving, the Merciful” (41:32)) (М, с. 166).

²³⁸ Если иной мир находится в «толщине» (*сйхан*) тел этого мира, то это влечет взаимопроникновение тел. Если же он — вне ее (толщины), то это влечет утверждение пустоты внутри этого мира, а это невозможно. Отрицание возможности взаимопроникновения тел и наличия пустоты в телесном мире — общее место средневековой натурфилософии.

²³⁹ Выше «определяющего стороны» (*мухаддид ал-джихāt*), как считали философы со времен Аристотеля, нет ни места, ни стороны, ни пустоты, ни наполнения.

²⁴⁰ Т.е. независимый и самодостаточный.

²⁴¹ По Садре, полным и независимым миром в загробной жизни обладает только душа счастливого. Душа несчастного же не обладает таким миром, поскольку воображаемые ею формы возникают в ней помимо ее воли (она «охвачена» ими, а не «охватывает» их).

²⁴² В первом стихе первой суры Корана сказано, что Бог — «Господь миров» (во множественном, а не двойственном числе, т.е. *'ālamīn*, а не *'ālamayn*). Садра нарочито заменяет множественное число двойственным, по всей видимости, подразумевая под двумя мирами «мир свидетельства» (*'ālam aш-шахāда*) и «мир сокрытого» (*'ālam ал-зайб*) (в данном контексте понимаемые как миры здешний и загробный (*ад-дунйā ва ал-āхирā*)).

²⁴³ Аллюзия на коранические стихи: «В тот день у некоторых лица будут сияющие, взирающие на Господа их» (75:22–23).

²⁴⁴ *Ат-Турмизӣ*. Ас-Сунан. Каир, 1938, Зухд 14; *Ибн Мāджа*. Ас-Сунан. Каир, 1952, Зухд 3.

²⁴⁵ Имеется в виду двоюродный брат пророка Мухаммада 'Абдаллах ибн Аббас (ум. в 68/687 г.). Согласно традиции, он считается первым комментатором (*муфассир*) Корана и одним из авторитетнейших ранних передатчиков хадисов Пророка.

²⁴⁶ Имеется в виду Садр ад-Дин ад-Даштаки (полное имя — Мухаммад ибн Ибрахим Хусейни Даштаки Ширази), прозванный Амиром Садр ад-Дином, Садр ад-Дином Великим или Господином Синда (род. в 828/1425 г., убит туркменами в 903/1497 г.). Наряду с Джелал ад-Дином ад-Даввани (ум. в 903/1497 г.) является крупнейшим шиитским философом IX в.х.; авторитет его до времени Мира Дамада (ум. в 1040/1631 г.) был непрерываемым.

²⁴⁷ Дж.Моррис переводит: “is about to lose its healthy relation with the soul” (М, с. 169). Однако, как кажется нам, *салāхиййā* означает здесь «пригодность», а не «здоровье» (health).

²⁴⁸ Т.е. на них как бы ставится «клеймо», удостоверяющее принадлежность их к единому телу, связанному с единой душой.

²⁴⁹ Вспомним, что появление готовности (*исти'dād*) в материи автоматически влечет получение ею подобающей ей формы, проистекающей от формодателя (*ваҳиб ас-свар*).

²⁵⁰ Дж.Моррис, читая вместо *ли майли-л-аджаза'* — *ли майл ал-аджаз'*, переводит: «благодаря склонности частей [тела]» (“because of the tendency of the part [of the body]”) (М, с. 169). Поскольку мы не видели трактата ад-Даштаки (Дж.Моррис же считает вероятным его автором Фахр ад-Дина ар-Рази), мы не можем поручиться за точность цитаты Садры, но и в «Свидетельствах Господствия» (где он также цитирует этот трактат): *ли найли-л-аджаза'* (аш-Шавāхид ар-рубūбиййā. 2-е изд. Тегеран, 1375/1996, с. 389).

²⁵¹ Т.е. связь души с телесными членами — следствие ее первичной связи с жизненными духами.

²⁵² Дж.Моррис переводит: “in their proper balance and harmony” (М, с. 170).

²⁵³ Самой благородной частью человеческого тела является жизненный дух.

²⁵⁴ Скорее всего, частица *фй* здесь лишняя. Опустив ее, получаем более вразумительный текст: «член не остается членом» (*лам йабха ал-'удв 'удван*).

Так или иначе, речь идет о том, что с прекращением струения в нем жизненного духа член тела теряет свою «членность» (*'удвиййа*), ибо члены тела объединяются в единое целое только посредством жизненного духа, струящегося в них.

²⁵⁵ Т.е. последние по их месту в бытии и в божественной эманации.

²⁵⁶ Т.е. лишённые этого единства.

²⁵⁷ Т.е. истлевших человеческих тел.

²⁵⁸ Как поясняет Г.Ахани, под материей и основными членами подразумевается материя родительского семени, являющаяся началополагающей причиной (*мабда'*) создания новорожденного (см.: 'Аршиййа, с. 91, примеч. 2).

²⁵⁹ *Кāна 'ā'идан шайхи* — что можно перевести также как: «является пользой для Него», т.е. состоит в принесении пользы Ему.

²⁶⁰ Бог полон (*тамм*) в Своем бытии, поэтому нельзя приписывать Ему ущербность или недостаток (*нақс*). Если же допустить, что, воспроизводя тела, Он преследует некую корыстную цель (*зараф*), то это допущение делает Его неполным и нуждающимся в чем-то, что абсурдно.

²⁶¹ Под «болью», здесь, очевидно, подразумевается смерть, а под «наслаждением» — последующее воскресение (см.: М, с. 172).

²⁶² Аллюзия на известный хадис: «Деяния [оцениваются] по намерениям, и [за] всякое дело — то, что было намерением его» (см.: *ал-Бухārй. Аф-Сахйх. Қадар 2*, а также сборник шиитских хабаров «Васа'ил аш-шй'а», глава «Вуджуб ан-ниййа фй-л-'ибадāt ал-ваджиба ва иштира'иха биха», цит. по: 'Аршиййа, с. 92, примеч. 2).

²⁶³ Обычно под «милостью» (*рахма*) понимается дарование вещи бытия.

²⁶⁴ Дж.Моррис переводит здесь *'инāйа* как “His Providential Ordering” (М, с. 173), поясняя в скобках, что речь идет об умопостигаемом устройстве бытия (“of the intelligible structure of being”) (там же). Этим термином, по мнению Дж.Морриса, обозначались умопостигаемые формальные основы («имена», сущие в «знании» Бога), на которых зиждутся свидетельствуемые человеком космический порядок и гармония (см.: там же, примеч. 151). (В свою очередь, А.В.Смирнов полагает, что *'инāйа* следует понимать просто как стремление сделать все наилучшим образом и по праву. Неоплатоническая интерпретация Садрй Дж.Моррисом кажется ему совершенно необоснованной.)

²⁶⁵ Здесь явное противопоставление Бога как основы («принципа») (т.е. началополагающей причины. — Я.Э.) всего миропорядка иррациональному образу Его у мутакаллимов (см. выше в тексте) (см.: М, с. 173, примеч. 151).

²⁶⁶ Имеется в виду, что всякая вещь пребывает такой, какова она, благодаря своей форме, а не благодаря материи (см. выше первую основу), ведь душу съестъ невозможно.

²⁶⁷ Один фарсах (5760 м) равняется трем милям. В одной миле (1920 м) — четыре тысячи шагов верблюда.

²⁶⁸ Имеется в виду, что восстановление происходит в иной модальности бытия — в мире души (см.: М, с. 175). См. также главу о «земле собрания» (*арф ал-машхар*), следующую ниже.

²⁶⁹ Аллюзия на коранические стихи: «...у Бога, владыки ступеней лестницы, по которой ангелы и дух восходят к Нему в течение дня, которого продолжение пятьдесят тысяч лет» (70:3–4).

²⁷⁰ Имеются в виду этот и загробный миры.

²⁷¹ Аллюзия на стих Корана: «Благочестие не в том, чтобы входить вам в дома с задней стороны их; но благочестив тот, кто богобоязлив: входите в дома дверями их. Бойтесь Бога: может быть, будете счастливы» (2:185). Как отмечает Дж.Моррис, это (выделенное) выражение просто указывает на тех, кто пытается идти неверным путем (см.: М, с. 176, примеч. 156). Помимо этого шииты, очевидно, видели здесь намек на имама Али, который, согласно хадису, является «дверью (или вратами — *бāб*) града знания Пророка».

²⁷² Хадис: «Всякий Адамов сын сгинет и рассыплется в прах, кроме „основания его хвоста“. Из него (праха. — Я.Э.) он был сотворен, и в него он рассыплется» (A.F. Wensinck (ed.). *Concordance et indices de la tradition musulmane*. Т. 1–6. Leiden, 1936–1971, т. 4, с. 135, цит. по: М, с. 177, примеч. 158).

²⁷³ Это мнение мутазитов.

²⁷⁴ Согласно перипатетическому учению, первоатериальный разум (телесный субстрат способности души к умопостижению) разлагается вместе с телом. Некоторого рода бытием после смерти, как учили перипатетики, обладает лишь приобретенный разум (*'ақл муктасаб*) в его целокупном аспекте (см.: М, с. 177, примеч. 160).

²⁷⁵ Мухиддин Ибн Араби.

²⁷⁶ Дж.Моррис переводит: “the eternal archetypal substances” (М, с. 178). Согласно ему, Садра понимал под этим (заимствованным у Ибн Араби) термином умопостижаемые основы бытия, или формы Платона (М, с. 178, примеч. 163). В «Свидетельствах Господствия»: «утвержденные воплощения субстанций» (*ал-а'йāн ас-сāбита мин ал-джава'ихир*) (аш-Шавāхид, с. 392). В «Странствиях» (ч. 5, с. 221) и «Ключах сокровенного» (т. 2, с. 692) — «утвержденное воплощение человека» (*ал-'айн ас-сāбит мин ал-инсāн*). Можно предположить, что Ибн Араби имеет в виду чтейности вещей, утвержденные в знании Бога. Утвержденность (*субūt*) — понятие более общее, чем бытие (*вуджūd*). Подробнее см.: Смирнов А.В. Процедуры формирования смысла в средневековой арабо-мусульманской философии. М., 1998, с. 19–41.

²⁷⁷ В тексте литографии также *вассалат*, но в комментарии Ахсан — *хамалат*. Последнее также в «Странствиях», «Ключах» и «Свидетельствах». Если так, то следует читать: «уносит с собой постигающую форму».

²⁷⁸ Т.е. вследствие ее недавней соединенности с ним.

²⁷⁹ В «Ключах» и «Свидетельствах» вместо *тасāрафа ал-умūr ал-мавджūда* — *тасāдафа ал-умūr ал-мав'уда* («встречает обещанные [ей в качестве вознаграждения] вещи»).

²⁸⁰ *Ат-Тирмизī*. Ас-Сунан, 4:55. В «Странствиях» дается более конкретная характеристика смысла состояния могилы: «Истинная могила [есть] эти облики[, видимые душой умершего]... и воскресение (*ба'е*) представляет собой выход души из [облака] пыли (*зубār*) этих обликов (*хай'ām*), наподобие того, как зародыш выходит из [своего] прочного жилища (т.е. матки. — Я.Э.); и различие между состоянием могилы и состоянием воскресения таково же, как различие между состояниями человека в материнском чреве и при выходе из него. И состояние могилы — прообраз (*нумūзадж*) состояний восстания (*кийāма*)»; и далее: «до тех пор, пока состояние души характеризуется такой

слабостью и постижение ее подобно постижению спящего, говорится, что она — в мире могилы и перешейка (*барзах*), и когда сила ее возрастает, то наступает восстание (=воскресение) ее (*қамат қийәматиха*)» (ал-Асфәр, ч. 9, с. 219–220). (Под «обликами» (*хай'āt*) имеются в виду «тени светлых и мрачных обликов (=форм), которые душа имела в здешнем мире, из числа прекрасных и светлых действий и знаний или давящих и стесняющих, ограничивающих отвлекающих, [дел]» — примеч. Хади Сабзевари (см.: там же, с. 219, примеч. 2)).

²⁸¹ Согласно пояснению Дж.Морриса, термин «[иллюзорные] мысленные представления» (*умӯр мавахӯма*) указывает на теорию [иллюзорного] мысленного представления (*вахм*), разработанную Ибн Синой, согласно которой неинтеллигибельные восприятия души в основном представляют собой абстракции более первичных материальных сущностей (см.: М, с. 179, примеч. 167).

²⁸² Очевидно, от страха.

²⁸³ «И если человек печется о некоем камне, то Бог собирает (= воскрешает) его вместе с ним» («Книга озабоченной души» — *Китаб нафс ал-махмӯм* — шейха ал-Аббаса ибн Ма'рифа Абу-л-Фадла ал-Кумми, сподвижника восьмого шиитского имама Али ар-Риды, цит. по: 'Аршийа, с. 101, примеч. 7). Ср.: *Ахмад Ибн Ханбал*. Ал-Муснад, 1:399; ас-Суйфутй. Ал-Джәми' ас-сағйр, ч. 2, с. 184.

²⁸⁴ В данном стихе Корана сатана излагает свой план относительно того, каким образом он будет сбивать с истинного пути рабов Божьих, побуждая их к порочным делам.

²⁸⁵ Аллюзия на стих Корана: «Доселе ты был в беспечности об этом; а теперь Мы снимаем с тебя покрывало и глаза твои зорки» (50:21).

²⁸⁶ Как считает Дж.Моррис, термины «милость» (*рахма*), «вера» (*йман*) и «доброе дело» (*ал-'амал ас-салях*) в данном предложении имеют особый, технический смысл. «[Истинная] вера» здесь, как и везде в данном трактате, указывает на внутреннее состояние истинного философского озарения, действительное осуществление ноэтической трансцендентности; «добрые дела» суть методы и практики, ведущие к этому состоянию бытия и вытекающие из него. Наконец, «милость» указывает на особый душевный характер и душевную потенцию, присущие особи, на ее особую судьбу (*қадар*) (а не на космическое проявление бытия) (см.: М, с. 181, примеч. 175).

²⁸⁷ Практически вся данная глава представляет собой сжатый пересказ (расширенную версию его см.: ал-Асфәр, ч. 9, с. 274–277) соответствующих мест из «Мекканских откровений» Ибн Араби (ал-Футухат ал-маккийя. Т. 1–4. Бейрут, [б.г.], т. 1, с. 307, 312–313).

²⁸⁸ В зависимости от того, как поставить огласовки, слово можно прочитать и как *صُور* (*сӯр* — «труба»), и как *صَوْر* (*сӯвар* — «формы»). На этом строятся все дальнейшие рассуждения. Согласно Фахр ад-Дину ар-Рази, чтение *сӯвар* первым предложил Хасан ал-Басри (ум. в 110/728 г.) (см. его «Ключи сокровенного, или Большой комментарий [к Корану]» (*Мафәтих ал-ғайб ав ат-Тафсир ал-кабир мин ар-Рәзй*)).

²⁸⁹ Крупнейший иранский философ XIII/XIX в. Хадж Мулла Хади Сабзевари (1212/1797 или 1798–1289/1878) в своем «Толковании „Странствий“»,

комментируя это место, говорит: «Свет и труба подобны конусу (*махрут*), вершина которого в мире отстраненности ('*алам ат-таджарруд*), а основание — в мире материи, или наоборот. И если смотреть с точки зрения простоты (*басāта*) и собирания [в совокупность] (*джам'иййа*), то острая вершина его в мире отстраненности, так как простота там полнее, а различие, и разбросанность, и составленность здесь обильнее. А если смотреть с точки зрения широты (*си'а*) бытия, то отстраненное шире по бытию, и основание его там, а острая вершина его — здесь (ал-Асфār, ч. 9, с. 274, примеч. 1).

²⁹⁰ Имеются в виду гибель природных форм при первом дуновении (подобная исчезновению акциденций черноты и холода в угле) и возникновение «форм перешейка» (наподобие появления красноты и жара в угле) при втором. В ряде других произведений (в «Странствиях», «Свидетельствах» и «Ключах») Садр приводит слова Ибн Араби из «Мекканских откровений»: «Когда Бог забирает духи (= души) (*арвāх*) от этих природных элементарных тел, то Он ввергает им формы, взятые из совокупности этого рога света; и все, что постигает человек после смерти, [находясь] в перешейке, — из числа вещей, постигаемых посредством этой формы» (ал-Футūхāt ал-маккиййа, т. 1, с. 307). Первое дуновение трубы знаменует границу между этим дольным миром (*дунйā*) и миром перешейка (*барзāх*), а второе — границу между миром перешейка (могила) и загробным миром (*ākхира*).

²⁹¹ По мнению Дж.Морриса, для Садры эти два восстания символизируют душевный (психический) и умственный (нэзтический) планы Бытия и сознания (см.: М, с. 186, примеч. 183).

²⁹² Вообще говоря, под «людьми, твердыми в знании» здесь имеются в виду те, кто путем откровения познал Трансцендентное [Бытие]. Однако, как отмечает Дж.Моррис, в шиитской традиции это выражение является классической аллюзией на инициатическое знание имамов (см.: М, с. 187, примеч. 184).

²⁹³ Дж.Моррис, считая слово *ма'āридж* множественным числом от *ми'рāдж*, переводит его как «вознесения» ("ascensions") (М, с. 187). Однако в действительности это множественное число от *ми'радж* (без *алифа*) («ступень») (тогда как множественное число от *ми'рāдж* — *ма'āридж*).

²⁹⁴ Т.е. сотворяемое и воскрешаемое — одна и та же частная человеческая душа.

²⁹⁵ Имеются в виду те, кто истинно (т.е. сердцем и помыслом, а не только языком и телодвижениями) поклоняются Богу, — Божьи угодники (*авлийā'*) и «знающие» (*'урафā'*), постигшие истину «великого восстания» посредством своего мистического опыта.

²⁹⁶ Имеются в виду общие принципы, отражающие существующий в сотворенном мире порядок вещей, такие, как «нижнее стремится к высшему», «всякая вещь возвращается к своей основе» и т.п.

²⁹⁷ Душа в малом, человеческом мире есть подобие Бога в макрокосме, поэтому свидетельствуемое нами возвращение всех душевных сил к душе — залог возвращения всех частей и сил космоса к Богу.

²⁹⁸ Здесь «дуновение» (*нафха*) — символ постоянно обновляемого создания, «дыхания Милостивого» (*нафас ар-рахмāн*).

²⁹⁹ В действительности слово «час» ساعة (*ca'a*) восходит к глаголу *ca'a* سَاعَ («вмещать», «охватывать»), а не к глаголу *ca'a* سَعَى («стремиться», «быстро устремляться»).

³⁰⁰ Имеются в виду силы, присущие животной и глаголящей душам.

³⁰¹ Дж.Моррис переводит *сухба* как “personal association” (М, с. 190). В суфизме под *сухба* принято понимать духовные отношения между наставником и его учениками.

³⁰² Как полагает Дж.Моррис, земля здесь — символ ума (*ал-'ақл*) или внутренней умственной истины Бытия (см.: М, с. 190, примеч. 194).

³⁰³ О «белой земле» (*ал-ард ал-байда'*) говорится в нескольких хадисах Пророка (например, в хадисе, возводимом к Ибн Аббасу, но не вошедшем в основные сборники хадисов: «У Бога есть белая земля, над которой солнце проходит в течение тридцати дней, каждый из которых в тридцать раз дольше дня этого мира, — [земля], наполненная тварью, которая не ведает, что [кто-то] не повинуется Богу на Земле и что Бог создал Адама и Иблиса», цит. по: *аш-Ширāзī Садр ад-Дин*. Тафсир ал-Қур'ан ал-қарїм. Ч. 1–7. Кум, 1361 с.х., ч. 4, с. 216). А.Д.Кныш полагает, что это — один из синонимов термина «просторная Божья земля» (*ал-ард ал-илāхийя ал-вāси'a*), обозначающего, согласно «ал-Му'джам ас-сўфй» ал-Хакима, «умопостигаемый мир, недоступный чувственным восприятиям; место, в котором Бог предстает не в качестве Бога-творца, а в качестве Господа, требующего поклонения» (*Су'ад ал-Хакїм*. Ал-Му'джам ас-сўфй: ал-ҳикма фй ҳудуд ал-калима. Бейрут, 1981, с. 67–68, цит. по: *Ибн ал-Араби*. Мекканские откровения, с. 239, примеч. 106). Согласно Корану, «Бог... сотворил семь небес и столько же земель» (65:12), каждое из которых охарактеризовано особым атрибутом и имеет особый цвет. Согласно комментатору трактата Садры А.Ахсаи, белая земля является землей жизни (Дж.Моррис переводит *байда'* не как «белая», а как «непорочная» — *immaculate*) (М, с. 191).

³⁰⁴ Имеется в виду шиитский мухаддис II в.х. Муфаддал ибн Умар ал-Джу'фи. Он известен как автор (несохранившегося) ересиографического сочинения «[Религиозные] толки среди людей» (*Мақāлāt ан-нāс*). Признан имамом Исма'ила ибн Джа'фара (сына Джа'фара ас-Садика, умершего еще при жизни отца), таким образом приняв сторону исмаилитов. Сочтя чрезмерное возвеличивание им Алидов ересью, Джа'фар ас-Садик отрекся от него. См. о нем: *Прозоров С.М.* Арабская историческая литература в Ираке, Иране и Средней Азии. М., 1980, указ.

³⁰⁵ См.: «ат-Тафсир ас-сāфийй» Файда ал-Кашани ('Аршийя, с. 109, примеч. 1).

³⁰⁶ Там же ('Аршийя, с. 109, примеч. 2).

³⁰⁷ Там же ('Аршийя, с. 109, примеч. 3).

³⁰⁸ Имеется в виду комментарий Садры к первой суре Корана, называемой «Открывающей Книгу» (*Фāтихат ал-Кутāб*).

³⁰⁹ Дж.Моррис, очевидно, считая, что «душевные перемещения» (*интиқāлāt нафсāнийя*) являются причинами «субстанциальных движений» (*ҳаракāt джавхарийя*) (а не тождественны им), переводит: “the human soul has certain psychic transformations in its passage from the beginning of its origination to the

end of its life in this world; as a result, it has certain changes in its substance, in its essential modality of being” (М, с. 193).

³¹⁰ Дж.Моррис переводит «манкуса» как “running in the wrong direction” (М, с. 193).

³¹¹ Имеются в виду истинные последователи пророка Мухаммада (Ясриб — древнее название Медины).

³¹² Следует помнить, что металлические зеркала, использовавшиеся в средневековье, требовали постоянной полировки, иначе на них появлялась ржавчина.

³¹³ Как поясняет Г.Ахани, чувственные стадии — это материальные покровы, покрывала и связи. Семь душевных стадий: природа, душа, дух, сердце, тайна (*сирр*), сокрытое (*хафийй*) и скрытнейшее (*ахфад*) (подробный анализ представлений исламского мистицизма о душевных уровнях человека см. в книге Дж.Нурбахша «Психология суфизма» (М., 1996)). Четыре умственные стадии: разум первой материи (*‘ақл хайуланнийй*), потенциальный разум, актуальный разум и приобретенный (вследствие единения с действенным разумом) разум (*‘ақл мустафад*) (см.: ‘Аршиййа, с. 111, примеч. 3) (Дж.Моррис же считает, что речь идет просто о сенсительной, психической и интеллигентной модальности бытия, см.: М, с. 195, стк. 5–6).

³¹⁴ В арабском тексте Корана: *зй саласи шу‘абин*. У Г.С.Саблукова «тьма, извергающая три столба [дыма]». Мы даем буквальный перевод, поскольку ясно, что в данном месте трактата речь идет о человеческой природе и трех измерениях материального мира.

³¹⁵ В Коране: «пламень гееннский явится злочестивым» (26:91). Дж.Моррис подчеркивает необходимость различить «онтологический» и «психический» смыслы «рая» и «ада». Второй (психический) смысл относится к обыденному опыту и зависит от склонностей нашего характера и акциденций нашего телесного «исторического» бытия. С онтологической же точки зрения в непосредственном постижении «знающим» умственной истины (“noetic Reality”) Бытия (т.е. в «великом восстании») «рай» представляет собой универсальный, вечно присутствующий умственный контекст опыта, являясь тем уровнем сознания, который охватывает все психические феномены (как причиняющие боль, так и доставляющие удовольствие). Соответственно, «ад» — несубстанциальное, постоянно изменяющееся состояние чувственно воспринимаемого бытия (т.е. «этот мир» — *ад-дунйа*). Внутренняя связь между этими двумя различными смыслами «ада», как указывает здесь Садра, заключается в иллюзорном отождествлении душой своей истинной сущности, или бытия, с частным материальным существом, с тем, что происходит с этим телом и со стражами, желаниями и оценками, которые естественно возникают в душе в связи с материальным существованием тела (см.: М, с. 196–197, примеч. 205).

³¹⁶ Аллюзия на стих Корана: «Не хвастайтесь перед другими своими нарядами хвастовством первоначального невежества»* (33:33). «Первое (или первоначальное. — Я.Э.) невежество» символизирует состояние души до принятия ею ислама; «второе невежество» — это состояние души, принявшей ислам (т.е. покорившейся Богу), но не озаренной светом спасительного знания. Это «второе невежество» обычно понимается как слепое следование не проверен-

ным на собственном духовном опыте верованиям и предрассудкам и некритическое принятие одобряемого толпой «знания».

³¹⁷ Как поясняет Г.Ахани, имеется в виду «запечатляющая небесная душа» (*нафс мунтаби'а фалакиййа*) ('Аршиййа, с. 115).

³¹⁸ Г.Ахани предлагает читать *идракатихи хайаваниййа* («постижения которого живые») вместо *идракиййа хайаваниййа* ('Аршиййа, с. 266, примеч. 1). Дж.Моррис, придерживаясь второго чтения, переводит: "the modality of being of the other world in one that is [essentially] perceptive and alive" (М, с. 198).

³¹⁹ Дж.Моррис полагает, что подразумеваемая здесь Садрой книга ума (или умственного совершенства) (нечто совершенно другое, чем упоминавшаяся выше книга индивидуальной души) указывает на трансцендентное измерение Бытия, постигнутое «знающими» (которые и являются «приближенными [к Богу] ангелами» (*ал-мала'ика ал-мукаррибун*)) (М, с. 198–199, примеч. 207).

³²⁰ Под «адом», или «великой тюрьмой», здесь подразумевается онтологическое измерение чисто сенсительного, материального бытия («геенна»).

³²¹ Аллюзия на коранические стихи «Когда потрясется земля, потрясаясь в себе» (99:1) и «...тогда земля и горы поднимутся, и та и другие растолкнутся однократным толкновением» (69:14).

³²² Под «мысленным представлением», точнее «мысленной», или «эстимативной», силой, в философской психологии Ибн Сины понималось место встречи чувственно воспринимаемых образов, представленных общим чувством, и умопостигаемых форм, полученных от Действенного Разума. Мысленная, или эстимативная, сила считалась причиной большинства ошибок, имеющих место в нашем знании о внешнем мире (см.: М, с. 201, примеч. 212).

³²³ Данное место в тексте представляется весьма запутанным. Возможно, текст испорчен. Дж.Моррис (быть может, располагая другими источниками кроме издания Г.Ахани и литографии комментария А.Ахсаи) переводит: "[Because ordinarily, in this physical world one sees] the essences [of things] in particular positions, composed of materials and forms that are continually renewed and transformed, and taken together with those different accidental qualities that complete their particular, sensible being: this is what appears in the [bodily] organs of sensation and their affective states" (М, с. 201).

³²⁴ Комментарий и персидский переводчик «Свидетельств Господствия» Джавад Муслих, поясняя сходное место в этом произведении, говорит: «[Горы „расщипаны“] вследствие слабости их (материальных вещей. — Я.Э.) бытия и ущербности ононости их, которая недостойна иного свидетельствования» (аш-Шавâхид ар-рубубиййа, с. 431).

³²⁵ Аллюзия на стихи Корана «когда моря закипят» (81:6) и «клянусь взволнованным морем» (52:6). Дж.Моррис отмечает, что под «огнем», или «адом», — *ан-на̄р* — имеется в виду «геенна» (*джаханнам*), т.е. онтологический план материального бытия, взятый отдельно от его нозтической основы (см.: М, с. 202, примеч. 214).

³²⁶ Стихи Ибн Араби (ал-Футухât ал-маккиййа, т. 1, с. 322).

³²⁷ «Милость» (*ар-рахма*) здесь следует понимать как частную душевную предрасположенность и судьбу (*кадар*), определенную для данного индивидуума (см.: М, с. 203, примеч. 217).

³²⁸ Аллюзия на стих Корана: «В этот день каждой душе воздастся за то, что она усвоила себе; в этот день не будет неправды: потому что Бог скор в расчете» (40:17). Ср. также: «в тот день приказание у Бога»* (82:19).

³²⁹ Так в тексте. Дж.Моррис, читая *тағаййур* (изменение) вместо *тағайур*, переводит: “that are the cause of things changing” (М, с. 205).

³³⁰ В Коране вместо «день восстания» (*йавм ал-қийама*) — «день собрания» (*йавм ал-джам'*).

³³¹ В Коране: «чтобы установить истину и истребить ложь» (*ли йухиққа-лахққа ва йубтила-л-батила*).

³³² Под «перешейком» (*барзах*) Садрa вслед за Ибн Араби обычно подразумевает «душевную» («психическую») модальность бытия (точнее — мир воображения). Таким образом, на эзотерическом уровне «восстание» представляет собой переход от внутреннего принятия самодостаточной независимой реальности материальных и душевных форм к просвещенному восприятию этих явлений как сущих внутри Божественного Присутствия и проявляющих его (см.: М, с. 206, примеч. 221).

³³³ Аллюзия на хадис: «[В день восстания] смерть будет приведена в форме барана цвета соли и глашатай воскликнет: „О люди Сада!“ Они протянут свои шеи и будут смотреть. Он скажет: „Узнаете ли вы это?“ Они скажут: „Да, это смерть“, — ибо каждый из них видел ее. Тогда он воскликнет: „О люди Огня!“ Они протянут свои шеи и будут смотреть. Он скажет: „Узнаете ли вы это?“ Они скажут: „Да. Это смерть“, — ибо каждый из них видел ее. Тогда она будет принесена в жертву. Тогда он скажет: „О люди Сада! Вечность без смерти! О люди Огня! Вечность без смерти!“» (*ал-Бухарий. Ас-Сахйх. Тафсир сүра 19, 1; Ахмад Ибн Ханбал. Ал-Муснад, 3:9*).

³³⁴ Имеется в виду нож, которым была отрезана голова пророка Иоанна [Крестителя] (коранического Яхьи). Имя «Яхья» образовано от того же корня, что и слово *ал-хаййат* («жизнь»). Гавриил, как ангел мудрости, связан с божественным дыханием жизни, ибо жизнь тождественна знанию.

³³⁵ Т.е. дуновение духа в теле.

³³⁶ Поскольку в арабском языке имена существительные неодушевленные во множественном числе имеют форму единственного числа женского рода, можно предположить, что данная фраза относится не к собственно геенне (*джаханнам*), а к порицаемым качествам (*сифат замйма*) человека, и читать ее так: «они (порочные качества. — Я.Э.) в этот день будут ясно видны, а не потаены». Ср. перевод Дж.Морриса: “on the Day, a man’s blameworthy attributes will stand out visibly, not concealed as they are today” (М, с. 207).

³³⁷ Аллюзия на стих Корана: «И — вот, они уже в неусыпающем» (79:14). Очевидно, имеется в виду, что твари, в день Суда находящиеся на месте собраний, будут лишены сна (однако Г.С.Саблуков полагает, что речь идет о «гееннском пламени, не утихающем в жжении их (грешников. — Я.Э.)» (Коран, т. 2, с. 1123, примеч. 1)).

³³⁸ «Безбожник», или «атеист», — *му'аттил* (букв. «оставляющий [Бога] в бездействии») — тот, кто утверждает, что мир лишен бытия могущего и мудрого управляющего; «многобожник» (*мушрик*) — приписывающий Богу сообщников (скрытым многобожником, по Садре, является любой, кто при-

знает чтойности (скажем, чтойность частного тела или некой другой ограниченной концепции («самости») конечными, самодостаточными истинами); «отрицающий» (*джāхид*) — тот, кто искренне отрицает бытие Бога и утверждает, что началом мира является нечто иное, кроме Бога, например «природа» (*таби'а*) или «век» (*дахр*) (см. коммент. Дж.Муслиха к соответствующему месту в «Свидетельствах») (аш-Шавāхид ар-рубубийа, с. 434–435)).

³³⁹ Т.е. лицемеру, как и прочим нечестивцам, книга его дел будет подана в его левую руку. Речь о книге, подаваемой из-за спины, — не что иное, как издевательство над ним со стороны Бога: мол, ищи там, где бросил. См. ниже в тексте.

³⁴⁰ Речь идет об отказе лицемеров, внешне принявших Книгу (т.е. Писание), следовать ей внутренне.

³⁴¹ Как полагает Дж.Моррис, речь идет о «книге» нозтического бытия, которая представляет собой указание на уникальную способность человеческой души к реализации ее истинной природы, или нозтического «я» (или на отказ использовать эту возможность достижения совершенства; такой отказ, по Садре, есть предел лицемерия) (см.: М, с. 211, примеч. 230).

³⁴² Система арабского стихосложения.

³⁴³ См. примеч. 164.

³⁴⁴ Имеется в виду известный богослов и комментатор Корана Хишам ибн Салим ад-Джавалики (ум., вероятно, в конце II/начале IX в.), шиитский ученый из круга Джа'фара ас-Садика.

³⁴⁵ См. «ат-Тафсир ас-сафийй» Файда ал-Кашани ('Аршийя, с. 133, примеч. 3). В шиитской традиции под «[назначенными] заветниками» (*авсийй'*) подразумеваются Али и его потомки, так как считается, что пророк Мухаммад завещал свою власть (если не внешнюю, политическую, то внутреннюю, духовную) и передал свою мудрость Али.

³⁴⁶ Этот хадис пересказывается Садрой в «Ключах сокровенного». В нем говорится о человеке, за свою жизнь не совершившем никаких добрых дел, кроме ежедневного чистосердечного произнесения слов «Нет бога, кроме Бога». На одну чашу весов было положено девяносто девять списков его злых дел, каждый из которых простирался от востока до запада, а на вторую, поскольку у него не было никакого другого благого дела, только его чистосердечное слово единобожия, которое, однако, перевесило чашу весов со списками его злых дел (Мафāтих ал-гайб, т. 2, с. 741–742) (полный текст хадиса см.: *ат-Тирмизий*. ас-Сунан. Иман 17).

³⁴⁷ Ср. мурджиитский тезис: «Подобно тому как при наличии веры непослушание не приносит вреда, при неверии послушание не приносит пользы» (*Мухаммад 'Абд ар-Ра'уф Мунавви*. Ат-Тавкйф 'алā мухиммат ат-та'арйф. Бейрут, 1410 г.х., с. 649).

³⁴⁸ Имеются в виду грехи величиной с небо, гору и т.п. (см.: М, с. 214, стк. 4).

³⁴⁹ Отсюда следует, что ни один истинно (т.е. искренне) верующий в ад не попадет. Ад — обитель лицемеров и неверующих (см.: *Муслим*. Ас-Сахйх. Йман 137).

³⁵⁰ См.: *Муслим*. Ас-Сахйх. Тахара 328.

³⁵¹ Т.е. оба рая представляют собой один и тот же нозтический уровень бытия, рассматриваемый, однако, в двух разных аспектах: в первом случае как источник жизни и бытия, во втором — как трансцендентное бытие, открывающееся внутреннему оку мистика («знающего») (см.: М, с. 215, примеч. 238).

³⁵² Восходящее к неоплатоникам положение о двух дугах круга бытия является общим местом теоретического суфизма. Ср. у Сафи Алишаха: «Взаимное противоложание (*тақабул*) имен, которое является умозрительным (*и'тибарийй*), называется „кругом бытия“ (*давр-э вуджудӣ*), и оно уподоблено окружности (*дабира*); при этом нисходящая дуга представляет собой началополагание действительности (*ибда'ӣз фә'лиййат*), а восходящая — воспроизведение приятия (*и'адейз қабилыййат*)» (Сафи Алишах. Море истин (Баҳру-л-ҳақâ'иқ), с. 204, цит. по предисловию К.Сами'и к комментарию М.Лахиджи (см.: Мафâtîх ал-й'джâз фй шарҳ Гулшан-э рâз, с. 50)).

³⁵³ Т.е. обитают в горнем раю (эмпирее) умопостигаемого бытия.

³⁵⁴ Священный хадис (*хадис кудсийй*). См.: *Муслим*. Ас-Саҳîх. Тавба 15; *ал-Бухâри*. Ас-Саҳîх. Тавҳîд 55.

³⁵⁵ Данный стих приводится нами в переводе А.В.Смирнова. Как считает Дж.Моррис, «милость» здесь — самопроявление Бытия, «дыхание Милостивого»; «гнев» — относительное «небытие» или «лишенность в бытии» (“ontic privation”), требуемая особыми обусловленностями существования всех частных проявленных существ, сущих «вовне» (или взятых как нечто отдельное от) Абсолютного Бытия в том виде, в котором они обычно воспринимаются непросвещенным сознанием. В этом смысле «гнев» близок по значению к «геенне» относительного, материального существования (см.: М, с. 217, примеч. 242).

³⁵⁶ «Тайна» (*сирр*) заключается в опытном познании трансцендентности, т.е. в «снятии покрова» с полной истины божьей милости, которое раскрывает относительный характер «адов» (а также «раев») материального и психического существования. В этом смысле «тайна» — то же самое, что самая потаенная часть сердца, или нозтическая истина (= сущность), человека, которая, как говорит Садра, является «вратами, ведущими только в рай» (М, с. 217, примеч. 243).

³⁵⁷ См.: *Аҳмад Ибн Ҳанбал*. Ал-Муснад, 3:64; из шиитских сборников — Васâ'ил аш-шй'а, ч. 2; «Книга о могиле» (*Китâб ал-мазâр*) (см.: 'Аршиййа, с. 138, примеч. 1).

³⁵⁸ См.: *ат-Тирмизӣ*. Ас-Сунан, 4:55; ас-Суйûtî. Ал-Джâми' ас-сағîр, 1:62.

³⁵⁹ См.: *Файд Кашанӣ*. 'Илм ал-йақйн фй усул ад-дйн. Ч. 1–3. Кум, 1358 с.х., ч. 2, с. 997.

³⁶⁰ Имеется в виду пятый шиитский имам Мухаммад ал-Бакир.

³⁶¹ В сборнике ал-Кулини «ал-Кафй фй фурӯ' ад-дйн» этот хадис приводится в таком виде: «От Абу Джа'фара (мир ему!) передают: „Воистину, у Бога есть рай, созданный Им на западе, и эта ваша пресная вода вытекает из него, и в него выходят из своих ям (т.е. тел или могил. — Я.Э.) души верующих каждый вечер [до] утра, и собирают плоды его, и вкушают их, и блаженствуют в нем, и встречаются друг с другом, и узнают друг друга, и, когда появля-

ется утренняя заря, покидают рай, и пребывают в воздушном пространстве между небом и землей, и летают туда и сюда, и, когда восходит солнце, возвращаются в свои ямы. И, воистину, у Бога есть ад на востоке, созданный Им [для того], чтобы в нем обитали духи неверующих, и вкушали [ядовитые] плоды [деревя] закума, и пили кипящую воду, и поглощали их (плоды и питье. — Я.Э.). И когда появляется утренняя заря, они направляются в долину в Йемене, которую называют долиной Бархут, которая горячее, чем огонь этого мира, и находятся там, и встречают и узнают друг друга, и, когда наступает вечер, возвращаются в ад; и это их состояние продолжится до дня восстания» (ал-Кулйни. Ал-Кайфй фи фуру^а ад-дйн. Тегеран, 1350 с.х., Китаб ал-джан^а'из, с. 246). Комментарий «Странствий» Х.Сабзевари отмечает, что «запад» указывает на гибель неподлинных (*маджазиййа*) суших и на закат светов на «высшем горизонте» (*ал-уфк ал-а'ла*). Пресная вода — это простое бытие (*ал-вуджуд ал-мунбасит*). Ночное пребывание верующих в раю следует понимать как угасание разделенных (*мутафаррика*) светов и разобщенных (*муташаттита*) суших в нем; вкушение ими плодов — как свидетельство величия и красоты Бога; встречу и узнавание — как единение (*иттихад*) их. Восход зари означает «трезвость» (*сахв*) (т.е. ясность, прозрачность и самоосознание. — Я.Э.) их мысленно представимого (= иллюзорного) (*мавхум*) бытия, после «стирания» (*махв*) его и «протрезвления» (*ифақа*) их от опьянения вином единения [с Возлюбленным]. Их пребывание между небом и землей символизирует [промежуточное] состояние перешейка и состояние между «трезвостью» и «стиранием» [в Боге], называемое состоянием «отсутствия» (*зайба*). Восход солнца — это начало их сопряженных светов и появление их «яйностей». Огонь, жгущий грешников, есть огонь природы, струящийся в теле человека. «Восход зари» для грешников означает притягивание их к Абсолютному Свету и присвоение ими малой толики милости (см.: ал-Асф^ар, ч. 9, с. 322–323, примеч. 1).

³⁶² Бархут — вади в Хадрамауте (Южный Йемен), почва его русла содержит большую примесь серы.

³⁶³ «Ненавистнейшее из мест для Бога — долина Бархут, в которой [пребывают] духи неверующих, и в ней — черная, зловонная вода, к которой приходят духи неверующих» (*Файд Кайш^ани*. 'Илм ал-йакин, ч. 2, с. 999).

³⁶⁴ Т.е. «что происходит с ними?».

³⁶⁵ Имеется в виду Ибн Араби.

³⁶⁶ Такими «камнями» являются все материальные вещи этого мира, если они рассматриваются как нечто самодостаточное (см.: М, с. 221, примеч. 254).

³⁶⁷ *Муслим*. Ас-Сахйх. Джанна 31.

³⁶⁸ *Ибн ал-'Араби*. Ал-Футухат ал-маккиййа, т. 1, с. 297–298.

³⁶⁹ Подразумеваются все реальные, истинные, независимые смыслы, имеющие основу и истину (= истинную сущность) вовне (а не только в нашем уме) (см. пояснение Дж.Муслиха к соответствующему месту «Свидетельств»: аш-Шав^ахид ар-рубубиййа, с. 420).

³⁷⁰ Т.е. архетипную нозтическую форму (см.: М, с. 222, примеч. 255).

³⁷¹ Что такое «место явления», можно понять на примере зеркала, которое «является местом явления чувственных (зримых) форм, но эти формы не су-

ществуют в нем» (ал-Асфәр, ч. 9, с. 323). Более подробно см.: *Corbin H. En islam iranien*. Т. 1–4. Р., 1971 (mazhar по указ.).

³⁷² Имя *allāh* собирает в себе смыслы всех остальных имен Бога.

³⁷³ Т.е. человек «является» себе или другому в ощущении (когда он ощущаем кем-либо) или в уме (когда он представляется мысленно). Под «скрижалями ума» подразумеваются общее чувство и сила мысленного представления.

³⁷⁴ Т.е. рай — мир, лишенный темных покрывал и одеяний. По Сабзевари, это «разостланное (= простое) бытие» (*вуджуд мунбасит*) или «широкая милостивая милость» (*ар-рахма ал-вāси'а ар-рахмāниййа*) (ал-Асфәр, ч. 5, с. 329, примеч. 1).

³⁷⁵ Обычно Престол ('*арш*) отождествляется с девятой небесной сферой — небом атласа (потому что оно лишено «узора» звезд и планет, как шелковая материя *атлас*, без каких-либо узоров), местопребыванием формы абсолютной власти Бога, которая не поддается постижению чувством и свидетельствованию, ибо, «вследствие своего величия и простора, и охватывания ею всего мира, и полной соединенности ее с миром подобий, она как будто из разряда отстраненных вещей, и мира подобий, и нематериальных форм и выше чувствования (*ихсās*) и проникновения (*нуфӯз*) человека» (аш-Шавāхид ар-рубубиййа, с. 422). Однако Х.Сабзевари, комментируя соответствующее место в «Странствиях», утверждает, что под Престолом у Садры имеются в виду целокупный разум (*ал-'ақл ал-куллийй*) и сердце Совершенного Человека, а не небо атласа, которое, по его мнению, есть место явления (*мазхар*) рая, но не подобие (*мисāl*) его. «Целокупная истина», «дух мира» и «седалище Милостивого», в свою очередь, трактуются им как «простое бытие, называемое широкой милостивой милостью» (*ар-рахма ал-вāси'а ар-рахмāниййа*) или как «рай самосущности и атрибутов» (ал-Асфәр, ч. 9, с. 329, примеч. 1).

³⁷⁶ Мы следуем здесь интерпретации Г.Ахани ('Аршиййа, с. 143). Дж.Моррис же полагает, что местоимение «его» относится к «подобию» (*мисāl*) (М, с. 223, стк. 14).

³⁷⁷ В канонических сборниках хадисов эта фраза отсутствует, но часто цитируется в трудах богословов и мистиков. См., например: *Исмā'ил Джаррāхй*. Кашф ал-хафā. Ч. 1–2. Бейрут, 1405 г.х., ч. 2, с. 130.

³⁷⁸ Суфийская аксиома. Ср. высказывание Абу Са'ида Харраза: «Сердце верующего — хранилище сокровищ Бога» (*ал-Хāтиб ал-Бағдāдй*. Та'рих Бағдād. Ч. 1–14. Бейрут, [б.г.], ч. 14, с. 439).

³⁷⁹ Имеются в виду семь небесных сфер, находящиеся под Троном, т.е. восьмой небесной сферой (сферой неподвижных звезд). Отсюда вывод: ад — это не что иное, как материальный мир.

³⁸⁰ Как пишет Х.Сабзевари, адское дерево закум вырастает из корней крайнего лотоса, однако каждое из этих деревьев растет в свою сторону: у лотосового дерева ветви, и ветки, и листья стремятся вверх, в мир умопостигаемого, а у дерева закума они опускаются вниз, т.е. в мир материи (см.: ал-Асфәр, ч. 9, с. 329, примеч. 2).

³⁸¹ Букв. «глубокая яма». В силу отсутствия в тексте огласовок это слово можно прочесть и как *оность* (*хувиййа*).

³⁸² Под «семью вратами» имеются в виду семь чувств — пять внешних (зрение, слух, обоняние, осязание, вкус) и два внутренних (чувство воображения — *хайдл* и чувство мысленного представления — *вахм*; первое представляет форму вещи, второе — ее смысл). Что касается внешних чувств, то имеется в виду та их форма, которая присутствует в самосущности души (см. выше).

³⁸³ Слово «страж ада» (*забанийа*) восходит к кораническому стиху: «Мы призовем этих стражей ада» (*санад'у-з-забанийата*) (96:18).

³⁸⁴ Имеются в виду общее чувство (*хисс муштарак*) (т.е. чувство, которое принимает все формы, запечатленные внешними чувствами), сила воображения, сила мысленного представления, сила памяти (*хафиза*) и сила распоряжения (*мутасаррифа*) (сочетающая формы, созданные воображением, со смыслами, созданными мысленным представлением).

³⁸⁵ Имеются в виду следующие силы: притягивающая (*джазиба*); удерживающая (*масика*); [сила,] переваривающая (*хадима*) [пищу]; отталкивающая (*дафи'а*); питающая (*газийя*); порождающая (*муваллида*); вегетативная (*намийа*).

³⁸⁶ Ишракийский термин *барзах* (см. примеч. 173) здесь обозначает любое материальное тело (поскольку оно, согласно ас-Сухраварди, преграждает путь свету, т.е. чистому бытию).

³⁸⁷ Аллюзия на известную концепцию взаимного соответствия «великого» и «малого» миров (т.е. космоса и человеческого тела).

³⁸⁸ Т.е. в теле человека.

³⁸⁹ Имеются в виду чувства и силы души и духи планет и созвездий.

³⁹⁰ *Фираса* — пронизательность, способность узнавать душу и характер человека по чертам его лица; физиогномика.

³⁹¹ *Ас-Суйутти*. Ал-Джами' ас-сағир, ч. 1, с. 8.

³⁹² Как поясняет шейх А.Ахсаи, имеется в виду отстраненность их сердец от природных телесных нечистот и интенсивность света, которым они светят на обитателей неба и земли. В некоторых версиях этого хадиса, передаваемого от Али, вместо «высшего сонма» — «высшее вместилище» (*ал-махалл ал-а'ла*) (в другом хадисе, также передаваемом от Али, говорится: «духи верующих — в зобах (*хавдсил*) зеленых птиц, которые кормятся в раю и находят приют в светильниках под Престолом» (*ал-Кулини*. Ал-Кафй фй фуру' ад-дйн, с. 245)). Ср.: *Муслим*. Ас-Сахйх. Имара 122 (где вместо «духов верующих», *арвах ал-му'минйн*, — «духи мучеников», *арвах аш-шухад'*).

³⁹³ Так мы попытались перевести прилагательное *фаршийя* (от *фарш* — «ковер»; «земная поверхность»). У Дж.Морриса: "their figures belong to [God's] Carpet [of corporeal being]" (М, с. 230) (как он полагает, это — цитата из Ибн Араби).

³⁹⁴ Во время жизни в этом мире.

³⁹⁵ Это выражение может быть переведено и как «мы — самые знающие».

³⁹⁶ А именно содержащиеся в нем слова: «...которые узнают всех по приметам их»* (7:44).

³⁹⁷ *Туба* (букв. «блаженство» или «благоухание») — дерево, согласно мусульманскому преданию, растущее в раю. Ср. в Коране: *туба лахум ва хусну ма'дин* («им блаженство и прекрасное возвращение») (13:28).

³⁹⁸ Аллюзия на хадис: «Я есмь град знания, и Али — врата его; кто желает знания, пусть войдет [в град] через ворота» (*ас-Суйути*. Ал-Джами' ас-сагир, ч. 1, с. 107).

³⁹⁹ См. примеч. 164.

⁴⁰⁰ Имеется в виду известный шиитский мухаддис II в.х. Абу Басир ал-Асади (ум. в 150/767 г.). См. о нем сочинение Абу-л-Аббаса Ахмеда ибн Али ан-Наджаши «Китаб ар-риджал» (б.м., б.г.), с. 344.

⁴⁰¹ *Ал-Маджлиси*. Бихар ал-анвар, ч. 8, с. 120.

⁴⁰² См. примеч. 398.

⁴⁰³ Букв. «в матери книги» (*фи умми-л-китаб*). Имеется в виду архетип, или горний прообраз Книги, то, что названо «славным Кораном на хранимой скрижали» (*кур'ан маджид фи лавхин махфузин*) (85:21–22), иногда трактуется Садрой как «различный разум», или «разум различения», — '*акл фураканийй*', т.е. полное знание о частностях Божественного приговора (см.: Тафсир ал-Қур'ан ал-қарым, ч. 4, с. 128).

⁴⁰⁴ Слово '*алийй* может читаться и как имя собственное Али, как это делает здесь Садра, однако, исходя из контекста, гораздо более обоснованным кажется прочтение его как имени прилагательного «высокое». Перевод Г.С.Саблукова: «оно (Писание. — Я.Э.) находится в первописи пред Нами: оно высокое, мудрое».

⁴⁰⁵ *Ибн Касир*. Тафсир ал-Қур'ан ал-'азым. Ч. 1–4. Бейрут, 1401 г.х., ч. 2, с. 503.

⁴⁰⁶ Факихи, имеющие право выносить самостоятельные решения по вопросам мусульманского права. Подробнее о муджтахидах и институте иджтихада см.: *Дорошенко Е.А.* Шиитское духовенство в современном Иране. М., 1985.

⁴⁰⁷ Садра считал, что истинный смысл понятия «фиқх» (букв. «понимание») гораздо шире узких рамок собственно исламской юриспруденции. См. об этом, например, его трактат «Три основы» (*Сэ асл*) (кстати, единственный трактат, написанный им по-персидски. Последнее издание его (под ред. М.Хаджави) вышло в Тегеране в 1376/1998 г.).

⁴⁰⁸ Имеется в виду Ибн Араби.

⁴⁰⁹ Далее пропущено: «[подобно тому, как] Он действовал в Марии и ду-нул в нее от Своего духа, и Иисус — мир ему! — [благодаря этому] стал оживителем мертвых и исцелителем слепых и прокаженных» (ал-Футухат ал-маккийя, т. 3, с. 436).

⁴¹⁰ Дж.Моррис переводит: "In the same way, He exalted (sharraf) Adam [above all angels, by forming him] 'with both of His hands' (38:75), and then 'breathed into him [the Spirit], so that Adam received as a legacy the inspiration of the Spirit. And he has 'the knowledge of the Names' (2:35) because of his having been created 'with both of His hands'" (М, с. 234).

⁴¹¹ *Ибн 'Араби*. Ал-Футухат ал-маккийя, т. 3, с. 436. Последние слова — аллюзия на стих Корана: «Мы сделали то, что есть на земле, украшением ее»* (18:6).

⁴¹² Как и в других местах трактата, под «адом» здесь следует понимать, по преимуществу, материальный мир.

⁴¹³ Это доказательство мутазилитов.

⁴¹⁴ Ибн 'Араби. Фуṣṣ ал-ҳикам, ч. 1, с. 106.

⁴¹⁵ Х.Сабзевари полагает, что вечное продолжение блаженства — индивидуально (*шахсиййа*) (т.е. осуществляется в одной и той же особи), тогда как страдание относится к виду (*нав'*), но мучимый и страдающий вид сохраняется благодаря последовательной смене особей (ал-Асфār, ч. 9, с. 348, примеч. 1).

⁴¹⁶ Как полагает Дж.Моррис, «Божье предопределение» (*қада'*) относится к умопостигаемому порядку бытия, предшествующему «частному определению» (или «судьбе» — *қадар*) в проявленных и преходящих формах материального существования (подробнее о взаимной соотнесенности понятий *қада'* и *қадар* см.: Смирнов А.В. Великий шейх суфизма, с. 17–18). Понятие «попечение» (или «промысл» ('*инāйа*)), в свою очередь, указывает на «приказывание» (т.е. расположение) всех вещей согласно умопостигаемому образцу божественной мудрости и умопостигаемому «приказанию» (см.: М, с. 238, примеч. 285).

⁴¹⁷ Согласно Дж.Муслиху, «милостивая милость» (*ар-рахма ар-рахмāниййа*) «обнимает все твари», тогда как «милосердная милость» (*ар-рахма ар-рахīmиййа*) заключается в особой опеке, оказываемой Богом обладателям счастья и странникам пути Истины (см.: аш-Шавāхид ар-рубубиййа, с. 442). Концепция двух милостей заимствована Садрой у Ибн Араби (см., например: ал-Футūхāt ал-маккиййа, т. 3, с. 93, 171–172).

⁴¹⁸ Муслим. Аḥ-Саҳиҳ. Тавба 17.

⁴¹⁹ Мухиддин Ибн Араби.

⁴²⁰ Дж.Моррис считает, что *зилāl* — множественное число от *зулла* («навес», «беседка»), а не *зилл* («тень») (однако обычно мн.ч. от *зулла* — *зулал*, а не *зилāl*), поэтому переводит: “just as the people of Paradise take pleasure There in Its Light and Its Pavilions” (М, с. 239).

⁴²¹ В «Странствиях» вместо *мин-н-нūr* — *мин ал-хūr* («из [числа] гурий (= «чернооких»)). Если читать *ласм* вместо *лусум*, как это делает Дж.Моррис, то фраза будет читаться: «целованием красавиц из света» (“kissing its beautiful luminous beings”) (М, с. 239).

⁴²² Слова в квадратных скобках пропущены у Садры. См.: Ибн 'Араби. Фуṣṣ ал-ҳикам, ч. 1, с. 169.

⁴²³ Аллюзия на стих Корана: «Мы сказали: Огонь! Будь хладным и безопасностью для Авраама» (21:69) (пер. А.В.Смирнова). Авраам здесь — прообраз совершенного аскета, человека, погасившего в себе огонь страстей. Ср. перевод этого места из «Гемм мудрости» у А.В.Смирнова (Смирнов А.В. Великий шейх суфизма, с. 242).

⁴²⁴ Аллюзия на стих Корана: «Истинно, отвергающих Наши знамения Мы велим жечь в огне: каждый раз, как пропечется на них кожа их, Мы заменим ее другою кожей, для того чтобы им наслаждаться этой мукою; действительно, Бог силен, мудр» (4:59).

⁴²⁵ Более верным представляется вариант, который находим в «Свидетельствах»: «посмотри на определяющее воздействие различия» (т.е. *хукм тафāвут* вместо *тафāвут хукм*) (см.: аш-Шавāхид ар-рубубиййа, с. 457).

⁴²⁶ Аллюзия на стих Корана: «Действительно, те, которые пожирают имущества сирот, поступая несправедливо, будут пожирать огонь, [наполняя им] свои утробы, когда будут гореть в пламени геенны» (4:11).

⁴²⁷ Аллюзия на стих Корана: «Есть ли что подобное этому у тех, которые вечно будут в огне, которых будут поить кипящей водой, терзающей их внутренности?» (47:17).

⁴²⁸ Аллюзия на стихи Корана: «Это разженный огонь Божий, который взывается вокруг сердец» (104:6–7).

⁴²⁹ Термин «первоматерия» (*хайула*) употребляется здесь Садрой исключительно в смысле «телесная материя», «материя, из коей создаются чувственно воспринимаемые тела». Напротив, материей (*мадда*) в общем смысле этого слова может являться не только первоматерия, но и душа, ум и т.п.

⁴³⁰ См. выше главу о дуновении в трубу, где более подробно говорится о двух возможных прочтениях слова *صور* как «труба» и «формы».

⁴³¹ Дж.Моррис переводит этот термин как “summoning them forth (out of itself)” (М, с. 244).

⁴³² Под «началопологающими причинами» (*мабади*) имеются в виду все существа, дающие начало другим сущностям, как то ангелы, души, разумы. Главной, или первой, началопологающей причиной является Бог. В действительности Он и есть единственная истинная началопологающая причина; ко всем остальным существам этот термин можно отнести лишь метафорически.

⁴³³ Дж.Моррис, читая *хайса иннах* (вместо *ва хайсиййатиха*, как читаем мы), переводит это место следующим образом: “and all knowledge of the (poetic, intelligible) First Principles (для него это объект, познаваемый душой, а не познающий субъект. — Я.Э.) and Their attributes, inasmuch as it is in this unified manner, occurs both in the soul and by means of its activity, since the soul’s ‘receptivity’ (qubūl) here does not have the meaning of a potential preparedness and possibility (of receiving only one specific form, which is the case with the receptivity of materials in the external physical world)” (М, с. 244–245).

⁴³⁴ Как известно, в здешнем дольном мире приятие первоматерией формы заключается именно в этом.

⁴³⁵ Здесь — аллюзия на особый перипатетический смысл термина «совершенство» (араб. *камал*; греч. «энтелехия»). В философии Ибн Сины под ним подразумевалась актуализация той особой готовности (*исти’дад*), которая присуща данной материи (см.: М, с. 245, примеч. 295).

⁴³⁶ Первая из них состоит в том, что форма есть совершенство своей материи; вторая — в том, что материя совершенна сама по себе, а формы ее сопутствуют самости ее.

⁴³⁷ В арабском тексте: *хайр му’аттал ‘ан муджззат* (‘Аршийа, с. 285, стк. 7). Дж.Моррис (очевидно, читая *маджаррат* вместо *муджззат*) переводит: “it would not be destroyed and kept from these passages” (М, с. 247).

⁴³⁸ Возможно, между словами *ал-хассаса* и *ал-мутахаййша* пропущено слово *хайр*. Если вставить его, то фраза будет читаться как «соборание чувствующих душ, лишенных воображения и памяти» (так читает это место Дж.Моррис. Его перевод: “as for the ‘Gathering’ of the souls [of lower animals] possessing sensation, but without imagination or recollection...” (М, с. 247)).

⁴³⁹ Чувствующие души, не являющиеся актуально воображающими и запоминающими, согласно Садре, восходят к своему Господу вида (*раббу-н-нав’*) (т.е. своему прообразу, утвержденному в божественном знании, «утвержден-

ному воплощению» — *'айн эабит*) сразу после их смерти в природном мире, минувя перешеек (*барзах*), на котором некоторое время («до дня восстания») должны пребывать души, имеющие воображение и память (именно две последние силы являются причиной частной различности и множественности оностей) (см. подробнее: ал-Асфәр, ч. 9, с. 248–250).

⁴⁴⁰ Речь идет об арабском переводе отрывков из «Энеад» Плотина, авторство которых ошибочно приписывалось Аристотелю.

⁴⁴¹ Имеется в виду Плотин (см. развернутую цитату из «Теологии» (*Асулуджийа*) в «Странствиях» (см.: ал-Асфәр, ч. 9, с. 255–256; ср.: Афлутян 'инда ал-'араб, с. 138).

⁴⁴² Мы вставляем *ан-нафс* перед *ан-на̀тиқа*. Без этой вставки перевод следующий: «...подобно собранию душевных сил к глаголящим (т.е. разумным. — Я.Э.) [силам]». Ср. перевод Дж.Морриса: “and the ‘Gathering’ of the mass of unthinking followers and adherents [of a religion] to the lofty ranks of the Imams and truly knowledgeable authorities likewise resembles the gathering of the [lower] powers of the soul into the rational ones” (М, с. 248).

⁴⁴³ Аллюзия на стих Корана: «Крепко держитесь все за вервь Божию и не разделяйтесь; помните благодеяние Бога к вам: когда вы были врагами между собою, Он сдружил сердца ваши, и вы, по благодсти Его, сделались братьями» (3:98). Под «прочной веревкой» (*хабл матйн*) имеется в виду прежде всего ислам и/или Коран, в шиитской традиции — также и семья Пророка.

⁴⁴⁴ Под миром «нижнего царствия» (*ал-малакүт ал-асфал*) имеется в виду мир души, а под миром «высшего царствия» (*ал-малакүт ал-а'ла*) — мир ума (ноэтическое измерение бытия) (см.: М, с. 250, примеч. 302).

⁴⁴⁵ Т.е. внешнего подчинения Богу.

⁴⁴⁶ Аллюзия на стих Корана: «Авраам не был ни иудеянином, ни назарянином, но он был истинным единобожником (*ханйфан*), покорным [Богу]: он не был из числа многобожников»* (3:60).

⁴⁴⁷ Т.е. от макама, пребывая в котором ты закрыт от Бога покрывалом.

⁴⁴⁸ «Я приготовил для моего усердного раба то, чего не видел глаз и не слышало ухо, и это никогда не приходило на сердце никому из людей» (*Ибн Маджа*. Ас-Суан. Зухд 2/1447). Как заметит читатель, этот священный хадис почти совпадает с отрывком из первого послания апостола Павла коринфянам: «Но, как написано: „не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его“» (2:9) (ср. также Исаия 64:4).

⁴⁴⁹ «Переселенцами» («мухаджирами») назывались первые мекканские мусульмане, вместе с Мухаммадом в 622 г. переселившиеся из Мекки в Медину. Поскольку каждый мусульманин, в особенности же «истинно верующий» (*му'мин*) и «знающий» (*'ариф*), должен как внешне, так и внутренне подражать Пророку и по мере своих сил пытаться воспроизвести его жизненный опыт, «переселение» («мухаджирство») должно стать неотъемлемой частью его духовной биографии.

⁴⁵⁰ Это изречение часто приводится в суфийских трактатах (см., например: *Майбудй*. Кашф ал-асрәр ва 'уддат ал-абрәр. Ч. 1–10. Тегеран, 1331–1339 с.х./1952–1960, ч. 1, с. 35; ч. 5, с. 42), однако в канонических сборниках

хадисов отсутствует. Г.Ахани трактует его как парафраз хадиса, содержащегося в сборнике «Сокровища истин» (*Кунуз ал-хақд' иқ*): «Боже! Яви этот мир таким, каким Ты являешь его праведным рабам Твоим!» (см.: 'Аршийя, с. 172, примеч. 1; см. также: Ахъдйс-э маснавий. Сост. Б.Фурузанфарр. Тегеран, 1348 с.х./1969, с. 35). Разумеется, «доказательство» (*бурхъан*) здесь — сам опыт трансцендентности, а не доказательство, основанное на силлогизме.

⁴⁵¹ Т.е. мыслящих по законам логики.

⁴⁵² Вслед за Г.Ахани, мы читаем: *илтимас фахм*. Дж.Моррис же, полагая, что фраза закончилась словом *илтимас*, читает *фахум* («и, следовательно, они...») вместо *фахм*. Его перевод: "...and by earnestly seeking Them. For these are the Secrets which are the true inner meaning of Discipleship and Sainthood [оба последние слова передают термин *валъйа* (букв. «дружба»). — Я.Э.]" (М, с. 254).

⁴⁵³ Дж.Моррис, читая вместо *ал-бъб* («дверь») *албъб* (мн.ч. от *лубб* — «ум», «сердце») (что, на наш взгляд, неверно), переводит: "...you will be standing in the Presence of the Lord of Lords — just as you already were in your innermost heart (albab)".

⁴⁵⁴ Аллюзия на стихи Корана «Вот, Мы назначили Аврааму место для дома сего: „Не боготвори вместе со Мною никого; дом Мой держи чистым для делающих вокруг него обходы, для предстоящих, преклоняющихся и поклоняющихся в землю“» (22:27) и «Мы назначили этот дом в сборище и убежище людям: держите для себя место Авраамово мольбищем. Мы заповедали Аврааму и Исмаилу: оба вы внушите, чтобы дом Мой благоговейно чтили совершающие вокруг него обходы, проводящие в нем время в благочестивых думах, преклоняющиеся и поклоняющиеся до земли» (2:119). Однако следует иметь в виду, что у Садры вместо земной Каабы речь идет о Каабе человеческого сердца, которая и есть истинный «дом Божий». «Ходящие вокруг него» (*тд'ифин*) и «постоянно пребывающие в нем [в уединении]» (*акифин*) — ангелы или помыслы.

⁴⁵⁵ Букв. «в сторону Каабы цели» (*шатра ка'аби-л-мақсуд*). Это — аллюзия на стих Корана: «Обращай лицо твое к запретной мечети» (*валии ваджха-ка шатра-л-масджиди-л-харам*) (2:139).

⁴⁵⁶ *Ас-Суйути*. Ал-Джами' ас-сағйр, ч. 4, с. 443.

⁴⁵⁷ Это изречение многожды приводится в суфийских трактатах (см., например: *Абу Ну'айм ал-Исфакъани*. Хилйат ал-авлийа'. Ч. 1–10. Каир, 1971–1979, ч. 1, с. 18), но в канонических сборниках хадисов отсутствует.

⁴⁵⁸ Имеются в виду ученые, которые изучили только внешнюю сторону религиозного закона и предания, детали их «буквы», не дойдя до их сути и внутреннего смысла.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Янис Эшотс

Садр ад-Дин аш-Ширази (Мулла Садра) —
создатель «трансцендентной философии» («мудрости престола») 5

Садр ад-Дин аш-Шйрэй.

Престольная мудрость (ал-Хикма ал-'аршийя)

Первый восток — о знании Бога, Его атрибутов, имен и знаков, содержащий несколько положений (кав'ид)	26
Божественное положение о разделении сущего и в утверждение (исб'ат) начала бытия	26
Престольное положение	28
Восточное положение.....	29
Иллюзорное представление и устранение [его]	30
Положение	31
Восточное положение.....	32
Положение	33
Положение о речи Его — превознесен Он!	34
Восточное положение.....	35
Престольное положение	36
Положение об именах Всевышнего.....	38
Положение	39
Восточное положение о возникновении мира.....	39
Доказательство	40
Положение	43
Ответвление.....	43
Дополняющее разъяснение	44
Второй восток — о науке возвращения (ма'ад)	44
Первое [озарение] — о познании души	44
Положение	44
Положение	45
Положение	46
Положение	47
Положение	47
Положение	48
Положение	49
Положение	49
Положение	50
Положение	52

Положение.....	54
Второе озарение — об истине возвращения (<i>ма'ād</i>) и способе собрания (<i>хашр</i>) тел.....	56
Положение об основах, снимающих покрывало со способа собрания тел.....	57
Первая основа.....	57
Вторая основа.....	58
Третья основа.....	58
Четвертая основа.....	59
Пятая основа.....	60
Шестая основа.....	60
Седьмая основа.....	61
Положение.....	61
Положение об аспектах различия между плотями и телами этого и загробного миров в способе [их] телесного бытия.....	64
Положение в устранение сомнений отвергающих возвращение (<i>ма'ād</i>) и отрицающих собрание тел.....	65
Положение о том, что остается от частей человека, и указание на муку могилы.....	70
Третье озарение — о состояниях, имеющих место в загробном мире.....	72
Положение о том, что смерть есть должное.....	72
Положение о собрании (<i>хашр</i>) [тел].....	72
Положение о двух дуновениях.....	74
Положение о двух восстаниях, малом и великом.....	75
Положение о земле собрания.....	76
Положение о том, что путь (<i>сирāt</i>) — истина.....	77
Видение[, полученное путем] откровения (<i>баṣйра кашфиййа</i>).....	79
Положение о раскрытии книг и свитков.....	79
Положение о способе явления состояний, имеющих место в день восстания.....	81
Положение о смотре (' <i>арḍ</i>), и счете, и получении книг, и установлении весов.....	85
Положение о рае и аде.....	88
Положение о том, какая божественная истина делает явными рай и ад, содержащее [также] указание на врата их.....	91
Положение, содержащее указание на число стражей ада.....	92
Положение о возвышенностях (<i>а'рāф</i>) и людях их.....	94
Положение о смысле [деревя] <i>тубā</i>	95
Положение о вечности пребывания обитателей ада в нем.....	97
Положение о способе воплощения деяний и представления намерений в день восстания, [содержащее также] указание на материю их форм.....	99
Положение о том, собираются ли остальные животные, подобно тому как [собирается] человек, или нет.....	102
Заключение и наставление.....	103
Примечания.....	107

Научное издание

Садр ад-Дин аш-Ширази
(Мулла Садра)

ПРЕСТОЛЬНАЯ МУДРОСТЬ

Редактор *Л.В.Посувалюк*

Художник *Э.Л.Эрман*

Технический редактор *О.В.Волкова*

Корректор *Е.И.Крошкина*

Компьютерная верстка *Н.А.Важенкова*

Подписано к печати 23.03.04
Формат 60×90^{1/16}
Печать офсетная. Усл. п. л. 9,5
Усл. кр.-отг. 10,0. Уч.-изд. л. 9,9
Тираж 1000 экз. Изд. № 8091
Зак. № 9861

Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленного оригинал-макета
в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6

صحاح
 في
 الفقه
 المبرهنة
 في
 الفقه
 المبرهنة
 في
 الفقه
 المبرهنة

مصدرة بها صورة صورة بها فصل فصل فبقا نور العسل وبه جعل العسل المنزل
 الذي يصير لا يمانا العسل في العسل بمصلا به صيا به الماء فبقا
 لا اللقطة تلب السطح الحشرات وعلمية عدا للفضيل فصل الشمس
 القوة البصرة فذلك مع فدا الله ان الحكم بالعسل الفصل يحصله الانسان
 هو العسل الذي يحصله الانسان من افكل الوجوه لا يوجد حتى تراه في
 اللقطة للقرين الذين هم الصف اللقطة للكوت ذلك العسلين بل اللقطة
 البرر عن الخلود والاجسام وعن اضافة بها وتعلقها بالاقصالية في سعادة لا
 اسطه لها ولا تجد بعيرها مثل ذلك العسل العسل في العسل في العسل
 فصارت كما بالاضاعه اذ اذ يشترق في حركه طيبك ونزل اللقطة في العسل
 وقوله ذلك لسبب علوم الذين ادم روح منه وكان بينه وبين حبه
 فاسد فلك الروح الامم في حركه في حركه فلك او حيا ذلك
 روحا ارضا فالعلم روح الروح والروح واللب في ان الفري عدا العالم
 وسماوه في الاشياء السوديات الكثرة من خلقها ان حركه من العسل
 والفا لا يظن القهار في العسل في حركه في حركه في حركه في حركه
 في علم الخلود الامم فاذ كانت صفات الحوام فبقا في حركه في حركه في حركه
 الروح في العسل فاذ كان في العسل في العسل في العسل في العسل في العسل
 البر حيوه كلا حركه وطلانه في حركه في حركه في حركه في حركه في حركه
 احد منهم احيوا الاله في العسل في حركه في حركه في حركه في حركه في حركه
 الاله في العسل في حركه في حركه في حركه في حركه في حركه في حركه
 في حركه في حركه في حركه في حركه في حركه في حركه في حركه في حركه
 في حركه في حركه في حركه في حركه في حركه في حركه في حركه في حركه

المبرهنة في الفقه المبرهنة في الفقه المبرهنة في الفقه المبرهنة في الفقه
 المبرهنة في الفقه المبرهنة في الفقه المبرهنة في الفقه المبرهنة في الفقه
 المبرهنة في الفقه المبرهنة في الفقه المبرهنة في الفقه المبرهنة في الفقه
 المبرهنة في الفقه المبرهنة في الفقه المبرهنة في الفقه المبرهنة في الفقه

