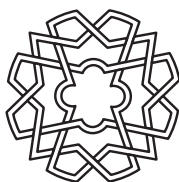


ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ ИСЛАМСКОГО МИРА

Ответственный редактор серии
член-корреспондент РАН
А. В. Смирнов

Переводы



Том 1

ИБН АРАБИ

ИЗБРАННОЕ

ТОМ 1

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



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ
КУЛЬТУРЫ



ООО «САДРА»

Москва 2013

УДК 297
ББК 86.38
А 79

16+

*Серия учреждена к печати
Ученым Советом Института философии РАН*



Издание осуществлено при поддержке
Фонда исследований исламской культуры

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

Ибн Араби

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

ISBN 978-5-9551-0658-8

ISBN 978-5-906016-13-3

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

ISBN 978-5-9551-0658-8



9 785955 106588 >

ISBN 978-5-906016-13-3



9 785906 016133 >

ББК 86.38

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

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

Посвящается моему старшему брату Иреку

СОДЕРЖАНИЕ

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

ЖИЗНЬ И УЧЕНИЕ ИБН ‘АРАБИ

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

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

Ибн ‘Арабӣ (Муҳйӣ ад-Дйн ’Абӯ ‘Абдаллāх Муҳаммад ибн ‘Алӣ ибн Муҳаммад ибн ал-‘Арабӣ ал-Ҳāтимӣ ат-Тā’ӣ) родился в 1165 г. в Мурсии в мусульманской Испании, в семье знатного арабского вельможи, представителя древнего рода. Его появление на свет пришлось на время упадка династии Альморавидов и перехода власти в руки правителей из династии Альмохадов. Детство Ибн ‘Арабӣ прошло в Севилье, столице альмохадской Испании, куда его семейство переехало в 1172 г. Там же он получил традиционное мусульманское образование. Кроме калама (*калām*)⁴, мусульманского права (*фиқх*) и хадисоведения (*‘илм ал-ҳадӣс*), он изучает арабскую словесность, особенно поэзию⁵. С раннего возраста его отличали набожность, приверженность к аскетическому образу жизни и интерес к суфизму. Еще с юности он был склонен к мистическим видениям, прозрениям и откровениям. В 1189 г. в Кордове он пережил мистическое видение, в котором Бог дал ему возможность узреть всех пророков. Об этом видении он повествует в своем произведении «Геммы мудрости» (*Фуṣṣа ал-ҳикам*)⁶. В возрасте 16 лет он был посвящен в суфии суфийскими учителями Андалусии. Вероятно, в это же время имела место его встреча со знаменитым андалусским философом Ибн Рушдом (Аверроэсом)⁷.

Ибн ‘Арабӣ, по собственному признанию, где-то в возрасте двадцати лет пережил состояние мистического вдохновения, благодаря чему сумел пройти все «стоянки» (*мақāmāt*, ед. ч. *мақām*) мистического Пути суфиев к Богу (*тарӣқ*) и снискать великий дар свыше⁸. С этих пор он начинает совершать поездки по родине, в Андалусии, и в странах Магриба (Марокко, Тунис), посещает города Тлемсен (в 1193 г.), Марракеш, Фес (в 1194, 1196 и 1197 гг.), Кордова (1198 г.) и др., знакомится и общается с видными суфиями того времени. В этот период своей жизни он продолжает интенсивно изучать религиозные дисциплины — хадисоведение, фикх, «суфийскую науку» (*‘илм ат-таṣаввуф*) и составляет около шестидесяти небольших сочинений⁹. Его продолжают посещать мистические видения, раскрывающие ему «истины» бытия. Наконец, в Фесе в 1198 г. он совершает «ночное восхождение» (*ми рāдж*) к Богу, совершенное до него, согласно мусульманской традиции, пророком Мухаммадом. Ибн ‘Арабӣ в своем произведении «Мекканские откровения» (*ал-Футūхāt ал-маккиййа*) подробно описывает свое «ночное восхождение» как последовательное достижение «семи небес», на которых он, как когда-то пророк Мухаммад, удостоился общения с пророками ‘Исой (Иисусом), Йаҳйā (хр. Иоанном / Йўҳаннā), Йўсуфом (Иосифом), ’Идрӣсом (Енохом),

Харун (Аароном), Мусой (Моисеем) и Ибрахймом (Авраамом)¹⁰. Исключительное значение этого события в его духовной жизни определяется тем, что «ночное восхождение» пророка Мухаммада рассматривается суфиями как высший опыт мистика и пример, «следовать которому они должны стремиться»¹¹, и что «[пророк] Мухаммад сделал опыт личного, живого и непосредственного общения человека с Богом опытом парадигматического достоинства»¹². Ибн 'Араби признается, что в Фесе в том же 1198 г. он постиг тайну «печати Мухаммадовой избранности» (*хатм ал-вилāйя ал-мухаммадийя*), утверждая тем самым, что достиг наивысшей степени познания и совершенства¹³.

В 1199 г. он возвращается из Марокко на родину, в Мурсию. Там он принимает решение совершить паломничество-хадж, посетить священные для каждого мусульманина города — Мекку и Медину. На следующий год он уезжает в Магриб, чтобы уже никогда не вернуться в родную Испанию. Во время пребывания в Марракеше Ибн 'Араби посещает очередное видение, в котором «наипрекраснейшая птица», летающая под божественным Престолом (*'ари*), доводит до него весть о том, что ему следует отправиться на Восток, избрав в качестве спутника некоего Мухаммада ал-Хассара из Феса. Он едет в Фес и действительно встречает там человека с таким именем. Мухаммад ал-Хассар сообщает ему, что по велению свыше давно уже поджидает его, чтобы вместе направиться в страны Востока¹⁴. Из Феса Ибн 'Араби со своим компаньоном едет в Биджайу¹⁵, где его опять посетило чудесное видение: он соединяется брачными узлами со звездами и буквами арабского алфавита¹⁶. Из Биджайи он с Мухаммадом ал-Хассаром направляется в Тунис. Здесь им было составлено в первой редакции сочинение «Составление окружностей» (*Иншā' ад-давā' ир*)¹⁷, перевод которого приводится в нашей книге. В 1201 г. Ибн 'Араби отправляется на мусульманский Восток и остается там навсегда. После кратковременного пребывания в Каире в 1202 г. он едет в Палестину. Прибыв в Хеврон (*ал-Халил*), он посещает могилу пророка Ибрахйма (Авраама), а затем направляется в Иерусалим (*ал-Кудс*) с целью совершить молитву в «Отдаленнейшей мечети» (*ал-масджид ал-ақсā*), в одной из святынь ислама, куда, согласно мусульманскому преданию, пророк Мухаммад был перенесен во время «ночного восхождения»¹⁸. Из Палестины он направляется в Медину с целью посетить могилу пророка Мухаммада. И наконец в этом же году (1202 г.) он достигает конечной цели своего путешествия — Мекки¹⁹.

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

щению с крупнейшими исламскими учеными, посещавшими Мекку. С ним часто происходят сверхъестественные события, его продолжают посещать различные видения, он удостоивается таинственных откровений (*футūхāt*) свыше. Здесь он приступает к написанию своего самого фундаментального труда — многотомного произведения «Мекканские откровения» (*ал-Футūхāt ал-маккийя*), своего рода *summa mystica*. В 1204 г. он отправляется в длительное и многолетнее странствие по Востоку: в период между 1204 и 1220 гг. он побывал в Сирии, Палестине, Египте, Ираке и Анатолии. Еще в Мекке он знакомится с Мадж ад-Динем 'Исхāком ибн Йūsуфом ар-Рūмй, приближенным сельджукского султана Анатолии Кайкусурава (ум. в 1212 г.), а после смерти последнего — его преемника Кайкавуса (ум. в 1218 г.). Знакомство с ним в дальнейшем перерастет в настоящую дружбу. Посетив Мосул, Багдад и Иерусалим, Ибн 'Арабī в 1205 г. со своим новым высокопоставленным другом прибывает в Конью (Анатолия). Дружба с ним знаменательна тем, что после кончины Мадж ад-Дйна Ибн 'Арабī взял на воспитание его сына — Садр ад-Дйна ал-Кūнавī (ум. в 1274 г.), который станет блестящим комментатором учения Ибн 'Арабī²⁰.

Ибн 'Арабī в упомянутые годы неумоимо путешествует по Малой Азии и Ближнему Востоку, встречается с мусульманскими религиозными учеными и многочисленными почитателями. В 1209 г. он находился в Мекке, в 1211 г. — в Алеппо (*Халаб*), а в 1213 г. — в Багдаде. Во всех поездках его сопровождали ученики. Популярность Ибн 'Арабī быстро росла, и местные правители старались установить с ним дружеские отношения. Помимо занятий с учениками с целью разъяснения доктринальных положений «суфийской науки» (*'илм ат-таṣаввуф*), он также занимался составлением трактатов. Всего за это время он написал примерно 50 сочинений. В 1223 г. Ибн 'Арабī поселился в Дамаске, где и прожил до конца своих дней, пользуясь расположением властей и религиозных кругов. Этот период его жизни был наиболее плодотворен в творческом отношении. Именно в Дамаске он завершил фундаментальное произведение «Мекканские откровения» и составил трактат «Геммы мудрости» (*Фуṣūс ал-хикам*)²¹, который является, пожалуй, самым известным из его трудов. Умер Ибн 'Арабī в 1240 г. Уже в Османскую эпоху по распоряжению султана Селима I в нач. XVI в. над его могилой был построен мавзолей, который до сих пор остается объектом посещения многочисленных почитателей его творчества²².

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

телей²³. В мире ислама результаты исследований творчества и жизни Ибн 'Арабӣ были закреплены в многочисленных сочинениях, где собраны биографические и библиографические данные об Ибн 'Арабӣ, обобщены его высказывания и сведения о нем.

Учение о единстве бытия (*вахдат ал-вуджӯд*) оказало огромное влияние на развитие мусульманской религиозно-философской мысли. Его восприняли и развивали не только видные суфийские мыслители ал-Қашанӣ (ум. в 1329 г.), Ҷадр ад-Дйн ал-Қунавӣ (ум. в 1274 г.), 'Абд ал-Карӣм ал-Джйль (ум. в 1428 г.), Джәмй (ум. в 1492 г.), но и шиитские философы Ҳайдар 'Амулӣ (ум. в 1385 г.), Муллā Ҷадрa (ум. в 1640 г.)²⁴. Неоценимую помощь современным исследователям творчества Ибн 'Арабӣ оказывают сочинения средневековых мусульманских авторов, написанные в защиту Ибн 'Арабӣ, где содержатся ценные сведения о нем, глубокий анализ его идей и подробные комментарии. Выдающийся исламский религиозный ученый Ибн Таймиййа (ум. в 1327 г.), мутакаллим и факих ат-Тафтазәнӣ (ум. в 1390 или 1389 г.), исламский историк и философ Ибн Халдӯн (ум. в 1406 г.) и другие, ведя заочную полемику с Ибн 'Арабӣ по религиозным и философским проблемам, дали возможность глубже выявить истоки и движущие мотивы творчества Ибн 'Арабӣ и понять направления развития его взглядов²⁵.

Научное изучение творчества Ибн 'Арабӣ началось с издания Г. Флюгелем (G. Flügel) в Лейпциге в 1845 г. небольшого произведения под названием «Definitiones theosophi Muhjied-din Mohammed b. Ali vulgo Ibn Arabi dicti»²⁶ в виде приложения к подготовленной им же к публикации работе 'Али ибн Муҳаммада ал-Джурджәнӣ (ум. в 1413 г.) «Определения» (*ат-Та'рифāt*), представляющей собой словарь философских терминов²⁷. В 1911 г. в Лондоне Р. А. Никольсон издал в переводе на английский язык произведение Ибн 'Арабӣ «Переводчик желаний» (*Тарджумән ал-ашвақ*) (The Tarjumán al-ashwáq. A Collection of Mystical Odes by Mu'y' d-din ibn al-'Arabi / Ed. and trans. R. A. Nicholson. London: Theosophical Publishing House LTD. 1911). В 1901 г. было издано ошибочно приписанное Ибн 'Арабӣ произведение Авҳад ад-Дйна Балйәнӣ (ум. в 1288 г.) «Трактат об абсолютном единстве» (*Кутāб ал-вахда ал-мутлақа*)²⁸ в переводе Т. Вейра (Т. Н. Weir) на английский язык под названием «Treatise on Unity»²⁹, а в 1907 г. это же сочинение было издано в переводе Ивана-Густава Агуэли (Ivan-Gustav Agueli) на итальянский язык, а в 1911 г. — на французский³⁰. Затем в 1919 г. в Лейдене было опубликовано Х. Нюбергом (H. Nyberg) произведение «Kleinere Schriften des Ibn Arabi», а в Мадриде была издана работа

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

В 1939 г. издательством Кембриджского университета была издана работа А. Афифи о философии Ибн ‘Арабӣ (*Affifi A. E. The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul ‘Arabi*. Cambridge: At the University Press, 1939). В дальнейшем количество работ, посвященных творчеству Ибн ‘Арабӣ, только увеличивается³¹. Следует также отметить вклад российских философов и арабистов, а также исследователей из других стран, пишущих и на русском языке (Я. Эшотс, Латвия / Великобритания), в раскрытие различных аспектов философии Ибн ‘Арабӣ³².

Долгое время в академических кругах шли оживленные дискуссии вокруг вопроса об истоках идей Ибн ‘Арабӣ. М. Асин Паласиос считал Ибн ‘Арабӣ христианином без Иисуса Христа³³. Для А. Корбэна характерно слишком усиленное стремление обнаружить у суннита Ибн ‘Арабӣ³⁴ скрытый шиизм³⁵. Если одни исследователи настаивают на необходимости учитывать исламский контекст его мировоззрения (А. Д. Кныш)³⁶, то другие расценивают построения Ибн ‘Арабӣ как результат привнесения на исламскую почву идей неоплатонизма (К. Эрнст)³⁷.

В последние десятилетия усиливается внимание к собственно философскому компоненту суфизма, развивавшемуся в учениях Ибн ‘Арабӣ и его последователей³⁸. Многие исследователи (Т. Ибрагим, А. В. Сагадеев, А. В. Смирнов, М. Т. Степанянц, Е. А. Фролова, А. Афифи (А. Е. Affifi), Т. Изуцу (Т. Izutsu), Анри Корбэн (Н. Corbin) и др.) считают, что в лице учения «Величайшего шейха» суфизм превратился из мистического учения в одно из ведущих философских течений в исламской культуре. А. Корбэн пишет: «Но так же, как нельзя исключить Майстера Экхарта из истории немецкой философии, нельзя оставить Ибн ‘Араби за бортом философии исламской»³⁹. Т. Ибрагим рассматривает Ибн ‘Арабӣ и его последователей (сторонников учения «единства бытия») (*вахдат ал-вуджӯд*). — *И. Н.*) как представителей философского суфизма, а саму их философию — как философию абсолютного монизма, или философский пантеизм⁴⁰. Его оценка совпадает с точкой зрения Дж. С. Тримингэма, согласно которой доктринальный суфизм является «суфийским пантеизмом»⁴¹. В работах А. В. Смирнова, посвященных исследованию

творчества Ибн 'Арабӣ, дается убедительное теоретическое обоснование взгляда на его учение как на явление философского порядка⁴². Однако А. В. Смирнов считает неверной характеристику философии Ибн 'Арабӣ (и вообще суфийской философии) как пантеистической. «Самое же главное (в учении Ибн 'Арабӣ. — *И. Н.*) состоит в том, что внеположность Бога множественности мира не предполагает “его присутствия в нем”, как такое присутствие полагается западной пантеистической традицией»⁴³.

Но некоторые исследователи отказываются признавать наличие философской составляющей в учениях Ибн Арабӣ и его последователей. А. Д. Кныш, известный специалист по творчеству Ибн 'Арабӣ, пишет, что «рафинированное вследствие рационализации и систематизации учение Ибн 'Арабӣ получило название “единства бытия” (*ваҳдат ал-вуджӯд*), ставшее источником заблуждений как мусульманских, так и западных ученых... Проблема бытия (существования) являлась одной из основных для средневековой мусульманской философии и появление ее в составе названия данного учения подчеркивало его по преимуществу философский характер, которого оно на самом деле не имело»⁴⁴. Он считает сосредоточение Т. Изуцу и Р. Ландау на абстрактно-метафизической стороне учения Ибн 'Арабӣ неоправданным⁴⁵. Вполне очевидно, что он исходит из мысли, что мистика по определению не поддается рационализации и систематизации, и, следовательно, доктрина «Величайшего шейха» представляет собой нечто близкое скорее теософии и теологии, чем собственно философии⁴⁶. Такого же мнения придерживается и В. М. Нирша. Последний отмечает, что «следует помнить, что суфизм не просто философское, а религиозно-философское, более того, мистическое учение, накладывающее особый отпечаток на используемый им понятийный аппарат... Суфийское ма'рифа (познание. — *И. Н.*) — понятие синтетическое, ибо охватывает как интеллектуальную, так и эмоциональную сферы деятельности и внутреннего бытия человека, что следует помнить при изучении суфийских текстов»⁴⁷.

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

философских идей, что, по его мнению, есть следствие редукционизма. М. Шодкевич утверждает, что Ибн 'Арабӣ — не «мыслитель» («thinker») и его учение не является систематическим изложением сугубо интеллектуальных спекуляций⁵¹.

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

Еще одной важной темой в исследованиях наследия Ибн 'Арабӣ является вопрос о влиянии его учения на судьбу исламской мистической традиции. До сих пор большинство западных суфиеведов склонны рассматривать период IX — начала X вв., когда жили такие выдающиеся суфии, как 'Абӯ Йазӣд ал-Бистāmӣ, ал-Ҳаллāдж, 'Абӯ ал-Ҳусайн ан-Нӯрӣ и ал-Джунайд, кульминационным моментом в суфизме, а последующую его историю — как процесс постепенного вырождения и выхолащивания подлинного мистического опыта в теософских изысканиях (Ибн 'Арабӣ). «Традиционная западная точка зрения заключается в том, что он (Ибн 'Арабӣ. — *И. Н.*) представлял исламский пантеизм или монизм и своими монистическими теориями способствовал разрушению исламского представления о Боге как живой действующей силе, вследствие чего в широком смысле ответственен за упадок истинно исламской религиозной жизни»⁵². Согласно Л. Масиньону, в сведении на нет духовности в суфизме и выхолащивании ее истинной сути сыграли свою негативную роль умозрительный монизм и рационализм Ибн 'Арабӣ и его последователей, которые в своем стремлении рационализировать суфизм лишили его изначальной сущности, основывающейся на сугубо личном и непосредственном мистическом переживании⁵³.

С другой стороны, ряд современных исламоведов оценивают творческое наследие Ибн 'Арабӣ как высший этап развития доктринального суфизма. Например, Сейид Х. Наср рассматривает труды Ибн 'Арабӣ как подытоживающие теоретические разработки его предшественников из числа суфийских мыслителей⁵⁴, а его самого на-

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

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

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

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

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

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

И. Н.) после посещения Хеврона (*ал-Халїл*) и совершения молитв на “Скале” (*сахра*)⁶¹ и в “Отдаленнейшей [Мечети]” (*ал-масджид ал-ақсә*) [в Иерусалиме], Бог внушил мне мысль ознакомить избранника [Божьего] (*валиий*)⁶² с богоданными знаниями (*ма‘ариф*), которые я обрел во время своего отсутствия, и передать ему (да облагородит его Бог!) самые отборные знания, которые я усвоил на чужбине. Я посвятил ему это послание, которое сотворил Истинный (*ал-хаққ*)⁶³, чтобы полностью избавить [нас] от невежества... Я дал этому посланию название “Мекканские откровения. Знания о небесных и земных тайнах” (*ал-Футүхәт ал-маккийя фи ма‘рифат ал-асрәр ал-мәликийя ва ал-мулкийя*), так как большую часть из того, что я изложил в этом послании, Бог раскрыл мне во время моих ритуальных обходов Его благородного Дома (Каабы. — И. Н.), либо когда я сидел и созерцал оный [Дом] в благородной Запретной [Мечети]»⁶⁴. Приступив к составлению этого фундаментального труда в 1202 г. в Мекке, Ибн ‘Арабӣ завершил его в Дамаске в 1231 г. Через три года он решил его переработать. Работа по составлению текста «Мекканских откровений» во второй редакции⁶⁵ была завершена в 1238 г.

Именно в «Мекканских откровениях» наиболее полно изложены философские взгляды автора. Все свои идеи он постоянно продумывал, вновь и вновь возвращаясь к ним, и это подтверждается тем, что ряд небольших ранних работ были позднее включены им в переработанном виде в текст «Мекканских откровений». Совершенно справедливо говорится, что «Мекканские откровения» не просто подытоживают достижения Ибн ‘Арабӣ как философа и богослова⁶⁶, но и подводят итог развития пятивековой суфийской традиции⁶⁷.

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

следовательно, одну за другой, а методом «кружения»: он постоянно возвращается к ним и освещает их новые стороны. Дополнительную трудность создает его язык с многозначными терминами, связанными между собой ассоциативными связями, доподлинно известными только самому автору. Поэтому знакомство с этим произведением (да и с остальными) требует начитанности не только в суфийской философской литературе, но и в литературе по основным исламским религиозным дисциплинам: корановедению ('*улум ал-қур'ан*), хадисоведению ('*илм ал-хадис*), фикху и т. д.

Как уже было сказано, Ибн 'Арабӣ составил «Геммы мудрости», одно из своих лучших и наиболее известных сочинений, в Дамаске, где он поселился в 1223 г. и прожил до самой своей смерти в 1240 г. Из всех его произведений именно «Геммы мудрости» до сих пор привлекают наибольшее внимание почитателей его таланта. Эта книга стала предметом многочисленных комментариев (до 50-ти), таких как, например, комментарии Садр ад-Дйна ал-Қўнавӣ, Му'айяд ад-Дйна ал-Джандӣ, Давўда ал-Қайсарӣ, 'Абд ал-Ғанӣ ан-Набулўсӣ, Ҳайдара 'Амулӣ и др. Большинство этих комментариев остаются неопубликованными. Комментарии Садр ад-Дйна ал-Қўнавӣ к «Геммам мудрости» под названием «Раскрытие тайн столпов мудростей гемм» (*ал-Фуқўк фӣ асрār мустанадāt ҳикам ал-фуқўс*) в наши дни были изданы в Иране⁶⁸. Критическое издание «Гемм мудрости» было подготовлено к печати А. Аффифи (см.: *Ibn 'Arabī. Fuṣūṣ al-Ḥikam* / Ed. by A. A. Affifi. Beirut, 1946). Известный западный специалист по суфизму Титус Буркхардт (1908—1984) осуществил частичный перевод «Гемм мудрости» на французский язык (см.: *Ibn Arabī. La sagesse des prophètes (des extraits du Fusus al-Hikam, 1229)* / Traduction et notes de T. Burckhardt. Paris: Albin Michel, 1955). Заслуга в деле полного перевода «Гемм мудрости» на французский принадлежит Шарлю-Андре Жилису (см.: *Le livre des chatons des sagesse / Ibn Arabī; trad. intégral, notes et commentaire de Charles-André Gilis*. Beyrouth: Les éditions Al-Bouraq, 1997). Впервые полный перевод этого произведения Ибн 'Арабӣ на английский язык подготовил Р. Остин (см.: *Ibn Arabī. The Bezels of Wisdom* / Transl. R. W. J. Austin. New York: Paulist Press, 1980).

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

1993. С. 145—321). На основе глубокого анализа этого произведения и «Мекканских откровений» он предлагает новаторский подход к оценке учения Ибн 'Арабӣ. По его мнению, философская система «Величайшего шейха» состоит из трех философем, представляющих три вида познания (рациональный, интуитивно-созерцательный и мистический) и исчерпывающих возможные отношения между субъектом и объектом⁶⁹. Синтезированные в единую систему эти философемы были призваны решить основную задачу классической исламской философии: задачу решения проблемы взаимоотношения Бога и множественного мира и определения места человека в религиозной картине мироздания.

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

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

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

к Богу» (*тарīқ*) и его ключевые концепции мистических стоянок (*мақāmāt*; ед. ч. *мақām*) и состояний (*ахвāl*; ед. ч. *хāl*). Более внимательное прочтение содержания наиболее репрезентативных работ Ибн ‘Арабī, каковыми являются «Мекканские откровения» и «Геммы мудрости», а также «Составление окружностей», заставляет склониться к другой стратегии — представить читателю вначале тексты «Величайшего шейха» с изложением его онтологических взглядов, понимание которых даст возможность постичь как суть излагаемой им в своих произведениях картины мироздания, так и оригинальный характер его концепции мистического познания единого бытия. Именно поэтому данная книга начинается с «Составления окружностей», целиком посвященного рассмотрению вопросов онтологии⁷¹. Ведь на самом деле Ибн ‘Арабī осуществлял свою масштабную деятельность в рамках, задаваемых парадигмальной задачей средневековой арабо-мусульманской философии, а именно задачей решения проблемы взаимоотношения Бога и множественного мира, а также выяснения места человека как необходимого элемента, опосредующего отношение Бога и мира, без чего эта конфигурация обесмысливается. Вся проблематика, продумываемая религиозно-философской мыслью мусульманского средневековья (творение мира, божественные атрибуты, человек и Бог, характер знания о трансцендентном и т. д.), находится в полной зависимости от способа решения этой главной задачи.

Хотя Ибн ‘Арабī не без оснований считают великим систематизатором всего того, что рассматривается как подлинная сущность суфизма⁷², его философские тексты не являются выражением его взглядов в систематизированном виде⁷³. Поэтому будет вполне оправданным предварение переводов текстов Ибн ‘Арабī изложением основных положений его философских концепций, разумеется, без претензий на окончательную интерпретацию его учения.

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

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

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

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

Это проливает свет на предлагаемый Ибн ‘Арабӣ способ решения проблемы соотношения интеллигибельного (умопостигаемого) и чувственного (конкретного) бытия. Хотя он говорит о четырех «степенях» (*marātib*, ед. ч. *marṭaba*) бытия, или существования (*vudjūd*) каждой вещи, тем не менее, по его мнению, в отношении к Первоначалу вещи могут пребывать фактически только в двух онтологических статусах своего наличия: 1) интеллигибельном и 2) чувственно-конкретном. Другие две «степени» существования вещи — это ее существование в «выговоренностях» (словах) (*alfāz*) и надписях (*ruḳūm*)⁷⁵. Отрицание внеположности Первоначала (Бога) и порожденного им ряда вещей означает включенность последних в него (в Бога), но не буквально, а в виде виртуальных (небытийных) соотношенностей, или «смыслов» (*ma‘ānin*) вещей. Эти «смыслы» являются объектами извечного знания Бога.

Для обозначения этих «соотнесенностей», или «смыслов» вещей, Ибн ‘Арабӣ использует как термин выражение «*a‘īān ṣābita*» (ед. ч. «*‘aīn ṣābita*»), которое в отечественной литературе, как правило, переводится как «неподвижные сущности», «ноуменальные сущности» (Т. Ибрагим)⁷⁶, как «утвержденные воплощенности» (А. В. Смирнов)⁷⁷, а также как «конкретные сущности» (А. Д. Кныш)⁷⁸. Для Ибн ‘Арабӣ было важно подчеркнуть, что каждая вещь, взятая в аспекте «*‘aīn*», всегда остается самой собой и в состоянии несуществования, и в состоянии существования («вещь утверждена в обоих состояниях»⁷⁹). Проблема заключается с переводом первого слагаемого данного выражения — «*a‘īān*» (ед. ч. «*‘aīn*»). В понимании Т. Ибрагима и А. В. Смирнова «*a‘īān*» не являются аналогом «сущностей» в платоновском смысле⁸⁰. Тем не менее, переводы термина «*a‘īān*» как «сущности» (Т. Ибрагим и А. Д. Кныш) и как «воплощенности» (А. В. Смирнов) не лишены коннотации бытийности, что затемняет значение выражения «*a‘īān ṣābita*»: человек, ассоциирующий философию преимущественно с западной философской традицией, поймет термин «сущность» как обозначение подлинного бытия (неважно, идеального или материального), так же как термин «воплощенность» он скорее всего поймет в смысле перехода чего-то из небытия в бытие, как обретение плоти. Но в понимании Ибн ‘Арабӣ «*a‘īān ṣābita*» как раз небытийны, «они не ощущали запаха бытия»⁸¹.

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

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

В контексте рассматриваемой нами проблемы для нас важно то обстоятельство, что выражение «*а 'йāн с̄абита*» служит для обозначения вещей, имеющих в наличии до их существования и «утвержденных» в божественном знании⁸², где каждая из них является собой и одновременно любой другой из-за своей небытийности. Ибн 'Араби отрицает креационистское положение о творении Богом вещей мира «из ничего», утверждая, что процесс творения вещей следует понимать как перевод Богом вещей из одного онтологического статуса в другой — из «интеллигибельной вещности» в «феноменальную вещьность». Вещи обладают двумя онтологическими состояниями: а) как *а 'йāн*; б) как вещи чувственно-конкретного мира, обладающие существованием, которое им дает Бог в ходе их творения.

Таким образом, небытийность *'айн с̄абита*, двойника вещи в интеллигибельном мире, не есть абсолютное «ничто», а является способом наличия вещи в умопостигаемом (интеллигибельном) состоянии до перехода ее в состояние существования. Вещь должна уже наличествовать каким-то образом до своего появления в чувственно-конкретном мире, в противном случае Бог оказался бы не в состоянии обращаться к ней со своим повелением: «Будь!» (*кун*)⁸³. Ибн 'Араби иногда обозначает *'айн*, модус наличия вещи до ее существования, словосочетанием «всеобщая вещьность» (*шай 'иййа 'амма*), а иногда — словосочетанием «абсолютная вещьность» (*шай 'иййа 'мутлақа*). Согласно Ибн 'Араби, именно к этой «всеобщей вещьности» обращено божественное повеление «Будь!» (*кун*)⁸⁴. Противники Ибн 'Араби, указав на связь концепции *а 'йāн* с учением мутазилитов о «не-сущих» (*ма 'д̄умак*), обвинили его в признании извечности мира с точки зрения извечности его материи: «Является ли не-сущее (*ма 'д̄ум*) в состо-

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

Другой пункт принципиального расхождения между учением об *а'йāн* и теистическим тезисом о зависимости вещей от извечного божественного знания заключается в том, что *а'йāн*, будучи объектами божественного знания, первичны по отношению к этому знанию, так как они детерминируют его⁸⁶: «Знание — соотносительность, принадлежащая познаваемому, познаваемое же — ты сам и твои состояния»⁸⁷. Утверждение о том, что *а'йāн* детерминируют знание Бога, фактически ведет к признанию, что за Богом сохраняется лишь функция повеления «Будь!» (*кун*), так как вещь обладает способностью для реализации в чувственно-конкретном мире в первую очередь благодаря своему двойнику (*'айн*), а потому она в своем осуществлении обязана лишь самой себе⁸⁸.

В итоге, Ибн 'Арабī приходит к утверждению о трех онтологических состояниях единого бытия — его состояния как Абсолюта и двух состояниях (умопостижимый и конкретный) каждой вещи. Это снимает видимое противоречие в рассуждениях Ибн 'Арабī, когда он на следующих страницах своего произведения «Иншā' ад-дава'ир» приводит уже не четырехчастную, а трехчастную классификацию онтологических состояний вещей в нижеследующем порядке: 1) то, что существует благодаря своей самости в своей воплощенности (*мавджūd би-зāti-хи фī 'айни-хи*), и это — абсолютное, неограниченное бытие (*вуджūd мутлак лā йатақаййад*), и оно идентично Богу (*ва хува 'Аллāх*); 2) то, что существует благодаря Богу, то есть ограниченное бытие (*вуджūd муқаййад*), или множественный мир; его относительность состоит не в его «запаздывании» по времени от абсолютного бытия, а в том, что абсолютное бытие «предшествует» ему существованием (*би-л-вуджūd*); 3) то, что нельзя охарактеризовать ни бытием (*вуджūd*), ни небытием (*'адам*), ни возникновением (*худӯс*), ни вечностью (*қидам*); оно и не предшествует множественному миру и не «запаздывает» (по времени). Эта «Третья вещь», согласно Ибн 'Арабī, есть «источник (*'ақл*), из которого появляется множественный мир»⁸⁹.

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

ляется ни тем, ни другим. Она, выступая одновременно как вечностная и временная стороны бытия, не является ни первой, ни второй. Ибн 'Араби пишет, что Третья вещь есть всеобъемлющая первоматерия (*mādda ṭūlā*), или «истины Первого» (*ḥaqā'iq al-'avval*), а потому она делает возможным «единство бытия», служа посредником между божественным бытием и множественным миром, появляясь «в вечном как вечное и в возникшем — как возникшее»⁹⁰.

В учении Ибн 'Араби Третья вещь выполняет исключительную роль, обеспечивая возможность двум противоположностям — божественному бытию и множественному миру — осуществлять «единство и единственность Бытия» путем взаимного перехода друг в друга и проявления в едином Бытии как двух аспектов одной сущности. Если абсолютное бытие (*вуджūd муṭлақ*) — это Бог, то множественный мир служит его проявлением, но не совпадает с ним. Только через их взаимообусловленность в чем-то третьем, которое не совпадает с ними, становится возможной реализация двух сторон единого Бытия. Третья вещь не является аналогом среднего члена неоплатонических онтологических построений, опосредующего Единое и возникший из него множественный мир. В онтологиях платоновского типа, во-первых, Единое стоит выше и по ту сторону всякого бытия⁹¹, а во-вторых, отношения между онтологическими уровнями являются связями иерархического соподчинения. Напротив, согласно Ибн 'Араби, онтологическое фундирование двух противоположностей, Бога и мира, возможно лишь при условии, что одно относится к другому как одноуровневое, и, следовательно, отношение между ними является отношением рядоположенности и взаимной обусловленности, а Третья вещь, «сопутствуя» им и одновременно не совпадая с ними, служит гарантом и единства бытия, и сохранения различия между Богом и миром.

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

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

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

обуславливающих друг друга противоположностей (Первоначала и ряда вещей) повлекло соответствующее переосмысление отношения между вечностью и временем — они также представляют *двуединство*. К такому пониманию времени Ибн 'Араби пришел в результате развития заимствованного им у некоторых мутазилитов, как Ахмад ибн 'Али аш-Шафави, 'Абу ал-Қасим ал-Балхи, Мухаммад ибн 'Абдаллах ал-'Асбахани и ан-Наззам⁹⁴, концепции атомарного времени. Для указанных мутазилитов неделимый атом времени (*заман*, или *вақт*) — это переход между двумя событиями (возникновение-уничтожение акциденций вещей). Для Ибн 'Араби в атоме времени (*заман фард*) происходит возникновение-уничтожение не только акциденций, но и всего мира. В каждый момент времени мир подвергается гибели-возникновению. Мир гибнет, «уходя» в Бога, чтобы вновь явиться, обретая существование. Эти два события порождают атом времени, взаимопереход вечности и времени. Время (*вақт*) не противопоставляется вечности, а становится способом ее существования.

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

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