

محيي الدين ابن عربي الفتوحات المكية في معرفة الاسرار الملكية

الباب الموفى ستين وخمسمائة

في وصية حكمية ينتفع بها المرید السالك والواصل ومن وقف عليها إن شاء
الله تعالى

... إذا رأيت عالماً لم يستعمله علمه فاستعمل أنت علمك¹ في أدبك معه حتى
توفى العالم حقه من حيث ما هو عالم ولا تحجب عن ذلك بحاله السيء فإن له
عند الله درجة علمه فإن الإنسان يحشر يوم القيامة مع من أحب ومن تأدب مع
صفة إلهية كسبها يوم القيامة وحشر فيها وعليك بالقيام بكل ما تعلم أن الله يحبه
منك فتبادر إليه فإنك إذا تحليت به على طريق التجبب إليه تعالى أحبك وإذا
أحبك أسعدك بالعلم به وبتجليه وبتدار كرامته فينعملك في بلائك والذي يحبه
تعالى أمور كثيرة اذكر منها ما تيسر على جهة الوصية والنصيحة فمن ذلك
التجمل لله فإنه عبادة مستقلة ولا سيما في عبادة الصلاة فإنك مأمور به قال الله
تعالى يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وقال في معرض الإنكار قل من
حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة
الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك تفصل الآيات لقوم يعلمون وأكثر من هذا البيان
في مثل هذا في القرآن فلا يكون ولا فرق بين زينة الله وزينة الحياة الدنيا إلا
بالقصد والنية وإنما عين الزينة هي هي ما هي أمر آخر فالنية روح الأمور وإنما
لامرئ ما نوى

¹ В булакском издании: علمه فيك.

**Завершающая, 560-я глава,
содержащая мудрые наставления,
полезные — с Божьей помощью — ученикам,
вставшим на Путь, достигшим Цели,
а также всем, кто в них вникнет**

[Наставления ищущему Бога]

◆ *Текст* ◆

...Если увидишь знающего, не использующего свое знание, воспользуйся сам, проявив к нему учтивость, своим знанием, дабы воздать знающему — поскольку он знающий — должное. И да не заслонит тебя от этого дурное состояние оногo [знающего], ведь он подле Бога имеет ступень знания своего. В День воскресения каждый человек будет собран вместе с тем, кого любил. Кто воспитает в себе какую-нибудь из божественных черт, тот в День воскресения стяжает оный атрибут и в нем будет призван [Богом].

Делай все, что, как ты знаешь, угодно Богу и что Бог любит, и отдайся этим делам с легким сердцем. Если, возжаждав любви Бога, ты украсишь себя такими деяниями, Бог полюбит тебя, а полюбив, даст счастье знать Себя. Тогда в щедрости Своей Он одарит тебя Своим проявлением и утешит в испытании. А любит Бог весьма многое, из чего я, поелику возможно, изложу для тебя что удастся в форме совета и наставления.

Итак, будь прекрасен пред Богом. Быть прекрасным — особое, независимое поклонение, тем паче во время молитвы. Сам Всевышний велел тебе это: «О сыны Адама! Будьте прекрасны, когда склоняетесь ниц [пред Богом]». И в другом месте говорит Он в качестве осуждения: «Скажи: кто запретил прекрасные [дары] Бога, что Он произвел для Своих рабов, и чистые благие средства к поддержанию жизни? Скажи: здесь, в дольнем мире, они отданы верующим, и для них одних будут в День воскресения. Так разьясняем Мы знамения для людей знающих». Более ясного изложения этого вопроса, нежели данное в Коране, не найти.

Между красотой Бога и красотой дольней жизни различие лишь по цели и намерению, тогда как сама красота — та же самая, не иная. А значит, намерение составляет дух любого дела, и каждому воздастся

فالهجرة من حيث ما كانت هجرة واحدة العين فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه وكذلك ورد في الصحيح في بيعة الإمام في الثلاثة الذين لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يذكهم وهم عذاب أليم وفيه ورجل بايع إماماً لا يبايعه إلا لدنيا فإن أعطاه منها وفي وإن لم يعطه منها لم يف بالأعمال بالنيات وهي أحد أركان بيت الإسلام وورد في الصحيح في مسلم إن رجلاً قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم يا رسول الله إني أحب أن يكون نعلي حسناً وثوبي حسناً فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الله جميل يحب الجمال وقال إن الله أولى من يتحمل له - ومن هذا الباب - كون الله تعالى لم يبعث إليه جبريل في أكثر نزوله عليه إلا في صورة دحية وكان أجمل أهل زمانه وبلغ من أثر جماله في الخلق أنه لما قدم المدينة واستقبله الناس ما رأته امرأة حامل إلا ألفت ما في بطنها فكان² الحق يقول يبشر نبيه صلى الله عليه وسلم بإنزال جبريل عليه في صورة دحية يا محمد ما بيني وبينك إلا صورة الجمال يخبره تعالى بما له في نفسه سبحانه بالحال³

² В булакском издании: فكان.

³ Вместо سبحانه بالحال булакское издание дает يخبره تعالى بما له في نفسه سبحانه منه بالجمال.

по намерениям. Скажем, исход, рассматриваемый именно как исход, остается одним и тем же, но кто стремится к Богу и посланнику Его, тот устремлен именно к ним, а кто стремится получше устроить свою земную жизнь или взять в жены желанную женщину, тот устремлен именно к этому, а не к чему-то иному. О том же сказано в [сборнике] «аҫ-Ҫахйх» в главе о клятве верности имаму, о трех мужах: с ними «Бог не заговорит в День воскресения и не оправдает их — суждена им лютая мука!». Так вот, один из них — муж, присягающий имаму из одних суетных соображений: он верен своей клятве, пока тот удовлетворяет его земную корысть, и нарушает ее, как только верность перестает быть ему выгодной. Так что «поступки — по намерениям», это — один из устоев здания ислама.

В [сборнике] Муслима «аҫ-Ҫахйх» говорится, что некто сказал посланнику Божьему (да благословит и приветствует его Бог!): «О посланник Бога! Мне нравится, чтобы моя обувь была красивой, и одежда красивой». На это посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) ответил: «Сам Бог Красив и любит красоту». Он также сказал: «Пред Богом скорее, чем пред кем другим, следует приукраситься».

К этому же — вот что: Всевышний посылал к нему (Мухаммаду. — А. С.) Гавриила чаще всего в образе Дихйи. Тот был самым красивым человеком своей эпохи. Красота его воздействовала на людей таким образом, что стоило ему зайти в город и встретить людей, как всякая беременная женщина, лишь увидев его, выкидывала бремя свое. Так¹ Истинный говорил, радуя пророка Своего (да благословит и приветствует его Бог!) ниспосланием Гавриила в образе Дихйи: «Между Мной и тобой, Мухаммад, — только образ красоты». Вот как Всевышний посредством красоты² извещал его о том, что в Нем Самом (Славен Он!).

¹ Бейрутское издание дает здесь *фа-ка-'анна* с хамзой, что требует перевести «как будто», тогда как булакское — *фа-к'ана* без хамзы, которая, конечно, могла быть опущена и случайно (хотя в соседних словах она проставлена там, где не играет смыслообразующей роли), так что ее отсутствие не может быть сильным аргументом. Но в другом месте «Мекканских откровений» (Футүхāt 2:481) Ибн 'Араби почти дословно повторяет интересующую нас фразу: *لم ينزل جبريل ينزل عليه في صورة دحية وكان أجمل أهل زمانه يقول له بصورة الجمال يا محمد ما بيني وبينك إلا صورة الحسن والجمال*, причем здесь нет никакого сомнения в том, что Ибн 'Араби приводит эти слова Бога как прямую речь, обращенную к Мухаммаду. Мой перевод следует булакскому изданию.

² Вместо *بالجمال*, которое дает бейрутское издание, читаю по булакскому изданию *بالجمال*: это соответствует и лексическому контексту фразы, и общесмысловому контексту фрагмента.

فمن فاته التحمل لله كما قلناه فقد فاته من الله هذا الحب الخاص المعين وإذا فاته هذا الحب الخاص المعين فاته من الله ما ينتجه من علم وتجل وكرامة في دار السعادة ومترلة في كتيب الرؤية وشهود معنوي علمي روعي في هذه الدار الدنيا في سلوكه ومشاهده ولكن كما قلنا ينوي بذلك التحمل لله لا للزينة والفخر بعرض الدنيا والزهو والعجب والبطر على غيره - ومن ذلك - الرجوع إلى الله عند الفتنة فان الله يحب كل مفتن تواب كذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله عز وجل خلق الموت والحياة ليلوكم أيكم أحسن عملاً والبلاء والفتنة بمعنى واحد وليس إلا الاختبار لما هو الإنسان عليه من الدعوى إن هي الا فتنتك أي اختبارك تضل بها من تشاء أي تحيره وتهدى بها من تشاء أي تبين له طريقة نجاته فيها (وأعظم الفتن) النساء والمال والولد والجاه هذه الأربعة إذا ابتلى الله بها عبداً من عباده أو بواحد منها وقام فيها مقام الحق في نصبها له ورجع إلى الله فيها ولم يقف معها من حيث عينها وأخذها نعمة أهلية أنعم الله عليه بما فردته إليه تعالى وأقامته في مقام حق الشكر الذي أمر الله نبيه عليه السلام موسى به فقال يا موسى⁴ اشكرني حق الشكر قال موسى يا رب وما حق الشكر قال له يا موسى إذا رأيت النعمة مني فذلك حق الشكر ذكره ابن ماجه في سننه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما غفر الله لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم ما تقدم من ذنبه وما تأخر وبشره⁵ ذلك بقوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر قام حتى تورمت قدماه شكر الله تعالى على ذلك فما فتر ولا جنح إلى الراحة ولما قيل له في ذلك وسئل في الرفق بنفسه قال صلى الله عليه

⁴ Вместо أنعم الله عليه بما فردته إليه تعالى وأقامته في مقام حق الشكر الذي أمر الله نبيه عليه السلام موسى به فقال يا موسى أنعم الله عليه بما: такую редакцию дает Булакское издание. Булакское издание дает такую редакцию: «أنعم الله عليه بما: رده إليه تعالى وأقامته في مقام الشكر وحقه الذي هو رؤية النعمة منه تعالى كما ذكر ابن ماجه في سننه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اوحى الله لموسى عليه السلام فقال له يا موسى; здесь ссылка на Ибн Маджу вынесена вперед. Разночтение не меняет смысл отрывка.

⁵ Булакское издание добавляет здесь в.

А кто упустит это и не будет прекрасен пред Богом (так, как мы о том говорили), того минует сия особая, определенная любовь Бога. Если же его минует сия особая, определенная любовь, ему не получить от Бога и того, что дает она: знание, проявление и благодать в обиталище счастья и место на Мысе видения; свидетельство смысловое, духовное, в знании — при прохождении [Пути] и в свидетельствах в дольней жизни. Но он [должен], как мы сказали, стремиться быть прекрасным для Бога, а не покрасоваться и пустить пыль в глаза, не из спеси, тщеславия или высокомерия.

К этому относится и вот что: во всяком искушении обращаться к Богу, ведь Бог любит подвергшихся искушению и покаявшихся — так сказал посланник Его (да благословит и приветствует его Бог!). А Бог (Славен Он и Велик!) говорит: «Сотворил смерть и жизнь, дабы испытывать вас, чьи поступки будут лучше». Испытание и искушение имеют один и тот же смысл, а именно: проверить, таков ли на деле человек, каким быть притязает. «Это — одно только искушение от Тебя», то есть проверка Твоя, «им Ты, кого хочешь, вводишь в заблуждение», то есть в растерянность, «и кого хочешь, ведешь» им «прямо», то есть показываешь, как спастись в том искушении.

Величайшие из искушений — женщины, богатство, дети и влияние.

Когда кого-нибудь из Своих рабов Бог испытывает ими — или одним из них, — а тот занимает стоянку истины в этом, в ниспослании их ему, обращается в них к Богу, не останавливаясь на них как таковых, и расценивает их как божественную благодать, ниспосланную ему Богом, — тогда эти испытания ведут раба ко Всевышнему и ставят его на стоянку истинной благодарности, занять которую Бог приказал пророку Своему Моисею (мир ему!). Он сказал ему: «О Моисей! Будь Мне истинно благодарен!» Моисей спросил: «Господи! А что такое истинная благодарность?» Бог ответил: «О Моисей! Когда будешь видеть от меня [одну] благодать, это и будет истинная благодарность». Этот [хадис] приводит Ибн Маджа в своем [сборнике] «ас-Сунан» со слов посланника Божьего (да благословит и приветствует его Бог!). А когда Бог простил пророку Своему Мухаммаду (да благословит и приветствует его Бог!) все прежние и последующие грехи его и известил о том: «...для того, чтобы Богу простить тебе прежние и последующие грехи твои», — тот стоя возносил благодарность Всевышнему, пока не опухли ноги его, и при том не почувствовал усталости и не пожелал отдохнуть. Когда ему указали на это и попросили пожалеть себя, он (да благословит и приветствует его Бог!) ответил: «Ужель не есмь

وسلم أفلا أكون عبداً شكوراً وذلك لما سمع الله يقول إن الله يحب الشاكرين فإن لم يقم في مقام شكر المنعم فاته من الله هذا الحب الخاص بهذا المقام الذي لا يناله من الله إلا الشكور فإن الله يقول وقليل من عبادي الشكور وإذا فاته فاته ما له من العلم بالله والتجلي والنعيم⁶ الخاص به في دار الكرامة وكثير الرؤية يوم الزور الاعظم فإنه لكل حب إلهي من صفة خاصة علم وتجل ونعيم ومترلة لا بد من ذلك يمتاز بها صاحب تلك الصفة من غيره (فأما فتنة النساء) فصورة رجوعه إلى الله في محبتهم بان يرى أن الكل أحب بعضه وحن إليه فما أحب سوى نفسه لأن المرأة في الأصل خلقت من الرجل من ضلعه القصيرى فيترلها من نفسه مترلة الصورة التي خلق الله الإنسان الكامل عليها وهي صورة الحق فجعلها الحق مجلى له وإذا كان الشيء مجلى للناظر فلا يرى الناظر في تلك الصورة إلا نفسه فإذا رأى في هذه المرأة نفسه أشد حبه فيها وميله إليها لأنها⁷ صورته وقد تبين لك أن صورته صورة الحق التي أوجده عليها فما رأى إلا الحق ولكن بشهوة حب والتذاذ وصلة يفنى⁸ فيها فناء حق بحب صدق وقابلها بذاته مقابلة المثلية ولذلك فنى فيها فما من جزء فيه إلا وهو فيها والمحبة قد سرت في جميع أجزائه فتعلق كله بما فلذلك فنى في مثله الفناء الكلّي بخلاف حبه غير مثله فاتحد بمحبوبه إلى أن قال "أنا من أهوى ومن أهوى أنا" وقال الآخر في هذا المقام أنا الله فإذا احببت⁹ مثلك شخصاً هذا الحب ردك¹⁰ إلى الله شهودك فيه هذا الرد فأنت ممن أحبه الله وكانت هذه الفتنة فتنة أعطتك المهداة

⁶ Булакское издание добавляет здесь «и положение»; это добавление находит параллель в следующей фразе.

⁷ Вместо «حبه فيها وميله إليها لأنها» булакское издание дает «بشدة حبه فيها وميله إليها» что предполагает такой перевод всей фразы: «Если он увидит в этой женщине самого себя при том, что столь сильно любит ее и устремлен к ней, то увидит собственную форму».

⁸ В булакском издании — «ففى».

⁹ Так же и в булакском издании; приходится читать «احببت».

¹⁰ В булакском издании — «وردك», что синтаксически предпочтительно в сравнении с вариантом бейрутского издания.

я благодарный раб?» — ведь он слышал, что Бог говорит: «Бог любит благодарных».

Если же [человек] не займет стоянку благодатного благодарения, его обойдет та особая божественная любовь, что снискивают от Бога лишь благодарные, — ведь Сам Бог говорит: «Немногие из рабов Моих благодарны!». Если она обойдет его, то обойдет и относящееся к ней знание о Боге, проявление и особое блаженство в обители благодати и на Мысе видения в День величайшего паломничества: ведь всякая божественная любовь особого вида дает свое знание, проявление, блаженство и положение, коими обладатель того атрибута отличается от прочих [людей].

Что касается искушения женщинами, то вот как обращаются к Богу в любви к ним. Следует видеть, что целое возлюбило свою часть и к оной части питает нежное устремление: самого себя любит он, не иначе, — ибо женщина изначально сотворена из мужчины, из наименьшего ребра его. И вот, пусть она будет для него той формой, по которой Бог сотворил Совершенного человека (а это — форма Истинного) и которую Истинный сделал Своим проявлением. А когда что-то предстает взору как проявление того, кто взирает, то в этом образе он видит не что иное, как себя самого.

Если он увидит в этой женщине самого себя, его любовь и устремленность к ней усилятся: ведь она — его форма. А ты уже знаешь, что его форма — это форма Истинного, по которой Тот сотворил его. Так что видит он именно Истинного, но — благодаря любовной страсти и наслаждению соития. Вот тогда он истинно гибнет в ней благодаря правде любви. Тогда самостью своей он соответствует ей, как подобное соответствует подобному. Потому он и находит в ней гибель: каждая его частичка — в ней, в каждой струится любовь, и он весь с нею связан. Вот почему всецело погибает он в собственном подобии (а такого не бывает, если он полюбит не подобное себе). Он достиг единения с Любимым, так что может сказать:

Я — тот, кто страстью пылает, и страстно любимый мной — я.

А другой на этом макаме сказал: «Я — Бог».

Так вот, если ты полюбишь кого-то — свое подобие — такой любовью и та любовь, дав тебе увидеть в любимом то, о чем мы сказали, вернет тебя таким образом к Богу, значит, Он тебя любит, и в этом искушении ты нашел верное руководство.

◆ *Текст и комментарий* ◆

1. Если увидишь знающего, не использующего свое знание, воспользуйся сам, проявив к нему учтивость ('адаб), своим знанием, дабы воздать знающему — поскольку он знающий — должное (хаққ).

Термином 'адаб обозначается комплекс норм учтивости и благовоспитанности, а также их проявление в поведении. Читая текст первым способом, как законченную смысловую конструкцию, получим следующее: даже если знающий («знающий Бога», суфий, находящийся на высших ступенях богопознания) никак не проявляет свое знание, все равно отнесись к нему как должно, т. е. как к знающему, и прояви так свою учтивость. Читая текст вторым способом, т. е. как явный (*зāхир*) пласт, восстановим по нему скрытую (*бāтин*) сторону следующим образом. Ученику следует увидеть скрытое (*бāтин*) знание учителя («знающего»), подтвердив это выявлением собственного знания: так явленное знание ученика оказывается в *зāхир-бāтин*-соответствии со скрытым знанием учителя, и в этом состоит учтивость. При втором прочтении мы выстраиваем *зāхир-бāтин*-структуру, как будто имитирующую *зāхир-бāтин*-соотношение между Богом и миром, о котором собирается вести речь Ибн 'Арабӣ.

2. И да не заслонит тебя от этого дурное состояние оного [знающего], ведь он подле Бога имеет ступень знания своего. В День воскресения каждый человек будет собран вместе с тем, кого любил.

Разберем сперва первый способ прочтения текста. Здесь сказано, что человек будет «собран»: таково буквальное значение глагола *йұхшар*, обозначающего пересотворение человека Богом, «сборку» его тела заново в День воскресения. Это кораническое значение играет с обычным, языковым значением этого глагола, поскольку воскрешенные люди собираются, согласно эсхатологическим представлениям мусульман, в «отряды» в зависимости от своих верований. Таким образом, речь идет о том, что люди будут воскрешены и сгруппированы в соответствии с тем, чему поклонялись при жизни, каждая группа со своим предметом поклонения. Таково одно из общих мест исламского вероучения: объект поклонения служит человеку защитником и заступником, особенно в день Суда, и только истинный Бог может защитить человека.

Этот тезис нашел отражение в Коране: «Будет день, в который Мы соберем всех их и тогда скажем многобожникам: “На место (*макāн*)

свое, вы и боготворимые вами!” Мы разлучим их, и боготворимые ими скажут: “Нам не поклонялись вы; Бог достаточный свидетель вам о нас и о вас в том, что мы не обращали внимания на ваше поклонение”. Здесь каждая душа испытана будет в том, что она прежде положила в залог за себя; они опять будут представлены пред Бога, истинного владыку их; а те, которых выдумали они, скроются от них» (10:28—30, С.; см. также 25:17—18, 37:20—35).

Аналогичные утверждения находим в хадисах: «Люди спросили: “О посланник Божий! Увидим ли мы Господа нашего в День воскресения?” Тот ответил: “Сомневаетесь ли вы, когда в ясную ночь лицезрете полную луну?” “Нет, о посланник Божий!” “А сомневаетесь ли, что видите солнце в безоблачный день?” “Нет”, — ответили те. ‘И Его увидите так же! В День воскресения собраны будут люди, и Он скажет им: “Поклонявшиеся чему-либо, да последуют за оным!” И вот, одни последуют за солнцем, другие — за луной, иные же — за своими идолами, останется [на месте] только сия община, включая и лицемерных (*мунāфиқ̄н*). К ним придет Бог со словами: “Я Господь ваш!” Они ответят: “Вот место (*мак̄ан*) наше, [где пребудем,] пока не придет к нам Господь наш; а как придет Господь наш, так мы его узнаем”. К ним придет Бог со словами: “Я Господь ваш!” Они ответят: “Ты — Господь наш!” ’» (ал-Бух̄арӣ 773: ал-Дж̄амӣ аҫ-Ҷаҳ̄иҳ ал-Муҳтасар / Ред. МуҶтаф̄а Диб ал-Буғ̄а. Байрӯт: Дар Ибн Касӣр/ал-Йамама, 1987. Т. 1. С. 277; хадис имеет многочисленные параллели).

Приведенные авторитетные тексты, а возможно, и какие-то другие, аналогичные им, равно как доктринальные положения, касающиеся этой темы, неизбежно всплывают, с большей или меньшей отчетливостью, в сознании читателя, принадлежащего исламской культуре. Такое «всплывание» представляет собой усложнение герменевтической процедуры, дающей первое прочтение текста. Мы понимаем текст, основываясь на прямых значениях слов (*хақ̄иқа*), что и составляет первый способ прочтения в собственном смысле. Однако затем мы переходим от такого понимания, взяв его уже в качестве только явного, к тому скрытому, что стоит за ним и к чему он отсылает: к положениям Корана, сунны и вероучения.

Таков следующий шаг понимания, надстраивающий новый слой смысла. Все это, вызванное явной (письменно зафиксированной) стороной текста, можно считать скрытым (*бат̄ин*), выявленным благодаря этой явной стороне. Такое понимание, однако, будет в данном случае все еще прочтением первого типа, поскольку оно не выводит нас за пределы «установлений» (*вад̄’*) вероучения, общих для всех

мусульман, точно так же как прямые значения слов не выводят нас за пределы смысла, «установленного» (*вад'*) для всех носителей арабского языка.

Второй способ его прочтения отталкивается от этого достигнутого понимания, когда мы рассматриваем его в целом как только явную сторону смысла, от которой следует перейти к скрытой его стороне.

И в Коране, и в сунне подчеркнуто, что люди занимают определенное «место» (*макан*) в зависимости от того, чему именно они поклонялись. Это «чему именно» в традиционном исламском прочтении предполагает отделение единственно истинного объекта поклонения, подлинного Бога, ото всех прочих, ложных объектов поклонения. Такое разделение, подразумеваемое первым прочтением текста, не может быть принято, коль скоро речь идет о философской концепции Ибн 'Арабī (а именно его философские взгляды мы реконструируем как скрытую сторону текста при втором типе прочтения текста): с его точки зрения, попросту невозможно поклоняться чему-то кроме Бога, поскольку любая вещь в мире — его проявление. Она, иначе говоря, выступает как внешнее (*зāхир*), от которого необходимо перейти к внутреннему (*бāтин*). Этим внутренним служит какое-то божественное имя или их совокупность: они и являются тем «местом», которое человек займет в Боге.

Когда же именно? Первое прочтение говорит нам: в День воскресения, то есть после смерти и окончания сроков творения, когда все сотворенное Богом погибнет и только люди будут воскрешены (сотворены «новым творением», как подсказывает Коран). Поскольку у Ибн 'Арабī мир всегда «сопровождает» Бога, будучи его явным, а значит, он не возник во времени и не исчезнет в какой-то момент, мы не можем принять такую трактовку при втором прочтении. Термин «новое творение», который в кораническом контексте синонимичен воскресению (первое прочтение текста), при втором прочтении ведет нас к концепции ежемгновенного ухода всего мира в Бога («гибель» мира) и его нового появления в качестве воплощения Бога. Такая пульсация и названа «новым творением», говорит Ибн 'Арабī; смерть же означает, что человек возвращается в Бога, но не возникает в это же мгновение в мире.

Таким образом, для Ибн 'Арабī смерть — это окончательный переход в божественную сторону миропорядка, разрыв *зāхир-бāтин*-связи Бога и мира по линии того сочетания божественных имен, воплощением которого служит данный человек, той связи, которая прежде означала ежемгновенное появление человека в мире. Поскольку

божественное имя — синоним для понятия «качество», «характеристика», и поскольку между явным (миром) и скрытым (Богом) имеется постоянное соответствие, то наше «воскрешение» (которое в концепции Ибн ‘Арабī перестает быть единичным событием истории, а переосмысливается как переход человека в Бога, так что фактически стирается грань между смертью и воскрешением) осуществляется в соответствии с тем, какие характеристики, какие качества мы развили в себе в нашей жизни в мире: каждое из этих качеств является воплощением какого-то божественного имени. Это и есть «место» человека в Боге после его смерти.

Из этого вытекает, что любое поклонение дает человеку какое-то место в Боге, а значит, неистинных предметов поклонения не бывает, — в том случае, если человек видит *zāhir-bāṭin*-связь между вещью мира, которой поклоняется, и Богом, проявлением которого (точнее, проявлением одного или нескольких имен которого) данная вещь является. Это — основной посыл Ибн ‘Арабī в данном отрывке, на этом построена стратегия преодоления любых искушений и в этом заключается основание этического рассуждения Величайшего шейха.

3. Кто воспитает (*ta’addaba*) в себе какую-нибудь из божественных черт...

Отметим параллель «воспитания», о котором говорит здесь Ибн ‘Арабī, и «учтивости», о которой говорится в первой фразе; эта параллель подчеркнута употреблением однокоренных слов в двух случаях. Как в отношении со знающим, даже если он не кажется таковым, следует, соблюдая учтивость, выявлять свое знание, тем самым признавая и знание знающего, так и в отношении любого предмета любви и почитания следует вести себя так, как если бы этот предмет был полон божественности, даже если его божественность неясна. Именно в выявлении неясной божественности и тем самым в выстраивании правильного взгляда на предмет и состоит суть этического действия, о котором будет повествовать Ибн ‘Арабī.

4. ...тот в День воскресения стяжает оный атрибут и в нем будет призван [Богом].

Здесь намеренно дан буквальный перевод, поскольку замена предлога, отражающего пространственное отношение («в нем», т. е. «в атрибуте»), на выражение, означающее отношение принадлежности («с атрибутом» или «при атрибуте») или иное чисто логическое отношение, была бы искажением. Именно *в* том атрибуте, *с* которым возрос человек (см. пункт 3), он и предстает в День воскресения. Иначе

говоря, отсутствует *внешнее* отношение к Богу, «призывающему» человека, как это было бы понято при первом прочтении текста, когда человек, призванный на Суд, предстает *перед* Богом. При втором прочтении мы понимаем, что человек оказывается *в* Боге.

5. Делай все, что, как ты знаешь, угодно Богу и что Бог любит, и отдайся этим делам с легким сердцем. Если, возжаждав любви Бога, ты украсишь себя такими деяниями, Бог полюбит тебя, а полюбив, даст счастье знать Себя. Тогда в щедрости Своей Он одарит тебя Своим проявлением и утешит в испытании.

Проявление (*таджаллин*) — одно из центральных понятий у Ибн ‘Арабӣ, означающее выявление (*изх̣ār*) мира как соотношенного со скрытым (*б̣āтин*) Богом.

6. А любит Бог весьма многое, из чего я, поелику возможно, изложу для тебя что удастся в форме совета и наставления. Итак, будь прекрасен пред Богом. Быть прекрасным (*таджаммул*) — особое, независимое поклонение, тем паче во время молитвы. Сам Всевышний велел тебе это: «О сыны Адама! Будьте прекрасны (*з̣йна*), когда склоняетесь ниц [пред Богом]» (Коран 7:31).

Г. С. Саблуков переводит этот аят так: «Сыны Адама! Одевайтесь в лучшую одежду...», Абдалла Юсеф Али — “O Children of Adam! wear your beautiful apparel at every time and place of prayer”. Эти переводы соответствует разъяснениям, которые находим в традиционных комментариях к Корану. Ибн Касӣр, например, указывает, что слово *з̣йна* обозначает здесь одежду (*либ̣ās*), то есть то, что прикрывает срамные и другие части тела и что изготовлено из хорошей ткани и имеет хорошее качество. Ал-Байд̣āvī говорит, что речь идет об одежде (*сий̣āб*), прикрывающей срам, причем обычаем (сунной) у мусульман является появляться на молитве в лучшем виде. Аз-Замах̣шарӣ поясняет, что речь не идет о шелке и парче (т. е. о роскошных тканях). Дело в том, что раньше было принято совершать таваф (обход святыни) обнаженным и оставлять одежду за пределами святого места (другие источники уточняют, что речь идет о доисламских временах и что мужчины совершали этот обряд днем, а женщины — ночью). Одежду скидывали, поясняет аз-Замах̣шарӣ, для того, чтобы не появляться перед Богом в тех же одеяниях, в которых совершали грехи, а также символизируя скидыванием одежды освобождение от грехов. Без указания авторства он приводит толкования слова *з̣йна* как «благговоние» и «гребень», добавляя затем, что сунной является предстать на молитве в наилучшем виде. Таким образом, указание на историче-

ские обстоятельства (отмена доисламского обычая совершать молитву в обнаженном виде) соседствует у традиционных авторов с пониманием *zīna* как красоты в смысле добротной одежды и в целом благопристойного и опрятного вида человека.

7. И в другом месте говорит Он в качестве осуждения: «Скажи: кто запретил прекрасные [дары] Бога, что Он произвел для Своих рабов, и чистые благие средства к поддержанию жизни? Скажи: здесь, в дольном мире, они отданы верующим, и для них одних будут в День воскресения. Так разьясняем Мы знамения для людей знающих» (Коран 7:32).

В этом и предыдущем (см. пункт 6) аятах словом «прекрасное» передано арабское *zīna*. В 7:31, где сказано «будьте прекрасны», в оригинале употреблено выражение *хузӯ zīnata-кум* (букв. «берите вашу красоту»), в 7:32 встречаем выражение *zīnat 'allāh* («красота Бога»). Так Ибн 'Арабī сразу вводит двойственность красоты, двойственность, которая подчеркнута для арабского читателя словесной формой: в первом случае — «ваша красота», т. е. красота людей, во втором — «красота Бога». Дальше (см. след. пункт комментария) эта двойственность будет показана как двуединство, т. е. как такое отношение, в котором противоположение неотъемлемо от единства и мыслится в соответствии с третьим законом процессуальной логики. Все в той же словесной форме в этих аятах содержится намек на это отношение: единство как будто воплощено в слове *zīna* «красота», повторенном в обоих аятах без изменения, тогда как «вы» (=люди) и «Бог» составляют двоицу. Хотя люди (творение) и Бог (творец) противопоставлены, что очевидно в контексте исламского вероучения, они тем не менее связаны отношением, упомянутым во второй фразе абзаца — отношением «поклонение» (*'ibāda*). Упоминание этого слова активизирует в сознании читателя доктринальный пласт смысла, связанный с первым способом прочтения текста, тогда как двойственность красоты, подчеркнутая Ибн 'Арабī с использованием главного доктринального источника — Корана, подготавливает второй тип прочтения.

8. Более ясного изложения этого вопроса, нежели данное в Коране, не найти. Между красотой Бога и красотой дольной жизни различие лишь по цели и намерению, тогда как сама красота — та же самая, не иная.

Лишь по цели и намерению: в оригинале *би-л-қасд ва-н-ниййа*. Слово *қасд* является масдаром (именем действия) и в силу этого от-

ражает процессуальность: речь идет не о цели как объекте желаний, а об устремленности к чему-то; о полагании цели, а не о самой цели. В этой трактовке *қақд* и *ниййа* становятся фактически синонимами, и дальше Ибн 'Арабӣ использует только *ниййа* «намерение» как имеющее более ярко выраженное в исламской литературе терминологическое значение.

Эта фраза должна быть прочитана с учетом того, что сказано после нее: намерение рассматривается в исламской этике как скрытая сторона поступка, а действие — как его явная сторона, тогда как поступок стягивает их воедино. Поэтому «цель и намерение», упомянутые в данной фразе, должны быть поняты как «скрытое». Это — исходное условие обоих прочтений.

Первое прочтение осуществляется так. «Красота Бога» не может пониматься так же, как мы бы толковали выражение «красота человека»: такое толкование несовместимо с исламским вероучением, категорически отрицающим, что Бог имеет какой-либо образ. Разыскивая возможность другого понимания, найдем его в начале предыдущего абзаца: «красота Бога» означает «быть красивым ради Бога», как о том сказано подробно абзацем выше. Так мы перетолкуем выражение «красота Бога» как «красота *ради* Бога»; соответственно и «красота дольней жизни» означает «быть красивым ради дольней жизни». Сама по себе красота, говорит Ибн 'Арабӣ — например, добротная одежда, в которой идут в мечеть, — одна и та же в обоих случаях. Однако человек может надеть опрятную и хорошую одежду ради Бога, как это и предписано исламской этикой, а может сделать это ради того, чтобы покрасоваться перед другими. Эти два намерения — разные, хотя действие «надевание красивой одежды» — одно и то же. Намерение составляет внутреннюю сторону поступка, а действие — внешнюю, и поскольку внутренняя сторона разная, то и поступки разные в двух случаях. Такое прочтение полностью согласуется с нормативными положениями исламской этики, которые раскрываются и подтверждаются в текущем и трех следующих абзацах. Отметим, что последний из этих абзацев завершается словами, которые едва ли не буквально совпадают с комментируемой фразой («но он [должен]... стремиться быть прекрасным для Бога, а не покрасоваться и пустить пыль в глаза, не из спеси, тщеславия или высокомерия»). Отрывок текста между этими двумя фразами надо рассматривать как единый, раскрывающий возможность как первого, так и второго прочтения.

Второе прочтение отправляется от трактовки тех же выражений («красота Бога» и «красота дольней жизни»), с которых начиналось

первое прочтение, но берет их не в переносном, а в прямом смысле. Ниже будет приведен хадис: «Бог Красив и любит красоту». Ибн ‘Арабӣ уже здесь подразумевает его, причем в прямом смысле, понимая слово «красота» (*джамāl*) как указывающее на эстетическое совершенство, а не на этическую оценку (как в арабском, так и в русском оба значения возможны, как когда мы говорим «красивая женщина» или «красивый поступок»), что подтверждается приведенными кораническими цитатами. Далее, под словами «...и любит красоту» в данном хадисе подразумевается красота чего-то другого, а не самого Бога: Бог любит не собственную красоту, а красоту сотворенного им мира, т. е. хочет, чтобы его творение, и прежде всего человек, было красивым. Значит, данный хадис (а он приведен в сборнике Муслима, втором по авторитетности у суннитов) указывает на двойственность Бога и его творения, Бога и мира.

Отправляясь от такого прочтения как от внешнего (*зāхир*), мы приходим к внутреннему (*бāтин*), философскому смыслу фразы. Тогда оказывается, что здесь подтверждено двуединство Бога-и-мира, — тезис, с которым мы уже встречались. Речь вновь не о выборе единственно правильного, в данном случае красоты (выше шла речь о выборе единственно правильного объекта поклонения — или видении правильности любого из них), когда быть красивым для Бога альтернативно стремлению красоваться для мира; речь о том, что красота Бога и красота мира должны быть увидены как оборотные стороны друг друга. На это указывают слова «по цели и намерению»: цель и намерение составляют внутреннюю сторону (*бāтин*), и если для красоты Бога, взятой как явное (*зāхир*), скрытым (*бāтин*) будет служить красота мира, то для красоты мира, рассматриваемой как явное, скрытой окажется красота Бога. (Возможность такого «оборачивания» Бога и мира в *зāхир-бāтин*-соотношении Ибн ‘Арабӣ неоднократно подтверждает и в «Геммах мудрости», и в других текстах.) Таким образом, «быть красивым для Бога» и «быть красивым для мира» — одно и то же в том смысле, что это — *зāхир*- и *бāтин*-стороны, связанные одна с другой и ведущие друг к другу, так что, видя одну из них как явленную, мы непременно должны переходить к другой как к скрытой: только при этом условии можно сказать, что красота-ради-Бога и красота-ради-мира — одно и то же. Логика этого «одно и то же» — не арифметическое совпадение (когда вещь является одной арифметически), а процессуальное совпадение в соответствии с третьим законом процессуальной логики. Активная сторона процесса совпадает с пассивной его стороной как «сам» процесс. Например, мы можем

сказать, что «само» записывание — одно и то же для записывающего и записываемого, и хотя они не совпадают как субстанции, тем не менее суть нечто одно, взятые как процесс записывания. Так и здесь: красота-ради-Бога и красота-ради-мира совпадают как «сама» красота.

Из этого следует, что быть красивым для Бога и значит быть красивым для мира, и наоборот, — при условии неперемного понимания двуединства Бога-и-мира, понимания, которое блокирует возможность исключительного акцента на какой-либо одной из этих двух сторон и, напротив, требует их неперемного соотнесения в процессуальном единстве.

Такое единство представлено в данной фразе «самой» красотой. Мы видели, что подразумевается под этими словами при первом прочтении; каков их смысл при втором?

Бог-и-мир как *zāhir-bāṭin*-противоположности должны находить свое единство в чем-то третьем — так же, как активная и претерпевающая стороны процесса находят свое единство в «самом» процессе. Когда Ибн 'Арабӣ говорит о «самой» красоте, он имеет в виду нечто принципиально схожее. Это третье, стягивающее две противоположные стороны в единство, Ибн 'Арабӣ именует в других местах терминами Третья вещь (*am-shay' aṣ-ṣāliṣ*), а также Совершенный человек.

Третья вещь — это собрание всех универсалий. Следует иметь в виду, что термин «универсалия» (*'amr kuḷliyy*) понимается в процессуальном, а не субстанциальном ключе: универсальность заключается не в том, что под понятие подпадают все единичные вещи, а в том, что универсалия способна соединять противоположные стороны процесса, *равно* относясь к ним обеим (хотя как таковые они противоположны). Примерами универсалий у Ибн 'Арабӣ служат «жизнь» (*ḥayāt*), «знание» (*'ilm*) и тому подобные *процессы*: в арабском они выражены именами действий (масдарами), и точным их переводом было бы «проживание» (вместо «жизнь» как качество), «познавание» (вместо «знание» как результат познания) и т. д. Так и арабские термины, переданные в переводе как «красота» (*djamāl, zīna*), имеют процессуальный оттенок, а порой Ибн 'Арабӣ употребляет слово, обозначающее исключительно процесс, как *таджаммул* — «красование» (см. выше).

Мы привыкли понимать «то же самое» (ведь здесь речь о «той же самой» красоте) как субстанциально идентичное: либо как арифметически одно («одна и та же вещь», где вещь понимается субстанци-

ально), либо как *совпадающее* по какому-то признаку (птица и лошадь — «одно и то же» как живые существа, поскольку «жизнь» — одна и та же в них обеих). В любом случае «тождество» (когда мы говорим «одно и то же» или «то же самое») обеспечивается совпадением до неразличения: так в геометрии фигуры равны (являются «тем же самым»), если совпадают при наложении.

При процессуальном понимании тождести дело обстоит иначе. Здесь противоположности не охвачены процессом как единой рамкой, включающей их внутрь себя (вспомним аристотелевское определение границы: то, что заключает ограничиваемое целиком внутри себя; это верно для субстанции, но к процессу принципиально неприменимо): противоположности *скреплены, стянуты* процессом, хотя сами по себе остаются двоичей и внеположны как друг другу, так и «самому» процессу, который в отношении них является «третьей вещью». То, что скрепляет противоположности, т. е. процесс, и является «тем же самым» для них обеих, и они совпадают как «тот же самый» процесс.

9. А значит, намерение составляет дух любого дела, и каждому воздастся по намерениям.

В первом прочтении фраза фиксирует положение, центральное для исламской этики: намерение как внутренняя сторона поступка, сопряженная с действием — его явной стороной, служит основанием для различной оценки поступков в том случае, если действие — одно и то же. Это положение подробно разбирается ниже. Первое прочтение фактически не связывает данную фразу с предыдущей. Оно открывает рассуждения, развернутые до конца текущего абзаца и продолженные в следующем.

Второе прочтение непосредственно связано со вторым прочтением предыдущей фразы и подтверждает его. Намерение должно быть понято так, как то подсказано предыдущей фразой: как намерение увидеть за явленной красотой мира скрытую красоту Бога или наоборот, увидеть их, эти две красоты, в непосредственной *зāхир-батин*-соотнесенности. Результат будет соответствовать намерению, о чем говорится в третьем после текущего абзаца (он открывается словами «А кто упустит это и не будет прекрасен пред Богом...»).

Два прочтения могут рассматриваться как явное и скрытое; они, таким образом, сами образуют *зāхир-батин*-противоположенность.

Первое прочтение осуществляется в рамках «обычного», т. е. характерного для большинства мусульман, религиозного мировоззрения,

выдержанного в духе подчеркнутой добропорядочности. Это — тот взгляд, который кратко обозначается как *шарӣ'а* «Закон» (русск. шариат): смысл, открываемый первым прочтением, восходит к тем или иным нормам (*ахкām*) шариата и не выходит за его общепризнанные рамки.

Второе прочтение разворачивает то понимание устройства миропорядка, которое долгое время вызревало в суфийской мысли и было поднято Ибн 'Арабӣ до уровня философской концепции. Это второе прочтение осуществляется в рамках того, что в терминах арабской мысли кратко именуется *тарӣқа* «Путь» (русск. тарикат). Если шариат организует мировоззрение и жизнеустройство всех мусульман, то тарикат — только суфиев.

Шариат и тарикат соотносятся не иерархически: будь так, достижение ступени тариката делало бы необязательным соблюдение шариата. При таком понимании шариат и тарикат оказались бы соотнесены как истина низшей, более простой ступени, предназначенная «для всех», и истина высшей ступени, доступная только «избранным», причем вторая «снямала» бы первую, давая ее исчерпывающее толкование, но не наоборот. Иерархизация характерна для субстанциально-ориентированного мышления, стремящегося выстроить отношение вертикального подчинения, имитирующее родовидовую схематику, где вышестоящий уровень «поглощает» нижестоящий. Однако в данном случае мы имеем дело с процессуально-ориентированным мышлением и соответствующими герменевтическими привычками; если угодно, их можно назвать склонностью выстраивать отношения горизонтального взаимного (а не вертикального однонаправленного) подчинения.

Процессуальное мышление соотносит шариат и тарикат как внешнее и внутреннее, рассматривая их как *зāхир-бāтин*-пару. Верно, что они противоположны; но это не взаимоисключающие дихотомические противоположности, а соотнесенные, взаимополагающие и невозможные одна без другой противоположности (так стороны процесса противоположны, но невозможны одна без другой). Шариат — удел *'амма*, т. е. «всех» мусульман, а тарикат — достояние *хāсса*, т. е. «отдельных», в данном случае — суфиев, но пути, которыми следуют *'амма* и *хāсса*, толпа и избранные, здесь взаимно-необходимы, а не исключают один другого. Я имею в виду логическую необходимость: «все» и «отдельные» различаются как видящие только явное и как видящие явное в неразрывной связи со скрытым. Это не соотношение лжи и истины, а соотношение неполной и полной истины.

Наконец, единством шариата и тариката как внешней и внутренней сторон служит *хақӣқа* «истина» (русск. хакикат). Это — единство,

понимаемое в процессуальном ключе, как постоянное связывание двух сторон, как фиксация их неразрывности, где шариат и тарикат служат оборотными сторонами друг для друга.

Такое понимание соотношения между шариатом, тарикатом и хаккатом объясняет, почему суфизм получил такую укорененность и завоевал массовый авторитет в мусульманской среде. Конечно, можно назвать и другие факторы, но этот был далеко не последним: данное понимание пути к Богу выстроено в соответствии с герменевтическими привычками арабо-мусульманской культуры и гармонично вписывается в ее общее смысловое устройство.

Суфизм — очень богатое и разностороннее явление, имеющее длительную историю, которая не сводится только к реализации данного понимания и данной, процессуально-обусловленной, привычки мышления. Мощное влияние другой, субстанциально-ориентированной картины мира и соответствующего мышления представлено в арабо-мусульманской культуре прежде всего мыслителями иранского происхождения. Эта линия ярко закреплена в фальсафе, представлена она и в суфизме, о чем свидетельствует целая традиция неоплатонизации ибн-арабиевой философии, мощное начало которой было положено любимым учеником и фактически приемным сыном Ибн ‘Араби — Садр ад-Дин ал-Қўнавӣ. В фальсафе соотношение между *‘амма* и *х̣а̣с̣са* понималось иерархически, как отношение между «просто-народьем» и «избранными», где избранные исключительно владели истиной, тогда как простонародье — ее опосредованным отражением, лишь смутным, метафорическим образом.

На статус *х̣а̣с̣са*, «избранных», как раз и претендовали *фал̣асифа*, однако он не получил в арабо-мусульманской культуре серьезного, широкого признания. Основная причина этого — не расхождение взглядов *фал̣асифа* с некоторыми центральными положениями зрелого исламского вероучения (концепции суфиев и, в частности, Ибн ‘Араби отклонялись, в своем внутреннем прочтении, от этого вероучения гораздо дальше, чем взгляды *фал̣асифа*), а несовместимость такой иерархизации с процессуально-ориентированным мышлением, стремящимся соотнести явное и скрытое как взаимно-связанные стороны.

10. Скажем, исход (*хиджра*), рассматриваемый именно как исход...

Слово *хиджра* отмечено Ибн Манзӯром по меньшей мере один раз в роли масдара (وهجر فلان الشرك هجرا وهجرانا وهجرة حسنة) — Ибн Манзӯр. Лисан ал-‘араб. Байрӯт: Дар с̣адир, б.г. Т. 5. С. 251) наряду со словом

хаджр, обычно фигурирующим в словарях в качестве масдара глагола *хаджара*; разъясняя значение *хиджра*, арабский лексикограф пишет, что это — «исход» (*хурūdж* — слово является масдаром, т. е. отглагольным существительным, и выражает процесс) из одной местности в другую (там же). Учитывая это, можно сказать, что более адекватным русским переводом было бы «ухождение». Упомянутая ниже «клятва» (*бай'а*) также ведет свое происхождение от масдара, и это слово стоило бы передавать как «принесение клятвы», выражая процессуальность. Отметим, что именно процессы выступают для Ибн 'Арабī как «вещи» (*шай'*): в приводимых примерах не найдем ни одной субстанциально понимаемой вещи.

11. ...остается одним и тем же, но кто стремится к Богу и посланнику Его, тот устремлен именно к ним, а кто стремится лучше устроить свою земную жизнь или взять в жены желанную женщину, тот устремлен именно к этому, а не к чему-то иному.

Ибн 'Арабī имеет в виду основополагающий для исламской этики хадис: «Поступки — по намерениям, и каждый получает то, к чему стремился. Кто уходил ради Бога и Его посланника, тот ушел ради Бога и Его посланника, а кто уходил ради мирской цели или женщины, дабы взять ее в жены, тот ушел к тому, ради чего уходил» (ал-Бухārī 54: ал-Джāми' ас-Сахīх ал-Мухтасар / Ред. Мустафа Диб ал-Бугā. Т. 1. Байрūt: Дār Ибн Касīр/ал-Йамāма, 1987. С. 30; хадис имеет многочисленные параллели). Речь идет о мотивах, которыми руководствовались сподвижники Мухаммада в ходе переселения (*хиджры*) из Мекки в Медину.

12. О том же сказано в [сборнике] «ас-Сунн» в главе о клятве верности имаму...

В издании ал-Бухārī, которым я пользуюсь (см. след. пункт комментария), данная глава называется «О человеке, который дает клятву верности другому исключительно ради мирского».

13. ...о трех мужах: с ними «Бог не заговорит в День воскресения и не оправдает их, — суждена им лютая мука!». Так вот, один из них — муж, присягающий имаму из одних суетных соображений: он верен своей клятве, пока тот удовлетворяет его земную корысть, и нарушает ее, как только верность перестает быть ему выгодной.

Ибн 'Арабī цитирует хадис: «С тремя Бог не заговорит в День воскресения и не оправдает их, — суждена им лютая мука! Это муж подле дороги, имевший воду с излишком и не подпустивший к ней

путника; муж, присягнувший имаму исключительно ради мирского, и пока тот наделяет его желанным, он хранит верность, а если не получает этого, то нарушает ее; муж, после полуденной молитвы торгующийся о цене товара с другим и клянущийся Богом, что за него ему давали то-то и то-то, так что тот верит ему и берет товар, а тому этого не давали» (Ал-Бухари 6786: ал-Джами‘ ас-Сахиḥ ал-Муḥтасар / Ред. Муḥтафа Диб ал-Буḡа. Т. 6. Байрут: Дар Ибн Касир/ал-Йамāма, 1987. С. 2636; хадис имеет многочисленные параллели во всех шести авторитетных среди суннитов сборниках хадисов).

Аналогия, о которой говорит Ибн ‘Араби, заключается в следующем. Произносимые слова присяги остаются теми же самыми, а значит, действие — то же самое (произнесение слов рассматривается как действие); точно так же уход (хиджра) как действие является одинаковым для разных людей. Однако намерение различается: клятва ради верности делу отличается от корыстной клятвы целью, которую преследует дающий ее; точно так же одни переместились в Медину в поисках служения Богу, а другие — ради достижения мирских целей. Уход (хиджра), рассматриваемый в качестве поступка (процессуальной стяжки намерения и действия), различается в двух случаях ввиду различия намерения, — и точно так же принесение клятвы (как поступок, процессуально соединяющий намерение и действие произнесения слов присяги) различается ввиду различия намерения.

14. Так что «поступки — по намерениям»...

См. пункт 11.

15. ...это — один из устоев здания ислама. В [сборнике] Муслима «ас-Ṣаḥиḥ» говорится, что некто сказал посланнику Божьему (да благословит и приветствует его Бог!): «О посланник Бога! Мне нравится, чтобы моя обувь была красивой (ḫасан), и одежда красивой». На это посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) ответил: «Сам Бог Красив и любит красоту».

Ибн ‘Араби пересказывает хадис: «Пророк (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: “У кого в сердце на гран заносчивости (*кибр*), не войдет в рай”. Один муж спросил: “А муж, который любит красивую одежду и красивую обувь?” Тот ответил: “Сам Бог Красив и любит красоту. Заносчивость — это когда отвергают истину и притесняют людей”» (Муслим 91: Ас-Сахиḥ / Ред. Муḥаммад Фу’ад ‘Абд ал-Бақи. Т. 1. Байрут: Дар Иḫйā ат-турās ал-‘арабийй. С. 93. Параллели: ат-Тирмизи, ‘Абу Давūd, Ибн Маджа (в шести сборниках) и другие (в прочих книгах сунны).

16. Он также сказал: «Пред Богом скорее, чем пред кем другим, следует приукраситься».

Хадис в такой формулировке обнаружить не удалось. Наиболее близкая — у ал-Байхақӣ: «Нафи' сказал: "Как-то я не успел задать корм выючным животным, и ко мне зашел Ибн 'Умар — а я молюсь, и на мне только одна одежда. Он спрашивает: 'А что, у тебя нет двух одежд?' 'Конечно, есть', — ответил я. Он говорит: 'Как ты думаешь, если бы я послал тебя к кое-кому в Медину, ты бы поехал в одной одежде?' Отвечаю: 'Нет'. Тогда он сказал: 'Скорее следует приукраситься перед Богом, нежели перед людьми'."» (ал-Байхақӣ 3090: Сунан ал-Байхақӣ ал-кубрā / Ред. Муҳаммад 'Абд ал-Қадир 'Атā. Т. 2. Мекка: Мактабат Дār ал-бāз, 1994. С. 236).

Под «двумя одеждami» подразумевается нижняя и верхняя. «'Абу Хурайра сказал: К пророку (да благословит и приветствует его Бог!) подошел человек и спросил о молитве в одной одежде. Тот ответил: "Пусть каждый находит две одежды"» (Ал-Бухārӣ 358: ал-Джāми' ас-Саҳӣх ал-Муҳтасар / Ред. Мустафā Диб ал-Буғā. Т. 1. Байрūt: Дар Ибн Касӣр/ал-Йамāма, 1987. С. 143; параллели у Муслима, 'Абу Давūда, Ибн Мāджи). В более подробном, чем у других, варианте ал-Бухārӣ этот человек далее спрашивает 'Умара, что значит «две одежды», и тот называет около десятка сочетаний нижней ('изār «набедренная повязка», сарāвил «длинные штаны», туббан «короткие штаны») и верхней (ридā ' «плащ», қамис «рубаха», қабā ' «халат») одежды. Интересный вариант приводит Мāлик: «Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: "Кто не найдет двух одежд, пусть молится в одной, завернувшись в нее целиком, а если одежда коротка — обернув вокруг бедер"» (Мāлик 322: Муватта' ал-'имām Мāлик / Ред. Муҳаммад Фу'ад 'Абд ал-Бақӣ. Т. 1. Миср: Дār иҳйā' ат-турās ал-'арабийй, б.г. С. 141).

Ибн Манзūr сообщает, что арабы в торжественных случаях имели обыкновение надевать 'изār и ридā', и именно поэтому 'Умар назвал первым это сочетание (Ибн Манзūr. Лисāн ал-'араб. Т. 1. Байрūt: Дār сādир, б. г. С. 246; статья с-в-б). Таким образом, речь действительно идет о «торжественном платье» — не просто о том, чтобы «прикрыть стыд», и не о приукрашивании ради пустого тщеславия, а о соблюдении красоты из уважения к Другому.

17. К этому же — вот что: Всевышний посылал к нему (Мухаммаду. — А. С.) Гавриила чаще всего в образе (с̣ъра) Дих̣и.

Речь о сподвижнике Мухаммада по имени Дих̣йа ал-Калбӣ, который славился своей красотой, а по свидетельству ряда хадисов был

самым красивым человеком того времени. Мухаммад и Диҳйа должны были породниться посредством взаимных брачных уз, но этому помешали случайные обстоятельства. Ал-Бухārī (3435: ал-Джāми‘ ас-Саҳīх ал-Мухтасар / Ред. Мустафа Диб ал-Буғā. Т. 3. Байрūt: Дār Ибн Касīр/ал-Йамāма, 1987. С. 1330; 4695: Там же. Т. 4. С. 1905) и Муслим (2451: Ас-Саҳīх / Ред. Мухаммад Фу‘ад ‘Абд ал-Бақī. Т. 4. Байрūt: Дār Иҳйā’ ат-турās ал-‘арабийй. С. 1906) приводят в слегка различающихся редакциях хадис, согласно которому Умм Салама (одна из жен пророка) видела, как к Мухаммаду однажды пришел Диҳйа ал-Калбī и беседовал с ним; она даже не заподозрила, что это мог быть кто-то другой, но позже Мухаммад известил в своей проповеди, что к нему являлся Гавриил в образе Диҳйи. Известный хадисовед ат-Табарāнī (ум. 971) дважды приводит такой хадис: «Посланник Божий говаривал: “Гавриил приходит ко мне в образе (сўра) Диҳйи”» (ат-Табарāнī. Ал-Му‘джам ал-кабīр. Т. 1. № 758. Мосул: Мактабат аз-Захра’, 1983. С. 260; ат-Табарāнī. Ал-Му‘джам ал-авсаф. Т. 1. № 7. Каир: Дār ал-ҳарамайн, 1415 х. С. 7).

18. Тот был самым красивым человеком своей эпохи. Красота его воздействовала на людей (халқ) таким образом, что стоило ему зайти в город и встретить людей, как всякая беременная женщина, лишь увидев его, выкидывала время свое.

«Выкидывание бремени» — выражение, призванное подтвердить красоту Диҳйи: женщины выкидывают время, поскольку, раз увидев Диҳйу, не хотят иметь детей ни от кого, кроме него. Упомянутый об этом мне не удалось обнаружить в источниках классического периода. Интересно, что Мухаммад ‘Абд ал-Ҳайй ал-Каттāнī (ум. 1962) дважды сообщает о таком свойстве Диҳйи, ссылаясь только на «Мекканские откровения» Ибн ‘Арабī и не упоминая никаких более ранних источников (ал-Каттāнī. Ат-Тарātib ал-идāриййа ал-мусаммā Низām ал-ҳукўма ан-набавиййа. Байрūt: Дār ал-китāб ал-‘арабийй. Т. 1. С. 190; Т. 2. С. 393).

19. Так Истинный...

«Истинный» (хаққ) — одно из имен Бога. Ниже (см. след. пункт комментария) у нас пойдет речь о двух прочтениях этой фразы. При первом мы естественно и беспрепятственно (во фразе ничто этому не мешает) воспринимаем слово *ал-хаққ* как одно из божественных имен — «Истинный». Вместе с тем это имя в текстах Ибн ‘Арабī указывает на возможность второго, философского прочтения текста.

Это указание усилено словом *халқ* (оно употреблено в предыдущей фразе). С одной стороны, *халқ* обозначает людей как род, и это значение может быть использовано при первом прочтении той, предыдущей фразы (красота Дихӣи воздействует на людей, что подтверждено историей с выкидыванием плода). С другой стороны, *халқ* означает творение (как процесс и как результат), что подводит к философской концепции Ибн 'Арабӣ: пара *ал-хаққ/ал-халқ* «Истинный-Творение» у него — излюбленное обозначение двуединства Бога-и-мира. Предыдущая и текущая фразы, сочлененные тем, что в одной употреблен термин *халқ*, а в начале другой — термин *хаққ* (а эти два термина составляют неразрывную *з̄ахир-б̄а́тин*-пару), означают — при втором их прочтении — что «Его красота» (т. е. красота Бога: в арабском нет различия между строчными и заглавными буквами, и арабское *'асар джам̄али-хи* может быть прочитано и как «воздействие его — т. е. Дихӣи — красоты», и как «воздействие Его — т. е. Бога — красоты») действовала ошеломляюще разрушительно на тварный мир. Вспомним в связи с этим, что невыносимость божественного света или божественной мощи для твари — общее место в исламской культуре, поэтому такое воздействие божественной красоты не может вызвать удивления, напротив, оно служит ее подтверждением.

20. ...говорил, радуя пророка Своего (да благословит и приветствует его Бог!) ниспосланием Гавриила в образе Дихӣи: «Между Мной и тобой, Мухаммад, — только образ красоты».

Два прочтения этой фразы отталкиваются от разного понимания слова «между» (*байна*), которое в арабском языке может иметь значение как разделения, так и соединения.

Первое прочтение очевидно и вытекает из контекста. Мухаммад получает откровение опосредованно, но это опосредование представлено всего одной фигурой — Гавриилом, принявшим образ прекрасного Дихӣи. Поэтому между Богом и Мухаммадом, разделяя их, находится только «образ красоты», т. е. Гавриил в образе Дихӣи. При таком прочтении следующая фраза остается вне контекста.

Второе прочтение отталкивается от понимания «между» как соединения (*джам*'). Слово *с̄ӯра*, переведенное здесь как «образ», имеет также значение «форма». Тогда слова Бога, как будто высказанные Мухаммаду, означают, что их *соединяет* (а не разделяет) «форма красоты». Однако такое соединение следует мыслить не субстанциально, как слияние в арифметически одной форме, а процессуально, как стягивание внеположных друг другу противоположностей. Таким об-

разом, «форма красоты» должна пониматься здесь так же, как двумя абзацами выше — «сама красота», которая остается «той же самой» красотой, и будучи красотой Бога, и будучи красотой мира, поскольку стягивает эти две красоты процессуальной стяжкой.

Иначе говоря, это — одна из «форм», составляющих Третью вещь — ту, что соединяет Истинного и Творение. Тогда «форма красоты» — это стяжка между Богом и миром, а их соединение должно пониматься процессуально, как стягивание двух внешнеположных и не-смешиваемых сторон, а не субстанциально, не как слияние пантеистического или инкарнационного типа. Ведь никакого субстанциального единения действующего и претерпевающего процесс не предполагает; более того, сама его смысловая логика такое единение запрещает, поскольку процесс располагается между действующим и претерпевающим и становится невозможным при их субстанциальном слиянии. При таком понимании Дихйа служит земным воплощением той красоты, которая имеется и в Боге: она упомянута уже в следующей фразе, где речь идет о том, что имеется «в самом» (*фӣ нафси-хи*) Всевышнем. Мирская красота Дихйи и красота «в самом» Боге — это явная и скрытая стороны, процессуально (т. е. без слияния) соединенные «формой красоты» (или «самой красотой») как одной из форм Третьей вещи.

21. Вот как Всевышний посредством красоты извещал его о том, что в Нем Самом (Славен Он!).

Первое прочтение этой фразы таково: посредством красоты, т. е. прекрасного Дихйи, Бог передавал Мухаммаду Откровение — Коран, являющийся, согласно доктринальным представлениям, речью Бога, его необходимым атрибутом (это «то, что в Нем Самом»). Второе прочтение выстраивается так: благодаря красоте, соединяющей Бога и мир (см. предыдущий пункт), от красоты мира можно перейти к красоте Бога и таким образом узнать «о том, что в Нем Самом». Поскольку Дихйа был воплощением божественной красоты, то появление Дихйи в мире Ибн ‘Араби́ называет «известием» о том, что в данный момент может быть увидено «в самом» Боге (*фӣ нафси-хи*) как стоящее за этой явленной красотой.

22. А кто упустит это и не будет прекрасен пред Богом (так, как мы о том говорили), того минует сия особая, определенная любовь Бога.

Под «особой, определенной любовью» Бога в контексте данных рассуждений Ибн ‘Араби́ подразумевает дар видеть и в Боге, и в мире атрибут красоты — особый, определенный атрибут из множества бо-

жественных атрибутов. Бог проявляется в мире во всех своих атрибутах, а «особым», или «определенным» проявлением Ибн 'Арабӣ называет воплощение в мире одного определенного атрибута (или какой-то определенной их совокупности). Ниже речь будет идти об особом проявлении по линии атрибута «благодарность». Каждый такой атрибут должен быть увиден и в Боге, и в мире, и эти два видения должны быть соотнесены как внутреннее (скрытое) и внешнее (явное). Ниже Ибн 'Арабӣ говорит об этих двух сторонах.

23. Если же его минует сия особая, определенная любовь, ему не получить от Бога и того, что дает она: знание, проявление и благодать (*карāма*) в обиталище счастья...

«Обиталище счастья» (*dār ac-ca'āda*) — принятое обозначение рая. Термин вводит возможность первого прочтения, поскольку принадлежит традиционному языку вероучения. Вкупе с упомянутой ниже «дольней жизнью» образует нормативную пару, указывающую на земное, временное и потустороннее, вечное (после Суда) существование человека. У Ибн 'Арабӣ, чья концепция отрицает возможность единовременного возникновения мира из ничего или его окончательной гибели, эта пара обозначает божественную (*хаққ* «Истинный») и мирскую (*халқ* «Творение») стороны миропорядка.

24. ...и место на Мысе видения...

«Мыс» (*касіб*) — место на том свете, где еженедельно по пятницам проявляется (*йатаджаллә*) Бог для лучших из верующих. На Мысе расставляют богато убранные седалища, там устраиваются пророки, туда прибывают и наиболее благочестивые верующие. Бог всякий раз дарует им благодать (*карāма*), о которой они рассказывают окружающим до следующей недели (см. *ал-Исбахāнӣ*, 'Абу Бакр. Мушкил ал-ҳадис ва байāну-ху / Ред. Мӯса Муҳаммад 'Али. 2-е изд. Т. 1. Байрӯт: 'Алам ал-кутуб, 1985. С. 222; *ал-Хатӣб ал-Бағдādӣ*. Та'рих Бағдād. Т. 7. Байрӯт: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, б.г. С. 220; *ал-Хайсамӣ*. Маджма' аз-завā'ид. Т. 2. Каир; Байрӯт: Дар ар-райҳан ли-н-нашр/Дар ал-китāб ар-'арабийй, 1407 х. С. 178).

В исламской литературе Мыс именуется также «Камфарный Мыс» (*касіб ал-кāфӯр*), «Мыс Белой Камфары» (*касіб ал-кāфӯр ал-абйад*), или «Мускусный Мыс» (*касіб ал-миск*), «Мыс Белого Мускуса» (*касіб ал-миск ал-абйад*). О частой метонимической замене «камфары» и «мускуса» в арабской словесности на основе черно-белой противоположности цвета см.: *Deitrich A. Kāfūr // EI*, — и хотя мускус обычно считается имеющим черный цвет, в отношении данного

мифологического мыса мне удалось обнаружить упоминания только белого мускуса.

В «Мекканских откровениях» Ибн ‘Арабӣ несколько раз говорит о Мысе, и в целом эти контексты укладываются в общерелигиозные представления. У Ибн ‘Арабӣ (см. Футуḥāt 2:81) на Мысе происходит «Величайшее паломничество» (*аз-завр ал-а ‘зам*), о котором будет идти речь чуть ниже. Поскольку на Мысе осуществляется «видение» людьми Бога, Ибн ‘Арабӣ называет его «Мысом видения», а «получить место на Мысе видения» означает оказаться в числе приближенных к Богу.

Под видением (*ру’йа*) подразумевается видение Бога, проявляющегося людям на том свете, в частности, на Мысе. Исламское вероучение отвергло предложенную мутазилитами метафорическую трактовку видения как знания (*ал-Исбахāнӣ*, ‘Абу Бакр. Мушкил ал-ḥадис ва байāну-ху / Ред. Мӯсā Муḥаммад ‘Алӣ. 2-е изд. Т. 1. Берут: ‘Āлам ал-кутуб, 1985. С. 221). Мутазилиты, пытаясь рационализировать толкование хадиса о видении Бога на Мысе (а также других хадисов, в которых говорится о видении людьми Бога на том свете), исходили из невозможности физического видения Бога в силу того, что Бог не имеет формы. Вместо этого доктринальная мысль настаивает именно на видении воочию, запрещая исследовать, как возможно такое физическое видение, абсолютно исключенное при земной жизни. «Знание», «проявление» и «благодать», упомянутые Ибн ‘Арабӣ, не могут не вызвать в сознании читателя все вышеперечисленные представления о Мысе и о видении Бога.

У Ибн ‘Арабӣ под «видением» часто понимаются образы, приходящие к людям от Бога во сне или наяву и нуждающиеся в истолковании, т. е. в переходе к тому смыслу, который предстает в данной «форме», или «образе» (*с̣йра* — о воображении и «надевании форм» см. коммент. 57 к «Тезисам»).

Два прочтения равно вытекают из одной и той же словесной формы, которая служит явным для обоих стоящих за ней (скрытых) смыслов; мы неоднократно встречались с этим приемом Ибн ‘Арабӣ, использующим третий закон процессуальной логики.

Первое прочтение дает общий вероучительный смысл: лучшие верующие могут на том свете видеть проявляющегося для них Бога и получать от него благодать. Второе прочтение означает, что «знающие Бога» (метонимия суфиев) оказываются в числе приближенных к Богу: знание дарует им возможность свидетельствовать проявление Бога, что и является для них благодатью.

Поэтому «получить место на Мысе видения», т. е. быть приближенным к Богу, можно либо в силу повышенного религиозного благочестия (при первом прочтении текста), либо в силу приобретенной или дарованной способности видеть проявление Бога (при втором прочтении): здесь «проявление» понимается не как физическое видение (как то предполагает первое прочтение текста), а как открывание божественной стороны, скрытой (*б̄аṭин*) за явленностью (*з̄ахир*) мира. При этом два прочтения соотносятся как необходимо-сопряженные противоположности (согласно второму закону процессуальной логики), а значит, не исключают, а, напротив, обуславливают друг друга.

25. ...свидетельствование смысловое, духовное, в знании — при прохождении [Пути]...

Под «прохождением [Пути]» (*сул̄ж*) в суфизме понимается преодоление расстояния, разделяющего суфия и Бога. Речь идет о возможности видеть Бога как скрытое за явленным миром.

26. ...и в свидетельствованиях в дольной жизни. Но он [должен], как мы сказали, стремиться быть прекрасным для Бога, а не покрасоваться и пустить пыль в глаза, не из спеси, тщеславия или высокомерия.

Фраза, виртуозно предполагающая два прочтения: традиционное этическое и собственное философское.

В первом случае (первый тип прочтения) понятие в прямом смысле слова отправляют к центральным общепризнанным (как общепризнанными прямыми значениями слов) положениям мусульманской этики. Они заключаются в том, что действия людей должны совершаться ради Бога, а не ради какой-то иной цели: это внутреннее намерение (*ниййа*) связывается с внешним действием, и такая связь и образует поступок. В качестве намерения исламской этикой категорически осуждается именно то, что перечислено Ибн 'Арабī: желание покрасоваться перед людьми или возвыситься над ними.

Отправляясь от этого прочтения и полагая его явным, мы можем выстроить второй, скрытый пласт смысла. Намерение «не ради Бога» (то, что при первом прочтении выступает как этически осуждаемое намерение) Ибн 'Арабī трактует как видение только внешней (*з̄ахир*), т. е. мирской, но не внутренней (*б̄аṭин*), т. е. божественной, стороны миропорядка. Ограничиться только внешним и устранить внутреннее означает — с точки зрения герменевтических привычек арабского мышления и арабской культуры — допустить непростительную непоследовательность и разрушить осмысленность (это нарушает

второй закон процессуальной логики). Понятно, что такое видение, ограничивающееся только внешней стороной миропорядка, должно осуждаться. Это осуждение, вызванное в данном случае нарушением герменевтической процедуры (в основе которой лежит процессуальная смысловая логика), составляет как будто внутренний коррелят для того осуждения, которое воспринимается при первом прочтении фразы как следствие установленных в исламской культуре этических норм. Необходимо видеть миропорядок как двуединный, как соотношение Бога-и-мира, и только такое видение будет правильным, — таков смысл фразы при прочтении ее согласно второй стратегии.

Так религиозно-этическое (при первом прочтении) рассуждение предстает (при втором прочтении) как философское; поскольку два прочтения связаны как явное и скрытое, получается, что традиционная исламская этика неотрывна (как внешнее неотрывно от внутреннего для процессуально-ориентированного мышления) от ибн-арабиевой концепции и между ними имеется прямое соответствие, одно обосновывает другое (как внешнее обосновывает внутреннее и наоборот).

Вот почему такой прием совмещения прочтений, «упаковывания» нескольких *zāhir-bāṭin*-слоев в одной словесной форме — не просто дань принятым в арабской культуре приемам изящной словесности, но и подтверждение истинности сказанного: красота оказывается здесь неотрывна от подлинности и правдивости.

27. К этому относится и вот что: во всяком искушении (фитна) обращаться к Богу...

«Обращаться к Богу» (*ar-rudjū' ʿilā ʿallāh*) — формула, часто употребляемая в религиозной литературе и, в частности, в хадисах, где она обычно соседствует со словом «раскаяние» (*taḥbā*): верующего призывают обращаться к Богу, каясь в грехах. Кроме того, «обращаться к Богу» — характерная черта пророков (в тяжелые моменты они обращаются к Богу за поддержкой), а также «приближенных» (*awliyā'* — суфии высших ступеней богопознания). Таким образом, эта формула содержит возможность двух прочтений: в духе религиозной добропорядочности и в духе суфийского учения.

28. ...ведь Бог любит подвергшихся искушению и покаявшихся — так сказал посланник Его (да благословит и приветствует его Бог!).

Хадис в такой редакции обнаружить не удалось. Наиболее близкая — хадис от 'Али, передаваемый в ряде сборников сунны, самое

раннее обнаруженное мной упоминание — у ал-Баззāра (ум. 905, пользовался большой популярностью в Магрибе): «'Али говорил: "Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) говорил: "Лучшие из вас — подвергшиеся искушению и покаявшиеся (*муфаттан таввāб*)" »» (422: *ал-Баззār*. Ал-Бахр аз-заххār [Муснад ал-Баззār] / Ред. Махфūз ар-Рахмāн Зайн 'Аллах. 1-е изд. Т. 2. Байрūt; Мадйна: Му'ассасат 'улūм ал-қур'āн, Мактабат ал-'улūм ва ал-ҳикам, 1409 х. С. 280). Ибн Хаджар ал-'Асқалāни упоминает этот хадис в своем комментарии на «аṣ-Ṣахīḥ» ал-Бухārī и отмечает, что «кающийся» (*таввāб*) отличается от того, кто, совершая грех, взывает к Богу о прощении, но потом вновь повторяет этот грех. В доктринальной мысли «раскаяние» (*тавба*) понимается как сожаление о содеянном грехе, возмещение нанесенного вреда (если возможно) и твердая решимость не повторять грех.

29. А Бог (Славен Он и Велик!) говорит: «Сотворил смерть и жизнь, дабы испытывать вас, чьи поступки будут лучше» (Коран 67:2, С. с измен.).

Эта кораническая цитата емко отражает одно из центральных положений исламского вероучения: Бог творит мир не потому, что нуждается в нем, а для того, чтобы поместить в него людей и испытать их, дабы они сами своим поведением засвидетельствовали собственные качества, свою веру или неверие, на основании чего и получают от Бога заслуженное воздаяние: рай или ад.

30. Испытание (*балā*) и искушение (*фитна*) имеют один и тот же смысл, а именно: проверить, таков ли на деле человек, каким быть притязает. «Это — одно только искушение от Тебя», то есть проверка Твоя, «им Ты, кого хочешь, вводишь в заблуждение», то есть в растерянность, «и кого хочешь, ведешь» им «прямо» (Коран 7:155, С.)...

Ибн 'Араби цитирует слова Моисея, обращенные к Богу и сказанные после того, как, спустившись с Синая со скрижалями, он увидел, что его народ оставил истинного Бога и поклоняется золотому тельцу.

31. ...то есть показываешь, как спастись в том искушении.

Данный абзац заключает общетеоретическую, вводную часть текста; далее следует разбор конкретных примеров, иллюстрирующих эти общие положения. Здесь Ибн 'Араби вновь демонстрирует технику создания текста, допускающего двойное прочтение, в котором явный и скрытый пласты смысла соотнесены как *захир-батин*-стороны,

находящие свое единство в чем-то третьем — а именно, в чистой номинальности текста (в его *алфāз* — «высказанности»), которая «как таковая», «сама по себе» одинакова и для первого, и для второго прочтений и в то же время внеположна им.

При первом прочтении открываем явный смысл, очевидный для всех, кто знаком с вероучением ислама. Единственная истинная опора — Бог, поскольку Бог целиком властен над судьбой любого человека. Проверочные испытания, посланные Богом, дадут заранее определенный результат, поскольку человек не сможет изменить предназначение. Поэтому только к Богу следует прибегать в любом искушении и у него искать защиты и опоры. Эти положения нетрудно подкрепить дополнительными цитатами из Корана или сунны, имеющими аналогичный смысл.

Второе прочтение можно начать с выражения «обращаться к Богу». Арабское *ар-руджū* ' *илā* ' *аллāх* буквально означает «возвращаться к Богу». Божественная сторона, к которой надо «возвращаться» в любом искушении, — это скрытое (*бāтин*), стоящее за явленным (*зāхир*). Искушение не в том, чтобы увлечься каким-то мирским делом (любовью к женщинам, скапливанием богатства и т. д.), а в том, чтобы забыть «возвратиться» к Богу ради того, чтобы увидеть божественное как оборотную сторону мирского. Преодолеть искушение, не поддаться ему значит не отвернуться от предмета искушения, а наоборот, повернуться к нему, чтобы одновременно увидеть за ним Бога и схватить их двуединство. Эту мысль Ибн 'Арабī будет подробно раскрывать ниже на конкретных примерах.

Приводя кораническую цитату, завершающую этот абзац, он не случайно вставляет от себя пояснения, имитируя стиль, принятый в некоторых тафсирах (толкованиях Корана). Здесь внутреннее, второе прочтение, становящееся возможным благодаря этим авторским вставкам, меняет смысл коранической цитаты на противоположный: такое «переворачивание» явного и скрытого прочтений — излюбленный прием Ибн 'Арабī.

«Заблуждение» в Коране понимается как ошибка, влекущая гибель души; Ибн 'Арабī, как будто мимоходом отождествляя заблуждение (*далāl*) и растерянность (*хайра*), сменит — в результате второго прочтения — знак оценки на противоположный. Такое отождествление может быть принято и при первом, явном прочтении: «заблуждение» сродни «растерянности», при которой человек не может сориентироваться и найти правильный, прямой путь вероучения. Но Ибн 'Арабī понимает растерянность иначе, как единственную стратегию

познания, адекватную устройству миропорядка. Она состоит в отказе от фиксации одного из противоположных утверждений в качестве единственно истинного (например, «человек полностью автономен в своем действии» vs. «человек предопределен Богом во всех поступках») ради того, чтобы взять их в процессуальном единстве, когда одно неизбежно ведет к другому как к своей оборотной стороне, а второе — к первому. Такой безостановочный переход в нашем познании от мирской стороны миропорядка к божественной имитирует устройство миропорядка и потому адекватен ему. А «прямой» путь, который в коранической цитате однозначно воспринимается как путь к истине и спасению, альтернативный ложным путям, ведущим к гибели, толкуется Ибн ‘Арабī как одностороннее восприятие (восприятие только *zāhir*-стороны без понимания необходимости перехода к *bāṭin*-стороне, а затем наоборот), ущемляющее истину: так «прямой» путь оказывается гибельным путем игнорирования подлинного устройства миропорядка и видения только одной стороны неразрывного двуединства Бога-и-мира.

32. Величайшие из искушений — женщины, богатство, дети и влияние (джāх).

«Искушение» (*фитна*) — довольно частотное слово коранического лексикона: оно встречается в тексте Корана три десятка раз, и еще столько же — соответствующий глагол (*фатана* — «искушать») и его морфологические варианты. В большинстве случаев речь об искушении ведется в плане вероучения: люди испытывают искушение ложными учениями (не случайно глагол имеет также значения «лгать», «обольщать»), которые обольщают их и сбивают с толку, так что они выступают против единственно истинного учения ислама (поэтому *фитна* имеет устойчивое значение «раскол», «смута»). Так или иначе, речь идет об искушении как обольщении ложным, которое не дает увидеть истину и подлинность и поэтому приводит к неверным действиям.

Этот вероучительный смысл хорошо знаком носителям исламской культуры, и поэтому упоминание искушения в тексте Ибн ‘Арабī не может не подготовить сознание читателя к прочтению первого типа, вызвав в его памяти соответствующие коранические представления. Пусть у Ибн ‘Арабī речь не идет о ложных (с точки зрения ислама) учениях, тем не менее общий смысл искушения сохраняется: имеется в виду все то, что может чрезмерно увлечь человека и заставить его забыть об установках исламского вероучения. Интересно,

что и такого рода искушения также упомянуты в Коране, например: «Знайте, что ваши имущества, ваши дети — только искушение, что только у Бога великая награда» (Коран 8:28, С). Речь идет о чрезмерном увлечении мирским, здешним; чрезмерность состоит в том, что мирское не должно заслонять от человека потустороннее: «Богатство и дети — украшение (*зйна*) этой дольней жизни; но то, что постоянно, — добрые дела — пред Господом твоим, есть лучшее по отношению к награде, есть лучшее по отношению к тому, чего чают» (Коран 18:46, С). Красота (здесь тот же термин *зйна*, с которым мы уже встречались) как таковая вовсе не осуждается, она как таковая не есть предмет обольщения или искушения; искушение именно в чрезмерности увлечения ею, когда она вытесняет представление о потустороннем. Интересно, что Бог разрешает Сатане искушать земной род детьми и богатством, обольщая людей своим голосом и давая несбыточные обещания (см. Коран 17:64).

Все это еще не выводит нас за рамки прочтения первого типа; мы увидим дальше, как Ибн ‘Арабī подготовит прочтение второго типа и подведет к нему читателя. Необходимость видеть не только явленное (*дунйā* — эта, земная жизнь), но и неявленное, скрытое (*‘ахира* — посмертное существование), стремиться к хорошему не только в этой жизни, но и в той, будущей — лейтмотив коранических рассуждений об искушениях богатством или детьми. Ибн ‘Арабī выстроит второе прочтение темы об искушениях, дав свою интерпретацию того, что играет роль явного и что — скрытого.

33. Когда кого-нибудь из Своих рабов Бог испытывает ими — или одним из них,— а тот занимает стоянку истины в этом, в ниспослании их ему, обращается в них к Богу, не останавливаясь на них как таковых, и расценивает их как божественную благодать, ниспосланную ему Богом, — тогда эти испытания ведут раба ко Всевышнему и ставят его на стоянку истинной благодарности, занять которую Бог приказал пророку Своему Моисею (мир ему!).

Вновь возможность двух прочтений, явного (смысл общеисламского вероучения, шариат) и скрытого (смысл концепции миропорядка, тарикат), соединенных одной словесной формой.

Первое прочтение достаточно очевидно и подтверждается авторитетными свидетельствами, которые Ибн ‘Арабī приводит до конца абзаца: к Богу следует обращаться в искушениях и, расценивая их как Божью милость, благодарить за них.

Второе прочтение можно начать со слов «...а тот занимает стоянку истины в этом». В оригинале это выражение (*ва қāма фӣ-хā мақām ал-хаққ*) можно прочесть и так: «...а тот занимает стоянку Истинного в этом», т. е. встает на место Истинного, расценивает эти искушения как будто с позиции Бога, а не с собственной. Читая текст под этим углом зрения дальше, получаем: если человек будет рассматривать искушения с точки зрения Бога и будет видеть за ними Бога («обращаться к Богу»), не ограничиваясь ими как таковыми, т. е. только внешней (*зāхир*) стороной, то они станут действительной благодатью Бога, поскольку приведут его к Богу (уже в прямом, а не переносном смысле, как при первом прочтении), т. е. дадут увидеть за внешним (*зāхир*) — внутреннее (*бāтин*), божественное. Это и будет «истинная благодарность» (*хаққ аш-шукр*), или — что допустимо — «истина благодарности», и даже, если угодно, «Истина благодарности», т. е. то божественное, что дается этой благодарностью.

34. Он сказал ему: «О Моисей! Будь Мне истинно благодарен!» Моисей спросил: «Господи! А что такое истинная благодарность?» Бог ответил: «О Моисей! Когда будешь видеть от меня [одну] благодать, это и будет истинная благодарность». Этот [хадис] приводит Ибн Маджа в своем [сборнике] «ас-Сунан» со слов посланника Божьего (да благословит и приветствует его Бог!).

Данный хадис Ибн ‘Арабӣ упоминает в «Мекканских откровениях» четырежды (Футуҳāt 2:144, 2:199, 4:242—243 и 4:451) в слегка различающихся редакциях, всякий раз указывая, что его приводит Ибн Маджа в «ас-Сунан» со слов Мухаммада. В сборнике Ибн Маджи не удалось найти хадис с похожим содержанием. В литературе встречается формула *‘изā закарта-нӣ фа-қад шакарта-нӣ* «если поминаешь Меня, то благодаришь Меня» и ее варианты. Ибн Касӣр в качестве разъяснения к аяту «Дом Давида, воздай благодарность!» (34:13, С.) пишет: «Давид сказал: “Господи, как же мне возблагодарить Тебя, когда благодарность — Твоя благодать?”. Тот ответил: “Вот ты и отблагодарил Меня, раз знаешь, что [любая] благодать — от Меня”» (*Ибн Касӣр*. Тафсӣр ал-қур’ан ал-‘азӣм. Т. 3. Байрӯт: Дār ал-фикр, 1401 х. С. 530). Фаҳр ад-Дйн ар-Разӣ с своим «ат-Тафсӣр ал-кабӣр» («Большое толкование [к Корану]») дважды упоминает как обращенные к Давиду следующие слова Бога: «О Давид! Если ты понял, что не способен отблагодарить Меня, то тем самым отблагодарил Меня» (*ар-Разӣ*, *Фаҳр ад-Дин*. Ат-Тафсӣр ал-кабӣр. Байрӯт: Дār ал-кутуб ал-‘илмиййа, 2000. Т. 1. С. 182; Т. 12. С. 120). У ал-Ғазālӣ в «Воскрешении наук о вере»

есть раздел, который называется «Снятие покрыва с вопроса о благодарности в отношении Всевышнего Бога». Там он говорит, что люди привыкли понимать благодарность в отношении земного владыки как его прославление, как службу ему или как выказываемую ему покорность, — в общем, как некое действие, увеличивающее мощь и славу владыки. Однако, говорит ал-Ғазālī, невозможно так отблагодарить Бога. Во-первых, Бог не нуждается в наших действиях, поскольку те не могут увеличить его славу и мощь. Думать так все равно что пытаться отблагодарить земного владыку тем, что мы будем спать в своих жилищах и молиться в мечетях: для земного владыки это — не благодарность, так как он не присутствует при этом. А во-вторых, любое наше действие, которым мы хотели бы отблагодарить Бога, им же и сотворено как некое благодеяние в наш адрес. Значит, благодарить Бога — все равно что дарить скакуна земному владыке в ответ на подаренного им скакуна, на что тот ответит еще одним скакуном, и так далее: благодарность в адрес Бога оказывается невозможной. Об этом, говорит ал-Ғазālī, знали Давид и Моисей, — и затем приводит уже знакомые нам в нескольких вариантах внушенные им слова Бога, смысл которых в том, что если они поняли, что благодарить Бога значит получить от него еще одно благодеяние, то тем самым и отблагодарили его (*ал-Ғазālī*. Иҳйā' 'улӯм ад-дīн. Т. 4. Байрӯт: Дār ал-ма'рифa, б.г. С. 85).

Во всех этих внешне разных версиях речь идет по сути об одном: о неспособности человека ответить Богу тем же (а уж тем более большим), что он сделал для человека, а значит, о невозможности подлинной благодарности, т. е. благодарности истинной, понимаемой в прямом смысле этого слова. Таково доктринальное понимание этого вопроса, которое не может не быть активировано в сознании читателя приведенным Ибн 'Арабī хадисом, а также следующими за ним в тексте цитатами из Корана и сунны. Мы вскоре увидим, как это доктринальное представление о невозможности благодарности, которое мы получаем в результате первого прочтения текста, обернется своей противоположностью при втором, философском его прочтении сквозь призму взглядов Ибн 'Арабī. Между этими двумя прочтениями есть опосредующее звено, благодаря которому они как будто ведут одно к другому. Это — положение о сотворенности всего существующего Богом, о котором упоминает ал-Ғазālī: при строгом доктринальном толковании в духе зрелого ашаритского вероучения это положение означает бессилие человека, полную подчиненность твари творцу, а при его истолковании в духе учения Ибн 'Арабī оно означает двуединство Бога и Творения.

35. А когда Бог простил пророку Своему Мухаммаду (да благословит и приветствует его Бог!) все прежние и последующие грехи его и известил о том: «...для того, чтобы Богу простить тебе прежние и последующие грехи твои» (Коран 48:2, С.), — тот стоя возносил благодарность Всевышнему, пока не опухли ноги его, и при том не почувствовал усталости и не пожелал отдохнуть. Когда ему указали на это и попросили пожалеть себя, он (да благословит и приветствует его Бог!) ответил: «Ужель не есмь я благодарный раб?»...

Последние слова — цитата из известного хадиса, который пересказывает Ибн 'Арабӣ. См. ал-Бухārӣ 1078: ал-Джāми' ас-Ṣаḥīḥ ал-Мухтаṣар / Ред. Муṣтафā Дйб ал-Буḡā. Т. 1. Байрӯт: Дār Ибн Касӣр/ ал-Йамāма, 1987. С. 380; хадис имеет многочисленные параллели: Муслим, ат-Тирмизӣ, ан-Насā'ӣ, Ибн Мāджа (в шести сборниках) и другие (в прочих книгах сунны).

36. ...ведь он слышал, что Бог говорит: «Бог любит благодарных».

Формула, употребленная Ибн 'Арабӣ, предполагает, что речь идет о священном хадисе, однако обнаружить цитируемые слова как прямую речь Бога в сунне мне не удалось. Ат-Ṭабарāнӣ передает хадис, где эти слова произнесены от имени Мухаммада: «Посланник Божий сказал: “Если кто-нибудь сделает вам добро, вознаградите его, а не сможете вознаградить — помолитесь за него, дабы он знал, что вы благодарны: ведь Бог благодарен и любит благодарных”» (ат-Ṭабарāнӣ. Ал-Му'джам ал-авṣаṭ. Т. 1. № 29. Каир: Дār ал-ḫарамайн, 1415 х. С. 13); его же со ссылкой на ат-Ṭабарāнӣ приводит ал-Хайсамӣ (ал-Хайсамӣ. Маджма' аз-завā'ид. Т. 8. ал-Ḷахира; Байрӯт: Дār ар-раййāн ли-н-нашр/Дār ал-китāб ар-'арабийй, 1407 х. С. 181). Близкий вариант «мой Господь благодарен и любит благодарных» приводят ат-Ṭабарāнӣ в «Муснад аш-шāмиййин» (Т. 2. № 1032. Байрӯт: Му'ассасат ар-рисāла, 1984. С. 122) и в «ал-Му'джам ал-кабӣр» (Т. 20. № 199. Мосул: Мактабат аз-Заḫрā', 1983. С. 102) и ал-Хайсамӣ (ал-Хайсамӣ. Маджма' аз-завā'ид. Т. 2. ал-Ḷахира; Байрӯт: Дār ар-раййāн ли-н-нашр/Дār ал-китāб ар-'арабийй, 1407 х. С. 288).

Так или иначе, Ибн 'Арабӣ упоминает часть известного хадиса, и я не погрешу против истины, если скажу, что употребленная в этом хадисе полная формула «Бог благодарен и любит благодарных» восстанавливается в сознании читателя. Это тем более оправдано, что в Коране употреблено выражение 'аллāх шаķӣр «Бог благода-

рен» (2:158). — В каком смысле, однако, можно говорить о том, что Бог благодарен? И кому благодарен — ведь коранический контекст, как и контекст хадиса, да и простая логика предполагают, что Бог благодарен чему-то или кому-другому (не самому же себе!), т. е. своему творению, прежде всего людям?

Ключ к пониманию дает комментарий к Корану *ас-Са‘лабӣ* (ум. 1035). Он пишет, что слова «Бог благодарен» означают, что тот вознаграждает человека за благие дела. А упоминание благодарения в этом контексте, указывает *ас-Са‘лабӣ*, восходит к арабскому выражению «благодарная скотина», которым обозначается животное, дающее привесу сверх ожидаемого от объема корма (*ас-Са‘лабӣ*. Ал-Кашф ва ал-байән. 1-е изд. Т. 2. Байрӯт: Дар ихйā’ ат-турās ал-‘арабийй, 2002. С. 29). Благодарность, таким образом, — это ответное действие, как правило, превышающее полученное благо. Так, Бог дарует райские блага в ответ на благие дела людей: даруемое им ответное благо неизмеримо больше, чем людские благие дела. Так и Мухаммад молится не переставая, до пределов физической выносливости (изнеможения, впрочем, не ощущает), в ответ на прощение его грехов Богом: едва ли он превысит дарованное Богом, но делает все в этом направлении. Арабское «благодарение», таким образом, предполагает реальное ответное действие, а не простую формулу вежливости (что сегодня часто понимается под благодарностью). Этимологически русское «благодарность» предполагает одаривание благом, хотя и не обязательно в ответ и не обязательно с превышением полученного, что принципиально для арабского понимания благодарения.

Выражение «Бог благодарен и любит благодарных» (равно как вариант «Господь благодарен и любит благодарных») построено точно так же, как обсуждавшаяся фраза «Бог красив и любит красоту», разве что в данном случае морфология слов подчеркивает возможность второго, «внутреннего» прочтения. Арабское *шāкир* «благодарный» является именем действителя и должно быть передано буквально как «благодарящий»; то же относится и к «благодарным» (т. е. благодарящим) людям. Благодарящий Бог любит благодарящих людей — вот как звучит эта фраза для арабского уха. Действие Бога направлено на людей, а действие людей — на Бога. В первом случае люди являются «благодаримыми» (т. е. одариваемыми благами), а во втором — Бог: оказывается, что и Бог, и люди играют роль и активной, и пассивной сторон процесса, роль и действителя, и принимающего воздействие.

Это двойное взаимо-действие стягивается воедино как процесс благодарения (*шукр*): вспомним «стоянку истинной благодарности» (буквально — «истинного благодарения»), которая упомянута в начале данного раздела текста, посвященного вопросу о благодарности. «Истинное благодарение» оказывается двуаспектным взаимодействием Бога и людей «по линии» благодарения (где они занимают то одну, то другую позицию, меняя активность на пассивность), взаимодействием, устанавливающим процессуальную связь между ними. Именно это и хочет донести до сознания читателя Ибн 'Арабӣ: Бог и мир — две взаимосвязанные стороны единого процесса, невозможные одна без другой и ведущие одна к другой.

Таким образом, рассуждение о благодарности выстроено так же, как выше — рассуждение о красоте: при первом, явном прочтении оно представляет собой изложение добропорядочных доктринальных исламских воззрений, а при втором — раскрывает философские взгляды Ибн 'Арабӣ на устройство миропорядка как *зāхир-бāтин*-двуединства Бога-и-мира, процессуально стянутого Третьей вещью, которая представлена «красотой как таковой» в первом случае и «истинной благодарностью» — во второй. В обоих случаях при сохранении общей логики рассуждение ведется по линии одного из атрибутов Бога, а потому речь идет об «отдельной», «особой» любви Бога. Ниже, в разделе об искушении женщинами, речь пойдет о целокупной связи.

37. Если же [человек] не займет стоянку богатного благодарения, его обойдет та особая божественная любовь, что снискивают от Бога лишь благодарные, — ведь Сам Бог говорит: «Немногие из рабов Моих благодарны!» (Коран 34:13, С.). Если она обойдет его, то обойдет и относящееся к ней знание о Боге, проявление и особое блаженство в обители благодати...

При первом (явном) прочтении текста на языке исламского верования «обители благодати» (*dār al-karāma*) означает будущую райскую жизнь; при втором (скрытом) прочтении на языке философского учения Ибн 'Арабӣ «обители благодати» означает божественную Самость как совокупность всех божественных имен.

38. ...и на Мысе видения в День величайшего паломничества...

Под «Днем величайшего паломничества» Ибн 'Арабӣ понимает День воскресения (при первом, явном прочтении текста) и разрыв *зāхир-бāтин*-связи между божественной и мирской сторонами миро-

порядка для данного человека, т. е. его полный переход в Бога, или смерть (при втором, скрытом прочтении текста).

Выражение «День паломничества» (*йавм аз-завр*) и его варианты (*аз-завр ал-‘амм* «Всеобщее паломничество», *аз-завр ал-а‘зам* «Величайшее паломничество») употреблены в тексте «Мекканских откровений» более двадцати раз, везде в одном и том же смысле. Слово *завр*, как и *зийāра*, служит масдаром глагола *зāра* «посещать» и означает «посещение», однако, в отличие от своего синонима *зийāра*, является малоупотребительным в арабском языке (возможно, в силу того, что на письме совпадает со словом *зур* «ложный», «поддельный»). Посещение Ибн ‘Арабī толкует как устремленность (*майл*) к тому предмету, который служит целью и предметом внимания. Так, при жизни мусульманин совершает паломничество (*хāджж*) в Мекку, представляя перед лицом Бога; это — общеизвестное положение ислама. Точно так же, говорит Ибн ‘Арабī, после смерти люди совершают «паломничество» (*завр*) к Богу. Этот тезис может быть принят, при его первом (явном) прочтении, благочестивым исламским сознанием и истолкован в духе исламской эсхатологии как предстояние перед Богом в день Суда, а также как видение Бога на Мысе видения. Но Ибн ‘Арабī подразумевает и второе, скрытое прочтение. «Устремление» (*майл*) он трактует как устремленность к тому, чтобы обнаружить скрытое, т. е. перейти к нему от явленного, иначе говоря, увидеть божественное как скрытое за явленным миром.

В такой трактовке «устремленность» указывает на важнейшую для человека способность правильного схватывания миропорядка. Не случайно «устремленность» служит своеобразным фокусом переинтерпретации понятий и перевода их в плоскость концепции *зāхир-бāтин*-двуединства Бога-и-мира. Например, одно из осуждаемых исламскими вероучением и этикой качеств, «страсть» (*шахва*) — оно осуждается на том основании, что отнимает у человека разум и лишает способности различать добро и зло — Ибн ‘Арабī перетолковывает как полную захваченность человека, его целостную «устремленность» к предмету любви, т. е. к Богу. Ниже будет идти речь о любви к женщине как «устремленности» к ней и — при правильном понимании предмета любви — к Богу.

Такая «устремленность», характерная для человека при жизни, после смерти дает свой результат: человек оказывается вместе с предметом своей устремленности, т. е. с Богом. «Величайшее паломничество» к Богу после смерти служит следствием той «устремленности», которая была характерна для данного человека при жизни.

39. ...ведь всякая божественная любовь особого вида (*ṣифа*) дает свое знание, проявление, блаженство и положение, кои-ми обладатель того атрибута (*ṣифа*) отличается от прочих [людей].

Особого вида: в оригинале *мин ṣифа х̣āṣṣа* букв. «особого атрибута», «особого качества». Текст построен таким образом, что это выражение можно понять так, как оно передано в переводе: некая особая любовь Бога. Это будет первым, явным прочтением данного выражения, которое отталкивается от понимания слова *ṣифа* в значении «качество», а всего выражения *мин ṣифа х̣āṣṣа* — в его обычном языковом значении «особого рода». При втором прочтении, когда берем слово *ṣифа* в философском значении «атрибут», получаем такой смысл: любовь по линии какого-то особого атрибута, т. е. воплощение некоего особого атрибута Бога в человеке, дающее ему возможность видеть и явную, и скрытую стороны миропорядка по линии данного атрибута. Именно это прочтение связано с окончанием фразы, где речь идет об «обладателе того атрибута», т. е. о человеке, в котором воплотился данный божественный атрибут.

Таким образом, два прочтения текста зафиксированы здесь в одной словесной форме оригинала; в переводе мне не удалось подобрать формулу, которая выполнила бы аналогичную задачу.

40. Что касается искушения женщинами, то вот как обращаются к Богу в любви к ним. Следует видеть, что целое (*кулл*) возлюбило свою часть (*ба'ḍ*) и к оной части питает нежное устремление: самого себя любит он, не иначе, — ибо женщина изначально сотворена из мужчины, из наименьшего ребра его.

О сотворении жены Адама из его нижнего, наиболее искривленного ребра повествуют хадисы. Это первое прочтение, опирающееся на общеизвестные положения вероучения, позволяет истолковать вопрос о «целом» и «части» в прямом, физическом смысле: ребро — часть целого Адама, и мы готовы согласиться, что мужчина любит женщину естественно, чувствуя к ней нежность и относясь столь же бережно, как к любой части своего тела.

Второе прочтение будет введено следующей фразой (см. след. пункт), но уже здесь Ибн 'Арабī фиксирует тезис, вокруг которого будут строиться дальнейшие рассуждения. Жена Адама и сам Адам, женщина и мужчина — это, безусловно, двоица, и их двойственность подчеркнута идеей целого и части, поскольку целое и часть — два,

а не одно. Однако, любя свою часть, целое любит самого себя («самого себя любит он, не иначе», говорит Ибн ‘Араби). Таким образом, любовь к себе — это любовь к другому, но такому другому, который *неинаков* в отношении любящего. Такая неинаковость здесь, на первом уровне прочтения, выражена физически-непосредственно: ребро Адама неинаково в отношении самого Адама, хотя теперь, став благодаря вмешательству Бога его женой, отделилось от него и составило ему пару.

41. И вот, пусть она будет для него той формой, по которой Бог сотворил Совершенного человека (а это — форма Истинного) и которую Истинный сделал Своим проявлением.

Ибн ‘Араби имеет в виду хадис «Бог создал Адама по Своей форме»; об этом хадисе см. «Вопросы и ответы», Вопрос 40 и коммент. 75 к нему. Этот хадис вводит второе прочтение вопроса о неинаковости, хотя и парности, мужчины и женщины. Женщина составляет для мужчины пару, и благодаря этой парности мужчина может увидеть Истинного, составляющего (точно так же) *неинаковую пару* Творению, т. е. самому мужчине.

42. А когда что-то предстает взору как проявление того, кто взирает, то в этом образе он видит не что иное, как себя самого. Если он увидит в этой женщине самого себя, его любовь и устремленность (*майл*) к ней усилятся: ведь она — его форма. А ты уже знаешь, что его форма — это форма Истинного, по которой Тот сотворил его. Так что видит он именно Истинного, но — благодаря любовной страсти (*шахва*) и наслаждению соития. Вот тогда он истинно гибнет в ней благодаря правде любви.

Под «правдой любви» Ибн ‘Араби подразумевает тот факт, что в женщине любящий открывает форму Бога (*ал-хаққ* — Истинного) и благодаря этому обретает истинную «гибель». Под «гибелью» (*фанā*) понимается состояние, венчающее стремление суфия к постижению Бога. Это — состояние, в котором исчезает *определенность* разделения «я» человека и Бога. Эти две стороны становятся обратными друг для друга, невозможными одна без другой, и человек испытывает «растерянность» (*хайра*), захваченный постоянным переходом от своего «я» к божественному, будучи не в силах зафиксировать линию, разделяющую его субъектность и субъектность Бога. Об этом шла речь выше (см. «Вопросы и ответы», Вопрос 42, коммент. 113), где были эксплицированы логические основания гибели «я» как потери субъектности.

Подчеркну еще раз, что речь идет о гибели человеческой субъектности как фиксированной, отделенной от субъекта-Бога (от божественного «Я»), а вовсе не о субстанциальном «растворении» человека в Боге. А ведь именно так нередко трактуют «гибель в Боге», как если бы человек-капля возвращался в океан-свой исток. Если бы слово *фанā'* означало такого рода субстанциальное «растворение» человека в Боге, попросту бессмысленным был бы термин *фанā'* '*ан ал-фанā'*', т. е. «гибель в отношении гибели». Если капля уже растворилась в океане, то в чем смысл этого второго «растворения»? Его, конечно же, невозможно осмысленно истолковать в субстанциальной перспективе осмысления. Но если *фанā'* означает потерю субъектности в том смысле, в каком субъектность предполагается процессуальной логикой, то *фанā'* '*ан ал-фанā'*' — совершенно осмысленное, более того, необходимое понятие. Оно означает, что факт фиксации потери субъектности, т. е. собственной «гибели»-*фанā'*, свидетельствует о том, что обычная человеческая субъектность еще не до конца потеряна; а вот неспособность фиксировать потерю собственной субъектности, т. е. состояние гибели-в-отношении-гибели означает достижение нового уровня. Если потеря субъектности, «гибель»-*фанā'* — это неспособность определить свое место в конфигурации *фā'* '*ил-маф ӯл* (действующее-претерпевающее), когда человек ощущает на месте собственной субъектности субъектность Бога и так становится и претерпевающим, и действующим, что и ввергает его в «растерянность»-*ҳайра*, то *фанā'* '*ан ал-фанā'*' (гибель в отношении гибели) означает, что он поднимается на место процесса-*фи'л*, который соединяет действующего и претерпевающего и снимает их противоположность, а значит, уничтожает и саму «гибель» как неспособность определить свое место в этой антиномии действующего и претерпевающего. В терминах Ибн 'Арабӣ это — логическое место Совершенного человека, или Третьей вещи.

О любви см. также «Вопросы и ответы», Вопросы 116, 117.

43. Тогда самостью своей он соответствует ей, как подобное соответствует подобному.

Соответствие (*муқāбала*) здесь взято как отношение между подобными (*мақсал*), т. е. такими двумя, которые полностью соотнесены одно с другим. И все же при таком соотнесении сам факт соответствия требует парности, иначе было бы не соответствие, а тождество. Эта парность не уничтожается предельно возможным «единением» двоих в любви, о чем пойдет речь в следующем пункте.

44. Потому он и находит в ней гибель: каждая его частичка — в ней, в каждой струится любовь, и он весь с нею связан. Вот почему всецело погибает он в собственном подобии (а такого не бывает, если он полюбит не подобное себе). Он достиг единения (*иттахāда*) с Любимым, так что может сказать:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

Я — тот, кто страстью пылает, и страстно любимый мной — я.

Этот *мисрā* ‘ (половина бейта) включен в «Диван» ал-Халлādжа. Ал-Халлādж символизирует крайнюю степень того, что именуют «единение» (*иттихād*), «вселение» (*хулūл*) и т. п., т. е. учений о гибели «я» мистика в Боге и о достигаемом таким образом единстве суфия и Бога. Важнейший вопрос — как достигается такое единство и что значит «единение» мистика и Бога.

На этот вопрос возможны два ответа, принципиально различающиеся в зависимости от того, какой путь трактовки, субстанциальный или процессуальный, мы примем.

Если единство трактуется субстанциально, то единение (*иттихād*) должно пониматься как субстанциальное слияние. Понятно, что такое утверждение находится за гранью допустимого в рамках исламского вероучения: субстанциальное единство Бога и человека исключено.

Если единство понимается процессуально, то сам процесс и представляет собой то, о чем говорится «единение» и в чем не может не исчезнуть какое-либо различие двух сторон процесса, иницирующей и восприимлющей: процесс как таковой абсолютно прост и исключает разделение. Однако обе стороны, стянутые процессом в единство, не растворены в нем, более того, и не могут быть в нем растворены: они внеположны друг другу и самому процессу, причем такая их внеположность составляет условие самого процесса.

Имея в виду эти общие положения, рассмотрим следующее рассуждение ал-Газālī, которое он приводит в «Нише светов». Это рассуждение задаст необходимый контекст для обсуждения очень сжатого упоминания Ибн ‘Арабī халладжиевского бейта.

Знающие, поднимавшиеся на небо истины, в один голос говорят, что видели в бытии только Единого Истинного; правда, для одних это состояние стало постигнутым знанием (*‘ирфāн ‘илмийй*), а для других — вкушаемым (*завқийй*) состоянием. Множественность исчезла для них вся целиком, и чистая единичность (*фардāниййа*) поглотила их. Их разумы были унесены ею, и остались они как будто

пораженными (*мабхӯт*), не в силах упомянуть что-либо кроме Бога, да и упомянуть самих себя. Для них остался один только Бог. Они были пьяны, и опьянение лишило их разума. Один из них сказал: «Я — Истинный», другой — «Пречист Я, сколь велик Я!», а еще: «В [этой] одежде — только Бог!».

Но высказывания любящих, когда они в состоянии опьянения, следует свернуть, а не передавать другим. Когда опьянение ушло и они вернулись под власть разума, этого мерила Божьего на Его земле, они узнали, что то не было истинным единением (*иттихād*), но — как будто единением. Так любящий, преисполненный любовью, говорит:

*Я — тот, кто страстью пылает, и страстно любимый мной — я.
Мы — два духа, вселившиеся в тело.*

Бывает, вдруг взглянув в зеркало и не увидев самого зеркала, подумаешь, будто фигура (*сӯра*), которую увидел, едина с зеркалом; или же — увидишь вино в склянке и подумаешь, будто вино и есть цвет склянки. Когда это станет привычным и ты обретишь в этом твердость, то, испросив прощения, скажешь:

*Стекло тонко, и вино прозрачно,
Они похожи друг на друга, и все спуталось:
Как будто только вино, и нет чаши;
И как будто только чаша, и нет вина.*

А есть разница, сказать ли: «Вино — это чаша», или сказать: «Оно — как будто чаша» (*ка 'анна-ху қадаҳ*).

Если такое состояние набирает силу, в отношении испытывающего сие состояние его называют гибелью (*фанā'*), или даже гибелью гибели, поскольку он погибает для самого себя и погибает для своей гибели. В этом состоянии он не воспринимает ни самого себя, ни того, что он себя не воспринимает: воспринимай он отсутствие восприятия самого себя, он бы себя воспринимал. А в отношении Того, Кем он поглощен (*ал-мустағрақ би-хи*), это метафорически называют единением (*иттихād*), а в прямом смысле — установлением единства (*тавхӯд*). За сим лежат другие тайны, о которых долго говорить (*ал-Газālī*. Мишкāt ал-анвār. Байрūt: 'Алам ал-кутуб, 1986. С. 139—141).

Из упоминаемых ал-Газālī высказываний «опьяненных» суфиев первое принадлежит ал-Ҳаллāджу, а другие два — ал-Бисғāmӣ; бейты о вине и склянке приписываются авторами классического периода Ибн 'Аббаду (ум. 995; также ас-Сāҳиб, или ас-Сāҳиб Ибн 'Аббад —

государственный деятель, мыслитель, считавший себя учеником му-тазилитов, литератор), хотя в литературе встречается утверждение, что он позаимствовал их у Абӯ Нувāса или наоборот (*ал-Исфāхāни, 'Абӯ ал-Қāсим. Муҳāдарāt ал-удаба'*. Т. 1. Байрӯт: Дар ал-қалам, 1999. С. 113), и некоторые считают их принадлежащими Абӯ Нувāсу.

Обратим внимание на стихи о чаше и вине и на комментарий ал-Ғазālи. Высказывание «вино есть чаша» означало бы утверждение субстанциального единства; коль скоро чаша — метафора мирского, человеческого, а вино — божественного, то это утверждение означало бы субстанциальное слияние мирского и божественного до их неразличимости. Ал-Ғазālи отводит такую трактовку и обращает внимание на разницу между утверждением подобного субстанциального слияния и утверждением о том, что «вино — как будто чаша», или, расшифровывая метафору, что божественное — как будто мирское.

Прежде чем говорить о смысле этого «как будто», отметим, что многочисленные критики суфизма с позиций строго понятой буквы исламского вероучения, такие как Ибн Таймиййа, отказываются — от своего ли имени, или от имени опекаемых ими «обычных» верующих — вникать в такие тонкости, как различие этих двух утверждений, и говорят, что приведенные высказывания суфиев (и аналогичные им) означают прямое утверждение субстанциальной неразличимости Бога и человека, что представляет собой прямое и однозначное отрицание основоположений исламского вероучения.

Вероятно, они правы в том, что опасность понимания таких высказываний в духе утверждения субстанциального единства существует, как правы и в том, что такое понимание неприемлемо. Мы сейчас увидим, однако, что такую трактовку в духе субстанциального единства отвергает и Ибн 'Арабӣ; разница между ним и его ярым критиком Ибн Таймиййей скорее в том, что Ибн 'Арабӣ *хочет* видеть ту тонкость и то различие, на которое указывает ал-Ғазālи, и считает, что именно в этом заключена суть дела, а Ибн Таймиййа *отказывается* это делать.

В чем же состоит суть этого различия, суть этого «как будто»?

Сперва обратим внимание на заключительный абзац текста ал-Ғазālи. Он вводит здесь три термина: «гибель», «единение» и «установление единства». Последние два сам ал-Ғазālи будет различать (мы вскоре убедимся в этом) как метафору и прямое значение, так что по сути перед нами — пара терминов. Эта *парность* обозначения *одного и того же* вызвана тем, что указаны две стороны процесса единения: мистик и Бог. Здесь ал-Ғазālи, безусловно, опи-

рается на процессуальную парадигматику, где две стороны процесса внеположны, не сливаются и потому могут и должны обозначаться в разных терминах. Так и здесь: оказывается, что мистик испытывает «гибель», тогда как в отношении Бога происходит «установление единства» (*тавхїд*). Издатель текста ал-Ғазālї указывает в примечании к этому месту, что речь идет о том, что суфий, не видящий теперь ничего, кроме Бога, утверждает *только* Его: это и есть подлинное установление единства и единственности Бога, тот самый *тавхїд*, в котором исламское вероучение видит свое основание и свою суть. С этой точки зрения оказывается, что суфий — лучший верующий, и это оправдывает ту знаменитую «смысловую этимологию», которую поддерживает ал-Қушайрї в своем «Трактате» (*ар-Русāла*), говоря, что слово *сӯфийй* происходит от слова *сафф* «ряд», поскольку суфии стоят в первом ряду перед Богом, наиболее приближены к нему.

Наиболее приближены — но не тождественны. Так и здесь: суфий, потерявший свое «я», не способный увидеть его и в силу этого видящий только Бога — тождествен ему или нет? Если мы примем субстанциальную точку зрения и при этом захотим, вслед за ал-Ғазālї, отвести от суфизма обвинение в несовместимости с основами ислама и, следовательно, в неверии, то должны будем сказать, что утверждение о «гибели» мистика, «поглощенного» Богом, имеет только гносеологический, но не онтологический смысл: суфию *представляется*, что он слит с Богом, однако *на деле* нет никакого бытийного (в данном случае субстанциального) единства.

Вот почему ал-Ғазālї говорит, что *иттихād* «единение» — это метафора, прямой смысл которой — *тавхїд* «утверждение единственности» Бога: на самом деле, хочет сказать он, нет онтологического субстанциального слияния в единстве мистика и Бога, это единение — метафора, поскольку происходит лишь «в голове» мистика, а не на самом деле, да и то — не всегда, а только в отдельные моменты, когда тот испытывает состояние, именуемое *сукр* («опьянение»). Вот почему он так настойчиво утверждает, что в состоянии опьянения суфий теряет свой разум, и тогда ему *кажется*, будто он достиг «единения» (читай — субстанциального единства) с Богом; об этом свидетельствуют приводимые экстатические восклицания (*шаҗахāt*) суфиев, которые ал-Ғазālї именует «высказывания любящих». Потому и следует их «сворачивать», т. е. утаивать, а не распространять, что делаются они тогда, когда мистик не владеет «мерилом Божьим на земле», т. е. своим разумом.

Таким образом, хотя ал-Газālī и использует в завершение своего рассуждения возможность субстанциального разведения мистика и Бога, предоставляемую процессуальной парадигматикой, в целом осмысление проблемы *иттихād* «единения» у него выстроено в субстанциальной перспективе. Мистик и Бог остаются онтологически разделены, поэтому можно на самом деле (*би-лисāн ал-хақīқа* «на языке истины», т. е. в прямом значении слова) говорить только о *тавхїд* «установлении единства» Бога, а *иттихād* «единение» мистика и Бога оказывается метафорой (*маджāз*). Это слово указывает не на онтологическое, а на гносеологическое слияние, когда суфий, лишенный разума и «пораженный» (вспомним *хайра* «растерянность», о которой говорит Ибн ‘Арабї), мнит, будто он погиб в Боге, и ставит божественное Я на место своего, погибшего. Соответственно, те, кто (подобно Ибн Таймийе) понимают *иттихād* «единение» в прямом смысле, а не как метафору, ошибаются постольку, поскольку это слово *следует* понимать как метафору, — но они правы постольку, поскольку, *если* оно понимается в прямом смысле, то действительно означает субстанциальное слияние суфия и Бога в неразличимом единстве, когда божественное как неизмеримо более «сильное» полностью поглощает человеческое («в моей одежде — только Бог», говорит ал-Бисṭāmї).

Такова логика субстанциального понимания единства и единения, от которой в целом отгалкивается ал-Газālī. Логика понимания единства в процессуальной перспективе — другая; ей скорее следует Ибн ‘Арабї.

Процессуальная модель позволяет говорить о единении Бога и суфия в онтологическом смысле (а не перетолковывать его в гносеологическом ключе, как это делает ал-Газālī), но при этом сохранять субстанциальную разделенность Бога и мира, никоим образом не впадая в кощунственное с точки зрения исламского вероучения утверждение о субстанциальном единстве Бога и человека, напротив, утверждая необходимую их разделенность. Ведь процесс именно *соединяет* противоположные стороны, активную и претерпевающую, которые не только могут, но и должны оставаться разделенными и не сливаться как таковые, т. е. как именно активное и претерпевающее. «Внутри» процесса нет разделенности сторон; «внутри» процесса есть только то самое простое единство, которое делает мистика «пораженным», как говорит ал-Газālī; или, как выражается Ибн ‘Арабї, «растерянным» (*мутахаййир*), когда он не способен остановиться на одной из антиномий, выбрав ее как истинную, и переходит в силу ее внутренних требований к другой, противоположной — в соответствии с логикой про-

цесса, который предполагает обе своих противоположных стороны, но не включает их внутрь себя, а потому и не может зафиксировать их как вот-данные, как субстанциальные; чтобы увидеть их субстанциальность, надо «выйти» из процесса, оказаться вне его как такового.

Именно такой «вход» в процессуальность единения с Богом и «выход» из нее происходит с суфием в состояниях *сукр* «опьянение» и *сахв* «трезвость». Если единение понимается процессуально, то опьянение и трезвость не исключают, а, напротив, предполагают друг друга как разные точки зрения на один и тот же процесс, ни одна из которых не является полной, а потому требует другую как свое необходимое дополнение. Если при субстанциальной трактовке единения опьянение и трезвость соподчинены как метафора и истина (так говорит ал-Газālī), как некая иллюзия (мистику мнится, будто он и Бог — одно, но на самом деле это не так), не соотношенная с действительностью, и как подлинность, в которой гносеологическая сторона соответствует онтологической (мы знаем, что бытийно человек и Бог — различны, и это соответствует реальности), — то при процессуальном его понимании и то и другое *равно* имеют онтологический и гносеологический смысл, равно описывают реальность и ее постижение мистиком. Процессуальное единение с Богом оказывается действительным онтологическим единением, а не иллюзией измененного сознания мистика, — если, конечно, мы переосмысливаем слово «онтология» так, чтобы оно отражало и процессуально-ориентированное смыслоположение.

В 507-й главе «Мекканских откровений» Ибн 'Арабī говорит:

Знай, что установленные в мире границы (*худūd*) — я имею в виду Законоустановленные границы, не преступать которые Бог повелел нам, установив в Законе наказания (*худūd*), на нас накладываемые, коли их преступим, — установлены для того, чтобы мы знали, что миропорядок целиком — граница в нас и в Нем, в этой жизни и в жизни тамошней. Ведь мы отличаем (*тамййиз*) благодаря границам, а на отличии зиждется знание: не будь различий (*фāриқ*), воплощенности не отличались бы друг от друга, и тогда вовсе нельзя было бы что-либо познать. И вот, Он отличился для нас, благодаря нам и от нас (*ли-*, *би-*, *'ан-нā*); и мы отличились для Него, благодаря Ему и от Него. Так мы узнали, кто мы и кто — Он.

Если же над нами возьмет власть состояние и скажет языком своим: «Я — тот, кто страстью пылает, и страстно любимый мной — я», — то и тогда нам довольно будет силы воздействия границ, чтобы различить «я» и того, кто «страстно любим». Пусть он

и пылает страстью к самому себе, однако то состояние, в котором он «пылает страстью», будучи действователем (*ф̄а'ил*), — не то же самое (*м̄а хува 'айн*), в котором он «страстно любим», будучи претерпевающим (*маф ʿул*). Так границы разделяют (*баййанат*) состояния, как они разделяют воплощенности.

Это знание недостижимо в рамках выражения о единой воплощенности (*'ахадиййат ал-'айн*), и он не смог сделать состояние единым — да это и невозможно в принципе.

В области знания о Боге наиболее близкое и величайшее [утверждение] единственности (*'ахадиййа*) состоит в том, что существование мира и есть (*'айн*) существование Истинного, не что-то иное. Однако известно, что формы мира разнятся и что божественные имена разнятся. Это очевидная разница (*ихтил̄аф*) имеет лишь тот смысл, что мы знаем: не будь границ, не было бы и отличий. Даже если существование — нечто одно (*'айн в̄ахида*), а именно — Истинное существование (*ал-вудж̄уд ал-хаққ*), то ведь сущие и умопостигаемые [вещи] различаются. Бог языком посланника Божьего (да благословит и приветствует его Бог!) проклял тех, кто переменяет земной маяк, а ведь это — границы.

Сходство, становясь малозаметным, ввергает в растерянность (*хайра*), и тогда прячется граница (*хадд*). Вот ведь: особи, принадлежащие одному и тому же нижнему виду, подобны по определению (*хадд*), но различаются как особи, а значит, в подобном по определению должно быть и различие. Тебе довольно будет, если сделаешь его подобием, но не самим им (*мислу-ху л̄а 'айну-ху*) (Фут̄ух̄ат 4:148—149).

Слово *хадд* (мн. *худ̄уд*), имеющее общезыковое значение «граница», употребляется как термин в фикхе и в логике. В первом случае оно обозначает наказания, налагаемые за преступления, а само преступление понимается как преступание границ, очерченных Законом для человека: так наказание-граница кладет предел (=границу), т. е. пресекает возможность нарушения границ, определенных Законом. Это терминологическое значение использовано в начале отрывка. В логике это же слово имеет значение «определение»; имеется в виду родовидовое определение, задающее в Аристотелевой логике границы определяемого. Это значение использовано в конце отрывка. Кроме того, под «границей» Ибн 'Араб̄и понимает любое различие, не только родовидовое определение, иначе говоря, все, что позволяет отличить «это» от «того».

Такие границы различают как воплощенности (*а'й̄ан*), так и божественные имена, говорит Ибн 'Араб̄и. Под «воплощенностью» он

понимает конкретную вещь мира, являющуюся неким уникальным собранием акциденций; то, что в явном (*зāхир*) мы называем акцидентией, в скрытом (*бāтин*) носит название «божественное имя». Таким образом, говорит Ибн 'Арабӣ, нельзя не признать очевидно: различия имеются *внутри* как божественности, так и мира. Уже здесь задано соответствие между явным и скрытым, между мирской и божественной сторонами: различия в одном соответствуют различиям в другом. Говоря о границах, Ибн 'Арабӣ хочет подчеркнуть *внутреннее* различие и того, и другого, и божественного, и мирского; на это важно обратить внимание потому, что внутреннее различие Бога принципиально не может быть принято исламским вероучением по очевидным причинам.

Если имеется различие *внутри* и божественного, и мирского, означает ли это, что есть различие и *между* ними? Вопрос не праздный, поскольку в отрывке речь идет о Халладжиевых стихах, которые могут быть истолкованы (и кем-то толковались) в духе утверждения субстанциального единства Бога и человека. Ибн 'Арабӣ впрямую задается этим вопросом, встречая его «с открытым забралом» и не пытаясь уйти от него, и данный отрывок можно считать таким, в котором совершенно ясно заявлена его позиция по данному вопросу.

Даже если любящий и любимый слиты в акте любви, — все равно, говорит Ибн 'Арабӣ, активная и претерпевающая стороны процесса единения будут различаться и *в принципе* не могут стать чем-то «арифметически одним». Это «в принципе» (*'аслан*) крайне важно, поскольку свидетельствует об изначальной, исходной процессуальной парадигматике мышления, для которого превратить две стороны процесса в нечто арифметически одно, т. е. в некую единую субстанцию (в одну *'айн* «воплощенность») значит нарушить *основания осмысленности*, нарушить фундаментальную логико-смысловую очевидность, заключающуюся в том, что стороны процесса никогда не могут стать одним и тем же, хотя процесс сливает их воедино. Именно об этом и говорит Ибн 'Арабӣ.

Для *фалāсифа*, которые развивали греческую линию в арабской философии, т. е. линию субстанциального мышления, очевидным было ровно противоположное: возможность объявить обе стороны процесса и сам процесс чем-то арифметически одним. Именно так они поступали, толкуя, к примеру, Первый Разум как единство разумющего, разумемого и разумения.

Таким образом, субстанциальное и процессуальное видения изначально несовместимы, и на это в данном случае указывает Ибн

‘Арабӣ, подчеркивая, что для тех, кто придерживается «выражения о единой воплощенности» (т. е. кто утверждает субстанциальное единство любящего и любимого), знание о необходимой разведенности сторон процесса остается недоступным; и при этом они *не могут* соединить стороны процесса, которые Ибн ‘Арабӣ обозначает здесь как «состояния» (состояние претерпевания и состояние активности).

Единственное, относительно чего можно говорить о таком арифметически понимаемом субстанциальном единстве, когда предмет разговора арифметически един, — это существование, говорит Ибн ‘Арабӣ. Тожесть (единство) существования Бога и мира, — вот что имеется в виду в данном случае. Но — и это принципиально — неверной была бы трактовка этого утверждения в духе пантеизма. Неоднократно допускавшаяся западными и отечественными учеными, она упускает из виду именно то, что подчеркивает здесь Ибн ‘Арабӣ: необходимость мыслить в процессуальном ключе, который исключает субстанциальную идентичность сторон процесса.

Но что же тогда подразумевается под «тожестью» существования? Совсем не то, что подразумевает под единством бытия греческая мысль и наследующая ей западная традиция мышления. Еще мутазилиты развили общий подход к осмыслению мира как результата *действия*, когда всё происходящее должно быть возведено к действию того или иного действующего. Это общее умонастроение позже нашло выражение в тех онтологических построениях *фаләсифа*, которые были выполнены не в аристотелевском ключе; я имею в виду представление о *мумкин* «возможном» как вещи вне существования и несуществования, которой действительный передает *вуджӯб* «необходимость», и тем самым — *вуджӯд* «существование».

Уже здесь необходимость, передаваемая причиной своему следствию, — та же самая, что делает следствие существующим. Именно об этом и говорит Ибн ‘Арабӣ: только Бог обладает самостной необходимостью, и передача этой необходимости вещам мира и делает те существующими. Да, существование оказывается одним и тем же у Бога и мира: у Бога — самостным, а у мира — заемным; но это совершенно не отрицает двойственность Бога и мира, а саму связь между ними предполагает как процессуальную, поскольку заключается она в постоянной, ежемгновенной передаче необходимости (=существования) от Бога к миру и ее «возвращении» миром Богу. Интересно, что непонимание этого различия между Богом и миром, имеющего процессуальный характер, Ибн ‘Арабӣ считает крайне осуждаемым и ил-

люстрирует свое осуждение хадисом о перемене маяка (см. Муслим 1978: Ас-Сахїх / Ред. Мухаммад Фу'ад 'Абд ал-Бақї. Т. 3. Байрӯт: Дар Иҳйā' ат-турāс ал-'арабийй. С. 1567).

Вот почему, утверждает Ибн 'Арабӣ, Бога (=Любимого) надо считать подобием любящего, а не самим любящим. Он говорит об этом в заключительном абзаце цитируемого отрывка, указывая, что состояние растерянности (*хайра*), которое и заключается в невозможности *остановиться* в беспрестанном переходе между *зāхир*- и *бāтин*-сторонами миропорядка, между божественным и мирским, дает человеку возможность видеть это, сохраняя подобие сторон, а не их субстанциальную идентичность.

45. А другой на этом макаме сказал: «Я — Бог». Так вот, если ты полюбишь кого-то — свое подобие — такой любовью и та любовь, дав тебе увидеть в любимом то, о чем мы сказали, вернет тебя таким образом к Богу, значит, Он тебя любит, и в этом искушении ты нашел верное руководство.

Здесь Ибн 'Арабӣ заканчивает разбор искушения женщинами и переходит к подробному разбору остальных видов искушений. Везде он стремится передать ту же основную мысль: преодолеть искушение значит увидеть предмет искушения как двуединый, открыв неразрывную процессуальную связанность мирской и божественной его сторон.