



Средневековая  
арабская  
философия  
Проблемы и решения



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
Институт философии





# ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

---

Серия основана в 1993 году

Ответственный редактор серии  
проф. М.Т.Степанянц

---

# Средневековая арабская философия

Проблемы  
и решения



Москва

Издательская фирма «Восточная литература» РАН  
1998



*Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)  
согласно проекту 97-03-16049*

Ответственный редактор

*Е.А. Фролова*

Редактор издательства

*Г.О. Ковтунович*

- На первой стороне переплета:** образец арабской каллиграфии Хадис «Бог Красив и любит красоту» (шрифт сулус).
- На четвертой стороне переплета:** Иерусалим. Мечеть Омара (*Куббат ас-Сахра*), внутренний вид. В центре за колоннами — скала, на которой, по преданию, Авраам приносил в жертву Исаака и от которой оттолкнулся Мухаммед, совершая *мирадж*.

**Средневековая арабская философия: Проблемы и решения. —**  
С75 М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. —  
527 с. — (История восточной философии).  
ISBN 5-02-018009-2

Книга содержит новый взгляд на основные философские проблемы арабского средневековья, на то, что следует понимать под термином «средневековая арабская философия» — комментирование античного наследия или последовательное развитие философской мысли в нескольких сменявших одна другую философских школах. Одна из центральных проблем — тема единства бытия — раскрывается через осмысление мистической философии (суфизма) как пантеизма. Анализ понятий общего и особенного позволяет увидеть место индивидуального, индивида, личности в универсальном, в социальной общности. В учении о разуме (ноологии) особый интерес представляет концепция деятельного разума, понимание его природы.

Особый интерес для читателя представляют комментированные переводы с арабского классических текстов по каламу и суфизму, а также словарь терминов средневековой арабской философии.

ББК 87.3(0)

ISBN 5-02-018009-2

© Институт философии РАН, 1998

© Издательская фирма

«Восточная литература» РАН, 1998

## **ВВЕДЕНИЕ**

Предметом книги мы решили сделать не специальный анализ творчества представителей арабо-исламской философии или направлений, по которым шло ее развитие. Предмет книги — философия как сфера духовной деятельности, в которой концентрируются особое видение проблем, переживаемых обществом, и поиски ответов на его вопросы и запросы.

Проблема, вставшая уже несколько веков назад, состоит в общей оценке места арабо-исламской философской мысли в истории философии: является ли она, как формулирует вопрос Г.Б.Шаймухамбетова в главе «О проблемах историографии средневековой арабской философии», лишь комментатором античности, передаточным звеном между нею и христианским миром (с. 34) или же составляет органичную, но самостоятельную часть единого пространства средиземноморской мысли (с. 40). Выявляется и другой, даже более радикальный взгляд на арабскую мысль как не имеющую право претендовать на звание философской в силу того, что она была занята якобы только проблемами согласования разума с данными откровения (с. 34). Сходную оценку дает ей и М.Хортен: «Греческий тип мысли, представленный Аристотелем, в целом совершенно чужд Востоку». Таким подходам противостоит характеристика арабской философии, представленной в значительной мере фальсафой, как мысли, во многом связанной со светской сферой жизни исламского общества и интересующейся «сущим как таковым» (аль-Фараби), естественными основаниями природных и человеческих феноменов (с. 45).

С возникновением ислама складывается новая общность, стержень которой составило учение Мухаммада. Поскольку ислам не просто религия, а еще и доктрина, обосновывающая принципы организации новой социальности, т.е. доктрина политическая, то область его функционирования стала очень широкой — он регламентировал все или почти все стороны жизни. Поэтому и проблемы, встававшие перед обществом, и их решения в той или иной степени определялись установлениями религии.

Центральным пунктом теоретических дискуссий была доктрина единобожия. Ее осмысление влекло за собой необходимость ответа на такие вопросы, как роль Бога в процессе творения, его место в мире вещей, и, следовательно, разработки учения об имманентности и трансцендентности Бога по отношению к миру. С этим был связан и взгляд на устройство этого мира: создан ли он единожды, в акте, когда Бог вдохнул жизнь в мертвую материю, дал импульс для развертывания заложенных в ней возможностей, или же Бог образует постоянный, неотъемлемый фактор всех изменений, происходящих в мире, каждое мгновение определяет настоящее и будущее его состояние. Что собой представляет вытекающее из единства Бога единство мира: единство, цементируемое ежесекундно божественной волей, или единство естественное, в основании которого лежит взаимосвязь вещей? Связаны ли, таким образом, вещи и события с волением Бога или они имеют причины своего существования и изменений в самих себе и в других вещах и событиях, т.е. независимы от Бога? Ответы на эти вопросы определяют представление о нем как о трансцендентной или имманентной сущности.

Все эти вопросы в том или ином виде обсуждаются в главе «Вуджудизм как пантеизм» (Т.Ибрагим). Концепция «единства бытия» выдвигает эти два понятия — бытие и его единство и, как следствие, единственность — в качестве основополагающих. Бытие — это единственное, что присуще всему, всем субстанциям, и духовным и материальным. И оно единственно, ибо другое бытие будет другим лишь по форме, а по сути так же бытием и ничем иным.

В этой главе рассматриваются и другие проблемы вуджудизма: нового творения (не одноактного творения мира из абсолютного небытия, а вневременного, непрерывного созидания, обновления), эпифании (самопроявления Бога в вещах), Совершенного человека как «объемлющего Логоса» и ноуменальных, интеллигибельных сущностей. Концепция последних позволяет суфийской философии решить вопрос о характере божественного творения, о неслучайности сотворенного мира, детерминистском его устройстве, а также о природе предопределения (развертывание во времени и пространстве «предустановленного», предвечного божественного решения).

В качестве специальной проблема причинности поставлена в главе «Что стоит за термином „средневековая арабская философия“» (А.В.Смирнов).

Размышления относительно причинности рождают дополнительные вопросы о том, как и в чем проявляется детерминация, каков характер причинных связей, сущностных и акцидентальных, что такое необходимость и возможность, каковы рациональные основания данных Богом предписаний и т.д. В главе, написанной А.В.Смирновым,

показывается вклад мутакаллимов в обсуждение данной темы, состоящий в утверждении прав разума и логического анализа, вычленяющих в составе явления причины и следствия и необходимую связь между ними. Позиция философов-перипатетиков (*фалясифа*) вносит в понимание вопроса большую определенность — причинность предстает как упорядоченность бытия, имеющая истоком Первую сущность. Важным моментом в утверждении детерминированности всего сущего является выделение в причинном ряду случайных событий (с. 95). Позиция фалясифа, воспринятая исмаилитами и ишракитами, нашла в их лице также и критиков, отвергающих перипатетическое учение о разделении сущности и существования, необходимого и возможного (с. 99—100). Но наиболее радикальными противниками этой позиции стали суфии, отказавшиеся от линейной концепции причинности и рисовавшие — в раскрытие идеи абсолютного божественного единства — картину причинно-следственных отношений как отношений, заключенных внутри некой сущности, которая может быть одновременно и причиной и следствием (с. 105) и в которой происходит непрерывный процесс творения.

И религиозное учение, и социальная жизнь нуждались в определении надежных оснований для своего функционирования. Теология, представляя позицию радикальных традиционалистов, видела опору в беспрекословном следовании букве Писания, представляя же другое направление (мутакаллимов и особенно мутазилитов), искала такую опору в разуме, логике. Обращение к доводам разума стало базой развития юриспруденции. Теоретическое знание составляло, естественно, и фундамент науки философии.

Теология и философия предложили каждая свое, отчасти совпадающее понимание роли интеллекта в постижении истины. Философия в лице аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сины, Ибн Рушда разработала развернутое и глубокое учение о разуме — ноологию (см. главу «Ноология восточных перипатетиков», написанную Н.В.Ефремовой). Точки зрения этих философов были неодинаковыми, но их разные подходы и акцентировки позволили существенно дополнить концепции античных мыслителей.

Представление о знании как структуре, превышающей только рациональные способы постижения бытия, рассматривается в главе «Что стоит за термином „средневековая арабская философия“».

Попытка разрешить неразрешимый вопрос, а именно вопрос о познании в принципе непознаваемого (Бога), — еще один важный сюжет в обширной теме знания. А.А.Игнатенко в главе «Познать Непознаваемое (аль-Газали о рациональном познании трансцендентного)», анализируя неизвестные еще российскому, в том числе и ученому читателю сочинения Абу Хамида аль-Газали, дает возможность по-

знакомится с одним из направлений в поиске выхода из теоретического тупика и показывает бесперспективность такого поиска на путях рационального постижения. Для раскрытия этой темы А.А.Игнатенко обращается к весьма распространенному в средневековые образы зеркала, которым пользовались и религиозные мыслители, и фалсифа, стремившиеся понять отношения Бога и тварного мира, Бога и человека, тайну феномена сознания (см. главу «*Зеркало* как составляющая спекулятивной парадигматики в арабо-исламской мысли эпохи средневековья»).

Онтологический и эпистемологический аспекты идеи монизма раскрываются и в понимании средневековыми арабо-исламскими философами соотношения единого и многого, воплощающего это единое Бога и множественного мира, общего и особенного, единичного. Подчеркивание приоритета единства, общего, общности снижало роль индивидуального.

В онтологии это выражалось в конструкции бытия, где основополагающим принципом является Единое (Бог), которое, выделяя из себя сущности и субстанции и нисходя от одной к другой, порождает многообразие вещей. Вещи представляют собой конечный продукт эманации, они дальше всего отстоят от первоначала и потому наименее необходимы по своей природе, наиболее случайны, бренны и, следовательно, наименее значимы, ценны. В гносеологии этот принцип был представлен доминированием умозрительного знания, дедуктивной логики, наличной парадигмы и меньшим вниманием к частному, индукции.

Такой взгляд на мироустройство преобладал и в видении организации общества — значение индивида отступало на самый задний план и блекло перед значимостью общего. Тем не менее, как показывается в главе «Индивидуальное бытие, искомое, но не найденное» (Е.А.Фролова), в арабо-исламской мысли средневековья содержался богатый опыт понимания того, что такое индивидуальное, индивидуация, индивид.

Продолжением, развитием рассмотренной проблематики является глава «Справедливость (опыт контрастного понимания)», в которой А.В.Смирнов, сопоставляя особенности европейско-христианской и арабо-исламской культурной истории, анализирует специфику трактовки справедливости, вытекающей из религии ислама. Но это не просто описание социально-этико-юридического феномена, а именно анализ, увязывающий этот феномен с основополагающими онтологическими и гносеологическими установками исламской мысли, где понятия «право» и «обязанность» слиты в понятии *ал-хаққ* — истина. Истина не переменна и обязательна, она несет в себе все то, что необходимо, чтобы ей быть, — существует по праву. Исключительным правом обладает истинное, дающее тому или другому предмету ут-

вержденность в бытии. Все, что не является первоосновным, лишь замещает его и может быть в любой момент возвращено ему. И тогда справедливость определяется как установление *ал-хакк*, должного, там, где положено, она состоит в том, чтобы поддерживать «обязательное», «истинное» состояние, в котором каждой вещи определено свое место в иерархии бытия, сохранять гармонию мира.

Анализ философских учений, концепций и проблем позволяет увидеть характерную и важную особенность средневековой арабо-исламской мысли — ее чрезвычайное разнообразие.

Религия ислама в это время еще только складывалась, создавая свою теологию, причем формирование ее происходило на базе разных культур разных народов, вошедших в состав Халифата. К тому же немалую роль играли и политические процессы, сопровождавшие распространение ислама: борьба за центральную власть, повлекшая за собой в конечном счете распад Халифата и образование многочисленных сект и учений, усиление роли светской власти, борьба местной власти за самостоятельность перед лицом центральной власти халифа. Жесткость и жестокость, определявшие эту борьбу, сопровождались допущением значительной свободы в выражении мнений — во всяком случае, разные возможные взгляды могли найти себе покровителей в той или иной части исламского мира. Это создало условия для расцвета культуры и философии, практического и теоретического знания, на которое нередко ориентировалась и христианская Европа.

В книге обращается внимание отчасти и на эволюцию учений о том или ином исследуемом предмете философии, прослеживаются усложнение и углубление концепций (см., например, главу о ноологии, где просматривается развитие этого учения от аль-Кинди к Ибн Сине и Ибн Рушду, или главу «Что стоит за термином „средневековая арабская философия“», где выявляется углубление этого понимания от мутакаллимов к фалясифа). Это говорит о богатом потенциале, заложенном в философии арабо-мусульманского Востока IX—XII вв., позволившем раскрыть до возможного предела содержание мысли, скрывающейся за понятием «средневековая философия».

Существенной чертой исследований, составляющих книгу, является стремление авторов не просто описать проблему, но и проследить становление и развитие относящихся к исследуемым темам философских понятий, становление и уточнение философской терминологии, фиксирующей углубление работы мысли, ее дифференцированность. Здесь отечественная история философии, изучающая арабо-исламскую мысль, попыталась сделать новый шаг по сравнению с большей частью прежних исследований, которые страдали тем, что анализ проблем, учений, направлений связывал их все как бы едиными, сразу и навсегда определившимися понятиями. Такой анализ отчасти архивизирует концепции, отчасти же модернизирует их, не позволяя увидеть

возникновение терминов из обыденного языка, многообразие закрепляемого в них содержания.

Очень важной стороной современного историко-философского исследования является опора на скрупулезное, добросовестное изучение текстов. В нашей литературе уже имеется немало переводов трудов средневековых арабо-мусульманских мыслителей. Но, к сожалению, немногие из них отвечают современным требованиям научных переводов. Комментарии нередко или отсутствуют совсем, или далеки от научности, напоминая скорее примитивные примечания, нежели серьезные пояснения. Как следствие этого, терминология, которая занимает существенное место в понимании концепций, становится сферой произвольного выбора переводчика, допускает неточные толкования, а значит, и не может служить безусловной опорой при рассмотрении проблемы. Говорить о критических изданиях текстов, которые в западном источниковедении не так уж редки, у нас пока не приходится — здесь еще не сложилась традиция, предполагающая наличие обширного переводческого и издательского опыта.

Чтобы помочь складыванию такой традиции, мы предлагаем читателям несколько переводов, выполненных известными философами-арабистами: Тауфиком Ибрагимом, А.А.Игнатенко и А.В.Смирновым.

Дополнением к тексту глав и переводам является словарь философских терминов, которые создала и которыми оперировала средневековая арабская философия. Автор словаря А.В.Смирнов, не претендуя на его всеохватность, делает попытку выявления терминов, присущих не только фальсафе, но и другим философским доктринам. Одновременно он старается показать и синонимическую связь разных понятий, и связь их генетическую. Мы надеемся, что данный словарь явится интересным продолжением того, что ранее было сделано в этой области отечественными и зарубежными учеными.

*Е. Фролова*



---

## ГЛАВА 1

*Г.Шаймухамбетова*

### О проблемах историографии средневековой арабской философии

Изучение средневековой арабской философии, т.е. философского мышления, возникшего и развившегося в ареале распространения ислама в период примерно с VIII по середину XIII в. с включением из века XIV одинокой фигуры Ибн Халдуна (1332—1406), имеет историю, весьма отличную от истории философской индологии, буддологии и синологии. И дело здесь не в относительно позднем становлении последних трех дисциплин — ведь и современная философская арабистика есть дитя европейского Нового времени, в основном даже последних двух столетий (здесь уместно будет отметить, что и сама академическая историко-философская специализация возникла лишь в XVI в. с появлением труда Г.Хорнса (*G. Horns. Historia philosophica. L., 1655*) и первой антологии восточных текстов Бартоломео Гербелота (*B. de Herbelot. Bibliothèque Orientale. P., 1697*), куда вошли и несколько текстов по науке арабских авторов, в частности выдержки из «Канона медицины» Авиценны)<sup>1</sup>. Суть проводимого разграничения в том, что в отличие от философской историографии, имеющей отношение к ареалам культурного влияния Индии и Китая, история изучения средневековой арабской философии имеет своим предметом нечто проблемно близкое, даже идентичное европейской философской

---

<sup>1</sup> Любопытно название, данное уже в конце XVIII в. антологии, составленной Г.Шульцем (четыре тома, в которые с отсылкой включены и тексты из антологии Бартоломео Гербелота): *Schulz H. Orientalische Bibliothek oder Universalwörterbuch, welches enthält alles, was zur Kenntnis des Orients notwendig ist. Halle, 1785—1790* — «Восточная библиотека, или Универсальный словарь, который содержит все, что необходимо для знания Востока»; труд Уолтера Барлея (1275—1357) «Книга о жизни и смерти древних философов и поэтов» (*Liber de vita et moribus philosophorum et poetarum. L., 1351*), который считается хронологически первым собственно историко-философским трудом средневековой Европы, посвящен античности, от Фалеса до Сенеки, и написан в духе Диогена Лаэртца.

мысли, но при этом *внешним образом* она или вообще делится как бы на две истории — каждая со своими собственными сюжетами, или же она — возможно, все же одна история — подразделяется как бы на два этапа.

Первая история (или этап) хронологически охватывает период с начала XI в., когда через переводы с арабского на латынь начинается рецепция философского материала и происходит активная его ассимиляция европейской мыслью, до примерно конца XV в., когда вместе с обозначившимся увяданием самого средневекового мышления интерес к арабской философии как к источнику знания угасает. Вторая история (или этап) начинается в XVI в. и, пройдя через скоропалительные, направляемые не одними только целями познания, резко дифференцирующие историческую реальность суждения эпохи Просвещения, отзвук которых ощутим и в гораздо более оснащенные фактическим, притом многообразным материалом, но идеологически не менее «страстные» последующие эпохи социокультурного развития Европы, длится по день сегодняшний, охватив, однако, чисто территориально уже поистине весь мир.

Проводимое разграничение, конечно, условно и, как было отмечено, касается внешней стороны событий. Однако разделение одной, казалось бы, истории (на две или два этапа) имеет свое оправдание в характере деятельности творцов, делателей этих историй. В первой — это философы в качестве лиц, непосредственно созидающих средневековую европейскую философию, воспринимая переведенный с арабского материал как существенно значимый уже при самом формировании структуры знания и его объема. Во второй — это историки философии, профессиональные интересы которых лежат все же несколько в иной плоскости, они лишь высказываются об этой средневековой философии. Это в общем-то простенькое, лежащее на поверхности наблюдение влечет за собой постановку оказавшихся непростыми вопросов, которые, как выясняется при ближайшем рассмотрении, так или иначе проявляли свою значимость на всех этапах изучения средневековой арабской философии в Новое время и потому нуждаются если не в разрешении, то хотя бы в отчетливой их формулировке. Прояснению этой проблематики и посвящена в основном статья.

\* \* \*

Гегелевская метафора относительно «совы мудрости», вылетающей с наступлением сумерок, есть, собственно, выражение обычной логики развития научных изысканий: объективное обобщающее суждение (т.е. какая-никакая «мудрость», притом что она никогда не приемлема для всех) в принципе возможно лишь при условии, что сама

история знания состоялась. Конкретно это означает, что какие-либо обобщающие суждения обретают статус хотя бы относительной объективности лишь при том условии, что пройдены значительные этапы на пути созидания фундамента фактов в виде собственно источников и первичных суждений о них.

В случае с философской арабистикой можно утверждать, что таковой, пусть с существенными оговорками, создан. Открыты и освоены многие и многие источники, притом по различным областям знания, творцами которых и были многие арабские философы средневековья. Это необходимое и в общем-то обычное для всякой философской историографии направление исследований развито чрезвычайно: не говоря уже о самом издании первоисточников, значительная часть статей в зарубежной периодике — это отдельные наблюдения над текстами и тщательное их комментирование во всех истоках и последствиях. Далее, созданы многочисленные монографии о каждой из персоналий средневековой арабской философии, значительно количество монографий и коллективных трудов, посвященных отдельным ее темам. Наконец, история философии арабского средневековья получила отражение как нечто целостное в специальных трудах-монографиях и коллективных трудах. Иными словами, налицо полнокровное бытие философской арабистики, являющей собой, по образному выражению одного из исследователей, «цветущее поле» (хотя и со своим «сорняком»)<sup>2</sup>.

Поле это, т.е. пространство исследований средневековой арабской философии, оказывается, однако, не только цветущим, но и, если продолжить метафору, несколько запущенным и неупорядоченным («повсюду разбросанные участки»<sup>3</sup>) — специализация достигла таких пределов, что в настоящее время «едва ли найдется ученый, который был бы знаком со всеми членами ученого сообщества или, что то же самое, в целом с этой областью изучения»<sup>4</sup>. Судя по контексту, автор имеет в виду степень знакомства со всеми публикациями в области средневековой арабской философии — и, поистине, он прав: для одного человека подобное невозможно в принципе (существуют, как

---

<sup>2</sup> *Butterworth Ch.* The study of Arabic Philosophy today. — *Middle East Studies Association Bulletin. L. Vol. XVII, 1983, № 1*, с. 8; «сорняк», о котором идет речь, — неудовлетворительное состояние *всех изданных «базисных философских текстов»*, причиной чего автор считает то обстоятельство, что никогда не существовало некоего подобия «унифицированной философской терминологии» во всем пространстве средневековой арабской философии, переводы же осуществлялись при опоре на европейскую философскую терминологию, в значительной степени принятую современной мыслью, в итоге же — «нынешняя ситуация неведения: мы никогда не знаем, не ошибаемся ли мы. Этим грешат все, даже серьезные исследования» (там же, № 2, с. 173).

<sup>3</sup> Там же, № 1, с. 8.

<sup>4</sup> Там же.

известно, целые институты информации, но и они не в силах аккумулировать весь первичный материал *на всех языках* — везде лакуны, даже в традиционно педантичных немецких центрах; потому, кстати, и неизбежен субъективизм в подборе материала для обзора любого вида). Однако, несмотря на это, быть может, существенное обстоятельство — каждый пишущий некоторой целостностью видения проблематики все же обладает, ведь иначе исследование невозможно. Пусть не всегда специально об этом говорится, но очевидно, что любой и каждый специалист в области средневековой арабской философии имеет свое и вполне определенное представление не только о данном конкретном и достаточно узко обозначенном предмете исследования, но и о характере, круге интересов, основных проблемах того большого интеллектуального целого, куда входит избранный им «сюжет» или персоналия. Само полученное образование — накопленный наукой запас информации, всегда освоенный тем или иным образом, т.е. уже в целях пропедевтики так или иначе упорядоченный, — задает некоторые параметры будущих исследований.

Одной из таких постоянных величин, определяющих, несмотря на периодическую колебательность в оценке отдельными исследователями ее истинности и эвристических возможностей, направленность исследовательского поиска, является превратившееся в своего рода аксиому положение о неоригинальном, комментаторском характере средневековой арабской философии. Примером может послужить суждение Ф.Циммермана во введении к последнему изданию (1981 г.) комментария аль-Фараби к аристотелевскому труду «Об истолковании»: «Арабы имели не более чем репродукцию мысли Платона и Аристотеля, как она воспринята из традиций комментаторов»<sup>5</sup> (имеется в виду александрийская школа). Для сравнения — одно из первых на заре Нового времени истолкований общего характера философствования в IX—XI вв. на мусульманском Востоке в книге И.Покока 1649 г. «Specimen historia Arabum» гласит: «Все, что они (арабы) писали о философии, основано на доводах и положениях, взятых у греков и арамейцев (т.е. сирийцев)»<sup>6</sup>. Как видим, прошли три с лишним столетия, а смысл все тот же.

Вообще же для историков философии Нового времени вплоть до середины XIX в. сам по себе несомненный сейчас для нас факт освое-

---

<sup>5</sup> Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotles De Interpretation. L., 1981, с. 7.

<sup>6</sup> Из предисловия Т.Хаарбрюккера к немецкому изданию труда Шахрастани: *Abu-l-Fath Muhammad asch-Schahrastani. Religionspartheien und Philosophenschulen*. Halle, 1850, с. 4; перевод латинского названия труда И.Покока несколько затруднителен: у Т.Хаарбрюккера просто «Специальная история арабов», но вообще-то это «Опыт истории арабов».

ния средневековыми арабскими философами античного философского наследия, как и рецепция арабского материала в Европе, оказывается уже неким откровением, чем-то необыкновенным, странным — настолько глубокими, как видно, оказались духовные изменения XV—XVI вв. (закат средневековья, Ренессанс, Реформация), а главное, позднее, влияние идей Просвещения и в особенности Вольтера (1694—1778) с его уничтожением средневековья как «темных веков» вообще, мусульманского же Востока в особенности («Этюды о нравах»; притом что вопроса об изучении источников у него вообще не возникает). Конкретно же первопричиной утраты интереса к арабским материалам явилась, конечно, судьба аристотелевского наследия, вместе со схоластикой терявшего значение по мере утверждения новой картины мира (Галилей, Коперниканская революция и весь комплекс проблем естественнонаучного и социокультурного плана)<sup>7</sup>. Длившееся несколько веков сосуществование новаций и традиции, основанием которой был все-таки перипатетизм (терминология)<sup>8</sup>, завершилось сдачей позиций последним, и «к середине XVI в. арабы совершенно канули в безвестность»<sup>9</sup>.

В одном из писем 1712 г. Лейбниц желает издания «старых комментаторов Аристотеля», ведь «сегодня люди и не знают, что в них содержится что-то ценное для знания»<sup>10</sup>, а в трактате «*In quibus Aristotelis philosophia probanda vel improbanda sit*» пишет: «Сегодня повсеместно даже школьники потешаются над философом, которого не только Аверроэс, но и Фома и другие известные люди считали чудом человеческой гениальности»<sup>11</sup>. Это уже XVIII век — полутора веков оказалось достаточно, чтобы память культуры настолько истончилась, что Лейбниц считает нужным напомнить о заслугах Аристотеля перед наукой. О том, что процесс забвения сопряжен с переменой приоритетов культуры (гуманизм и т.д.) и «зашел» далеко, говорит хо-

---

<sup>7</sup> Компактное изложение вопроса см.: Кимелев Ю.А., Полякова Н.П. Наука и религия. Историко-культурный очерк. М., 1988; в главе «Христианство и наука в Западной Европе эпохи средневековья» есть раздел «Арабо-исламская наука и латинский Запад» (с. 65—82), арабский материал есть и в главе «Коперниканская революция».

<sup>8</sup> Хотя и влияние Платона всегда было чрезвычайно сильным, и даже есть мнение, что западноевропейская философия в ее истории есть «серия примечаний к Платону» — так считает П.О.Кристеллер, один из виднейших исследователей европейского средневековья, см.: *Kristeller P.O. Humanismus und Renaissance. Die Antiken und mittelalterlichen Quellen*. München, 1974, с. 32.

<sup>9</sup> *Schipperges H. Ideologie und Historiographie des Arabismus*. Wiesbaden, 1961, с. 20; работа посвящена истории изучения процесса проникновения и бытия арабских трудов по медицине с особым вниманием к мотивам обращения к этому источнику знаний в европейском «культурно-историческом ландшафте» на протяжении веков.

<sup>10</sup> Цит. по: *Schipperges H. Ideologie*, с. 28.

<sup>11</sup> Цит. по: *Petersen P. Geschichte der aristotelische Philosophie im Protestantischen Deutschland*. Lpz., 1921, с. 380.

тя бы тот факт, что еще до Вольтера Дж.Вико (1668—1744) в труде 1725 г. называет средневековые «вторым варварством»<sup>12</sup> и представляет его как глубокую пропасть между античностью и новым подъемом Запада. (Кстати, у Вико в начале трактата есть кое-что на тему соотношения Востока и Запада, и Восток там непригляден: «дикая религия», «несовершенная природа наций», «неблагоприятный климат», и только в Европе «культивируют науки».)

Конечно, если ставить цель непременно найти нечто связанное с арабской культурой, то кое-что и обнаружится. Например, лейденская школа арабистов, отпрыску которой Иоганну Райске (I.Reiske, 1716—1774) принадлежит первая история ислама на основе первоисточников; он же вплотную занялся взаимоотношениями Запада и ислама, и он же, пытаясь уточнить понятие «арабское», впервые провел дифференциацию арабоязычных авторов по этническому принципу (перс, тюрк, араб)<sup>13</sup>. Но и это уже XVIII век. Встречающиеся в предыдущие два века отдельные специалисты в области арабской культуры скорее просто трогательны в своем рвении при очевидной ненужности и даже травле<sup>14</sup> (позднее Иоганн Готфрид Гердер скажет: «Даже наш Райске стал мучеником своего усердия в арабо-греческих штудиях»)<sup>15</sup>. Возникшая позже, уже в XIX в., в период расцвета романтизма с его модой на Восток, целая отрасль знания под названием «ориентализм» именно в XV—XVI вв. будет находить особо богатый материал, иллюстрирующий степень незнания Европой не только арабов, но и вообще Востока<sup>16</sup>.

Но, видимо, не будет преувеличением сказать, что это был период незнания не только географически и конфессионально далекого Востока (по отношению к мусульманскому Востоку вернее сказать — чуждого), но и своего собственного относительно недавнего прошлого. Точнее, это был намеренный отказ от него в форме отрицания за ним интеллектуальной значимости — и не в последнюю очередь ставилось

<sup>12</sup> Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. Л., 1940, с. 340.

<sup>13</sup> Fuck I. Die arabischen Studien in Europa bis den Anfang des 20. Jahrhunderts. Leiden, 1955.

<sup>14</sup> Все авторы описывают историю, случившуюся в Германии где-то в 1530—1540 гг.: в среде врачей, которые нередко были профессорами латинского и греческого языков, «разгорелась борьба против арабов» («всегда все начинается с филологии», отмечает исследователь); некий, впрочем в то время известный, врач Фукс, грецист Корнелиус и другие выступили против Андреаса Альпагуса, который пробыл на Ближнем Востоке около 30 лет, имел практику в Дамаске и вернулся в Европу около 1515 г. Он улучшил переводы с арабского по медицине, сделанные в XII—XIII вв., сам переводил из Ибн Сины; изданные переводы и стали предметом травли — их автор обвинялся в пристрастии к «язычникам», медицинские труды которых якобы сами были списаны, и т.д. (см.: Schipperges H. Ideologie, с. 22).

<sup>15</sup> Идеи к философии истории человечества. М., 1959, с. 72.

<sup>16</sup> Said E. The Orientalism. N.Y., 1979 (см. библиографию).

в вину именно внимание к арабскому материалу. Еще Петрарка (1304—1374) в трактатах «О незнании» и «Послание о старости» в сильных выражениях выразил протест против «ига арабов»<sup>17</sup>, в особенности Аверроэса (любопытно сравнить с характеристикой Данте (1265—1321) в четвертой песне «Ада» из «Божественной комедии»: «...Аверроэс, великого великий толкователь»; он назван в ряду «премудрых» во главе с Аристотелем — «всех мудрецов и мастер, и глава»; тут и Сократ, и Платон, и Демокрит, Эвклид и Птолемей, Гиппократ, Авиценна). И далее, по мере овладения античным материалом из первоисточников и усиления «лингвистического пуризма» гуманистов утверждается идея о, так сказать, профнепригодности всего переведенного материала. Леонардо Бруни (1369—1444) в своем «Прологе» к «Никомаховой этике» сформулировал суть этого воззрения: переводчики-«варвары» не могли дать правильного перевода, поскольку они не владели греческим, то же самое следует отнести к переводчикам с арабского — латинянам, которые также не знали греческого. Впрочем, еще в XIII в. выражалось сомнение в качестве переводов с арабского как с точки зрения филологии, так и в собственно философском отношении. Наиболее впечатляющ в этом отношении Роджер Бэкон (1214—1292), который усматривает «умаление в учености», мерилom которой для него был его учитель Роберт Гроссетест (1175—1253, знал греческий, арабский, древнееврейский языки), не только в латинских переводах с арабского, но выражает сомнение в качестве переводов уже непосредственно с греческого одного из первых их авторов — знаменитейшего Вильема из Мербеке (правда, здесь элемент соперничества Гроссетеста и Вильема). Р.Бэкон считал, что переведенные с греческого на арабский «логические книги» только «звучат изящно» («dixit ore rotundo»), но логики эти переводчики не знали, и по этой причине следует считать эти переводы изначально не предназначенными к передаче аутентичного смысла и воспринимать их как самостоятельное оригинальное произведение араба-переводчика; в целях же полноценного изучения Аристотеля сейчас, в его время, предлагается сжечь вообще все испорченные тексты<sup>18</sup>.

Исключая последнее (конечно, предание текстов огню — только риторический прием), в общем-то европейские специалисты-филологи XIV—XVII вв. разделяли мнение Р.Бэкона (в том числе относительно знания логики арабами).

В этом они, несомненно, отличались от историков философии XVIII—XX вв.: здесь, напротив, лишь будучи свободен от ревнивой предубежденности гуманистов и скепсиса филологов-пуристов, энту-

<sup>17</sup> Schipperges H. Ideologie, с. 15.

<sup>18</sup> См.: Baumkehr C. Zur Rezeption des Aristoteles im lateinischen Mittelalter. — Philosophisches Jahrbuch. Göttingen, 27 (1914), с. 483.



зиализм историков, приходящих в восторг от неистощимых богатств такого разнообразного и благодарного материала<sup>19</sup>, сумел поистине вернуть к жизни целые пласты былого и воссоздать во внешне упорядоченном виде историю мысли. И тем самым тот период бытия арабской философии и науки в европейской культуре, который выше был обозначен как первый этап в истории изучения средневековой арабской философии (или первая история), как бы занял соразмерное ей место — в виде одной из тем.

Как эту тему обозначить? Считается, что таковая — латинский аверроизм. И существует большая литература, как будто подтверждающая правомерность этого названия, вернее — это просто общее место философской медиевистики XX в. Под латинским аверроизмом конкретно понимается комплекс событий и идей, связанных с парижским университетом второй половины XVIII в., фигурой ректора «артистического», т.е. философского, факультета Сигера Брабантского и тезисами епископа Этьена Темпье, который по-своему обессмертил свое имя, оказав бесценную услугу будущим историкам философии в виде 219 превосходно — содержательно и логически — оформленных осуждающих тезисов (и 13 тезисов — 1270 г.), в которых изложена суть аверроизма, как он понимался, очевидно, обеими враждующими сторонами.

Иногда исследователи оспаривают правомерность самого этого осуждения Сигера Брабантского, считая латинский аверроизм вообще «выдумкой Э.Ренана»<sup>20</sup> (имеется в виду его работа 1852 г. «Аверроэс и аверроизм»), «историографическим конструктом»<sup>21</sup>, поскольку никаких «аверроистских ересей» ни у Сигера Брабантского, ни у Боэция Дакийского обнаружить не удается, а учения о «двойственной истине» якобы вообще не существовало<sup>22</sup>.

Авторы подобного рода публикаций говорят о необходимости пересмотра концепции латинского аверроизма. Здесь, однако, прежде всего, думается, надо уточнить — что понимается под этим названием, каков объем его содержания. Как представляется, тематику

---

<sup>19</sup> Последний по времени именно восторг испытал, видимо, наш коллега Ренат Султанов, обнаружив документальные свидетельства преемственности историко-философских исследований, на протяжении веков связывавших Ближний Восток, Византию и Западную Европу, что он счел «крупнейшим открытием последних лет» и о чем сообщил на конференции историков средневековой философии в Институте философии АН СССР в феврале 1989 г. (материалы конференции см.: Социокультурные характеристики средневековой философии. М., 1990, с. 123) (Ин-т философии, ротапринт).

<sup>20</sup> Цитата из книги Г.В.Шевкиной «Сигер Брабантский и парижские аверроисты XIII в.» (М., 1971, с. 17).

<sup>21</sup> Schrodter H. Boethius von Dacien und die Autonomie des Wissens. — Theologie und Philosophie. 1972, Bd. 47, H. 1.

<sup>22</sup> Dales R. Origins of the doctrine of the double thuth. — Viator. 1984, № 15.

концепта «латинский аверроизм» неверно было бы ограничивать тем, что входит в один, пусть и очень яркий, парижский инцидент (к тому же давно замечено, что осуждающие тезисы основывались большей частью не на авторизованных текстах Сигера и других магистров, а на их устных выступлениях). И если вообще поднимать вопрос о пересмотре концепции латинского аверроизма, то сделать это следовало бы совсем в ином ключе. А именно — предельно расширить ее содержание: от все же ограниченного сейчас вопросами, инициированными интересами средневековых европейских мыслителей (соотношение веры и знания, философии и теологии), к проблематике общекультурного плана.

Речь идет о следующем. Невозможно отрицать значимость для культурного бытия христианской Европы вопроса о взаимоотношениях философии, теологии и религии. Известны несколько вариантов его формулировки и способов разрешения — от данных еще Абеяром и Иоанном Солсберийским до как бы узаконенного у Фомы Аквинского («duplex veritas» — «двойственная истина» — из «Суммы против язычников», 1, 4). Сигер Брабантский и вся эта история с его осуждением лишь еще один подход к проблеме.

Все они в конце концов инициировались необходимостью так или иначе определиться не столько даже с философией: теология, чем она должна заниматься, каков ее предмет — вот что занимало европейских средневековых философов, людей, как правило, прямо причастных к церкви. Вопрос, который не ставил и не мог ставить Аристотель и который в средневековом культурном пространстве был поставлен и разрешен именно арабскими философами, людьми, конечно, религиозными, но, как правило, в конфессиональном плане вполне независимыми (чему, несомненно, способствовало и само отсутствие в исламе института единой церкви). В осмыслении аргументов за и против этого уже данного арабами ответа на определяющий направленность мысли вопрос, в изоляции инструментария этого осмысления формировалась и сама высокая схоластика, составившая «золотой век» средневековой европейской философии. То есть само формирование важнейших несущих конструкций структуры знания (как его понимал каждый из мыслителей) происходило через определение отношения к тому варианту решения вопроса с теологией, что был ранее предложен арабскими философами.

Несколько в ином плане, но столь же существенным было влияние арабского философского материала в определении отношения европейцев к философии. Конечно, преувеличением было бы считать, как это иногда делают исследователи, Европу XI в. (начало масштабной рецепции — Шартр, Салерно, в XII в. — Толедо, а много раньше — Ирландия, Англия) некоей культурной пустыней, царством «интеллек-

туального варварства». Но очевидно, что представление о философии было весьма усеченным — собственно, лишь труды Боэция Кассиодора, Диогена Лаэртция и «Тимей» Платона с комментарием Халкидия и могли его формировать. Соответственно, предмет философии был ограничен логикой («диалектикой»), и она была инструментом для постижения Святого Писания. Со времен Августина, надолго (вернее было бы сказать, навсегда, но в нашем контексте надо выделить момент истории, когда христианская мысль нашла и иной путь) определившего направленность взгляда христианина на мир внутренних, проблемы бытия и познания, если они вообще ставились (Ирландия и Англия до XI в., Эриугена), решались на путях интроспекции. Античное понимание философии как всеобъемлющего знания, уже поколебленное в эпоху эллинизма (за исключением стоиков), было утрачено.

И все же, как видно, пытливые умы XI в. не удовлетворялись тем, что имели, поскольку весьма активно пытались найти все, так или иначе связанное с несомненно известными им именами древних философов. Потому уже вскоре после отвоевания Толедо в 1180 г. и была организована знаменитая толедская школа переводчиков, еще раньше в Монте Кассино развернулась деятельность Константина Африканца, первого переводчика медицинских трудов с арабского и греческого, в Салерно (Южная Италия) при научном содействии византийцев была открыта первая медицинская школа, а при дворе эксцентричного Фридриха II (ум. в 1250 г.) в Сицилии вообще, можно сказать, процветали науки — например, по приказу императора «Священной Римской империи и короля Обеих Сицилий» был переведен с арабского знаменитый «Альмагест» Птолемея. Вообще переводили удивительно много — Платон («Менон» и «Федон» в XII в.), Плотин («Теология Аристотеля»), Секст Эмпирик, Александр Афродизийский и, конечно, весь Аристотель. Причем впервые с древних времен Андроника Родосского с греческого на латинский в XIII в. была переведена полученная из Византии «Политика», что имело просто определяющее значение для судеб культуры Запада (Жан Боден и др.). Эта работа Стагирита никогда не была переведена ни на сирийский, ни на арабский языки, и это обстоятельство, думается, также имело свои последствия.

Что касается оригинальных произведений арабских авторов, то чаще всего ими оказывались труды естественнонаучного плана — по медицине, математике, химии, оптике, астрономии, метеорологии. Были переведены на латынь и некоторые оригинальные философские труды, к примеру трактат аль-Фараби «О значениях слова *интеллект*», первоначально в 1300 г. переведенный на еврейский, только в 1495 г. был издан на латыни (правда, ошибочно приписан Ибн Сине, сочине-

ния которого переведены в несравненно большем количестве)<sup>23</sup>. Был переведен и трактат аль-Газали «Избавляющий от заблуждения». Ряд произведений арабских философов сохранились только на латыни (у аль-Фараби — два трактата по риторике).

Но главное, в 1217—1256 гг. Михаил Скотт (1180—1235) и Герман Немец перевели с арабского большие комментарии Ибн Рушда к аристотелевским сочинениям «Метафизика», «О душе», «О небе», средние комментарии к «Риторике», «Поэтике», «О небе», «О возникновении и уничтожении», «Никомаховой этике» и малые комментарии к естественнонаучным работам Стагирита<sup>24</sup>. Взятые в комплексе, переводы этих трудов Ибн Рушда некоторые исследователи называют «собранием сочинений Аверроэса». И именно они вкупе с трактатом аль-Газали «Избавляющий от заблуждения» оказали поистине проповедническое воздействие на европейцев, которые иначе попросту затруднялись в восприятии древнегреческих философов, в данном случае Аристотеля. «Ибо, — отмечал еще в 1944 г. известный представитель философии истории науки Александр Койре (1892—1964), — если первые переводы греческих философских и научных трудов на латинский язык были осуществлены не непосредственно с греческого, а с их арабских версий, то это произошло не только потому, что на Западе не было больше уже — или еще — людей, знающих древнегреческий язык, но и еще (а может быть, особенно) потому, что не было никого, способного понять такие трудные книги, как „Физика“ или „Метафизика“ Аристотеля или „Альмагест“ Птолемея, так что без помощи Фараби, Авиценны или Аверроэса латиняне никогда к такому (аутентичному) пониманию и не пришли бы. Для того чтобы понять Аристотеля и Платона, недостаточно — как часто ошибочно полагают классические филологи — знать древнегреческий, надо знать еще и философию. Латинская же языческая античность не знала философию»<sup>25</sup>.

Быть может, А.Койре несколько категоричен относительно способности средневековых европейцев аутентично понять философию Аристотеля («никогда бы не поняли») — в конце концов каждая эпоха, а точнее, даже каждый исследователь по-своему прочитывает классиков (последний пример — представление Ю.Шичалиным Аристотеля в издании «История философии: Запад—Россия—Восток», кн. 1. М., 1995): впечатление, что платоник Ю.Шичалин вознамерился сделать Аристотеля позитивистом древности). И все же суждение

<sup>23</sup> О переводах аль-Фараби и Ибн Сины см.: *Salman D. The medieval Latin Translation of Alfarabi's Works.* — *New Scholasticism.* Wash., 1939, № 13.

<sup>24</sup> Подробнее см.: *Сагадеев А.В.* Ибн Рушд. М., 1973, с. 147.

<sup>25</sup> *Койре А.* Аристотелизм и платонизм в средневековой философии. — *Койре А.* Очерки истории философской мысли. Пер. с франц. М., 1985, с. 52—53.

А.Койре относительно значимости переведенного философского материала для — поначалу — просто вхождения в сложный мир философии представляется верным по существу, исторически подтверждаемым свидетельствами средневековых европейцев и очень уместным по отношению ко многим его коллегам — историкам Нового и новейшего времени.

А.Койре в этой статье — чрезвычайно интересной по идеям, богатым содержанием и представленным при этом в удивительно концентрированной форме, — проводит в числе других мысль о единстве содержания человеческой мысли, особенно ее развитых форм, таких, как наука и философия, в регионах Ближнего Востока и Европы — тех, что так или иначе были вовлечены в орбиту греко-эллинистического влияния. Что касается средневековья, то А.Койре, констатируя общепризнанный «подъем средневековой философии» в Европе после «установления контакта с античной мыслью» особо выделяет следующее: «Именно арабы явились *учителями* и *воспитателями* латинского Запада. Я не случайно подчеркнул эти слова — *учителями* и *воспитателями*, а не просто, как это зачастую считается, *посредниками* между греческим и латинским миром»<sup>26</sup>, ибо, как это следует из предыдущей его цитаты, арабы научили латинян понимать философские тексты.

Сами же европейские философы и ученые (например, астрономы и врачи XI—XIII вв.) периода рецепции и ассимиляции переведенного — в краткие сроки, большом количестве и многообразного по содержанию — материала совершенно без всяких комплексов (это появилось позднее) воспринимали своих арабских учителей просто как философов — в их совершенно верном представлении — греческой выучки. «Философом» (с большой буквы) называли Аверроэса, как и Аристотеля; Альбертус Магнус (1206—1280) без обиняков называет арабских авторов «перипатетиками»<sup>27</sup>; Фома Аквинский (1225—1274), автор трудов, призванных раскрыть ошибочность некоторых предложенных арабскими философами идей (это в особенности относится к трактату 1272 г. «*De unitate intellectus contra Averroistas*»), воспринимал их именно как философов, даже, как отмечает Л.Гарде, «с большим почтением»<sup>28</sup>, как людей, в чем-то правых, а в чем-то и «уклоняющихся с пути истины», но творящих одно с ним, Фомой, и с Аристотелем, поистине Философом, дело.

---

<sup>26</sup> Там же, с. 52.

<sup>27</sup> *Albertus Magnus. Opera omnia.* Ed. A.Borgnet. T. 1—3. P., 1890—1899, т. 3. Sent. dist. 1a (указание взято из: *Schipperges H. Ideologie*, с. 6).

<sup>28</sup> *Gardet L. La connaissance que Thomas d'Aquin put avoir du Monde Islamique. — Aquinas and Problems of his Time.* Ed. G.Verbece. The Hague, 1976, с. 139.

Конечно, и тогда находились критики греческой и арабской учености (например, известный оптик А. Витело, XIII в., говорит в Прологе к своему труду «Перспектива» о «taedium implicationis graecae et verbositatis arabicae»<sup>29</sup> — об «отвращении, внушаемом греческими хитросплетениями и арабской болтливостью»), но и они воспринимают их, древних греков и почти современников арабов, как нечто принадлежащее чему-то единому. И это единое — мир знания, мир науки.

Следует ли обозначать это единое как латинский аверроизм? Как представляется, этот концепт не покрывает всего многообразия смыслов — прежде всего с точки зрения содержания. Кроме того, латинский аверроизм как понятие употребляют и в качестве антитезы латинскому аристотелизму в интерпретации Фомы Аквинского. В любом случае то большое, крупное, фундаментальное интеллектуальное образование, которое возникло в Европе в связи с вхождением нового идейного содержания (идеи греческой и арабской философии в их не-расторжимости, а также идеи греческой и арабской науки), того содержания, что прежде было удалено во времени и пространстве, но оказалось своим, типологически идентичным, быстро и легко воспринятым, — это вновь возникшее или естественно актуализировавшееся не равно только аверроизму. Очень трудно подобрать один удовлетворительный термин, понятие, концепт, который вместил бы в себя все те смыслы, которые были внесены в бытие средневековой Европы и которые в первом приближении покрываются словосочетанием «расширение культурных горизонтов». Но это, конечно, только описание. И оно не отражает того существенно важного с точки зрения истории изучения средневековой арабской философии обстоятельства, что она, эта философия вкупе с наукой, в европейское культурное пространство и структурно, и содержательно вошла удивительно органичным образом.

Этот момент вхождения в историко-философской литературе Нового времени, начиная с первых общих курсов истории философии, получил, собственно, только одно толкование — античное наследие было *передано*. Учитывая богатство этого «переданного» (ведь только одних персоналий греческой эллинистической, арабской и европейской философии предостаточно), *описывать* «передачу» можно бесконечно — материал никогда не будет исчерпан, так сказать, досуха. И если не подойти к вопросу рецепции и ассимиляции переведенного материала с позиции более объемного его видения, о чем шла речь выше, есть все основания так и пребывать при оценке средневековой арабской философии как лишь передаточном звене.

---

<sup>29</sup> Baumkehr C. Zur Rezeption des Aristoteles, с. 128.

Впрочем, сама логика развития научных изысканий (прежде всего богатство накопленной эмпирии) уже подвела исследователей к пересмотру некоторых устоявшихся представлений. Это касается, в частности, пересмотра того содержания, которое традиционно вкладывалось в понятие средневековой философии и которое просто не имело такого как бы подразделения, как *история философии*. С середины 80-х годов усилиями итальянских ученых, работающих в Падуе при Институте философии и в Центре по исследованию средневековой философии, начала издаваться многотомная история философской историографии (название серии — «История общей истории философии», вышло четыре тома)<sup>30</sup>. Один из участников этого начинания, Г.Пийа, обратился к «сюжетам» непосредственно средневековья и предпринял попытку именно пересмотра прежнего представления об отсутствии там истории философии как особой дисциплины<sup>31</sup>. Взяв период XII—XVII вв., Г.Пийа обнаруживает непрерывную традицию критико-реферативных изложений греческого и эллинистического философского материала в духе энциклопедии Исидора Севильского и в жанре жизнеописаний философов в духе Диогена Лаэртца. Таким же образом обрабатывался уже и современный для средневековых философов материал (труды Оттона Фрейзингенского, 1111—1158). Особенно интенсивно работа в этом направлении велась в Англии («Сумма философии» Роберта Гроссетеста, «Метафизика» Томаса из Йорка, Уолтер Барлей). Крайне интересно было бы ознакомиться с трудом Иоанна Уэльского «О жизни и трудах философов», где речь идет о *translatio studii*, т.е. как раз об интересующем нас перемещении знания с Востока на Запад: в тексте Г.Пийа, описывающем этот источник, речь идет только о дохристианских и христианских мыслителях<sup>32</sup>, но, быть может, в оригинале иначе.

Возможно, изданы и другие работы этого исследователя, а также и других ученых (ведь тема-то прекрасная). Однако, исключая своего рода заявку на будущие труды Р.Султанова (о ней шла речь выше), пока что ни статей, ни монографий относительно средневековой арабской философии в качестве предмета историко-философского рассмотрения внутри европейской средневековой философской историографии не появилось (имеется в виду, конечно, в поле лишь моего зрения). Между тем Р.Султанов говорит, что «обнаружил... линию текстуального преемства, которая связывает англичанина

---

<sup>30</sup> *Storia della storia generali della filosofia*. Ed. G.Santinello. 1. Della origini rinascimentali alla «historia filosofica». Brescia, 1979; 2. Dall'eta cartesiana a Brucker. Brescia, 1981; т. 3 и 4 — не нашла указаний в наших библиотеках.

<sup>31</sup> *Piaia G. Vestigia philosophorum: Il medioevo e la storiografia filosofica*. Rimini, 1983, с. 246.

<sup>32</sup> *Piaia G. Vestigia philosophorum*, с. 112.



Уолтера Барлея (XIII в.) с арабскими авторами IX—X вв. (Хунайн ибн Исхак, Исхак ибн Хунайн, Яхйа ибн Ади)»<sup>33</sup> и которая однажды уже была предметом специального рассмотрения в «пионерских работах 30—40-х годов — это работы Курта Бюллера (немецкого эмигранта, осевшего в Англии)». Согласно Р.Султанову, «именно он, Курт Бюллер, обнаружил огромную массу текстов европейских книжников, писавших в историко-философском жанре. Они связывают Мубашира ибн Фатика, автора „Отборной мудрости и красот изречения“, жившего в XI в. в Египте, с ее испанскими переводами и последующей огромной массой переводов с латыни и кастильского на старофранцузский, староанглийский и прочие языки»<sup>34</sup>. Как считает Р.Султанов, разработка этой линии позволит уже «не голословно, не априорно» утверждать существование «историко-философской традиции», «общей» для регионов Ближнего и Среднего Востока, Византии и Западной Европы.

Итак, определился один из путей для доказательства единства пространства мысли, содержательной идентичности философии и науки в регионах, так или иначе причастных греко-эллинистическому влиянию. Об этом же единстве говорит и В.В.Соколов, автор нашего фактически единственного учебного пособия «Средневековая философия», отдавший большую часть своей творческой жизни изучению средневековья, предлагая назвать эту очевидно обозначившуюся целостность «средиземноморской философией» и рекомендуя при написании будущих «историй средневековой философии» «всю средиземноморскую философию не разрывать (здесь — западноевропейская, арабская, грузинская, армянская — больше общего, нежели различного)»<sup>35</sup>.

Реализацией этого пожелания в какой-то степени можно было бы считать издание «The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy» (Cambridge, 1967). Однако идея единства хотя и присутствует, но очень неотчетливо (прямо не проговаривается). Не способствует формулировке этой, казалось бы, очевидной в данном случае идеи и то обстоятельство, что все разделы написаны разными авторами — материал оказывается представлен совершенно разрозненно<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> Султанов Р. Общие характеристики начального этапа арабо-мусульманской культуры. — Социокультурные характеристики средневековой философии, с. 123.

<sup>34</sup> Там же.

<sup>35</sup> Соколов В.В. Важнейшие принципы освещения средневековой философии. — Социокультурные характеристики средневековой философии. М., 1990, с. 102.

<sup>36</sup> Так же обстоит дело с последними по времени попытками представления средневековой арабской философии. «В настоящее время истории исламской философии в значительной степени оказываются трудами, состоящими из разрозненных исследований об отдельных персоналиях или сравнений двух и более персоналий», — полагает

Раздел (VIII) «Ранняя исламская философия» в этом издании написал Ричард Вальцер (1900—1982), один из мэтров философской арабистики, внесший наряду с Францем Роузенталом<sup>37</sup> наиболее, на мой взгляд, значимый вклад<sup>38</sup> в ту ее область, которая связана с освоением арабами греческого философского наследия и которая, естественно, напрямую являет собой материал для уяснения интересующего нас сейчас вопроса в истории изучения средневековой арабской философии — о характере философствования средневековых арабских философов в интерпретации современных историков философии.

Конечно, пишущих на эту тему (в различных аспектах — прежде всего издание текстов, далее проблемные статьи, компаративистские штудии и т.д.) очень много, но все же Ричард Вальцер и Франц Роузентал, а также Пауль Краус в наибольшей степени представляют, так сказать, лицо философской арабистики в интересующем нас курсе. Исследования этих ученых, неизменно фундаментальные в самом положительном смысле этого слова (первоисточники, откомментированные до последней запятой, но, конечно, в избранном ими направлении), истинно академические по тону и существенно дополняющие, а иногда и корректирующие прежние описания и общие оценки (в частности, принадлежащие Карра де Во и Максу Хортену в «Энциклопедии ислама» довоенной поры; они, кстати, и сменили их в этом престижном для академического мира издании, а также в «Британской энциклопедии»<sup>39</sup>), являясь как бы классикой, в самом деле именно формируют определенное представление об отношении средневековых арабских философов к античному философскому наследию. И в случаях, когда исследователи делают попытки как-то иначе взглянуть на творчество того или иного арабского философа, на его отношение к предшественникам в греческом и эллинистическом

---

автор обзора трудов, посвященных арабской философии (см.: *Batterworth Ch. The study of Arabic Philosophy today*, с. 172).

<sup>37</sup> Его прекрасный труд 1970 г. «Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе» издан в переводе на русский язык в 1978 г. с предисловием и комментариями А.В.Сагадеева; совместно с Р.Вальцером и Л.Краусом он предпринял издание серии «*Plato arabus*»; вышел в свет один из томов — *Al-Farabius. De Platonis Philosophia*. L., 1943 (раздел «*Platonicum Medii Aevi*» принадлежит R.Klibansky).

<sup>38</sup> См. библиографию трудов ученого, опубликованную в специальном издании, посвященном 70-летию исследователя: *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*. Ed. by M.Stern, A.Hourani, V.Brown. Columbia, 1972, с. 5—16. Р.Вальцер был специалистом в области как классической античности (его первая диссертация 1927 г. была посвящена аристотелевской этике), так и арабской философии.

<sup>39</sup> См.: Aflatin, Aristutalis, Aristu, Al-Farabi. — *The Encyclopaedia of Islam*. New ed. Vol. 1—2. Leiden—London, 1960—1968; *Arabic Philosophy*. — *Encyclopaedia Britannica*. Vol. 2. L., 1949, 1967; Al-Farabi, Al-Kindi, Ibn Sina, Ibn Rushd, Ibn Bajja, Ibn Tufail. — *Encyclopaedia of World Literature*. L., 1953.

мире, выступают с критикой стандартной их интерпретации<sup>40</sup>, образцы этого стандарта они находят в той общей картине рецепции греко-эллинистической философии в арабском средневековье, которая создана усилиями патриархов философской арабистики. Эта целостная картина предстает в принадлежащих их перу общих курсах истории философии<sup>41</sup> и таких монографических исследованиях, как «Греческое в арабском. Очерки исламской философии»<sup>42</sup> и «Продолжение античности в исламе»<sup>43</sup>. Значимость этих работ не в последнюю очередь определяется их монографическим характером: статей во многих коллективных трудах и периодике — неисчислимо количество (ведь существует свыше 70 наименований журналов), многие из них, быть может, и интереснее по сюжетам, и содержательнее, но целостное впечатление читатель получает именно в монографиях и статьях общего, обзорного характера.

Какова же эта картина? Ее создатели обобщили накопленное наукой к 40—50-м годам XX в. (время, так сказать, акме этих ученых), сделали ряд собственных крупных переводов (Платон и Гален в арабской «передаче»<sup>44</sup>). Описанная фактологическая основа рецепции (пути проникновения, переводчики и сам переведенный материал) суммирует как уже систематизированные данные трудов Л.О'Лери<sup>45</sup>, М.Мейерхофа<sup>46</sup> и И.Мадкура<sup>47</sup> (хотя, надо отметить, наиболее полный свод данных о греческих и эллинистических философах в арабском мире относится к более позднему времени<sup>48</sup>), так и разрозненные дан-

<sup>40</sup> См.: *Calston M.A. Re-examination of Al-Farabi's Neoplatonism.* — *Journal of the History of Philosophy.* N.Y.—L., 1977, vol. 15, № 1; она же. *Al-Farabi on Aristotle's Theory of Demonstration.* — *Islamic Philosophy and Mysticism.* Ed. by P. Morewedge. N.Y., 1981.

<sup>41</sup> *Walzer R. Islamic Philosophy.* — *The History of Philosophy Eastern and Western.* Ed. S. Radhakrishnan. L., 1953, vol. 2; она же. *The Rise of Islamic Philosophy.* — *Oriens.* Leiden, 1950, № 3 (курс лекций, прочитанный ориенталистам в Оксфорде в 1949 г.); *Rosenthal F. On the Knowledge of Plato's philosophy in the islamic World.* — *Islamic Culture.* Hyderabad, 1940, vol. 14, № 4 (курс лекций, прочитанный в Упсале, Швеция); она же. *A History of Muslim Historiography.* Leiden, 1968.

<sup>42</sup> *Walzer R. Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy.* Oxf., 1962.

<sup>43</sup> *Rosenthal F. Das Fortleben der Antike im Islam.* Zurich—Stuttgart, 1965; англ. изд.: — *The Classical Heritage on Islam.* L., 1975; см. также: *Newald R. Nachleben des antiken Geist im Abendland bis zum Beginn des Humanismus.* Tübingen, 1957, в разделе «Платон и Аристотель» дана обобщающая оценка «эллинизированной философской традиции ислама», с. 216 и сл.

<sup>44</sup> *Calenus C. Galeni Compendium Timaei Platonis.* Ed. R. Walzer. — *Plato arabus.* Vol. 1, L., 1951.

<sup>45</sup> *O'Leary Le Lacy. Arabic Thought and Its Place in History.* L., 1931.

<sup>46</sup> *Meyerhof M. Von Alexandria nach Bahdad.* — *Sitzungsberichte der Preussischen Academie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse.* B., 1930, Bd. 23.

<sup>47</sup> *Madkour I. Organon Aristotle au Monde Arabe.* P., 1940.

<sup>48</sup> *Opelt I. Griechische Philosophie bei den Arabern.* München, 1970.

ные отдельных исследований (их особенно много было в последней трети XIX и первой трети XX в. в Германии, где Р.Вальцер и Ф.Роузентал получили базовое образование, как, кстати, и П.Краус, и крупнейший исламовед-культуролог Г.Грюнебаум; все они после 1933 г. эмигрировали в Англию и США, где, можно сказать, и заложили основы последующего расцвета англоязычной арабистики, вклад в который внесли позднее, в 60-е годы, конечно, и выходцы с Ближнего Востока и из Ирана<sup>49</sup>).

Что касается интерпретации, то дело здесь обстоит следующим образом. Утвердившийся ранее стандарт (наиболее отчетливо его выразил М.Хортен) гласил: арабская философия хотя и имела достаточно источников, не была философией в собственном смысле слова, поскольку по-своему, не так, как в схоластике, но была занята проблемами согласования разума с данными откровения, — она являет собой «лишь греко-эллинистические формы мысли внутри мысли исламской»<sup>50</sup>; всеопределяющим следует считать влияние Платона в интерпретации Плотина, и сам Аристотель был известен арабам «в неоплатоническом одеянии»: «Греческий тип мысли, представленный Аристотелем, в целом совершенно чужд Востоку»<sup>51</sup>. Противоречивые попытки согласования платоновского и аристотелевского подходов к проблемам бытия и познания у аль-Фараби и Ибн Сины, к которым возвращается и Ибн Рушд после попыток «получить единую согласованную теорию познания»<sup>52</sup>, которые предпринимал и ас-Сухраварди вкупе с мыслителями его круга, можно считать эпизодами незначительными для исламской мысли, суть которой адекватнее всего выражают ал-Газали и суфии («неорганическое мистическое соединение души с телом»<sup>53</sup>); М.Хортен считает, что дальнейшее, после XIII в., развитие философии в исламском мире происходит уже не под греческим (точнее, платоновским) влиянием, а «на основе буддийских влияний»<sup>54</sup> (вообще же он насчитывает пять фаз в ее развитии, начиная с «догматико-философских дискуссий мутакаллимунов»).

Точка зрения М.Хортена не была единственной. Теодор де Буур, видный арабист начала века, считал представителей фальсафы

---

<sup>49</sup> На последнее обстоятельство (об ученых с Востока) обращает внимание автор уже не раз цитируемого нами обзора — исследования о нынешнем состоянии философской арабистики, см.: *Butterworth Ch. The study of Arabic Philosophy today*, с. 9.

<sup>50</sup> *Horten M. Die Philosophie des Islam*. München, 1924, с. 67; см. также: *он же*. *Falsafa*. — *Enzyklopaedie des Islām*. Leiden—Leipzig, 1934.

<sup>51</sup> *Horten M. Die Philosophie des Islam*, с. 62.

<sup>52</sup> Там же, с. 69.

<sup>53</sup> Там же, с. 63.

<sup>54</sup> *Horten M. Über Philosophie im Islam*. — *Archiv für Geschichte der Philosophie*. В., 1906, Bd. XII, с. 104.

«неоплатоническими аристотеликами Востока»<sup>55</sup>, т.е. определяющим полагал влияние Аристотеля, в особенности в установлении «логического направления мысли, которое сказывается во всех отраслях знания»<sup>56</sup>, а само знание, по его мнению, развивалось «под патронажем философии», совпадая с ней. Причем последнюю, т.е. философию, он связывает с именем аль-Фараби, который в самом исламском мире по праву назван «вторым Аристотелем». В целом развитие философии в арабском средневековье Т. де Буур ставит в зависимость от степени усвоения трудов аль-Фараби, его основополагающего комментария к «Метафизике» Аристотеля и всему «Органону». В комментарии к «Исагоге» Порфирия аль-Фараби, по мнению Т. де Буура, не просто разрешает проблему универсалий в духе умеренного реализма («троякое различение *ante rem*, *in re*, *post rem* находит уже аль-Фараби»), в его размышлениях можно найти и тематику проблемы сущности и существования: «„Является ли вообще существование предикатом?“ На этот вопрос, учинивший столько шума в философии, аль-Фараби отвечает вполне верно. Существование, согласно ему, есть грамматическое и логическое отношение, но не категория действительности, которая высказывает что-либо о вещах»<sup>57</sup>. Иными словами, Т. де Буур, в противоположность точке зрения М.Хортена, усматривает в арабском средневековье именно философию, притом весьма высокого теоретического уровня. Ее упадок он объясняет общими социополитическими коллизиями: нашествием кочевников, распадом светской культуры и усилением влияния теологов. При этом он считает, что «исследование развития суфизма в частности есть больше задача истории религии, нежели истории философии»<sup>58</sup>, интерес для последней представляет лишь Ибн Араби.

Итак, перед нами две точки зрения относительно средневековой арабской философии. И беря философскую арабистику второй половины XX в. в целом, можно заметить как бы и два направления исследовательских установок: одно продолжило, при этом существенно модифицировав и просто откорректировав, разработку позиции М.Хортена, и с ней при всем многообразии подходов ассоциируется история изучения философии арабского средневековья в Западной Европе и США; представители другого направления обратились к позиции Т. де Буура, тоже, конечно, произведя некоторые модификации, но скорее терминологического плана (вместо «натурализма» — «материализм»), и вообще некоторое время в соответствии с принятыми «правилами игры» дифференциация мировоззренческих установок

---

<sup>55</sup> De Boer T. *Geschichte der Philosophie im Islam*. Stuttgart, 1901, с. 93.

<sup>56</sup> Там же, с. 104.

<sup>57</sup> Там же, с. 104.

<sup>58</sup> Там же, с. 62.

в средневековом арабском мире представляла в виде борьбы материализма и идеализма).

Это другое направление получило развитие, в основном в послевоенные годы, в бывшем СССР, на части территории которого, собственно, и пребывали физически в средние века некоторые представители изучаемой области истории философии в лице Ибн Сины, аль-Бируни, Закарии ар-Рази и др. (аль-Фараби был родом из этих мест). При всей своей относительной молодости (интенсивная работа развернулась в 50—60-х годах с издания в 1957 г. перевода на русский язык «Даниш-наме»<sup>59</sup>, трактатов аль-Фараби и аль-Газали<sup>60</sup> и большой подборки «Избранных произведений мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока»<sup>61</sup>) и при некоторых упомянутых издержках идеологического плана (своего рода «жертва богам») это направление в изучении истории средневековой арабской философии, на мой взгляд, имеет свои достижения в деле освоения философского наследия. И связаны они, как представляется, с тем фактом, что исследовательские установки, кои в той или иной степени разделяли многие работавшие в рамках этого направления, способствовали тому, что прямотаки с микроскопической тщательностью были описаны малейшие проявления тех сторон в воззрениях многих средневековых мыслителей, которые так или иначе, с той или иной степенью полноты и бескомпромиссности противостояли религии, точнее, ее стремлению к безграничному доминированию, демонстрировали приверженность науке, научному мышлению. Пусть несколько прямолинейно (особенно поначалу), но труды исследователей этого направления, составив даже как бы своего рода школу, способствовали отчетливому проявлению тех черт философского творчества в трактатах средневековых мыслителей, которые ведь действительно были текстуально засвидетельствованы и которые составили своеобразие философского мышления на средневековом Ближнем и Среднем Востоке: его антидогматизм, антиавторитаризм и, главное, его светскую ориентацию, связь с естественнонаучным знанием и внимание к проблематике общественного бытия (аль-Фараби и Ибн Халдун). И если бы вдруг возникла идея совместного издания фундаментальной истории средневековой арабской философии, материалы, подготовленные в рамках этого направления, думается, принесли бы несомненную пользу.

Подобное гипотетическое издание, обобщающее достижения обоих направлений, в принципе могло бы состояться — хотя бы уже по-

---

<sup>59</sup> Ибн Сина. Даниш-Намэ. Пер. и изд. А.М.Богоутдинова. Сталинабад, 1957.

<sup>60</sup> Газали. Избавляющий от заблуждения. — Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв. М., 1960; Приложение; Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города. — Там же.

<sup>61</sup> Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. Пер. и изд. С.Н.Григоряна и А.В.Сагадеева. М., 1961.

тому, что их представители работают с одними и теми же источниками, а также и потому, что русскоязычные исследователи, несмотря на продолжавшееся длительное время отсутствие непосредственных контактов, имели возможность регулярно (хотя, вероятно, и неполно) знакомиться с позициями, точками зрения, подходами, конкретными методиками и разработками зарубежных исследователей, чего, как правило, лишены иноязычные авторы, в массе своей не владеющие русским языком. Что же касается подходов, так сказать, основополагающих концепций, вещи в общем-то важнейшей при попытках обобщения, то при ближайшем рассмотрении выясняется следующее: оба направления — и то, что когда-то в лице М.Хортена отказывало в «естественнофилософском»<sup>62</sup> воззрении средневековым арабским философам, и то, которое не просто признавало истинно философский характер этих же воззрений, но и считало необходимым всячески подчеркнуть якобы материалистические по духу устремления мыслителей средневекового мусульманского Востока, — оба этих направления, во-первых, отнюдь не монолитны (обычный для западных исследователей плюрализм стал обычным и у нас) и, во-вторых, их представители (и быть может, немалая часть) идут в науке схожими путями, руководствуются если не общими, то типологически достаточно сближающимися установками.

Прежде всего, та целостная картина рецепции философского наследия в арабском средневековье, что была создана усилиями уже нескольких поколений исследователей и обобщена Р.Вальцером и Ф.Роузенталом, в своей собственно фактологической части была очевидно и естественно воспринята всеми как общее и ценное достояние. И конечно, к настоящему времени она (фактология) очень обогатилась — и уже сама эта насыщенность вызвала некоторые проблемы (об этом позже). Что же касается интерпретации этой рецепции в аспекте ассимиляции переведенного философского материала средневековыми арабскими мыслителями, то здесь есть некоторое расхождение.

Уже у Р.Вальцера и Ф.Роузентала точка зрения М.Хортена не встретила поддержки — общепризнанно, что умонастроение, признающее «приоритет разума»<sup>63</sup> в делах познания, т.е. собственно философия, несомненно, имело место в интеллектуальном мире арабского средневековья. Конечно, были различия между философами (уже аль-

---

<sup>62</sup> *Horten M.* Die Philosophie des Islam, с. 58; под «естественной философией» он понимал «интеллектуальную группу», умонастроение которой «выделяет естественную силу разума как основной способ познания»; Ибн Сину и Ибн Рушда, наиболее приблизившихся, по его мнению, к этому идеалу, он считал «убежденными мусульманами либерального толка» (там же, с. 57).

<sup>63</sup> *Walzer R.* The Rise of Islamic Philosophy, с. 13.

Кинди и аль-Фараби — мыслители отнюдь не идентичные), но установка на «силы разума» оставалась преобладающей. Многочисленные труды последующих десятилетий, посвященные и отдельным персоналиям, и специальным темам и проблемам, позволяют говорить о полном преодолении точки зрения М.Хортена в этом отношении.

Однако в интерпретации Р.Вальцера есть один момент, который в постановке исследовательских задач ориентировал исследователей в совершенно определенном направлении. Речь идет о том, что Р.Вальцер, уделяя огромное и основное внимание самому факту рецепции, неустанно подчеркивал зависимость самого бытия философского мышления на средневековом арабо-мусульманском Востоке от переведенных текстов и призывал рассматривать труды арабских философов прежде всего как материал для уяснения особенностей бытия древнегреческой философии на инокультурной почве, как средство постигнуть античный материал в тех деталях и тонкостях, какие наука может обнаружить только в сохранившихся трудах арабского средневековья. «Они (арабские философы), конечно, интересны процессом, который сделал возможным Авиценну и Аверроэса в их исламской аффилиации (присоединении к предшествующим аристотелевским и неоплатоническим традициям), и манерой (способом), в которой они брали то, что было фазой античной философии, непосредственно предшествовавшей фазе исламской»<sup>64</sup>; «однако исламская философия, несмотря на требование ее представителей понять ее в ее собственных основаниях, заслуживает внимания как часть наследия Греции, как важное звено в цепи цивилизаций, пришедшее к нам из эллинистической античности»<sup>65</sup>, — вот это, «несмотря на требование» самих арабских философов рассматривать свое творчество как именно свою часть всеобщего для человечества философского знания (идеи аль-Кинди, аль-Фараби), просто непонятно.

Знакомые с трудом Ф.Роузентала «Торжество знания» не могут не почувствовать, насколько широка, многоаспектна и глубока его эрудиция и одновременно насколько органичными для арабской учености стали воспринятые из тех же переводов определенные установки сознания и правила мышления (от самой логики до содержания анекдотов и поговорок). С тем большим недоумением мы узнаем из другого его труда, что для науки изучение собственно арабской философии есть «средство получить добавочные сведения по античности»<sup>66</sup>. Это несоответствие широких обобщений содержанию самого приводимо-

---

<sup>64</sup> Там же, с. 4.

<sup>65</sup> Там же.

<sup>66</sup> *Rosenthal F. Das Fortleben*, с. 314.



го, используемого материала<sup>67</sup> как-то все-таки надо объяснить. По-видимому, дело здесь в том, что и М.Хортен, и Р.Вальцер, и Ф.Роузентал ожидали увидеть в арабских философах неких двойников Платона и Аристотеля — в их представлении истинных философов, чья судьба уберегла от необходимости разрешать вопрос об отношении философии к религии и теологам, и потому они и только они навсегда остались как бы «чистыми» «естественными» философами. Как будто невероятное (уж слишком оно наивно и плоско, тем более что сами же они демонстрируют образцы понимания, например, отношений философии и теологии вообще), такое предположение, думается, в какой-то степени верно. Дело в том, что философской арабистике в целом (т.е. не только ее патриархам) какое-то время была характерна некоторая идеализация древнегреческой философии (можно предположить, под влиянием исследуемого материала). Кто-то больше платоник (и тогда труды арабских философов прочитываются с точки зрения платонизма, его проблем, как они ставились в эллинистической философии — и потому, например, появлялась как предмет исследования «проблема пророчества и молитвы у аль-Фараби»), кто-то склоняется к перипатетизму — и педантично прослеживаются пути влияния александрийской философии и т.д. Впечатление, что где-то там, в прекрасной дали древней Греции пребывали непорочные, все решившие и на все ответившие великие мыслители, а затем всевозможные неоплатоники и перипатетики (впрочем, есть исследования и в связи со стоицизмом — интересует соотношение космополитизма стоиков и концепции единства интеллекта) чуть ли не извратили великие учения, далее свой вклад в это пагубное для философии преобразование внесли и арабы. Иными словами, дело здесь в общем подходе к философии — верно ли считать, что существует некая одна (или две), персонально кому-то принадлежащая философия, которая бы действительно все и навсегда объяла и разрешила. А ведь складывается впечатление, что именно так воспринимали Платона и Аристотеля изучающие средневековую арабскую философию и соответственно оценивали персоналии последней с оглядкой на греческую античность.

Итак, в интерпретации проблем рецепции средневековыми арабскими философами античного материала есть некоторое несоответствие обобщающих суждений и приводимого материала. И конечно, чем ближе к нашему времени, тем оно становилось заметнее, и, соответственно, современные работы это несоответствие, так сказать, изжи-

---

<sup>67</sup> На это обратил внимание А.В.Сагадеев в примечаниях к книге Ф.Роузентала «Торжество знания» (с. 339) в связи со следующим утверждением автора: «Сомнение, как бы оно ни выражалось, стало настоящим парией, отверженным мусульманской цивилизации».

вают — признается, что воззрения древних греков, по крайней мере в данных ими формулировках, открывающих возможность различных истолкований, неизбежно должны были развиваться<sup>68</sup>.

Но вот что интересно: отмеченное Р.Вальцером «требование» арабских философов относительно признания их оригинальности («собственных оснований») так и остается востребованным не в полной мере — в том направлении философской арабистики, которое условно, конечно, связывается с именами Р.Вальцера и Ф.Роузентала. И напротив, можно считать, что тезис о философской именно оригинальности средневековых арабских философов составляет, можно сказать, общее место в трудах представителей другого, опять-таки условно выделенного нами направления.

Так, Ж.Анавати в коллективном труде обобщающего характера «Наследие ислама», в его разделе «Философия, теология и мистицизм» отмечает: «Мусульманские философы и равным образом поздние интеллектуальные мистики были глубоко убеждены в том, что они творят на основе своего собственного мировоззрения»<sup>69</sup>. Сам Ж.Анавати разделяет это их убеждение, и собственно оригинальность философов он видит в попытках «примирения религии и разума»<sup>70</sup>, полагая предложенный арабскими философами способ этого примирения наивысшим их достижением.

Вообще же этот ход мысли — общее место и для, можно сказать, большинства исследователей первого направления. И инициируется он убеждением, что важнейшей «исходной точкой» размышлений сторонников фальсафа являются «коранические истины и учение ислама»<sup>71</sup> (но, «разумеется, не повторение их, а аллегорическая интерпретация, та'вил») <sup>72</sup>. Другая «исходная точка», конечно же, греческая философия (саму «мусульманскую философию» Ж.Анавати рассматривает как «part of the trend of Greek thought»<sup>73</sup> — «часть общего направления греческой мысли»).

Само по себе выделение этих «исходных точек» не вызывает возражений. Некоторое различие в интерпретациях представителей двух

---

<sup>68</sup> Этот процесс в какой-то мере, видимо, совпадает с развертыванием «революционной ситуации» в аристотелеведении, как и в целом в современной науке об античности. Более всего она связана с истолкованием «объективно-космологической картины мира», представленной Аристотелем. Конкретно это выражается в разработке проблемы эволюции взглядов Аристотеля и перипатетизма в целом, см.: *Лебедев А.В.* Аристотель. — *Философский энциклопедический словарь*. М., 1983, с. 35—38.

<sup>69</sup> *Anawati G.* *Philosophy, Theology and Mysticism. — The Legacy of Islam.* Oxf., 1974, с. 354.

<sup>70</sup> Там же, с. 355.

<sup>71</sup> Там же.

<sup>72</sup> Там же.

<sup>73</sup> Там же.

направлений в основе своей связано, как мне представляется, с различием в выделении ведущего, определяющего места какой-либо из этих двух «точек» в исследовательских установках и программах средневековых арабских философов. Для работающих в рамках первого направления «общепринятым» является «представление, согласно которому главные, основные темы сосредоточиваются на проблемах, формулируемых откровением, и таким образом, на конфликте между верой и неверием»<sup>74</sup>. Для исследователей, условно относимых ко второму направлению, дело обстоит сложнее: в их представлении конфликт, конечно, имеет место, осознается средневековыми философами, но все же «главными и основными темами» для тех, кого относят к течению фальсафа, они считают «разработку методологии естественнонаучной практики, разделение физики и метафизики, определение специфики каждой из этих сфер»<sup>75</sup>.

Иными словами, первое направление несколько все же сужает то проблемное поле, в котором работали средневековые арабские философы. Тем самым и «собственные основания», признания которых они «требовали», оказываются как бы недоговоренными, обуженными — оригинальности как таковой оказывается явно недостаточно, ведь и европейские средневековые мыслители занимались вопросами взаимоотношений философии, теологии и религии (и еще во времена патристики был дан один из вариантов решения — не в пользу философии). Разумеется, рецепция арабского философского материала способствовала определенной ее постановке («двойственная истина»), но можно предположить, что после падения Константинополя в Европу хлынул бы поток философских трудов (они, собственно, и поступали где-то с X в., но ограниченно), и быть может, средневековые евро-

---

<sup>74</sup> *Butterworth Ch. The study of Arabic Philosophy today*, № 2, с. 173. Ч. Баттерворт выдвигает это положение, пытаясь обрисовать степень порицаемой им склонности одного из исследователей, О. Лемана, к «поверхностному», «бесцеремонному прочтению источников» и «нерефлексированным заявлениям» — степень эта столь высока, что ее можно считать «вызовом общепринятому представлению». Суть «вызова» в том, что О. Леман вследствие своего «поверхностного» чтения источников приходит к выводу о полной беспринципности философов: «...они были способны к писанию как религиозного текста, так и философского, но без терзаний относительно отношений одного к другому» (см.: *Leman O. Does the Interpretation of Islamic Philosophy Rest on a Mistake?* — *International Journal of Middle Eastern Studies*. L.—N.Y., 1980, № 12, с. 536).

<sup>75</sup> *Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии*. М., 1983, с. 30; исследование Е.А. Фроловой — одно из очень немногих в мировой философской арабистике (есть несколько статей конца прошлого века в немецких журналах), в которых специально рассмотрена проблематика формирования и развития методологии научного мышления в разработках средневековых арабских мыслителей, выявлены истоки, основания, достижения и познавательные пределы типа мышления, работающего в параметрах этой методологии.

пейские мыслители и без участия арабов смогли бы и разобраться в них, и самостоятельно поставить очень для них актуальные проблемы бытия философии в «теологизированном обществе» (любимое выражение А.В.Сагадеева). История распорядилась иначе: арабы оказались учителями и воспитателями, раскрывшими более широкий и многообразный мир интеллектуальных интересов, предложившими в числе прочего и свой вариант решения наиболее интересного для европейцев того времени вопроса. Но это не значит, что таковым он был и для арабских философов. Последних в первую очередь интересовало «сущее как таковое» (аль-Фараби), они хотели понять естественные основания природных и человеческих феноменов.

Потому они и были, и осознавали себя философами (а не мутакал-лимами, которые могли почерпнуть уже готовую мудрость в Писании). Именно осознавали, т.е. размышляли о философии как о науке, имеющей свою историю и свои предпосылки. Они не считали собственное творчество лишь выражением греческой мысли на арабском языке. Философское знание, согласно их воззрениям, имеет общечеловеческий характер, оно универсально для всех народов и развивается там и тогда, где и когда для этого есть условия. Тексты, которые могли бы послужить доказательством истинности этих утверждений, в общем-то хорошо известны<sup>76</sup>. Причем и введены они в научный оборот — особенно это касается аль-Фараби — теми же Ф.Роузенталом и Р.Вальцером (трактат аль-Кинди «О первой философии» известен уже давно, с конца прошлого века). Однако, судя по всему, сами издатели отнеслись к ним в основном скептически (быть может, потому, что часть текстов дана в передаче Ибн Аби Усайби'и и ан-Нади-

---

<sup>76</sup> *Аль-Кинди. О первой философии.* — Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока; текст трактата аль-Фараби «О происхождении философии» в пересказе (или парафразе) Ибн Аби Усейби'и приведен в переводе на английский Р.Вальцером (см.: *Walzer R. The Rise of Islamic Philosophy*, с. 14—15), а также в переводе на немецкий Ф.Роузентала (см.: *Rosenthal F. Das Fortleben*, с. 74—75); у аль-Фараби есть трактат «О философии Платона», опубликованный Р.Вальцером и Ф.Роузенталом в издании «*Plato arabus*» (vol. 2. L., 1943) параллельно на арабском и латинском языках, и в самом его конце, со слов «Философия пришла к нам от греков...», аль-Фараби говорит о том, что не просто «следует за греками», но считает необходимым прежде внести ясность в испорченное и пришедшее в упадок на родине содержание философии (речь идет о Платоне) — так в моем переводе с латыни (не опубликован; кроме того, в приложении к диссертации 1975 г. мною дан русский перевод и другого трактата из того же издания — изложения (парафраз) аль-Фараби «Законов Платона»); совершенно иначе представлен этот текст в русский с арабского в издании «Аль-Фараби. Историко-философские трактаты» (отв. ред. М.Бурабаев. А.-А., 1985) — объяснить это разнотечение затруднительно, поскольку издатели вообще скупы на какие-либо комментарии и примечания со странной, мягко говоря, мотивировкой: «...обилие примечаний, комментариев неизбежно отвлекает внимание читателя от самого текста» (с. 104).

ма) — с точки зрения возможностей истолкования в русле своего рода историко-философской концепции.

Между тем, суммируя известный материал (конечно, прежде всего на память приходит аш-Шахрастани, вторая часть его выдающегося труда 1127 г. «Книга о религиях и сектах»<sup>77</sup>, в которой изложены философские взгляды и древних греков, начиная с досократиков, и арабских философов, в основном Ибн Сины) и целенаправленно отыскивая новый, можно было бы провести систематическую разработку такой, например, темы, как «Философская историография в арабском средневековье», т.е. нечто подобное тому, что делают итальянцы с европейским средневековьем — реконструируют целую традицию, а у арабов есть и прямые ссылки на эзотерический трактат Аристотеля «О философии», содержание которого имеет прямые соответствия с трактатом аль-Фараби «О происхождении философии». Иными словами, материал есть — необходима определенная направленность исследовательского поиска. Думается, разработка этой темы способствовала бы отчетливому пониманию позиции средневековых арабских философов по отношению к унаследованному материалу, обнаружила бы дифференциацию в предпочтениях, конкретизировала бы особенности в подходах и т.д. И что главное сейчас для нас, позволила бы, наконец, совершенно оставить в покое всякие рассуждения о школярско-авторитарном характере философствования на средневековом Арабском Востоке.

\* \* \*

Завершая этот небольшой очерк, посвященный некоторым актуальным проблемам историографии средневековой арабской философии, хотелось бы обратить внимание на следующее. Избранный здесь угол зрения — через проблематику рецепции и ассимиляции философского материала, в концентрированном виде имевших место дважды (на арабской почве в VIII—IX вв. и в Европе в XII—XIII вв.), в восприятии как самих участников, творцов этих процессов, так и историков философии Нового и новейшего времени — должен был по замыслу автора обнаружить гораздо более сложные процессы движения философской мысли, нежели те, которые возникают перед мысленным взором исследователя, знакомого с формулами «комментаторского характера арабской философии» и «латинского аверроизма». Некоторая схематичность в подаче материала, особенно что касается современ-

---

<sup>77</sup> На русском языке издана первая часть труда: *аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах*. Пер. с араб., введ. и коммент. С.М.Прозорова. М., 1984 (Памятники письменности Востока. LXXV).

ных интерпретаций, думается, оправдывается поставленной задачей: как можно рельефней очертить магистральные пути проведенной работы и определить именно актуальные проблемы и направления историко-философских исследований.

Конечно, проблемное поле современной философской арабистики неизмеримо богаче и сложнее. И его представление во всей полноте и многосторонности возможно только в виде полноценного обзора библиографического плана, притом непременно за определенный промежуток времени и регионально ограниченный. Прекрасный (но, следует отметить, и единственный<sup>78</sup>) образец такой работы принадлежит неоднократно цитированному здесь Чарльзу Баттерворту.

Внимательнейшее прочтение этого прямо-таки фундаментального труда (хотя первоначально он был опубликован в виде журнальной статьи в двух номерах) не только оказалось плодотворным для уяснения номенклатуры интересующих исследователей проблем (правда, материал излагается по персоналиям), но и подвигнуло на размышления, имеющие отношение к тематике данного очерка.

Дело в том, что в список персоналий, представляющих, по мнению Ч.Баттерворта, арабскую философию средневековья, включены следующие имена: аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сина, аль-Газали, Ибн Баджжа, Ибн Туфейль, Ибн Рушд и Ибн Халдун. Специально оговорено, что не включен Закария ар-Рази (865—925), «поскольку в последние два десятилетия о нем не писали»<sup>79</sup> (несколько статей все же указано), т.е. Закария ар-Рази должен войти в этот список. Исключены «приверженцы ирано-ишракинской традиции, которая определена по исламскому, а не по арабскому признаку»<sup>80</sup>, — что это значит, не очень понятно (имеется ли в виду, что автор занят только арабоязычным материалом?). Поскольку не учтены труды, которые «вторгаются в области теологии и юриспруденции»<sup>81</sup>, то, видимо, «ирано-ишракинская традиция» проходит, по мнению Ч.Баттерворта, по «ведомству» теологии и слово «исламская» следует отличать от слова «арабская», т.е. нельзя сказать «исламская философия», а только — «арабская» светская философия. Это более или менее понятно, и об этом чуть позднее.

Но почему в список не вошел Ибн Араби (1165—1240)? Обратимся за ответом на этот вопрос к вышедшей несколько лет назад монографии А.В.Смирнова «Великий шейх суфизма. Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби» (М., 1993; в приложении

---

<sup>78</sup> Видимо, как нечто особо ценное этот обзор вскоре был переиздан в коллективном труде «*Arabic Philosophy and the West Continuity and Interaction*» (Wash., 1988, с. 55—140) (труд известен мне только по краткой аннотации).

<sup>79</sup> *Butterworth Ch. The study of Arabic Philosophy today*, № 1, с. 9.

<sup>80</sup> Там же, с. 10.

<sup>81</sup> Там же.

дан перевод с арабского одного из основных трудов Ибн Араби — «Геммы мудрости» с комментариями и Словарем терминов и категорий). Впервые за уже двухвековую историю изучения средневековой арабской философии Мохиддин Ибн Араби, неизменно почитаемый мусульманами и иноверцами, а также людьми светскими прежде всего как явление религиозного плана («философский суфизм» ассоциируется в основном с особым подходом к познанию бога), в исследовании А.В.Смирнова предстает фигурой, не просто по каким-то формальным признакам причастной к философским штудиям, но воистину оригинальным философом.

В моем представлении (особенно только по прочтении труда А.В.Смирнова) оригинальность Ибн Араби, именно крайняя его непохожесть на всех, кого мы называем средневековыми арабскими философами, заключается в том, что он проявляет совершенно *негреческий стиль мышления* — заново продумывает старые идеи, *отправляясь не от объекта* (как это делают в общем-то все в арабской философии, наследуя в этом прежде всего Аристотелю, отсюда стремление систематизировать и описать весь объектный мир, энциклопедизм и т.д.), *а от субъекта, от самоочевидности человеческого самосознания*. (В этом он близок Августину, также введшему персонализм в европейское поле культурных смыслов, тот самый персонализм, что долгое время был альфой и омегой религиозной мысли и лишь, наверное, с Декарта<sup>82</sup> приобрел респектабельность строго философского осмысления и выражения.) Подтверждение сказанному мы находим в выводах, к которым приходит исследователь, проработывая труды великого суфия: «идея жесткой корреляции устройства бытия и *понимания человеком* этого устройства позволяет свести целостную систему Ибн Араби к частным случаям — философемам»<sup>83</sup>; «именно это *понимание прямой связи устройства человека и бытийного континуума*, когда человек может увидеть, открыть в себе это устройство...»<sup>84</sup>; «континуум бытия устроен точно так, как способен усмотреть и открыть его в себе человек»<sup>85</sup> (курсив мой. — Г.Ш.) и т.д.

Исследование А.В.Смирнова преследует, видимо, определенную цель — доказать, что тот поворот всей, уже традиционной ко времени жизни Ибн Араби, арабской философии, который совершил этот мыслитель, не только являет собой вершину философской мысли арабско-

---

<sup>82</sup> Одну из первых попыток именно философского осмысления проблематики личности, ее творческой активности предпринял еще Ибн Сина (980—1037) (см. статью Е.А.Фроловой «Индивидуальное бытие, искомое, но не найденное» в этом издании), потому нельзя исключить некоторое его влияние на Ибн Араби, однако трудно не заметить и различие в самих интенциях исследовательского поиска.

<sup>83</sup> Смирнов А.В. Великий шейх суфизма, с. 129—130.

<sup>84</sup> Там же.

<sup>85</sup> Там же.

го средневековья, но и знаменует некую завершенность как исчерпанность одного из стилей мышления (все, наследующее объективизму греков) и одновременно открывает возможности построения новой парадигмы мышления. Это новая идея для понимания судеб средневековой арабской философии: выходит, что и без нашествия кочевников, без всего, что последовало вслед за этим, включая усиление влияния теологов-традиционалистов (обычное объяснение), средневековая арабская философия должна была трансформироваться, как это и произошло в Европе. Ибн Араби предвосхитил закат средневековых установок мышления, и это предвосхищение явилось плодом размышлений философа-мистика, по-своему выразившего ущербность познавательных претензий прежнего подхода к бытию.

Думается, если бы Ч.Баттерворт ознакомился с монографией А.В.Смирнова, он бы включил Ибн Араби в свой список (он и у меня проходил бы раньше по линии мистической теологии, но не философии, и тем более в таком дифференцированном в интеллектуальном отношении мире, как арабское средневековье, в отличие от современного ему западноевропейского, где пантеист Эриугена был неким скандалом и откровением, где его никто просто не понимал)<sup>86</sup>.

Список персоналий, представленный Ч.Баттервортом, удивительно напоминает наш собственный — до внесения изменений, связанных с наступлением, так сказать, эры культурологического подхода. И одновременно схож с тем, который сложился у исследователей конца XIX в. в Германии и который примерно в 10—20-е годы XX в. стал расширяться вместе с подъемом культурологического исследования Востока вообще и мусульманского Востока в частности (прежде всего исламоведческих исследований). Ч.Баттерворт, однако, полагает, что где-то в конце 70-х годов среди историков философии, работающих в области арабского средневековья, произошла некоторая смена исследовательских предпочтений и «ясно обозначился интерес не просто к истории культуры, но именно к изучению истории арабской философии»<sup>87</sup>. Потому он исключает из обзора труды Г.Грюнебаума, Ф. ван Стеенберга, И.Тверской, М.Хернандеса, М.-Т.Альверни, Дж. ван Эсса, Р.Франка, Х.Ханафи, Абдель Малика Турки и др. — всех, кто не только чрезвычайно обогатил наши знания о конкретике и реалиях средневековой арабской культуры в области литературы, истории, теологии, юриспруденции, общественных отношений и т.д., но и выдвинул целостные концепции цивилизации и культуры мусульманского Востока эпохи «классического ислама» (Г.Грюнебаум).

---

<sup>86</sup> См.: *Аверинцев С.С.* Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью. — Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976, с.17—64.

<sup>87</sup> *Ch.Butterworth.* The study of Arabic Philosophy today, № 1, с. 10.



Их труды ценны и важны, однако история философии имеет свой, несводимый к истории культуры предмет, и, судя по представленному списку персоналий, Ч.Баттерворт возвращается к прежнему, более узкому пониманию арабской философии в пределах фальсафа.

Как к этому относиться? Ч.Баттерворт ничего не говорит о том, что следует изучать только теоретические проблемы одной на все человечество вечной философии, которая в лице представителей арабской философии средневековья в это время и в этом месте имела место, что философская историография должна быть «свободна от культурно-исторических определений» (так обрисовывает ситуацию с пониманием предмета философии в американских университетах А.Валицкий)<sup>88</sup>. Скорее, Ч.Баттерворт ограничивает список персоналий средневековой арабской философии, ориентируясь на интеллектуальную ситуацию в самом арабском средневековье, где фальсафа сущностно и предметно дистанцировалась от теологически ориентированных интеллектуальных кругов, создав свою, особую и отличную от присущих последним конфигурацию проблемного поля, свое пространство исследовательских интересов. Очевидность именно подобного положения дел является, на мой взгляд, достаточным основанием для того, чтобы согласиться с выдвинутым Ч.Баттервортом соображением: несомненно, достижения культурологии знать необходимо, однако историки философии должны твердо и решительно выделять свой особый предмет исследования.

---

<sup>88</sup> Вопросы философии. 1994, № 1, с. 69.

---

## ГЛАВА 2

*А.Смирнов*

### **Что стоит за термином «средневековая арабская философия» (рассмотрение вопроса в ракурсе проблематики истины и причинности)**

Мы будем использовать термин «средневековая арабская философия» для обозначения того феномена интеллектуальной культуры, который характерен для цивилизации, процветавшей на территории арабских и исламских государств в период, датируемый приблизительно IX—XIV вв.<sup>1</sup> Этот термин, таким образом, не претендует на большее, нежели пространственно-временная локализация феномена философского размышления в лоне арабо-исламской цивилизации. Мы не претендуем на содержательное раскрытие терминов «средневековый» или «арабский», отказываясь также — как от заведомо обреченных на неуспех в той или иной степени — от попыток заменить эти чисто знаковые наименования на нечто более удачное в понятийном отношении (типа «классический», «арабо-исламский» или «мусульманский»). Вместо этого мы предлагаем размышление о том, каков в своем внутреннем содержании обозначаемый этим термином феномен.

Если вести речь о западном историко-философском востоковедении, то не будет преувеличением сказать, что ответ на вопрос, что такое средневековая арабская философия, в самом своем основании определен историческими факторами. «Арабская философия» для западной философской традиции не отвлеченное понятие и не объективно-предстоящий предмет исследования, а в определенной и весьма значительной мере — часть собственного наследия. Знакомство с аристотелевскими сочинениями через арабские переводы, равно как и

---

<sup>1</sup> Начальная дата определена возникновением калама, конечная — фактическим затуханием творческого периода развития арабской мысли, не знавшей после Ибн Халдуна реальных новаций в области философии.

с интерпретацией аристотелизма в той школе арабской мысли, которая именovala себя *фальсафа* (калька с греческого «философия»), прежде всего в авиценновской и аверроистской редакциях, составляет факт, зафиксированный не только в учебниках по истории средневековой западной философии, но и в сознании западного интеллектуала. Что именно *фальсафа* из всех течений арабской мысли имела значение для западной, составляет факт истории взаимодействия этих двух традиций. Что именно (и только) *фальсафа* рассматривается в западной философской и историко-философской традиции как философское течение, составляет особенность этой традиции<sup>2</sup>. Если эта особенность и имеет исторические корни, то это еще не значит, что она тем самым оправдана. Соотношение арабской и западной традиций философии также определено в последней совершенно однозначно. Фреска работы Андреа да Фиренце в испанской церкви Св. Марии во Флоренции, изображающая Аверроэса, расположившегося даже не у подножия, а ниже основания кафедры Фома Аквинского, восседающего в окружении святых и ангелов с раскрытой на коленях книгой, отражает парадигму восприятия, сформировавшую стереотип западного историко-философского сознания. Отступления от этого стереотипа составляют столь редкое исключение, что оно и в самом деле не более чем подтверждает правило.

Помимо западной существовала и другая традиция мысли, на которую арабская философия оказала прямое и достаточно сильное влияние. Это — средневековая еврейская философия. Если бы кто-нибудь взялся ответить на вопрос, что такое арабская философия, приняв за точку отсчета тот отпечаток, который она оставила в еврейской мысли, ответ существенно отличался бы от того, который дала на него западная мысль. Здесь калам, а отнюдь не *фальсафа* сыграл первостепенную роль не только в ходе развития контактов двух традиций, но и в момент зарождения еврейского средневекового философствования под арабским влиянием. Аристотелизм, безусловно известный еврейской мысли, находился скорее под подозрением, и в отношении наиболее последовательных его приверженцев внутри традиции даже возникает вопрос о принадлежности их к истории еврейской мысли. С этой точки зрения Ибн Габироль оказывается наименее еврейским из всех еврейских философов<sup>3</sup>, и даже в адрес великого Маймонида традиция не раз выдвигала упреки в увлечении аристотелизмом. Рассцениваемая с точки зрения влияния на еврейскую мысль, средневеко-

---

<sup>2</sup> Строгая рубрификация, принятая в западной гуманитарной мысли, причисляет такое течение, как калам, к «теологии», исмаилизм или суфизм — к «религии», причисляя к «философии» только арабо-исламскую перипатетическую школу.

<sup>3</sup> Оценка принадлежит одному из наиболее авторитетных историков еврейской философии Нового времени Ю. Гутману (*J. Guttman. Philosophies of Judaism: the History of Jewish Philosophy. N.Y., 1964*).

вая арабская философия окажется представленной прежде всего каламом и лишь затем и в гораздо меньшей степени — как *фальсафа*.

Как оценка характеризует не только оцениваемое, но и оценивающего, так и в призме заимствования мы видим картину, определенную характерными особенностями не только того, что заимствуется, но и самого заимствующего. Подлинность традиции не может быть увидена в зеркале заимствования. Понять, что такое «средневековая арабская философия» в своем внутреннем единстве, а не в отношении к другим традициям мысли, можно, лишь преодолев ту неизбежную ограниченность взгляда, которая вызвана слишком близким отношением к данной традиции.

Для этого необходимо проследить развитие арабской философии в *широком* смысле этого слова как *единой* традиции, для которой (как и для любой традиции) характерно сочетание преемственности и устойчивости с новаторством. В таком широком понимании средневековая арабская философия включает по меньшей мере пять крупных течений: калам, перипатетизм<sup>4</sup>, исмаилизм, ишракизм и суфизм, находящиеся между собой в отношении идейной преемственности в пределах общего и взаимно признаваемого проблемного поля. Раскрытие такой преемственности, равно как и сопровождающей оформление новых школ полемики с предшественниками, позволяет увидеть историю арабской философской мысли «изнутри», избегая априорной ограниченности понимания предмета, навязываемого диктатом представлений о «внешних» контактах изучаемой традиции. Понятно, что сколько-нибудь полное исполнение такой задачи составило бы содержание не менее чем целой книги, а то и нескольких томов. То, что предлагается читателю, может рассматриваться как предварительная наметка пути. Мы сделаем шаг в направлении поставленной цели, рассмотрев динамику понимания проблематики истины и причинности в названных пяти школах.

Принятый нами подход предполагает, что перипатетическая школа рассматривается здесь как *этап*, который, при всей безусловной его важности, тем не менее составляет лишь стадию в последовательном развитии философской мысли; для этой последовательности (то есть традиции) прочие этапы в определенном смысле не менее важны. Попытка проследить становление проблематики, утверждение авторитетных ответов, их обсуждение и опровержение и предложение альтернативных решений как *единую* традицию, в которой самостоятельной ценностью обладает каждое звено и каждое возможно благодаря другому, — суть этой главы, в которой калам, перипатетизм, исмаи-

---

<sup>4</sup> Как известно, для учений этой школы характерны существенные элементы неоплатонизма, поэтому название «перипатетизм» достаточно условно. В литературе используются также названия: «восточный перипатетизм», «аристотелизм», «фальсафа».

лизм, ишракизм и суфизм рассматриваются не как отдельные, изолированные или параллельные школы и течения, а как обусловившие друг друга этапы единой линии развития мысли. Само собой разумеется, что предлагаемый здесь очерк вовсе не исчерпывает богатство решений, представленных в средневековой арабской философии по затронутым проблемам, равно как и не называет всех заслуживающих быть отмеченными мыслителей, он лишь намечает контуры феномена и подчеркивает его принципиальные внутренние связи.

## Истина

Вопрос об истине ставился в средневековой арабской философской мысли как вопрос о соответствии нашего высказывания или знания «тому, что на самом деле». Истинность, таким образом, понималась как характеристика знания, устанавливаемая в соотнесении с «состоянием дел». Заметим, что речь не идет о совпадении познанного с тем, что *есть*; постановка вопроса в арабской мысли, где бытие, как правило, считалось одним из атрибутов вещи в ряду других ее атрибутов, вообще говоря, оказывается шире. Истинность с этой точки зрения — это удостоверенность соответствия между знанием и реальностью (в непосредственном смысле слова: «вещностью», *шай'иййа*). Понятие «реальное» здесь не дихотомично понятию «божественное», поскольку Бог зачастую понимается в арабской мысли как Вещь, хотя и отличная (во всем, кроме самой этой вещиности) от прочих вещей. Термин «вещь» лишь вводит некоторое понятие в интеллектуальный дискурс, не сообщая о нем более ничего; что является «вещью», тем самым фиксировано как предмет возможного обсуждения.

Удостоверенность совпадения знания с реальностью обозначалась терминами *сидк* или *тасдиқ* («правильность», «истинность»). Но и само «состояние дел» понималось как *подлинность*; соответствующий термин (*хақіқа*) также может быть переведен словами «истина», «подлинность». Таким образом, верификация — это сличение высказывания или знания с подлинностью того-что-на-самом-деле; если такая проверка дает положительный результат, высказывание или знание истинно (*сәдиқ*), если нет — ложно (*каџиб*). Истинность высказывания — это его совпадение с истинностью вещей; истинность последних следует из самого факта их наличия, их «утвержденности» и не нуждается ни в каком «заверении». Понятия «истина» (*хақіқа*), «утвержденность» (*субут*) и «вещь» (*шай'*) в арабском языке тесно связаны. Термин «вещь» традиционно толкуется как «нечто утвержденное» (*сәбит*, что шире понятия «сущее» — *мавджуд*), а корень х-к-к, производным от которого является понятие «истина» (*хақіқа*),

передает тот же смысл неколебимости (к примеру, *хаққ* равно означает «истинный» и «незыблемый»).

Вопрос об истинности был поднят в средневековой арабской мысли очень рано; так, его активно обсуждали уже рафидиты. Как сообщает аль-Аш'ари, этот великий доксограф калама, большинство из них придерживались позиции, что все знания необходимо-обусловлены (*идтирār*). С их точки зрения, человек не волен обрести истинные знания или отбросить ложные; более того, само знание о ложности или истинности своего знания также не может быть добыто человеком по собственной воле. Эта позиция вытекала из более общего тезиса о том, что все поступки людей являются необходимо-обусловленными: люди несвободны (*мудтarr*). Вместе с тем некоторые рафидиты все же считали, что разум способен самостоятельно получить истинное знание, например познать единство Бога (*тавхїд*) без и до пророческого известия. Такие когнитивные акты, с их точки зрения, осуществляются с помощью процедуры, именуемой *қийās* (букв. «соизмерение»). Этот термин в средневековой арабской мысли обозначал рациональные процедуры получения нового знания «по мерке» уже имеющихся свидетельств, скажем, силлогизм в логике или широко использовавшийся в фикхе<sup>5</sup> метод доказательства совпадения обоснования нормы в случае, зафиксированном в авторитетном источнике, и разбираемом казусе, что позволяло применять к «неизвестному» случаю нормы «по мерке» известного. Впрочем, рафидиты, утверждавшие способность разума самостоятельно получать новое достоверное знание, были все же в меньшинстве<sup>6</sup>.

Мутазилиты углубляют обсуждение вопроса об истинности. Прежде всего, они определяют область высказываний, относительно которых может быть поставлен вопрос об истинности. Такие модальности, как «вопрос» (*истифхām*), «приказание и запрет» (*ал-'амр ва ан-нахй*), «сожаление» (*ал-'асаф*), «надежда» (*таманнин*) и «просьба» (*мас'ала*), не могут иметь статуса истинности или ложности; в то же время сообщение, в котором выражены «утверждение или отрицание» (*нафй ва исбāt*), «похвала или осуждение» (*мадх ва зимм*), а также «удивление» (*та'аджжуб*), бывает истинным либо ложным<sup>7</sup>. «Быть истинным» и «быть ложным», согласно мутазилитам, — характеристика высказывания, указывающая на его соответствие «истине вещей».

<sup>5</sup> Обычно «фикх» на языке привычных культурных реалий передают как «юриспруденция» или «право», иногда добавляя атрибут «исламское». Такое отождествление верно лишь отчасти, поскольку не менее важную (хотя и меньшую «по объему») часть фикха как дисциплины составляет обсуждение вопросов, которые были бы определены как «теология».

<sup>6</sup> *Ал-Аш'арй, Абу ал-Хасан. Мақалат ал-исламиййин ва ихтилаф ал-мусаллин*. Висбаден, 1980, с. 51—53.

<sup>7</sup> Там же, с. 444.

Правда, мутазилиты не задают вопрос, как именно достигается истинное высказывание; возможно, это связано с тем, что вопрос об истине они рассматривают в контексте обсуждения проблемы достоверности пророческих известий, а пророческое искусство не относится к числу передаваемых от учителя к ученику. Разногласия были связаны с тем, можно ли приписывать высказыванию истинность/ложность, если говоривший не знал «истину вещей» (иначе говоря, является ли ненамеренный обман ложью и можно ли считать истиной случайно сказанную правду). В случае, если сама истина вещей отсутствует (как бывает, когда событие еще не наступило) или неизвестна автору высказывания, процедура установления истины путем сличения высказывания с истиной вещей просто не может быть произведена по объективным или субъективным причинам соответственно, а значит, и соответствующее высказывание не является ни истинным, ни ложным. Впрочем, этот взгляд разделяли не все мутазилиты.

Вот что сообщает нам аль-Аш'ари об этих спорах: «Они разошлись по вопросу об истинности (*сидқ*) и ложности (*казб*). Одни говорили: истина — это оповещение о вещи так, какова она на самом деле, ложь — оповещение о ней, отличное от ее подлинности (*би-хилāф ҳақīқати-хи*), будь то сознательно или неосознанно. Другие говорили: истина (*сидқ*) — это сообщение о вещи так, какова она на самом деле, если он (говоривший. — А.С.) знал подлинность (*ҳақīқа*).

Далее, они разошлись по вопросу о ложности. Одни из них говорили: ложь — это сообщение о ней (вещи. — А.С.), отличное от ее подлинности, иные же добавляли, что ложь — это сообщение о вещи не так, какова она на самом деле, при незнании [подлинности].

Другие говорили: у истины есть несколько условий (*шурўт*)<sup>8</sup>. Среди них — правильность подлинности (*сиҳхат ал-ҳақīқа*), знание об оной, а также приказание Бога о ней (о том, чтобы придерживаться «истины», *сидқ*. — А.С.). И у лжи также есть условия, такие, как знание подлинности (*‘илм ал-ҳақīқа*), знание о намерении отрицать оную, а также воспрещение оной [лжи] Богом. А там, где нет знания [подлинности], мы имеем дело с неудачным сообщением (*хабар ‘а́сир*), которое не называется ни истиной, ни ложью.

---

<sup>8</sup> Термин «условие» (*шарт*, мн.ч. *шурўт*) относится к числу понятий, общих для различных дисциплин средневековой арабской мысли. Так, в фикхе он определяется как «то, небытие чего влечет небытие [обусловленной вещи], тогда как наличие не влечет ни бытия, ни небытия [обусловленной вещи]» (*ал-Иснавй*. Ат-Тамхйдж фи тахридж ал-фуру' 'алā ал-'усул. Бейрут, 1987, с. 83). В отличие от «условия» «причина» (*сабаб*) определяется как то, бытие чего влечет бытие вещи, а отсутствие — отсутствие вещи (там же). Этим терминам в таком понимании эквивалентны «необходимое условие» и «необходимое и достаточное условие». О понимании «условия» в философии более подробно см. ниже, с. 73.

Они также спорили о том, называется ли сообщение истинным до того, как то, о чем оно сообщает, произошло, или нет: одни называли его истинным до того, как то, о чем оно сообщает, произошло, другие же воздерживались от этого»<sup>9</sup>.

Утверждение аристотелевской логики в средневековой арабской мысли связано со школой арабского перипатетизма. Арабский перипатетизм в значительной мере усложняет те представления о возможности и путях истинного познания, которые сложились в каламе. Многие элементы аристотелевской логики, введенные «в оборот» арабскими перипатетиками, стали хрестоматийным образцом для арабских мыслителей средневековья, а права силлогистики как метода построения истинных высказываний не оспаривались всерьез ни в одном из направлений средневековой арабской философии. Что действительно ставилось под сомнение, так это *сфера* релевантности силлогистического метода как метода постижения истины. В сравнении с античностью и западным средневековьем успехи силлогистики как метода построения рассуждений представляются в арабской культуре довольно скромными; да и в пределах собственно философии даже у представителей перипатетизма мы находим существенные оговорки и неоднозначные позиции по этому вопросу.

Положения перипатетического логического учения были достаточно хорошо известны арабским ученым как по переводам сочинений самого Стагирита, так и по имевшим первостепенное значение произведениям его комментаторов, среди которых в первую очередь следует назвать «Введение» Порфирия к «Категориям» Аристотеля. Кроме того, существовало немало собственно арабских логических трактатов учебного и пропедевтического характера, многие из которых принадлежат (или приписываются) аль-Фараби.

Согласно перипатетикам, цель логики состоит в том, чтобы достичь правильного знания. Это знание двояко: «представление» (*та'аввур*) и «уверенность в истине» (*та'сдйк*), причем и то и другое возможно только на основе некоторого априорного знания. Если речь идет о «представлении» (знании о том, что есть данная вещь), то оно в конечном счете восходит к знанию тех единиц смысла, из которых составляются определения, используемые в посылках доказательств; если мы имеем в виду «уверенность в истине», то такое начальное знание выражено как «начала разума» (*'авā'ил ал-'ақл*) — разума, который, как пишет аль-Фараби, означает, согласно Аристотелю, способность человека «получать уверенность в необходимо-истинных общих посылках»<sup>10</sup> без предварительного исследования, рассуждения или доказательства.

<sup>9</sup> Ал-Аш'арй, Абу ал-Хасан. Мақалат ал-исламиййин, с. 445.

<sup>10</sup> Ал-Фараби. Ал-Мақала фи ма'ани ал-'ақл. — Ас-Самра ал-мардийа фи ба'д ар-рисалат ал-фарабиййа. Leiden, 1890, с. 40.



А вот как формулирует эти положения Ибн Сина в своих лапидарных «Указаниях и наставлениях»: «Логика имеет в виду [ту цель], чтобы у человека был некий канон<sup>11</sup>, придерживаясь которого он бы уберется от заблуждений в своей мысли. Под „мыслью“ (*фикр*) я имею здесь в виду то, как бывает, когда человек, весь собравшись воедино, переходит от того, что имеется в его уме — что он представляет или достоверно знает, считает таковым или принимает за таковое по установлению, — к тому, чего в нем нет. Этот переход имеет определенную упорядоченность (*тартīb*) действий и некоторую фигуру. Эта упорядоченность и фигура могут оказаться правильными, а могут оказаться и неправильными. Часто неправильное бывает похоже на правильное или наводит на мысль, будто оно правильное. Итак, логика — наука (*'илм*), в которой изучаются способы перехода (*дурӯб ал-интиқālāt*) от наличествующего (*'умӯр ҳақиқа*) в уме человека к получаемому (*'умӯр мустақсала*), о том, каково оно [наличествующее и получаемое], и о числе правильных видов упорядочения таких переходов и их фигур и видах неправильных [переходов и фигур]»<sup>12</sup>.

Основой всех логических операций Ибн Сина считает «единичные смыслы» (*ма'анин муфрада*), из которых производятся сложные логические конструкции путем определенного «упорядочения» (*тартīb*) и «составления» (*та'лиф*). Он пишет: «Для любого истинного познания (*таҳқиқ*), связанного с упорядочением каких-то вещей, дабы от оных перейти к другим, более того, для всякого составления нужно прежде знать единицы (*муфрадāt*), которые упорядочиваются и составляются, но [знать их] не в любом аспекте, но в том, в связи с которым они пригодны к тому, чтобы в них (переходах. — А.С.) участвовать. Вот почему логика сначала должна выяснить, каковы единичные смыслы, дабы перейти затем к рассмотрению того, каково составление»<sup>13</sup>.

Говоря о необходимости выяснить природу «единичных смыслов», Ибн Сина адресует нас к тому, что именуется «указание (*далāла*) на смысл». Определяя «указание на смысл», Ибн Сина пишет: «Звукосочетание (*лафз*) указывает на смысл, либо соответствуя ему (*мутāбақа*), когда это звукосочетание установлено для того смысла и против него, как, например, „треугольник“ указывает на фигуру, ограниченную тремя ребрами, либо включая (*тадамму*) его, когда тот смысл является частью смысла, которому соответствует звукосочета-

<sup>11</sup> *Некий канон* — в оригинале *'ала кәнӯниййа*, букв. «каноническое орудие». Арабское *қәнӯн* производно от греческого *κανὼν*, означающего «измерительный шаблон». Это замечание Ибн Сины служит прояснению того факта, что в арабской мысли для передачи понятия «силлогизм» был выбран не термин, передающий этимологию в греческом («со-исчисление»), а *қийās*: этот термин означает «[со]измерение» и тем самым сближается с «каноном».

<sup>12</sup> *Ибн Сина*. Ал-Ишарат ва-т-танбияхат. Ч. 1. Каир, 1960, с. 167—178.

<sup>13</sup> Там же, с. 179—180.

ние, как, например, указание „треугольника“ на „фигуру“: он указывает на „фигуру“, не будучи именем „фигура“, но потому, что он — имя смысла, частью которого является фигура, либо благодаря вытеканию (*иститбā*) и сопутствию (*илтизām*), когда звукосочетание по соответствию указывает на некоторый смысл, которому сопутствует (*йулзиму-ху*) другой смысл в качестве внешнего сотоварища, а не как его часть: он сопровождает его и сопутствует ему, как, например, указание звукосочетания „потолок“ на „стену“ и „человек“ — на „способный к письму“<sup>14</sup>. Заметим, что во всех этих случаях речь идет о смысле «фигура» или смысле «стена», а не о фигуре или стене как вещах. Ибн Сина говорит о трех видах «указания звукосочетания на смысл» (*далāлат ал-лафз 'алā ал-ма'нā*) фактически так же, как их понимает и арабская филологическая теория; заметим, что отношение указания строится *внутри слова* («звукосочетание» и «смысл» являются двумя составляющими элементами слова), а не между словом и вещью.

Классическая арабская филологическая теория «указания» ставит «смысл» (*ма'нан*) в центр всех отношений указания. Согласно этой теории, существуют пять видов указания, и все они — указания на смысл. Так, на смысл указывают: «звукосочетание» (*лафз*), «письмо» (*хатт*), «счет на пальцах» (*'ақд*), «жест» (*ишāра*) и «состояние вещей» (*насба*). Первые два вида указания мы можем интерпретировать как указание звуковой и графической «составляющих» слова на его смысловую составляющую: именно эти два вида указания суть вербальные. Под третьим подразумевается развитое еще среди патриархальных арабов сложное искусство счета на пальцах, под четвертым, очевидно, такой способ невербального указания на смысл, как когда мы рукой указываем на «вот это» (остенсивное определение) или жестами выражаем свои чувства. И наконец, последнее указание, когда «сами вещи» выявляют некоторый смысл или свидетельствуют о некоторых смысловых взаимосвязях.

Следствием этой теории является устойчивое представление о том, что каков смысл, такова и вещь, одно другому соответствует точно и однозначно, причем эта связь называется «истинной». Иначе говоря, смысл, как он существует в уме, будучи вызван «звукосочетанием», связан с вещью, хотя и не «произведен» вещью, не является ее отпечатком.

Итак, логика имеет дело с такими единичными смыслами, которые вполне соответствуют вещам. Интересно, что основой такого соответствия в конечном счете оказывается «установление» (*вад'*) — то закрепление «смысла» за «звукосочетанием», которое зафиксировано «установителем языка». Например, звукосочетание «человек» соот-

<sup>14</sup> Там же, с. 187.

ветствует смыслу «говорящее животное». Номинально «звукосочетание» и «смысл» вовсе не совпадают. Звукосочетание «ч-е-л-о-в-е-к» ведет нас не к смыслу *человек*. Номинальное совпадение может существовать между «звукосочетанием» и «вещью» — потому что и то и другое может указывать на один и тот же «смысл»; смысл, однако, будучи смыслом вещи и смыслом звукосочетания, окажется *выраженным* всегда иначе, чем само звукосочетание и вещь. Вещь «человек» указывает на смысл «говорящее животное», так же как звукосочетание «ч-е-л-о-в-е-к» указывает на смысл «говорящее животное». Имея дело со смыслами, логика как бы имеет дело с вещами — за счет того, что на те же самые смыслы указывают и вещи. Это соответствие, однако, сохранится лишь в том случае, если мы будем следить за правильным, «установленным» использованием звукосочетаний в отношении их смыслов.

Имея это в виду, мы можем проследить и выполнение намеченной программы на тех двух уровнях, о которых говорит Ибн Сина как о ступенях истинного познания. Для того чтобы получить «правильное представление» о вещах, мы должны получить «разъясняющее высказывание» (*кавл шāрих*) о них. Для этого можно воспользоваться процедурой составления определений. Эта процедура подробно описана как процедура ответа на вопрос «что это?» через приведение рода (*джинс*) и видоотличительного признака (*фасл*); получаемое таким образом определение есть определение вида (*нав*), сообщающее нам «чтойность» (*māхиййа* — термин, производный от вопроса «что это?» — *mā хува*) вещи. Говоря об определении (*хадд*), Ибн Сина подчеркивает: «Тебе следует знать, что целью определения является отличить [определяемое] не как попало... но запечатлеть смысл таким, каков он на самом деле»<sup>15</sup>. Кроме «определения», существует еще и «описание» (*расм*). Оно также дает нам правильное представление о вещи, хотя и не сообщает о ее «чтойности». «Описание» дается, во-первых, тем инструментам, с помощью которых мы достигаем определения чтойности, т.е. самим понятиям «род», «вид», «видовое отличие» и т.д., а также высшим родам, для которых нет более высокого рода. Описание может быть дано и тем вещам, для которых имеется «чтойность», как, например, «смеющееся животное» для «человека». Заметим, что, согласно арабской филологической теории, именно такие «смыслы» (чтойность и/или описание) и устанавливаются в соответствие «звукосочетаниям»: звукосочетанию «человек» соответствует по установлению смысл «говорящее животное», так же как (в примере, приводимом Ибн Синой) звукосочетанию «треугольник» соответствует смысл «фигура, ограниченная тремя ребрами». С этой точки зрения знание о чтойности или знание описания вещи (истинное пред-

<sup>15</sup> Там же, с. 251—252.

ставление о вещах) оказывается просто фактом языка<sup>16</sup>, а не результатом длительного научного разыскания.

Что касается достижения «уверенности в истине» (*тардйк*), то оно возможно на основе силлогизма (*кийяс*). В арабоязычном перипатетизме аристотелевская силлогистическая теория изложена подробнейшим образом, с исследованием возможных ошибок, заблуждений и софизмов. Силлогизмы базируются на той истинной фиксации смысла, которая осуществляется на этапе достижения определения.

В арабском перипатетизме был выдвинут грандиозный проект (так и оставшийся неосуществленной мечтой) объединения и соподчинения наук. Такое соподчинение, считали перипатетики, должно базироваться на разной степени общности предметов наук. То, что доказываемых положений в науках более частных. Науки с этой точки зрения образуют своеобразную пирамиду аксиоматически соподчиненных отраслей знания. Аль-Фараби в *Китāб ал-милла*, аль-Кинди в *Китāб фй ал-фалсафа ал-'улā*, Ибн Сина в *ал-Бурхāн* (часть *Китāб аш-шифā*) — это лишь примеры, а не исчерпывающее перечисление — говорят о таких соподчинениях. Структура знания, выстроенного таким образом, соответствует структуре мира, столь же упорядоченного и соподчиненного.

Важность логического знания велика. Это, однако, не значит, что перипатетики склонны переоценивать его значение. Кроме логического, возможно прямое, или интуитивное (*хадасийй*), знание. Это — непосредственная явленность познаваемого, явленность, в которой оно безусловно раскрывается именно *таким, каково оно*.

Основой понимания того, что такое интуитивное познание, может служить для нас *самопознание*. Ибн Сина вводит эти положения в знаменитом отрывке «Указаний и наставлений», известном как рассуждение о «парящем человеке». Есть смысл привести его целиком: «Вглядишься в душу свою и скажи: если ты здоров или даже в чем-то и не таков, но правильно постигаешь вещи, бывает ли, чтобы ты не замечал существования своей самости (*зāt*) и не утверждал (*тусбит*) самого себя? Я считаю, что все это наличествует у зрячего. Даже у спящего или пьяного самость не есть нечто чуждое для самой себя, хотя он в своем воспоминании и не утверждает, что был явлен своей самости. Представь себе, что самость твоя только что сотворена, в здравом уме и фигуре (*хай'а*); предположим, что она имеет всю совокупность положения (*ваф'*) и фигуры, не видит своих частей, члены ее не осязают друг друга, но она распростерта и подвешена в некоторый мо-

---

<sup>16</sup> Средневековые арабские интеллектуалы разделяли мнение, что «понимание» (*фахм*) наступает без всяких усилий и даже помимо воли, если известно «установление» (*ваф'*), что, собственно, входит в условие знания языка.

мент в чистом воздухе. Тогда найдешь, что она не замечает ничего, однако замечает утвержденность своей яйности ('*anā'иййа*')<sup>17</sup>. Явленность «я» ('*anā*') для самого себя — первичный факт нашего сознания. Заметим, что эта явленность совершенно не зависит ни от чего другого; более того, для понимания самого ее факта также нет нужды прибегать к длинным и сложным доказательствам: она самоочевидна, достаточно лишь вообразить описанную ситуацию, чтобы очевидность очевидности нашего «я» для самого себя вполне выяснилась.

Подобная непосредственная явленность познаваемого в его полноте становится своего рода завершением логического пути достижения истинного знания. Этот завершающий шаг, впрочем, уже преодолевает завершаемый им путь и открывает существенно иные перспективы. Полного и истинного знания человек (согласно Ибн Сине, Ибн Туфейлю и другим авторам) достигает через соединение с Активным Разумом. Это последний космический Разум — хранитель всех интеллигибельных форм, управляющий подлунным миром. Такое соединение с резервуаром форм, служащих предметом логики, уже не предполагает более необходимости *перехода* от наличного к непознанному и тем самым переступает границы собственно логического способа познания — вспомним, сколь важно для Ибн Сины было зафиксировать «переход» как суть процедуры логического познания. Подобное соединение, впрочем, доступно далеко не всем; как говорит Ибн Сина, душа для этого должна быть достаточно «чиста», чтобы «воспламениться наитием» и запечатлеть все возможные формы знания непосредственно<sup>18</sup>. В этом случае или когда те же авторы говорят о прямом лицезрении божественного мира, мы, очевидно, имеем дело с проявлениями той же интенции достижения непосредственной очевидности. Понятно также, что очевидность «я» для самого себя служит гарантом и залогом возможности и способности этого «я» достичь и абсолютно полного истинного знания в лицезрении Божественного, поскольку два вида очевидности различаются скорее своим предметом, нежели своим существом.

Наконец, рассматривая понимание истины в арабском перипатетизме, нельзя не упомянуть о работе Ибн Рушда *«Kitāb faṣl almaḳāl wa takrīr ma байна аш-шарī'а ва ал-ҳикма мин ал-иттиṣāl»* («Рассуждение, выносящее решение относительно связи между философией и религией»). Несмотря на такое название, основная мысль этого небольшого сочинения состоит в том, что сферы «мудрости» (т.е. философии) и «Закона» (того, что установлено в религиозной области как теоретические постулаты и обязательные действия) могут

---

<sup>17</sup> Ибн Сина. Ал-Ишарат ва-т-танбяхат. Ч. 2. Каир, 1957, с. 319—320.

<sup>18</sup> Ибн Сина. О душе (фрагмент из «Книги спасения»). — Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв. М., 1961, с. 231.

быть разграничены. Попытка закрепить за разумом независимые и абсолютные (в пределах выделенной ему сферы) права на достижение истины, в которые никто не волен вмешиваться, — таков смысл этой работы. Интересно отметить, что в разграничении подпадающего под сферу Закона (т.е. установленного и не подлежащего никаким изменениям ни при каких условиях) и подвластного компетенции рассуждающего разума Ибн Рушд имел предшественников в лице мутакалимов. Глава «Разъяснение того, что познается разумом и что познается только на основании Закона»<sup>19</sup> одного из сочинений ашаритской школы «Основы веры» Абу Мансура аль-Багдади схожа с работой Ибн Рушда не только названием. Аль-Багдади однозначно определяет как суверенную область Закона только прямые или опосредованные пророками предписания и запрещения Бога, тогда как вопросы теории о происхождении мира и всех вещей могут решаться разумом.

Исмаилизм является своеобразным наследником перипатетизма в теории познания и теории истины. В этом учении, с одной стороны, мы встречаем утверждение прав разума на истинное познание, которое является, по мнению исмаилитских теоретиков, даже одним из необходимых условий спасения души; с другой стороны, отход от силлогистики как метода познания. Мироздание не является той единой пирамидально-упорядоченной по линии более общее—более частное структурой, о которой говорили перипатетики. С точки зрения теоретиков исмаилизма, Универсум — это *система* структур, которые находятся друг с другом в отношениях подобия, изоморфности и соответствия. Такому устройству Универсума должен соответствовать и особый метод познания.

Вот как выражает эти фундаментальные положения наиболее авторитетный из исмаилитских теоретиков Хамид ад-Дин аль-Кирмани. В любых науках, пишет он, существуют свои «каноны» (*қавāнин*). Это то мерило, благодаря которому можно узнать, действительно ли найденное знание соответствует «истинному устройству» предмета, изучаемого данной наукой. Но если представители арабского перипатетизма (*фалсафа*), пишет аль-Кирмани, идут к своей цели, а именно «к познанию смыслов бытия» (*ма'рифат ма'āни ал-вуджūd*), используя логику, то для теоретиков исмаилизма существует другой способ познания<sup>20</sup>.

Его фундаментальное положение может быть выражено следующим образом. Любая вещь в мироздании принадлежит некоторой структуре и может быть правильно понята только в рамках этой

---

<sup>19</sup> *Ал-Багдади, Абу Мансур*. 'Усул ад-дин. Бейрут, 1981, с. 24.

<sup>20</sup> *Ал-Кирмани, Хамид ад-Дин*. Рахат ал-'ақл. Бейрут, 1983, с. 236. См. также: Русский перевод: *Хамид ад-Дин Аль-Кирмани*. Успокоение разума. Предисл., пер. с араб. и коммент. А.В.Смирнова. М., 1995.

структуры — через свое место в общем устройении, через свою структурную роль. Предварительным условием познания является, таким образом, вычленение структур Универсума; эти совершенно сбалансированные (*тавазун*) и изоморфные (*мушāкала*), абсолютно упорядоченные структуры вкупе составляют сотворенный мир. Их взаимное соответствие и образует вселенскую гармонию, воплощая ту высшую премудрость, которая лежит в основании их создания, и свидетельствуя о непревзойденном совершенстве нашего мира, лучше которого ничто не может быть.

Принцип гармоничной упорядоченности, пронизывающий мироздание, может быть прослежен на разных уровнях, и как свидетельствуют исмаилитские сочинения, эта процедура может быть весьма и весьма изощренной. Но, во всяком случае, таких основных структур можно выделить четыре: метафизический мир, религиозная община, физический мир, человек. Принципиально важно, что от знания о любой из этих структур можно перейти к знанию любой другой с помощью особых межструктурных «правил перевода», поскольку место, функции и сущность элементов каждой из находящихся в отношении подобия структур идентичны (естественно, с поправкой на означенный перевод).

Если бы все структуры мироздания были открыты и явлены нам, необходимости в теоретическом познании просто не было бы. Однако все дело в том, что составляющие Универсум структуры делятся на два класса: «явные» (*зāхир*) и «скрытые» (*бāтин*). Принципиальным положением теории познания, разрабатывавшейся в исмаилизме, является тезис о том, что «скрытую» структуру (в целом или отдельные ее элементы) можно узнать только по «явленной». Поскольку наиболее известна и явлена нам во всех деталях структура исмаилитской общины — или, как предпочитает выражаться сам аль-Кирмани, «мира религии», — то именно по ней мы и узнаем все, что неизвестно нам в Универсуме. Этот метод именуется «уравновешиванием» (*мувазана*) и «нахождением соответствия» (*мутāбақа*)<sup>21</sup>. Структура исмаилитской общины находится в гармоничном соответствии со всеми структурами Универсума (это, повторим, постулируемая пред-

---

<sup>21</sup> Нельзя не отметить совпадение — и терминологическое, и по существу — данного положения с теорией указания на смысл, о которой говорилось выше. Звукосочетание также «соответствует» или, если переводить этот термин более точно, «накладывается на» смысл, как бы совпадая с ним. Звукосочетание оказывается чем-то явным (произносимые и слышимые нами звуки), тогда как смысл — скрытым (он существует в уме, а будучи выявлен в произнесении, перестает быть смыслом и становится звукосочетанием), и тем не менее они совпадают, как совпадают две идентичные налагаемые друг на друга монеты. Выявляемая в ходе познания структура должна точно так же соответствовать известной структуре, служащей отправной точкой, и совпадать с ней.

посылка построения философской системы, а не искомый вывод), поэтому из знания о ней мы можем вывести любое необходимое знание. Помимо этого в поисках взаимных соответствий активно используются и числовые структуры. Опираясь на этот метод, аль-Кирмани последовательно и детально описывает метафизический (иерархия космических Разумов) и физический миры, а также микрокосм.

Структурное соответствие, согласно аль-Кирмани, не только метод поиска нового истинного знания, но и способ верификации знания имеющегося. Истинно то, что имеет правильную структуру, структуру, верифицируемую подлинной и настоящей. «Это мерило таково, что согласное с ним является истиной, а несогласное — ложью; это оно столь притягательно для разума, стремящегося с его помощью познать как данное ему, так и от него ускользающее»<sup>22</sup>. Если в процессе познания за образец берется структура «мира религии» (что в устах теоретиков исмаилизма означает структуру исмаилитской общины), то вместе с тем и сама эта структура и ее подлинность удостоверяются соответствием «Божьему творению»: совершенство явленной структуры, ее несомненная истинность для аль-Кирмани состоит в том, что невозможно указать на какое-либо структурное несоответствие между ней и мирозданием<sup>23</sup>.

Конечно, вряд ли преуспее тот, кто попытается действительно применить такой метод познания в собственных разысканиях. Конечно, это метод изложения и систематизации уже открытого знания, а не поиска нового. Автор «Успокоения разума» оставляет нас в неведении относительно самого интересного и самого главного — тех правил структурного перевода, которые дали бы возможность показать, как именно наполняется смыслом *неизвестная* нам структура, «уравновешивающая» известную. В этом, пожалуй, состоит коренной порок всех попыток построения знания методом структурных соответствий: они всегда смотрят назад, а не вперед, находя гармонию *a posteriori*, но начисто лишены способности предвидеть новое. В этой связи можно вспомнить слова, сказанные аль-Фараби по другому поводу, но вполне уместные и здесь. Критикуя астрологов, «Второй учитель» замечает, что в мире можно выделить различные множества предметов (движения животных, голоса птиц, начертанные слова и т.п.) и затем поставить их в соответствие множеству событий, происходящих с человеком; такая операция, однако, даст «лишь случайное, а не необходимое, что должен был бы принять разум»<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> *Ал-Кирмани, Хамид ад-Дин*. Рахат ал-'акл, с. 236.

<sup>23</sup> Там же, с. 237.

<sup>24</sup> *Ал-Фараби*. Фя-ма йасихх ва фя-ма ла йасихх мин синат ан-нуджум. — *Ас-Самра ал-мардийа фя ба'д ар-рисалат ал-фарабийя*. Leiden, 1890, с. 111.



Другим наследником перипатетизма в учении об истине является ишракизм<sup>25</sup>. Не будет преувеличением сказать, что для его главного представителя Шихаб ад-Дина Йахья ас-Сухраварди крупнейшим авторитетом служит Ибн Сина. Удивительная близость этих двух мыслителей оттеняется теми расхождениями, которые обусловлены фундаментальной метафизикой света и тьмы, которой придерживается ас-Сухраварди; в области теории истины и познания, впрочем, эти расхождения минимальны.

Как и Ибн Сина, ас-Сухраварди говорит о двух видах истинного познания: непосредственном, интуитивном, и логическом, опосредованном. Первое он называет также «истинным свидетельствованием» (*мушāхада ҳаққиййа*), второе — «исследованием» (*баҳс*). Прообразом непосредственного постижения истины для ас-Сухраварди, как и для Ибн Сины, служит познание своего «я», или, как он выражается, собственной «яйности». Поскольку большинство людей лишены способности видеть полноту истины непосредственно, им приходится прибегать к опосредованному логическому познанию, которое основывается на начальных достоверных положениях и строится как правильный порядок перехода от такого «известного» к «неизвестному». Ас-Сухраварди пишет: «Человеческое знание бывает врожденным (*фитрийй*) и неврожденным. В том случае, если неизвестное таково, что недостаточно просто напомнить и указать на него в уме, и оно не такое, к чему приходят благодаря истинному свидетельствованию, каковое является достоянием величайших мудрецов, то человек нуждается в чем-то [уже] познанном, что привело бы его к оному [неизвестному], будучи упорядочено (*тартīb*) так, чтобы приводить к нему, и восходя в доказательстве к врожденным вещам. В противном случае всякое искомое человеком зависело бы от бесконечного числа вещей, оному предшествующих, и у него никогда не было бы начального знания (*'аввал 'илм*), что невозможно»<sup>26</sup>.

Радикальный номинализм, которого придерживается ас-Сухраварди, имеет своим следствием определенные особенности в области логического учения. Он доказывает, что «чтойность» вещи (т.е. ее определение) включает акцидентальные, а не только субстанциальные признаки. Он пишет: «Другие... утверждают, что такие вещи, как вода, воздух и им подобное, изменяют ответ на вопрос „что это?“, а значит, являются формами, поскольку акциденции не меняют ответа на вопрос „что это?“». Это утверждение непрочно. Ведь если из дерева

<sup>25</sup> От араб. *ишрақ*, «озарение». Термин имеет устойчивые коннотации с однокоренным «восток» (*шарк*). В литературе это течение именуют также «иллюминативизм», «философия озарения».

<sup>26</sup> Ас-Сухравардӣ, Шихаб ад-Дин. Ҳикмат ал-ишрақ. — *Œuvres philosophiques et mystiques de Shihabeddin Jahya Sohrawardi* (1). Ed. H. Corbin. Bibliothèque Iranienne. vol. 2, Téhéran—Paris, 1952, c. 18.

сделать сиденье, в нем не окажется ничего нового, кроме фигур и акциденций, однако в ответ на вопрос „что это?“ мы скажем, что это сиденье, а не дерево. Или, например, в крови, как то установлено, имеются формы первоэлементов, и в ней нет ничего, кроме фигур, благодаря чему она является именно кровью. Но если спросить об отдельных частицах крови: „что это?“, — мы не ответим, что это первоэлементы (или что-нибудь в этом роде), а скажем, что это — кровь. Точно так же, если спросить, указав на дом: „что это?“, — ответом будет не „глина“ или „камень“, а именно „дом“. Так что акциденции изменяют ответ на вопрос „что это?“<sup>27</sup>.

Отрицание первоматерии как всеобщего субстрата (естественное следствие построения метафизики света и тьмы) заставляет искать особое основание индивидуации. Не материя «ответственна» за множественность особей, обладающих одной и той же «чтойностью», т.е. являющихся с точки зрения логики одним и тем же, а степень совершенства, т.е. полноты представленности той или иной универсалии в особи. Ас-Сухраварди утверждает: «Особь разделена не благодаря видовому отличию, ибо ответ на вопрос „что это?“ для них всех одинаков. Это и не акциденция, а нечто третье, а именно совершенство и ущербность»<sup>28</sup>. Отметим, что это понимание индивидуальности как особой степени совершенства будет позже развито в суфийской философии Ибн Араби.

Теми «простыми смыслами», логическими атомами, с которых начинается построение понятий, для ас-Сухраварди оказываются элементарные чувственные восприятия. Они просты, абсолютно очевидны и самотождественны; они — то *начальное*, что известно любому обладающему здоровыми органами чувств человеку. Чувственное познание совершенно адекватно: то, что мы познаем чувствами, и есть именно то самое, что наличествует в вещах. Наконец, чувственные восприятия, будучи началом знания, не имеют логических определений. Эти положения ас-Сухраварди высказывает, рассуждая о природе звука: «Звук никак нельзя определить. Простейшие чувственные восприятия (*maḥṣūṣāt*) вообще неопределимы. Ведь определения должны восходить к таким причинно-обусловленным следствиям (*ma'lūlāt*), которые не нуждались бы в определении (иначе мы имели бы бесконечную цепь). Итак, они восходят [к ним]; но нет ничего более явного, к чему они могли бы восходить, чем чувственные восприятия (ведь все наше знание выведено из чувственно воспринимаемого), ибо они врожденные и в принципе неопределимы...

Все простые чувственно воспринимаемые и видимые вещи не имеют частей, и нет ничего более явного, чем они. С их помощью

---

<sup>27</sup> Там же, с. 85—86.

<sup>28</sup> Там же, с. 87.

определяются вещи, составленные из них. Истинность звука поэтому в принципе нельзя определить для того, кто не имеет органа слуха, или [истинность] света — для того, кто лишен зрения. Как бы ни определяли их, все равно истинность их такой человек не получит. Ведь нет такого единого органа чувств, которым бы можно было определить то, что постигается другими органами в их особенности. А тому, кто обладает органом слуха или зрения, не нужно определять, что такое свет или звук.

Итак, звук есть нечто простое. Его форма в уме такова же, как форма в чувстве, ничем не отличаясь. А его истинность сводится к тому, что он — звук»<sup>29</sup>.

Что касается силлогистики, то о том значении, которое придает ей ас-Сухраварди, свидетельствует хотя бы тот факт, что первую половину своего главного произведения *Хикмат ал-ишрāk* («Мудрость озарения») он целиком посвящает изложению этого учения, утверждая, что оно является необходимой пропедевтикой для овладения второй, метафизико-мистической частью его философии. Интересно, что при этом целью ас-Сухраварди оказывается доказать сводимость всех модусов силлогизмов к положительному категорическому, что делает, с его точки зрения, излишним знание тонкостей других модусов.

А что касается полноты видения истины, то она, согласно ас-Сухраварди, достижима в состоянии «озарения» (*ишрāk*). «Озарение» — центральный термин философии ас-Сухраварди. Он означает непосредственную «осиянность» души высшими (метафизическими) светами. Сама душа есть свет, нисшедший в «мир тьмы», что и составляет в конечном счете онтологическое основание возможности такого озарения. Озарение выявляет истину непосредственно; такое свидетельство истины (*хаққ*) не нуждается ни в каком «удостоверении» (*тасдйқ*). Логический инструментарий, предполагающий «заверение» правильности процедуры «перехода», оказывается ненужным тогда, когда такого перехода нет.

Учение суфизма об истине и путях ее достижения отличается от всех рассмотренных нами в центральном пункте. Как бы ни понималась истина в каламе, перипатетизме, исмаилизме и ишракизме, общим для всех этих течений является явное или имплицитное осознание истинного знания как некоторой утвержденности и фиксированности, неколебимости. Терминологически такая неколебимость выражается как «уверенность» (*йақйн*); уверенность понимается как «успокоенность» (*итъми'нāн*); (та же идея «покоя», достигаемого в истинном и полном познании, выражена в заглавии сочинения аль-Кирмани *«Рāхат ал-'ақл»* — «Успокоение разума»), основанием чего в конечном счете является представление о «совершенном» (*кāмил*) и

---

<sup>29</sup> Там же, с. 104.

«полном» (*тāмм*) как о неподвижном: истинное как зафиксированное (*сāбит*), как совершенное и полное не предполагает нужды в чем-то ином, а значит, и необходимости движения. Пониманию истины как состояния ясной уверенности суфизм противопоставляет учение о «растерянности», или «замешательстве» (*хайра*), как состоянии подлинной полноты видения истины.

Если в этом плане суфизм фактически противостоит остальным течениям средневековой арабской философии, то в том, каким путем теоретики суфизма приходят к формулировке названного тезиса, мы заметим несомненную преемственность. В перипатетизме и исмаилизме достижение истины понимается как «переход» от того, чем человек владеет как постигнутой истиной, к тому, чего у него в данный момент нет. «Неизвестное — против известного», — пишет Ибн Сина<sup>30</sup>; вещи делятся на два класса, находящиеся друг с другом в отношении точного взаимного соответствия, и всякое истинно познанное становится таковым после того, как оно было неизвестно<sup>31</sup>. Некоторый прообраз самой идеи такого деления мы имеем в каламе в учении (относящемся, правда, к онтологии, а не гносеологии) о «потаенности и явленности» акциденций (см. раздел «Причинность»). Деление вещей на «скрытое» и «явленное» было «общим местом» средневековой арабской мысли. В исмаилизме процесс познания понимается как «запечатление» скрытого, узнаваемого («выявляемого») по явному и в соответствии с явным. Понятия «скрытого» и «явного» оказываются фундаментальными и для суфийской гносеологии (непосредственно связанной с онтологией), а процесс «выявления скрытого» именуется термином *таджаллий* («проявление»).

Столь существенный отход суфизма от арабской мыслительной традиции в своем конечном выводе (истинное познание как «замешательство» вместо «твердой уверенности») при следовании ей в самом направлении поисков и модусе рассуждений (истина как выявленное скрытое) объясняется принципиальной чертой этой философии, которую можно определить как интериоризацию; эта черта проявляется и в области онтологии (см. ниже, раздел «Причинность»), и в сфере гносеологии. Как причинно-следственное отношение — это отношение не между двумя разными сущностями, а внутреннее разделение одной сущности, так и внутреннее и внешнее («скрытое» и «явное») являются не двумя разными и *определенными* (когда мы можем точно сказать, что именно явлено, а что скрыто) аспектами вещи, а всегда

<sup>30</sup> *Ибн Сина*. Ал-Ишарат, ч. 1, с. 181.

<sup>31</sup> Трудно не заметить парадигматику этого представления, уже встречавшуюся нам при рассмотрении теории указания на смысл и исмаилитской теории познания. Мы отмечаем это как пример очень устойчивого и, несомненно, подлинно фундаментального представления о том, каким образом правильно выстраиваются понятийные области.

одним и тем же. То, что другие школы философии рассматривают как происходящее *между*, суфизм считает происходящим *внутри*.

Суфийская философия не отрицает, однако, других точек зрения. Мы уже видели на примере Ибн Сины и ас-Сухраварди, что логика может рассматриваться не как альтернатива непосредственному и полному видению истины, а как неполный вариант последней. Такова же и позиция Ибн Араби — крупнейшего философа-суфия. Его теория истины в этом смысле не эксклюзивна, а инклюзивна: прочие, не-собственно-суфийские способы истинного познания также истинны — в своих пределах, в пределах, заданных их предпосылками, не полностью.

Так, истинным является аподейктическое знание, получаемое логическим путем; его результаты, в том числе и научные (например, знание о размере Солнца или положения математики), несомненно достоверны<sup>32</sup>. Истинно интуитивное видение, или «свидетельствование» (*мушāхада*): «внутренний взор» (*баṣṣира*) открывает непосредственно за всякой вещью ее причину, переходя от явленности к внутренней сокрытости вещи. Такой причиной вещи и ее внутренней сущью оказывается всякий раз Бог, т.е. сама Истина (*ал-ḥаққ*), — в одном из Своих бесчисленных аспектов. «Свидетельствование», однако, видит вещь и за ней или *внутри* ее — Бога; одно и другое еще разделены как *различное*, и все-включающая Истина, составляющая *основу* вещей, все еще не может быть увидена на их *поверхности*. Увидеть *вещи в Боге*, увидеть *тождество различного* — такова высшая ступень истины. Этой способностью обладает «сердце» (*қалб*). Разум, внутренний взор, сердце — такова восходящая последовательность органов и соответствующих им методов познания истины.

Рациональное познание — это движение «от» посылок «к» следствию, или, как говорит Ибн Араби, следование по «протяженному пути»<sup>33</sup>. Интуитивное видение Бога как «скрытой сути» вещей — своеобразное «замыкание» этого отрезка. Но лишь когда отрезок, замкнутый в круг, становится тождествен и своей центральной точке — лишь тогда наступает «замешательство», лишь тогда человек видит явное как скрытое, а скрытое как явное, Бога как Его творение и Его творение как самого Бога. Все-тождественность и снятость различений, неокончателность всякой определенности и всякого предела (а значит, и результатов логического познания) — вот в чем суть такого видения. Суфийское понимание истины взрывает устоявшиеся стереотипы дихотомического деления. Фундаментальный онтологический факт

---

<sup>32</sup> Ибн 'Араби. Фусуṣ ал-ḥикам. Бейрут, 1980, с. 102—104. См. также: Русский перевод: Ибн Араби. Геммы мудрости. — Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. М., 1993.

<sup>33</sup> Там же, с. 73.

тождественности Бога и Его творения означает и тождественность любых противопоставляемых понятий. Закон исключенного третьего нерелевантен для этого взгляда: это лишь момент, который должен быть непременно преодолен. Истина оказывается снятостью дихотомических различий, предполагающей, однако, и фиксацию любого из них — как одного из моментов движения, тождественного всем остальным.

## Причинность

Мутакаллимы, первые «спорщики» ислама, заложили основы рационального обсуждения проблем причинности, утвердив право разума фактически на независимое исследование. Это утверждение не могло быть абсолютным; оно было осуществлено как разделение сфер компетенции разума и Закона, когда разум объявлялся судьей в вопросах онтологии и гносеологии, тогда как сфера этики и права объявлялась как подвластная только и исключительно Закону и установлениям свыше. Конечно, такое разделение не следует понимать слишком жестко и буквально: и в обсуждении онтологических проблем мутакаллимы остаются во многом привязаны к установлениям Закона, далеко не во всем позволяя разуму осуществлять свои права, а в сфере законоустановлений мутакаллимы утверждают права разума на определение новых норм, не установленных в откровении, на основании рациональных процедур анализа ниспосланного Закона, выступая в этом против *захиритов*, «людей явленности», отрицавших законность проведения рациональных процедур для определения новых норм закона.

Вопрос о причинности и обоснованности — это вопрос о подвластности явления логическому анализу, вычлняющему в его составе причину и следствие и необходимую связь между ними. Права разума, заявленные мутакаллимами, создавали необходимую основу для возможности такого анализа.

Это не значит, конечно, что мутакаллимы вполне осуществили эту возможность. Сам термин «причина» (*'ила, сабаб*), равно как и его производные («причинность» — *'иллийа, «обосновывать» — и'талла*), фигурируют еще слишком редко в их рассуждениях. Вопрос о причинности обсуждается чаще всего имплицитно, как вопрос о «почему...» и «благодаря чему...» (например, «благодаря чему Богу подвластно Его творение» — то, что мы назвали бы вопросом о причине божественного всесилия, под которое подпадают все вещи, или «почему сменяются акциденции тел» — вопрос о причине непостоянства и перемен в мире).

Скорее можно утверждать, что мутакаллимы устанавливают те сферы, в которых искать причинность допустимо. Одним из принципиальных способов определения таких сфер является отрицательный. Его суть удобно прояснить сопоставлением с кораническим положением о совершенной и логически неограниченной божественной воле. Это положение утверждается неоднократно и в сфере онтологии и сoterиологии (Бог может в любой момент прервать бытие мира, уничтожив вселенную и сотворив ее заново: такой гипотетический акт вовсе устраняет необходимое наказание нынешних грешников и отнимает у праведников заслуженную награду), и в сфере познавательной (Бог дает знание кому считает нужным), и даже в сфере религиозной добродетели (Бог, кого хочет, вводит в заблуждение, а кого хочет, наставляет на праведный путь — быть добродетельным оказывается с этой точки зрения, во всяком случае, не вполне во власти человека). Мутакаллимы вполне сохраняют верность положению о божественной воле и божественном творческом акте как последнем основании бытия, но вводят именно *логические* ограничения на их абсолютность. Это происходит в виде обсуждения вопроса о «допустимости» (*джаваз*) или «невозможности» (*ихала*) тех или иных актов, в том числе и актов Бога, которые устанавливаются на логическом основании. Рациональная аргументация, выясняющая логическую обоснованность тех или иных положений, перевешивает подчас даже кораническую утвержденность этих положений.

Согласно учению мутакаллимов, все, о чем может идти речь в рациональном дискурсе, делится на две «части»: Бог и мир. Они ни в чем не походят друг на друга; поэтому «мир» именуется как «иное, чем Бог» (*гайр ал-лāх*), или «то, что кроме Бога» (*мā сивā ал-лāх*). Эта разделенность, конечно, находит свое объяснение в фундаментальном разделении Творца и твари. И тем не менее, несмотря на онтологическую разделенность, Бог и мир составляют единое мироздание и поле единого дискурса; логика, описывающая онтологически различные части, едина. Возможность говорить обо Всем единым языком и исходя из единых оснований — вот что утверждают мутакаллимы.

Мутакаллимы поставили два глобальных вопроса, касающихся оснований связанности двух частей мироздания, Бога и мира: вопрос о причине (*‘илла*) творения и вопрос о причине, по которой дан Закон. Имеется ли *основание* божественного акта творения и есть ли возможность рационального объяснения тех или иных предписаний Закона?

Один из наиболее известных мутакаллимов Абу аль-Хузейл аль-‘Алляф исходит из необходимости логической обоснованности любого акта, в том числе и акта творения. «Кто сотворил нечто бесполезное для себя, или что, будучи сотворено, не устраняет какое-то зло, или что не приносит пользы другим, или что не вредит другим, тот дейст-

вовал пустую», — утверждал он<sup>34</sup>. Люди сотворены ради их пользы, иначе божественный акт оказался бы бессмысленным. Му'тамир считал, что акт творения имеет свое основание; но и само основание также должно быть обосновано, и так далее: рекурсия обоснований бесконечна, она не имеет предела (*ḡāyā*). Для ан-Наззама причиной творения является само создание (*такаввун*); таким образом, как пишет аль-Аш'ари, он вводил понятие целевой (*ḡараḍ*) причины<sup>35</sup>. Наконец, мутакаллимами было высказано и мнение о беспричинности творения.

Имеется ли какое-либо рациональное основание, причина (*'илла*), по которой Бог в Своем Законе предписал или воспретил людям те или иные поступки? Радикальные рационалисты считали, что божественные запреты имеют свои причины (*'илал*). Более того, любые новые нормы закона могут быть установлены только после «соизмерения» (*қийās*) с этими причинами — так, чтобы и новое установление (*фар'*)<sup>36</sup> содержало то же обоснование. Таким образом, новая норма закона, хотя и установленная людьми, а не ниспосланная в божественном Откровении, тем не менее *обоснована* так же и тем же, как и чем была обоснована одна из норм откровенного Закона. Совершенно очевидно, что этот взгляд основывался на представлении о том, что человеческому разуму подвластно познание тех самых причин, которыми руководствовался Бог. Конечно, мутакаллимы просто изменили бы себе, если бы не высказали и противоположного мнения; были среди них и те, кто считал, что никакого отличного от божественной воли основания для запрета или предписания не существует<sup>37</sup>.

Третьим вопросом, в связи с которым в каламе обсуждалась проблема причинности, был вопрос об изменениях, происходящих в мире.

Мир и Бог совершенно различны, различны во всех отношениях. Это различие проявляется и в том, что если Бог как абсолютное совершенство абсолютно неизменен (ибо любое изменение есть следствие поиска чего-то отсутствующего, что невозможно для абсолютного совершенства), то мир находится в непрестанном движении. Обыденное наблюдение показывает нам, что тела если и пребывают в своем неизменном состоянии, то лишь какое-то время, после чего они не-

---

<sup>34</sup> Ал-Аш'ари, Абү ал-Хасан. Мақалат ал-исламийин, с. 252.

<sup>35</sup> Там же, с. 253.

<sup>36</sup> Термин означает букв. «ветвь». Пара *'асл—фар'* («корень—ветвь», или, если отходить от непосредственного звучания оригинала, «основа—производное») принадлежит к числу наиболее излюбленных арабской теоретической мыслью (филология, фикх, философия) терминов. Процедуры перехода к «ветвям» (или «изветвления» — *тафр'*) от «основ», т.е., если речь идет о знании, процедуры приращения знания стояли в центре эпистемологических теорий различных дисциплин. Одной из наиболее важных процедур такого рода является *қийās*, о котором и идет здесь речь.

<sup>37</sup> Ал-Аш'ари, Абү ал-Хасан. Мақалат ал-исламийин, с. 470.



пременно изменяются. В чем *основание* такого изменения — вот вопрос, который активно обсуждался в каламе.

Отметим, что сама возможность искать основание изменения тел отнюдь не очевидна и не тривиальна. Сама по себе постановка вопроса о причине изменяемости мира является следствием весьма важного шага. Он заключается в утверждении о единстве тел как тел.

Дело в том, что само по себе это утверждение неочевидно и утверждается в каламе далеко не сразу. Например, ан-Наззам и его последователи, причислявшие цвета, звуки, вкусы не к акциденциям, а к телам, утверждали, что само понятие «тело» (*джисм*) не однородно: существуют разнообразные и взаимно противоположные тела<sup>38</sup>; таким образом, не *данное* тело претерпевает изменения, нагреваясь или, к примеру, чернея, а тела «холод» и «белое» сменяются другими телами, «теплотой» и «черным». Кроме того, те, кого арабские ересиографы называют «дуалистами», т.е. последователи манихейства и близких ему учений, также не признавали единства тел и объясняли взаимные превращения смешениями фундаментальных светлого и темного начал<sup>39</sup>.

Лишь утверждение о единстве мира как субстанции дало достаточные основания для рассматриваемого нами вопроса. Впрочем, разве фундаментальное деление всего, что есть в мире, на субстанции (*джавхар*) и акциденции (*'араф*) не дает уже ответ на вопрос о причине изменений в мире? Тела суть субстанции, наделенные акциденциями<sup>40</sup>; привхождение акциденций — случайных признаков, которые тело может иметь и которых может и быть лишено, — является основанием изменений «состояний» (*хāl*) тела. Сменяемость акциденций с этой точки зрения оказывается причиной перемен, наблюдаемых в мире.

Это объяснение, однако, еще неполное. Вопрос, поставленный относительно перемен в мире, может как таковой быть поставлен и относительно выдвинутого их объяснения. В чем основание привхождения акциденций в тела? И если даже верно утверждение тех, кто считает, что тела *всегда* имеют весь спектр возможных классов акциденций, все же следует объяснить, почему тело имеет именно эту, а не противоположную акциденцию. Этот вопрос формулировался как вопрос об основании *перевеса*, или *предпочтения* (*авлавийя*), отдавае-

<sup>38</sup> *Ал-Багддади, Абу Мансур*. 'Усул ад-дин, с. 54; см. также: *ал-Аш'ари, Абу ал-Хасан*. Мақалат ал-исламиййин, с. 56.

<sup>39</sup> См.: *ал-Багддади, Абу Мансур*. 'Усул ад-дин, с. 53—54.

<sup>40</sup> По вопросу о том, могут ли тела существовать без акциденций, в каламе существовал широкий спектр мнений. Одни утверждали такую возможность, другие выделяли тот или иной набор акциденций, без которых тело не может существовать, третьи (в том числе аль-Аш'ари и его школа) приписывали телу как обязательные фактически весь набор акциденций (см.: *ал-Багддади, Абу Мансур*. 'Усул ад-дин, с. 56—59).

мого бытию одной из противоположных акциденций над другой. Движение и покой, например, как противоположные акциденции имеют равные «права» на то, чтобы внедриться в данное тело; почему одно, а не другое получает в некоторый момент времени бытийное преимущество, чтобы затем уступить его своей противоположности?

Вряд ли будет преувеличением сказать, что мутакаллимы исчерпали логически возможные ответы на этот вопрос. Их теории по данному поводу столь же разнообразны, сколь взаимно несовместимы.

Одни воспроизводили для объяснения наличия акциденции ту схему, которая объясняет изменение тела наличием акциденции. Данная, а не противоположная акциденция получает бытие потому, что есть некоторое *основание*, обусловившее это. Такое основание именовалось термином «смысл» (*ма'нан*)<sup>41</sup>. Так, движение, а не покой получает бытие в теле потому, что в нем есть «смысл двигательности» (*ма'нā ал-ҳаракиййа*). Позже, в ашаризме, эта точка зрения была выражена в общем виде: «Если меняется атрибут сущего, то атрибут меняется в его самости благодаря смыслу, ставшему в нем»<sup>42</sup>.

Понятно, что на таком пути невозможно *конечное* объяснение, ибо для каждого шага схема рассуждений будет воспроизводиться в своей неизменности. Если любое обоснование, если каждый «смысл» должны иметь собственное обоснование, цепочка объяснений окажется бесконечной. Однако многие мутакаллимы придерживались мнения (весьма распространенного среди средневековых мыслителей) об абсурдности и невозможности бесконечного причинно-следственного ряда. Бесконечную рекурсию необходимо на каком-то этапе прервать. На каком же именно? Можно запретить искать обоснование-для-обоснования; и действительно, был высказан взгляд, что *ма'нан* обосновывает акциденцию, но сам не имеет обоснования. Но и такой запрет не более чем произволен; почему бы в таком случае вообще не отказаться от поиска основания? И действительно, согласно некоторым мутакаллинам, сама акциденция не имеет обоснования, хотя такое признание, конечно же, нарушает принцип достаточной обоснованности.

Тогда можно попытаться объяснить сменяемость акциденций не как их привхождение в тело извне, а как *появление* в теле из состояния скрытого предсуществования. Эта теория известна как теория потаен-

---

<sup>41</sup> О многочисленных интерпретациях термина см.: Chittick W.C. The Sufi Path of Love. The Spiritual Teachings of Rumi. Albany. 1983, с. 15, 352; Wolfson H.A. Mu'ammār's Theory of Ma'na. — Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb. Leiden. 1965, с. 673—688. Об этом термине см. также: наст. изд.: прил. 1, примеч. 18.

<sup>42</sup> *Ал-Багдади, Абу Мансур*. 'Усул ад-дьян, с. 55.

ности и явленности (*кумун ва зухур*) акциденций. Данное учение, а также его модификации имели достаточно широкое распространение и претендовали на объяснение широкого спектра явлений; например, нагрев тел объяснялся не привхождением качества теплоты извне, а выхождением наружу скрытых внутри тела частиц огня. Оппоненты, однако, резонно возражали, что и «появление» из состояния «скрытости», даже если акциденция скрыта в самом теле, должно иметь свое объяснение и свое обоснование, а значит, и эта теория сталкивается с теми же возражениями, что и изложенные ранее.

В позднем каламе, в учении ашаритов окончательно утверждается невозможность найти достаточное основание появления акциденций, а вместе с тем фактически отрицается и возможность рационального объяснения причины изменения тел. Место такого объяснения занимает понятие «возникновение» (*худӯс*) — ближайший аналог теологического термина «сотворение» (*халқ*): «Если неверно, [что есть] явленность и потаенность акциденций, но верно, что тела переходят из состояния в состояние благодаря этим акциденциям, причем акциденция не может перемещаться из одного тела в другое, поскольку перемещение и движение не могут находиться в акциденции, то наличие акциденции в субстанции — это ее возникновение в оной»<sup>43</sup>.

Но что же такое «причина» (*'илла*) и «следствие» (*ма'лӯл*) как такового? В целом мутакаллимы дают два ответа на этот вопрос: причина — это вещь, *предшествующая* своему следствию (причина и следствие не бывают «вместе»); и причина — это то, что находится *вместе* (*ма'а*) со своим следствием, тогда как то, что может быть «до» вещи, не бывает ее причиной. К этому ан-Наззам добавляет и понятие целевой причины: «Есть такие причины, которые предшествуют следствию, например необходимо-обуславливающая воля и тому подобное, что предшествует следствию, есть причины, что бывают вместе со своим следствием, например движение ноги, на котором строится и мое движение, а есть и такие, что бывают после [следствия], а именно цель, как, например, когда говорят: я построил этот навес, чтобы найти укрытие от солнца — а ведь укрываются уже после [постройки]»<sup>44</sup>. Заметим, что ан-Наззам в качестве целевой причины называет само действие, ради которого было нечто предпринято, а не желание совершить это действие. Среди причин мутакаллимы, далее, различают такие, которые действуют «неизбежно» (*'иллат идтирār; иджаб*), — то, что мы называли бы «естественными» причинами, например удар, вызывающий боль, или толчок, влекущий падение камня; и причины, действие которых зависит от выбора человека (*'иллат ихтийār*), например религиозное предписание и запрет, выполнение которых зави-

<sup>43</sup> Там же, с. 56.

<sup>44</sup> *Ал-Аш 'арй, Абу ал-Ҳасан. Мақалат ал-исламийян*, с. 391.

сит от нашей воли и которые оказываются причиной воздаяния или наказания<sup>45</sup>.

Помимо рассмотренных несомненное отношение к проблематике причинности имеет вопрос о возможности соединения противоположных акциденций: если такое «возможно для Бога», как считали некоторые мутакаллимы, то необходимо признать, что нет естественной причинности, что логика противоположностей не обязательно релевантна для физического мира (положение, которое полностью исчезнет в учении перипатетиков). Правда, многие мутакаллимы отрицали возможность такого «неестественного» соединения сущностей (типа огня с фитилем без сгорания или камня в воздухе, который не падает); а у других мутакаллимов мы находим положение о том, что противоположность побеждается противоположностью<sup>46</sup>. Кроме того, непосредственные импликации для проблематики причинности имел вопрос о «возвращении», или «повторяемости», акциденций. Может ли та же самая акциденция «вернуться», «повториться» в другой момент времени или всякая возникающая акциденция непременно *новая*? Логически вопрос имплицитно рассуждение о случайности и необходимости: если все акциденции творятся заново, как бы специально «на заказ» и «на потребу» каждого данного момента времени, они оказываются необходимыми, поскольку строго определены «потребностями» именно данного момента и вне оных существовать не могут; если же акциденции повторяемы, значит, они могут «случиться» вне связи с особенностями каждого конкретного момента и тем самым оказываются случайными<sup>47</sup>.

Перипатетизм сменяет калам если не хронологически (эти две школы долгое время существовали параллельно, и великий доксограф раннего калама аль-Аш'ари нередко наряду с собственно школами мутакаллимов цитирует «аристотелианцев», «философов» или «философствующих»), то, во всяком случае, логически. Аристотелизм если и не сумел полностью заглушить свободные поиски мутакаллимов, вполне сравнимые в этом отношении с досократическим периодом античного философствования, то все же во многом дал свои однозначные ответы на те вопросы, которые были предметом споров и творческих поисков в каламе, определив тем самым для последующих школ арабской философии непререкаемые образцы мудрости. Уже аль-Кинди, первая крупная фигура арабоязычного перипатетизма, доказывает, что «вещь не может быть причиной для собственного бытия», а значит, «причиной движения не является движение, как и при-

---

<sup>45</sup> Там же, с. 389—391.

<sup>46</sup> Там же, с. 314.

<sup>47</sup> Там же, с. 374—378.

чина движущегося не есть движущееся»<sup>48</sup>, задавая тем самым императив поиска абсолютной линейной метафизической причинности, и что «природа есть первая причина всего движущегося и покоящегося»<sup>49</sup>, давая хрестоматийное объяснение физическим явлениям в духе Аристотеля. Уже аль-Фараби, когда он говорит, что «то, чего причина — постольку, поскольку Он влечет необходимость оно, — известна, то познано, и если упорядочить причины, последние из них дойдут до частных особей, [обуславливая] их необходимость»<sup>50</sup>, тем самым утверждает, что знать вещь значит знать ее причину, и подтверждает абсолютную линейность и необходимость причинно-следственных отношений, образующих тот самый удивительный *порядок бытия*, которым восхищается средневековая мысль.

Обсуждение причинности в арабском перипатетизме прямо связано с проблематикой упорядочения (*тартиб, дабт*). Все сущее образует ряд; иными словами, одно существует всегда *после* другого. Не может быть так, чтобы две вещи существовали каждая благодаря другой, так же как не может быть двух вещей, каждая из которых обязательно предполагает наличие другой, говорит Ибн Сина<sup>51</sup>. Ряд понимается двояко, логически и хронологически; в любом случае каждый данный момент, будь то момент логического порядка бытийствования или его хронологического порядка, представлен одним членом такого ряда. Отсюда вытекает необратимость причинно-следственных связей, или их однонаправленность: мы, во-первых, можем всегда отличить причину от следствия (она предшествует ему логически и/или хронологически); и во-вторых, следствие не может влиять на причину (то, что следует *после*, не может повлиять на то, что идет *раньше*). Отсюда вытекает общий вывод: «С устранением причины устраняется и следствие, но устранение следствия не устраняет причину»<sup>52</sup>. Этот вывод сохраняет свою силу и в тех случаях, когда причина и следствие одновременно, а значит, и отсутствие следствия создает впечатление влекомого им отсутствия причины, как в случае движения руки, поворачивающей ключ: в таком случае мы имеем логическое или «самостное предшествование» причины следствию. Помимо случаев одновременности следствия и причины логический характер предшествования верен для метафизических, не подверженных временным переменам начал бытия. Таким образом, «предшествование» (*тақаддум*) и «запаздывание» (*та'аххур*) оказываются фундаментальными терминами концепции строгой линейной причинности.

---

<sup>48</sup> *Ал-Кинди*. Китаб ал-Кинди ила ал-Му'тасим би-л-лах фи ал-фалсафа ал-'ула. Каир, 1948, с. 89.

<sup>49</sup> Там же, с. 88.

<sup>50</sup> *Ал-Фараби*. Китаб ал-фусу'с. — Маса'ил мутафарриқа. Хайдарабад, 1928, с. 5.

<sup>51</sup> *Ибн Сина*. Ал-Ишарат, ч. 2, с. 200—213.

<sup>52</sup> Там же, с. 215.

Одной из наиболее характерных черт учения Ибн Сины является разделение сущности (*zāt*) и существования (*wudjūd*), которое он последовательно проводит, начиная с логики и вплоть до метафизики. Конечно, это разделение имеет параллель в западной философии, хотя и далеко не полную. Основная цель, которую преследует Авиценна, состоит в том, чтобы различить два типа причин: причины сущности и причины бытия. Причины, о которых он ведет речь, суть известные четыре аристотелевские причины: материальная, формальная, действенная и целевая (например, причинами «ложа» являются соответственно материал, из которого оно сделано, приданная ему форма, плотник, его изготовивший, и желание использовать его для сидения или лежания). Только некоторые из этих причин могут оказаться и причинами бытия; в соответствии с этим причины оказываются как бы соподчиненными, так что бытийные причины *предшествуют*, логически или хронологически, причинам чтойности: «Причина, дающая бытие вещи, у которой есть причины, составляющие ее чтойность, есть причина бытия некоторых из этих причин (например, формы) или всех, и она же — причина их сочетания»<sup>53</sup>. Такой причиной оказывается действенная или (сводимая к ней) целевая причина: «Вещь может быть следствием с точки зрения своей чтойности и истинности, а может быть следствием в своем бытии. Рассмотрим это на примере треугольника. Его истинность связана с плоскостью и линией, коя есть его ребро, и они два составляют его постольку, поскольку он — треугольник и у него есть треугольничья истинность, как если бы они были его материальной и формальной причинами. Что касается его бытия, то оно может быть связано с другой причиной, отличной от этой. Это уже будет не та причина, которая составляет его треугольность и является частью ее определения. Это — действенная причина (*'шла фā'илийя*) либо целевая (*zā'ийя*), коя является действенной причиной причинности действенной причины»<sup>54</sup>.

Рассматривая ряд обуславливающих друг друга сущностей, мы должны задать вопрос: конечен этот ряд или бесконечен? Для перипатетиков, как и для многих других мыслителей средневековья, несомненно, что бесконечный ряд существовать не может: его невозможно пройти, а значит, каждое данное сущее просто не могло бы существовать, поскольку до него «не дошла бы очередь». Имея единое понятие бесконечности и не различая ее типы (как их различает теория множеств), эти мыслители приводили и другие, близкие к математическим, доказательства невозможности бесконечного ряда<sup>55</sup>. Раз так, то всякий причинно-следственный ряд конечен; его основанием и служит

<sup>53</sup> *Ибн Сина*. Ал-Ишарат, ч. 3, с. 443.

<sup>54</sup> Там же, с. 441—442.

<sup>55</sup> См., например: там же, с. 449—455; *ас-Сухравардй, Шихаб ад-Дйн*. Хикмат ал-ишрақ, с. 63—64.

Первая Причина, Первая Сущность — философски осмысленная божественная сущность. Именно эта Первая Причина и есть «причина для всего бытия и для причины истинности каждого сущего в бытии»<sup>56</sup>.

Таким образом, основание ряда принципиально отлично от всего ряда; то, что составляет в конечном счете причину всего, само по себе — беспричинно. Это значит, что отношение сущего к бытию принципиально различно: «Каждое сущее, если его рассматривать без всего прочего, но только с точки зрения его самости, либо является таким, которому необходимо [принадлежит] бытие в нем самом, либо не является. Если он необходим, то он самостно истинен, Необходимо-Самосущ по Своей самости; это — Присный»<sup>57</sup>. Таким образом, начало ряда в отличие от остальных членов ряда необходимо само-по-себе: из понятия его сущности вытекает с необходимостью его существование. Если рассмотреть все прочее сущее с той же точки зрения, с какой мы рассматривали необходимое-само-по-себе, — т.е. рассмотреть его само-по-себе — мы найдем, что оно не является необходимым (ибо тогда оно не нуждалось бы в причине для своего бытия), но оно и не является не-необходимым (ибо тогда вообще никогда бы не существовало). Оно, рассматриваемое само-по-себе, — «возможное» (*мумкин*). Понятие «возможное» обозначает такое сущее, для которого существовать и не существовать — альтернатива, составляющие которой не имеют преимущества одна перед другой. Выражаясь в терминах теории вероятности, они *равновероятны*. Как ни одна из чаш весов, находящихся в равновесии, не придет в движение без внешнего толчка, так и ни одна из этих двух возможностей не получит «преимущества» (*авлавиййа*) перед другой сама по себе. Одна возможность, скажем «быть», должна оказаться «более достойной» (*авлā*), чем другая, «перевесив» ее на весах предпочтений. Понятие «приоритета», или «большого достоинства», использовалось и мутакаллимами, утверждавшими, что необходимо некоторое основание для «предпочтения», например движения тела над его покоем (или в других парах противоположных, а потому равновероятных акциденций). Ибн Сина считает положение о необходимости достаточного основания для бытия «возможного» самоочевидной истиной, одним из начал разума: «Для того, что не было, а потом стало, перевешивание одной из частей его возможности получило приоритет благодаря некоторой вещи, некоторой причине», хотя подчас, продолжает он, разум уклоняется от этой очевидности и «в испуге бросается» к разного рода *излишним* доказательствам самоочевидного<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> Ибн Сина. Ал-Ишарат, ч. 3, с. 446.

<sup>57</sup> Там же, с. 447.

<sup>58</sup> Там же, с. 525.

Такой приоритет и обеспечивается «причиной» данной сущности. «Возможное», которое «связано» со своей причиной<sup>59</sup>, становится уже «необходимым» (*vāджиб*), тем, что «должно существовать» (*vāджиб ал-вуджӯд*); поскольку это долженствование проистекает не от самой данной сущности, но привходит к ней извне, она является «должной существовать благодаря иному» (*vāджиб ал-вуджӯд ли-зайри-хи*).

Кажется, что логически такая схема оставляет мало возможностей для отрицания абсолютной детерминированности. В самом деле, мы видели, что все (за исключением Необходимого-Самого-по-Себе Бога) существует только благодаря причине; с другой стороны, если причина «наличествует, будь то природа или решительная воля, то и следствие необходимо существует»<sup>60</sup>. Однако заметим, что Ибн Сина (как мы то видели уже у мутакаллимов) делит причины на естественные и субъективные, и вторые вполне могут трактоваться как действующие свободно. Но и в отношении естественных причин детерминизм не столь однозначен. Уже аль-Фараби утверждает, что кроме необходимо-обусловленных в природном мире имеются и случайные (*итти-фāкиййа*) события; для первых могут быть указаны «ближние причины» (например, огонь, являющийся причиной нагрева), вторые же имеют причины «дальние». Впрочем, понятие случайности у аль-Фараби носит скорее субъективный характер, поскольку речь идет о событиях, причины которых невозможно «упорядочить и узнать», так что они, возможно, только *кажутся* случайными, имея на самом деле лишь очень длинную цепь причин: «Невозможно отрицать, что в мире могут случаться события, имеющие очень дальние причины, которые в силу своей удаленности не могут быть упорядочены, так что о тех событиях думают, будто они случайны...»<sup>61</sup>. Ибн Сина утверждает, что причина, для того чтобы «действительно» (*би-л-фи'л*) быть причиной, должна находиться в соответствующем «состоянии» (*хāl*), иначе даже наличие причины не вызывает следствия. Таким образом Авиценна пытается объяснить «отложенность» действия вечных причин и сам факт временного разворачивания причинно-следственного ряда. Такая проблема не стояла перед мутакаллимами, с точки зрения которых изменения производятся волей Бога, а потому не вечностный, а временной характер мира не нуждается в объяснении. Однако, согласно Ибн Сине, Первая Причина не может ничего желать, иначе она просто не была бы совершенной (а значит, не существует никакой конечной причины существования мироздания)<sup>62</sup>. Но если, как пишет Ибн Сина, от абсолютно неизменной причины (а именно такова Первопричина)

---

<sup>59</sup> О термине «связывание» (*та'аллуқ*) см.: Ибн Сина. Ал-Ишāрат, ч. 3, с. 522.

<sup>60</sup> Там же, с. 522.

<sup>61</sup> Ал-Фараби. Фя-ма йасиҳх, с. 110.

<sup>62</sup> Ибн Сина. Ал-Ишāрат, ч. 3, с. 553—661.



следствие может проистекать как необходимое и *вечное*<sup>63</sup>, причем такое следствие есть причина для следующего в порядке бытия сущего, а существование причины необходимо влечет существование следствия, то требуется объяснить, почему, несмотря на вечность Первопричины и ее следствия, все возможные события в мире еще не произошли. Для этого и служит понятие «состояние»: Первопричина имеет неизменное состояние, тогда как ее отдаленным следствиям, причинам, действующим в мире, необходимо обрести соответствующее состояние для того, чтобы стать актуальной причиной. В понятие «состояние» включается, например, наличие необходимого для действия орудия, инструмента, помощника, подходящего времени, стимула, а также отсутствие «препятствия» (*мани*) к совершению действия<sup>64</sup>. Эти вещи объединяются термином «условие» (*шарт*)<sup>65</sup>. Таким образом, само действие причины оказывается «обусловленным» положительными (наличие внешних факторов) и отрицательными (отсутствие препятствий) обстоятельствами, что несколько смягчает детерминизм перипатетического учения.

Итак, ряд бытия — это причинно-следственный ряд. Упорядоченность сущего многогранна. Это — и упорядоченность по линии единство—множественность: начало ряда, Первая, Необходимая сама-по-себе сущность, абсолютно едина и не имеет никаких «аспектов» (*хайсиййа*)<sup>66</sup>. Поскольку одна причина влечет всегда одно следствие, а если следствий два или больше, то они проистекают от разных «аспектов» причины<sup>67</sup>, то и второй член ряда, как пишет Ибн Сина, един, и множественность возникает только начиная с третьего в ряду существ, возрастая по мере продвижения от начала. Причины, далее, упорядочены не только логически и хронологически, но и аксиологически: то, что «прежде», оказывается выше и благороднее того, что «после», а это значит, что следствие всегда ниже и ущербнее своей причины. «Совершенно невозможно» и «непредставимо», говорит Ибн Сина, чтобы нижестоящее и содержимое было причиной того, что лучше, сильнее и выше его, т.е. содержащего<sup>68</sup>.

---

<sup>63</sup> Если нечто абсолютно одинаково во всем, то не исключено, что следствие такой вещи необходимо проистекает от нее как вечное, пишет Ибн Сина (*Ибн Сина. Ал-Ишарат*, ч. 3, с. 523).

<sup>64</sup> Там же, ч. 3, с. 520—522.

<sup>65</sup> Об этом термине см. примеч. 8.

<sup>66</sup> *Ибн Сина. Ал-Ишарат*, ч. 3, с. 612—613. Термин *хайсиййа* обозначает видение вещи, рассматриваемой «с точки зрения...» (*мин хайс*), или «постольку, поскольку...». Близким является термин *и'тибар*, обозначающий процедуру, в которой рассматриваемой вещи приписываются некоторые свойства благодаря рассмотрению ее в сочетании с какой-то другой вещью.

<sup>67</sup> *Ибн Сина. Ал-Ишарат*, ч. 3, с. 645.

<sup>68</sup> Там же, с. 632.

Положение о жесткой линейности причинно-следственных связей, разработанное в арабском перипатетизме, стало своего рода аксиомой для теоретиков исмаилизма и ишракизма. Виднейший исмаилитский философ Хамид ад-Дин аль-Кирмани относит это положение к числу непреложных и не нуждающихся в доказательстве: «Является каноном, что следствие может существовать лишь благодаря своей причине, которая делает его бытие необходимым. С этой причиной связано его бытие, и на нее оно в своем бытии опирается: не будь ее, и его бы не было»<sup>69</sup>. Так, теплота нуждается в движении, а движение — в двигателе; чтобы существовали сложносоставные тела нашего мира, должны уже существовать первоэлементы, которые, в свою очередь, нуждаются, чтобы быть, в материи и форме, а те — в небесных сферах и «высших формах», т.е. Разумах. Вообще «бытие любого сущего связано с утвержденностью ему предшествующей причины: не будь она утверждена, и его бы не было»<sup>70</sup>. Ряд причин-и-следствий, далее, восходит к своему началу, свидетельством и доказательством бытия которого является само по себе бытие его следствий: «Если бытие первого не утверждено<sup>71</sup>, то и второму закрыта дорога бытия, а если бытие второго не утверждено, то третьему закрыта дорога бытия. Значит, второе и третье могут обладать бытием только тогда, когда утверждено бытие первого для них, которое и есть причина их бытия»<sup>72</sup>. Однако в отличие от перипатетиков (а также, в данном отношении, и мутакаллимов) аль-Кирмани считает невозможным отождествить начало причинно-следственного ряда и понятие божественной сущности. Эта недопустимость — следствие невозможности включить Бога в философский дискурс. Любое высказывание о Боге, с точки зрения аль-Кирмани, приводит к тому, что Его сущность оказывается не единой, а по меньшей мере двойственной (например, приписывая Ему совершенство, мы тем самым как бы утверждаем, что одно в Нем — совершенство, а другое — носитель этого совершенства, и так с любым атрибутом, включая бытие). Однако двойственному *всегда* (это непреложный закон, ясный *a priori*) предшествует единое, служащее ему причиной. Таким образом, что бы мы ни говорили о Боге (даже будь это высказывание тезисом отрицательной теологии: аль-Кирмани специально оговаривается, что «частица „нет“ не способна отрицать какие-либо Его атрибуты»<sup>73</sup>), мы неизбежно представляем Его не только причиной, но и следствием — что нелепо. Отметим, что аль-Кирмани говорит о Боге, который *не может быть началом* всеобщих причинно-

<sup>69</sup> *Ал-Кирмани, Хамид ад-Дин*. Рахат ал-'акл, с. 130.

<sup>70</sup> Там же, с. 158—159.

<sup>71</sup> Бытие должно быть еще «утверждено»: не бытие утверждает все прочее, а само (как атрибут в ряду других атрибутов) нуждается в санкции утверждения.

<sup>72</sup> *Ал-Кирмани, Хамид ад-Дин*. Рахат ал-'акл, с. 158.

<sup>73</sup> Там же, с. 157.

следственных отношений, фактически в тех же выражениях, в каких Ибн Сина описывает Первопричину в своем учении (у него нет ни противоположности, ни подобия и т.п.)<sup>74</sup>.

Поэтому собственно причинно-следственный ряд начинается не с Бога, не с философски понятой божественной сущности, а с Первого Разума. Первый Разум, или Первая Вещь<sup>75</sup>, сотворена Богом из ничего, без какого-либо посредника, так что познать способ этого сотворения невозможно. Именно он, Первый Разум, и есть «первый предел и первая причина, с которой связано бытие всего прочего сущего»<sup>76</sup>. Акт творения Первопричины — единственный иррациональный акт Бога, который вынужден допустить аль-Кирмани; дальнейшее разворачивание причинно-следственного ряда оказывается вполне закономерным и объяснимым в терминах, заимствованных из перипатетического учения: «Все сущее опирается в бытии на ему предшествующие причины. Всякое сущее в самости своей является актом того, что ему предшествует, материей для его воздействия и действователем в ином, что является для него самого материей. Таким образом, из бытия сущего следует, что оно восходит к той причине, которая упрочена и к которой восходят все причины как к своему пределу, которая в своей самости есть акт, проистекающий от Того, о Ком нельзя сказать, что Он действитель, и она есть претерпевающая воздействие, хотя не является материей, и воздействует не на отличную от себя материю»<sup>77</sup>.

Отказ аль-Кирмани от возможности увидеть основание универсального причинно-следственного ряда в его первоначале приводит к невозможности использовать столь тщательно разработанную перипатетиками классификацию сущего как необходимого-самого-по-себе и возможного. В самом деле, если бытие Первого Разума не проистекает из его самости (просто потому, что он сотворен)<sup>78</sup>, понятие необходимого-самого-по-себе сущего оказывается невозможным, а вместе с тем исчезает и философская обоснованность использования его логического коннотата — термина «возможное бытие». Действительно, вместо *мумкинāt* («возможное» сущее) аль-Кирмани предпочитает

---

<sup>74</sup> Там же, с. 135—154; Ибн Сина. Ал-Ишарат, ч. 3, с. 480—481.

<sup>75</sup> Мусульманская традиция (не только собственно философия) считает Бога «вещью», понимая термин *шай'* как «утвержденность» (*субут*). Аль-Кирмани отходит от такого отождествления, говоря, что божественная оность утверждена (*сабит*) в силу самого высказывания «Он», но при этом Бог не является «вещью».

<sup>76</sup> Ал-Кирмāнī, Хамīд ад-Дīн. Рахат ал-'ақл, с. 155.

<sup>77</sup> Там же, с. 158.

<sup>78</sup> «Бытие сущего утверждает существование некоего первоначала, от которого и проистекает упорядоченность сущего в бытии. Сие первоначало мы именуем Первым Разумом и Первым Сущим, бытие коего — не от его самости, а благодаря сотворению его Всевышним» (ал-Кирмāнī, Хамīд ад-Дīн. Рахат ал-'ақл, с. 158).

оперировать термином *мутаваллидāt* (сущее, «порожденное» из первоэлементов).

Хотя философские учения исмаилизма и ишракизма расходятся едва ли не во всем, они почти совпадают в своей критике перипатетического учения о разделении сущности и существования и о классификации сущего как необходимого-самого-по-себе и возможного. Впрочем, аргументация, обосновывающая непринятие этих положений в двух учениях, все же различна.

Отрицание правильности фундаментального разделения сущности и существования оказывается одним из основных коррективов, которые вносит в перипатетическую концепцию причинности Шихаб ад-Дин Йахья ас-Сухраварди. Он пишет: «Вы утверждаете, что бытие в одном и том же смысле налагается и на необходимо-сущее, и на иное и что в необходимо-сущем бытие и есть само это сущее, а для иного оно акцидентально и превышает его сущность»<sup>79</sup>. Однако если необходимость бытия является свойством самого бытия, тогда все сущее одинаково необходимо; если же она является не свойством самого бытия, а следствием чего-то другого, то необходимое-само-по-себе не является, как то утверждают аристотелианцы, единством<sup>80</sup>. Более того, рассуждает ас-Сухраварди, если Бог — это чистое бытие, то ведь и материя не более чем неоформленное бытие, или несформированная сущность. В таком случае аристотелианцы должны были бы прийти к заключению о схожести Бога и материи: Бог оказался бы так же нуждающимся в формах, как материя, а материя — столь же знающей себя, как Бог<sup>81</sup>.

Далее, ас-Сухраварди критикует положение перипатетиков о том, что следствие может исчезнуть, несмотря на пребывание причины. Так перипатетики объясняли постоянную сменяемость сущего в подлунном мире, притом что причины этого сущего (космические Разумы и их тела — небесные сферы) пребывают от века неизменными. Шихаб ад-Дин считает это мнение ошибочным и в противовес одному из принципиальных тезисов перипатетиков утверждает, что причину следует мыслить не как простую, а как составную, так что с исчезновением каких-то частей ее (которые вполне могут иметь земное, а не небесное происхождение и потому быть преходящими) прекращается и ее действие<sup>82</sup>.

Причинно-следственный ряд, образующий «порядок бытия», традиционно понимается в арабском перипатетизме, как и в других учениях арабского средневековья, как ряд убывания единства и простоты

---

<sup>79</sup> Ас-Сухраварди, *Шихаб ад-Дин*. Хикмат ал-ишрак, с. 95.

<sup>80</sup> Там же, с. 93—94.

<sup>81</sup> Там же.

<sup>82</sup> Там же, с. 91.

и нарастания сложности и множественности: чем дальше от начала ряда, тем более множественное сущее мы наблюдаем. Это положение сохраняется и в исмаилизме: более сложному всегда предшествует более простое. Ас-Сухраварди, однако, считает, что это правило не является абсолютным: сложное может производить нечто простое, так что порядок бытия оказывается как бы инверсным. «Может быть такая причина, которая имеет в своем составе части. Ошибаются те, кто утверждает, что причина чего-то не может состоять из двух частей... Ошибка заключается в данном случае в предположении, что если ни одна из них не имеет отпечатка, то ни одна не является частью [причины]. Ложность этого совершенно ясна. Как таковая часть причины чего-то единого не обладает в этом едином своим отпечатком: вся совокупность накладывает единый отпечаток, а не так, чтобы каждая [часть] имела свой отпечаток. Таким образом, не каждая [из частей] обладает отпечатком, и то, что говорится (*хукм*) о каждой из них, не обязательно распространяется на их совокупность. Нет, это именно совокупность обладает отпечатком, каковой отпечаток и есть само это единое следствие. Итак, часть причины (каковая причина имеет части, различающиеся своими истинностями) не влечет следствие самостоятельно и вовсе не обязательно влечет часть одного следствия. То же относится и к частям одного вида. Например, если тысяча человек переносят некоторый груз за определенное время на определенное расстояние, из этого не следует, что один человек сможет сколько-нибудь продвинуть этот груз, напротив, может быть так, что он вообще не сможет сдвинуть его»<sup>83</sup>.

Вместе с тем ас-Сухраварди сохраняет положение о ранжированности, или безусловной упорядоченности; порядок бытия остается линейным, и следствие не может быть причиной своей причины<sup>84</sup>. Однако для ас-Сухраварди эта упорядоченность уже оказывается не упорядоченностью единое—множественное или простое—сложное, а упорядоченностью высокое—низкое, или благородное—презренное<sup>85</sup>.

В метафизике света и тьмы, развиваемой ас-Сухраварди, подлинная действенность и причинность оказываются уделом чистого света; телесные сущности не могут служить причинами для бытия не только высших сущностей, но и других тел. Это положение вводится как интуитивно ясное: «Интуиция же утверждает, что мертвые затемненные субстанции не ведут свое существование одна от другой, поскольку мертвая преградна<sup>86</sup> истинность не дает никакого приорите-

---

<sup>83</sup> Там же, с. 94—95.

<sup>84</sup> Там же, с. 110.

<sup>85</sup> Там же, с. 108.

<sup>86</sup> «Преградой» (*барзах*) ас-Сухраварди называет материальные сущности, поглощающие свет и препятствующие его свободному прохождению.

та. И из иного тебе предстоит узнать, что одна преграда не производит другую»<sup>87</sup>. Этим «иным» основанием для утверждения абсолютной световой причинности является одно из основных положений философии озарения — положение о самопостижении, или постижении «яйности», несомненно восходящее к знаменитому тезису Ибн Сины о непосредственной данности самости самой себе. Такая непосредственная явленность самому себе есть признак и отличие чистого света, из чего вытекает следующее: «Ты уже знаешь о себе, что ты в самом себе — чистый свет. При этом ты не в силах произвести преграду. Если действующий живой субстанциальный свет не способен произвести преграду, тогда мертвая преграда тем более не может произвести другую преграду»<sup>88</sup>.

В остальном учение ас-Сухраварди о причинно-следственной упорядоченности бытия напоминает уже рассмотренные нами философии. Ряд бытийствующих существ имеет предел, что доказывается невозможностью бесконечного ряда<sup>89</sup>. Отметим лишь, что, доказывая необходимое предшествование первоначала всему ряду, ас-Сухраварди не опирается на положение об обязательном предшествовании более простого более сложному, поскольку оно, с его точки зрения, неверно. Первоначало бытия, или Свет светов, хотя и не описывается как существующий-благодаря-самому-себе, тем не менее является Присным. Хотя структура метафизического мира у ас-Сухраварди и отличается существенным образом от перипатетической, эти различия (за исключением рассмотренных нами) не касаются вопроса о причинности.

Радикальный отход от линейного понимания причинности происходит в суфизме. Можно сказать, что в определенной мере понимание причинности в философии суфизма возвращает нас к учениям мутакаллимов, возрождая одновременно и некоторые положения перипатетического учения; это, впрочем, лишь приблизительное суждение, рамки точности которого прояснятся по ходу изложения.

Концепция причинности, сложившаяся в суфизме, достаточно необычна и в то же время прямо связана со всеми основными положениями суфийской философии. Попытаемся очертить ее контуры, противопоставляя — и в то же время сопоставляя — ее с линейной концепцией причинности.

Для линейной концепции причинности обычным, если не сказать тривиальным, сравнением и иллюстрацией служит пример числового ряда. Каждое из чисел существует, только если уже существует предшествующее ему, и все они восходят как к своему началу к единице;

---

<sup>87</sup> Там же, с. 109—110.

<sup>88</sup> Там же, с. 119.

<sup>89</sup> Там же, с. 121.

единица открывает ряд (неважно, принадлежит ли она сама к числам или нет — в этом вопросе среди средневековых арабских мыслителей нет единства) и задает его направление: числа возрастают по мере приращения новых единиц.

Вот как трансформируется эта картина, становясь иллюстрацией суфийской концепции причинности. «От единицы появились числа по известным разрядам. Так единица создала число, число же раздробило единицу», — пишет Ибн Араби<sup>90</sup>. Числовой ряд перемещается *внутри* единицы — своего начала. Начало, таким образом, оказывается всеохватывающим и всевключающим: каждый член ряда целиком содержится в начале ряда, будучи — одновременно — и *суммой* единиц, т.е. чем-то производным от включающего его начала. Заметим, что Единица (начало ряда) и есть с арифметической точки зрения любая единица (из суммы которых составлено любое число ряда), а значит, Единица и есть собственная часть, «дробь» самой себя, и любое число *внутри* ее и есть сама эта Единица. Та же идея полного включения производимого в производящее выражается другим, уже геометрическим образом центральной точки круга и окружности. «В самом себе Универсум подобен точке-центру и окружности и тому, что между ними. Точка — Бог, пустота вне окружности — небытие... то, что между точкой и пустотой вне окружности, — возможное (*мумкинāt*)». Любая точка на окружности принадлежит также и радиусу — лучу, исходящему из центра-Бога, а значит, включена в этот центр<sup>91</sup>. Тем самым окружность (или мир, все, что «кроме Бога») оказывается проведенной не вовне, а *внутри* своего центра (Бога, Первоначала); каждая точка окружности (каждое сущее мира) при этом оказывается неотличимой от своего центра—начала окружности.

Эти образы предполагают, что причинно-следственное отношение строится не *между* причиной и следствием, а *внутри* некоторой сущности, которая оказывается — смотря по точке зрения, или ракурсу рассмотрения, — и причиной и следствием. Первоначало есть причина, и оно же — в одном из своих аспектов (одно из чисел числового ряда или одна из точек окружности) — есть собственное следствие. И если, «согласно суждению разума, причина не может быть следствием того, причиной чего она служит», то для того, кто видит полноту истины, причина оказывается «следствием своего следствия, а ее следствие становится ее причиной»<sup>92</sup>.

Мы сказали, что суфийская концепция причинности непосредственно связана с центральными положениями суфийской философии. Для того чтобы от образных иллюстраций перейти к ее категориаль-

---

<sup>90</sup> Ибн 'Араби. *Фуṣṣ ал-хикам*, с. 77.

<sup>91</sup> Ибн 'Араби. *Ал-Футуḥāt ал-маккийя*. Т. 4, Бейрут, [б.г.], с. 275.

<sup>92</sup> Ибн 'Араби. *Фуṣṣ ал-хикам*, с. 185.

ному рассмотрению, мы должны упомянуть по крайней мере о двух из них. Это — тезис о тождестве Бога и мира, или тождестве единства и множественности, и концепция атомарного времени. Не имея возможности рассматривать обоснование этих положений, ограничимся их кратким изложением.

Божественная сущность есть абсолютное единство, необходимо существующее само по себе. Весь мир, или не-Бог, есть *внутренняя* множественность этого единства, множественность, сама-по-себе только возможная. Деление бытия на необходимое-само-по-себе и возможное, становящееся необходимым благодаря иному (правильность которого безусловно утверждает Ибн Араби), оказывается внутренним делением божественной сущности, а не фундаментальным внешним отличием начала причинно-следственного ряда от всего ряда. Множественность абсолютного единства — это множественность, возникающая за счет соотнесенностей (*нисаб*) или сопряженностей (*идāfāt*) (аристотелевская категория для обозначения соотносительных понятий типа «отец» и «сын», «выше» и «ниже»). Что и с чем, однако, может быть сопряжено, если нет ничего внешнего Первопричине, а значит, и невозможно никакое внешнее отношение ее к чему-либо? Парадоксальность отношения сопряженности в философии Ибн Араби состоит в том, что оно служит не выражением, а *основанием* существования связываемых им сущностей<sup>93</sup>.

Единство и множественность существуют как тождественные, хотя и различаемые ипостаси божественной сущности. Если единство вечно (*қадīm*), то бытие множественности — *временное* (*му'аққат*). Время состоит из отдельных «моментов» (*замāн фард*, или *вақт фард*), которые атомарны, т.е. лишены длительности (такое понимание времени наметилось уже у мутакаллимов, которые утверждали возможность возникновения временной длительности, равно как пространственной протяженности, из временных или пространственных атомов, не длящихся и не протяженных). В каждый момент времени происходит появление временных сущностей мира как определенного воплощения соотнесенностей единства, а затем их исчезновение, возвращение в абсолютное единство вечности. Это «затем» (*сумма*), доказывает Ибн Араби, означает лишь логическое, но никак не временное следование: возникновение и исчезновение суть *одно* с точки зрения времени. Каждый такой акт возникновения-и-уничтожения является некоторым «проявлением» единства как множественности (что, конечно, не может не напомнить нам, пусть и отдаленно, о теории «скрытости и появления» в каламе).

Фундаментальным следствием этой теории (обозначаемой заимствованным из Корана термином «новое творение» — *халқ джадид*) для

---

<sup>93</sup> См., например: там же, с. 76.



понимания причинности является тот факт, что два последовательных временных состояния мира не связаны друг с другом как причина и следствие. То, каким будет следующее состояние мира, определяется не предыдущим его состоянием, а тем, как именно воплотятся в данный момент внутренние сопряженности божественного единства. Причинно-следственные отношения *возобновляются* в каждый момент времени; они, далее, строятся как отношения вечность—время: всякая сущность, рассматриваемая как временная, является следствием, и она же как непроявленная внутренняя сопряженность божественной сущности является причиной. Ситуацию можно описать в терминах жесткой причинности; как пишет Ибн Араби, есть только то, чему изначально предначертано быть<sup>94</sup>, ведь все, что *есть*, существует лишь как ипостась своей вечностной причины. Но это только одно из возможных описаний, ибо с тем же основанием можно утверждать, что, поскольку причина не отлична от своего следствия, последнее определяется исключительно собой и в этом смысле свободно. Рассматриваемой концепцией понятие временного причинно-следственного ряда принципиально отрицается; то, что мы считаем закономерным течением событий, есть лишь кажимость, которая в любой момент может быть нарушена (такие нарушения люди и расценивают как чудо). Далее, причина никогда не остается неизменной, ситуацию «причина—следствие» невозможно воспроизвести, а значит, в принципе не может быть поставлен вопрос о наличии причинно-следственных закономерностей как устойчивых и *вечных*, всегда повторяющихся связях сущностей.

Кардинальным следствием такой концепции является отрицание возможности как-то влиять на будущее, равно как и отрицание оснований для этической проблематики и какой-либо ответственности человека за свои поступки. Но не стоит впадать в ошибку, от которой предостерегает сам Ибн Араби, и абсолютизировать этот вывод: он лишь шаг, за которым следуют другие шаги, лишь момент в круговом движении в поисках истины (см. раздел «Истина»). Ведь и сам человек есть не что иное, как божественная ипостась, он сам есть своя собственная причина в каждый новый момент времени — а значит, его будущее хоть и не определяется его временным прошлым, но все же определяется не кем-то иным, а им самим. Отрицание жесткого детерминизма не превращается у Ибн Араби в индетерминизм, оно уступает место положению о невозможности однозначного отделения причины от следствия и указания различия между ними.

---

<sup>94</sup> Там же, с. 82.

---

## ГЛАВА 3

*Т.Ибрагим*

### Вуджудизм как пантеизм

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<sup>1</sup>. Пантеистическая интенция «Великого шейха» и его последователей прослеживается ниже сквозь призму пяти концепций, выделенных нами как наиболее фундаментальные в философских построениях вуджудитов: «единство бытия», «новое творение», «эпифании», «совершенный человек», «ноуменальные сущности».

#### «Единство бытия»

Философия вуджудитов есть прежде всего философия абсолютного монизма. Краеугольным камнем их построений является учение о «единстве», «абсолютном единстве» (*вахда мутлақа*) всего сущего. За любым множеством они видят охватывающее его единство; в каждой вещи они усматривают проявление Единого, которое ее связывает с другими вещами, конструируя их в органическое целое. «Все бытие едино», — пишет Ибн Араби, и в мире нет ничего, кроме высшего

---

<sup>1</sup> В философском пантеизме Бог отождествляется с мировой целостностью. Такой пантеизм, на наш взгляд, составляет неизменный атрибут логически последовательных спекулятивных систем. О пантеистической ориентации в каламе и фальсафе см.: *T.Ibrahim, A.Sagadeev. Classical islamic philosophy. М., 1990, гл. 3, 9.* Некоторые методологические вопросы, связанные с толкованием понятия «пантеизм» и его применимостью к характеристике суфизма, рассматриваются в нашей обзорной статье «Философские концепции суфизма». — *Классический ислам: традиционные науки и философия. М., 1988.*

Единого (*вахдат ал-вахдāt*), или Единого, проявляющегося во многом, «Единое-многое» (*ал-вāхид ал-касйр*)<sup>2</sup>.

При конструировании единства мира ближайшей моделью для вуджудитов служило учение ашаритского калама о субстанциях и акциденциях. Из этого учения следовало, что универсум субстанционально един, поскольку субстанции-атомы, из которых он состоит, тождественны между собой; множественность же обусловлена различными акциденциями единой субстанции. Такую субстанцию Ибн Араби отождествляет с «бытием» (*вуджūd*), конкретные же вещи — с «формами» (*сувар*) этого бытия<sup>3</sup>.

Бытие не просто едино, но единственно. Оно одинаково относится ко всем вещам. Так, когда мы говорим «дерево существует» или «Бог существует», мы имеем в виду одно и то же бытие. Это и есть знаменитая концепция «вахдат ал-вуджūd», «единства бытия» (а точнее — «единственности бытия»), которая составляет ядро философии вуджудизма. Принимая «бытие» в качестве единообразующего начала универсума, абсолютный монизм суфиев принимает форму «онтического монизма»<sup>4</sup>.

С точки зрения сторонников «вахдат ал-вуджūd», бытие не является мысленным предикатом или абстрактной идеей. Оно — наиболее самоочевидная реальность, поскольку воплощено во всех вещах. Одновременно бытие — наиболее скрытое и неизвестное, ибо оно охватывает все вещи, поэтому мы не можем найти чего-либо отличного от него, с помощью чего мы могли бы его ограничить, определить. Постичь бытие можно только с помощью интуиции.

В учении Ибн Араби и его последователей едино не только все сущее, но едина и каждая вещь. Всеобщее единство присутствует в каждом мельчайшем элементе действительности. Единое-Бытие отражается в каждой отдельной вещи, почему она и едина, обладает самостью, аутентичностью, индивидуальностью<sup>5</sup>. Через Единое все вещи связаны между собой. Но это не просто «горизонтальная», экстенсивная связанность. В духе паненгенизма философы суфизма выдвигают принцип: *кулл шай' фй кулл шай'*, «Все — во всем»<sup>6</sup>. Развивая его, они

---

<sup>2</sup> Ибн Араби. *Фусуṣ ал-хикам*. Бейрут, 1980, с. 111; он же. *Ал-Футуḥāt ал-маккййа*. Каир, 1911, т. II, с. 67, ч. 83; т. III, с. 420.

<sup>3</sup> Ибн Араби. *Ал-Футуḥāt*, т. IV, с. 100.

<sup>4</sup> Само выражение «вахдат ал-вуджūd» не принадлежит Ибн Араби. По-видимому, впервые оно встречается у видного оппонента суфийского пантеизма Ибн Таймийи (ум. в 1328 г.), один из трактатов которого носит название «Ḥaḳīqat mazhab al-ittihādīyyīn, au waḥdat al-wudjūd» (см.: *Ибн Таймийа*. Маджмӯ'ат ар-раса'ил ва-л-маса'ил. Т. IV, Бейрут, 1983, с. 3—114).

<sup>5</sup> Ибн Араби. *Китаб ал-алиф*. — Раса'ил Ибн ал-'Араби. Хайдарабад, 1948, с. 2—4.

<sup>6</sup> Амули. *Китаб джами' ал-асрār*. Тегеран, 1959, с. 195; *ал-Қашидйи*. Истилахāt ас-суфййа. Каир, 1981, с. 101.

приходят к воззрениям, напоминающим лейбницевский монадизм. В мире, по их мнению, каждая ограниченная, индивидуальная вещь отображает бесконечную всеобщность, всю целокупность бытия: будучи подобны противостоящим друг другу зеркалам, каждое из них заключает в себе все остальные, и «любая часть мира сама есть весь мир»<sup>7</sup>. Космос в этом аспекте бесконечен, материя неисчерпаема «вглубь». В каждом атоме, пишет аш-Шабистари, имеются сотни сияющих солнц, в каждой капле воды — сотни чистых океанов<sup>8</sup>.

Единая реальность, с точки зрения вуджудитов, имеет два мысленно различимых аспекта, которые чаще всего обозначаются терминами *хаққ* (истина) и *халқ* (творение). Различие между *хаққ* и *халқ* обычно описывается как дуальность единого и многого, реального (ноуменального, интеллигибельного) и феноменального, «внутреннего» (*бāтин*) и «внешнего» (*зāхир*), субстанционального и акцидентального, бытия чистого и бытия конкретного, бесконечного и конечного, вечного и темпорального, необходимого и контингентного, независимого и зависимого, абсолютного и относительного и т.п. Но в философии вуджудизма нет места для метафизического (недиалектического) противопоставления таких аспектов единой реальности. Подобно логическим коррелятивам, *хаққ* и *халқ* не существуют один без другого. Более того, они диалектически переходят один в другой, содержат друг друга. «*Хаққ* есть *халқ*, и *халқ* есть *хаққ*»<sup>9</sup>, — подчеркивает Ибн Араби. Каждая отдельная вещь имеет оба аспекта, оба измерения, совмещает обе противоположности. В этом проявляется диалектический принцип «совпадения противоположностей», «*coincidentia oppositorum*», который пронизывает всю суфийскую картину мироздания.

Для описания соотношения единого и многого, ноуменального единства и феноменальной множественности, *хаққ* и *халқ*, Ибн Араби и его последователи прибегают к различного рода аналогиям и метафорам<sup>10</sup>: математическим — единица и бесконечный ряд натуральных чисел (каждое из которых образуется сложением единицы самой с собой), центр окружности и ее точки (которые суть концы исходящих от центра радиусов), точка и прямая (как развертывание точки); физическим — свет и тень, вещь и ее изображение в различных зеркалах, радуга и ее разные цвета; органическим — душа и тело, тело и его части; логическим — род и индивид, универсалия и партикулярии, субъект суждения и различные его предикаты. Эти аналогии, хотя и призваны содействовать пониманию соотношения между множест-

---

<sup>7</sup> Ибн Араби. *Фусус*, с. 153.

<sup>8</sup> *Shabestari*. *Gulshan-i raz*. London. 1880, с. 145.

<sup>9</sup> Ибн Араби. *Фусус*, с. 79.

<sup>10</sup> См., напр.: там же, с. 83, 111—112, 190; Ибн Араби. *Ал-Футухат*, т. I, с. 339; т. III, с. 115, 494; т. IV, с. 125, 167.

венностью конкретных вещей эмпирического мира и охватывающим их высшим единством, остаются, как подчеркивают вуджудиты, весьма далекими от адекватного изображения данного соотношения. Постичь единство как единство множественности нельзя также и посредством рационально-аналитического, дискурсивного мышления. Оно возможно только путем интуиции.

В терминах своей онтологии вуджудиты интерпретируют соответствующие понятия мусульманской религии. «Бог» отождествляется ими с Единой реальностью, с мировой целостностью; божественная сущность (*zām*) — с чистым бытием, с бытием как таковым (*ḥaqq*); божественные атрибуты (жизнь, знание, воля, могущество и т.д.) — с универсальными конкретизациями чистого бытия; «неисчислимые имена бога» — с индивидуальными конкретизациями бытия, с единичными вещами феноменального мира. Таким образом, онтический монизм вуджудитов выступает уже как пантеизм.

Вуджудиты различают традиционный теологический монизм (*tauhīd ulūhī*), который исповедуется «широкой публикой» (*‘awām*), и онтологический монизм (*tauhīd wudjūdī*), которого придерживаются «избранные» (*ḥawāṣṣ*), и прежде всего суфии-гностики. Формулу теологического монизма — «Нет бога, кроме Аллаха» — они заменяют формулой «Нет бытия, кроме Аллаха»<sup>11</sup>. Первая формула отрицает множественность божеств, утверждая одного-единственного Бога, вторая отрицает множественность бытия, утверждая одноединственное Бытие. В вуджудизме монотеизм заменяется «моноонтизмом». С этим связаны характерные для философов суфизма наименования — *вуджūdīя*, «онтисты», и *ахл ал-вахда*, «сторонники Единства».

Противники суфийского пантеизма уже в самом тезисе о единстве бытия усматривали ориентацию на отождествление Бога и мира. Из этого тезиса следует, как замечает один из таких оппонентов, Ибн Таймийа, что «бытие мира это и есть бытие Бога»<sup>12</sup>. Но Ибн Араби и его последователи не ограничиваются отождествлением Бога и вселенной только в отношении их «бытия». Достаточно сравнить два высказывания Великого шейха — «Среди сущего нет ничего, что допускало бы противоположные атрибуты, кроме мира в аспекте его единства» и «Нет ничего, что допускало бы приписывание ему противоположностей, кроме Аллаха»<sup>13</sup>, — чтобы убедиться в том, что под «Богом» Ибн Араби понимает не что иное, как мир, взятый в его целостности. Об отождествлении Бога с мировым целым непосредственно свидетельствуют и те высказывания основоположника вуджу-

<sup>11</sup> *Ибн Араби*. Ал-Футухат, ч. I, с. 363; *Амулӣ*. Китаб джами', с. 65, 69.

<sup>12</sup> *Ибн Таймийа*. Маджму' ат ар-раса'il, ч. I, с. 183; ч. IV, с. 82.

<sup>13</sup> *Ибн Араби*. Ал-Футухат, т. II, с. 417; т. IV, с. 107.

дизма, в которых Бог описывается как «все» (*'айн ал-кулл*), «весь универсум» (*ал-кавн куллух*), «все вещи» (*кулл шай*) и др.<sup>14</sup>. Таким образом, Ибн Таймийа имел все основания обвинять вуджудитов в том, что, согласно их учению, «Бог тождествен (*'айн*) небесам и земле», что «конкретные вещи (*ка'инāt*) суть части Бога, подобно волнам по отношению к морю»<sup>15</sup>, и т.п.

По утверждению того же Ибн Таймийи, вуджудиты считают, что «любая вещь есть Бог»<sup>16</sup>. Для иллюстрации этого критик суфийского пантеизма приводит предание об Ибн Сабине, который намеревался покинуть земли ислама и поселиться в Индии, так как именно там люди поклоняются всему, включая растения и животных. Обожествление философами-вуджудитами всего сущего нашло выражение в знаменитой формуле: *ал-кулл хўва* (перс. *хама уст*), «все есть Он». Следует подчеркнуть, однако, что в этой формуле речь идет именно о целокупности вещей, а не об их совокупности (в смысле каждой из них). Как «божественную» вещь нельзя характеризовать в ее ограниченном, обособленном, индивидуальном существовании; в обратном случае мы впадаем в инкарнационизм или политеизм. Конкретные, индивидуальные вещи «божественны» только в той мере, в какой они выступают как части универсального целого. Предостерегая от поверхностного толкования упомянутой формулы, Ибн Араби разъясняет: подобно тому как мы не говорим о руке человека или о другом его органе, что этот орган и есть человек, нельзя говорить об индивидуальных вещах (*а'йāн*), что они суть Бог — «только бытие в целом есть Бог»<sup>17</sup>.

Суфийский «Бог», символизирующий собой единство универсума, своей сущностью (*зāt*) тождествен с единообразующим началом — бытием, точнее, с чистым, абсолютным бытием. «Бог есть бытие, а вещи суть формы бытия», — говорит Ибн Араби<sup>18</sup>. В этом аспекте Бог выступает как субстанция (*'айн*), материя (*хайўлā*) всех вещей. Логическим следствием пантеистического отождествления Бога с Бытием-Субстанцией является акосмизм: с точки зрения вуджудитов, отдельные сущности, единичные вещи сами по себе лишены реальности, субстанциональности; они существуют только как части мирового целого, как модусы одной-единственной субстанции<sup>19</sup>.

Божественная сущность сама по себе и есть абсолютная неопределенность, чистое бытие, лишенное каких-либо качеств и отношений.

<sup>14</sup> Там же, т. II, с. 31, 281; т. IV, с. 184; *Ибн Араби. Фуусус*, с. 73, 111.

<sup>15</sup> *Ибн Таймийа. Маджму'ат ар-раса'ил*, т. IV, с. 27, 44.

<sup>16</sup> Там же, с. 186.

<sup>17</sup> *Ибн Араби. Ал-Футухат*, т. III, с. 419.

<sup>18</sup> Там же, т. IV, с. 100.

<sup>19</sup> Там же, т. II, с. 604; см. также: *ал-Джйлий. Ал-Инсан ал-камил*. Ч. I. Каир, 1963, с. 28.

Божественные атрибуты (*сифāt*) или имена (*асмā'*) суть универсальные конкретизации этого бытия. Они представляют собой отношения (*нисаб*, *идāфāt*) божественной сущности, чистого бытия к единичным вещам феноменального мира. Имен Бога бесконечное число, ибо они выражают различные аспекты бесконечной божественной сущности<sup>20</sup>. Но будучи отличными друг от друга, они вместе с тем связаны между собой через божественную сущность, так что каждое имя по-своему выражает все остальные<sup>21</sup>. Среди божественных имен выделяется конечное множество (обычно семь) так называемых «главных имен», которым как родам подчиняются все прочие. Список «главных имен» может варьироваться от одной суфийской системы к другой, но, как правило, в нем присутствуют имена, связанные с такими атрибутами, как жизнь, знание, воля, могущество.

В пантеистическом духе философы суфизма истолковывают отношение «главных имен» Бога к соответствующим свойствам индивидуальных вещей как отношение универсалий к своим партикуляриям. Например, жизнь Бога символизирует собой целокупность всех жизней индивидуальных существ. В этом контексте вуджудиты развивают свое толкование онтологического статуса универсалий (*умūr куллийа*). Последние, говорит Ибн Араби, суть интеллигибельные сущности, которые вне ума не имеют индивидуального, самостоятельного существования, не зависящего от соответствующих партикулярий<sup>22</sup>.

Совершенно новым в решении вуджудитами традиционной теологической проблемы Божьих атрибутов и имен является наделение Бога именами и атрибутами всех единичных вещей. Все существующие вещи суть атрибуты Бога, любое имя в мире принадлежит в действительности именно Ему. Вселенная, таким образом, представляется своеобразной книгой божественных имен: «весь мир — прекрасные имена и высшие атрибуты Бога»<sup>23</sup>.

В контексте такого понимания соотношения Бога и мира Ибн Араби и его последователи развивают свое решение старой богословской дилеммы *танзих—ташбих*. Под *ташбих* и *танзих* обычно понималось уподобление и неуподобление Бога тварям, в частности антропоморфизация и дезантропоморфизация Его, а данная дилемма разрешалась, как правило, признанием лишь одной из двух альтернатив: или *танзих*, или *ташбих*. В суфийском пантеизме антиномия *ташбих—танзих* выступает уже не столько теологической, сколько онтологической философской проблемой, которая получает здесь свое диалектическое

---

<sup>20</sup> Ибн Араби. *Фусус*, с. 101, 103, 159.

<sup>21</sup> Там же, с. 65, 76, 97; Ибн Араби. *Ал-Футухат*, т. IV, с. 294.

<sup>22</sup> Ибн Араби. *Фусус*, с. 51—52; см. также: *ал-Джйль*. *Ал-Инсан ал-каmil*. Ч. I, с. 44 и сл.

<sup>23</sup> Ибн Араби. *Фусус*, с. 93; он же. *Ал-Футухат*, т. II, с. 350; ч. III, с. 405.

решение, утверждающее неразрывную связь обеих противоположностей, их единство. Соотношение Бога и мира, божественной сущности и конкретных вещей аналогично соотношению целого и части, субстанции и модусов. Последнее соотношение содержит в себе оба аспекта: трансцендентность и имманентность, танзих и ташбих, или, по другому выражению Ибн Араби, *итләк* (абсолютность) и *тақйид* (ограниченность). Божество, мировое целое, трансцендентно всем своим творениям и их свойствам, ибо само по себе оно свободно от их единичных, ограниченных характеристик; в этом же смысле трансцендентна и божественная сущность, чистое бытие. Одновременно Бог имманентен творениям, поскольку Ему как целому можно атрибутировать роды и виды свойств единичных вещей; божественная сущность, или бытие как таковое, имманентна творениям, ибо они суть «ограничения» бытия, его модусы. Рассматривая Бога, божественную сущность как *хаққ*, а тварный мир — как *халқ*, Ибн Араби подчеркивает: хаққ, взятый в аспекте танзиха, это и есть халқ, взятый в аспекте ташбиха. Поэтому истинный суфий, гностик, утверждает одновременно и трансцендентность, и имманентность Бога, «ташбих в танзихе, и танзих в ташбихе»<sup>24</sup>.

В Боге соединяются не только трансцендентность и имманентность; в Нем совпадают все противоположности. По мнению вуджудитов, «Бога можно узнать не иначе как по совмещению в Себе противоположностей»<sup>25</sup>. Мысль о Боге как о «*coincidentia oppositorum*» хорошо иллюстрируют поэтические образы ал-Джили (ум. в 1428 г.), в которых Он описывается как «сущее и не-сущее, смертный и вечный, чувственный и воображаемый, змея и заклинатель» или «невежество, что и есть знание; война, что и есть мир; беззаконие, что и есть справедливость»<sup>26</sup>.

Совмещение противоположностей служит причиной того, что логическое, дискурсивное мышление, руководимое законом исключенного третьего, не в состоянии познать Бога, Целого. Только интуиция способна постичь Бога как единство противоположностей.

Единое-Бытие, коему на языке теологии соответствует слово «Бог», есть абсолютное благо и высшая красота. «Бог прекрасен и любит красоту» — так гласит хадис, охотно повторяемый суфиями. Мир, устроенный по образу и подобию Бога, тоже прекрасен. Он — наилучший из всех возможных миров. Прекрасен не только мир в целом, но и любое сущее. Каждая вещь сама по себе красива. Красота, а также благо объективны, имманентны вещам. Безобразие же,

---

<sup>24</sup> *Ибн Араби. Фусус*, с. 70, 78, 93, 182.

<sup>25</sup> Там же, с. 77.

<sup>26</sup> *Ал-Джйли. Ал-Инсан ал-камил*. Ч. I, с. 7, 15.



как и зло, субъективно, акцидентально, зависит от установлений, обстоятельств и т.п.<sup>27</sup>.

Бог-Прекрасное есть объект «мистической» любви и близости. Он присутствует во всем красивом, «проявляется во всем любимом». Единая живая красота, разлитая в бесчисленных формах мира, с особой яркостью воплощается в женщине. Поэтому «созерцание Бога в женщине есть наиболее великое и полное созерцание»<sup>28</sup>.

В эротологии Ибн Араби и его последователей различаются три вида любви — физическая (*табй'и*), духовная (*рұхāний*) и божественная (*илāхий*). Физическая любовь охватывает многообразие физиологических, физических и механических притяжений, присущих всем людям, явлениям и предметам природы. Эта любовь в определенном смысле эгоистична, в ней субъект стремится к удовлетворению своих желаний, независимо от наличия соответствующего стремления у объекта любви. Здесь субъект и объект еще различимы, еще далеки от образования завершенного единства, неразличимого целого. Духовная же любовь предполагает, что влюбленный жертвует собой и своими желаниями ради возлюбленной. Такова любовь гностиков, высшей целью которой является реализация сущностного единства субъекта и объекта любви. В отличие от профанов, которые любят единичные вещи, конкретные формы бытия, гностики любят целое, охватывающее эти единичные вещи, любят единую сущность, проявляющуюся во всех конкретных формах<sup>29</sup>.

Оба вида любви — физическая и духовная — составляют два аспекта высшего вида любви — божественной. Божественная любовь есть любовь Бога к Себе. Эта любовь Единого — источник всякой другой любви. Она проявляется в двух формах: как тоска Бога по миру и как тоска мира по Нему. Тоска творений по Богу является причиной возвращения их к своему истоку, к целому, к единому бытию, подобно возвращению рек к океану. Тоска эта есть одновременно тоска целого по своим частям, желание бытия, проявляющегося в формах вещей, возвращаться к самому себе. Любовь людей к Богу или к какой-либо вещи есть не что иное, как опосредованная любовь Бога к Себе: Он таким образом любит Себя в нас, в вещах вообще. Любовь Божья к творениям проявляется также в форме стремления божественной сущности к самоманифестации, к саморазвертыванию в бесчисленных формах конкретного бытия. В подтверждение идеи любви как космогонического принципа вуджудиты приводят известный хадис, в котором Бог говорит: «Я был скрытым сокровищем, и Мне было любо быть узнаваемым, поэтому Я сотворил мир». Творение это,

<sup>27</sup> Ибн Арабий. Ал-Футухат, т. II, с. 542; ч. III, с. 449.

<sup>28</sup> Там же, т. II, с. 326; Ибн Арабий. Фусус, с. 217.

<sup>29</sup> Ибн Арабий. Ал-Футухат, т. II, с. 227 и сл.; он же. Фусус, с. 215 и сл.

однако, не является одновременным актом, а представляет собой непрерывный процесс, который в суфийской литературе называется «новым», обновляющимся творением (*халк джадид*)<sup>30</sup>.

### «Новое творение»

В учении Ибн Араби нет места для теистического креационизма. В пантеистическом духе Великий шейх отрицает предшествование Бога творениям во времени, подчеркивая, что «не было времени, когда мира не было»<sup>31</sup>. Мир не только извечен, не имеет начала во времени, но и не имеет конца. Более того, философ решительно отвергает творение из абсолютного небытия, утверждая, вслед за мутазилитами, что творение вещей есть лишь переход их от одного онтологического состояния к другому, от интеллигибельного существования — к феноменальному, от бытия в возможности — к бытию в действительности. Переход этот строго детерминирован самой природой вещей, так что у Бога не остается никакого свободного выбора, т.е. Он фактически лишается воли — неперменного атрибута теистического Бога<sup>32</sup>.

Далее, в отличие от религиозной традиции, согласно которой Бог творил мир единожды, в течение определенного отрезка времени (шести дней), Ибн Араби говорит о постоянном, непрерывном вневременном творении. Бог всегда творит, о чем, по мнению суфийского мыслителя, свидетельствуют слова Корана: «Каждый день Он — за делом» (55:29)<sup>33</sup>. В этом контексте «день» следует понимать в смысле атома времени (*заман фард*)<sup>34</sup>. Мир динамичен, «в нем вовсе нет покоя, ибо он постоянно переходит от одного состояния в другое»<sup>35</sup>. Постоянное обновление космоса является следствием непрерывного самопроявления Бога в формах конкретных вещей, в действительности тождественных этому самопроявлению<sup>36</sup>.

Суфийская концепция «нового творения» представляет собой дальнейшее развитие учения ашаритов о непрерывном обновлении

---

<sup>30</sup> Выражение «Новое творение» заимствовано из Корана (35:16; 17:49; 50:15), но здесь оно означает лишь сотворение людей заново, воскресение их в Судный день.

<sup>31</sup> *Ибн Араби*. Инша' ад-дава'ир. — *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi*. Leiden, 1919, с. 16.

<sup>32</sup> *Ибн Араби*. Ал-Футухат, т. I, с. 338; т. II, с. 402; см. также: *ал-Джйли*. Ал-Инсан ал-камил. Ч. I, с. 49. Об этом подробнее пойдет речь ниже, в параграфе, посвященном «ноуменальным сущностям».

<sup>33</sup> *Ибн Араби*. Ал-Футухат, т. III, с. 198—199.

<sup>34</sup> Там же, т. I, с. 392.

<sup>35</sup> Там же, т. III, с. 303—304.

<sup>36</sup> *Ибн Араби*. Фусус, с. 126.

(«творении») акциденций. Это учение, считает Ибн Араби, непоследовательно, поскольку оно не распространяется на субстанции (тела), хотя при ближайшем рассмотрении обнаруживается, что в ашаритской трактовке последние суть совокупности акциденций. Поэтому не только традиционные «акциденции», но и так называемые «субстанции» надо рассматривать как постоянно обновляющиеся акциденции. Субстратом всех этих изменений является одна-единственная «субстанция», тождественная с Бытием-Абсолютом<sup>37</sup>.

Вместе с положением о непрерывном обновлении акциденций Ибн Араби заимствовал у мутакаллимов учение об атомарной структуре тел, распространив его и на время. В его системе «наименьшее тело» состоит из восьми атомов: два атома составляют линию, две линии — плоскость, две плоскости — тело. Время тоже атомарно. «Наименьшее время», «единичное время» (*замān фард*) — это есть минимальный отрезок времени, в течение которого происходит обновление мира, его «новое творение». Вместе с тем новое творение континуально, в том смысле что между двумя последовательными актами творения нет никакого временного интервала — «момент исчезновения [вещи] есть момент появления ей подобной»<sup>38</sup>.

Для конструирования тождества, идентичности в мире непрерывного становления Ибн Араби апеллирует к единству со стороны сущности, что можно было бы назвать отношением коэссенциальности. Отношение это, в свою очередь, проявляется в двоякого рода связях — «горизонтальной» и «вертикальной». Первая есть временная связь между постоянно творимыми вещами. То, что на первый взгляд является одной и той же вещью, в действительности не будет одной и той же вещью в двух последовательных моментах времени, а двумя «схожими» (*шабīх*) вещами. Но, несмотря на это, вещь не теряет своего первозданного единства, сохраняет свою идентичность благодаря тому, что все новые и похожие изменения, постоянно происходящие в ней, извечно predeterminedены ее собственной природой, своей «ноуменальной сущностью». Эссенциальное единство лежит также в основе вертикальной связи между вещами. Такова, например, само-тождественность Бога, по-разному проявляющегося в различных верованиях и представлениях людей<sup>39</sup>. И вообще, все конкретно существующие вещи суть бесконечно разные модусы одной-единственной субстанции, разные проявления одной и той же сущности и в конечном счете сводятся к Единому.

В непрерывном потоке становления имеются два дополняющих друг друга направления. С одной стороны, «новое творение» означает,

<sup>37</sup> Там же, с. 125—126.

<sup>38</sup> Там же, с. 155—156; см. также: *Ибн Араби*. Ал-Футухат, т. I, с. 292; т. III, с. 275.

<sup>39</sup> *Ибн Араби*. Фуусус, с. 73, 124.

что Бог непрерывно проявляет себя в бесконечном множестве форм «возможных» вещей. Это онтологическое «нисхождение» (*таназзул*) Абсолюта от состояния единого и необходимого до состояния многого и возможного. Но в то же время сам процесс непрерывного нисхождения, рассматриваемого с позиции «возможного», оборачивается непрерывным процессом онтологического «восхождения» (*тараққӣ да'им*)<sup>40</sup>. В этом смысле каждая вещь непрерывно «восходит» к Абсолюту тем же «нисхождением» последнего. Для иллюстрации идеи единства «нисхождения» и «восхождения» обычно приводится пример вертикально расположенной окружности на шаре, который вращается на месте вокруг горизонтальной оси.

Более конкретно Великий круг бытия выглядит следующим образом. От верхнего полюса, Единого, идет нисходящая дуга, проходящая через Перворазум, мировую Душу, вплоть до земли (а точнее, четырех физических элементов — земли, воды, воздуха, огня) — противоположного полюса. От последнего восходит дуга, идущая через минералы, растения, животных и завершающаяся человеком — аналогом Перворазума. Градация бытия на восходящей дуге имеет смысл не только «вертикального», «онтологического» иерархизма, но и «горизонтального», временного эволюционизма. «На земле сначала образовались минералы, затем растения, затем человек. При этом кульминация каждого из этих царств сущих является началом последующего. Так, кульминацией минералов и одновременно началом растений является трюфель, кульминацией растений и одновременно началом животных является пальма, кульминацией животных и одновременно началом людей является обезьяна»<sup>41</sup>.

В свете концепции «нового творения» Ибн Араби интерпретирует традиционные суфийские понятия — *фанā'* (исчезновение) и *бақā'* (сохранение). Но в его учении эти термины теряют свой первоначальный смысл, связанный с психологическо-мистическим соединением суфия с Богом. Фана и бака приобретают в вуджудизме онтологическое значение, относясь к любой конкретной вещи, к любой форме феноменального бытия. Они суть два дополняющих друг друга аспекта «нового творения». Последнее есть непрерывный переход вещи от одной формы к другой, а значит, ее исчезновение вместе со старой формой и сохранение в новой<sup>42</sup>. Тем самым фана и бака выражают происходящую в каждый момент времени, в каждый акт «нового творения» инволюцию и эволюцию единой субстанции.

---

<sup>40</sup> Там же, с. 124.

<sup>41</sup> *Ибн Араби*. 'Уклат ал-мустауфиз. — Kleinere Schriften.... с. 93; см. также: *он же*. Ал-Футухат, т. I, с. 125.

<sup>42</sup> *Ибн Араби*. Фусус, с. 126.

Фана и бака далее можно рассматривать как характеристики конкретной вещи в двух различных ее отношениях, измерениях: первый — в аспекте ее принадлежности к феноменальному бытию (*халк*), второй — с точки зрения ее причастности к ноуменальному бытию (*хақк*). Поэтому ни одна вещь не исчезает полностью. Коранический стих «Всякая вещь гибнет, кроме Его лика» (28:88), в котором местоимение «Его» теологи обычно относили к Богу, Ибн Араби и его последователи интерпретируют совсем иначе, относя это местоимение к самой вещи<sup>43</sup>. Вещь может исчезнуть, погибнуть только в смысле приобретения другой формы, разложения ее на составляющие ее части, атомы, но ее субстанция, составляющие ее атомы сохраняются, никогда не подвергаются уничтожению. Вещи, таким образом, никогда не прекратят своего существования; мир будет существовать бесконечно. *Дунйā* и *āхира*, которые в религиозной традиции обозначают соответственно посюстороннюю и потустороннюю жизнь, в суфийской философии используются как простые обозначения двух аспектов «нового творения» — бака и фана. В этом смысле Ибн Араби пишет: «Конец в мире не достичь, ахира постоянно осуществляется в мире»<sup>44</sup>.

Рисуемая философами вуджудизма динамическая картина мироздания связана со специфическим для них восприятием времени. «Теперь» (*аāн*), в котором все сущее «вновь творится», — суфийский аналог «*ewiges nun*» Майстера Экхарта или «*nunc aeternitatis*» Николая Кузанского. Это не просто точка физического времени, не просто конец прошлого и начало будущего, а вечное мгновение, *аāн да'им*, в котором заключено бесконечное прошлое (*азал*), настоящее (*хāдир*) и бесконечное будущее (*абад*)<sup>45</sup>. В каждый момент времени состояние человека (*хāл*), а точнее суфия, осознающего свою связь с Целым, определяется этим моментом, *вақт* (букв. «время») или *аāн*. В подобном духе вуджудиты стали истолковывать традиционные изречения: «суфий — сын своего времени» (*ас-сўфӣ ибн вақтих*), «суфий — подчиненный времени» (*ас-сўфӣ би-хукм вақтих*), «суфии — поклонники времени» (*ас-сўфӣйа 'уббад ал-вақт*)<sup>46</sup>.

Представление об *аан* как о моменте времени, тождественном вечности, отражает своего рода «метафизический атомизм», явно или неявно пронизывающий все построения сторонников абсолютного монизма. По аналогии с числовым рядом, который порождается единицей, или с прямой линией, которая образуется из точки, Ибн Араби и

<sup>43</sup> Ибн Араби. Ал-Футухат, т. II, с. 515; т. III, с. 420; см. также: *ал-Қашанӣ*. Шарх Фусус ал-хикам. Каир, 1966, с. 111.

<sup>44</sup> Ибн Араби. Ал-Футухат, т. I, с. 338.

<sup>45</sup> *Ал-Қашанӣ*. Истилахат, с. 32.

<sup>46</sup> Ибн Араби. Фусус, с. 196; он же. Ал-Футухат, ч. II, с. 539.

другие вуджудиты рассматривают физическую множественность как развертывание метафизического единства, феноменальный мир — как развитие некоего первоначального состояния. В этом состоянии как бы скрыты, «запрограммированы» все вещи и события — прошлые, настоящие и будущие. «Новое творение» на самом деле означает лишь экспликацию этого имплицитного состояния. Такие состояния имплицитности и эксплицитности в суфийской литературе<sup>47</sup> обычно обозначаются терминами *кумун* (латентность) и *зухур* (выявленность), которые встречаются в философии ан-Наззама из мутазилитской школы калама, или *ратк* (соединенность, букв. «сшитое») и *фатк* (разъединенность, букв. «распоротое»), употреблявшиеся в Коране при изложении соответствующей космологической конструкции: «Небеса и земля были соединены (*ратқан*), а Мы их разъединили (*фа-фатақнāхумā*)» (21:30). Более конкретное представление о развертывании латентного Абсолюта, о переходе *Deus implicitus* в *Deus explicitus* дают различные схемы эпифании.

### «Эпифании»

Эпифания есть вневременный «процесс», при котором Абсолют (Единое, чистое Бытие) проявляет себя во все более и более конкретных формах. Это переход от интеллигибельного единого к феноменальному множеству, от абстрактного бытия к бытию конкретному, от непознаваемого Абсолюта к познанному. В суфийской литературе эпифания описывается в терминах «самопроявления» (*таджалли*), «самодетерминации», или «самоконкретизации» (*та'айюн*), «нисхождения» (*таназзул*), эманации (*файд*) и т.п.

Бесконечный процесс эпифании порождает неисчислимые градации бытия. Но эти различные градации можно свести к нескольким главным, универсальным уровням. Наиболее распространенными схемами таких уровней являются две — трехчленная и пятичленная.

В трехчленной схеме онтологическое структурирование универсума проводится через различение двух фаз эпифании Абсолюта — «пресвятой эманации» (*файд ақдас*) и «святой эманации» (*файд муқаддас*), которые именуются также «сущностным самопроявлением» (*таджалли зати*) и «экзистенциальным самопроявлением» (*таджалли вуджудӣ*)<sup>48</sup>. Первый тип эманации соответствует переходу от состояния «быть скрытым сокровищем» к состоянию «быть узнаваемым» в указанном выше хадисе. Это стадия возникновения самосознания в Абсолюте, когда он проявляется в формах всевозможных

<sup>47</sup> Ибн Арабӣ. Ал-Футухат, ч. I, с. 293—294; ал-Қашшӣ. Истилахат, с. 135—148.

<sup>48</sup> Ибн Арабӣ. Фусус, с. 120—121; см. также: ал-Қашшӣ. Истилахат, с. 155—156.

сущих, которые потенциально возникают в его сознании. Абсолют становится познанным самим собой как потенциально воплощенным в бесчисленном множестве конкретных вещей. При «пресвятой эманации» чистое, неконкретизированное бытие становится потенциально конкретизированным, «абсолютное единство», *ахадййа*, в котором нет даже тени множественности, переходит в потенциальную плюральность, в «множественное единство», *вахидййа*. Первое самопроявление Абсолюта порождает «ноуменальные сущности», которые суть самопроявляющиеся формы «божественных имен» как заключенных в Абсолюте онтологических потенций. Эти эйдосы-архетипы являются «реципиентами» (*кавабил*), жаждущими конкретного воплощения.

При «святой эманации» Бог «творит» мир, Абсолют проявляет себя в бесчисленных разнообразных формах феноменального бытия. Это онтологический процесс трансформации потенциальных вещей в вещи актуальные, «ноуменальных сущностей» — в феноменальные предметы.

Наряду с указанными двумя типами эманации Ибн Араби учит о «постоянной эманации» (*файḍ dā'im*), которая поддерживает существование конкретных вещей чувственного мира. Последний тип эманации совпадает с «новым творением», о котором мы говорили выше.

Рассмотренная эпифаническая схема соответствует ряду: Единое, Едино-многое, многое. Пятичленная схема в действительности представляет собой дальнейшую конкретизацию трехчленной, а именно в направлении детализации среднего члена. Она обычно описывается в терминах «страт» (*марātib*), «уровней» (*хафарāt*), «конкретизаций» (*та'айунāt*), «миров» (*'авāлим*). У самого Ибн Араби пятичленная схема эпифании еще не выкристаллизовалась в качестве отдельной конструкции, но, начиная с его ближайшего последователя Садр-ад-Дина ал-Кунави (ум. в 1274 г.), она выступает как один из главных способов структурирования бытия.

Выдвигая учение о «пяти уровнях» (*ал-хафарāt ал-хамс*), ал-Кунави разрабатывает его в терминах, привычных для мусульманской теологической традиции. В этой традиции различались два основных уровня бытия — «видимое» (*шахāда*) и «невидимое» (*гайб*). Данная фундаментальная дихотомия представлялась как дихотомия «Бога и мира», в которой мир выступал как то, что отлично от Бога. Но наряду с этим, говорит ал-Кунави, имеется и третья реальность, которая не является ни полностью видимой, ни полностью невидимой, а своего рода сочетанием того и другого. Это — человек, который является особым творением Бога, созданным «по Его образу» (*'алā sūratih*). Следовательно, при ближайшем рассмотрении оказывается, что имеются не две, а три фундаментальные страты бытия: невидимое (Бог), видимое (мир) и человек. Далее, внутри первой из этих страт, конкре-

тизаций, можно различить два модуса — «несотворенное» и «сотворенное». Несотворенное невидимое относится к Богу, к божественному знанию всех вещей, объектом которого являются «ноуменальные сущности». Что касается сотворенного невидимого, то оно является опосредующим звеном между Богом и видимым и называется миром духов, в котором духи синонимичны «разумам» и «ангелам». Аналогичным образом видимое также может быть разделено на два рода: а) видимое во всех отношениях — это физический, или чувственный, мир и б) относительно невидимое, несмотря на его принадлежность к видимому, — это мир «воображения» (*хайāl*), или образов (*мисāl*). Таким образом, мы получаем пять онтологических уровней: уровень «скрытого» (*бāтин*); уровень «явного» (*зāхир*); между этими двумя уровнями существует средний уровень, синтезирующий обе стороны, — «совершенный человек»; по правую сторону от среднего уровня, между ним и божественным невидимым, находится уровень духов, а по левую сторону, между средним уровнем и видимым миром, — мир образов<sup>49</sup>.

Указанные уровни ал-Кунави выводит также из самой природы бытия, приводит их в соответствие с учением восточных перипатетиков о модальности бытия — о бытийно необходимом, бытийно возможном и бытийно невозможном. С одной стороны, пишет он, имеется необходимое бытие, которое и соответствует первому уровню, а с другой — возможные вещи. Последние, в свою очередь, делятся на три рода: 1) те, которые все еще определяются свойствами необходимого бытия, т.е. единством и неконкретизацией, — это духи; 2) те, которые полностью определяются свойствами возможного бытия, т.е. множественностью и манифестацией, — это конкретные вещи феноменального мира; 3) те, в которых свойства хорошо сбалансированы между необходимым и возможным, — это «образы». Совершенный человек, наконец, воплощает в себе формы всех вещей, обладая свойствами всех уровней, от чистой необходимости до чистой возможности, и объединяя их в одно целое<sup>50</sup>.

Пять уровней бытия могут быть представлены в нисходящем и восходящем порядке. Так, можно идти сверху вниз, начав с ноуменальных сущностей, и проследить характер их бытия на каждом нижестоящем уровне. На стадии божественного знания эти сущности являются «не-сущими» (*ма'дūmāt*), хотя они ведомы Богу от вечности. На уровне духов они существуют как «просветленные» (*нūrānī*) реальности, находящиеся вблизи Бога, тем не менее отдельно от Него. На следующем уровне, уровне воображения, сущности все еще просветленные, но в меньшей степени. Они теперь далеко не «простые»

<sup>49</sup> Ал-Кунавй. И'джаз ал-байан. Хайдарабад, 1949, с. 3—4, 99.

<sup>50</sup> Там же, с. 379, 510—511.



и не «несоставные». В этом мире образов духи уже готовы к проявлению в чувственных формах. Наконец, мы достигаем самого низкого уровня манифестации бытия — чувственного мира, сумрачного (*зулмāни*) и сложного (*мураккаб*). Совершенный человек объемлет в себе все четыре уровня бытия. Обычный человек тоже объемлет все четыре уровня, хотя бы в том смысле, что они явно отражаются в нем. Его «реальность», «идея» (*ма'нā*), т.е. его божественный уровень, — это его ноуменальная сущность. Его дух соответствует миру духов, его душа — миру образов, его тело — чувственному миру. Как единство он отражает совершенного человека<sup>51</sup>.

В своем дальнейшем развитии концепция «пяти уровней» подвергалась модификации в двух основных направлениях. С одной стороны, состояние неконкретизованности, абсолютного единства (*ахадййа*), которое, по ал-Кунави, не считалось отдельным уровнем, *хадра*, начиная с Саид-ад-Дина ал-Фаргани (ум. ок. 1300 г.), стала включаться в эпифаническую схему (ставшую, таким образом, шести-членной) в качестве ее первого члена<sup>52</sup>. С другой стороны, «совершенный человек» часто переставал рядоположаться остальным уровням, хотя его синтетический статус остался прежним. В результате наиболее распространенной в суфийской литературе стала следующая пяти-членная схема эпифаний<sup>53</sup>:

1) уровень абсолютного единства (*ахадййа*) или божественной сущности (*зāt*);

2) уровень множественного единства (*вāхидййа*) или божественных имен и атрибутов, уровень божественности (*улūхййа*); сюда включается мир «ноуменальных сущностей» как объекты, корреляты божественных имен;

3) уровень божественных действий (*аф'āl*) или созеренитета (*рубубййа*); это мир бестелесных, надформенных интеллектов и душ, символизирующих собой универсальные правящие силы космоса (*мудаббирāt куллийа*);

4) уровень образов (*мисāl*) — мир типических форм, в котором эпифания становится как бы телесной, а детерминации или индивидуации приобретают фигуру и очертание, хотя еще не материально, а только «идеально» (*мисālййа*);

5) уровень чувственного и видимого (*хадрат ал-хисс ва-ш-шахāда*), мир доминиона ('алам ал-мулк), т.е. феноменальная реальность.

<sup>51</sup> Ал-Кунави. Ал-Фукук. — На полях книги ал-Кашани «Шарх маназил ас-са'ирян». Тегеран, 1897, с. 204, 266—267.

<sup>52</sup> См.: Ал-Фаргани. Мунтаха ал-мадарики. Истамбул, 1876, с. 25.

<sup>53</sup> Ал-Кашани. Шарх, с. 132; он же. Истилахат, с. 77, 82; Амули. Китаб джами', с. 559—560.

Указанные уровни, или миры, часто обозначаются и следующим рядом арабских терминов: *хāхут*, *лāхут*, *джабарūt*, *малакūt*, *нāсūt*. Все эти уровни объединяются в «совершенном человеке», учение о котором занимает видное место в философских построениях мыслителей суфизма.

### «Совершенный человек»

Термин «совершенный человек» (*ал-инсāн ал-кāмил*) впервые в суфийской и вообще в арабо-мусульманской философии был введен Ибн Араби. В произведениях основоположника вуджудизма имеется несколько десятков синонимов этого термина, с различных сторон раскрывающих его содержание<sup>54</sup>. И все они свидетельствуют, что «совершенство» в данном контексте имеет не морально-этический смысл, как может показаться на первый взгляд, а онтологический и гностический. Учение о «совершенном человеке» в действительности есть концепция Логоса (араб. *калима*), в которой можно выделить три главных аспекта: 1) онтологический, 2) космологический, 3) ревелативный.

В первом, онтологическом (метафизическом) аспекте «совершенный человек», именуемый также «универсальным человеком» (*инсāн кулли*), есть «объемлющий Логос» (*калима джāми'а*)<sup>55</sup>. В свою очередь, этот Логос выступает как синоним «универсальной реальности» (*ал-хақйқа ал-куллийа*), или «реальности реальностей», «идеи идей» (*хақйқāt ал-хақā'ик*).

Ибн Араби различает три категории сущего: 1) то, что существует само по себе и является источником всех вещей, — это «абсолютное бытие» (*вуджūd мутлак*), или Бог; 2) то, что существует через абсолютное бытие и без последнего превращается в небытие, — это «ограниченное бытие» (*вуджūd мукаййад*), или феноменальный мир; 3) то, что по-своему объединяет в себе оба предыдущих вида бытия, — это «универсальная реальность», или «реальность реальностей»<sup>56</sup>. Данная, «третья» реальность не характеризуется ни как сущая, ни как не-сущая, ни как извечная, ни как временная. Она извечна вместе с извечным, временна вместе с временным. «Универсальная реальность» не предшествует миру во времени, она ему предшествует только логически. Об этой «реальности» можно утверждать, что она есть Бог, или мир, но можно также и утверждать, что она не есть таковая. Она присутствует в каждом сущем, хотя и не делится, не является

<sup>54</sup> См.: *ал-Хакīm*. Ал-Му'джам ас-суфй. Бейрут, 1981, с. 158.

<sup>55</sup> *Ибн Араби*. Ал-Футуҳат, т. III, с. 231; *Ибн Араби*. 'Уқлат, с. 94.

<sup>56</sup> *Ибн Араби*. Инша', с. 15—17; *он же*. Ал-Футуҳат, ч. I, с. 118—119.

целым, не имеет частей. В этом отношении «третья реальность» подобна таким реальностям, универсалиям, как: «деревянность», присутствующая в доске, столе, чернильнице, гробе и других деревянных вещах; «квадратность», присутствующая в бумажном листе, стене и всем квадратном; «белизна», присутствующая в одежде, муке, краске, и т.п.

Все такие универсальные, интеллигибельные реальности образуют — соответственно степени общности — иерархию, вершиной которой является «реальность реальностей» — «наиболее общий род» (*ал-джинс ал-а'амм, джинс ал-аджнās*). В этой иерархии расположенную ниже реальность можно рассматривать как определенную комбинацию более общих и более универсальных реальностей. Так, из соединения двух реальностей — «фигуры» и «количества» — получается треугольная фигура, прямоугольная фигура и т.д. Точно так же каждую индивидуальную вещь в мире можно рассматривать как комбинацию универсальных реальностей. Чернильница, например, состоит из «деревянности», «прямоугольности», «квадратности» и т.д. В этом смысле «Универсальная реальность» есть «корень», «первоматерия» всех вещей<sup>57</sup>.

Как наиболее общий род универсальная реальность охватывает десять аристотелевских категорий<sup>58</sup>. С этой связи Ибн Араби останавливается на вопросе об онтологическом статусе категорий и об их гносеологическом отношении к индивидуальным конкретным вещам с точки зрения механизма человеческого познания. По его мнению, универсальная реальность как совокупность категорий «интеллигибельна в уме, но не существует в конкретном (фй-л-а'йан)... Она [присутствует] в сущих как реальность (*хақйқа*), но без разделения, увеличения или уменьшения. Ее существование [вытекает] из появления конкретных сущих, как извечных, так и временных. Если бы не было конкретных сущих, мы бы ее не умопостигли, а если бы не было ее, мы бы не познали реальности (*хақā'иқ*) сущих. Поэтому ее существование зависит от существования индивидов, а дифференцированное познание индивидов зависит от познания ее, ибо кто ее не знает, не различает сущие, поскольку он может сказать, например, что неодушевленное, ангел, извечное суть одна и та же вещь, так как он не знает реальностей (*хақā'иқ*) и не знает, чем сущие отличаются друг от друга»<sup>59</sup>. Из этого следует, что категории как высшие роды бытия не имеют априорного существования; в своем бытии они следуют за бы-

<sup>57</sup> Ибн Араби. Инша', с. 19.

<sup>58</sup> Так число категорий определяется в трактате «Инша'...». В более позднем сочинении — Футухат (см. т. III, с. 404) — перечень категорий сокращается до четырех: субстанции, акциденция, пространство и время, к которым сводятся остальные категории — количество, качество, обладание, действие, претерпевание действия.

<sup>59</sup> Ибн Араби. Инша', с. 26.

тием конкретных вещей; человек познает индуктивно, а потом дедуктивно.

В универсальной реальности вся множественность феноменального универсума находится в недифференцированном и потенциальном состоянии. Она представляет собой совокупность интеллигибельных и архетипных идей мира становления. В этом смысле она соответствует божественному знанию, а точнее, содержанию этого знания. Одновременно универсальная реальность есть интеллигибельная материя — недифференцированный объект знания и самопознания Абсолюта. Далее, она является первой эпифанией Абсолюта и в таком качестве совпадает с Перворазумом. Но «в совершенном человеке совершенство актуально, а в Перворазуме — только потенциально»<sup>60</sup>. Разница, о которой идет речь в данном высказывании, в действительности есть разница между потенциальным состоянием Логоса, Совершенного человека, универсальной реальности, и его актуальным воплощением в форме космоса.

В своем втором, космологическом аспекте совершенный человек — космос с человеком в нем. Космос, как воплощение Совершенного человека, универсальной реальности, совершенен, прекрасен, наилучший из возможных миров<sup>61</sup>. В своем развитии космос достигает высшего совершенства в человеческом роде. Человек является наиболее совершенным из всех существ в мире, так как он наделен образом Бога. Человек здесь совершенен сам по себе, ибо он совершенный «конспект» (*мухтасар*), или «копия» (*нусха*), Вселенной, синтезирующий в себе все вещи, которые существуют в универсуме, от четырех физических элементов до минералов, растений и животных. Но все эти вещи присутствуют в человеке не в их конкретной индивидуальной форме, а только универсальным образом, как «реальности» (*хака'ик*). Человек, таким образом, есть «малый мир», микрокосмос, а сам космос — «большой человек», макроантропос (*инсāн кабīр*)<sup>62</sup>.

В человеке природа приходит к самопознанию; только в нем Абсолют познает себя. На метафорическо-теологическом языке Ибн Араби выражает эту идею так: «Бог (*хаққ*) достоуважаемый возжелал увидеть свои неисчисляемые прекрасные имена — или, можно сказать, увидеть себя — [воплощенными] во всеобъемлющей реальности (*каўн*), через которую [захотел] раскрыть для себя свою тайну (*сирр*), ведь созерцание себя через себя — не то, что созерцание себя в чем-либо другом, что было бы подобно зеркалу, ибо оно показывает вещь таким образом, каким она не могла бы видеть себя без него и без проявления в нем. И Бог достоуважаемый создал мир, [который оказался] подобным

---

<sup>60</sup> *Ибн Араби*. Ал-Футуҳат, т. III, с. 430.

<sup>61</sup> *Ибн Араби*. Инша', с. 26.

<sup>62</sup> *Ибн Араби*. Ал-Футуҳат, т. II, с. 67, 124, 150.

бездыханному телу, а потому похожим на неполированное зеркало... И возникла необходимость в полировке зеркала, и вот Адам стал полировкой того зеркала и духом того тела»<sup>63</sup>.

Итак, каждая из существующих вещей отражает одно отдельное «имя» Бога, один отдельный аспект Абсолюта. Взятые вместе в форме универсума, они составляют некое целое, соответствующее осознанию Абсолюта самим собой. Но без человека универсум не представляет собой истинного единства, «полированного зеркала» Бога. Только человек синтезирует в себе все формы божественной эпифании, только он осознает целостность универсума, его единство.

На космологическом уровне совершенным человеком является каждый человек как представитель человеческого рода — наиболее совершенной эпифанией Единого-Абсолюта. И каждый человек потенциально может осознать единство универсума и свое место в мировом целом, или — на языке мистиков — экстатически соединиться с Истиной. Но это является уделом лишь определенной категории людей — пророков, святых и гностиков.

В своем ревелативном, гностико-профетологическом аспекте Логос, Совершенный человек, есть прежде всего «Мухаммадова Идея» (*хакыка мухаммадийя*), под которой понимается принцип всякого откровения и вдохновения, начало всякого эзотерического знания. Всякая вещь есть «слово» (*калима*) Божие, так что весь мир есть «Большой Коран»<sup>64</sup>. Образ мира как «Большого Корана» позволяет Ибн Араби перекинуть мост от универсального Логоса к пророку Мухаммаду. Последний, считает он, и есть Коран, ибо «нет разницы между тем, чтобы смотреть на Коран, и тем, чтобы смотреть на Посланника Божиего»<sup>65</sup>. При таком отождествлении, однако, Мухаммад перестает быть конкретным лицом, основателем мусульманской религии и превращается в родовое понятие, в «Мухаммадову Идею», для которой все истинные пророки — не только Мухаммад, но и Моисей, и Абрахам, и Иисус, и многие другие — служат различными манифестациями. Для иллюстрации этой концепции мыслители суфизма прибегают к знаменитому образу круга кругов. Как пишет Дауд ал-Кайсари (ум. в 1350 г.), «пророчество есть круг, каждая из точек окружности которого, в свою очередь, представляет центр своего круга. Последний из пророков-посланников, Мухаммад, соответствует универсальному кругу... остальные же пророки — точкам этого круга»<sup>66</sup>.

<sup>63</sup> Ибн Араби. Фусус, с. 48—49.

<sup>64</sup> Ибн Араби. Фусус, с. 142; он же. Ал-Футухат, т. IV, с. 167.

<sup>65</sup> Ибн Араби. Ал-Футухат, т. IV, с. 61.

<sup>66</sup> Ал-Кайсарй. Китаб фи 'илм ат-та'аввуф. — Нусус фалсафийа мухдат ила ад-дактур Ибрахим Мадкур. Каир, 1976, с. 248.

Данная концепция составляет стержень книги Ибн Араби «Геммы мудрости» (*Фусуṣ ал-хикам*), в которой описывается природа Бога-Абсолюта в ее проявлении через различных пророков. Каждая из двадцати семи глав книги связывается со «словом», «логосом» (*калима*), определенного пророка, воплощающим отдельный божественный атрибут. И подобно различным камням, которые составляют единый перстень, каждый пророк составляет универсальный аспект божественной мудрости — Логоса, «Мухаммадовы Идеи». Мухаммад (в смысле «Мухаммадовы Идеи»), далее, есть «Полюс» (*кутб*), а точнее — Полюс полюсов (*кутб ал-актаб*), поскольку каждый из пророков и святых тоже есть полюс.

В учении Ибн Араби и большинства других суфиев святость, *вилāйя*, понимается как гносис, как эзотерическое (тайное) знание (*ма'рифa*), а не благочестие и пиетизм, хотя такие характеристики акцидентально могут присутствовать в нем. *Валий*, то есть человек, достигший степени вилāйя, — это гностик, который осознал свое истинное отношение к Единому, реализовал свое единство с Абсолютом. Такого единства гностик достигает в результате «четырех путешествий» (*асфār арба'а*): 1) «снятие покрыва (феноменальной) множественности с лица единства»; 2) «снятие покрыва единства с лица (интеллигибельной) множественности»; 3) достижение недуалистического единства ('*айн ал-джам'*); 4) «созерцание единства во множественности и множественности в единстве»<sup>67</sup>. Тождественность с Богом, достигнутая по окончании третьего «путешествия», соответствует, согласно суфиям, известному хадису, в котором от имени Бога говорится: «Раб Мой будет добиваться приближения ко Мне благими деяниями, пока Я его не возлюблю, а если Я его возлюблю, то Я буду слухом, коим он слышит, оком, коим он видит, рукой, коей он ударит, ногой, коей он ходит»<sup>68</sup>. В этом состоянии гностик достигает полного единства со всеми вещами, включается в ритм космоса. Тогда, как говорит ал-Кайсари, гностик освобождается от религиозных обязанностей — молитвы, поста и т.п.<sup>69</sup>.

Традиционной триаде инициации — *шарй'а* (закон), *тарйика* (мистический путь), *хақиқа* (Истина) — в суфийской гносеологии соответствуют три ступени познания: '*илм ал-йақйн*, уверенность, основанная на знании, приобретенном от предания или посредством логического доказательства («мне объясняли и доказывали, что огонь жжет, хотя пока я этого не видел и не испытал»); '*айн ал-йақйн*, уверенность, основанная на личном наблюдении («я видел, как огонь сжигает»); *хаққ ал-йақйн*, уверенность, основанная на соединении субъекта по-

<sup>67</sup> *Ал-Қашанӣ. Истилахат*, с. 98.

<sup>68</sup> См.: *Ибн Араби. Ал-Футухат*, т. IV, с. 24.

<sup>69</sup> *Ал-Қайсарӣ. Китаб фи 'илм*, с. 267.

знания с объектом, полном исчезновении в нем («я сам сгорел в огне и так удостоверился в его способности жечь»). На первой ступени суфий приобретает знание о Едином-Боге на основе религиозной традиции или теологической аргументации, которая доказывает существование Единого, Бога, исходя из свойств многого, творения, — это созерцание и халка, и хакка; на второй — он к этому знанию присоединяет личное созерцание Единого — это созерцание хакка в халке; на третьей — он созерцает хакк без халка, Единое само по себе. Такова стадия идентификации с Истиной<sup>70</sup>.

Последняя, высшая стадия познания соответствует степени гносиса — вилайя. Связанное с ней эзотерическое знание тождественно божественному знанию, самосознанию Абсолюта. Вилайя поэтому рассматривается как более общая категория и более высокая степень по сравнению с пророчеством (*нубувва*) и посланничеством (*рисāла*)<sup>71</sup>. Вилайя перманентна, а пророчество и посланничество — временны. И хотя Ибн Араби уверяет, что его тезис о превосходстве вали над пророком и посланником следует понимать только в том смысле, что Мухаммад как вали-гностик более совершенен, чем как посланник, носитель божественного закона, оппоненты вуджудизма не без основания усматривали в таком тезисе возвышение вали (на статус которого претендовали суфии-гностики) над всеми пророками и посланниками<sup>72</sup>. Ведь у самого Ибн Араби сказано, что пророки получают свое знание опосредованно, через определенного архангела, вали же черпает знание непосредственно — из того же источника («божественного знания»), что и архангел<sup>73</sup>. Вали-гностик, который, таким образом, получает откровение, аналогичное откровению, ниспосылающемуся пророку, у Ибн Араби называется последователем, «наместником» (*халифа*) Мухаммада. «Но поскольку то, что получает этот наместник от Бога, идентично тому, что получает пророк, эзотерически (*би-лисāн ал-кашф*) мы говорим о нем как о наместнике Бога, а экзотерически (*би-лисāн аз-зāхир*) — как о наместнике Пророка. Поэтому, когда к Пророку пришла смерть, он никого не называл в качестве своего наместника, ибо знал, что в общине есть люди, которые получают статус наместника прямо от Бога»<sup>74</sup>.

Суфии-вали, способные принять откровение (*кашф*, *фатх*), являются людьми «общего пророчества» (*нубувва 'амма*), в отличие от которого «частное пророчество» (*нубувват ал-ихтисāс*), или «законодательное пророчество» (*нубувват ат-ташрī'*), принадлежит одним

---

<sup>70</sup> Ибн Араби. Ал-Футухат, т. II, с. 495.

<sup>71</sup> Ибн Араби. Фусус, с. 62—63, 134—136.

<sup>72</sup> Ибн Таймийя. Маджму'ат ар-раса'ил, т. IV, с. 66.

<sup>73</sup> Ибн Араби. Фусус, с. 63.

<sup>74</sup> Там же, с. 163.

лишь пророкам. Первые не обладают «законодательной» способностью в том смысле, что они не могут учредить новый закон (*шарй'а*), отличный от мухаммадианского. Вместе с тем есть другой аспект, в котором такая категория суфиев стоит выше пророка. Ведь они получают свое знание о мусульманском законе из того же источника, из которого этот закон был ниспослан Пророку, поэтому их суждения по тому или иному вопросу непременно будут совпадать с установками мухаммадианской религии или соответствующими решениями Бога, если бы Он сам принял за них<sup>75</sup>. В этом смысле суфии-гностики не только «наместники» Мухаммада, но и его «наследники» (*вараса*) и даже причастны к его пророческой миссии.

Такое представление о статусе вали открывает широкие возможности для преодоления закостенелости религиозной догматики. В частности, вали имеет право отменить и изменить любое положение шариа-та, установленное путем личного толкования (иджтихада) того или иного религиозного авторитета. При этом вали может отказаться признать аутентичность всякого хадиса, который лежал в основе иджтихада по какому-либо вопросу, если ему откроется ошибочность такого иджтихада<sup>76</sup>. Обосновывая необходимость постоянного обновления религиозно-этических норм, Ибн Араби, подобно своим либеральным предшественникам, пользуется изречениями, возводимыми к мусульманскому Пророку: о перманентной модификации религии — «В начале каждого столетия Бог посылает этой общине того, кто обновит ее религию»; о санкционировании и поощрении иджтихада — «Если ученый (*хāким*), выдвигая свое толкование (*иджтихād*), ошибается, то [все равно] будет вознагражден, а если окажется прав, то будет вознагражден вдвойне»; о необязательном характере компетентности религиозных авторитетов, включая самого Пророка, в светской сфере — «Вы [люди] лучше знаете дела посюсторонней жизни», и т.п.<sup>77</sup>.

Но в отличие от характерного для нефилософского суфизма представления о вали-святом как о чудотворце Ибн Араби фактически отказывает ему в способности вмешиваться в порядок вещей, подчеркивая строгую детерминированность происходящих в мире процессов и событий. Детерминистский взгляд на мироустройство обосновывается прежде всего в рамках концепции «ноуменальных сущностей», которую Ибн Таймийа назвал первым из двух главных крамольных положений (второе — учение о единстве бытия) основателя вуджудизма.

---

<sup>75</sup> Там же, с. 62, 164; *Ибн Араби*. Ал-Футухат, т. II, с. 666.

<sup>76</sup> *Ибн Араби*. Фусус, с. 164.

<sup>77</sup> Там же, с. 156, 206; см. также: *Ибн Араби*. Шаққ ал-джуйуб. Каир, 1325 (х.), с. 28.



## «Ноуменальные сущности»

Концепция аианов (а *'iān ṣābita*, сокращенно а *'iān*, ед.ч. — *'aīn*), или «ноуменальных сущностей», представляет собой, как отметил тот же Ибн Таймийа, дальнейшее развитие учения мутазилитов о мадумах («не-сущих»). Да и сам Ибн Араби указывает на сходство обоих учений<sup>78</sup>. Вслед за мутазилитами Великий шейх различает два рода бытия вещей: 1) интеллигибельное, ноуменальное бытие, *ṣubūt* (букв. «перманентность», «неподвижность») и 2) чувственное, феноменальное бытие, *wudjūd* (букв. «бытие»). Каждая вещь феноменального мира имеет в ноуменальном мире своего двойника — *'aīn*, сущность, которая, «наряжаясь бытием», становится данной вещью<sup>79</sup>.

Аианы обладают сугубо интеллигибельной природой, не имеют чувственного, пространственно-временного существования. В этом аспекте они напоминают платоновские идеи. Но в отличие от последних аианы не представляют собой универсалий, а являются частными, единичными сущностями — партикуляриями. Они суть «не-сущие» в том смысле, что обладают чисто интеллигибельным бытием, не имеют чувственного, феноменального существования. Они — «темные», еще не освещенные светом (феноменального) бытия. С этой стороны дихотомия *ṣubūt—wudjūd* аналогична дуальности «эссенции—экзистенции» (*māḥiyā—wudjūd*) или «потенциальности—актуальности» (*ḥuwa—fi 'l*) у восточных перипатетиков. Аианы, далее, бесконечны по числу, совечны Абсолюту, не имеют ни начала, ни конца во времени<sup>80</sup>. Они соответствуют первой фазе трехчленной схемы эпифании — фазе «пресвятой эманации».

С помощью концепции «аианов» Ибн Араби (как до него и мутазилиты в своем учении о мадумах) решает один из основных для мусульманской теологии вопросов — о характере божественного творения. Великий шейх решительно отвергает креационистский догмат о творении «из ничего», полагая, что Бог лишь проявляет вещи из «интеллигибельного бытия» (*wudjūd 'ilmī*) в «бытие конкретное» (*wudjūd 'aīnī*)<sup>81</sup>. Комментируя стих из Корана, который часто истолковывался в пользу теистического креационизма, — «Я ведь сотворил тебя раньше, а был ты ничем (*wa lam taḥu ṣāyia*, букв. „а ты не был вещью“)» (19:9), — Ибн Араби замечает, что в данном случае речь не идет о «ничто» как абсолютном небытии; здесь отрицается только

<sup>78</sup> Ибн Таймийа. Маджмӯ'ат ар-раса'ил, т. IV, с. 8; Ибн Араби. Ал-Футуḥāt, т. II, с. 232; т. IV, с. 269—270.

<sup>79</sup> Ибн Араби. Ал-Футуḥāt, т. III, с. 47.

<sup>80</sup> Ибн Араби. Фуṣṣ, с. 54; он же. Ал-Футуḥāt, т. III, с. 429.

<sup>81</sup> Ибн Араби. Ал-Футуḥāt, т. II, с. 402; см. также: ал-Джйль. Ал-Инсан ал-каmil, ч. I, с. 49.

«феноменальная вещьность» (*шай'ийат ал-вуджуд*), но не «ноуменальная вещьность» (*шай'ийат ас-субут*). Вещь лишь переходит из одного онтологического статуса в другой. В подтверждение такой интерпретации он ссылается на другой коранический стих — «Когда Он желает чего-нибудь, достаточно, чтобы Он сказал ему: „Будь!“» (*кун*), и оно получает бытие» (36:62). В этом стихе, как считает Ибн Араби, указывается на факт определенного существования вещи еще до появления в феноменальном мире, иначе Бог не мог обращаться к ней со своим повелением «Будь!»<sup>82</sup>.

Местами Ибн Араби говорит о «ноуменальных сущностях» в манере, близкой экземпляризму. Конкретные вещи феноменального бытия, считает он, созданы Богом по образцу аианов, представляющих собой чистые «формы» (*сுவар*), эйдосы, которые перманентно существуют в божественном знании. Аианы — интеллигибельные архетипы, парадигмы феноменальных сущностей<sup>83</sup>. Но принципиальное отличие данного учения от теистического экземпляризма состоит в том, что аианы, составляющие объекты божественного знания, первичны по отношению к этому знанию, ибо они детерминируют его: «Знание вторично по отношению к предмету знания, а предмет знания — это ты (т.е. 'айн) и твои состояния»<sup>84</sup>. Из этого учения, которое Ибн Таймийа объявляет «явным богохульством», следует, что аианы «не зависят от Бога, но сам Бог зависит от них в своем знании о них, ибо знание о них Он черпает только из них, подобно тому как человек черпает знания о чувственных вещах из своего восприятия вещей, которые сами не зависят от воспринимающего»<sup>85</sup>.

Наделяя аианы абсолютной детерминирующей мощью, Ибн Араби лишает Бога и других атрибутов, характерных для него в рамках теистического мировоззрения. Так, роль Бога в процессе «творения», в переходе вещи из потенциального состояния в актуальное, фактически ограничивается упомянутым в приведенном выше кораническом стихе велением «Будь!», поскольку сама вещь обладает внутренней способностью к реализации в феноменальном мире, так что своей реализацией она обязана только самой себе, а не Богу — она сама осуществляет себя. Всевышний наряжает вещь в одежды бытия в полном соответствии с тем, какая она есть сама по себе, в своей сущности ('айн)<sup>86</sup>.

<sup>82</sup> *Ибн Араби*. Ал-Футухат, т. II, с. 56; т. IV, с. 167. Как и в случае с муатазилитской концепцией мадумов, оппоненты учения об аианах усмотрели в этом учении фактическое утверждение извечности мира в смысле извечности его материи (см.: *Ибн Таймийа*. Маджму'ат ар-раса'ил, т. IV, с. 9).

<sup>83</sup> *Ибн Араби*. Ал-Футухат, т. I, с. 91.

<sup>84</sup> *Ибн Араби*. Фусус, с. 82—83.

<sup>85</sup> *Ибн Таймийа*. Маджму'ат ар-раса'ил, т. IV, с. 58.

<sup>86</sup> *Ибн Араби*. Фусус, с. 115—116; он же. Ал-Футухат, т. IV, с. 86.

Бытие, которым Бог наделяет вещи, одно-единственное, неразличимое, но они, как индивидуальные «реципиенты», получают его различными способами, конкретизируют его в различных формах, каждая в соответствии со своей специфической природой, со своей внутренней детерминацией<sup>87</sup>. Отсюда следует, по словам Ибн Таймийи, что «у мира нет создателя, кроме самого мира», что «Бог в силах создать только то, что есть, — Он не может ни прибавить к миру, ни убавить его хоть на одну пылинку; ни прибавить дождя, ни убавить хоть на одну капельку; ни увеличить роста человека, ни уменьшить его; ни изменить что-либо из его свойств или состояний движения и покоя; ни сдвинуть камня с места, ни повернуть реки вспять; ни вывести заблудившегося, ни запутать правильно идущего; ни тронуть покоящегося, ни остановить движущегося»<sup>88</sup>.

С этих детерминистских позиций Ибн Араби подходит к решению вопроса о модальности бытия. Сущее в зависимости от того, насколько сущность вещи обуславливает ее существование, двояко: это или 1) «необходимое само по себе», «бытийно необходимое», то, природа чего сама по себе требует существования, т.е. Абсолют, или 2) «бытийно возможное», т.е. то, природа чего не требует ни существования, ни несуществования. В феноменальном мире все сущее, все конкретные единичные вещи «возможны», поскольку не содержат в себе принципа своего существования. Но они возможны только «акцидентально», ибо «необходимы благодаря другому», Абсолюту, и в этом смысле все сущее необходимо. Субстанциональная возможность характеризует только «ноуменальные сущности», которых «возможность (*имкāн*) не оставляет ни на миг»; они остаются сами по себе интеллигибельными, не имеющими чувственного, конкретизованного бытия<sup>89</sup>.

В обоих случаях, однако, решительно отрицается понимание «возможности» в том смысле, что вещь может быть той или иной, может обладать или не обладать определенным качеством. Такое понимание «возможности» снимается отрицанием наличия у Бога свободы выбора (*ихтйār*)<sup>90</sup>. Как свидетельствует ал-Джили, Ибн Араби утверждал, что «Бога нельзя называть имеющим выбор (*мухтār*), ибо Он ничего не делает по выбору, а действует в соответствии с внутренними требованиями самого мира»<sup>91</sup>. В этом Великий шейх расходится с теистической традицией, согласно которой «Господь творит, что желает и выбирает» (28:68). Признавая за Богом «волю» (*ирāда*,

<sup>87</sup> Ибн Араби. Фусус, с. 96, 211.

<sup>88</sup> Ибн Таймийа. Маджму'ат ар-раса'ил, т. IV, с. 59.

<sup>89</sup> Ибн Араби. Фусус, с. 67; он же. Ал-Футухат, т. III, с. 193; он же. Инша', с. 10.

<sup>90</sup> Ибн Араби. Инша', с. 10—11; он же. Ал-Футухат, т. III, с. 356, 375.

<sup>91</sup> Ал-Джйли. Ал-Инсан ал-камил, ч. I, с. 49.

маший'а), Ибн Араби подчиняет ее божественному знанию, которое, в свою очередь, как уже было отмечено, обусловлено самими вещами: «Бог может велеть только то, что есть само по себе, поскольку воля не расходится со знанием, а знание — с познанным, которое и есть то, что появилось и случилось»<sup>92</sup>. Что же касается коранических стихов, таких, как: «Если Он пожелает, то уведет вас» (4:133), «если бы Он хотел, то всех бы вас вывел на верный путь» (66:149) и т.п., то в них, подчеркивает основатель вуджудизма, речь идет не о свободе божественного действия, а о чисто гипотетической, воображаемой возможности, которая не реализуется и не может реализоваться<sup>93</sup>.

Помимо представления о теистическом волюнтаризме, лежащем в основе утверждения о контингентности мира и содержащихся в нем вещей, вуджудиты указывают и на другую причину такого утверждения — рассмотрение конкретной вещи «в отрыве от ее причины и основания». Если единичную вещь брать саму по себе, вне причинно-следственных связей со всеми остальными вещами, то ее существование может показаться контингентным, но «если ты берешь все вещи вместе, как единое целое, то обнаружишь, что каждая из них необходима»<sup>94</sup>. Наш мир является наилучшим из возможных, потому что он фактически не контингентен, а необходим. Если даже предположить, что Творец в силах создать другие миры помимо нашего, то они, по убеждению Ибн Араби, будут абсолютно идентичны ему, ибо «невозможно, чтобы Бог был способен что-либо прибавить к сему миру»<sup>95</sup>. Допущение противоположного означало бы отрицание не только всещедности Бога (Он что-то пожалел дать), но и Его всемогущества (то, что Он не смог сделать в одно время, Он может сделать в другое), что следует рассматривать как абсурдное утверждение<sup>96</sup>.

Детерминизм, вытекающий из природы «ноуменальных сущностей», не оставляет места не только для какого-либо теистического вмешательства в мир и происходящие в нем процессы, но и тем более для каких-либо «чудес» со стороны людей, в том числе пророков и святых. Правда, Ибн Араби формально признает наличие у последних особой, сверхъестественной силы — *химма*, которая позволяет им творить чудеса. Но, подчеркивает он, знание не оставляет места для действия химмы: чем больше знания у обладателя этой силы, тем меньше он стремится пользоваться ею, ибо независимо от того, применяет ли он ее или нет, результат будет одним и тем же: осуществляющиеся события не могут расходиться с тем, что детерминировано

---

<sup>92</sup> *Ибн Араби. Ал-Футухат*, т. IV, с. 240.

<sup>93</sup> Там же; *Ибн Араби. Фусуф*, с. 82—83.

<sup>94</sup> *Амули. Китаб джами*, с. 674; см. также: *Ибн Араби. Ал-Футухат*, т. I, с. 198.

<sup>95</sup> *Ибн Араби. Инша*, с. 27.

<sup>96</sup> Там же, с. 26, 38.

«ноуменальными сущностями». В подтверждение своей мысли Ибн Араби приводит известный факт, с которым связано ниспослание коранического стиха, где Бог обращается к пророку Мухаммаду со следующими словами: «Ты не сможешь направить на верный путь того, кого хочешь» (28:56). Как может химма оказать какое-либо влияние, вопрошает основоположник вуджудизма, если даже пророк Мухаммад, несомненно обладавший наиболее сильной химмой, не смог посредством ее обратить в веру своего дядю Абу Талиба, о котором идет речь в данном стихе?<sup>97</sup>

Разрабатывая концепцию «ноуменальных сущностей», Ибн Араби решает один из важнейших вопросов мусульманской религиозной теологии и философии — о характере божественного «предустановления (*када*)» и «предопределения» (*кадар*), а также соотношения между ними. «Предустановление» он толкует как «решение Бога относительно вещей в соответствии со своим знанием о них», т.е. о природе их «ноуменальных сущностей», а «предопределение» — как *тавкйит*, фиксацию *вакт* — времени, который в суфийском понимании означает не только момент проявления вещи в феноменальном мире, но и вообще все ее чувственные конкретизации в данный момент<sup>98</sup>.

В этих определениях Ибн Араби на первый взгляд еще следует ставшему традиционным в мусульманской религиозно-философской мысли рассмотрению «предопределения» как развертывания в пространстве и времени того, что заключено в «предустановлении» — предвечном решении Бога. Но, развивая свою трактовку данных понятий, Ибн Араби сильно расходится с указанной традицией, подчиняющей «предопределение» «предустановлению». В его учении онтологический порядок двух категорий выглядит совсем противоположным: «предопределение» предвосхищает «предустановление» и детерминирует его. Дело в том, что вещь, а точнее ее «ноуменальная сущность», включает в себе все свои феноменальные детерминации, так что *вакт* принадлежит самой вещи, составляет как бы ее часть. В этом смысле можно сказать, что «предопределение» это и есть «ноуменальная сущность» в том ее состоянии, когда завершены все приготовления для реализации в виде конкретного сущего. Решение же Бога относительно какой-либо вещи принимается на основе Его знания, которое, в свою очередь, целиком и полностью определяется субстанциональной структурой объекта познания — «ноуменальной сущности» данной вещи. Зная о том, что какая-то сущность находится в состоянии полной готовности для феноменального проявления, и основываясь на этом знании, Бог решает, что данная вещь будет реа-

---

<sup>97</sup> Ибн Араби. Фусуṣ, с. 127—130.

<sup>98</sup> Там же, с. 131.

лизоваться в виде определенной конкретной вещи. Таким образом, предустановление строго подчиняется предопределению<sup>99</sup>.

Предустановление, не говоря уже о предопределении, не диктуется вещи извне, а соотнобразуется с ее внутренней природой. Ведь «Бог дает вещи только то, что ее сущность дала Богу в качестве знания о ней, а это и есть то, что принадлежит вещи в ее ноуменальном бытии (*субут*)»<sup>100</sup>. Все происходящие в мире события и процессы строго предопределены, детерминированы. Но этот детерминизм весьма далек, как видим, от теистического фатализма, выводящего предопределение из воли всемогущего божества. С точки зрения вуджудитов, детерминизм вытекает из сущности вещей, их ноуменального бытия: «Какая вещь была в своем ноуменальном бытии, такой она и будет в своем феноменальном бытии»<sup>101</sup> — такова, по словам Ибн Араби, «тайна предопределения» (*сирр ал-кадар*), которая обычно сравнивается с «предустановленной гармонией» Лейбница.

Исходя из такого понимания предустановления и предопределения, Ибн Араби решает философскую проблему о соотношении свободы и необходимости, которая в теологии принимает форму вопросов о соотношении свободы воли и предопределения, а в суфийской литературе часто разрабатывается в терминах «свободы» (*хуррийа*) и «рабства» (*убудийа*). В мире все необходимо, детерминировано, предопределено, поэтому объективно нет места для свободы как возможности для неоднозначного, альтернативного выбора. О свободе можно говорить только в смысле отсутствия внешнего принуждения. Такая свобода достигается в гнозисе. Когда гностику, Совершенному человеку, открывается «тайна предопределения», он видит, что он действует не по чьему-либо принуждению, а в полном соответствии со своей собственной природой, со своей «ноуменальной сущностью». «Становясь на позиции своей сущности, возможная [вещь] становится свободной»<sup>102</sup>. Именно в гнозисе человек реализует свое субстанциональное единство с Целым, входит в ритм Вселенной, осознает гармоничность своих действий с мировыми процессами (по выражению Ибн Араби, «Бог становится его языком, оком, слухом и всеми другими органами»), приобретая тем самым подлинную свободу.

На фоне Целого, однако, исчезает всякая дуальность, в том числе противоположность свободы и несвободы, так что истинная свобода есть фактически полное рабство. «Рабство» в данном контексте означает зависимость от внешних факторов. Оно имеет различные градации, при этом его степень обратно пропорциональна уровню развития

---

<sup>99</sup> Там же, с. 132.

<sup>100</sup> Там же, с. 60.

<sup>101</sup> Там же, с. 83.

<sup>102</sup> *Ибн Араби. Ал-Футухат*, т. II, с. 227.

соответствующего рода существ. Максимум рабства характеризует неорганические предметы, в меньшей степени — растения, в еще меньшей — животных, а в человеке оно совсем минимально. В гнозисе, в состоянии единства с Абсолютом, человек становится частицей мирового целого, приобретает полную свободу, ибо для него все остальные предметы уже не чужие, не внешние. Но это высшая свобода, независимость от чего-либо частного, «от всего, что не есть Бог», есть полная зависимость от Бога, поэтому для человека «свобода есть рабство по отношению к Богу»<sup>103</sup>. Зависимость от Бога есть зависимость от всего, поэтому в состоянии истинной свободы, состоянии единения с Абсолютом, «растворения своей воли в божественной» человек становится простой частицей мирового потока, как бы превращаясь в неодушевленный предмет — воплощение полного рабства. В вуджудизме, как видим, нет места для метафизического противопоставления свободы и необходимости.

Строгий детерминизм, отрицание возможности свободного выбора, ставит Ибн Араби перед проблемой ответственности человека за свои поступки. Эту ответственность он обосновывает ссылкой на тот факт, что совершаемые человеком действия не диктуются ему извне, а заложены в самой его природе, в его «ноуменальной сущности». Поэтому вершение добра и зла и соответствующее поощрение или наказание в потусторонней жизни, райское блаженство или адские муки, суть внутренние детерминации самого человека, модусы его самореализации. «Никто другой, а именно он ведет себя к добру; никто другой, а именно он ведет себя к недобру; поэтому именно он доставляет себе блаженство или муку, а значит, [за это] пусть он благодарит только самого себя, [а не Бога] и порицает только самого себя, [а не Бога]»<sup>104</sup>. Но такая ответственность скорее перед Господом, а не перед людьми. Во всем, что касается вопросов веры и неверия, соблюдения или несоблюдения религиозного закона, Ибн Араби и его последователи призывают к религиозной терпимости, местами переходящей в религиозный индифферентизм.

Все события в мире, включая человеческие действия, так или иначе согласуются с божественными требованиями. Однако следует различать два рода таких требований — «онтологическое веление» (*амр таквйни*), которое базируется на императивах ноуменальных сущностей и поэтому неукоснительно выполняется всеми, и «религиозное веление» (*амр таклифй*), или «опосредованное (т.е. переданное через пророка) веление» (*амр би-л-вāsита*), которому люди могут подчиняться или не подчиняться. Человек, который не повиновался «религиозному велению», например заповеди верить в Бога, на самом деле

---

<sup>103</sup> Там же.

<sup>104</sup> Ибн Араби. Фусус, с. 96.

повиновался «онтологическому велению», которое и предопределило ему быть неверующим. Следовательно, непокорность в одном отношении есть повиновение в другом. Так, например, Фараон, который по кораническому преданию отказался следовать Моисею и даже объявил себя Богом, тем не менее не заслуживает сурового осуждения, ибо на деле он только и сделал, что поступил в согласии с онтологическим велением Бога<sup>105</sup>. В таких рассуждениях получает свое философское основание широко распространенная в суфизме тема «оправдания Дьявола».

Ссылаясь на такие коранические стихи — «Господь ваш предписал самому себе быть милостивым» (6:54); «милость Моя охватывает всякую вещь» (7:156); «скажи: О рабы Мои, которые преступали против самих себя, не отчаивайтесь в милости Бога!» (39:53) — и на сходные хадисы (в частности: «Моя [т.е. Бога] милость опередила Мой гнев»), Ибн Араби подчеркивает универсальность божественной милости, которую он толкует в значении, близком к всепрощенчеству. Все люди, независимо от религиозной принадлежности, в конце концов спасутся благодаря Божьей милости. Даже самые заклятые грешники, которые не покаются, будут подвергаться наказанию лишь временно, а затем отправятся в Рай. Ибн Араби идет еще дальше, лишая Рай и Ад их религиозно-эсхатологического, чувственного значения. Это, по его мнению, лишь символы, которые указывают на состояния близости к Возлюбленному или отдаленности от Него, постижения Истины или незнания Ее, т.е. осознания или неосознания субстанционального единства с Абсолютом<sup>106</sup>.

К Божьей милости Ибн Араби апеллирует, критикуя практику использования религии для санкционирования и освящения насилия над людьми. Религиозные цели, считает он, не могут служить оправданием жертвования людьми: «Знай, что лучше заботиться о снисхождении к рабам Божиим, чем усердствовать в ревностном служении Богу. Так, когда Давид хотел возвести священный храм [в Иерусалиме], он его перестраивал несколько раз. И каждый раз по окончании строительства храм рушился. Тогда Давид пожаловался на это Богу, Тот сказал ему: „Храм Мой не возвести человеку, пролившему кровь“. Тогда Давид произнес: „Господи, разве это не было во имя Твое?“ И ответил Бог: „Но разве они не люди Мои?“»<sup>107</sup> Человеку следует уподобляться Всевышнему в Его милостивом отношении ко всем творениям, «делать добро всем людям, неверующим и верующим, грешным и благочестивым»<sup>108</sup>.

---

<sup>105</sup> Там же, с. 208—212.

<sup>106</sup> Там же, с. 93—94; *Ибн Араби*. Ал-Футухат, т. III, с. 462—463.

<sup>107</sup> *Ибн Араби*. Фусус, с. 167.

<sup>108</sup> *Ибн Араби*. Ал-Футухат, т. II, с. 362—363.



В духе предельной терпимости, ориентации на преодоление всякого конфессионального и религиозного отчуждения между людьми Ибн Араби провозглашает фактическое равенство всех религий и верований. «Боги верований» (*āliḥat al-mu'taḥadāt*), т.е. объекты поклонения людей в различных религиях, суть различные феноменальные проявления единой «ноуменальной сущности» — «абсолютного Бога» (*al-ṣlāḥ al-muṭlaq*). Истинный гностик не ограничивает себя одним верованием, отвергая другие, но видит Бога в каждом божестве, возводит различия в религиях к различиям в теофании. Он знает, что Бог проявляется в различных формах, подобно хамелеону, который меняет свой цвет в зависимости от места, или подобно воде, которая принимает цвет посуды<sup>109</sup>.

Весьма смелым, а с точки зрения богословов-ригористов, и крайне крамольным является обращение Ибн Араби и его последователей к Корану в подтверждение своего религиозного универсализма. Так, в кораническом стихе — «Твой Господь *qadā*, чтобы вы не поклонялись никому, кроме него» (17:23) — слово *qadā*, которое обычно интерпретируется как «призывал», «велел», он истолковывает в значении «предустановил», так что в таком понимании данный стих указывает на тождественность всех божеств с Богом<sup>110</sup>. Люди поклоняются какому-либо камню, дереву, животному, человеку, звезде, ангелу, а на самом деле — и это предопределено самим Аллахом — они поклоняются Богу, проявляющемуся в этих частных божествах. В том же духе вуджудиты переинтерпретируют и такие слова Откровения: «Нет божества, кроме Меня» (21:25); «куда бы вы ни обратились, там лик Божий» (2:115), а вместе с ними и формулу, представляющую мусульманский символ веры, «нет божества, кроме Аллаха...».

Последовательно утверждая религиозный плюрализм, Ибн Араби не только учит о правомерности всех существующих религий и верований, но и обосновывает право каждого человека на сугубо индивидуальную веру. Вслед за предшественниками из числа суфийских мыслителей он утверждает, что «путей к Богу столько же, сколько душ человеческих», поэтому каждый вправе идти к Истине своим путем. Эти пути разные — один длиннее, другой короче, — но все они в действительности прямые, тождественные тому пути, о котором говорится в Коране: «И Мы вели их на прямой путь» (6:87). Гностик тем и отличается от профана, что усматривает прямоту в кривизне. Ведь «прямота» равностороннего треугольника состоит в том, что он имеет три равных между собой угла; «прямота» равнобедренного — в том, что он имеет две одинаковые стороны; «прямота» лука — в его искривлении, соответствующем его назначению; «прямота» растений —

<sup>109</sup> Ибн Араби. *Фуṣṣ*, с. 73, 113, 178, 226; он же. *Ал-Футуḥāt*, т. I, с. 266.

<sup>110</sup> Ибн Араби. *Фуṣṣ*, с. 192; он же. *Ал-Футуḥāt*, т. IV, с. 158.

в их вертикальном движении; прямота животных — в их горизонтальном движении и т.п. Все во Вселенной идет по прямому пути, предназначенному Богом<sup>111</sup>. И в этом смысле все верования истинны.

В поэтической форме Ибн Араби описывает собственное преодоление состояния религиозного отчуждения, когда «я осуждал моего товарища, если его религия не была близкой к моей», и стал проповедовать религию всеобщей любви, которая объемлет все религии:

Сердце мое приемлет всякую форму:  
Оно и пастбище для газелей, и монастырь для монахов,  
Храм для идолов и Кааба для паломников,  
Скрижали Торы и свитки Корана.  
Я исповедую любовь, и только любовь,  
Она — моя религия и моя вера<sup>112</sup>.

Религиозный универсализм основоположника вуджудизма ярко выражен также в следующем стихе:

Люди склонны к разным верованиям о Боге,  
А я разделил все их верования<sup>113</sup>.

Идеалы веротерпимости и универсализма, базирующиеся в вуджудизме на философском пантеизме, составляют характерные черты мировоззрения большей части представителей суфизма и во многом объясняют широкую распространенность этого направления в культуре классического ислама.

---

<sup>111</sup> *Ибн Араби*. *Фуṣṣуṣ*, т. II, с. 217—218; т. III, с. 65.

<sup>112</sup> *Ибн Араби*. Тарджуман ал-ашвақ. Бейрут, 1312 (х.), с. 39—40.

<sup>113</sup> *Ибн Араби*. *Фуṣṣуṣ*, т. III, с. 175.

---

## ГЛАВА 4

*Е. Фролова*

### **Индивидуальное бытие, искомое, но не найденное**

*Как бы мне хотелось знать, кто я  
и что я ищу в этом мире.*

Ибн Сина

Нередко, когда сравнивают западную (христианскую) и восточные (в том числе исламскую) цивилизации, то отмечают индивидуалистский характер первой и общинный, «соборный» характер второй. Соглашаясь в целом с такой оценкой, хотелось бы все же ее скорректировать, попробовать более точно раскрыть содержание того, что кроется за данным утверждением.

Прежде всего стоит сказать о том, что индивидуализм как духовный и социальный феномен в Европе складывается в качестве мощного течения только в эпоху Ренессанса и Новое время. В средние же века (точнее, в позднее средневековье) прослеживается лишь зарождение тенденций, приведших к трансформации концепций индивида в теорию индивидуализма. Начавшееся в творчестве Дунса Скота, Жильбера Пуатье, Бернара Клервосского и других<sup>1</sup> осмысление роли индивида и своеобразия индивидуальности как в высокой степени значимых завершилось отходом от средневекового униформистского сознания и переходом к новой ментальности Возрождения.

Попытки западных историков проследить духовные истоки ренессансного культа человека<sup>1</sup>, с одной стороны, и предпринимаемые некоторыми современными арабскими исследователями поиски культурных оснований, созвучных современным идеям личности, с другой стороны, побуждают обратиться к исламскому средневековью

---

<sup>1</sup> Специально этой теме был посвящен 29-й Кёльнский симпозиум (1994 г.) «Индивид и индивидуальность в средние века».

и посмотреть на его историю с точки зрения осмысления им роли, которую индивид и индивидуальность играют в общей картине понимания мира и социума.

Самая общая характеристика восприятия средневековым мусульманином жизни, своего места в мире рождает скорее скептицизм в отношении обозначенной темы, ощущение ее надуманности, искусственности. И это понятно, ибо исламское общество средних веков складывалось как *умма*, религиозная *общность*, а ислам — как в значительной мере социальная доктрина, устремленная к новой форме объединения. Поэтому идея общего, единого была не только утверждением монотеизма (как в христианстве), но доминировала в нем, выявляя особое ее значение для становящейся государственности. Тем не менее говорить о тотальном господстве этой идеи было бы неверно. И социально-юридическая практика, и религиозное учение, и литература были в огромной степени обращены к человеку, причем конкретному человеку. Кораническая концепция творения также требовала объяснения факта многообразия мира вещей в его отношении к Богу.

Прежде чем перейти к более детальному раскрытию некоторых аспектов темы, остановлюсь на основной терминологии, представляющей данную проблему в арабской теологии и философии.

1. Разрабатывая атомистическое учение применительно к идее творения, мутакаллимы использовали понятия *джуз'* (часть, доля), *ла-йатаджазза'* (неделимое), *фард* (отдельность, индивид), *джаухар*, *джаухар фард* (отдельная сущность, атом, монада), *джаухар ла-йатакассам*, иногда *нуқта* (точка), *ақаллу джисм* (наименьшее тело).

2. Уникальность, единство и единичность Бога и божественного бытия, мира выражаются понятиями *ахадиййа*, *вāхид*, *ахад*.

3. Понятия *фард* и *муфрад* (отдельный, индивид) получают более широкое распространение для обозначения отдельной, самостоятельной вещи, отдельного, рассматриваемого как самостоятельная единица человека, особи, логической единицы, частности, т.е. ближе всего передают широкое понимание индивида, но не индивидуальности.

4. Как противоположность общего (*'амм*) в логике используется также понятие частного, особенного (*хасс*). Эти же понятия употребляются и для обозначения групп носителей эзотерического, или философского, знания, с одной стороны, и массы невежественных, не посвященных в сокровенное знание людей — с другой.

5. И наконец, в области религии, политики, этики, т.е. в области человеческих отношений, употребляются понятия *шахс* (персона, лицо) и *шахсиййа* (личность, индивидуальность).

Итак, видно, что в религиозной, философской и просто светской литературе мусульманского средневековья отражены разные аспекты понятия индивидуального.

Самым элементарным подходом является констатация наличия множественности, разделенности единого на единицы, внутренней разделенности Бытия, его субстанции. В теологии и философии это выразилось в концепции атомистического строения мира. Но уже в ней присутствует проблема единичного как особенного, т.е. проблема индивидуальности, связанная с понятием «нового творения» (*халк джадй*), которое содержится в кораническом учении. Если атом как «наименьшее тело» не обладает свойствами, отличающими его от других атомов, а просто означает численную разделенность мира, то атом времени, образующий единицу «нового творения», воплощает своеобразие момента. «Бог проявляется в каждом дыхании, и сие проявление не повторяется»<sup>2</sup>. Каждое мгновение на месте данной сущности появляется ее подобие, благодаря чему мир обновляется, оставаясь тем же: творение возобновляется через уподобление<sup>3</sup>.

Далее, эта, казалось бы, очевидная трактовка индивидуального префигируется еще в одно видение идеи творения. Выражаться она может по-разному. Бог творит многообразие мира или многообразие мира содержится в Боге, тождественном миру: «Означаемое божественными именами (пусть различны и множественны их истинные сущности) — единая воплощенная сущность — это интеллигибельная множественность в Единовоплощенносущностном. В проявлении — свидетельствуемая множественность в единой воплощенной сущности»<sup>4</sup>. Но интересно, что и в теологии (в суфизме), и в философии появляется такой неперменный компонент творения, как разум, будь то разум Мировой или человеческий. Ибн Сина так пишет об этом в «Книге знания»: «...его (необходимосущего. — *Е.Ф.*) познание является причиной всех существующих вещей». И далее он переходит к человеческому сознанию: «Их (вещей. — *Е.Ф.*) внешняя форма возникает из той формы, которая находится в нашем сознании»<sup>5</sup>. Мы видим и познаем вещи в соответствии с тем, какова наша мысль, наше знание, сознание. То есть возникновение индивида (онтологического индивида), индивидуация бытия происходят благодаря Разуму.

Понятие единого, рассматриваемое вне понятия индивидуации, внутренней его множественности, близко понятию *ничто*: оно безразлично, нейтрально по отношению к себе — есть ли оно или нет, все

<sup>2</sup> *Ибн Араби*. Геммы мудрости. Пер. А.В.Смирнова. — *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма. Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М., 1993, с. 208.

<sup>3</sup> Там же, с. 230.

<sup>4</sup> Там же, с. 206.

<sup>5</sup> *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. М., 1980, с. 145.

равно. И разум и чувства бессильны перед описанием Бога как воплощения единого<sup>6</sup>. И все же, если и нарушается безмолвие в отношении Единого (Бога), если появляется возможность хоть что-то сказать о нем, о его структуре, то делает это разум. Может быть, отчасти поэтому Единое в неоплатонизме порождает Разум — лишь он, являясь «другим» Единого, встает как бы в оппозицию к нему, различает, видит в нем богатство единичностей и таким образом превращает единое Ничто в единое Все. С его помощью совершенное, наполненное и переполненное Бытие начинает существовать. И когда аль-Фараби утверждает, что Первый сущий «не нуждается в том, чтобы быть умопостигаемым другой сущностью извне. Напротив, Он сам умопостигает свою сущность»<sup>7</sup>, он отмечает только, что разум, Актуальный интеллект, находится не вне Единого, а образует его субстанцию. Но ведь и человеческий интеллект можно рассматривать как элемент Единого, в силу своей нетелесной, неделимой природы не разрушающий это Единое. Однако, не нарушая сущностного единства, он видит структурную его расчлененность. Благодаря разуму (человека, в том числе) Единое, как я уже сказала, предстает в качестве мира вещей, мира единичностей.

Ибн Сина в «Книге знания», определяя характер «необходимо-сущего», отмечает, что оно «не имеет ни частиц, ни долей, не является множеством»<sup>8</sup>. Но через «идею в разуме» возможное множество, множество-в-себе, содержащееся в Едином, становится действительным, множеством-для-другого.

К этому сюжету я еще вернусь позже. Сейчас же хотела бы заметить, что проблема множественности единичностей, описывающая одну из граней бытия, переводит это описание в плоскость человека, осознания им факта индивидуации.

*... Человеческие индивиды от природы наделены  
различными силами и разнообразными способностями.*

Аль-Фараби

В наибольшей степени с человеком как индивидом дело имели, на мой взгляд, религия, юриспруденция и литература, и потому именно они стимулировали возникновение и развитие соответствующих концепций.

---

<sup>6</sup> Ал-Кирмани. Успокоение разума. Пер. А.В.Смирнова. М., 1995, с. 162.

<sup>7</sup> Ал-Фараби. Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля. — Философские трактаты. А.-А., 1970, с. 68.

<sup>8</sup> Ибн Сина. Избранные философские произведения, с. 136, 138.

Практика жизни, отраженная в учении Мухаммада, необходимым образом имела дело хотя и с массой, но массой отдельных людей. Пророк понимал, что успех его начинания зависит от того, насколько широко эти люди будут вовлечены в создание уммы, в какой мере они, приняв учение о посмертном воздаянии, будут следовать предписаниям ислама. Апелляция к отдельному человеку особенно значима была на ранней стадии, когда новая вера только еще завоевывала умы, собирала приверженцев, вырывала их из круга привычных верований язычества.

Важную роль при этом играла идея свободы выбора, в силу которого человек становился ответственным за свои поступки, за выбор пути, определяющий характер ожидающего его божественного суда.

Сотериология предполагает обращение Бога к каждому отдельному лицу. Бог — «поручитель над каждой вещью» (6:102), «о всякой вещи он сведущ» (6:101), «Аллах всякую вещь объемлет» (4:125), «Аллах сведущ в том, что вы делаете» (4:127). Человек смертен, его ожидает возвращение к Творцу, и участь, которая ему будет уготована, зависит от его земного поведения. «Всякая душа — заложница того, что она приобрела» (74:41), «кто пожелает, избирает к своему Господу путь» (76:29). И когда человек предстанет «и будет обнаружено то, что в груди» (100:10) перед Господом, ему будут показаны его деяния: «...и кто сделал на вес пылинки добра, увидит его, и кто сделал на вес пылинки зла, увидит его» (99:7—8).

Хотя Бог создал человеческий род как таковой, но имеет дело он с ним через каждого конкретного человека — его он спасает, награждает или наказывает, о нем, о его судьбе он печется, хотя и имеет при этом в виду род.

С единицей — с конкретным человеком, конкретным случаем — имеет дело также и юриспруденция, в силу чего она во многом покоится на прецедентах. В «Книге о харадже» Абу Юсуфа Йакуба рассматриваются размеры штрафов за повреждение пальцев (руки, ноги), сустава пальца, глаз, век, бровей (каждой в отдельности), уха, части уха, носа, губ, языка, зубов и т.д. — за что пени, за что  $\frac{1}{2}$  и  $\frac{1}{20}$  пени. Столь же подробно описываются кары за несчастные случаи, связанные с тем, что кто-то выроет колодец без разрешения правителя, к тому же в месте, где часто ходят люди. Виновным за несчастье (падение в колодец) может быть или владелец колодца, или человек, положивший камень, о который споткнулся прохожий, или погонщик выюного животного, столкнувшего нечаянно прохожего, или владелец обрушившейся стены и пр. Не менее тщательно прописываются характеристики плети, которой наносятся удары: она должна быть средней жесткости, не слишком жесткой, но и не слишком мягкой. При этом, учил Али, «бей так, чтобы не были видны твои подмышки, и удели

каждой части тела то, что ей причитается»<sup>9</sup>. Очень дифференцированным является наказание за кражу, например: «Если кражу совершает человек с отсохшей правой рукой, то ему отрубают эту отсохшую руку, если же у него отсохла левая рука, то правую руку уже не отрубают, ибо он останется совсем без рук... Равным образом, если у вора парализована правая нога, то правую руку ему не отрубают, чтобы он не оказался без руки и без ноги с одной и той же стороны тела»<sup>10</sup>.

В большей мере единичное — единичный факт, данное мгновение, особую персону — описывала литература.

То о восточном, то о северном, то об утреннем ветрах, с их каждый раз особыми приметами и прелестями повествует в своих стихах Ибн Хафаджа<sup>11</sup>. Конкретный факт пробуждает лирическое настроение ас-Санаубари:

Вот юноши вокруг жаровни восседают...  
Вот кошка возлежит на шелковой подушке.  
Недвижен сонный взгляд, лишь вздрагивают ушки<sup>12</sup>.

Столь же внимателен к мгновению и Ибн аль-Мутазз:

Как прекрасна сонная вода:  
Лотос на поверхности пруда!  
День, расширив влажные зрачки,  
Смотрит на тугие лепестки,  
А на стебле каждом, как закон,  
Благородный яхонт вознесен.

Или:

Меня взволновала молния, блеснувшая в туче алой,  
Когда закатное солнце послало нам взгляд усталый<sup>13</sup>.

В отличие от религии, юриспруденции и литературы политического правителя, ученого, философа интересует общество в целом, человек вообще. В фальсафе упоминание об индивиде встречается редко. В качестве индивида чаще всего выступает вид по отношению к роду или часть рода.

Человечество как воплощение его родовой сущности — разума — едино. Но поскольку в отличие от божественного бытия человеческое бытие несамодостаточно, неспособно полностью выразить эту сущность в форме одного индивида, оно осуществляется не одним инди-

---

<sup>9</sup> См.: Хрестоматия по исламу. М., 1994, с. 179—182.

<sup>10</sup> Там же, с. 194.

<sup>11</sup> Арабская поэзия средних веков. М., 1975, с. 632, 633, 641.

<sup>12</sup> Там же, с. 433.

<sup>13</sup> Там же, с. 362, 375.



видом, а многими<sup>14</sup>. Совершенство человека обретается через действия представителей рода: отдельных людей, групп, «городов», народов. Различны народы — они разнообразятся естественным нравом, языком и т.п., что объясняется неодинаковостью положения небесных тел по отношению к местам их расселения, различием воздуха, воды, растений, животных, составляющих среду обитания народов и определяющих особенности их питания<sup>15</sup>. Отличны друг от друга религии, города (добродетельные, невежественные, властолюбивые и т.д.), различны и люди. «Человеческие индивиды от природы наделены различными силами и разнообразными способностями»<sup>16</sup>, есть среди них лишенные ума, наделенные здравым умом, у одних сила ума больше, у других меньше, одни склонны к теоретическому размышлению, другие к практическому, у одних интерес к одним наукам и искусствам, у других к другим и т.д. «Происходит их (людей. — Е.Ф.) дифференциация и отличие друг от друга, и каждый из них и каждая группа приобретают характерные для них свойства»<sup>17</sup>. Такое же понимание мы находим и в работах Абу Хайяна ат-Таухиди. Он отмечает, что все народы различаются знаниями, ремеслами, нравственностью, различаются они и долями каждого из них. Например, греки превосходят в теоретическом знании, персы — в искусстве политики, арабы — в риторике и красноречии и т.п. «Каждый народ имеет свое время, когда он превосходит другие»<sup>18</sup>.

Об индивидуальном, единичном (но не уникальном, единственном, или общности, образуемой индивидуально значимыми единичностями) речь идет при рассмотрении идеи творения и в логике. Исключение составляет описание проблем морали, или прямо развивающее учение Мухаммада, или откликающееся на него.

Излагая взгляд на счастье, аль-Фараби пишет: «Счастье мнится *каждым* человеком именно таким, каковым оно является в *его* представлении... и каждый считает, что *его* представление об абсолютном счастье и есть наиболее предпочтительное» (курсив мой. — Е.Ф.)<sup>19</sup>. Счастье достигается, если «действия основаны на доброй воле и на свободном выборе». Свободный выбор, рассуждает аль-Фараби, присущ только человеку, и «благодаря ему человек может совершать по-

---

<sup>14</sup> См.: *Ал-Фараби. Афоризмы государственного деятеля.* — Социально-этические трактаты. А.-А., 1973, с. 234—235.

<sup>15</sup> *Ал-Фараби. Гражданская политика.* — Социально-этические трактаты, с. 110—111.

<sup>16</sup> Там же, с. 116.

<sup>17</sup> Там же, с. 117.

<sup>18</sup> *Абу Хаййан ат-Таухиди. Ал-Имтā' ва-л-му'янаса* (Услады и развлечения). Ч. 1. Бейрут, 1939, с. 75.

<sup>19</sup> *Ал-Фараби. Указание пути к счастью.* — Социально-этические трактаты, с. 5.

хвальные и порицаемые, хорошие и плохие (поступки) и получать за это воздаяние и наказание»<sup>20</sup>.

*Я сам своя опора и закон.*

Ибн аль-Фарид

*Лучше своя кошка, чем общий верблюд.*

Арабская пословица

Осознание пусть незначительной, но все же выделенности индивида из массы было результатом совершавшегося в ходе богословских споров углубления, уточнения понятия веры.

В отличие от понятия *дйн*, как и понятия *ислām*, в данном плане означающего религию как систему ритуальной практики, направленную на подчинение власти, вера, выраженная понятием *'īmān*, связывалась не только со словесным признанием истинности учения Мухаммада, но в большой степени (даже многими теологами-суннитами, в частности аль-Ашари) с постижением, познанием Аллаха сердцем. Традицию выделения в вере внешнего (*захīр*) и внутреннего (*бāтин*) продолжили и исмаилиты.

Человек предстает перед Богом в двух ипостасях: как член общины верующих и как верующий индивид. В качестве мусульманина он должен выполнять возложенные на него религией предписания: совершать необходимые молитвы, ритуалы, обязанности перед уммой (закат и пр.). В этом плане его отношения с Богом достаточно формальны и публичны. Хотя эти действия могут быть окрашены и личными побуждениями, объективно они направлены прежде всего на социум, укрепление общины. В качестве же *му'мин*, т.е. того, кто следует внутренним религиозным убеждениям, верующий вступает в интимные отношения с Господином, берет на себя всю ответственность за свое понимание веры, за свое поведение, которое не исключает конфликта с окружением.

Возведение на более высокую ступень внутренней убежденности в правоте религии, убежденности сердцем (*и'тиқād би-л-қалб*) выражало признание если не безусловной ценности, то по крайней мере персональности верующего, оно стимулировало его духовное развитие, совершенствование. Кроме того, оно способствовало и осознанию отдельным человеком содержания, характера его веры, т.е. развитию его личности. Требуя от всех мусульман покорности, неукоснительного соблюдения обрядов и установлений, ислам оставлял внутреннюю

---

<sup>20</sup> Ал-Фараби. Гражданская политика. — Социально-этические трактаты, с. 113.

жизнь человека наедине с Богом — только перед ним отвечает человек за свои мысли и чувства.

Так же как и христианство, ислам возникал в столкновении с язычеством, религией родовой. Он был нацелен на отрыв того, к кому обращался, от рода, от верований предков. И этот момент противостояния верующего, принявшего новое исповедание, вере сородичей-язычников сохранился в исламе, позволив обосновать идейное право на личное убеждение. Наиболее последовательно и даже драматично выразили такое убеждение суфии.

И пусть меня отторгнет целый свет! —  
Его суждение — суета сует.  
Тебе открыт, Тебя лишь слышу я,  
И только Ты — строжайший мой судья.

И даже если вся моя родня  
Начнет позорить и бранить меня,  
Что мне с того?<sup>21</sup>

Суфий, убежден Ибн аль-Фарид, не изменит своей веры. В другом месте эту мысль он выражает несколько иначе:

Человек благородный везде отщепенец  
Для своих соплеменников и соплеменниц<sup>22</sup>.

Не община судит, а Бог. Внутренне человек свободен, он сам определяет свой путь, и таким образом каждый человек обретает возможность на свою отличность от другого, право на свою индивидуальность. «Сердца друг на друга не похожи» — гласит арабская пословица. Подобное представление ярко представлено в литературе. Приведу несколько примеров, не только развивающих данную мысль, но и позволяющих увидеть другие ее аспекты — выходы из нее в сферу социально-нравственную, в психологию индивида, вписанного в социальные отношения, но и обособляющего себя в них или от них.

Не родом славиться — свой род прославить я стремлюсь,  
Не предками — самим собой по праву я горжусь<sup>23</sup>.

Человек начинает осознавать свою ценность.

Я — человек, и честь моя — дороже всех сокровищ<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> Ибн ал-Фарид. См.: Арабская поэзия средних веков, с. 524, 526.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Ал-Мутанабби. См.: Арабская поэзия средних веков, с. 383.

<sup>24</sup> Там же, с. 394.

Некоторые поэты, и среди них аль-Мутанабби, даже в какой-то степени противопоставляют себя обществу, его ценностям:

Все, что создал Аллах и не создал Аллах,  
Для моих устремлений — ничтожней, бедней,  
Чем любой волосок на макушке моей.

И лишь в общине у себя...  
...живу, отвержен, я.

Скажу я: таков этот мир, что ему подобней всего негодяи<sup>25</sup>.

В связи с настроениями, навеянными отчасти идеями Аристотеля и стоиков, возникает проблема друга как «другого» Я. Осознавший свою отдельность от других людей, от общности, индивид все же не переносит полной оторванности от нее и ищет какие-то формы соединения, уподобления целому. Однако разрыв с «родом» бывает уже настолько ощутим, что никакие попытки восстановить порванную связь не дают полного удовлетворения и успокоения. Ас-Сиджистани, как передает его мнение в трактате «О дружбе и друге» ат-Таухиди, не может согласиться с утверждением Аристотеля, что друг — это другое Я. В дружбе не может быть полного совпадения, дружба лишь идеал, она редка, и «мы должны признать, что не существует ни друга, ни подобия его»<sup>26</sup>. То же настроение передает и аль-Мутанабби: «Ты сам — свой единственный друг, а не тот, кого называешь другом»<sup>27</sup>. В силу всего этого индивид может сознавать себя чужестранцем даже среди сородичей и соплеменников. Переживание сложности процесса становления индивида и личности передал, говоря о себе, ат-Таухиди: «У меня странное положение, необычное произношение, необычная вера, необычный нрав, я радуюсь уединению, довольствуюсь одиночеством, привычен к молчанию, неразлучен с трудностями, терпелив к страданиям, отчаиваюсь от всего виденного»<sup>28</sup>. В другом месте он жалуется: «Самый чужой из чужеземцев тот, кто стал чужим на своей родине, и самый далекий из далеких тот, кто далек, находясь вблизи»<sup>29</sup>. И здесь, думается, выражены чувства, превосходящие простую склонность, симпатию к суфизму.

---

<sup>25</sup> Там же, с. 384, 387, 389.

<sup>26</sup> *Ат-Таухиди*. Фи-с-садака ва-с-садиқ (О дружбе и друге). Каир, 1972, с. 10.

<sup>27</sup> *Арабская поэзия средних веков*, с. 389.

<sup>28</sup> *Ат-Таухиди*. Фи-с-садака, с. 170.

<sup>29</sup> *Ат-Таухиди*. Ал-Ишарат ал-илахийя ва-л-анфас ар-руханийя (Божественные указания и духовные откровения). Каир, 1950, с. 81

*...никого нет «рядом» и «вокруг»,  
Нет никого «вдали» и в «вышине»,  
Все дали — я, и все живет во мне.*

Ибн аль-Фарид

*...Это я, воистину я, являю  
красоту божьей милости.*

Джалаладдин Руми

То, что в результате творения появляются отличные друг от друга единичные вещи, понятно. Но это только один смысл понятия «индивид», это еще не единичность как самоценная сущность.

Потенции коранического учения, позволяющие раскрыть более полно представление об индивиде как субъекте веры, реализовал суфизм, причем ценностные характеристики он придал не только человеку, но и всему сущему. Ставшая одной из центральных в суфизме концепция единства макро- и микрокосмоса, наделяя все вещи и каждую из них божественным присутствием, делает их важными для божественного Единого.

Знай, что мир есть с начала и до конца зеркало,  
В каждом атоме — сотни сияющих солнц.  
Если ты рассечешь сердце одной капли воды,  
Из него появится сотня чистых океанов<sup>30</sup>.

И хотя единичности как части целого несамостоятельны, существуют только в нем и благодаря ему, но и это целое «осознает» (поскольку речь идет о Боге) свое существование и даже существует именно через них: он — «Творящий Сотворенный». В своем трансцендентальном единстве Бог, как отмечалось раньше, опасно близок к тому, что выражает понятие Ничто. Для того чтобы увидеть себя, свое величие, он нуждается в другом — в мире вещей и в человеке. «Бог, — пишет в „Божественных указаниях“ ат-Таухиди, — отделил вещи от себя и отделился от них... явил их и явился в них, излив их, излился в них»<sup>31</sup>:

От века сущий, он творит, любя,  
Глаза и уши, чтоб познать себя<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Шабистари. Цветник тайн. Цит. по: Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. М., 1987, с. 18.

<sup>31</sup> Ат-Таухиди. Ал-Ишарат, с. 176.

<sup>32</sup> Ибн ал-Фарид. См.: Арабская поэзия средних веков, с. 531.

Познание мира, считает ат-Таухиди, состоит в том, чтобы познать «явное и скрытое, полезное и вредное, ползающее и ходящее... прекрасное и безобразное, плодородное и бесплодное... справедливое и несправедливое»<sup>33</sup>. Все божественно, и потому *все ценно*, ценна каждая вещь. Осознать это — задача человека, и ее осуществление возвышает его, приближает к Богу.

Как писал Ибн Араби, Господину нужен раб — для видения полноты его величия; но и «раб Господом бывал в какие-то мгновенья»<sup>34</sup>. Ибн Араби очень красочно рисует человека: «Существо непреходящее и постоянное, слово разделяющее и собирающее, оно — становление мира в его бытии, а потому выделяется он в мире, как выделяется камень в перстне. Он — вместилище надписи, он — тот знак, которым Вседержитель печатывает Свою сокровищницу. Посему Он и нарек его преемником... А потому мир пребывает в сохранности, пока есть в нем сей Совершенный Человек. Разве не видишь ты, что, если исчезнет он и будет изъят из сокровищницы мира, не останется в ней ничего, вложенного в нее Богом, а произойдут в ней отклонения и коллизии»<sup>35</sup>. Как считает исследователь и переводчик Ибн Араби А.В.Смирнов, человек здесь предстает уже как цель мироздания. В облике Совершенного человек выдвигается на место фокуса универсума, которому ничто уже по логике рассуждения не мешает стать единственным центром, поглотившим и Бога. И только верность средневековой парадигме останавливает Ибн Араби сделать шаг — шаг, который сделала Европа в эпоху Возрождения<sup>36</sup>.

В акте единения человека с Богом, уподобления его Богу проявляется их взаимная любовь. Ибн Араби выражает это так: «Движение мира из упроченного небытия к бытию есть во всех отношениях — и со стороны Бога, и с его (т.е. мира. — *Е.Ф.*) стороны — движение любви»<sup>37</sup>. Эту же мысль — «Любовь — моя сущность» — он передает и в своих стихах<sup>38</sup>.

Переживание любовного общения с Богом для суфия всегда индивидуально, оно каждый раз новое и не передаваемое до конца. В нем через единение с Богом, достигаемое благодаря проделанным усилиям и отдаче себя целиком этой цели, у человека рождается чувство самости. Если постигающий Бога *'ариф* не растворяется в нем, не гибнет в пламени любви, то он возвращается к себе.

---

<sup>33</sup> *Ат-Таухиди*. Ал-Ишарат, с. 130.

<sup>34</sup> *Ибн Араби*. Геммы мудрости. — *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма, с. 179.

<sup>35</sup> Там же, с. 149.

<sup>36</sup> Там же, с. 72.

<sup>37</sup> Там же, с. 269.

<sup>38</sup> Арабская поэзия средних веков, с. 664.

Но вот я трезв и не хочу опять  
Себя в безмерной выси потерять,  
Давно поняв, что цель и смысл пути —  
В самом себе безмерное найти<sup>39</sup>.

Этот возврат дает осознание своей свободы от мирских, социальных зависимостей: человек служит только Богу, добровольно и любовно, и только Бог, но не люди, может судить о смысле его служения. Человек получает право говорить от собственного лица, «я», ибо он частица Я божественного.

И пусть меня отторгнет целый свет!  
Его суждение — суета сует.  
Тебе открыт, Тебя лишь слышу я,  
И только Ты — строжайший мой судья<sup>40</sup>.

Через любовь к Аллаху, Творцу, образцу, которому уподобился человек, последний обретает и любовь к совершенному вообще, прекрасному, благому, и наконец, к самому себе, к вечности своего бытия. «Его любовь к родным и близким, — рассуждает аль-Газали, — идет от любви к своему совершенству», другие объекты он любит «не за их ценность, а за связь удовольствия от них с продолжением бытия и его совершенством»<sup>41</sup>.

Но, как уже говорилось, прильнуть к божественному источнику дано далеко не всем. Чтобы приблизиться к нему, надо проделать колоссальную работу духовного совершенствования, проникнуть в глубины собственной психики и обрести истинную веру. Вобрав в себя и раскрыв все тайны и явные движения души, человек становится микрокосмом людского макрокосма. Внутренний мир человека раздвигается до пределов всечеловеческого мира, становясь его зеркалом.

Путь суфия к Богу может быть разным: у одного это испепеляющее чувство, у другого — духовные, интеллектуальные испытания, непрерывные усилия ума разрешить все новые и новые вопросы бытия, преодоление одних сомнений и впадение в другие, постоянная интеллектуальная неудовлетворенность. Таким был, в частности, путь мистического познания у Ибн Сины. «Мистик, — настаивал Ибн Сина, — стремится к постижению высшей истины, не требуя ничего взамен... Он поклоняется только ей, ибо она достойна поклонения»<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> Ибн ал-Фарид. См.: Арабская поэзия средних веков, с. 535.

<sup>40</sup> Ибн ал-Фарид. См.: там же, с. 526.

<sup>41</sup> *Абу Хамид аль-Газали. Воскрешение наук о вере (Ихйа' 'улум ад-дин). Избранные главы.* Пер. с араб., исслед. и коммент. В.В.Наумкина. М., 1980, с. 232, 233.

<sup>42</sup> *Ибн Сина. Указания и наставления. — Избранные философские произведения,* с. 367—368.

Тема любви, единения с Богом позволяет приподнять еще один пласт темы индивидуации, а именно индивидуации знания, что в философской гносеологии получает оформление в принципе, который значение высшей ценности в постижении Истины (Бога и тем самым основ Бытия) придает непосредственной очевидности. Истинное знание Первоначала обретается только в акте непосредственного его усмотрения, иррациональном, не передаваемом до конца и потому совершенно индивидуально его восприятию мистиком, всего себя отдавшим подготовке к этому акту. Как пишет об этом аль-Газали: «Было, что было, а что было, не помню»<sup>43</sup>. Чтобы постичь Истину, надо *самому пережить* это постижение.

Пророк сказал: «Закон — это мои слова. Путь — это мои деяния, а Истина — мои внутренние состояния»<sup>44</sup>. Здесь обращает на себя внимание местоимение «мои» — Пророк несомненно выделяет себя как персону. Но не менее интересно и определение им истины. Ее можно даже рассматривать как результат взаимоотношения, взаимодействия субъекта и объекта. Но это не просто противостоящие друг другу субъект и объект, а сущностно связанные божественные творения. Два ряда (я и вещь) соприкасаются, и во мне, как в зеркале, она зрится. Этот внешне пассивный процесс видения предполагает напряженную внутреннюю работу субъекта, его подготовку к постижению истины вещей и восприятию Истины божественной.

Суфизм, таким образом, наиболее последовательно выражает гносеологический принцип, отличный от концепции совокупного знания, знания как системы общепризнанных истин. Совокупное знание нужно как предварительный этап, на первый же план выдвигается знание индивидуальное; переживание истины в момент соединения с божественным началом делает индивида единственным Человеком, единственным партнером Бога. Его даже не должно интересовать, совпадает ли его знание со знанием других, поскольку для него достоверно только его знание, оно неколебимо и абсолютно. Одна из основных целей мистика, как пишет Ибн Сина, это «устранение всего, что стало правилом, но не является истиной»<sup>45</sup>.

Божественное знание является завершенным и совершенным, оно охватывает не только «теперь», но и прошлое и будущее, замыкая все в одном Едином. Философское знание, определяет аль-Фараби, как знание аподиктическое, безусловное, в идеале приближается к божественному, к завершенности, полноте. Но это значит, что отдельный человек не представляется уникальным творцом знания как чего-то

---

<sup>43</sup> Ал-Газали. Избавляющий от заблуждения. Пер. с араб. А.В.Сагадеева. — Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв. М., 1960, с. 247.

<sup>44</sup> Цит. по: Читтик У. В поисках скрытого смысла. М., 1995, с. 34.

<sup>45</sup> Ибн Сина. Указания и наставления. — Избранные философские произведения. с. 368.



нового. В суфизме же знание является каждый раз новым индивидуальным переживанием, уникальным и неповторимым. Но таковым может быть именно переживание, а не мысль. Это даже не интуитивное знание, а просто видение, чувствование, онтологическое чувствование — итог индивидуального или душевного напряжения, устремления. Поэтому оно разное у людей разного опыта, настроения, душевных особенностей.

Среди «фалсияфа», считавших непосредственные очевидности одним из видов предпосылок истинного знания, наибольшее значение им придавал Ибн Сина. Он сам имел опыт мистических переживаний и осознал его ценность в постижении предельных оснований бытия и сущности человека. Возможно, отчасти с этим опытом связана и предложенная им концепция «парящего человека». Такое предположение подтверждается наличием сходного образа у некоторых суфиев, например у Ибн аль-Фарида:

...я отдаю  
Свою отдельность, скорлупу свою.  
И вот уже ни рук, ни уст, ни глаз...  
Я стал сквозным — да светится она  
Сквозь мой покров, живая глубина!  
Мне нет названий, очертаний нет.  
Я вне всего, я — дух, а не предмет<sup>46</sup>.

Правда, эти два подхода несколько разнятся между собой. У Ибн аль-Фарида индивид, освобождаясь от телесности, постигает свою духовную сущность через любовь, через сердце: «Только сердце свет мой разглядит»<sup>47</sup>. А Ибн Сина приходит к убеждению о разумной сущности человека, и его концепция обращена к индивиду, к его способности постичь собственным путем свою разумную сущность.

Размышляя на данную тему, Ибн Сина вводит понятие «я»: «Я есть я, даже если я не знаю, что у меня есть рука, нога или какой-либо иной орган... Более того, я думаю, что эти органы зависят от моего „я“... и „я“ оставался бы „я“, даже если бы их не было», и человек «знал бы о существовании своего „я“ как чего-то единого»<sup>48</sup>. Такова сущность «я». Но «я» обладает еще и акциденциями: сердцем, мозгом и другими частями тела, таким «я» по акциденции оно и воспринимается человеком, чувствующим, понимающим, действующим. И все же, настаивает Ибн Сина, необходимо различать телесное «я» и «я» как сущность.

Изложенная концепция Ибн Сины имеет и другой, более важный для него смысл, что позволяет перейти к новому аспекту проблемы индивида.

---

<sup>46</sup> Арабская поэзия средних веков, с. 532, 541.

<sup>47</sup> Там же, с. 541.

<sup>48</sup> Ибн Сина. Книга о душе. — Избранные философские произведения, с. 510.

Рассуждение Ибн Сины, построенное вокруг образа «парящего человека», позволяет ему аргументировать тезис о том, что душа нетелесна, проста и едина по своей субстанции и потому бессмертна. Причем позиция Ибн Сины отличается от позиций других фалсаф тем, что он настаивает на бессмертии *индивидуальной души*. Суть ее состоит в том, что всеобщая душа «не едина, она множественна по числу, но едина по виду»<sup>49</sup>. То есть единая душа существует во множестве индивидов. Более того, эти души возникают только с возникновением «телесной материи, годной для того, чтобы ею пользовалась душа»<sup>50</sup>, причем каждая отдельная душа связана «именно с *данным телом и отвлечена от всех прочих тел, отличных от него по своей природе*»<sup>51</sup>. В теле появляется начало индивидуации (особое расположение составляющих его элементов), и тело становится индивидом. «Есть еще и другие свойства, скрытые от нас, неотрывно сопутствующие душам при их возникновении... благодаря этим свойствам один индивид отличается от другого»<sup>52</sup>. И отделившись от своих бренных тел, души продолжают быть единичными в силу различия материй, в которых они находились, их организации, времени их возникновения. Таким образом, соединение субстанции души с материей индивидуализирует ее.

Сходной точки зрения придерживались и философы Багдадской школы: ас-Сиджистани и ат-Таухиди. Отвечая на вопрос: обладает ли душа свойствами данного человека или она, как простая сущность, не испытывает влияния со стороны тела, — ас-Сиджистани склонялся к первому. Как и Ибн Сина, он считал, что, во-первых, люди различаются долями, которыми они наделены от всеобщей субстанции души, и эти индивидуальные души в течение жизни испытывают разное влияние. Ат-Таухиди, передающий это мнение ас-Сиджистани, сам также полагает, что «степени душ зависят от прибавления к ним от их владельцев того, чем они (владельцы. — *Е. Ф.*) наделены, чем обладали и что накопили»<sup>53</sup>. Согласно ас-Сиджистани, из правильных знаний, истинных убеждений душа извлекает пользу, но она также и ржавеет, темнеет, погрязает в косности и невежестве, в гнилых мыслях и позорных делах<sup>54</sup> и за это наследие телесности в посмертной жизни получит воздаяние — именно индивидуально. Каждая душа имеет качество человека, в котором она жила, у душ разные доли счастья и мучений. Благодаря возникшим в душах различиям они как

<sup>49</sup> Там же, с. 489.

<sup>50</sup> Там же, с. 488.

<sup>51</sup> Там же, с. 489.

<sup>52</sup> Там же, с. 489.

<sup>53</sup> *Ат-Таухиди*. Ал-Имтā ва-л-му'āнаса (Услады и развлечения). Ч. 3. Бейрут, 1943. с. 122.

<sup>54</sup> Расā'ил Абу Хаййāн ат-Таухиди (Трактаты Абу Хайяна ат-Таухиди). Дамаск, 1985, с. 295.

бы ведут самостоятельную, обособленную жизнь индивидуальных субстанций. «Души — это несметное войско. Они встречаются в воздухе, какие-то знакомятся друг с другом и соединяются между собой, а какие-то отвергают друг друга и расходятся»<sup>55</sup>.

Идею индивидуации как связи души с телом Ибн Сина проводит и через свое отношение к мистическому акту единения с Богом. В противоположность радикальным мистикам, которые идеализировали образ мотылька, сгорающего в пламени светильника, Ибн Сина придерживался рационального мистицизма, видя в нем путь постижения Бытия при сохранении «я» постигающего, при сохранении в единстве разъединенности, некоторой дистанции. Эта отстраненность, с одной стороны, позволяет увидеть Истину, а с другой — сохранить мистику индивидуальность. «Сокровенные помыслы озаряются светом Истины, но не ослепляют его»<sup>56</sup>; «...как только прекращается его единение с Истиной, он... живет прежней жизнью. В своей радости он является счастливым созданием Аллаха»<sup>57</sup>. И это состояние, состояние знания, причем индивидуального, возможно только благодаря пребыванию разума в теле, отделяющем его от других разумных душ и Мировой души, — оно образует некоторую преграду между множественными индивидами Творения, сохраняет самость, устойчивость каждого элемента множественности.

Наконец, хотелось бы обратить внимание еще на один срез отношения к единичному, который имеет научно-методологическое значение.

Идея доминирования всеобщности довольно ясно выразилась в интересе к дедуктивной логике. Логика в каком-то смысле выступала в качестве аналога общей схемы мироздания: Бог (необходимосущее) — свет Деятельного разума — знания мира материи, *конкретных вещей*. Силлогизм, заключение от исходного тезиса через меньшую посылку к выводу, представал как основной способ не только аргументации, но и получения нового знания. Индукции отводилась подсобная роль при выработке предварительных, предположительных знаний. Наука пыталась установить прежде всего общность предметов, выражающуюся в общих принципах. Нередко речь шла даже не столько о принципе как выражении общности предметов, сколько о выражении в предметах общих принципов. «Их (вещей. — Е.Ф.) внешняя форма возникает из той формы, которая находится в нашем сознании»<sup>58</sup>. Задача исследователя состоит в том, чтобы установить, какую логическую возможность актуализируют встретившиеся в опы-

---

<sup>55</sup> *Ат-Таухид*. Фй-с-садāка, с. 149.

<sup>56</sup> *Ибн Сина*. Указания и наставления. — Избранные философские произведения, с. 367.

<sup>57</sup> Там же, с. 370.

<sup>58</sup> *Ибн Сина*. Книга знания. — Избранные философские произведения, с. 145.

те явления и вещи. Если правильно найден класс, к которому принадлежит единичность, то тем самым автоматически найдены и принадлежащие этой единичности характеристики.

Мысль работала внутри канона, непреложного знания, полученного от предшественников, практически не выходя за его пределы. Единичному факту, который выпадал из принятой схемы объяснения, не придавалось достаточной значимости. Мысль не просто сопротивлялась факту, но принципиально противостояла возможности выхода из схемы, представлению о том, что единичное может опровергнуть истинность общего, что оно столь же важно для цельной системы, как и общая ее структура.

И тем не менее очевидность мира многообразных вещей заставляла рассматривать их не только как проявление в акте творения божественной щедрости, но и в качестве получивших существование, наличных и потому требующих признания и объяснения их различности. Поскольку понятие индивидуальности не имело теоретического оформления, можно лишь реконструировать наличие отдельных фрагментов соответствующей концепции, содержащейся в сфере гносеологии.

В большей степени стихийно на практике, а отчасти и в теории и естествоиспытателями, и философами осознавалась недостаточность умозрительного рационализма. Естественно, что получение достоверного знания связывалось как со строгим соблюдением правил логического заключения, так и с надежностью предпосылок, на основе которых оно делалось. Исходными посылками, принимаемыми без доказательства, признавались не только первичные принципы аксиоматического характера, но и знания, добытые через ощущения, опыт. И хотя этот опыт включал в себя обобщение, все же он связывал мысль с областью практики, т.е. конкретных вещей, фактов, событий. «Индукцией, — писал Ибн Сина, — называется заключение, которое делают об общих положениях, найдя ранее эти положения в частных случаях»<sup>59</sup>. Правда, речь об индукции идет в крошечном параграфе и признание ее значения сопровождается понятными оговорками, однако ее правомочность признается. И это, как представляется, связано не только с критикой, которая раздавалась тогда в адрес рационализма, но и с успехами конкретных наук.

Как медик и фармаколог, Авиценна был тонким и внимательным наблюдателем, подмечавшим и случаи совпадения с теорией, и не соответствующие ей. Требовалась проверка выводов на практике, не просто наблюдение, но и проведение опытов. В исследованиях Ибн Сины можно увидеть элементы аргументации, которая предполагает, в частности, сознательную установку на предметно-практическую дея-

---

<sup>59</sup> *Ибн Сина. Книга знания. — Избранные философские произведения, с. 86.*

тельность, стремление подвергнуть знание «на прочность». А это, в свою очередь, предполагает признание методологической значимости отдельного факта, единичности. Возможно, в силу того, что Ибн Сина был не только интерпретатором знания добытого, науки предшественников, но и исследователем, создателем нового знания, он не игнорировал частные случаи, выпадавшие из общей конструкции научных представлений, определявшиеся как чудеса. Он пытался их объяснить через известное, но они помогали ему и уточнять привычные представления, отказываться от научной догмы. Конечно, у Ибн Сины речь идет не об уникальности вещи, фактов самих по себе, их самодостаточности, а только об их роли в построении и сохранении или опровержении общей теории. Единичное, как у Аристотеля<sup>60</sup>, служит способом наведения на всеобщее. Тем не менее единичное в виде факта приобретает более высокий статус.

Отношение Ибн Сины к индивидуальному имеет еще один аспект. Акцентировка им общего означает подчеркивание закономерного характера развертывания событий, процессов, что нередко приближается к утверждению жесткой детерминированности и даже предопределенности. Индивидуальное же предполагает не только «частичность» общего, его простую разделенность на единицы, множественность, но и отклонение от общего, от «нормы», т.е. особенность, случайность, а по отношению к человеку — его свободу выбора. Индивидуальное есть осуществление возможности. Но ее реализация не является прямым следствием действия Первопричины или даже звеном в последовательном ряду причин, идущих от Первопричины, а есть результат взаимодействия совокупности причин, т.е. в индивидуальном присутствует акцидентальность, случайность как элемент его бытия, его особенность, отличающая его от других особенностей. Безусловно, упор Ибн Сина делает на закономерности, но в ней есть место и случайности, единичности.

Но, пожалуй, на редкость ярко и непосредственно интерес к единичному выражен в сочинениях ат-Таухиди — очевидно, сказываются особенности его ума художника-литератора. Он постоянно обращает внимание свое и собеседника на необычные, непривычные вещи, которые в его восприятии получают своеобразную окраску. Так, он задумывается над тем, каким образом человек, считающий себя философом, может совершить убийство. Он спрашивает: «Почему озабоченный человек, дух которого бьется над проблемой, тербит свою бороду, постукивает пальцами, перебирает четки? Почему, когда слышишь повторение одних и тех же речей, начинаешь испытывать отвращение?»<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> Аристотель. Вторая аналитика. I, 18, 40.

<sup>61</sup> Ат-Таухиди. Ал-Хавамил ва-ш-шавамил. Каир, 1951, с. 260, 275, 314.

Ат-Таухиди пытался объяснить особенности поведения человека. Его занимал вопрос о том, как сочетаются высокие моральные представления и безнравственные поступки. Особенно много он размышлял над случаями самоубийств и их причинами, а также над психическими отклонениями, «болезнями души», обнаруживая, что «здоровье и болезнь в чем-то происходят от нрава»<sup>62</sup>. Наблюдения над индивидуальными случаями позволяли ему выявить тонкие особенности явлений и более точно обобщить их. Рассуждая о дружбе (*садāқа*), он отмечал ее отличие от привязанности (*алāқа*): «Дружба развивается на путях разума... она возвышается над тем, что несет печать природы... а привязанность рождена слабой душой и сильной природой, такие отношения привязанности присущи людям молодым»<sup>63</sup>.

Внимание к единичному выявляло и относительность нравственных ценностей, их связанность со многими факторами, вынужденность отступать от общих правил. «Гнев осуждается... только когда он выходит за рамки справедливых законов. И в лжи есть польза, тогда как правда нередко ведет к недоброму. Правда всегда восхваляема, а ложь всегда порицаема, но сколько есть правд, которые ведут в пропасть»<sup>64</sup>. Так же относительны разумность людей и безумие, диапазон их оттенков велик: «В безумном же есть, как известно, то, что изумляет в разумном»<sup>65</sup>.

Желание осмыслить «вечные», экзистенциальные (общие) проблемы сочетается с пристальным интересом к индивиду, своеобразию его как личности, ко всей гамме человеческих качеств. Ат-Таухиди стремился понять физические, психические и социальные основания поступков и тем самым представить суть возможной их общности. Таухиди-литератор помогал Таухиди-философу. Единичность в его творчестве представала в виде удивительного, неповторимого мира, не просто отделенного от других, но и отличного от них, обладающего своей собственной сущностью — *существенным становилось акцидентальное*.

Общее у ат-Таухиди не доминировало над индивидуальным, они составляли две равные стороны единства. Именно уникальное, отклоняющееся от нормы позволяло острее почувствовать проблему, сложность ее содержания, понять суть явления. Именно индивидуальное как уникальное показывало, что игнорирование его заводит самодовлеющий рассудок в тупик; оно разбивало самоуверенность разума, корректировало его «истины», заставляло задумываться над мыслью, что нет окончательных решений, но есть бесчисленные вопросы. Все это способствовало открытости сознания.

---

<sup>62</sup> *Абу Хаййан ат-Таухидӣ*. Ал-Имтā'. Ч. I, с. 153.

<sup>63</sup> *Ат-Таухидӣ*. Фй-с-садāқа, с. 113.

<sup>64</sup> *Абу Хаййан ат-Таухидӣ*. Ал-Имтā'. Ч. 3, с. 131.

<sup>65</sup> Там же, ч. 2, с. 204.

Казалось бы, средневековое знание являлось итогом наблюдения, опыта, т.е. знанием единичностей. Но опыт в средневековом понимании — это прежде всего память, а следовательно, совокупность наблюдений, собирание их воедино, выделение и запоминание общего для единичностей. Значит, в конце концов цель наблюдений, может быть и неосознанная (а именно так, т.е. как неосознанный результат многочисленных наблюдений, память опыта, объяснялась «философами» природа первичных принципов знания), — общее. Наука выступала прежде всего как разработка парадигмы, как дедукция. Не было особой нацеленности на новое, которое получается через единичное как особое, уникальное, разбивающее привычные стереотипы, отклоняющееся от нормы. И это подводит к необходимости коррекции понимания того, что собой представляло в средневековом сознании понятие индивида, какой представляла его реальная роль в концепциях религиозных мыслителей и фалясифа.

*Я сам — не я...*

*Мне нет названий, очертаний нет.*

*Я вне всего, я — дух, а не предмет.*

Ибн аль-Фарид

Мир представляет собой множество вещей, множество форм. Но все они существуют в Едином и благодаря ему. Данный основополагающий постулат устраняет различия между всеми течениями и учениями. Разница между, например, философом-перипатетиком аль-Фараби и суфием Ибн Араби будет состоять только в том, что первый, подчеркивая первичность (по сравнению с человеческим разумом) реального мира, его законов (даже как творение Бога), утверждает независимость Первого сущего от существования прочих вещей, тогда как Ибн Араби в большей степени делает упор на субъективности (личности, индивидуальности), устанавливая имманентную причинную связь Бога с его творением, зависимость Бога от творения. Однако и тот и другой, будучи представителями далеко не близких течений, едины в признании исходного начала мироустройства — Единого.

Какое это имело значение в разработке концепции знания, отчасти было сказано выше. Теперь стоит рассмотреть ее более подробно.

Самое общее суждение о человеке состоит в определении его сущности, заключающейся в способности постичь божественное могущество и мудрость, благодаря чему человеку открывается возможность обрести вечное посмертное счастье. Постижение это происходит через разум или любовь. Но что такое разум? Это общеродовая, с точки зрения фалясифа, сущность, связанная с божественным Мировым или Деятельным разумом. Человек, развивая себя нравственно, обогащая свои знания, совершенствуя свой ум и тем самым формируя себя как

индивида, преследует фактически одну подлинную цель, состоящую в счастье соединения с божественной сущностью, слиянии в высшем единстве, высшем Разуме.

«Великолепие, красота и украшение *всякого* сущего, — пишет Ибн Сина, — состоит в том, чтобы осуществить *свое* бытие наилучшим образом и *достичь последнего завершения*»<sup>66</sup>. Речь вроде бы идет о всяком сущем, но у него (сущего) есть *цель* — завершение личного земного бытия в Мировом разуме. Сущее выступает не как нечто самоценное, а как осуществляющее цель. Так же и у аль-Фараби: существующие вещи расклассифицированы по степени ценности их бытия, и каждое бытие «получает часть и степень бытия, ему *предназначенные*... в зависимости от степени связи с Ним»<sup>67</sup>. Здравомыслие, учит аль-Фараби, это «то, благодаря чему мы получаем и достигаем познания всех вещей, которые человеку *надлежит* (курсив мой. — Е.Ф.) узнать», например что «мир сотворен, что Аллах един»<sup>68</sup>.

Единичное, полагал Аристотель, не может быть истинным предикатом, оно есть наведение на общее. Такой взгляд на единичное сохраняется и в арабское средневековье, и не только в области логики, но и как общее представление о системе мира, в которой не просто главенствует, но все создает и определяет Единое и, следовательно, общее.

Это и понятно, поскольку вся жизнь всех людей зависела от их сплоченности, от объединения их усилий. Спасение было в группе и через нее. Монотеистическая религия ислама в наибольшей мере стала воплощением стремления к единению и выражением представления о единстве. Все частное, все индивидуальное должно было отступать на второй план, отбрасываться ради сохранения и укрепления общности, в данном случае государственной и конфессиональной. Социальные и религиозные причины, объясняющие тягу к единому, общему, подкреплялись выводами наук и философии, утверждавших о наличии мирового порядка, о подчинении земных событий Закону, о пронизывающем все многообразие сущего бытийном единстве, о бытийной общности сотворенного. Этот главный вывод античности определял всю структуру и содержание средневекового сознания.

Данная установка сознания выражалась в разработке учений о едином начале, в стремлении увидеть в явлении сущность, в опоре на дедуктивную логику и т.д. Как пишет Ибн аль-Фарид,

...но вот я снова зряч и вижу сквозь  
Любой предмет невидимую ось...

<sup>66</sup> Ибн Сина. Книга знания. — Избранные философские произведения, с. 70.

<sup>67</sup> Ал-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города. — Философские трактаты, с. 229.

<sup>68</sup> Ал-Фараби. Указание пути к счастью. — Социально-этические трактаты, с. 31.



И в каждой зримой вещи различить  
Незримую связующую нить<sup>69</sup>.

Экзистенциальную окраску таким оценкам придавали упования на вечность, желание отыскать основания вечности.

Ты видишь не предмет, а тень предмета.  
А где же сам предмет? Он в небе где-то<sup>70</sup>.

Вечным является только универсальное; все частное — бренно и поэтому не достойно внимания. Индивид как частное лицо может осознаваться в качестве ценности лишь в том случае, если все заключено в жизни земной, в ее абсолютной ценности перед лицом смерти, нет упований на иной мир. Если же все помыслы человека связаны с верой в Бога, тогда его индивидуальная жизнь лишается самоценности, она ценна только в соотношении с Богом, с Единым. Поэтому, как учил суфий Абу Наср ас-Сарадж, «любовь к мирскому — начало всех прегрешений»<sup>71</sup>. Даже душа, индивидуальная душа, хотя она и ближе к Всеобщему, к Мировой душе, нежели телесность, материя, но и она имеет смысл лишь как средство восхождения к Универсальной душе. Телесное же, воплощение единичного, тленно и потому неценно. Жизнь земная — не настоящая жизнь; подлинная жизнь — небесная.

Путем к достижению истинного счастья является разум, составляющий согласно многим концепциям (и не только фальсафы) сущность человека. Он причастен к божественному, универсальному разуму и поэтому может обещать вечность. Но именно только обещать, а обеспечение с помощью него вечности зависит от индивида, от его усилий приблизить частный разум к универсальному. Совершенствование же индивидуального разума в знании и воспитании приведет к достижению вечности в Универсуме. Ради этого, говорит Ибн аль-Фарид, «я отдаю свою отдельность, скорлупу свою»<sup>72</sup>.

Правда, в разуме связь индивида с универсумом видят лишь мыслители-рационалисты. Суфии же смотрят на разум как на привязь к земному миру — пока человека не покидает разум, он находится в мире явлений, а не сущности.

... но если мысль моя  
Решит, паря: она есть только я,  
Я в тот же миг низвергнусь с облаков  
И разобьюсь на тысячи кусков<sup>73</sup>.

<sup>69</sup> Арабская поэзия средних веков, с. 534.

<sup>70</sup> Джалаладдин Руми. Поэма о скрытом смысле. М., 1986, с. 13. Ср. его же: «Все сущее — пыль, которая сияет, освещаемая луной» (цит. по: Чистик У.К. В поисках скрытого смысла, с. 45).

<sup>71</sup> Хрестоматия по исламу, с. 144.

<sup>72</sup> Арабская поэзия средних веков, с. 532.

<sup>73</sup> Там же, с. 537.

Индивид как бы вознесся до предела своей индивидуальности, уже тождественной всеобщности, вобрав ее в себя. Но оказывается, что слияние с ней скорее не в том, что он вбирает ее, а в том, что она вбирает его. «Лучший из вас тот, кто наблюдает божественную Истину посредством божественной Истины, отрешившись от всего, кроме божественной Истины», — учил багдадский суфий Ахмад Ибн Ата<sup>74</sup>. Хадис гласит: «Никто из вас не узрит Господа своего, не умерев». Полное знание Бога — уход из мира. Если же в этом акте сохраняется присутствие сознания, индивида, то он «низвергается с облаков» и оказывается в мире «тысячи кусков». Никакого сознания — «забудь себя» в любви, оставь все, что некогда было твоим. Но и не всякая любовь приводит к истинному единению, даже в любви может оставаться индивидуальность, сама любовь является таковой, полагает один из первых суфиев Зу-н-Нун: «Чистая, незамутненная любовь к Аллаху — уход любви из сердца и всего тела, покуда там ее совсем не останется. Тогда все будет в Аллахе и для Аллаха»<sup>75</sup>.

Ибн Араби приходит к неутешительному выводу:

Увы, не под силу — ту  
Постичь ему красоту<sup>76</sup>.

Оставаясь живым, т.е. индивидом, человек не может слиться с Богом, с Единым.

Таким образом, даже суфизм, который представляется развившим в средние века концепцию личности, оказывается в конечном счете отвлеченным от нее, отдающим ее — ее духовное и душевное богатство — всепоглощающему Единому. Индивидуация направлена в одну сторону — к Богу, только в связи с ним существует человек, он слуга у Господина, хотя и высокий, но слуга.

*Ешь то, что нравится тебе, но надевай  
то, что нравится другим.*

Арабская пословица

*Лишь через объединения... человек  
может обрести совершенство.*

Аль-Фараби

Наиболее определенно мизерность индивида перед лицом общего обозначена в социальных концепциях фальсафы.

---

<sup>74</sup> Хрестоматия по исламу, с. 150.

<sup>75</sup> Там же, с. 152.

<sup>76</sup> Арабская поэзия средних веков, с. 678.

Даже Ибн Сина, который мало писал на социальные сюжеты и в наибольшей степени подчеркивал (в плане метафизическом и психологическом) значимость индивидуальности не только как единичности, но и как особенности, отличающей своеобразием, — даже он, именно в сюжетах социальных, обращал внимание прежде всего на необходимую включенность индивида в общность. «Что же касается человека, — писал он в „Книге о душе“, присоединяясь к распространенным учениям, — то если бы не существовало никого другого, кроме него самого и кроме того, что есть в природе, то он бы погиб или же условия его существования были бы тяжелыми»<sup>77</sup>. «Человек, будучи одинок, не может получить самостоятельно все то, в чем он нуждается, — этого он достигает лишь благодаря обществу»<sup>78</sup>.

Таким образом, индивид, будучи особенностью для себя, должен ради своего сохранения стать частью общего, которое как гарант его жизненности приобретает высокий статус, почти абсолютную значимость. Для общества же индивид как таковой, как человек, сознающий свою особенность, уникальность и пытающийся сохранить ее, становится одиночкой, отъединившимся (*мутаваххид*). Такое отъединение, по мнению Ибн Баджи, неестественно и представляет собой великое зло. *Мутаваххидун* (уединившиеся, индивиды) — люди, «с чьим мнением не согласны ни какой-либо народ, ни какой-либо город», «они те, кого имеют в виду суфии, когда говорят о „чужаках“». Ведь те, находясь в родных краях, на своей земле, среди своих соседей, являются чужаками по своим воззрениям»<sup>79</sup>.

Понятия индивидуализма (фардиййа) и соответствующей концепции еще не было, но бытовало (и в социальных учениях) отрицательное отношение к «одиночке». Индивид — это не тот, кто уникален и ценится обществом за свою уникальность, а тот, кто отъединяется от общества, «уходит» из него, а нередко и изгоняется. Это прекрасно выразил в стихах еще доисламский поэт аш-Шанфара (V — начало VI в.), изгнанный из своего племени:

Я вам не попутчик, мы чужды душой и делами.  
Спускается ночь. Я своею дорогой уйду...  
Я с вами родство расторгаю, теперь я сродни  
пятнистым пантерам, гривастым гиенам, волкам...

<sup>77</sup> Ибн Сина. Книга о душе. — Избранные философские произведения, с. 472.

<sup>78</sup> Ибн Сина. Указания и наставления. — Там же, с. 367.

<sup>79</sup> Цит. по: Игнатенко А.А. В поисках счастья. М., 1989, с. 177. Ср. у Ибн Сины: «Когда я стал велик, не стало страны, вмещающей меня. Когда возросла моя цена, не нашлось на меня покупателя» (Ибн Сина. Жизнеописание. — Избранные философские произведения, с. 49). Вспомним, что на свою отъединенность от общества жаловался и ат-Таухиди.

Никто не посмеет мне дать подаянье в пути,  
глодать буду камни и в землю вгрызаться зубами.  
Склонись я к бесчестью, теперь бы я вволю имел  
еды и питья, я сидел бы на званом пиру,  
но гордое сердце бежит от соблазна и лжи,  
бежит от позора, в пустыню бежит от желаний<sup>80</sup>.

Обычный удел неординарных мыслителей — аскетизм и одиночество. Человек, отстаивающий свою индивидуальность, становится чужаком.

Единственным философом, выступавшим на стороне индивидуальности, был Ибн Туфейль. Человеческое объединение, считал он, препятствие на пути к счастью; истинной жизнью является жизнь аскета, покинувшего порочный Город и посвятившего себя размышлениям об Истине<sup>81</sup>.

Наиболее развернуто негативное отношение к индивиду-одиночке представлено в социально-политических трактатах аль-Фараби, развивающих представление о счастье, достижимом лишь в Добродетельном городе, объединившем добродетельных людей. «Добродетельному городу противоположны... отдельные индивиды (*навāбит* — ростки, незрелые), проживающие в добродетельном городе. Такие индивиды в городах — это как плевелы в пшенице, шипы в посевах или сорняки»<sup>82</sup>. Очевидно, их души можно приравнять к растительным. Чужеродными элементами являются и «звероподобные люди». С ними нужно обращаться как с животными, использовать в домашнем хозяйстве и обращать в рабство. С теми же, которые не могут быть использованы, должно поступать как с вредными животными»<sup>83</sup>.

В невежественных же городах люди вообще подобны животным, каждое из которых «по природе своей стремится к тому, чтобы в мире не было другого существа, кроме него самого»<sup>84</sup>; они «стремятся поработить другое существо для своей выгоды», уничтожают друг друга, считая, что «существование всякого другого существа представляет собой несовершенство и является вредным для его собственного существования» и что «каждый человек должен один пользоваться всеми имеющимися у него благами»<sup>85</sup>. И все это приводит к возникновению «множества воззрений». «Таков, — заключает аль-Фараби, — звериный взгляд»<sup>86</sup>.

---

<sup>80</sup> Арабская поэзия средних веков, с. 15—16.

<sup>81</sup> См.: *Игнатенко А.А.* В поисках счастья, с. 201.

<sup>82</sup> *Ал-Фараби.* Гражданская политика. — Социально-этические трактаты, с. 137.

<sup>83</sup> Там же, с. 183.

<sup>84</sup> *Ал-Фараби.* Трактат о взглядах жителей добродетельного города. — Философские трактаты, с. 346.

<sup>85</sup> Там же, с. 347.

<sup>86</sup> Там же, с. 348.

В добродетельных городах, как учит аль-Фараби, индивиды (*шухус*) подразделяются на множество видов: 1) стремящиеся к почестям, власти, богатству, но способствующие так или иначе достижению истинного счастья, 2) искажающие представление о счастье и пути к нему, 3) вероотступники и т.д.<sup>87</sup> Индивид действительно видится как отклоняющийся от «общей идеи», а индивидуальность — как некая агрессивность по отношению к ней. В лучшем случае индивидуальность, т.е. различие людей, групп, народов, фиксируется как факт, но редко говорится о ценности этих различий, за исключением, пожалуй, различий культур, народов и т.п. И все-таки эти различия играют побочную роль, важно же то общее, что объединяет людей и народы, — вера в единое счастье, единые цели<sup>88</sup>, а индивидуальность здесь может быть только помехой.

Человек — это индивид, но как единичный, в этом смысле равный другим представитель рода. Он обладает разумом, но опять же как представитель рода; разум — родовое качество, отдельный человек — лишь его носитель.

Интересно, что личная позиция аль-Фараби, склонявшегося к идеям Стои и аскетов и отстаивавшего собственную свободу, отчасти, но только отчасти, выразилась и в его позиции социального философа, предложившего «идеальный» проект «идеального» общества. Это общество разделено на элиту и толпу, массу. Представители элиты — личности, могущие претендовать на индивидуальность. Самое высокое положение в иерархии элиты занимает Совершенный человек, но и он не вполне индивид. Абсолютный индивид — Аллах, он — всеобъемлющий индивид, воплощающий все, приписываемое индивиду: безусловную уникальность, совершенную полноту всех возможных качеств, безграничную свободу, граничащую с произволом, независимость и т.д. Только Аллах может говорить от имени Я (Мы) как Истины. Немногие мусульмане покушались на эту прерогативу, а посягавшие карались. «Аллах велик и славен в себе, Он возвышен, великолепен» независимо ни от чего и ни от кого<sup>89</sup>. «В самом деле, какова может быть связь между тем, что является минимальной частью, и тем, величие чего бесконечно... между самым несовершенным и абсолютным совершенным!»<sup>90</sup>.

В мире людей имеется некоторое подобие такой индивидуальности, ее символ: Совершенный человек, пророк, истинный правитель, может быть халиф, глава государства, лицо, воплощающее общность,

<sup>87</sup> *Ал-Фараби*. Гражданская политика. — Социально-этические трактаты, с. 164 и сл.

<sup>88</sup> *Ал-Фараби*. Трактат о взглядах жителей добродетельного города. — Философские трактаты, с. 341.

<sup>89</sup> Там же, с. 221.

<sup>90</sup> Там же, с. 223.

и т.п., может быть, некоторые избранные люди (хасса), приблизившиеся к истине, на которых снизошел свет, свет Деятельного разума. У них есть историческое имя, они известны, прославляются, почитаются. Но даже они должны подчиняться цели служения общему делу.

Каждый человек представляет себе счастье по-своему, соглашается аль-Фараби. Но это не значит, что такое представление правильно, только совместные действия людей могут привести к цели. «Лишь через объединения... человек может обрести то совершенство, к которому он предназначен по своей природе»<sup>91</sup>. Деятельность всех доставляет каждому члену «все, в чем он нуждается для существования и достижения совершенства», и для этого «человеческие индивиды размножились и заселили обитаемую часть земли»<sup>92</sup>. Данное убеждение высказывается и в другом сочинении аль-Фараби: «Человек относится к тем видам (существ), которые могут достичь необходимого в делах и получить наивысшее совершенство только через объединение многих людей в одном месте проживания»<sup>93</sup>.

Для того чтобы объединиться во имя общей цели, надо знать некоторые вещи. Во-первых, надо их знать. Но самостоятельно человек не может получить знание, совокупный духовный продукт, на это способны лишь люди, обладающие соответствующими врожденными способностями, — пророки. А обычный человек должен воспитываться и учиться, ему нужен наставник. Во-вторых, для того чтобы совместно действовать, нужно быть *организованным* в общество, для чего существует его Глава. «Религия, — учит аль-Фараби, — это взгляды и действия, обусловленные предначертаниями первого Главы. С помощью религии все достигают цели»<sup>94</sup>. «Вместе с тем ясно, что все это невозможно, если в городах не будет общего воззрения, объединяющего взгляды, убеждения и действия горожан»<sup>95</sup>. Все члены «городского объединения должны посредством своих действий следовать цели первого главы города»<sup>96</sup>. «Повелители добродетельных городов... представляют собой как бы единую душу и как бы единого вечного государя»<sup>97</sup>. Все подчинено одной цели и организуется в соответствии с иерархией следующих одна за другой целей: одна часть общества, одна его группа служит для другой, та — для третьей и т.д.

---

<sup>91</sup> Там же, с. 303.

<sup>92</sup> Там же.

<sup>93</sup> *Ал-Фараби*. Гражданская политика. — Социально-этические трактаты, с. 108.

<sup>94</sup> *Ал-Фараби*. Отношение философии к религии. — Естественнаучные трактаты А.-А., 1987, с. 317.

<sup>95</sup> Там же, с. 353—354.

<sup>96</sup> *Ал-Фараби*. Трактат о взглядах жителей добродетельного города. — Философские трактаты, с. 311.

<sup>97</sup> Там же, с. 326.

Таким образом, признание единичности опять уступает верховенствующей значимости общей идеи счастья, даруемого отдельным членам общества. Правда, счастье достигается при условии, что действия людей основаны на доброй воле и свободном выборе. Однако человек может совершать как прекрасные, так и безобразные действия, и характер действий, нравы зависят от привычки. Задача политических деятелей — приучить жителей городов делать добро, «указать, каким образом человек может прийти к счастью»<sup>98</sup>. Но как нельзя лечить отдельный орган, не принимая во внимание весь организм, так невозможно дать счастье людям, не создав добродетельного города во главе с мудрым правителем.

«Правитель города должен управлять делами *каждой части* (здесь и далее курсив мой. — Е.Ф.) города, мала ли она, вроде *отдельного человека*, или велика, подобно отдельному дому, и лечить ее и доставлять ей благо в соотношении со *всем* городом и каждой из остальных его частей, стремясь сделать... благо, от которого получают пользу *весь* город и *каждая* из его частей в соответствии со степенью *ее полезности для города*»<sup>99</sup>. Здесь, пожалуй, наиболее четко выражен смысл социально-политической концепции аль-Фараби, теоретика государственного устройства: его понимание зависимости человека от общества, его забота о каждом человеке, но и подчинение этой заботы интересам общества. Подобную мысль высказывал и Аристотель, последователем которого аль-Фараби себя считал: «Даже если для одного человека благом является то же самое, что для государства, более важным и более полным представляется все же благо государства... Желанно, разумеется, и (благо) одного человека, но прекраснее и божественней благо народа и государства»<sup>100</sup>. Интересно еще данное аль-Фараби в «Гражданской политике» описание «коллективного города», где все равны и свободны, в нем каждый сам по себе, добро уживается со злом и т.д. — такой город неприемлем с точки зрения представления о счастье, ибо в нем отсутствует идея общего блага<sup>101</sup>. Индивид здесь рассматривается не как самодостаточная индивидуальность, личность, а как элемент, составная часть целокупности.

Таким образом, если у Ибн Сины (как и в суфизме) видно стремление признать значимость отдельной личности, единичности, выделить ее из общности, если он от человека вообще идет к индивиду и усматривает его спасение в совершенствовании личного сознания, то аль-Фараби мыслит иначе. Индивид у него — отправной пункт, пусть даже и нравственно важный. Но спасение этот индивид получает только

---

<sup>98</sup> *Ал-Фараби*. Гражданская политика. — Социально-этические трактаты, с. 116.

<sup>99</sup> *Ал-Фараби*. Афоризмы государственного деятеля. — Там же, с. 193.

<sup>100</sup> *Аристотель*. Никомахова этика. I, 1094 в, 7—10.

<sup>101</sup> *Ал-Фараби*. Гражданская политика. — Социально-этические трактаты, с. 156—158.

через *социальное* сознание, через Город, народ — через человеческий *род* как гарант его *родового* бессмертия.

Казалось бы, для эпохи, в которую жил аль-Фараби, иных взглядов и не могло быть, да и вообще подчиненность индивида обществу как будто очевидна. И все же время во многом характеризуется тем, какие концепции — индивидуалистские, персоналистские или унитаристские — в нем преобладают или играют заметную роль, какие тенденции становятся влиятельными. В арабо-мусульманское средневековье господствует взгляд на индивидуальность не как на самоценный продукт биологического и социального развития. Даже в религии, регламентирующей праведную жизнь в социально-религиозной общности, индивид подчиняется общности как носительнице религиозной идеи — индивид предназначен общности.

*Человек как индивид смертен,  
но как род бессмертен.*

Если обратиться к одному из центральных пунктов средневековой духовной парадигмы, религии, — к учению о спасении, то оно подтверждает данную характеристику преобладающего взгляда на человека.

Суфии искали спасение через аскетизм, отшельничество, удаление от мира, в проповеди индивидуального пути к счастливой посмертной жизни. Но эти устремления всегда воспринимались исламом как чуждые ему, ибо они противоречили главной его идее — спасению через религиозную общину, умму, которая несет в мир, воплощает слово божие. Правда, общности тоже могут быть греховными, например языческие, немусульманские, заблудшие города, отдельные группы. но это связано скорее с порочностью их правителей, жителей или несовершенством вероучения, опять же неправильно переданного пророками божественного слова, искажаемого также и отдельными людьми.

Ислам, многое унаследовавший от христианства как предшествовавшей ему монотеистической религии, в учении о грехе отставал иной, нежели в христианстве, догмат.

В христианстве центральным является утверждение об изначальной греховности человека как такового, греховности всего рода, унаследованной от прародителей. Память о первородном грехе, пусть даже искупленном Иисусом, влечет вечную придавленность человека, сознание ущербности, нравственной униженности, недостойности. Но в этой идее заложен и другой смысл: каждый человек (конечно, с помощью религии и церкви) должен сам сделать все возможное для искупления греха и спасения, и не только своего, но и рода, подтвер-



ждая тем самым бессмысленность смерти Христа. Человек, индивид, принуждается к поиску благих деяний. Он не просто живет праведно или греша; ради своего спасения он должен не только избегать греха, но и делать благо, приумножать добро во славу Исккупителя. Позже бунт против приниженности и выставление себя как венца творения на главное место, и даже на место Бога, будет способствовать развитию сознания и доктрины индивидуализма. Но христианская идея искупления будет способствовать и развитию самосознания человека, представлению его о себе как личности, обладающей самоценностью.

Ислам отверг идею первородного греха. Человек от рождения чист, и его задача — не грешить при жизни, а что такое грех, ему показал Коран и определили предписания. Исповедание ислама уже является гарантией спасения, важно лишь не перевесить прегрешениями чашу весов блага, данного исламом. Человек, таким образом, не устремлен принудительно на поиски спасения, на освобождение от унаследованной греховности благими делами. Его бремя более легкое и посильное, оно не отягощает его постоянно, не изматывает, не держит сознание в напряжении. Человек более спокоен, занимая достойное место в иерархии существ. Он ниже Бога, но не унижен. Он выше других земных творений, но не царь над ними и не провоцируется быть таковым. Желательно, конечно, не просто выполнять предписания религии, но и проникнуться верой и сознательно (а не только «знательно») служить Богу. Но это уже порождает рефлексию, самостоятельность и потому поощряется не всеми знатоками ислама, теологами, поскольку ведет к личной вере, неподконтрольной общине, к критической позиции.

Безусловно, в исламе были и есть течения, сторонники которых акцентировали и акцентируют значимость и даже ценность индивида как личности. С другой стороны, о христианской религиозной, философской и социальной мысли также можно сказать, что она в целом ориентируется на приоритетность общего по отношению к индивидуальному. Но все же существуют особенности той и другой религий, которые повлияли на культуру, ментальность народов, исповедующих их, определили направление их развития.

---

## ГЛАВА 5

*Н.Ефремова*

### Ноология восточных перипатетиков

Учение об интеллекте, развивавшееся арабо-мусульманскими перипатетиками, представляет собою едва ли не самый оригинальный раздел их философского творчества. Аристотелевские высказывания о разуме, как правило случайные и маргинальные, мусульманские последователи Стагирита развили в целостную теорию, занявшую центральное место в их системе и во многом определившую своеобразие восточного перипатетизма. Кроме того, именно латинские переводы сочинений арабских мыслителей инициировали на христианском Западе ноологическую проблематику, доселе там почти неизвестную, и предопределили переориентацию философского дискурса в ее сторону<sup>1</sup>.

**Аль-Кинди:**

**дуализм чувственного и умственного**

Ноология мусульманского перипатетизма открывается небольшим по объему (всего в три страницы) сочинением аль-Кинди (ум. между 860 и 879 гг.) «Об интеллекте»<sup>2</sup>. С этим трактатом, посвященным классификации разумов, латинский Запад познакомился еще до аристотелевского трактата «О душе». Он был известен в многочисленных латинских переводах, фигурируя обычно под названием «De intellectu».

---

<sup>1</sup> До XIII в., когда проблема интеллекта становится популярной на Западе, философские дебаты проходили главным образом по таким проблемам, как взаимоотношение между церковной и светской властью, эвхаристия (а точнее, пресуществление), универсалии, Троица и творение.

<sup>2</sup> Аль-Кинди касается проблемы интеллекта также в трактатах «Об определениях и описаниях», «О первой философии», «О природе сна и сновидения».

Как пишет аль-Кинди, «интеллект, по Аристотелю, бывает четырех видов. Первый из них — интеллект, который все время в действии (*би-л-фи'л абадан*); второй — это интеллект, который в возможности (*би-л-кувва*), и он принадлежит душе; третий — интеллект, который в душе перешел из [состояния] потенциальности в [состояние] действия; четвертый — интеллект, который мы называем проявленным»<sup>3</sup>.

Последний, четвертый интеллект вызвал немало затруднений среди исследователей, прежде всего из-за сложности в прочтении обозначающего его арабского слова (поскольку в рукописи отсутствуют диакритические точки). Мы перевели его как «проявленный», что соответствует чтению *ал-бā'ин* и вполне согласуется с характеристикой его в двух других местах трактата как *аз-зāхир*, «обнаруживающийся»<sup>4</sup> (с. 160, стк. 5 и 9). Так, по-видимому, его и прочли авторы латинских переводов, передававшие его термином *intellectus demonstrativus*. Другие же исследователи (Ж.Жоливе, А.Абу-Рида, А.Ахвани, М.Шариф) предпочитают читать его как *ас-санй*, «второй», или же как «*ан-нāти*» (Дж.Маккарти), «выступающий»<sup>5</sup>.

Еще одна сложность связана с пониманием выражения, в котором четвертый интеллект характеризуется как «обнаружившийся из души интеллект, когда она его экстернализирует и когда он в действительности существует для другой (*ли зайрихā*) от себя самой (*мин хā*)»<sup>6</sup>. На этом основании некоторые исследователи<sup>7</sup> полагают, что речь идет о действии, посредством которого один интеллект сообщает другому собственное мышление. Нам же кажется, что аль-Кинди имеет здесь в виду лишь факт экстернализации мыслительной деятельности субъекта, проявление ее вовне.

Объясняя различие между третьим и четвертым видами интеллекта, аль-Кинди пользуется образом письма. Третий интеллект подобен писцу, который уже овладел навыком письма. Четвертый же интеллект — это писец, когда он применяет свой навык, т.е. когда пишет. «Итак, — пишет философ, — различие между третьим и четвертым [видами интеллекта] заключается в следующем: третий — это нечто, чем некогда овладела душа; она может его экстернализовать,

---

<sup>3</sup> *Ал-Кинди*. Об интеллекте. — Jolivet J. L'intellect selon Kindi. Leiden, 1971, с. 158. Здесь и далее цитирование данного трактата приводится в нашем переводе, сделанном по изданию в приложении к указанной монографии.

<sup>4</sup> *Ал-Кинди*. Об интеллекте, с. 160, стк. 5 и 9.

<sup>5</sup> См.: Jolivet J. L'intellect selon Kindi, с. 12—13; *El-Ahwany A.* Islamic philosophy. Cairo, 1951, с. 51—52; *Sharif M.M.* History of Muslim philosophy. Wiesbaden, 1962, с. 433; *McCarty R.J.* Al-Kindi's Treatise on the Intellect. — Islamic Studies. III. Karachi—Islamabad. June 1964.

<sup>6</sup> *Ал-Кинди*. Об интеллекте, с. 160.

<sup>7</sup> См., например: *Gilson E.* Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant. — *Archives d'histoire doctrinale et littéraire au Moyen Age*. T. 4, 1929—1930; *Badawi A.* Histoire de la philosophie en Islam. T. 2. P., 1972, с. 447 и сл.

когда захочет; четвертый [возникает] или во время его первоначального овладения, или в момент своего очередного проявления, когда им пользуется душа. Таким образом, третий [интеллект] — приобретение, уже имеющееся в душе, и он находится в ее распоряжении, тогда как четвертый проявляется вне души<sup>8</sup>, когда он проявляется в действии<sup>9</sup>. Иными словами, указанные виды интеллекта можно было бы охарактеризовать как разум «умеющий» и разум «действующий».

Второй вид интеллекта — душа, предрасположенная к познанию; «он потенциально принадлежит душе, пока последняя не стала познающей (*āqila*) в действительности»<sup>10</sup>. А потенция души к познанию актуализируется благодаря первому интеллекту, который аль-Кинди определяет как *naʿūʿiyyat al-ašīyā*<sup>11</sup>, т.е. как виды и роды вещей. Такой интеллект, неоднократно подчеркивается в трактате, — чистая актуальность; он всегда находится в действии<sup>12</sup>.

Очерченную здесь четырехчленную классификацию разума аль-Кинди приписывает Аристотелю. Более того, аристотелевское учение об интеллекте, как указывается в начале трактата «Об интеллекте», это и есть «мнение учителя Аристотеля — мудреца Платона», а также других «достохвальных из числа древних греков».

На самом же деле в знаменитом месте из третьей книги трактата «О душе», которое послужило отправным пунктом ноологии античных и средневековых перипатетиков, Аристотель выделяет лишь два вида интеллекта: с одной стороны, ум, сходный с материей и «способный становиться всем», а с другой — ум, «все производящий»<sup>13</sup>.

Более развитую и терминологически более четкую схему интеллекта мы находим у Александра Афродизийского. Разум, который «способен становиться всем», он определяет как «материальный» — название, возобладавшее в последующей перипатетической традиции (араб.: *ʿaql ḫayūlānī*, лат.: *intellectus materialis*). «Ум, все производящий» Александр именует как «активный интеллект», или «деятельный разум» (араб.: *ʿaql faʿʿāl*, лат.: *intellectus agens*)<sup>14</sup>. Наряду с этими

---

<sup>8</sup> «Вне души», *мин ан-нафс*, — так, полагаем, следует читать это выражение в соответствии с 5-й строкой на стр. 160 цитируемого трактата Кинди, а не *фй-н-нафс*. «в душе», как полагает Жюливе.

<sup>9</sup> *Ал-Кинди*. Об интеллекте, с. 160.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Там же, с. 159.

<sup>12</sup> Там же, с. 158, 159.

<sup>13</sup> *Аристотель*. О душе. Кн. III, гл. 5, 430а, 10—15. — Сочинения. Т. I. М., 1976.

<sup>14</sup> В латинских переводах трактата Александра, источниками для которых явились работы арабских философов, деятельный интеллект именуется *intellectus adeptus agens*. т.е. «приобретенный активный интеллект», что дает ряду исследователей основание предполагать существование в схеме Александра еще одного, самостоятельного, четвертого интеллекта, находящегося между «интеллектом по обладанию» и «деятельным» интеллектом.

двумя Александр выделяет третий вид интеллекта, который не обозначается в аристотелевских сочинениях. Это — «обладающий» (араб.: *'ақл би-л-малака*, лат.: *intellectus secundum habitum*) или «приобретенный» (араб.: *'ақл мустафād*, лат.: *intellectus adventitius*) разум, способ существования материального разума, когда тот приобретает способность к действию и познанию<sup>15</sup>.

Данную схему Александр излагает в своем трактате «Об интеллекте» (являющемся фрагментом его комментария к аристотелевскому сочинению «О душе»), который, будучи переведен на арабский (а впоследствии и на латинский) язык, был широко известен среди арабомусульманских перипатетиков. Что же касается влияния Александра на аль-Кинди, то этот вопрос до сих пор остается дискуссионным<sup>16</sup>, хотя решение его склоняется в пользу негативного ответа. К такому заключению приводит не только неупоминание в трактате аль-Кинди имени Александра, но и бросающееся в глаза отсутствие какой-либо терминологической преемственности. И когда в сочинении аль-Кинди встречается выражение «приобретенный разум» (*'ақл мустафād*)<sup>17</sup>, оно не несет, как мы видим, терминологической нагрузки.

Расхождение ноологии аль-Кинди и Александра, однако, не сводится лишь к области терминологии. Трактровка «Философом арабов» деятельного разума существенно отличается от понимания его античным перипатетиком.

Как известно, у Аристотеля отношение этого вида разума к душе выражено нечетко. Так, если, с одной стороны, он определяет его как один из аспектов души, позволяя делать вывод о его имманентности последней, то, с другой — например его утверждение о том, что «...только интеллект приходит извне и только он божествен»<sup>18</sup>, а также, что он «не подвержен страданию, по своей сущности деятелен, бессмертен и вечен, всегда мыслящий»<sup>19</sup>, — говорит об отчужденности его от души. Неясным остается, что в данном контексте означает «приходит извне». «Извне» человека или «извне» чувствительной части его души? Если утверждается последнее, то что тогда подразумевается под словами «всегда мыслящий»? И в каком смысле следует понимать «божественность»? То ли это отдаленность от чувственного, то ли причастность или тождественность Богу, отрешенному от мира?

---

Кроме того, в результате ошибки при переводе в арабских и латинских версиях текста Александра деятельный интеллект подразделяется на «деятельный интеллект сам по себе» и «приобретенный интеллект». — См.: *Badawi A.* Op. cit., с. 439—447.

<sup>15</sup> *Gilson E.* Les sources gréco-arabes, с. 11.

<sup>16</sup> См.: *Jolivet J.* L'intellect selon Kindi; *Badawi A.* Histoire de la philosophie.

<sup>17</sup> *Ал-Кинди.* Об интеллекте, с. 159.

<sup>18</sup> *Аристотель.* О возникновении животных. Кн. II, гл. 3, 736b, 27—28. — *Аристотель.* О возникновении животных. Пер. В.П.Карпова. М.—Л., 1940.

<sup>19</sup> *Аристотель.* О душе. Кн. III, гл. 5, 430a, 15—25.

Этот дуализм послужил посылком, на основе которого в комментаторской античной литературе сформировались две различные между собой ноологические тенденции — интериоризирующая, представленная Фемистием, и экстериоризирующая, воплотившаяся в учении Александра.

Фемистий не отделяет разум, который он, так же как и Александр, называет «деятельным», от человеческого индивида, подчеркивая отношение последнего к человеческой душе, материальному интеллекту как отношение формы к материи. Однако имеющиеся у различных людей индивидуальные активные интеллекты по своей сущности, полагает Фемистий, не различны, а едины<sup>20</sup>. Доктриной о единосущном, надындивидуальном интеллекте Фемистий утверждает двойственную природу активного интеллекта как не только имманентной, но в каком-то смысле трансцендентной причины. У Александра же активный интеллект — не только вечный, существующий вне души разум («он не является ни частью, ни способностью души в нас»), но и тождествен Богу («божественная интеллигенция»)<sup>21</sup>. В ноологии аль-Кинди деятельный разум, хотя и трансцендентен душе, не обожествляется. Он занимает положение неоплатоновского разума, помещающегося где-то между Богом и душой.

Более оригинальным положением в учении аль-Кинди о душе является отождествление им деятельного разума с умопостигаемыми (универсальными) формами, т.е. с видами и родами вещей. Примечательно следующее высказывание философа (почему-то не замечаемое исследователями), относящееся к его объяснению функции разума как актуализирующего начала: «Всякая вещь, которая была в [состоянии] возможности, переходит в [состояние] действительности только благодаря другой [вещи], которая и есть та самая вещь, [но уже] в действительности (*кулл м̄а-к̄ана би-л-қ̄ува фа-иннаху йахруджу ил̄а-л-фи'ал би-'āхар хува з̄алика аш-шай би-л-фи'л*)»<sup>22</sup>. Отсюда следует, что движущая сила познавательного процесса заключается в самом ее содержании. Активный интеллект, этот мировой Логос, составляющий содержание мышления и его результат, предстоит так, как если бы он предшествовал познанию. Однако аль-Кинди не делает подобного вывода из приведенного выше своего собственного высказывания. Правда, как мы увидим дальше, именно так будет рассуждать Ибн Рушд, ноология которого ориентирована на интериоризацию деятельного разума.

<sup>20</sup> См.: Hamelin O. La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs. P 1959, с. 41—42.

<sup>21</sup> Gilson E. Les sources gréco-arabes, с. 27, 80.

<sup>22</sup> Ал-Кинди. Об интеллекте, с. 159.

Таким образом, когда аль-Кинди отождествляет деятельный разум с универсалиями (видами и родами вещей) и характеризует последние как вечно пребывающие в актуальном состоянии, он, очевидно, покидает лоно аристотелизма, устремляясь к платонизму. Такая тенденция к совмещению двух систем (которые он, кстати, выдает за одну и ту же) прослеживается в следующем его рассуждении относительно формы: «Аристотель говорит, что форма двояка: одна из них — материальная и является предметом чувства, а другая — лишенная материи и является предметом разума; это и есть вид (нав'ийа) вещей и [стоящий] над ними [род их]»<sup>23</sup>.

Устанавливая различие между двумя формами, аль-Кинди ссылается на Аристотеля, хотя он больше тяготеет к Платону. Он не только утверждает актуальное существование чистых, отвлеченных от материи форм — видов и родов вещей (аналогичных платоновским «идеям»), противоположных заключенным в материи чувственным формам, но также не обнаруживает ни малейшего стремления к преодолению этого дуализма. Судя по данному и другим трактатам, аль-Кинди не пытается перекинуть мост от чувства к мышлению, не устанавливает преемственной связи между двумя видами форм; ему абсолютно чужда аристотелевская теория абстракции, отвлечения умопостигаемых форм от материальных. В учении аль-Кинди, таким образом, эмпиризм Аристотеля и номинализм Александра фактически уступают место платоновскому реализму.

Согласно аль-Кинди, роль первого разума, который есть «виды (нау'иййāt) вещей, всегда пребывающих в активном состоянии»<sup>24</sup>, не заключается в том, чтобы содействовать человеческому разуму в актуализировании интеллигибелей путем их абстрагирования от материальных форм, а состоит в наделении разума этими интеллигибелями от самого себя. Первый разум выступает как «даритель» (*муфйд*) интеллигибелей<sup>25</sup>. И отсюда аль-Кинди отделяет всего один шаг от знаменитого *Dator formarum*.

Наметившийся у аль-Кинди поворот в сторону реализма платоновского типа будет усиливаться в ноологии перипатетиков Востока, особенно аль-Фараби и Ибн Сины. В таком повороте среди прочего можно усматривать своего рода попытку решения вечной эпистемологической проблемы: каков источник всеобщего и необходимого характера нашего мышления? кто есть «я» в предложении «Я мыслю», когда моя мысль универсально приемлема и необходима? — вопросы, приведшие Канта к известному различению эмпирической и трансцендентальной субъективности.

<sup>23</sup> Там же, с. 158

<sup>24</sup> Там же, с. 159.

<sup>25</sup> Там же.

В философии аль-Фараби (ум. в 950 г.) и Ибн Сины (Авиценны, ум. в 1037 г.) ноология приобретает явно онтологическое и космологическое измерение. В их космогонической схеме, соединяющей неоплатоновскую концепцию эманации и аристотелевскую космологическую систему, космические интеллекты выполняют роль традиционных двигателей небесных сфер, а мыслительная деятельность этих интеллектов выступает основой процесса эманации, т.е. развертывания Бытийно-Необходимого как единой метафизической точки, его проявления в пространстве и во времени, в многообразии феноменального мира.

Согласно эманационистской схеме, из Первоначала, Бытийно-Необходимого, поскольку оно мыслит себя, происходит другое начало — первый разум. Такое начало единственно, ибо из абсолютно единого Первоначала может эманировать только нечто одно — иначе в нем следовало бы предположить наличие двух или более реально различающихся между собой аспектов. В перворазуме уже есть множественность: сам по себе он возможен, но благодаря Первоначалу — необходим. Поскольку он мыслит Первоначало, из него происходит второй разум; поскольку он мыслит себя как необходимо сущее, из него происходит соответствующая второму разуму космическая душа; поскольку он мыслит себя как возможно сущее, из него происходит соответствующая этой душе небесная сфера. Такой триадичный эманационистский процесс продолжится в нисходящем порядке — вплоть до сферы Луны и десятого разума<sup>26</sup>.

На десятом разуме завершается эманация космических разумов. Творческая энергия последнего разума направлена прежде всего на образование подлунного мира. От него происходит первоматерия этого мира, его различные формы, включая человеческие души. Одновременно он играет центральную роль в эпистемологии и профетологии перипатетиков мусульманского Востока. Его называют «дейтельным разумом» не только потому, что он (не без участия космических сфер) управляет процессами «мира возникновения и уничтожения», но и благодаря его функции актуализатора интеллектуальной потенции че-

---

<sup>26</sup> Определение числа космических разумов десятью встречается у аль-Фараби в «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» (См.: *Аль-Фараби. Философские трактаты*. Алма-Ата, 1970, с. 225, 286). Такое же количество разумов следует и из рассуждений Ибн Сины в «Книге спасения». Однако в начале «Третьего мистического трактата» из книги «Значения посещения» (*Ma'ānī az-zīyāra*) Ибн Сина упоминает лишь о восьми разумах. Более того, в других своих сочинениях оба мыслителя предпочитают не называть точное число разумов при конструировании эманационистской схемы (например, в «Существе вопросов» аль-Фараби и в «Указаниях и наставлениях» Ибн Сины).



ловека — силы, переводящей разум в возможности в разум в действительности. Точно так же квалификация «даритель форм»<sup>27</sup> характеризует его как начало, благодаря которому естественные предметы получают свои материальные, единичные формы, а человеческие разумы — умопостигаемые, универсальные формы. Рассмотрим подробнее этот последний аспект деятельного разума.

В трактате «О значениях [слова] разум» («*Фи ма'анй ал-'ақл*», лат. «*De intellectu et intelligibili*» или «*De intellectu et intellecto*») аль-Фараби выделяет шесть разных употреблений слова «разум», из которых лишь пятое привлекает его внимание. Ссылаясь, как и аль-Кинди, на аристотелевское «О душе» (!), аль-Фараби различает четыре вида интеллекта: разум в возможности (возможный разум, потенциальный интеллект); разум в действительности (действительный разум, актуальный интеллект); приобретенный разум и деятельный разум (активный интеллект)<sup>28</sup>.

Разум в возможности, названный также в других трактатах аль-Фараби «материальным разумом»<sup>29</sup>, — это душа, или часть души, или одна из ее сил, способная принять универсальные формы. Такое понимание потенциального интеллекта совпадает с его трактовкой аль-Кинди. Вместе с тем, в отличие от последнего, аль-Фараби настойчиво подчеркивает тот факт, что речь идет об абстрагированных от материи формах: «Разум в возможности — это... нечто, сущность чего способна или готова абстрагировать сущности и формы существующих предметов от материи с тем, чтобы сделать их своими формами»<sup>30</sup>. Интеллигибелии, прежде чем реализоваться в разуме как актуально сущие, находились вне души, в материи, как интеллигибелии в возможности.

Когда интеллигибелии реализуются таким образом в разуме, он становится «разумом в действительности», или актуальным интеллектом (в других сочинениях — «обладающим разумом»). Но в разуме интеллигибелии получают иное бытие: «Когда они обретаются как умопостигаемые в действительности, то их бытие становится не таким, каким оно было в материальных формах»<sup>31</sup>. Эти абстрагирован-

---

<sup>27</sup> Представление о деятельном разуме как о «дарителе форм» (*вахиб ас-савар*, ре-же — *му'тй ас-савар*, «дающий формы») обычно связывают с именем Ибн Сины. Но это не совсем правильно. Подобное определение мы находим уже у самого аль-Фараби, в частности в «Существо вопросов» (Аль-Фараби. Естественнаучные трактаты. Алма-Ата, 1987, с. 249) и в его же сочинении «О трактате великого Зенона» (Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. Алма-Ата, 1985, с. 354).

<sup>28</sup> Аль-Фараби. О значениях [слова] разум. — Аль-Фараби. О разуме и науке. Алма-Ата, 1975, с. 10.

<sup>29</sup> Например, в трактатах аль-Фараби «О взглядах жителей добродетельного города» и «Существо вопросов».

<sup>30</sup> См.: Аль-Фараби. О значениях [слова] разум, с. 11.

<sup>31</sup> Там же, с. 14.

ные формы отличаются от «чистых форм», к которым мы вернемся ниже.

При характеристике активного интеллекта аль-Фараби затрагивает проблему самопознания. Он решает вопрос, столь важный для аристотелевской традиции: может ли разум познавать сам себя? Является ли он умопостигаемым сам по себе и каким образом? Согласно его концепции, разум может познать себя, как только он уже стал актуализированным посредством хотя бы одной формы. Это самопознание достигает определенной степени совершенства, когда разум обрел все интеллигибельности. В такой момент разум, познавая самого себя, а значит, свою сущность, познает все формы внешней реальности; знание о себе и знание о другом здесь совпадают<sup>32</sup>.

До сих пор аль-Фараби говорил об абстрагированных от материи формах, которыми разум на определенной ступени совершенства может обладать всеми. Однако помимо этих форм, указывает философ, имеются другие, которые по природе своей суть нематериальные формы («абсолютно никогда не были и не будут материальными») и «не нуждаются в том, чтобы абстрагировать их от материи»<sup>33</sup>. Бытие данных форм вне ума тождественно их бытию в нем. Сам аль-Фараби не уточняет, что это за чистые формы, но можно полагать, что они относятся к роду тех интуитивных понятий, (в частности, таких, как «вещь», «сущее», «необходимое» и «единое»), о которых Ибн Сина говорит в «Метафизике аш-Шифа»<sup>34</sup> как о первичных интенциях (*ma'ānī*), не редуцируемых к чувственному опыту и дискурсивному мышлению, и которые латинские схоласты обозначали как «трансценденции».

Когда действительный разум получает чистые формы, он превращается в «приобретенный разум»<sup>35</sup> (который только своим наименованием сходен с соответствующим разумом в классификации Александра Афродизийского). Если первый мыслит дискурсивно, то второй постигает свои объекты прямой интуицией, точнее, прямым озарением со стороны высшего интеллекта, о котором пойдет речь ниже. А пока следует констатировать, что для аль-Фараби абстрагирование является более низкой степенью познания по сравнению с тем, что дается озарением.

Функция приобретенного разума в ноологии аль-Фараби не сводится к интуитивному постижению «чистых форм». Именно благодаря ему объекты действительного разума — абстрагированные от материи формы — как бы получают иное бытие, переходят в другое измере-

---

<sup>32</sup> Там же, с. 15—17.

<sup>33</sup> Там же, с. 19, 21.

<sup>34</sup> См.: *Ibn Sina. La métaphysique du Shifa*. Traduct. Anawati. Кн. I. P., 1978, с. 105–106.

<sup>35</sup> См.: *Аль-Фараби. О значениях [слова] разум*, с. 19.

ние. «Эти формы, — отмечает философ, — могут быть умопостигаемы полностью лишь после того, как все они или большинство из них реализовались в качестве умопостигаемых сущностей в действительности и возник приобретенный разум»<sup>36</sup>. Приобретенный разум объединяет отдельные, разрозненные абстрагированные формы в нечто единое; их совокупность он превращает в целокупность. Только на фоне целого абстрагированные формы становятся «умопостигаемыми полностью», ибо лишь в соотнесенности с целым часть имеет подлинное бытие. Такую функцию приобретенного разума можно было бы определить как интуитивно-целообразующую<sup>37</sup>.

Так аль-Фараби объединяет эпистемологические подходы Александра и аль-Кинди. Точнее, он представляет оригинальный синтез платонизма и аристотелизма. Соединяя концепцию абстракции с учением о наложении идей, он изображает их как две иерархические ступени познавательного процесса. Что же касается чистых форм, то они вполне сопоставимы с платоновскими идеями.

По аль-Фараби, все интеллигибелии — как абстрагированные, так и чистые — локализованы в последнем из космических интеллектов — в деятельном разуме. Сам деятельный разум «представляет собой некую абстрагированную форму, которая никогда не была в материи и с нею совершенно не связана. Этот разум в некотором роде является разумом в действительности и весьма близок к приобретенному разуму»<sup>38</sup>.

Деятельный разум, как было отмечено, дарует чувственному миру его формы. С другой стороны, он выполняет функцию аристотелевского активного интеллекта, ибо он содействует процессу абстракции, благодаря которому человеческий интеллект переходит из потенциального состояния в актуальное. «Это он превращает разум в возможности в разум в действительности и он же претворяет умопостигаемые в возможности в соответствующие умопостигаемые в действительности»<sup>39</sup>. Для иллюстрации этой функции активного интеллекта аль-

---

<sup>36</sup> Там же, с. 20.

<sup>37</sup> К выводу о целообразующей функции приобретенного разума в учении аль-Фараби приходит Г.Б.Шаймухамбетов в монографии «Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция» (См.: *Шаймухамбетов Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция*. М., 1979, с. 90). Но толкуя деятельность этого разума фактически как обобщающую, дискурсивную (как «оперирование понятиями о понятиях», с. 91), автор тем самым редуцирует приобретенный разум к действительному разуму (ведь, с точки зрения перипатетиков, образование «понятия о понятиях» есть тоже обобщение, абстрагирование от материи); к тому же с таким выводом не вполне согласуются дальнейшие рассуждения автора о способе функционирования приобретенного разума (с. 90—91). При этом следует отметить, что приводимые автором в подтверждение своего понимания приобретенного разума цитаты некорректны, ибо не относятся к данному разуму.

<sup>38</sup> *Аль-Фараби*. О значениях [слова] разум, с. 22.

<sup>39</sup> Там же, с. 22—23.

Фараби прибегает к аналогии между интеллекцией и ощущением: «Отношение деятельного разума к разуму в возможности такое же, как отношение солнца к глазу, который, пока пребывает в темноте, обладает лишь зрением в возможности... И так же как солнце, осветив глаз лучами, сделало его действительно видящим и благодаря этому возможно-видимое стало действительно видимым, точно так же деятельный разум превращает разум в возможности в разум в действительности, и по той же причине умопостигаемые сущности в возможности становятся действительными»<sup>40</sup>.

Наконец, от деятельного разума человеческий разум получает чистые интеллигибелии. В трактате «О значениях...» это положение четко не сформулировано, а только подразумевается. К выводу об эманации чистых форм от деятельного разума приводит само название «приобретенный разум», а также тот факт, что человеческому уму больше неоткуда брать указанные интеллигибелии. В справедливости такого вывода убеждает и высказанное в данном трактате сравнение приобретенного разума, являющегося как бы «субстратом этих форм»<sup>41</sup>, с его квалификацией в сочинении «Гражданская политика» как своего рода «материя и субстрат деятельного разума»<sup>42</sup>.

В этом свете деятельный разум предстает как вездесущее начало. Одновременно перед нами вырисовывается знаменитая схема тройкого бытия универсалии — *ante rem, in re, post rem*, схема, рожденная в результате соединения платоновской теории идей с аристотелевской концепцией абстракции.

К сказанному следует добавить, что через эти два модуса человеческий разум участвует во всеобщей эманации: диффузия форм, так же как абстрагирование и интуиция идей, суть излучения от активного интеллекта. А если вспомнить о происхождении самой души от интеллекции, то становится ясно, что ступени интеллекции отражают также процесс возвращения к первоначальному источнику, который завершается, когда возможный разум, становясь действительным, соединяется в качестве приобретенного разума с отдельным интеллектом. Интеллекция порождает дугу, которая замыкает нисходящую дугу эманации на великом круге бытия.

Подчеркивание нами платоновской компоненты в ноологии аль-Фараби обусловлено прежде всего космическим статусом деятельного разума, его доминирующей ролью в генезисе подлунного мира. Только игнорируя онтолого-космологическую природу деятельного разума, можно представить его чисто «гносеологическую» интерпретацию, в частности как «науки» или как «свойственной человеческому

---

<sup>40</sup> Там же, с. 23—26.

<sup>41</sup> Там же, с. 20.

<sup>42</sup> *Аль-Фараби. Гражданская политика.* — Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973, с. 79.

роду способности»<sup>43</sup> и т.п. Стремлением к «деплатонизации» аль-Фараби объясняется и истолкование «приобретенного разума», когда он фактически приравнивается к «разуму в действительности»; при этом не учитываются высказывания философа о связи этого разума с чистыми интеллигибелями и с деятельным разумом<sup>44</sup>.

Разработанная аль-Фараби теория интеллекта — одновременно космологическая и эпистемологическая — находит свое завершение в его политическом и религиозном учении<sup>45</sup>.

В политическом идеале аль-Фараби — «добродетельном городе» — государь соединяет в себе платоновского философа и мусульманского пророка. Правитель, достигший высшей стадии человеческого совершенства, обладает способностью приобщиться к деятельному разуму, который выступает не только как хранитель философских знаний, но и как источник божественных законов и откровений. В этом втором аспекте деятельный разум квалифицируется аль-Фараби как «верный дух» (*ар-рух ал-амйн*), «Святой дух» (*ар-рух ал-худус*)<sup>46</sup> — коранические эпитеты Джибрила (Гавриила), «Ангела Откровения» в мусульманской традиции.

С деятельным разумом философ соединяется посредством интеллекта, пророк же (или правитель в качестве пророка) соединяется с ним через силу воображения<sup>47</sup>. При общении с деятельным разумом во сне пророку являются вещие сны; когда же он соединяется с ним наяву, пророк получает способность творить чудеса.

Так в рамках эманационистской ноологии дается философское объяснение пророчества. Аль-Фараби принимает, хотя и опосредованно, рациональность того, что говорит и делает пророк, поскольку все это происходит под влиянием высшего интеллекта. Через пророчество, религию масса приобщается к истине, правда к истине «в образах», что ниже понятийного знания, которым оперирует философия. Разра-

---

<sup>43</sup> Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия средневековья, с. 93—94; см. также: Гафуров Б.Г., Касымжанов А.Х. Аль-Фараби в истории культуры. М., 1975, с. 92.

<sup>44</sup> Например, интерпретация Б.Г.Гафурова и А.Х.Касымжанова, которые толкуют «приобретенный разум» как «разум в действительности, существующий в нас», «разум, рассматриваемый со стороны субъекта как реализация его способности превращать формы внешних предметов в собственные формы» (Гафуров Б.Г., Касымжанов А.Х. Аль-Фараби в истории культуры, с. 81). В том же духе рассуждает Г.Б.Шаймухамбетова, утверждая о «вере аль-Фараби в могущество человеческого разума, способного познать именно все, не впадая при этом в состояния экстаза, озарения и т.д.» (Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия Средневековья, с. 92).

<sup>45</sup> В данной статье мы не останавливаемся на эсхатологическом аспекте ноологии восточных перипатетиков, которому нами будет посвящена отдельная статья.

<sup>46</sup> Аль-Фараби. Гражданская политика, с. 48.

<sup>47</sup> Аль-Фараби. О взглядах жителей добродетельного города. — Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970, с. 284 и сл.

ботанная аль-Фараби концепция пророчества будет воспринята Ибн Синой. Впоследствии, вероятно через «Путеводитель колеблющихся» Маймонида, она найдет также свое место в «Теолого-политическом трактате» Спинозы.

Как видим, теория интеллекта занимает центральное место в философии аль-Фараби. Она не замыкается эпистемологической сферой, а равно играет онтолого-космологическую и политико-профетологическую роль. В этой привлекательной своим глобальным характером теории имелось, однако, два относительно уязвимых положения, одно — с чисто теоретических позиций, другое — преимущественно с практических.

Первое связано с явной непоследовательностью в трактовке «Дарителя форм». Активный интеллект, как мы помним, сообщает подлунным существам все формы, начиная от простейших форм первых элементов и заканчивая человеческой душой (как формой тела); более того, он снабжает человеческий разум высшими формами — чистыми интеллигибеллиями. Низший же вид форм — абстрагированные интеллигибелии — человеческий разум получает не от «Дарителя форм», а от природных предметов, но благодаря самому «Дарителю форм», хотя в последнем эти формы перманентно пребывают в готовом виде. По-видимому, дублирование интеллигибелий у аль-Фараби призвано как бы подстраховать когнитивный индивидуальный субъект. Но, во-первых, оно кажется громоздким и избыточным, а во-вторых, диссоциирует с представлением о деятельном разуме как об универсальном источнике форм.

Второй элемент ноологии аль-Фараби, требовавший пересмотра с практической точки зрения, — это учение о пророчестве как об эманации через воображение (а не через разум). Подобное понимание профетизма принижало статус пророка (по сравнению с философом), а потому не было приемлемо для современников.

Именно на этом пути, стремясь снять указанные затруднения, развивал ноологию аль-Фараби другой крупнейший представитель восточного перипатетизма — Ибн Сина.

### **Ибн Сина: иллюминационизм**

В философии Ибн Сины мы встречаемся с дальнейшим усилением «панноистской» тенденции, столь характерной для его предшественника аль-Фараби. Прежде всего это проявляется в авиценновской трактовке формообразующей функции деятельного разума, чья иллюминация выступает уже не только в качестве инструментальной или окказиональной причины при приобретении интеллигибелий челове

ческой душой, но и как формальная причина. «Даритель форм» становится непосредственным источником всех форм подлунного мира, включая универсальные, интеллигибельные формы.

Структурируя человеческий разум<sup>48</sup>, Ибн Сина выделяет в нем стадии, отражающие переход от «лишенности» к обладанию, т.е. к завершению потенции. В понятии «потенция» он различает три смысла: во-первых, некоторая предрасположенность вообще, например способность ребенка писать; во-вторых, та же предрасположенность, но снабженная соответствующими инструментами, — такова способность к письму у отрока, познакомившегося с чернилами, пером и алфавитом; в-третьих, завершенность этой предрасположенности, подобно способности искусного писца, когда он не пишет, но при желании способен в любое время продемонстрировать свое искусство. Эти разновидности потенции называются соответственно абсолютной (или материальной), возможной и завершенной потенциями.

Отношение теоретической силы к абстрактным формам может носить характер того или иного модуса потенции, в соответствии с которыми выделяются три вида разума — материальный, обладающий и действительный. Эти разумы, как мы помним, терминологически присутствуют и в классификационной схеме аль-Фараби. Вместе с тем толкования их обоими мыслителями совпадают лишь применительно к первому, материальному разуму.

Обладающий разум, согласно Ибн Сине, — это материальный разум, в котором уже имеются первые объекты интеллекции, т.е. аксиоматические положения типа «целое больше части»<sup>49</sup>. Выделение такого вида ума — авиценновское нововведение в перипатетической ноологии, хотя отдаленный намек на него можно усмотреть в высказывании Аристотеля о том, что «для [перво]принципов существует ум»<sup>50</sup>.

Действительный разум в авиценновской схеме соответствует не одноименному разуму у аль-Фараби, а третьему разуму в классификации аль-Кинди. Действительным разум называется тогда, когда он уже приобрел и вторые умопостигаемые формы, но не созерцает их, а они, скорее, как бы хранятся в нем, так что он при желании может их созерцать. Его квалификация как действительного разума связана с тем, что он познает, когда хочет, не затрудняя себя приобретением форм извне.

<sup>48</sup> Ибн Сина. Книга о душе. — Ибн Сина. Избранные философские произведения. М., 1980, с. 415—417; он же. О душе (фрагмент из «Книги спасения»). — Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961, с. 227—229.

<sup>49</sup> И по-видимому, указанные выше в разделе об аль-Фараби первые интенции — «вещь», «сущее», «необходимое», «единое» и т.п.

<sup>50</sup> Аристотель. Никомахова этика. Кн. VI, гл. 6, 1141a 8. — Сочинения. Т. IV. М., 1984.

Когда же отношение теоретической силы к отвлеченным формам уже носит характер абсолютной актуальности, т.е. когда формы присутствуют в разуме, а последний актуально созерцает и постигает их, то разум называется «приобретенным». Такое название, объясняет Ибн Сина, отражает факт, что «разум в потенциальном состоянии переходит в актуальное только благодаря некоему разуму, находящемуся всегда в актуальном состоянии [т.е. деятельному разуму — *Н.Е.*]; и когда разум в потенциальном состоянии определенным образом соединяется с этим, находящимся в актуальном состоянии разумом, в нем актуально запечатлевается определенный вид форм, приобретенных от того разума, так что эти формы оказываются приобретенными извне»<sup>51</sup>.

«Приобретенный разум, — пишет Ибн Сина, — венчает род живых существ и входящий в этот род человеческий вид. И в приобретенном разуме человеческая потенция уже уподобляется первым началам всего сущего»<sup>52</sup>. Авиценновский приобретенный разум совмещает в себе приобретенный и действительный разумы аль-Фараби. Принципиальное отличие Ибн Сины от «Второго учителя» касается генезиса интеллигибелии в разуме. В авиценновской ноологии абстрагирование и озарение уже меняются местами: абстрагирующая деятельность разумной силы оказывается лишь окказионально-инструментальной причиной при обретении умопостигаемых форм; она только подготавливает душу для получения интеллигибелей от активного интеллекта, хранителя форм и их «дарителя». Теоретическое знание, по Ибн Сине возникает в результате соединения с деятельным разумом, откуда приобретаются интеллигибелии, которые становятся формами разума. Между чувством и разумом, сенсительным и интеллигильным нет никакой генетической преемственности.

В разуме интеллигибелии появляются на основе форм, уже имеющих в представлении (в воображении). Когда сила разума наблюдает эти формы и «направляет на них луч деятельного разума», они становятся отвлеченными от материи и запечатлеваются в разумной душе. Но это вовсе не означает, подчеркивает Ибн Сина, что указанные формы переходят из представления в наш разум. Они лишь predispose разум к восприятию соответствующей умопостигаемой формы от деятельного разума, подобно тому как средний термин в силлогизмах подготавливает подтверждение принятия заключения. «Как впечатление от формы предмета чувственного восприятия, произведенное лучом света, не есть сама форма того предмета, а нечто иное соответствующее ему, но порожденное посредством луча света в воспринимающем, точно так же разумная душа, когда она созерцает во

<sup>51</sup> Ибн Сина. О душе, с. 229; он же. Книга о душе, с. 416—417.

<sup>52</sup> Ибн Сина. О душе, с. 228; он же. Книга о душе, с. 417.



ображаемые формы и когда свет разума связан с ними непрерывной связью, способна к тому, чтобы в ней образовались посредством света деятельного разума отвращения от их форм, свободные от смесей»<sup>53</sup>.

Таким образом, относительно всякого интеллектуального знания было бы более правильно вместо «я постиг его» сказать «оно пришло ко мне». Подлинным субъектом познания является трансцендентальный космический разум, активный интеллект.

На основе того факта, что разумная душа познает что-либо лишь после соединения с активным интеллектом, некоторые философы, отмечает Ибн Сина, приходят к утверждению, что «ее соединение с активным разумом означает превращение ее в сам активный разум», потому что она становится приобретенным разумом, а «активный разум сам соединяется с душой и преобразуется в приобретенный разум»<sup>54</sup>.

Критикуя это мнение, Ибн Сина отвергает и лежащую в его основе концепцию, доминирующую в греческой мысли вообще и позднеантичной в особенности, а именно об абсолютном тождестве субъекта и объекта в интеллекции. Ее разделяли не только неоплатоники, но и перипатетики, хотя Ибн Сина называет в этой связи лишь имя Порфирия, который «имел склонность говорить слова воображаемые, поэтические, мистические» и который «составил книгу о разуме и об умопостигаемых сущих, превозносимую перипатетиками, хотя она является сплошным бредом»<sup>55</sup>.

Возражая против утверждения, что «разумная субстанция, познавая разумную форму, превращается в нее», Ибн Сина отмечает, что в процессе познания на ум поочередно приходят разные интеллигибелии и, будучи тождественным с одним объектом, он не сможет больше стать тождественным с другим. Поэтому несостоятельно отождествление разумной души с приобретенным разумом. И вообще, заключает философ, «разум, постигающий разумом, постигаемое разумом в наших душах — все это не есть нечто единое»<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> См.: *Ибн Сина*. Книга о душе, с. 496. Эту же мысль ученик Ибн Сины Бахманйар передает следующим образом: «Истина состоит в том, что наша душа по достижении полного предрасположения благодаря мышлению и образованию у нее актуального разума, когда желает, приближается к отраженному [от материи разуму], который вывел ее из потенциального состояния в актуальное, и тогда формы истекают от него к ней отвлеченными и умопостигаемыми» — цит. по: *Бахманйар ал-Азербайджани*. Ат-Тахсил (Познание). Баку, 1983, с. 176.

<sup>54</sup> *Ибн Сина*. Указания и наставления. Физика и метафизика. Обзорение шестое. — *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. М., 1980, с. 354. (Перевод уточнен нами. — Н.Е.)

По-видимому, против подобной, как у Ибн Сины, идентификации разумной души и активного разума выступает аль-Кинди в трактате «Об интеллекте», где он, хотя и признает тождество умопостигаемого и умопостигающего в душе, подчеркивает, что «со стороны первого разума (т.е. активного интеллекта. — Н.Е.) умопостигаемое в душе и первый разум суть не одно и то же». *Аль-Кинди*. Об интеллекте, с. 159.

<sup>55</sup> *Ибн Сина*. Книга о душе, с. 499; он же. Указания и наставления, с. 353—354.

<sup>56</sup> *Ибн Сина*. Книга о душе, с. 500; он же. Указания и наставления, с. 354.

В книге «Указания и наставления» Ибн Сина иллюстрирует<sup>57</sup> соотношение между разными разумами с помощью метафоры из знаменитого «Стиха о свете»: «Аллах — свет небес и земли. Его свет — точно ниша; в ней светильник; светильник в стекле; стекло — точно жемчужная звезда. Зажигается он от дерева благословенного — маслины, ни восточной, ни западной. Масло ее готово воспламениться, хотя бы его и не коснулся огонь. Свет на свете!». Философ сравнивает материальный разум с нишей, обладающий разум — со стеклом (при этом мышление, с помощью которого приобретаются вторые интеллигибелии, уподобляется масличному дереву, а интуиция, благодаря которой могут быть приобретены эти интеллигибелии, — маслу), приобретенный разум — со светильником, а деятельный разум — с огнем (от которого зажигается светильник). В этой схеме обращает на себя внимание тот факт, что приобретенный разум предшествует действительному. Такой порядок, как разъясняют комментаторы ар-Рази и ат-Туси<sup>58</sup>, отражает генетическую связь между двумя разумами: ведь навык письма приобретается лишь после реализации письма в действительности.

Говоря о силе интуиции, сравниваемой с маслом, Ибн Сина характеризует высшую ее степень как «святую силу» (*ку́вва кудсиййа*), сходную с «маслом, готовым воспламениться, хотя бы его и не коснулся огонь». У человека, обладающего такой способностью, «кажется, будто он все познает сам по себе». Для соединения с деятельным разумом ему не требуется прилагать особенно больших усилий, долгого размышления и обучения. В таком состоянии «форма всего, что содержится в деятельном разуме, отображается в душе этого человека сразу или почти сразу...»<sup>59</sup>. Это высшая человеческая способность, а соответствующий ему разум называется «святым разумом» (*ал-‘ақл ал-кудсӣ*)<sup>60</sup>.

Выделенный Ибн Синой особый вид умозрительной силы — «святий разум» — имеет не только эпистемологическую, но также и профетологическую функцию. По его словам, «эта способность есть определенный вид пророчества, даже высшая форма пророческой способности»<sup>61</sup>. В авиценновской системе пророк не ниже философа (как это имело место в учении аль-Фараби), он стоит в одном ряду с ним: оба они соединяются с деятельным разумом посредством святого разума. Ум пророка благодаря исключительно развитой и возвы-

<sup>57</sup> Ибн Сина. Указания и наставления, с. 317. Русский перевод не всегда точен. Ср.: Коран 24:35. Пер. И.Ю.Крачковского.

<sup>58</sup> Ибн Сина. Ал-Ишарат ва-т-танбихат. Ч. 2. Каир, 1960, с. 367 (на полях).

<sup>59</sup> Ибн Сина. О душе, с. 231; он же. Книга о душе, с. 506.

<sup>60</sup> Там же. В цитируемых нами русских переводах арабское слово *кудсӣ* передается как «непогрешимый».

<sup>61</sup> Там же.

шенной силе воображения превращает чисто интеллектуальные истины и понятия, почерпнутые от деятельного разума, в живые образы и символы, с помощью которых он обучает своих последователей и регулирует их морально-этическую и социально-политическую жизнь.

«Святая душа великих пророков, — пишет Ибн Сина в заключении книги „Даниш-намэ“, — является мыслящей душой. Они знают мыслимое без помощи учителя и грамоты, только догадкой и посредством связи с миром ангелов. Они постигают наяву положения тайного мира путем мышления и получают откровения. Откровение является связью между ангелами и человеческой душой, оно дает представление о состояниях, влияет на первичную материю мира, творя чудеса, отстраняет форму от первичной материи, давая ей другую форму»<sup>62</sup>. Соединением с деятельным разумом и другими космическими разумами, именуемыми здесь «ангелами», объясняется также предсказательная и чудотворная способность мистиков-гностиков (*ал-'āрифун*), которым повинуются змеи и птицы, дождь и ветер, гром и землетрясение и т.п.<sup>63</sup>.

В отличие от аль-Фараби, признававшего бессмертие только в отношении душ интеллектуально развитых и образованных людей, Ибн Сина утверждает нетленность всех человеческих душ. Разумную душу человека он представляет как отрешенную от материи субстанцию, а значит, нетленную, вечную, хотя и возникшую во времени. Имматериальность души Ибн Сина обосновывает в беспрецедентно схоластической манере, исходным пунктом которой служило положение о том, что интеллигибельные формы, будучи неделимыми, не могут быть локализованы в каком-либо телесном органе<sup>64</sup>. Вечность души можно понять в смысле нетленности потенциального (материального) разума — вывод, противоположный учению аль-Фараби, Александра, а возможно, и Аристотеля, правда нечетко высказанный самим Ибн Синой.

Итак, после аль-Кинди перипатетическая мысль мусульманского Востока была направлена на преодоление эпистемологического дуализма чувственного и умственного. Пытаясь решить эту задачу, аль-Фараби соединил восходящий — абстрагирующий и нисходящий — иллюминационистский подходы. Более последовательную, монистическую концепцию развивал Ибн Сина на основе трансцендентально-иллюминационизма. Монистическая ноология имманентистского толка, базирующаяся на интериоризации деятельного разума, будет разработана в мусульманской Испании Ибн Рушдом.

---

<sup>62</sup> Ибн Сина. Даниш-намэ. Сталинабад, 1957, с. 280.

<sup>63</sup> Ибн Сина. Указания и наставления. Физика и метафизика. Обзорное десятое «О таинствах чудес». — Избранные философские произведения, с. 372—381.

<sup>64</sup> Ибн Сина. О душе, с. 251—256; он же. Книга о душе, с. 490—495.

Ноология Ибн Рушда (Аверроэса, ум. в 1198 г.) знаменита прежде всего учением о едином общечеловеческом интеллекте, обычно отождествляемом с материальным разумом. В свете сохранившегося только в латинском переводе аверроистского сочинения «Большой комментарий к аристотелевским книгам „О душе“»<sup>65</sup>, где содержится наиболее полное и завершенное изложение психологической доктрины мыслителя, обнаруживается, что аверроистский мононоизм гораздо более радикален, чем это до сих пор представлялось, ибо включает в себя фундаментальное утверждение о единстве всех трех интеллектов — материального, спекулятивного и активного. При этом последний становится имманентным человеческой душе, расставаясь со своим традиционным планетарным статусом в системах перипатетиков мусульманского Востока (воспринятым, впрочем, непосредственными предшественниками Аверроэса в арабской Испании — Ибн Баджей и Ибн Туфейлем). Для Ибн Рушда активный интеллект существует не отдельно от человека, как некая космическая субстанция, а пребывает в нем самом. Уже с самого начала, когда в Большом комментарии он приводит аристотелевское различие двух видов интеллекта, активного и пассивного, автор сразу же указывает, что речь идет о двух способностях разумной души человека<sup>66</sup>. И когда Аверроэс предлагает свою, трехчленную классификацию интеллекта — деление его на активный, воспринимающий и произведенный (*factum*), он тут же подчеркивает, что последние суть три вида интеллекта в душе<sup>67</sup>. Активный и пассивный интеллекты — два модуса единой души: «Постольку поскольку интеллигибелии движут [интеллект], он — пассивный, но поскольку интеллигибелии движимы им, он — активный»<sup>68</sup>.

Развивая имманентную трактовку активного разума, Ибн Рушд отвергает концепцию Александра Афродизийского, отождествляющего этот разум с трансцендентным божеством. Но еще более решительно отбрасывает он эманационистскую ноологию своих предшественников из числа арабо-мусульманских перипатетиков, а вместе с тем и учение о «Дарителе форм». Единомышленником кордовского мыслителя здесь оказывается только Фемистий, который, по словам самого Аверроэса, отождествляет активный интеллект с человечеством<sup>69</sup>.

---

<sup>65</sup> Ниже мы ссылаемся на это произведение Аверроэса по изданию: Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelem de Anima Libros. Recensuit F. St. Crawford. Cambridge, Mass., 1953. Далее — *Аверроэс*. Комментарий.

<sup>66</sup> *Аверроэс*. Комментарий. Кн. III, гл. 4, 54—56; а также см. гл. 5, 556—557.

<sup>67</sup> *Аверроэс*. Комментарий. Кн. III, 569—571.

<sup>68</sup> Там же, 49—52.

<sup>69</sup> Там же, 566—567.

Отношение активного интеллекта к материальному разуму Аверроэс иллюстрирует с помощью известной метафоры света. Однако свет здесь играет роль лишь инструментальной причины, точнее, окказиональной. Человеческий глаз движется не самим светом, а цветом, освещенным этим светом. Аналогичным образом потенциальные интеллигибелии, озаренные активным интеллектом, актуализируют разум в возможности<sup>70</sup>. В этой связи примечательно, что Аверроэс подозрительно относится к платоновскому образу солнца, столь популярному среди сторонников космического «Дарителя форм», равно как и к аристотелевскому образу художника, воздействующего на предмет: оба эти образа больше соответствуют взгляду на активный интеллект как на действующую причину, а не окказиональную.

По отношению к материальному интеллекту активный интеллект служит первой завершенностью<sup>71</sup>, а точнее, формой<sup>72</sup>. Можно также сказать, что он является формой для нас: именно посредством него мы созерцаем, мыслим, когда хотим<sup>73</sup>. Так, в учении Аверроэса активный разум правильнее было бы именовать формальным интеллектом. Это больше соответствовало бы пониманию его кордовским мыслителем как имманентного материальному разуму начала, а не как чего-то внешнего, сходного с действующей причиной. Иначе говоря, характеристику этого интеллекта как «активного», «действующего» (*activus*, *фа''āl*) следует понимать скорее как существование его в действительности (*in actu*, *би-л-фи'л*).

И подобно форме, актуализирующей материю, свет активного интеллекта актуализирует нашу способность к абстрактному мышлению и пользованию спекулятивными понятиями<sup>74</sup>. Благодаря его воздействию находящиеся в формах воображения интеллигибелии переходят из потенциального состояния в актуальное. Становясь актуальными, они как бы включаются в активный разум. И в этом отношении активный разум сходен с огнем, который оказывается не только активной стихией, но и пассивной: «Ведь огонь предназначен, чтобы существующей в нем силой изменить тело. Но и он сам испытывает воздействие со стороны изменяемого им [тела] и, ассимилируясь с ним, заимствует у того огненную форму, [хотя и] меньшую, чем огненная форма изменяющего [огня]»<sup>75</sup>.

Итак, активный интеллект представляет собою содержание человеческой мысли, но не индивидуальной, а родовой. Традиционная же концепция «соединения» с активным разумом претерпевает в учении

---

<sup>70</sup> Там же, 684—702.

<sup>71</sup> Там же.

<sup>72</sup> Там же, 564.

<sup>73</sup> Там же, 585—590.

<sup>74</sup> Там же, 47—51.

<sup>75</sup> Там же, 222—227.

Аверроэса существенное изменение. Оно лишается своего мистического (профетологического) измерения, сохраняя лишь гносеологическое содержание и символизируя процесс созерцания спекулятивных интеллигибелей, а также оперирования ими.

В качестве цели познания активный интеллект выступает движущей силой мышления. И в том смысле, в каком можно говорить, что взрослый мужчина первее ребенка и человек первее семени (ибо одно уже имеет форму, а другое нет)<sup>76</sup>, это универсальное знание можно рассматривать как нечто изначально сущее в действительности и первее потенциального знания конкретного индивида. Но это первенство активного разума по отношению к материальному имеет чисто метафизический характер: как отмечал еще Аристотель, знание в действительности есть то же, что его предмет; знание же в возможности у отдельного человека во времени предшествует знанию в действительности, в мире же в целом оно не предшествует ему<sup>77</sup>. Более четко указанную мысль, как мы видели, выразил аль-Кинди в трактате «О значениях [слова] разум».

Таким образом, деятельный разум символизирует собой разные аспекты «активности» мышления<sup>78</sup>. Это, с одной стороны, само содержание мышления (познанные закономерности мира), выступающее в качестве цели и формы мыслительной деятельности. А с другой — различного рода интеллектуальный «инструментарий», включающий в себя и саму способность к абстрактному мышлению, и принципы абстракций, с помощью которых рафинируются индивидуально-материальные образы воображения, и логические схемы (по которым, в частности, строятся различные формы силлогизма), порождающие новое знание исходя из уже имеющегося.

И в этом своем статусе активный интеллект вечен<sup>79</sup>, надындивидуален, един для всех мыслящих людей. Таким же в аверроистской системе предстоит и материальный разум.

Согласно Ибн Рушду, материальный интеллект нетленен, ибо он не соединен с материей. К такому заключению мыслитель приходит

---

<sup>76</sup> Аристотель. Метафизика. Кн. IX, гл. 8, 1050а, 4—10. — Сочинения. Т. 1. М., 1976.

<sup>77</sup> Аристотель. О душе. Кн. III, гл. 5, 430а, 20—23.

<sup>78</sup> В рамках традиционного понимания активного разума как внешнего по отношению к человеку трансцендентного начала, по-видимому, наиболее адекватной является интерпретация деятельности этого интеллекта как «законосообразного действия природных сил в подлунном мире» (Сагадеев А.В. Ибн Рушд. М., 1973, с. 115). Основываясь же на фрагментах из Большого комментария «О душе», автор фактически приходит к несколько иной, трудно согласующейся с прежней, интерпретации активного разума. Но более, на наш взгляд, соответствующей характеру последнего как имманентного человеку начала: активный интеллект «оказывается не только двигателем, но и содержанием человеческой мысли» (Сагадеев А.В. Ибн Рушд, с. 116).

<sup>79</sup> Аверроэс. Комментарий. Кн. III, 562—563.

в Комментарий к III книге «О душе», а именно споря с мнением Александра, согласно которому материальный интеллект представляет собой простую предрасположенность человеческой души (как формы тела) к восприятию действия отрешенного активного интеллекта. При этом сама душа, возникающая в результате сочетания четырех первоэлементов, неотделима от тела, как граница предмета неотделима от самого предмета. Материальный же интеллект — не субъект, наделенный способностью воспринимать формы, а сама эта способность, и только она. Данный интеллект, по Александру, можно сравнить не с чистой доской с не нанесенными пока еще на нее надписями (такой «доской» является сама душа или сам человек), а с отсутствием этих надписей.

Как считает Аверроэс, Александр ошибался в толковании аристотелевской мысли. Прежде всего, он слишком упрощал аристотелевское определение души (как формы, или энтелехии, тела), хотя сам Аристотель снабдил его оговорками, в результате которых душа более не являлась полностью неотделяемой от тела формой<sup>80</sup>. Аристотель, далее, заявляет, что материальный интеллект не подвержен ничему, отрешен от тела и простой, а такие характеристики неприменимы к субстанции, поддающейся возникновению и уничтожению, каковой и является, по Александру, материальный интеллект. Ведь эти атрибуты подразумевают отсутствие материи в соответствующей вещи, тогда как возникающее и уничтожающееся существо непременно имеет материю, поскольку именно через нее оно является таковым<sup>81</sup>.

Наконец, уловка, к которой прибегает Александр во избежание открытой материализации интеллекта (рассмотрению его лишь как «предрасположенности», а не как «предрасположенного субъекта»), противоречит правильно понятым высказываниям Аристотеля. Так, когда Аристотель говорит, что материальный интеллект, предназначенный к восприятию форм, должен быть свободен от любой формы (иначе его собственная оформленность будет ему помехой в восприятии любой другой формы), ясно, что он понимает отсутствие форм, конституирующее предрасположенность интеллекта к восприятию форм, как предикат, чьим субъектом является интеллект, ибо иначе, получив однажды форму, реципиент бы тотчас исчез. Поэтому необходимо, заключает Аверроэс, чтобы исчезла только сама предраспо-

<sup>80</sup> Там же, 295—298. Аверроэс, очевидно, имеет в виду следующие два высказывания Аристотеля: «Относительно же ума и способности к умозрению еще нет очевидности, но кажется, что они иной род души и что только эти способности могут существовать отдельно, как вечное — отдельно от преходящего» (*Аристотель. О душе. Кн. II, гл. 2, 413b, 25—27*); «А остается какая-нибудь [форма] и впоследствии — это надо рассмотреть. В некоторых случаях этому ничего не мешает; например, не такова ли душа — не вся, а ум...» (*Аристотель. Метафизика. Кн. XII, гл. 3, 1070a, 24—27*).

<sup>81</sup> *Аверроэс. Комментарий, 63—70.*

ложенность, но остался реципиент, для которого она служила бы лишь предикатом<sup>82</sup>.

Таким образом, чтобы остаться верным аристотелевскому учению, надлежит придерживаться толкования, которое, по словам кордовского мыслителя, давали Теофраст, Фемистий и большинство других комментаторов, а именно понимания материального интеллекта как субстанции не возникающей и не уничтожающейся<sup>83</sup>.

Объявляя большинство комментаторов аристотелевского трактата «О душе» своими союзниками в утверждении о вечности материального интеллекта, Аверроэс тем не менее отмечает «недоразумение», связанное с пониманием известных слов Стагирита: «Ведь этот ум не таков, что он иногда мыслит, иногда не мыслит. Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно иечно»<sup>84</sup>. Как указывает Аверроэс, эти характеристики традиционно относились предшествующими толкователями на счет активного интеллекта, в то время как, по его мнению, они присущи как раз материальному интеллекту<sup>85</sup>.

Взгляд Александра на материальный интеллект как на нечто телесное получил своеобразное развитие у Ибн Баджи, отождествляющего этот интеллект с воображением. Аверроэс полагает, что подобная интерпретация не позволяет объяснить, каким образом интеллигибелии соединяются с материальным интеллектом. Ведь для Аристотеля отношение материального интеллекта к имагинативным формам сходно с отношением органов чувств к чувственно воспринимаемым формам, тогда как у Ибн Баджи в роли последних выступают сами воспринимаемые вещи. Таким образом, имагинативные образы продуцировались бы в материальном интеллекте, в то время как, по Аристотелю, они сами должны воздействовать на интеллект. В любом случае, если материальный интеллект тождествен с воображением, он должен иметь имагинативные образы в качестве собственных форм. А потому не может воспринять другие, более абстрактные формы, каковыми являются интеллигибелии<sup>86</sup>. Само по себе воображение представляется Аверроэсу слишком тесно связанным с восприятием, чтобы играть роль материального интеллекта.

Имагинативные формы не могут служить носителем потенции к мышлению, каковым выступает материальный интеллект, еще и потому, что они по своей сути тождественны с интеллигибельной формой, а следовательно, одна и та же вещь была бы одновременно и воспринимающей и воспринимаемой. Более того, замечает Аверроэс,

---

<sup>82</sup> Там же, 258—267.

<sup>83</sup> Там же, 57—62.

<sup>84</sup> *Аристотель*. О душе. Кн. III, гл. 5, 430а, 20—25.

<sup>85</sup> *Аверроэс*. Комментарий. Кн. III, 125 и сл.; 188 и сл.

<sup>86</sup> Там же, кн. III, гл. 5, 340—343.



Ибн Баджа не уловил принципиального различия между воображением как первой завершенностью интеллекта и другими первыми завершенностями прочих частей души. Поэтому ему и показалось, что предрасположенность, имеющаяся у форм воображения, есть только пассивная предрасположенность, т.е. готовность стать интеллигибельными понятиями. На этом основании он и приравнивал имажинативные образы к чувственным. В действительности же, возражает Аверроэс, предрасположенности у этих двух видов образов «отличаются друг от друга, как земля и небо». Первая является предрасположением движущего начала, а вторая — предрасположением некоего движимого, пока оно движимо, некоего реципиента»<sup>87</sup>. Имажинативные формы не только выступают в качестве носителя интеллигибельных, но и играют роль воздействующего начала, толкающего к актуализации иную потенцию, которая и обозначается как материальный интеллект.

Необходимость различения этих сущностей — материального разума и воображения — как двух субъектов мышления (носителей интеллигибельных) Аверроэс проясняет с помощью сравнения мышления с чувственным восприятием. По аналогии с ощущением, в котором необходимо наличие двух субъектов — ощущаемого и ощущающего, — мышление предполагает субъект, который его производит, — имажинативные формы и субъект, который его получает, — материальный интеллект. «И подобно тому как цвет в возможности [заключенный в ощущаемых предметах] не является первой завершенностью для цвета, представленного в воспринимаемом образе, а субъект, актуализированный этим образом цвета, служит зрением [а не видимым предметом], точно так же субъект, актуализированный интеллигибельными, — не имажинативные формы, т.е. интеллигибельные в потенции, а материальный интеллект, ибо это он актуализируется через интеллигибельные. Отношение же материального интеллекта к интеллигибельным подобно отношению зрительной способности к образу цвета»<sup>88</sup>.

Материальный интеллект, по Аверроэсу, един для всего человечества. Это единство не что иное, как единство психологической организации людей, благодаря которому они одинаково познают вещи и передают это знание друг другу. По словам самого Аверроэса, если допустить, что материальный интеллект множествен, отсюда следует, что нечто, познаваемое двумя разными людьми, было бы одним в отношении вида и двумя — в отношении индивидов. Тогда познанная вещь должна была бы иметь наряду с ней самой еще одну познанную вещь, и такое умножение сущностей продолжалось бы до бесконечности. В таком случае было бы невозможно обучение, если знание пре-

<sup>87</sup> Там же, 552—555.

<sup>88</sup> Там же, 410—418.

подавателя не является силой, которая воспроизводит такое же знание у ученика, подобно тому как один огонь порождает другой огонь, сходный с первым по виду. И именно факт тождества познания у преподавателя и ученика привел Платона к убеждению, что обучение есть припоминание<sup>89</sup>.

Другой аргумент в пользу единства материального интеллекта звучит следующим образом: «Если мы предположим, что этот материальный интеллект исчисляем по числу человеческих индивидов, то отсюда вытекает, что он будет некоей индивидуальной вещью: телом, либо силой в теле. Если это — индивидуальная вещь, тогда она будет интеллигибельной формой (*intentio*) в потенции. Однако интеллигибельная форма в потенции есть субъект, который движет воспринимающим интеллектом, а не движимый объект. Поэтому, если воспринимающий субъект, как предполагалось, будет некоей индивидуальной вещью, то из этого следует... что нечто воспринимает самого себя, а это невозможно»<sup>90</sup>.

Материальный интеллект не является ни формой, ни материей, ни слагаемым этих двух. В таком случае, говорит Аверроэс, возникает вопрос о природе этой сущности. И отвечая на него, кордовский мыслитель распространяет аристотелевский гилеморфизм на сферу интеллигибельного: в любом нетелесном интеллекте следует различать начало, аналогичное форме, и начало, сходное с материей, ибо только в первой форме (форма форм) нет никакой потенциальности, нет различия между сущностью и существованием, а потому она мыслит лишь самое себя<sup>91</sup>. Таким образом, материальный интеллект выступает как своего рода интеллигибельная материя.

Как пишет Аверроэс, материальный интеллект — аналог первоматерии в том смысле, что он, по самому своему определению, — «то, что в потенции есть все интенции универсальных материальных форм»<sup>92</sup>, подобно тому как первоматерия потенциально есть все чувственные формы. Различие между ними состоит в том, что материальный интеллект различает и познает, а первоматерия нет. Это обусловлено природой воспринятых ими форм: первоматерия — реципиент частных, индивидуальных форм, а материальный интеллект — носитель всеобщих, универсальных форм<sup>93</sup>.

Упомянутая выше теория двух субъектов интеллигибельных впервые появляется в Большом комментарии, представляя собой итог длительных поисков ответа на вопрос о статусе материального разума. Теперь силы воображения отождествляются Аверроэсом лишь с пассивным

---

<sup>89</sup> Там же, 714—723.

<sup>90</sup> Там же, 432—440.

<sup>91</sup> Там же, 656—672.

<sup>92</sup> Там же, 24—25.

<sup>93</sup> Там же, 26—30.

разумом, который и погибает вместе с телом<sup>94</sup>. Материальный же разум вечен.

Если оба интеллекта — материальный и активный — вечны, то и их порождение — спекулятивный интеллект (или спекулятивные интеллигибелии, прежде всего физические, математические и особенно метафизические знания) также вечен. Хотя в явной форме мы не встретим подобного рассуждения у Аверроэса, тем не менее автор Большого комментария был достаточно последователен в своей ноологии, утверждая вечность и спекулятивного интеллекта.

В вопросе о спекулятивном интеллекте Аверроэс не согласен с Фемистием и Теофрастом, учившими о контингентности спекулятивных интеллигибелей. Рассматривая мышление только с точки зрения субъекта, который его получает, они сводили человеческий интеллект к воздействию активного интеллекта на материальный интеллект. Такой взгляд, по Аверроэсу, расходится с мнением Аристотеля, согласно которому на материальный интеллект воздействует не активный интеллект, а интеллигибельное, выступающее по отношению к нему как ощущаемое к органам чувств<sup>95</sup>.

Из утверждения о единстве материального и активного интеллектов, отмечает Аверроэс, следует вечность не только спекулятивных интеллигибелей, но и форм, актуально существующих в чувственных предметах, ибо если мышлениеечно, то и объект его тоже вечен. Отвергая эту вечную актуальность форм, заключенных в материи, и предполагая, что они лишьечно предоставляют место формам, актуально существующим в интеллекте, следовало бы согласиться с тем, что и образы, отделяемые активным интеллектом из воображения, и ощущения, являющиеся источником этих образов, и, наконец, чувственные источники данных ощущений — все они вечны, что явилось бы, по Аверроэсу, чистым абсурдом<sup>96</sup>. Более того, продолжает Комментатор, тогда «в действительности не было бы ни активного, ни произведенного интеллекта, так как оба они имеют смысл существовать лишь там, где происходит возникновение во времени»<sup>97</sup>.

Такого рода трудность Аверроэс решает с помощью введенного им различения двух субъектов мышления. Спекулятивный интеллект вечен, но не в абсолютном смысле: «необходимо, чтобы интеллигибелии в действительности, а именно спекулятивные интеллигибелии, были возникающими и уничтожающимися, но не через субъект, благодаря которому они делаются сущими, т.е. материальный интеллект [в этом отношении они вечны], а через субъект, благодаря которому

---

<sup>94</sup> Там же, 640—641.

<sup>95</sup> Там же, 87—90.

<sup>96</sup> Там же, 127—143.

<sup>97</sup> Там же, 83—85.

они становятся истинными [т.е. имажинативные формы]»<sup>98</sup>. Таким образом, Аристотель имел основание постулировать активный интеллект, поскольку имеет место настоящее рождение спекулятивных интеллигибелей. Точно так же существует приобретенный интеллект, возникающий и уничтожающийся, поскольку спекулятивные интеллигибелии не являются вечными.

Этим же подходом Аверроэс руководствуется при анализе другой фундаментальной апории, связанной с необходимостью обоснования индивидуального характера познавательного акта. Ведь материальный интеллект вечен и нумерически един для всех людей. И в таком случае все индивиды имеют к нему одинаковое отношение: когда материальный интеллект получает какую-либо форму, ее одновременно должны получить все остальные индивиды; в таком случае все люди обладали бы одинаковыми знаниями и мыслями, что само по себе нелепо<sup>99</sup>. Наряду с подобного рода *reductio ad absurdum* противники представления о едином для всех людей спекулятивном интеллекте (среди которых упоминается и Ибн Баджа) выдвигают следующий контраргумент: такой единый интеллект существовал бы отдельно от соответствующих субъектов, а потому человеческий род состоял бы только из одного человеческого индивида, подобно тому как каждый небесный разум движет только одной (единственной в своем роде) планетой, кормщик управляет одним кораблем, а ремесленник пользуется одним орудием<sup>100</sup>.

Однако мышление, возражает Аверроэс, является индивидуальным в том же отношении, в каком оно (благодаря наличию двух различных субъектов) выступает как контингентное. Материальный интеллект не может стать индивидуальным, но активный интеллект, воздействуя на имеющиеся в нас формы воображения и актуализируя их, позволяет ему приблизиться к индивидам. Таким образом, мышление оказывается индивидуальным в том отношении, в каком оно предоставляет имажинативные формы, из которых извлекаются интеллигибелии, а не в том отношении, в каком оно воспринимает эти интеллигибелии<sup>101</sup>.

Из всего сказанного, заключает Аверроэс, следует, «что в душе существует три вида интеллекта, один из которых — воспринимающий [материальный] интеллект, другой — производящий [активный], а третий — произведенный [спекулятивный]. Два из этих трех вечные. а именно активный и воспринимающий; третий же подвержен возникновению и уничтожению в одном отношении и вечен в другом»<sup>102</sup>.

---

<sup>98</sup> Там же, 419—423.

<sup>99</sup> Там же, 449—465.

<sup>100</sup> Там же, 569—574.

<sup>101</sup> Там же, 514—520.

<sup>102</sup> Там же, 569—574.

Не ограничиваясь общефилософскими рассуждениями о единстве и вечности спекулятивного разума, Аверроэс останавливается на разъяснении смысла данного тезиса, в котором вырисовываются по крайней мере три его аспекта.

Прежде всего, единство спекулятивного интеллекта означает присущую всем людям общность интуитивных понятий и логических принципов. По словам Аверроэса, человеческий род вечен, а значит, материальный разум никогда не бывает свободным от общих всем человеческим существам естественных начал, каковыми являются аксиоматические принципы и первые понятия. И эти спекулятивные интеллигибелии едины и вечны с точки зрения воспринимающего их материального интеллекта, хотя они множественны и контингентны в отношении получивших их конкретных индивидов<sup>103</sup>.

Далее, единство спекулятивного интеллекта означает преемственность в интеллектуальной истории человечества. «Так, когда в отношении какого-то индивида некоторое новое знание [полученное им] о вещах разрушается с исчезновением субъекта, через который оно связано с нами и является истинным, т.е. имагинативную форму, отсюда не следует, что это знание уничтожилось полностью, так как оно исчезло [только] в отношении некоего индивида»<sup>104</sup>.

Наконец, единство и вечность спекулятивного интеллекта обеспечиваются тем, что спекулятивные интеллигибелии перманентно созерцаются каким-то субъектом. Ведь подобно тому как от человека рождается человек, от лошади — лошадь, в каждом поколении людей должен существовать хотя бы один философ. И если такой человек, носитель мудрости, в какое-то время отсутствует в какой-то части земли, то он обязательно должен найтись в какой-то другой ее части. «И согласно данному способу бытия такой интеллект не подвержен возникновению и уничтожению»<sup>105</sup>.

В свете единства и вечности спекулятивного разума, отмечает Аверроэс в другом месте своего Комментария, становится ясно, что Платон был не так уж далек от истины, когда учил о вечности универсалий; и не совсем неправы те философы и представители религий, которые проповедуют бессмертие души<sup>106</sup>.

Учение о вечно существующем философе является, пожалуй, одним из самых радикальных и новаторских в аверроистской ноологии. Оно вовсе не восходит, как полагают некоторые авторы, к известному аристотелевскому тезису о возможности, которая когда-нибудь непременно реализуется в действительности. Ведь у кордовского мыс-

<sup>103</sup> Там же, 575—583.

<sup>104</sup> Там же, 589—591.

<sup>105</sup> Там же, 610—619.

<sup>106</sup> Там же, 644—653.

лителя речь идет не о реализации возможности вообще когда-нибудь, а о перманентной ее реализации, об осуществлении ее в каждом поколении людей. Только такая непрерывность казалась Аверроэсу высшим гарантом вечного существования спекулятивного интеллекта. На наш взгляд, правильное было бы рассматривать данный тезис как своеобразное выражение известной идеи о «вечной философии» (*philosophia perennis*), единой в своей основе и переходящей от поколения к поколению, от одного народа к другому.

Из всех ноологических построений арабо-мусульманского перипатетизма внимание мыслителей христианского Запада привлекла прежде всего концепция Ибн Рушда о едином общечеловеческом интеллекте. Эта концепция стала своего рода отличительным знаком связанного с именем кордовского философа интеллектуального течения — латинского аверроизма. Нередко мононоизм воспринимали (особенно его оппоненты) как разновидность вульгарного и абсурдного монопсихизма. Церковные круги видели в нем опасную ересь, противоречащую догмату о бессмертии человеческой души, а вместе с ним — представлению о загробной жизни, воздаянии и наказании. Мононоистская интенция вдохновляла сторонников мондиализма, как политического (Данте), так и исторического (Гердер, Кант, Гегель).

## ГЛАВА 6

*А.Игнатенко*

### Познать Непознаваемое (аль-Газали о рациональном познании трансцендентного — *ал-зайб*)

#### Введение

Абу Хамид аль-Газали по достоинству занимает одно из почетнейших мест в истории средневековой арабо-исламской спекулятивной мысли. Энциклопедист Средневековья (если такая характеристика приложима к мыслителю той эпохи), он не прошел мимо ни одной из тех проблем, которые волновали современных ему мыслителей. В обширнейшем корпусе приписываемых ему произведений книги и трактаты по законоведению (фикху) и теологии (каламу), теоретическому мистицизму (суфизму) и восточно-перипатетической философии (фальсафе), этике и моралистике, жизненаучительству и эсхатологии. При этом за что бы аль-Газали ни брался, он демонстрировал способность поставить самые важные проблемы, часто о вещах, которые догазалиевским мыслителям представлялись очевидными, само собой разумеющимися, таковыми не являясь. Подобная проблематика в некотором смысле является *вечной* для спекулятивного мышления. И как раз этот подход к делу превратил аль-Газали в мыслителя, без обращения (прямого или опосредованного) к которому невозможно представить ни одно серьезное спекулятивное сочинение послегазалиевской эпохи.

Не в последнюю очередь все это объясняется чертами личности аль-Газали, который стремился дойти до сути вещей. «Я взыскую знания о вещах в их истинности (*хақā'иқ ал-'умұр*)», — писал он в своем известном произведении «Спасаящий от заблуждения», своего рода интеллектуальной автобиографии<sup>1</sup>. Там же показаны искания аль-

<sup>1</sup> *Ал-Газали, Абу Хамид*. Ал-Мункиз мин ад-далял (Спасаящий от заблуждения). — На полях книги: 'Абд-ал-Карим ибн 'Ибрахим ал-Джилля (ал-Джилани). Ал-'инсан ал-камил фй ма'рифа ал-'авахир ва-л-'ава'ил (Совершенный человек, или Знание концов и начал). Ч 2. Каир, 1963, с. 4.

Газали, его обращение к разным формам достижения такого знания (спекулятивная теология, перипатетическая философия, суфизм).

На протяжении всей его жизни, чему свидетельством сами его произведения, Абу Хамид аль-Газали много внимания посвятил проблеме рационального познания трансцендентного (букв.: Сокрытого — *ал-ḡайб*), т.е. всех тех вещей и предметов, которые составляли саму основу не только спекулятивного мышления в эпоху арабо-исламского Средневековья, но и всего исламского миропонимания. В работе «Критерий знания, или Искусство логики», написанной после «Целей философов» (*Мақъсид ал-фалāсифа*) и «Опровержения философов» (*Тахāфут ал-фалāсифа*), аль-Газали ставит перед собой амбициозную цель — разъяснить рациональные, логические методы спекулятивных наук (*ал-‘улум ан-назарийя*). Одна из его главных задач — понять и разъяснить, «как происходит переход от идей (*сувар*), возникающих в твоём разуме (*зихн*), к вещам, от тебя скрытым (*ḡā‘ибā ‘анка*)»<sup>2</sup>.

Здесь аль-Газали оказался вовлечен в решение одной из ключевых проблем всей арабо-исламской мысли Средневековья — опосредованности, собственно *спекулятивности* всех тех рассуждений и положений, которые касаются предметов, не входящих в круг обычного нормального человеческого опыта — ни того, который является продуктом взаимодействия с материальным (телесным) окружением, ни результатом интроспекции. В этом отношении *Бог* и все, что с ним связано (оно традиционно именовалось Сокрытым — *ал-ḡайб*, или трансцендентным), оказывается первым и главным подобным *предметом*, в отношении которого, по понятным причинам, было недопустимо совершить ошибку.

Постепенно в арабо-исламской спекулятивной мысли Средневековья сформировалось несколько позиций-полюсов, к которым тяготели разные мыслители. Первый полюс — позиция, предполагающая, что знание о Боге (трансцендентном) является опосредованным, выводным, спекулятивным (*назарий*). Такая трактовка была характерна, например для предшественника аль-Газали — Абу-ль-Хасана аль-Аш‘ари, который делил знание (*ал-‘илм*, *ал-ма‘лūм*) на «необходимое» (*дарūr-би-ḡ-дарūra*) и «приобретенное» (*муктасаб*, *иктисāбӣ*). Необходимое знание (*ал-‘илм аḡ-дарūrӣ*) представляет собой, по мнению самого аль-Газали, такое знание, которое как бы навязывает себя человеческому разуму — в том смысле, что, во-первых, это знание человек получает не прилагая активных и инициативных познавательных усилий, и, во-вторых, оно не может быть подвергнуто сомнению. Допустимо было даже назвать это знание *вынужденным* (во всяком случае, такую интерпретацию не исключает арабское слово *дарūrӣ*).

<sup>2</sup> *Ал-Газālī, Абу Хамид*. Ми‘йар ал-‘илм фи фанн ал-мантик (Критерий знания, или Искусство логики). Бейрут, 1983, с. 26—27, 38—39.



Представление о необходимом знании может дать перечисление аль-Газали видов достоверного знания (*мад̣арик ал-йақин, мад̣арик ал-'илм* или *мад̣арик ал-'улум ал-йақинийа*). Это —

первичное знание (*ал-'аввалый̣āt*), своего рода аксиомы типа утверждений: «я существую», «вещь не может быть вечной и сотворенной в одно и то же время», «два больше, чем один» и т.п.;

интроспективные наблюдения (*ал-мушāхадāt ал-бāтинийа*) типа: «я голоден», «я испуган», «я доволен» и т.д.;

восприятия внешних органов чувств (*ал-мушāхадāt аз-зāхирийа*) типа: «снег белый», «луна круглая» и проч.;

опытное знание (*ат-таджрībий̣āt*) типа: «огонь обжигает», «камни падают вниз», «хлеб утоляет голод» и др.;

знание, полученное по цепочке достоверных передатчиков, первый из которых получил его непосредственно (*ал-мутавāтирāt* — в данном случае употреблен термин, которым обозначались признаваемые достоверными хадисы пророка Мухаммада) типа: «Мекка существует», «аш-Шафи'и (известный исламский законовед. — А.И.) существовал» и т.п.<sup>3</sup>.

Знание о Боге было, по мнению как аль-Аш'ари, так и аль-Газали, иным, выводным типом знания и тем самым предполагало возможность и необходимость соответствующих теоретических, спекулятивных изысканий (*ан-назар*), производящихся по определенным правилам<sup>4</sup>. Отсюда — такое заинтересованное внимание ашаритов (того же аль-Газали) к логике. Отметим здесь, что за всеми этими эпистемологическими тонкостями кроются истоки интеллектуальной жизненной драмы религиозного мыслителя, каковым являлся аль-Газали: знание о Боге (трансцендентном) не может быть включено в виды необходимого, т.е. полностью несомненного знания.

Второй полюс в трактовке знания о Боге (трансцендентном) — утверждение, что такое знание дается готовым. Позиция характеризовалась вариантностью. Один вариант «готового знания» — то, что дано Авторитетом, будь то Бог, пророк Мухаммад или имамы (у шиитов). Предполагается, что Авторитет уже все сказал и его речь зафиксирована (речь Бога в Коране, Мухаммада — в хадисах, имамы у исмаилитов сами являются Словом — *ал-калима* Бога<sup>5</sup>), и верующему нужно

<sup>3</sup> См.: *Ал-Газālī, Абу Хāмид*. Китāб ал-Мустасфа мин 'илм ал-'усул (Книга избранного из основ вероучения). Т. I. Каир, 1322 (х.), с. 44—46; *B. Weiss*. Knowledge of the Past: the Theory of Tawatur according to Ghazali. — *Studia Islamica*. № 61. P., 1985, с. 99—101.

<sup>4</sup> См.: *Ибн Фурак*. Муджаррад мақалāt ал-Аш'арй (Суть [книги] аль-Аш'ари «Речения последователей Ислама»). Публ. Даниэля Жимаре. Бейрут, 1987, с. 15, 248; *Gimaret Daniel*. La doctrine d'al-Ash'ari. P., 1990, с. 211—212.

<sup>5</sup> См.: *Makarem S.N.* The philosophical significance of the Imam in Isma'ilism. — *Studia Islamica*. № 27. P., 1967, с. 53.

только понять то, что уже сказано. Такой подход предполагает полное отрицание самой возможности теоретизирования в любой форме. Уже в самих названиях трактатов мыслителей—сторонников такой позиции видно их содержание: «Запрет изучать книги теологов» ханбалита Ибн Кудамы (1146—1223)<sup>6</sup>, «Ступени достижения знания о том, что корень Веры и ее ветви [полностью] разъяснены Пророком» ханбалита Ибн Таймийи (1262—1328)<sup>7</sup>. Кстати, эта позиция сочеталась с категорическим отрицанием самой логики как особой науки (у Ибн Таймийи есть трактат «Против логиков», в ходу была поговорка *Ман тамантақа тазандақа* — «Кто занялся логикой, тот впал в ересь»).

Другой вариант обоснования готового знания — претензия на возможность получения непосредственного знания о трансцендентном от (или из) самого трансцендентного через включение этого знания в непосредственный индивидуальный опыт. Такова презумпция мистиков-суфиев, которые, как предполагалось, напрямую получают знания от Бога. Так, Ибн Араби без обиняков заявляет о том, что «Аллах Всевышний дал мне знание о сущности вещей — каковы они в своей сути, и с помощью откровения указал мне на истины их связей и отношений»<sup>8</sup>. Это только один пример из многих: суфизм в основе своей был именно непосредственным богопознанием, которое предполагало индивидуальное получение знания о трансцендентном от (или из) самого трансцендентного.

Особняком стояли философы, принадлежавшие к восточно-перипатетической традиции. Их эпистемологическая интенция заключалась не в преимущественном, приоритетном или исключительном познании Бога и постижении трансцендентного как Божественного, а в исследовании целокупного бытия. В нем находилось место и Создателю, но связанная с ним спекулятивная проблематика была не первой и в определенном смысле не главной. Кстати сказать, это было очевидно для современников — средневековых мыслителей. Не случайно аль-Газали в «Сокрушении философов», анализируя и критикуя тезисы арабо-исламских перипатетиков, сначала рассматривает вопросы, связанные с миром в целом («Доказательство ложности их мнения об извечности [*ал-'азалийа*] мира»; «Доказательство ложности их мнения о

---

<sup>6</sup> См.: *Ибн Кудам*. Тахрим ан-назар фи кутуб 'ахл ал-калам (Запрет изучать книги теологов). — *Ibn Qudama's Censure of Speculative Theology. An edition and translation of Qudama's Tahrir an-nazar fi kutub ahl al-kalam*. By George Makdisi. L., 1962.

<sup>7</sup> См.: *Ибн Таймийа*. Ма'ридж ал-вусул 'ила ма'рифа 'анна 'усул ад-Дин ва фуру'уха байанаха ар-Расул (Ступени достижения знания о том, что корень Веры и ее ветви [полностью] разъяснены Пророком). Каир, 1318 (х.).

<sup>8</sup> *Ибн Араби*. Изображение окружностей, охватывающих подобие человека Творцу и сотворенному миру. — *Ибн ал-Араби*. Мекканские откровения (ал-Футухат ал-маккия). Введ., пер. с араб., примеч. и библиогр. А.Д.Кныша. СПб., 1995, с. 36.

вечности [ал-'абадийа] мира»), и только потом приступает к рассмотрению того, как философы трактовали вопросы о Творце мира<sup>9</sup>.

Естественно, намеченные полюсы — это логические крайности, идеализированные позиции. Реально существовало значительное количество промежуточных, синкретических позиций, согласий в одних пунктах, расхождений — в других. Так, взгляды последователей перипатетической традиции и теологов-рационалистов во многом совпадали — в движении от чувственного опыта к трансцендентному, следовании логике, доверии разуму. Но были и принципиальные различия, среди которых отметим сейчас только неодинаковую трактовку самого трансцендентного. Если теологи рационалистического толка считали, что Сокрытое — *ал-ḡайб* вообще недоступно человеку, то философы сводили эту недоступность к ограниченности человеческих чувств и, рассматривая *ал-ḡайб* как интеллигибельную (*ма'құл*, от слова *ал-'ақл* — интеллигенция, разум) область, полагали, что она доступна при определенных условиях человеческому разуму (*ал-'ақл*).

Проявлением этой реальной сложности взаимоотношений между разными подходами к постижению трансцендентного может быть следующий факт. Аль-Газали с чистой совестью боролся против перипатетиков (в том же «Сокрушении философов»), инкриминируя им едва ли не в первую очередь не столько взгляды, расходящиеся с исламским вероучением, сколько неспособность рационально, в соответствии с правилами логики доказать то или иное положение, истинное и с точки зрения философов, и с точки зрения самого аль-Газали («Доказательство их неспособности [*та'джиз*] обосновать существование Творца», «Доказательство их неспособности привести довод невозможности существования двух Богов» и т.п.). И одновременно он же подвергает сокрушительной критике исмаилитов с их уверенностью в том, что знание о Божественном можно получить не через рациональное познание, а от имамов<sup>10</sup>. Однако нас в рамках данного сообщения более занимает не критика, а позитивная попытка аль-Газали решить вопрос рационального познания трансцендентного.

Проследим по его сочинениям, как проходил процесс поисков рациональных оснований для постижения трансцендентного. Произведения аль-Газали рассматриваются нами в этом случае синхронически — как такие, которые сосуществуют в некоем едином теоретическом поле. При этом мы умышленно игнорируем самостоятельные и исключительно сложные темы — хронология трудов аль-Газали и их аутентичность. Тем самым задается идеальная (и поэтому неизбежно

<sup>9</sup> Перечисление проблем книги см. в оглавлении, сделанном автором в книге *Абӯ Ҳамид ал-Ғазālӣ. Таҳафут ал-фалāsифа* (Сокрушение философов). Публ. Сулаймана Дунйа. 6-е изд., Каир, 1985, с. 86—87.

<sup>10</sup> *Ал-Ғазālӣ, Абӯ Ҳамид. Фада'их ал-батинийа* (Мерзости батынитов). Каир, 1383 (х.), с. 17.

искаженная — важно это понимать) картина: мы имеем дело с теми произведениями, которые стали итогом интеллектуальной деятельности аль-Газали и были последующими мыслителями введены в спекулятивный оборот. Такое исследование интересно не только тем, что позволяет уточнить представления самого аль-Газали, но и тем, что показывает эволюцию поставленных им проблем, трансформацию тех решений, которые он предложил для того или иного частного вопроса.

### Самоотрицающееся уподобление

«Создал Бог Адама по Своему образу»

(хадис пророка Мухаммада)

Для начала — всего несколько примеров. Существуют объекты, в силу каких-то обстоятельств недоступные непосредственному человеческому восприятию. Прежде всего это *Бог*, его сущность и его свойства. Еще сам аль-Газали приводит примеры *смерти*, *рая* и *ада*. Непознанность этих категорий объясняется просто: их человек может познать, только умерев<sup>11</sup>. Но ведь этими именами (названиями) люди оперируют, и у них есть какое-то представление о них. Что же стоит за этими именами?

Как раз *имена* и занимают аль-Газали в данном случае. Мы находимся в семантическом пространстве книги о Прекрасных Именах Бога (*'Асмā' ал-Лāх ал-хуснā*). Однако сразу дать ответ невозможно ни автору трактата «Наидостойнейшая цель, или объяснение прекрасных имен Бога», ни нам. Начать нужно издалека.

Аль-Газали постулирует тройственное существование вещей:

во-первых, в качестве отдельных и конкретных предметов (*фи-л-а 'йāн*);

во-вторых, в сознании, или «в умах» (*фй-л-азхāн*);

в-третьих, «в речи» (*фй-л-лисāн*).

Первое существование есть «основное и действительное» (*'асли хақйқй*) существование; второе — «познавательно-формальное» (*илим сўварй*, от *'илм* — знание и *сўра* — форма); третье — выразительно-знаковое (*лафзй далйлий*). Так, *небо* существует само по себе (*фи 'айнихā ва нафсихā*), кроме того, оно существует в наших умах и душах: ведь оно отражается (букв.: *отпечатывается*) в зрении и воображении, и пусть даже *небо* исчезло из нашего поля зрения, а мы

<sup>11</sup> *Ал-Газали, Абū Хамид*. Ал-Максид ал-анса фй шарх ма'āний ал-'Асмā' ал-Хуснā (Наидостойнейшая цель, или Объяснение Прекрасных имен Бога). Лимасол, 1987 с. 52—53.

остались, оно присутствует в нашем воображении. Этот образ (*сұра*) и называется знанием (*'илм*); он — идея, образ или подобие познанного (*мицāl*; вспомним это выражение, нам к нему придется неоднократно возвращаться). Аналогией здесь является образ (*сұра*), отражающийся в зеркале: существует изоморфизм (*мухākāt*, *мувāzāt*) между этим образом в зеркале и образом, существующим вонне зеркала. (Ниже мы встретимся с этой ситуацией отражения в зеркале — но в иной интерпретации.) Наконец, *небо* существует как некое языковое выражение, состоящее из звуков<sup>12</sup>.

Отметим, что в произведении «Критерий знания, или Искусство логики» аль-Газали вводит еще четвертый модус существования — «на письме» (*фй-л-китāба*), тем самым подразделяя существование в языке на две части — в речи и на письме<sup>13</sup>, что будет иметь для нас значение далее, при понимании того, что такое *Божественные письма*.

Аль-Газали выступает как записной сенсуалист: в речи нет ничего, что не существовало бы исходно в действительности. Он так прямо и говорит: «Высказывание — это знак (*далīл*) того, что есть в сознании; то, что в сознании, — образ существующего, совпадающий (*мутāбиқ*) с тем, что существует. И если бы не было существования в реальности, образ не отпечатался бы в сознании; а если бы он не отпечатался в сознании, его бы не ощутил человек; а если бы его человек не ощутил, то он не выразил бы его в речи»<sup>14</sup>. Таким образом, существуют три разных предмета: высказывание, знание, познаваемое (объект знания, т.е. реально существующее. — *А.И.*). Они разные, но в то же время и изоморфные (*мутавāзййа*), совпадающие один с другим (*мутāбиқа*). Правда, аль-Газали предупреждает, что иной глупец может их спутать<sup>15</sup>. Не станем забывать об этом предупреждении.

Считая, что с совпадением все ясно, аль-Газали объясняет, почему эти вещи взаимно различаются. Ведь у каждой из них свои, специфические, отсутствующие у других свойства. Так, человек в реальности (как отдельный конкретный предмет) является спящим и бодрствующим, стоящим, идущим и лежащим и т.п. В сознании же к человеку (в этом случае мы имеем дело уже с понятием) приложимы такие характеристики, как субъектность и предикатность, общность и частность, частичность и всеобщность и т.п. Наконец, в речи человек (как слово) оказывается арабским, турецким или африканским (по языкам, на которых выражается это понятие через слово), в фонетическом

<sup>12</sup> Ал-Газали. Объяснение прекрасных имен Бога, с. 25—26. Разъяснение термина *а'йан* см.: Ал-Газали. Критерий знания, с. 63—64.

<sup>13</sup> Ал-Газали. Критерий знания, с. 46—47.

<sup>14</sup> Ал-Газали. Объяснение прекрасных имен Бога, с. 25—26; Ал-Газали. Критерий знания, с. 45—47.

<sup>15</sup> Ал-Газали. Объяснение прекрасных имен Бога, с. 26.

отношении — многозвучным (многобуквенным) или малозвучным (малобуквенным), с точки зрения синтаксиса — подлежащим, сказуемым и т.п.

Важная вещь: аль-Газали постулирует неизменность в пространстве и времени двух существований — реального существования и существования в сознании, т.е. какой-то конкретный предмет (например, то же *небо*) неизменен в действительности на протяжении времени и для разных людей, таковым же является и его образ в сознаниях (мн. ч. от слова «сознание»). Что же касается речи (и письма), то существование предмета меняется с изменением «эпох и народов»<sup>16</sup>.

Аль-Газали озабочен «выразительно-знаковым» существованием вещи. Он приходит к мысли, что выражение может стать частью реальности. В этом убеждает его тот факт, что существуют выражения первого порядка, затем выражения второго порядка, описывающие предыдущие, и т.д. Тем самым «выражения (*алфаз*) после того, как были выработаны, тоже стали существующими в реальности — как отдельные конкретные предметы (*а 'йāн*), а их образы (*сувар*) запечатлелись в сознании; и тем самым стали достойны того, чтобы и они находили свое выражение в речи»<sup>17</sup>. Это важный пункт для аль-Газали. Ведь ему нужно понять не только то, что стоит за предметами окружающего мира, но и то, что стоит за именами (т.е. наименованиями, категориями, понятиями, выраженными в словах или терминах), которые тоже допустимо рассматривать как предметы, существующие в этом мире.

Рассматривая утвердительные (*тасдйк*, *'илм тасдйкй*) и отрицательные суждения (*такзйб*), делаемые, естественно, с использованием слов (понятий, категорий), аль-Газали отмечает, что речь идет об описываемом объекте (*маусуф*) и его свойстве (*сифа*), об отношении данного свойства к данному объекту, чему должно предшествовать познание как самого объекта в его истинности и его определение, так и рассматриваемого свойства. И уж потом можно судить, обладает ли объект данным свойством или нет<sup>18</sup>.

Аль-Газали — мыслитель, движущийся в семантическом пространстве средневековой спекулятивной мысли. И он, размышляя об утвердительном и отрицательном суждениях, приводит пример *ангела*. «Если кто-то, например, пожелал узнать, является ли ангел вечным (*кадйм*) или сотворенным (*хāдис*), то он должен узнать сначала смысл выражения „ангел“, затем смысл [выражений] „вечный“ и „сотворенный“, после этого — рассмотреть приложимость или неприложимость одного из этих двух свойств к ангелу»<sup>19</sup>. Вдумаемся в процитирован-

<sup>16</sup> Там же, с. 26; *Ал-Газали*. Критерий знания, с. 47.

<sup>17</sup> *Ал-Газали*. Объяснение прекрасных имен Бога, с. 27.

<sup>18</sup> Там же, с. 25.

<sup>19</sup> Там же.

ный текст, обратив особое внимание на то, что автор трактата говорит о «смысле выражения».

Для аль-Газали ангел, вне всякого сомнения, существует. Причем его существование в определенном смысле более реально, чем существование самого аль-Газали. Он с определенной целью (его цель — разобратся с процессом рационального познания Бога и иных аспектов Сокрытого — *ал-зайб*) несколько модифицирует схему тройственного существования вещей:

во-первых, в реальности (*фй-л-а 'йāн*) существует характеризующийся вечностью (*ал-кидам*) Бог в его самосущности (*Зāt-Аллāх*) и его свойствах (*ас-Сифāt*);

во-вторых, в сознании, или «в умах» (*фй-л-азхāн*), существуют некие вещи, сотворенные или возникшие во времени (*хāдиса*), постольку, поскольку таковыми (возникшими во времени) являются сами умы;

в-третьих, «в речи» (*фй-л-лисāн*) наличествуют возникшие во времени имена (*'асмā'*) — потому возникшие, что не вечна, возникла (создана) во времени сама речь<sup>20</sup>.

Примечательна и важна специальная оговорка аль-Газали, берущая начало в давних теологических спорах об онтологическом статусе Божественных имен. Допустимо утверждать, что в речи существуют особые имена, впрочем, в этом случае нужно писать: *имена*, которые не являются возникшими во времени, а существуют извечно (*фй-л-'азал*). Это — *имена Бога*. Ведь если принять,

что эти имена приложимы к извечному Богу в его самосущности,

что Он был существующим и ведающим (*'āлим*) извечно,

что Он ведал, что Он существующ и ведающ,

что Его существование было неизменным (*сāбит*) в Нем самом и в Его знании,

что имена, которые Он внушит (внушил) Своим рабам и которые создаст в их умах и речах, были Ему известны, —

если принять все это, то тогда допустимо и такое истолкование Божественных имен как извечно существующих<sup>21</sup>.

Конечно, описанные дополнения к схеме тройственного существования вещей саму эту схему ломают. И по сути дела, возвращают нас к исходной точке. (Правда, нас не прежних, а уже обогатившихся новыми знаниями.) Вопрос остается: как человек может познать то, что недоступно его непосредственному восприятию? Притом что такая ясная квазисенсуалистская схема ломается, аль-Газали открывает путь для познания непознаваемого — Бога. И как раз имена Бога, сопричастные Богу и извечные (в приведенной выше трактовке), дают возможность Бога познать — пусть неполно.

<sup>20</sup> Там же, с. 36.

<sup>21</sup> Там же.

Правда, нельзя не отметить, что аль-Газали обходит стороной одну проблему — почему вообще возникает тот или иной вопрос, связанный с постижением Бога, например присущих Ему свойств. По-видимому, мы должны исходить из того, что *Бог* является в рассматриваемом культурно-пространственно-временном континууме не подвергаемой сомнению данностью. (Констатация безраздельного господства ислама с его догматикой — трюизм.) Но эта данность имеет различный, несоординированный смысл для разных людей. Разъясняющий пример самого аль-Газали в «Прекрасных именах Бога» — разные представления об имаме аш-Шафи'и у его привратника и его же ученика. Когда люди *слышат* имя Бога или имени, определяющие свойства Бога, в их сознании («в умах») могут возникать разные представления, в том числе, естественно, и ошибочные, с точки зрения аль-Газали. Поэтому, наверное, такое большое значение приобретает верное определение процедуры познания. Правда, уже можно спросить: познания *чего?* Бога или его имен?

Ведь рассуждая о познании Бога и его свойств, аль-Газали говорит (в определенном смысле — проговаривается) о «слышании» — «когда некто *слышит* (выделено мною. — *А.И.*) выраженное в языке Его имя...»<sup>22</sup>. Иными словами, побуждением к познанию в данном случае является существование и употребление в арабо-исламском средневековом культурно-пространственно-временном континууме вербально оформленных и социально значимых семантем, а также, добавим, наличие потребности в их унифицированном применении.

В принципе, по аль-Газали, существуют два пути познания Бога: один — закрытый для человека, второй — ущербный, несовершенный.

Первый путь заключался бы в том, «чтобы раб Божий ждал, когда у него возникнут Господние свойства и он станет Господом»<sup>23</sup>. Такое стремление можно, во всяком случае, понять: по мнению аль-Газали, знать Бога может только Бог — так же, как знать Пророка может только сам Пророк или другой человек, обладающий даром пророчества, а познать, что такое маг, может только другой маг<sup>24</sup>. Человек же может познать только то, что человеческое. Иными словами, каждому человеку дано познать только самого себя.

И тут открывается второй путь познания Бога. Этот, несовершенный способ заключается в том, чтобы, слыша (*так!*) имена Бога или названия его свойств, «уподоблять их тому, что мы знаем о нас самих». «И коли нам известно о себе, что мы могущие, знающие, живые, говорящие, а потом мы услышали то же самое при описании Бога или

---

<sup>22</sup> Там же, с. 45, 52.

<sup>23</sup> Там же, с. 53.

<sup>24</sup> Там же, с. 54, 56.



узнали это при посредстве знака (*далил*), то тогда мы поймем это ущербным пониманием»<sup>25</sup>.

В этом пункте аль-Газали оказывается над краем пропасти: он употребляет слово *ат-ташбих*, обозначающее уподобление Бога его твари. Это один из недопустимых грехов для мусульманина. И этого не мог знать «Довод Ислама» (так, как известно, называли Абу-Хамида аль-Газали), теолог-ашарит, который неоднократно заявлял в своих трактатах неприемлемость уподобления — как это сделано, например, на первой странице его трактата «Обуздание простонародья в вопросах спекулятивного богословия», в котором аль-Газали обрушивается на «невежественную чернь», прибегающую к *ат-ташбиху*<sup>26</sup>. Но с присущей ему смелостью аль-Газали употребляет именно это понятие. Как нам представляется, с одной целью — подчеркнуть реальное и вынужденное обстоятельства содержание процесса рационального познания Бога таким способом — едва ли не единственно возможным. И при этом, повторяю, несовершенным, ограниченным, ущербным.

Почему это познание Бога ущербно? Как минимум, по двум причинам. Во-первых, Бог может обладать и наверняка обладает такими свойствами, даже отдаленных аналогов которых у человека нет. И тут человек в познании того или иного обозначенного словами свойства Бога оказывается в ситуации кого-то, кто страдает врожденным половым бессилием, и для того чтобы объяснить ему получаемое от совокупления наслаждение, люди вынуждены прибегать к сравнению этого наслаждения с опьянением — притом что различие между каким-то свойством человека и свойством Бога, называемым одним и тем же словом (например, *ведающий-Ведающий*), несравненно более велико, чем различие между наслаждением от опьянения и наслаждением от совокупления.

Во-вторых, поскольку для мусульманина Бог или его отдельные свойства не могут быть в полном смысле человеческими, допустимое уподобление должно, по понятным причинам, не столько ограничиваться, сколько самоотрицаться. Уподобление должно буквально «пресекаться» словами: «Ничто не подобно Ему», — заявляет аль-Газали. «Он жив, но не так, как живые существа, Он могущ, но не так, как могущественные...»<sup>27</sup>.

Подобное отрицающее само себя уподобление как прием познания применяется и в отношении *ада* и *рая*. Для характеристики *рая* применяются описания тех наслаждений, которые получает человек от

<sup>25</sup> Там же, с. 52.

<sup>26</sup> См.: *ал-Газали, Абу Хамид*. Илджам ал-'авамм 'ан 'илм ал-калам (Обуздание простонародья в вопросах спекулятивной теологии). — На полях книги: *ал-Джили*. Совершенный человек. Ч. 1, с. 2.

<sup>27</sup> *Ал-Газали*. Объяснение прекрасных имен Бога, с. 52.

еды, совокупления, зрительного восприятия — при одновременной их максимализации и последующем отрицании. При этом важно употребление «правильных выражений» (*так!*) типа: «то, чего, глаз не видел; то, чего ухо не слышало; то, чего человек не воспринимал». И таких, как: «подобно совокуплению — но не такому, какое бывает в дольней жизни» и т.п.<sup>28</sup>.

Констатируем для полноты картины две вещи, хотя они не имеют непосредственного значения для нашей нынешней темы, но составляют неотъемлемую часть концепции аль-Газали.

Первое. Для аль-Газали важно подчеркнуть внутреннюю противоречивость познания непознаваемого (недоступного человеку). И для него равноценными оказываются три высказывания: во-первых, «я не знаю Бога» (ибо Бога знает только Он сам); во-вторых, «я знаю Бога» (ибо я знаю себя как отдаленный и неточный — но иного не дано — образ Бога); в-третьих, «я не знаю ничего, кроме Бога» (ибо Бог присутствует во всем, что только есть в мире, — как его Творец)<sup>29</sup>.

Второе. Аль-Газали преследует и моральную цель — знание свойств Бога способствует тому, что человек получает ориентиры. Он имеет возможность стремиться к тому, чтобы достичь недостижимого — уподобиться Богу в его «нравах» (свойствах), среди которых и щедрость, и кротость, и милосердие, и справедливость и т.д. Всего, как известно, 99 свойств, обозначаемых Прекрасными именами Бога<sup>30</sup>. Естественно, и это самоуподобление тоже должно быть самоотрицающимся. (Правда, в этом случае теряется смысл обращения к ориентирам, но это уже другая проблема.)

Но нас эти аспекты сейчас занимают меньше. Здесь важно подчеркнуть другое. Аль-Газали, как мы видим, формулирует один из способов конструирования и комбинирования категорий, которые используются в спекулятивном мышлении. Этот принцип (*отрицающее само себя уподобление*) применяется не только в отношении человеческих свойств, которые могут быть использованы для познания Божественных свойств, но и в отношении всего мира. По этой логике Сокрытое, представляющее собой особый мир, допустимо познать рационально познавая человеческий мир и определенным образом проецируя результаты этого познания на трансцендентное, уже описанное в неких единицах человеческого языка — в Тексте (Коране. Сунне). Для того чтобы разобраться с механизмом такого познания *аль-хайб*, мы должны рассмотреть представления аль-Газали о существующем, его строении и соотношении его частей.

---

<sup>28</sup> Там же, с. 54 и сл.

<sup>29</sup> Там же, с. 56—58.

<sup>30</sup> Там же, с. 45—46.

## Двоемирие аль-Газали

В трактате «Ниша света» (*Мишкāt ал-анвār*) аль-Газали предлагает достаточно жесткую спекулятивную конструкцию — концепцию двух взаимосвязанных миров. О жесткости ее приходится говорить из-за того, что в других произведениях этого классика арабо-исламской мысли появляются иные подходы, которые страдают некоторой нечеткостью, приводящей в конце концов к спорным последствиям — разночтениям относительно тех или иных положений концепции аль-Газали, неверной интерпретации его замысла как последователями, так и современными исследователями. Но об этом ниже.

Пожалуй, исходная идея, пусть и несколько попахивающая трюизмом, заключается в том, что существует Мир (*ал-‘Āлам*), или своего рода Всемирие (*ал-‘Āлам би-‘асрихи*). А это Всемирие, насколько можно предполагать, и обнимает собой все существующее<sup>31</sup>. Следующий постулат заключается в том, что «мир — это два мира»<sup>32</sup>. Иными словами, декларируется, во-первых, факт наличия одного, единого мира; во-вторых, одновременно утверждается дихотомическая, двучленная, двухсоставная структура этого мира — двоемирие.

Исследователя сразу поджидают трудности — уже при переводе (интерпретации) самих терминов, используемых аль-Газали для обозначения миров.

Первый мир аль-Газали называет *‘Āлам ал-мулк ва-ш-шахāда*. Опорными понятиями здесь являются *ал-мулк* и *аш-шахāда*. К сожалению, они принадлежат к наиболее многозначным в арабской интеллектуальной традиции, и для их понимания одного словарного значения недостаточно<sup>33</sup>. *Аш-шахāда*, наряду с иными смыслами, означает «наблюдение». Тем самым *‘Āлам аш-шахāда* (а это понятие аль-Газали употребляет и самостоятельно в приложении к первому миру<sup>34</sup>) будет означать наблюдаемый мир. И эта интерпретация полностью соответствует замыслу самого аль-Газали. Наблюдаемый мир так называется потому, что «его все наблюдают»<sup>35</sup>. Чего проще!

Не вызывает особенных сложностей и *ал-мулк*. Правда, здесь нам мало пользы от такого определения, которое дает, например, знаменитый средневековый мистик Ибн Араби (1165—1240) в своем трактате

<sup>31</sup> См.: *ал-Газали, Абу Хамид*. Мишкāt ал-анвār ва мисбāх ал-асрār (Ниша света, или Светильник тайн). Бейрут—Дамаск, 1986, с. 78, 88.

<sup>32</sup> Там же, с. 88.

<sup>33</sup> Подробный анализ интерпретаций, даваемых в европейской литературе об аль-Газали, приводит В. Наумкин, предлагая собственную интерпретацию. См.: *Абу Хамид ал-Газали*. Воскрешение наук о вере (Ихйā’ ‘улум ад-дйн). Избранные главы. Пер. с араб., исслед. и коммент. В. В. Наумкина. М., 1980, с. 298—301.

<sup>34</sup> См., например: *ал-Газали*. Ниша света, с. 60.

<sup>35</sup> Там же, с. 90.

«Условные обозначения», определяя *ал-мулк* через *аш-шахāда*. «*Ал-мулк*, — пишет он, — это наблюдаемый мир (*'Алам аш-шахāда*)»<sup>36</sup>. Однако, исходя из чисто словарного значения этого слова, вполне допустимо интерпретировать рассматриваемое понятие как Царство. В результате мы имеем предварительный вариант интерпретации первого мира — мир Царства и наблюдаемого.

Второй мир аль-Газали именует *'Алам ал-ḡайб ва-л-малакūt*. *Аль-ḡайб* означает сокрытость (подразумевается, от человека), и тогда *'Алам ал-ḡайб* (аль-Газали употребляет как самостоятельное и это выражение для обозначения второго мира) допустимо интерпретировать как Сокрытый мир. Такая трактовка опять-таки вполне совпадает с тем, что подразумевает сам автор «Ниши света». Второй мир называется так потому, что «*сокрыт* от большинства (выделено мною. — А.И.)»<sup>37</sup>. Сложнее обстоит дело с *ал-малакūt*. (Аль-Газали называет второй мир и *'Алам ал-малакūt*, а также *ал-'Алам ал-малакūtī*, где *малакūtī* — относительное прилагательное от *малакūt*.) Опять-таки словарь Ибн Араби только подтверждает, что *'Алам ал-ḡайб* и *'Алам ал-малакūt* — понятия, обозначающие один и тот же предмет. «*Ал-малакūt*; — пишет он, — это Сокрытый мир (*'Алам ал-ḡайб*)»<sup>38</sup>. В значительно более позднем толковом словаре научных и спекулятивных терминов «Книге определений» Али аль-Джурджани (1340—1413) *ал-малакūt* (как и *ал-мулк*) встречается, но его определение, частично совпадая с приведенным у Ибн Араби, несет на себе следы последующих интерпретаций<sup>39</sup>.

Казалось бы, дополнительная сложность проистекает из того, что понятия *ал-мулк* и *ал-малакūt* выражаются однокоренными словами. Но здесь есть и подсказка. Во всяком случае, для того, кто видит разницу между однокоренными парами слов «царство» и «царствие», «царский» и «царственный». Здесь мы имеем в виду тот факт, что у аль-Газали эти два понятия, будучи выражены однокоренными словами, явно противопоставлены (*мулк*—*малакūt*). В этом случае в противовес *ал-мулк*, который мы станем интерпретировать как [земное] царство, *ал-малакūt* будет означать [Божье] Царствие или Царствие [Господне]. Большой знаток аль-Газали Анри Ляуст, трактуя *ал-мулк* как «видимые и осязаемые реальности», а *ал-малакūt* как реальности «невидимые и нематериальные», дает этой паре и иное истолкование — соответственно «это царство» (*royaume d'ici-bas*) и «горнее цар-

<sup>36</sup> Ибн Араби, Мухйи-д-Дин. Истилахат аш-шайх Мухйи-д-Дин Ибн 'Араби (Условные обозначения шейха Мухйи-д-Дина Ибн ал-Араби). — Али Ибн Мухаммад ал-Джурджани. Китаб ат-та'рифат (Книга определений). Бейрут, 1969, с. 296.

<sup>37</sup> Ал-Газали. Ниша света, с. 90.

<sup>38</sup> Ибн Араби. Условные обозначения, с. 297.

<sup>39</sup> См.: 'Али Ибн-Мухаммад ал-Джурджани. Китаб ат-та'рифат (Книга определений). Бейрут, 1969, с. 246.

ствие» (*royaume d'en haut*)<sup>40</sup>. Допускает значение «мир земного царства» и «мир Небесного царства» и В.В.Наумкин<sup>41</sup>.

Да и вообще понятия, обозначающие Первый мир и Второй мир, можно понять через противопоставление. Тогда одна пара взаимно противопоставленных понятий — это *ал-ḡайб* (сокрытое) и *аш-шахāда* (наблюдение, наблюдаемое); вторая пара — *ал-мулк* ([земное] царство) и *ал-малакут* ([Божье] Царствие). А сами миры образуют взаимно противопоставленную пару — наблюдаемый мир [земного] царства и сокрытый мир [Божьего] Царствия.

Еще более уточняют и одновременно усиливают противопоставление те дополнительные определения Первого мира и Второго мира, которые дает аль-Газали. Так, наблюдаемый мир земного царства характеризуется как телесный (*джисмāнī*), чувственный (*хиссī*), нижний, или низкий (*суфлī*). Сокрытый мир божьего Царствия в противоположность предыдущему оказывается духовным (*руḥī*), интеллигибельным (*ақлī*), верхним, или возвышенным (*улвī*)<sup>42</sup>. Нельзя не заметить, что противопоставления идут парами: телесный—духовный; чувственный—интеллигибельный; низкий (низменный)—верхний (возвышенный). Соответственно, по разъяснению самого аль-Газали, пары формируются по критериям «рассмотрения миров самих в себе» (первая пара), «в отношении их постижения» (вторая пара), «по их взаимной соотносительности» (третья пара).

В отношении сокрытого мира Божьего Царствия применяется также понятие Господнее присутствие (*ал-хадра ар-рубубийа*), он же называется и Миром святости (*Алам ал-қудс*), и Оградой святости (*Хазйрат ал-қудс*).

Но и это еще не все. Аль-Газали делает уточнение, гласящее, что Возвышенный мир — это не мир видимых небес, которые принадлежат к наблюдаемому миру земного царства. (Тем самым рассматриваемые нами конструкции имеют отношение не к космологии.) Их он называет дольным небом (*ас-Самā' ад-дунйā*)<sup>43</sup>.

Обнаруживается также новая, и не последняя, пара противопоставленных понятий. Наблюдаемый мир земного царства ассоциируется с явным (*аз-зāхир*), открытым зрению (*ал-баṣар*), а сокрытый мир Божьего Царствия — с тайным (*ал-бāтин*), доступным только внутреннему видению (*ал-баṣйра*). В данном случае нельзя не отметить намеренную парадоксальность, проявляющуюся в использовании аль-Газали однокоренных слов, которые означают противопоставленные понятия, будучи в то же время объединяющими противопоставленное (*ал-мулк* — *ал-малакут*; *ал-баṣар* — *ал-баṣйра*).

<sup>40</sup> Henry Laoust. La politique de Gazali. P., 1970, с. 202, 220, 222.

<sup>41</sup> Ал-Газали. Воскрешение наук о вере, с. 298.

<sup>42</sup> Ал-Газали. Ниша света. с. 88—89.

<sup>43</sup> Там же. с. 62.

Итак, мы находим, что в «Нише света» аль-Газали предлагает читателю четкую конструкцию двуединого мира, который состоит, напомним, из наблюдаемого мира земного царства и сокрытого мира Божьего Царствия.

**Наблюдаемый мир земного царства  
как намек на сокрытый мир  
Божественного Царствия**

«Свет к свету. Ведет Бог к своему Свету,  
кого пожелает. Бог вразумляет людей  
*сравнениями*. Бог всеведущ»

(Коран, 24:35, перевод Г.С.Саблукова).

«Свет на свете! Ведет Аллах к Своему  
свету, кого пожелает, и приводит Аллах  
*притчи* для людей. Аллах сведущ о вся-  
кой вещи»

(Коран, 24:35, перевод И.Ю.Крачковского).

Важной темой является связь миров. Поскольку мы находимся в категориальном поле, принципиально определяемом догматами ислама, нет ничего удивительного в том, что сокрытый мир является главным, определяющим относительно наблюдаемого мира. «Из него (сокрытого мира. — *А.И.*) нисходят причины сущего (*ал-Мауджудāt*) в наблюдаемом мире». Чтобы эта связь была еще более видной, аль-Газали приводит разъясняющие аналогии. «Наблюдаемый мир — один из следов того (сокрытого. — *А.И.*) мира — подобно тому, как тень дополнительна по отношению к отдельному предмету (*шахс*). плод дополнителен по отношению к тому, что плодоносит, следствие — к причине»<sup>44</sup>.

Из этого со всей очевидностью следует важнейшее положение. Между мирами имеется некая связь, которую допустимо трактовать как изоморфизм, который аль-Газали называет параллелизмом (*ал-мувāzāt*), подражанием (*ал-мухākāt*), оговариваясь при этом, что миры «более или менее» параллельны, что один мир напоминает другой «более или менее отдаленно или приближенно» (*‘алā бу’д ау курб*). Говорит аль-Газали и о равновесии (*ал-мувāzāt*) между наблюдаемым миром и миром царствия, соответствии (*ал-мунāсаба*) между ними. о «некотором» подобии (*ал-мумāсала*), о «некотором» совпадении

---

<sup>44</sup> Там же, с. 63.

(ал-мутāбақа), сходстве (ал-мудāхāt) и, наконец, о связи (ал-ит-тисālь)<sup>45</sup>.

И тут аль-Газали вводит понятие, которому в арабо-исламской спекулятивной мысли, как в догазалиевской, так и в послегазалиевской, была суждена долгая и полная превратностей жизнь. Это понятие — *ал-мисāl*. В современной арабской философской терминологии оно означает «идея». Такое значение было у него и в эпоху Средневековья. Так, об «идеях» Платона так и говорили: *мусул 'Ифлатун*, употребляя один из вариантов множественного числа от слова *мисāl*.

Но, к сожалению, это слово исключительно многозначно, и у него есть иные значения. Несомненно, оно обозначало в средневековой арабской спекулятивной терминологии и «знак». Так, несторианский врач и философ аль-Мухтар Ибн Бутлян, живший в Багдаде в период, совпадающий с годами жизни аль-Газали (он умер после 1063 г.), рассматривая преимущества образования, даваемого учителем, по сравнению с самообразованием, даваемым книгой, показывает, что текст книги есть «знак знака знака идей» (*мисāl мисāl мисāl ал-ма'āни*), где «знак идей» (или «знак обозначаемого» — *мисāl ал-мумассал*) есть выражение разумом некой идеи в своего рода внутренней речи (*ал-лафз аллāзй сāғаху ал-'ақл*), «знак знака смыслов» есть экстериоризация внутренней речи в звуковой форме (т.е. в виде слов и фраз), и наконец, «знак знака знака смыслов» есть письменная фиксация звуковой формы<sup>46</sup>. Для Ибн Бутляна важно то, что знак страдает неполнотой (*'авз*), и эта неполнота больше в знаках книги, чем в знаках речи, из чего следует, что живое общение с учителем дает для образования больше, чем чтение книги, пусть даже написанной тем же учителем. Для нас же важно то, что в интеллектуальной среде в газалиевский период были и такие интерпретации понятия *ал-мисāl*. Сам-то аль-Газали дал собственную, оригинальную трактовку этого понятия, и поэтому требуется его тщательное рассмотрение.

Причем приходится констатировать, что нынешние авторы, пишущие на арабском языке (во всяком случае, те, которых нам приходилось читать), либо не видят здесь проблемы, либо умышленно ее игнорируют: они просто цитируют соответствующие места трактатов или перелагают их, используя без необходимой интерпретации термины, которые в современном арабском языке имеют не те смыслы,

<sup>45</sup> Там же, с. 63, 87, 90, 91, 101, 107; *Ал-Газали, Абу-Хамид*. Ал-Маднун ас-сағир ал-маусум би-л-ас'ила ал-газалийя фи-л-маса'ил ал-'ахиривийя (Малая берегаемая драгоценность, или Газалиевы ответы на вопросы о Потустороннем мире). — На полях книги: ал-Джйли. Совершенный человек. Ч. 2, с. 97.

<sup>46</sup> *Ибн Бутлан ал-Мухтār*. Ал-Мақала ал-мисрийя (Египетское сочинение). — The Medico-Philosophical Controversy Between Ibn Butlan of Bagdad and Ibn Ridwan of Cairo. A Contribution to the History of Greek Learning Among the Arabs. By Joseph Schacht and Max Meyerhof. Cairo, 1937, с. 51.

в каких они употреблялись в эпоху Средневековья. Нечего и говорить о том, что в этом случае представление о той или иной концепции оказывается искаженным.

Мы же рассмотрим для начала одну из ключевых фраз «Ниши света», в которой аль-Газали заявляет, что наблюдаемый мир есть *миṣāl* мира Царствия<sup>47</sup>. (В рамках данного исследования мы введем слово *миṣāl* в русский языковой оборот как существительное мужского рода.) Очевидно, что понятие «идея» здесь не подходит: наблюдаемый мир не может быть идеей (в платоновском смысле) сокрытого мира. Прямой и бесхитростный последователь Платона выразился бы иначе. Если уж ему пришлось бы употреблять понятия наблюдаемый мир и сокрытый мир Царствия, то для него второй (сокрытый) был бы вместилищем «идей» тех вещей, предметов и существ, которые существуют в мире первом (наблюдаемом).

Исходя из характера связи между мирами, мы можем чисто предварительно истолковать *ал-миṣāl* как подобие. Значение понятия *ал-миṣāl* становится более понятно, когда мы прочтем следующий отрывок из «Ниши света»: «Нет такой вещи в этом мире, чтобы она не была подобием (*миṣāl*) [какой-то] вещи из того мира. Порой бывает, что одна вещь является подобием (*миṣāl*) [многих, разных] вещей из мира Царствия. А порой у одной вещи из мира Царствия многие подобия\* из наблюдаемого мира. А вещь является подобием чего-то, если она подобна ему каким-то образом (*мāṣāлаху нау'ан мин ал-м-мāṣāла*) или совпадает с ним каким-то образом»<sup>48</sup>.

И такая трактовка имела бы полное право на существование, если бы не один момент, на который обращает внимание сам аль-Газали. В трактате «Большая драгоценность, оберегаемая от посторонних» аль-Газали дает уточняющее разъяснение о том, что слово *миṣāl* не совпадает с другим словом того же корня — *миṣл* (мн.ч. *амṣāl*).

Слово *миṣл*, по мнению аль-Газали, употребляется в том случае, когда мы имеем дело с чем-то, что *во всех своих свойствах* совпадает с чем-то другим. Например, добавим от себя (у аль-Газали такого разъясняющего примера нет), один ворон есть *миṣл* другого ворона (здесь мы тоже вынуждены ввести слово *миṣл* в русскоязычный контекст как слово мужского рода). Или, как говорит аль-Газали о расти

---

<sup>47</sup> *Ал-Газали*. Ниша света, с. 63.

\* Аль-Газали говорит во множественном числе не об *ал-муṣул*, а об *ал-'амṣил*. Этот тонкий языковой нюанс интересен тем, что послегазалиевские философы (например, ас-Сухраварди) употребляли иную форму множественного числа — *ал-муṣул*, стремясь, осознанно или нет, использовать иные, отличные от газалиевских грамматические формы, т.к. они придавали иное значение самому понятию *ал-миṣāl*. См. ниже.

<sup>48</sup> Там же, с. 91.



тельной душе в трактате «Ступени святости», она воспроизводит *мисл* растения<sup>49</sup>, т.е. постоянно умножает растения — *мисли* один другого. Трудно возразить, что в рассмотренных случаях мы имеем дело со сходством в его максимально возможной степени.

А вот другое слово — *мисāl*, как постулирует аль-Газали, указыва-ет на то, что между предметами существует *минимальное совпаде-ние* — в одном пункте. Так, Солнце есть *мисāl* Разума потому, что посредством его света *выявляются (танкашиф)* чувственные (чувст-венно воспринимаемые) предметы, а посредством разума *выявляются* предметы интеллигибельные. Молоко есть *мисāl* Корана, т.к. первое *питает* тело, а второй *питает* душу человека. Луна есть *мисāl* ви-зиря потому, что визирь обладает *заемной*, делегированной ему властью — подобно тому как Луна светит *заемным* светом Солнца, которое, в свою очередь, есть *мисāl* султана, верховного светского правителя. (Нельзя не отметить, что Солнце как *мисāl* оказывается многозначным: оно имеет отношение и к Деятельному разуму, и к султану. Несуразностью является тот факт, что применение силлогизма — а силлогизмам как средству познания аль-Газали посвятил очень много места, например, в трактате «Критерий знания» — приведет нас к абсурдному выводу о том, что Деятельный разум есть султан. Эта многозначность *мисāla* подтверждает для нас и то, что это слово у аль-Газали не может выражать понятие «знак»: один знак в принципе не может одновременно относиться к разным предметам.) И наконец, важный вывод аль-Газали, который интересует и нас: в отношении Бога допустимо применять *мисāl*, но неприемлемо применять в отно-шении Него *мисл*, ибо у Него нет подобия. И аль-Газали еще раз по-вторяет: «Ведь *мисāl* — это то, что разъясняет вещь, а *мисл* — то, что подобно (*йушāбих*) вещи»<sup>50</sup>.

Убеждает в том, что именно *ал-мисл* (а не *ал-мисāl*) для аль-Газали выражает отношение подобия, и один из пассажей «Малой драгоценности, оберегаемой от посторонних». Там он рассуждает о том, что вообще не могут существовать два предмета, о которых можно было бы утверждать, что каждый есть полный *мисл* другого. (На языке аль-Газали: не может существовать двух абсолютных *мисл*.) В этом случае они были бы абсолютно тождественны. Но это невозможно — хотя бы потому, что два предмета, полностью совпадающие один с другим во всех свойствах, различаются либо по своему местопо-ложению в один и тот же момент, либо по времени пребывания в одном и том же месте. Тем самым о двух *мисла* мы можем говорить как о все-

<sup>49</sup> *Ал-Газали, Абу Хамид*. Ма'аридж ал-Кудс фи ма'аридж ма'рифа ан-нафс (Сту-пени Святости, или Пути познания души). Бейрут, 1975, с. 21.

<sup>50</sup> *Ал-Газали, Абу Хамид*. Ал-Маднун бихи 'ала гайр 'ахлихи (Большая драгоцен-ность, оберегаемая от посторонних). — На полях книги: ал-Джили. Совершенный че-ловек. Ч. 2, с. 59—61.

гда неполном подобии между двумя предметами. Такими двумя *мисла* могут быть, например (эти примеры приводит сам аль-Газали), ворон и чернила — в отношении черноты, Омар и Зайд (имена людей для примера, как, скажем, Петр и Павел) — в отношении человечности и телесности и т.п.<sup>51</sup>

При этом *мисл*, насколько можно судить по недавно обнаруженному и опубликованному в переводе на французский язык отрывке из трактата аль-Газали *Китаб ан-нафх ва-т-тасвийа* (примерный перевод названия — «Книга [Божественного] вдыхания и совершенного творения»), у аль-Газали имеет тенденцию к тому, чтобы определяться как сходство в максимальном количестве свойств двух и более предметов («всех свойств», говорит аль-Газали в упомянутом произведении). Тем самым мы отмечаем колебания в трактовке *мисл*: ведь в отношении Омара и Зайда можно утверждать, что они имеют более взаимносоходных свойств, чем ворон и чернила, которые совпадают в меньшем количестве свойств. Но важным для нас является не это, а утверждение аль-Газали о том, что *мисāl* не является выражением подобия<sup>52</sup>. Таким образом, повторим, именно категорию *ал-мисл* аль-Газали склонен употреблять для выражения подобия, а категорию *ал-Мисāl* резервировать для иных целей.

Аль-Газали употребляет понятие *ал-мисāl* для выражения непростой связи между двумя мирами — сокрытым миром и наблюдаемым миром и, соответственно, их предметами. Эта связь — *намеки*. Владимир Даль в «Толковом словаре живого великорусского языка» определяет «намеки» как «знак, словом или делом, для напоминания и вразумления».

В допустимости и даже необходимости именно такой интерпретации употребляемого аль-Газали понятия *ал-мисāl* — как намека — убеждает следующее. Сам мыслитель в своем творчестве, которое не ограничивалось спекулятивными сочинениями, употребляет его именно в контексте «напоминания и вразумления». Например, в назидательном трактате «Чистого золота поучение владыкам» он приводит нравоучительные истории, притчи, максимы, хадисы Пророка о том, что такое дольная жизнь, называя каждую их группу *ал-мисāl*. Каждый *ал-мисāl* представляет собой именно «намеки» на ту или иную характеристику дольной жизни<sup>53</sup>. В другом сочинении, взятом нами

<sup>51</sup> Там же, с. 95.

<sup>52</sup> *Аль-Газали, Абū Хамид*. Китаб ан-Нафх ва-т-тасвийа. См. франц. пер.: *Lagardere I* A propos d'un chapitre du *Nafh wal-taswiya* attribué à Gazali. — *Studia Islamica*. № 60. P. 1984, с. 133.

<sup>53</sup> Вот первый *ал-мисāl*-намеки. Он о чарах (*сихр*) Долевой жизни. Сказал Посланник Аллаха: «Опасайтесь Долевого мира. Он в своих чарах опаснее Харута и Марута (двух ангелов, знатоков магии-*сихр*, заточенных за грехи в темницу в Вавилоне (см. Коран, 2:102. — *А.И.*)). Первое ее чародейство — то, что она (Долевая жизнь). — *А.И.*»

в качестве нового примера, — в «Избавляющем от заблуждения» — аль-Газали, ведя речь о сновидениях (которые его, кстати сказать, очень интересовали в рамках рассуждений о пророчестве — *ан-нубувва*), говорит, в частности, о том, что во сне человек видит нечто из Сокрытого (*ал-хайб*). И он видит это либо «таким, какое оно есть в действительности» (*сарих*), либо «в одеянии намека (*фй қисва мисъл*)»<sup>54</sup>.

Далее, в нашем стремлении понять то, какое значение вкладывал аль-Газали в понятие *ал-мисъл* при рассмотрении связи между наблюдаемым миром и сокрытым миром, обратимся к более философским его произведениям, например к трактату «Ступени Святости, или Пути познания души». Именно там нам встречается это понятие в контексте сравнения сердца человека (а оно синонимично в данном трактате разуму = *ал-'ақл*, душе = *ан-нафс*, духу = *ар-рұх*) с зеркалом. Рассуждая о зеркале, аль-Газали говорит, естественно, об отражении. Но содержание рассуждений оказывается не таким простым, как может показаться на первый взгляд. Аль-Газали жестко различает три вещи: во-первых, это само зеркало, во-вторых, форма отдельных предметов (*сұра ал-ашхәс*) и, в-третьих, возникающие в зеркале *мисъл* формы предметов<sup>55</sup>.

Сразу отметим, что употребляемое аль-Газали слово *сұра* не менее многозначно, чем *мисъл*. В арабской философской традиции оно обозначало и форму, и образ, и энтелехию, и душу, и природу<sup>56</sup>. К тому же сам аль-Газали порой употреблял слова *сұра* и *мисъл* как синонимы. (Так, в «Прекрасных именах Бога» он говорит о том, что в зеркале отражается образ (*сұра*) предмета, а в «Ступенях святости» — о том, что отражается *мисъл*.) Но очевидно, что в данном отрывке оно означает именно форму, а не образ, хотя так хотелось бы представить ситуацию с зеркалом просто: вне зеркала находится некий образ предмета, а в зеркале находится тоже образ, но отраженный. Если бы это было так, аль-Газали не стал бы вводить разные термины —

---

показывает тебе себя как поселившуюся у тебя, при тебе успокоившуюся. И только ты станешь считать, что ее свойство — постоянство, она уйдет от тебя, тебя покинет, медленно и неотвратимо утечет — пылинка за пылинкой, вздох за вздохом. Образ Дольней жизни — как образ тени. Видишь ты ее и думаешь, что она неподвижна, а она все время движется, так и жизнь человеческая — проходит постепенно и без остановки, уменьшаясь каждое мгновение. И еще Дольняя жизнь дает тебе обещания и потом убегает, а ты стоишь — беспечный и в неведении, непонимающий и в замешательстве». См.: *Ал-Газали, Абу Хамид*. Ат-Тибр ал-масбук фй насйха ал-мулук (Чистого золота поучение владыкам). Публ. Мухаммада Ахмада Дамаджа. Бейрут, 1987, с. 141—142.

<sup>54</sup> *Ал-Газали, Абу Хамид*. Ал-Мункиз мин ад-далал (Спасаящий от заблуждения). — На полях книги: ал-Джили. Совершенный человек. Ч. 2, с. 38.

<sup>55</sup> *Ал-Газали*. Ступени Святости, с. 93.

<sup>56</sup> См.: *Игнатенко А.А.* В поисках счастья. Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов Средневековья. М., 1989, с. 166—167.

*сұра* и *миcāl*. Аль-Газали же подчеркивает, что каждый из этих трех предметов (зеркало, форма и *миcāl*) есть «иное» (*ḡayr*) по отношению к двум другим. Понятна его логика: если предположить, что *сұра* (здесь — форма) находится и вне зеркала, и в зеркале, то тогда окажется, что в зеркале существует реальный мир; ведь Форма субстанциональна! А если так, то тогда произойдет удвоение, вернее, умножение мира — по количеству имеющихся на Земле зеркал. И одно это заставляет с полным основанием предполагать, что для аль-Газали и использование рассматриваемого понятия (*миcāl*), и противопоставление его понятию *сұра* являются принципиально важными.

Притом что аль-Газали в изложенном отрывке из «Ступеней Святости» ведет речь не о познании трансцендентного (сокрытого = *al-ḡayb*), а о познании индивидуальных предметов чувственного мира, для нас важно то, что понятие *ал-миcāl* и выражение «*миcāl* формы предмета» он употребляет как такие, которые выражают не прямое, пусть минимальное, сходство (если бы это было так, не нужно было бы вводить третий элемент — *ал-миcāl* и довольствоваться двумя образами-*сұра*, ведь сходство-то на первый взгляд максимальное и может выражаться словом *мисл*), а некую зависимость при наличии существенных, субстанциональных различий. Вплоть до того, что, следуя логике аль-Газали, можно утверждать, что человек, рассматривая собственную руку и ее отражение в зеркале, видит два абсолютно разных по своей природе объекта. (И еще не стоит забывать, что зеркала в эпоху аль-Газали были металлическими, и абсолютная ровность и, соответственно, качество изображения были недостижимы. Мало того, что правая рука виделась в зеркале как левая. Из-за неровностей на поверхности зеркала менялись очертания отраженной руки, ее размеры и т.п.)

Все тем же стремлением зафиксировать принципиальное отличие «того, что возникает в душе» (здесь «душа» — синоним «разума»), от того, что есть в реальности, и даже от того, что ощущает человек, является настойчивое употребление аль-Газали понятия *ал-миcāl* в «Критерии знания». Он подчеркивает, что «нет иного значения у знания, кроме *миcāla*, возникающего в душе и совпадающего с тем, *миcāl* чего есть в чувстве (*ал-хисс*), то есть с предметом знания (*ал-ма'лұм*)». Там же он называет *миcāl* «следом в душе»<sup>57</sup>. Нам не просто было бы заподозрить аль-Газали в том, что он рассматривал этот след как «подобие» и допускал наличие в душе «подобия» того дерева, которое человек видит перед собой.

Уже отвлекаясь от непосредственного анализа самой «ткани» произведений аль-Газали, добавим в обоснование нашей точки зрения следующее. «Намек» как понятие характеризуется следующими чер-

---

<sup>57</sup> *Ал-Газали. Критерий знания*, с. 47.

тами. Во-первых, он вторичен — в том смысле, что является своего рода производным от того, что намек призван обозначать. Во-вторых, намек потому и является таковым в отличие от четкого, прямого и по замыслу однозначного высказывания, что находится в не прямой, опосредованной связи с содержанием высказывания по принципу «говорится одно — подразумевается другое». Так, притча — это развернутый намек. («Вот вам притча. В ней намек, добрым молодцам урок».) В-третьих, намек не совпадает по объему понятия с тем, на что он указывает. Так, слово *мицāl* означает, кроме всего прочего, еще и «пример». А пример, являя собой часть от целого (множества), не может быть равноценен описанию целого (множества) и тем самым тоже является своего рода указанием, намеком на целое (множество). В-четвертых, для понимания намека необходимы некие дополнительные умственные усилия, установление связи между выражаемым и подразумеваемым, т.е. истолкование.

Все характеристики намека обнаруживаются в знаменитом отрывке из «Ниши света» аль-Газали, где дается намек (в трактате, что характерно, этот отрывок тоже называется словом *мицāl*) на то, как и что постигает человек из Божественного Света. Он описывает последовательные отражения света — от Солнца к Луне, от Луны к зеркалу, висящему на стене, от зеркала к противоположной стене, от стены на пол<sup>58</sup>. Вот этот рассеянный свет на полу — это, пожалуй, тот намек (не более!), что дан нам для того, чтобы судить о свете Солнца. Но и само Солнце будет нам интересно только потому, что оно — намек на горный свет, свет светов, т.е. Бога<sup>59</sup>. Или, как пишет аль-Газали в другом месте, в «Целях философов», Солнце — намек (*мицāl*) на Деятельный разум<sup>60</sup>. Но не станем усложнять наше изложение: ведь оказывается, что мы входим в некую систему сложных зеркал, где одни намеки оказываются зависимыми от других... Здесь нас интересует пока само значение понятия *ал-мицāl*.

Резюмируем. В формуле «Наблюдаемый мир земного царства есть *мицāl* сокрытого мира Божественного Царствия» понятие *ал-мицāl* выражает у аль-Газали некоторую функциональную зависимость между двумя мирами. В «Нише света» аль-Газали отмечает, что в наблюдаемом мире берется материал намеков (букв. «глина намеков» — *мин ал-амсāl*)<sup>61</sup>. Кроме того, употребление данного понятия предполагает еще наличие двух субъектов: с одной стороны, Бога, дающего человеку намеки (*ал-амсīла*, или *ал-амсāl*, как говорится в том от-

<sup>58</sup> Ал-Газали. Ниша света, с. 65.

<sup>59</sup> Там же, с. 92—93.

<sup>60</sup> Ал-Газали, Абу Хамид. Макасид ал-фаласифа (Цели философов). Отрывки. — Али Сами ан-Нашир, Мухаммад Али Абу-Райян. Кира'ат фи-л-фалсафа (Чтения по философии). Каир, 1968, с. 723.

<sup>61</sup> См.: Ал-Газали. Ниша света, с. 87.

рывке из Корана, который приведен в качестве эпиграфа к данному разделу; примечательно, что переводчики Корана дали разные интерпретации одному и тому же слову, в тексте эпиграфа они выделены курсивом) для «напоминания и вразумления», если воспользоваться словами Владимира Даля, и с другой стороны, самого человека, воспринимающего намеки и их понимающего (или не понимающего).

Тем самым намеки не обладают онтологическим статусом. Если им и свойственно существование (а оно им присуще), то это существование особого рода. Кажется, именно об этом и говорит аль-Газали в трактате «Критерий различения между исламом и ересью», выделяя наряду с самостным (= объективным) бытием (*ал-вуджуд аз-зātī*), чувственным бытием (*ал-вуджуд ал-хиссī*), бытием в воображении (*ал-вуджуд ал-хайālī*), интеллигибельным бытием (*ал-вуджуд ал-'ақлī*) особый тип бытия — сходственное бытие (*ал-вуджуд аш-шабахī*). Если нечто характеризуется таким бытием, то речь не идет о существовании ни в некоей форме (или образе — *сұра*), ни в самом себе (*би-хақикатихи*), ни вовне, ни в ощущении, ни в воображении, ни в разуме (интеллекте — *'ақл*). Это бытие заключается в том, что в предмете есть некое свойство (*сифа*) или особенность (*хāсса*), что делает его похожим на другой предмет<sup>62</sup>. Мы бы сказали, что речь здесь идет об эпистемологической реляции между двумя предметами. И повторим еще раз, эта связь не имеет смысла без познающего субъекта (человека).

### **Познание как расшифровка-толкование Божественного дискурса**

*«Но истолкование тому знает только Бог»*

(Коран, 3:5/7, перевод Г.С.Саблукова).

Как видим, аль-Газали предпринимает попытку выстроить концепцию рационального познания человеком ненаблюдаемого и чувственно невоспринимаемого Сокрытого мира. Наблюдаемый мир земного царства представляет собой совокупность намеков (*ал-амсила*, *ал-амсāl*), правильное понимание, вернее, истолкование которых позволяет познать не только сам этот Мир, представляющий своего рода систему зеркал, при которой одни предметы отражаются в других, объясняются через другие, но и сокрытый мир Божьего Царствия, ибо все предметы, процессы, связи, отношения наблюдаемого мира явля-

<sup>62</sup> *Ал-Газālī, Абū Хамид. Файсал ат-тафриқа байн ал-ислям ва-з-зандақа (Критерий различения между Исламом и ересью). Дамаск—Бейрут, 1986, с. 53.*

ются, как мы уже установили, намеками на Сокрытый мир. В этом случае понятно, почему наблюдаемый мир аль-Газали характеризует как *место возвышения* (ал-мирқā) человека: ведь человек, пользуясь разумом — этими «крыльями для полета» в Сокрытый мир, которых лишены неразумные животные, — может его познать<sup>63</sup>. Для этого разум должен правильно понять, истолковать намеки.

Рациональное познание трансцендентного (сокрытого — ал-райб) в таком случае оказывается возможным только как истолкование доступных человеку намеков. Они могут быть сгруппированы следующим образом.

Первая группа — намеки Священного Писания. Здесь необходимо применение той процедуры, которая называлась *ат-та'вйл* — рационалистическое, или символическое, толкование. И аль-Газали, разъяснив, что наблюдаемый мир является намеком на Сокрытый мир, заключает: «Тому, кто уразумел сущность этой истины, легко откроются истины коранических намеков (*амсила ал-кур'ән*)»<sup>64</sup>.

Вторая группа — намеки на сокрытое, которые человек получает в сновидениях. Здесь применяется процедура иного истолкования по принципам ониромахии — толкования снов (*ат-та'бйр, та'бйр ар-ру'йā*). Интерес к сновидениям у всех арабо-исламских средневековых мыслителей, в том числе у аль-Газали, объясняется тем, что они родственны пророческим видениям в смысле постижения трансцендентного, недоступного человеку в состоянии бодрствования, когда телесные органы чувств отвлекают разумную душу человека от контакта с горними духами (*ал-арвāх ал-'улувиййā*). Аль-Газали является автором как минимум одного сочинения по ониромахии — *Kutāb ат-таджбйр фй 'илм ат-та'бйр*.

Наконец, третья группа — намеки, которые наличествуют во всех предметах, явлениях, связях, отношениях доступного человеку мира — наблюдаемого мира земного царства. Исходя из всего того, о чем писал в данной связи аль-Газали, можно предположить использование следующей эпистемологической технологии, пригодной для постижения Сокрытого. Исходя из констатированного выше изоморфизма двух миров, каждому предмету, свойству, отношению наблюдаемого мира приписывается способность быть намеком (в рассмотренном нами смысле) на каждый предмет, свойство, отношение Сокрытого мира.

Эта взаимосвязь подобна той, которая, например, существует между Большим миром и микрокосмом — Адамом. В трактате «Малое сокровище, оберегаемое от посторонних» человек обозначен как «Намек на Мир в его целокупности (*мисāl джумлат ал-'āлам*)»<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> Ал-Газали. Ниша света, с. 61, 91.

<sup>64</sup> Там же, с. 63.

<sup>65</sup> См.: Ал-Газали. Малая драгоценность, с. 97.

В другом трактате «Дополнение к проблемам „Воскрешения наук о вере“» (*Kitāb al-imlā' 'āla машākil аль-'Ихйā'*) аль-Газали подробно разъясняет свою точку зрения. «Если с помощью знания, — пишет он, — разделить на части большой мир и разделить Адама, мир ему, на его части таким же образом, то окажется, что составные части Адама, мир ему, будут подобны составным частям большого мира, а если части одной совокупности подобны частям другой совокупности, то эти две совокупности, без сомнения, подобны друг другу. Тот, кто расчленил образ большого мира, поделит его на части и так же поделит на части Адама, мир ему, найдет, что оба образа тождественны»<sup>66</sup>.

Таким образом, если попытаться интерпретировать идеи аль-Газали (притом что некоторые из них в его сочинениях не доведены до логического завершения), процесс рационального познания человеком трансцендентного заключается в прочтении-расшифровке-толковании Божественной речи, или, как сейчас принято говорить, дискурса. Эта речь, повторим, представлена в намеках Священного Писания (Корана), человеческого наблюдаемого мира и сновидений.

Прямого текстуального выражения этой концепции у аль-Газали мы не обнаруживаем. Но наша интерпретация представляется целиком обоснованной. Во-первых, потому что она не противоречит самому привлекаемому материалу, который, с одной стороны, является неким цельным образованием как творческое наследие аль-Газали, но, с другой стороны, не может не расцениваться как незавершенный труд: нельзя утверждать, что, поставив точку в своем последнем произведении, написанном, как считается, за несколько дней до смерти, — «Обуздание простонародья в вопросах спекулятивной теологии» (*Илджām ал-'авāmм 'ан 'илм ал-калām*), аль-Газали дал законченное выражение всем своим идеям.

Во-вторых, даже если считать приведенный выше довод излишне спекулятивным, вполне возможно сослаться на то, что ход мысли, связанный с трактовкой проявлений Божественной трансцендентности как специфического дискурса, естественно укладывается в парадигматику арабо-исламской спекулятивной мысли эпохи Средневековья. В том что касается трактовки Корана как «речи Бога», то она была традиционной для ашаритов<sup>67</sup>. Еще сравнительно ранний мыслитель, Ибн Масарра (883—931), повлиявший на становление арабо-исламских спекулятивных мыслителей (например, Ибн Араби), утверждал в «Послании о размышлении» (*Risāla al-u'ttibār*): «Весь

---

<sup>66</sup> *Ал-Газали, Абу Хамид*. *Китаб ал-имла' 'ала машакил ал-'Ихйа'* (Дополнение к проблемам «Воскрешения наук о вере»), с. 180. — Цит. по: *Ал-Газали*. *Воскрешение наук о вере*, с. 302.

<sup>67</sup> См., напр., статью: и'джаз ал-Кур'ан. — *Ислам. Энциклопедический словарь*. М., 1981, с. 90.



мир — книга, а ее буквы — это Его (Бога. — *А.И.*) речь. Ту книгу читают люди пронзительными очами истинной мысли в соответствии с [остротой] их зрения и широтой разума»<sup>68</sup>. Далее, в одном из писем Ибн Таймийи (1263—1328) в отношении сновидений констатируется (со ссылкой на Ибн ас-Самита): «[Сно]видение (*ру'йā*) правоверного — речь, с которой к Своему рабу, когда тот спит, обращается Господь»<sup>69</sup>. Наконец, в трактате «Совершенный человек» (*ал-инсāн ал-кāмил*) Абд-аль-Карим аль-Джили (ум. в 1428 г.) заявляет: «Существующее (*ал-мавджудāt*) — речь Бога», особо отмечая, что каждое возможно-сущее (*мумкин*) есть отдельное слово Бога<sup>70</sup>.

И самое главное: аль-Газали в несколько иных терминах говорит о том же самом. Так, в своем трактате «Дополнение к проблемам „Воскрешения наук о вере“» он, ведя речь о тех единобожниках, которые «обладают правильным пониманием», характеризует последних как тех, кто рассматривает самих себя, равно как и все остальные виды сотворенных существ, предметов и свойств («составное и простое, свойство и обладающее свойством, живое и безжизненное, говорящее и молчащее, движущееся и неподвижное, темное и светлое»), — рассматривает все это как *Божественные письма* (*ал-хатт ал-'Илāхй*)<sup>71</sup>. Без труда можно увидеть, как аль-Газали ищет подходящее название для отдельных «Божественных надписей»: он говорит, что они называются и «знаком» (*'alāma*), и «знамением» (*'āyā*), и «следом Божественной мощи» (*'аср ал-қудра*); сам он прямо употребляет слово «намеки» (в данном случае *кинāйа*). Обязанность единобожников — подняться от намеков (*кинāйāt*) и надписей к познанию Божественного Писца, что можно сделать, объясняя и растолковывая (*тасфīр, шарх*) данные человеку Надписи<sup>72</sup>. Если «конвертировать» *письмена в речь*, что вполне допустимо, то мир можно рассматривать в качестве Божественной речи, что мы и обнаруживаем у тех более поздних (относительно аль-Газали) мыслителей, которые цитировались выше.

<sup>68</sup> Ибн Масарра. Рисала ал-и'тибар (Послание о разуме). — Джа'фар Камаль Ибрахим. Фя-л-фалсафа ал-исламийа: Дираса ва нусус туншар ли-'аввал марра (Об исламской философии: исследование и впервые публикуемые тексты). Каир, 1976. У нас нет полной уверенности в том, что опубликованный Камалем Ибрахимом Джа'фаром трактат действительно принадлежит Ибн Масарре. Но это — проблема для будущих изысканий. Сейчас же важно то, что идея Божественного дискурса просматривается с самых ранних этапов арабо-исламской спекулятивной мысли.

<sup>69</sup> Ibn-Taimiyya. A Letter of Ibn Taimiyya to Abu l-Fida', edited by Dr. Serajul Naque. — Documenta islamica inedita. Berlin, 1952, с. 158.

<sup>70</sup> Ал-Джили. Совершенный человек. Ч. 1, с. 51.

<sup>71</sup> Ал-Газали, Абу Хамид. Китаб ал-имла' фй ишкālāt ал-'Ихйā' (Дополнение к проблемам «Воскрешения наук о вере»). — Ихйā' 'улум ад-Дин (Воскрешение наук о вере). Т. 5. В 5-ти томах. Каир. 1334 (х.). Приложения, с. 20.

<sup>72</sup> Ал-Газали. Дополнение к проблемам «Воскрешения наук о вере», с. 20.

В таком случае, казалось бы, рациональное познание сводится к правильному толкованию намеков Божественного дискурса. Но проблема оказывается сложнее.

### **От эпистемологического тупика к онтологическим фантазиям**

Концепция аль-Газали характеризуется имманентным недостатком. Она в принципе не позволяет организовать познание Сокрытого мира, пусть даже и ущербное. Ведь адекватное понимание намека предполагает, что познающий субъект (человек) уже знает и без всяких косвенных указаний тот предмет или свойство трансцендентного — сокрытого мира Божьего Царствия, на которое намек указывает. И в этом (сразу скажем, невозможном) случае нет никакой нужды в намеке, ибо познание Сокрытого (*ал-зайб*) предполагается осуществленным без него.

Предположим, что познающий субъект не столкнется в этом случае с той проблемой, с которой он столкнулся бы при определении того, на что в Сокрытом мире указывает намек наблюдаемого мира. Ведь, познавая Большой мир, являющийся, по аль-Газали, образом Бога<sup>73</sup>, через Адама — малый мир, нужно знать заранее, каким частям макрокосма соответствуют части микрокосма, т.е. заранее знать строение макрокосма и его составные части. В противном случае мусульманин окажется перед недостоверным, субъективным и фантастическим образом трансцендентного Сокрытого мира.

При использовании такой эпистемологической технологии, исходящей из того, что один мир является суммой намеков на другой мир, окажется, что Сокрытый мир может быть описан в терминах описания наблюдаемого мира (или его части — человека-микрокосма). При одной оговорке: все, что имеется в Сокрытом мире, обладает трудноустановимым в наивозможнейшей степени минимальным подобием того, что существует в наблюдаемом мире, — по принципу: «то, чего глаз не видел; то, чего ухо не слышало; то, чего человек не воспринимал». Так, в «Воскрешении наук о вере» автор говорит о Божьей деснице: «...десница не как все десницы, рука не как все руки, пальцы не как все пальцы»<sup>74</sup>.

И тогда познание трансцендентного заходит в тупик. Ведь, по сути дела, процедура познания Сокрытого мира сводится к *омонимизации* описания наблюдаемого мира. Иначе говоря, во-первых, постулирует-

---

<sup>73</sup> См.: *Ал-Газали*. Дополнение к проблемам «Воскрешения наук о вере», с. 190.  
Ср.: *Ал-Газали*. Воскрешение наук о вере, с. 302.

<sup>74</sup> Цит. по: *Ал-Газали*. Воскрешение наук о вере, с. 216.

ся совпадение между двумя мирами — совпадение, проявляющееся в том, что миры описываются в одних и тех же терминах, одними и теми же словами, а затем, во-вторых, провозглашается и принимается утверждение о том, что термины, слова, описывающие Сокрытый мир, только по своему звучанию (звуковой оболочке — *лафз* в терминологии аль-Газали) совпадают с терминами, описывающими наблюдаемый мир. Тем самым описание Сокрытого мира не может дать о нем никакого представления: оно оказывается как бы зашифрованным, и понимание этого текста предполагает знание принципа шифровки. Или — достоверного знания о самом Сокрытом мире.

Рационализм, которого можно ожидать, беря в руки «Критерий знания», оказывается технологией конструирования внутренне непротиворечивого знания, которое не имеет никакого иного источника и одновременно никакого другого критерия истинности, кроме Писания, одного из вариантов Божественной Речи. О том же толкует и полемический труд аль-Газали «Правильные весы» (*ал-Қистās ал-мустакīm*), из которого мы узнаем, что «правильность мерил Корана известна из самого Корана»<sup>75</sup>.

Путь приобретения достоверного знания о Сокрытом на пути рационального познания оказывается не просто ущербным, а тупиковым. Остается путь мистического познания. Он третий относительно выделенных двух самим аль-Газали («закрытого» пути полного отождествления с Богом и «ущербного», через рассмотрение свойств наблюдаемого мира, например свойств Бога через свойства его произведения — человека). Так, нельзя не обратить внимание на то, что в «Нише света» аль-Газали, различая и противопоставляя один другому, наблюдаемый мир и Сокрытый мир, реализует это противопоставление не как полностью зеркальное по типу: одно является полной противоположностью другого. Если наблюдаемый мир так называется потому, что «его все наблюдают», то Сокрытый мир называется так потому, что «сокрыт от большинства (выделено мной. — А.И.)»<sup>76</sup>. От большинства, но не от всех. Тем самым предполагается, что он, если воспользоваться термином самого аль-Газали, является *наблюдаемым для меньшинства*. Здесь-то и открываются новые, суфийские горизонты... В этом отношении можно было бы поспорить, например, с Б.Абрахамовом, который считает, что «высший путь познания Бога у аль-Газали не суфийский, хотя и складывается такое впечатление. Это — философская система, которая порой выступает в суфийском одеянии»<sup>77</sup>. Суфийские мотивы в творчестве аль-Газали являются ско-

<sup>75</sup> *Ал-Газāли, Абу Хамид*. Ал-Қистās ал-мустакīm (Правильные весы). — *Ал-Газали*. Воскрешение наук о вере, с. 316.

<sup>76</sup> *Ал-Газали*. Ниша света, с. 90.

<sup>77</sup> *Abrahamov Binyamin*. Al-Ghazali's Suprime Way to Know God. — *Studia Islamica*. № 77. 1993, с. 167.

рее его, творчества, органической частью, и их появление обусловлено именно поисками Абу-Хамидом путей познания Бога и, по-видимому, осознанием низкой результативности рациональных способов такого познания.

Но было бы ошибочным предполагать, что осуществилось безболезненное инкорпорирование аль-Газали в суфийскую традицию. При том что он оказал на нее громадное влияние, его попытка рационального познания трансцендентного без выхода за пределы исламского мировоззрения подверглась критике со стороны авторитетных мистиков. Обратимся в этой связи только к одному, но достаточно репрезентативному — Мухи-д-Дину Ибн Араби (1165—1240).

В своих «Мекканских откровениях» (*Ал-Футуḫāt ал-маккиййа*) Ибн Араби называет «вычурными» или «напускными» и «далекими от действительности» рассуждения аль-Газали о том, что есть некое Соответствие (*ал-мунāсаба*) между Богом и тварью (*ал-халқ*). Автор «Откровений» на трех страницах пять раз повторяет категорическое отрицание: «Нет никакого соответствия между Богом и тварью»<sup>78</sup>. Он восклицает: «Какое соответствие может быть между сотворенным во времени и вечным?! И как Тот, кто не приемлет подобия (*ал-мисл*; вспомним рассуждения аль-Газали об этом понятии в связи с Богом. В данном случае тоже подразумевается Бог. — *А.И.*), может быть уподоблен тому, кто приемлет подобие (опять *ал-мисл*; здесь подразумевается человек. — *А.И.*)?!» «Это невозможно», — постулирует Ибн Араби<sup>79</sup>. А если это так, то познание Бога через познание человека абсолютно исключено. Логика здесь следующая. «Никто не может знать что бы то ни было о том, чего нет в нем самом». «От Бога же (т.е. от Его характеристик. — *А.И.*) ни в ком нет ничего». Следовательно, «никто не познает Его, [исходя из] своей души (вариант: из самого себя) и своей мысли (*фикрихи*)»<sup>80</sup>.

Тем самым провозглашается абсолютная трансцендентность Бога и его полная непознаваемость для разума человека в опоре на его чувственный опыт. С одной оговоркой: человек знает о том, что Бог существует. Каков же он — человеку знать не дано. Единственное, что можно о Нем утверждать, так это то, что *в Боге нет ничего из того, что известно человеку о себе и мире*. «Знание через отрицание (*ал-'илм би-с-салб*) — это и есть знание о Всеславном Боге»<sup>81</sup> — с таким заявлением в духе апофатики (богопознания через отрицание) выступает Ибн Араби, тем самым провозглашая идею, полностью противоположную исходной установке аль-Газали.

---

<sup>78</sup> Ибн Араби. Мекканские откровения. Т. 1, с. 93—95.

<sup>79</sup> Там же, с. 93.

<sup>80</sup> Там же, с. 95.

<sup>81</sup> Там же, с. 93.

Но все-таки есть возможность познания Бога. (В этой связи Ибн Араби употребляет не слово *'илм*, а слово *ма'риф*, от которого образовано *'ариф*, мистик-суфий, познавший Бога.) Рассмотрение концепции Ибн Араби не входит в наши задачи, но нельзя не упомянуть о некоторых ее пунктах, которые, как представляется, непосредственно или косвенно связаны с идеями аль-Газали.

Что касается познания трансцендентного, и в первую очередь Бога, то, как мы видели, для Ибн Араби закрыт путь его рационального познания. Однако для него, как и для аль-Газали, является закрытым путь полного мистического отождествления с Богом. Он считает проявлением душевной несбалансированности, слабости души те претензии на «Божественное господствие» (*ар-рубубийя*), которые можно обнаружить среди людей. И судя по приводимым им примерам, для него равноценны в этом отношении и один из самых ненавистных для мусульман коранических персонажей Фараон (*фир'аун*), обожествлявший самого себя (Коран, 38:12/11; 89:10/9), и те мистики-суфии (*'арифун*), среди которых был тот, кто провозглашал: «Я — Аллах» (*'анā-л-лāх*; подразумевается аль-Халладж, ок. 858—922), и тот, кто в отношении самого себя употреблял приложимое правоверными мусульманами только к Богу выражение «Достославный» (в данном случае: *Субхāнӣ*; подразумевается аль-Бистами, ум. в 875 г.)<sup>82</sup>.

Сознательно упрощая представления Ибн Араби, можно утверждать, что этот мыслитель избрал путь, условно говоря, умеренного мистицизма. Познание (*ма'риф*) трансцендентного является Божественным даром (*хиба*). Дар этот дается не всякому, а только тому, кто подготовился к его восприятию, — суфию, идущему по мистическому пути (*сāлик*). Формула, употребляемая в этой связи Ибн 'Араби, такова: *Лаху нузӯл ва ланā 'урӯдж* — «Ему (Богу. — А.И.) нисходить, нам — подыматься»<sup>83</sup>. Принимая во внимание неоднократно отмечавшуюся исследователями неоднозначность, сложную нюансировку текстов Ибн Араби<sup>84</sup>, допустимо истолковать *нузӯл* не только как «нисхождение», но и как *снисхождение*. Тогда окажется, что Бог как бы оказывает снисхождение человеку. И если держаться проблематики данного сообщения, это Божественное снисхождение заключается в том, что Бог, даруя познание трансцендентного, делает это так, что человеку удастся постичь *ал-ḡайб* — *но в доступных человеку формах*.

Возьмем крайний пример. Человек неспособен воспринять Бога как такового. Поэтому Богоявление может осуществиться (не по причине ограниченности Божественной мощи, а из-за ущербоности человеческих возможностей) только в *психоадекватной* форме, т.е. в фор-

<sup>82</sup> Там же, с. 276.

<sup>83</sup> Там же, с. 41.

<sup>84</sup> См., например: Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. М., 1993, с. 47—48.

ме, соответствующей способностям человеческой души. Бог в Своей милости посылает человеку (мы в данном случае имеем в виду мистика-суфия) особые образы (формо-образы, формы — по-арабски *сувар*). В сущности, это те же намеки аль-Газали, но особым образом интерпретированные суфиями спекулятивного толка — гипостазированные и онтологизированные. На линии влияния и преемственности *аль-Газали—ас-Сухраварди—Ибн Араби* формируется представление об особом, дополнительном мире, в котором и содержатся эти специфические формо-образы.

Переосмысление газалиевского понятия намека = *ал-миṣāl* дало несколько неожиданные результаты. Да, его идея о том, что наблюдаемый мир земного царства является намеком на Сокрытый мир Божьего Царствия воспроизводилась в дальнейшем. Приведем только один пример. Когда исследователь на страницах написанного по-персидски трактата Азиз-ад-Дина Насафи (ан-Насафи, XIII в.) «*Зубдат ал-хақā'ик*»<sup>85</sup> встречает утверждение о том, что «мулк есть знак малакута», то можно не сомневаться: это парафраза приводимого выше утверждения аль-Газали о том, что наблюдаемый мир земного царства есть *миṣāl* Сокрытого мира Божьего Царствия. Но была и иная линия.

Для того чтобы четче выделить проблему, начнем с ошибки такого тонкого знатока исламской философии, как Анри Корбэн. Он утверждает, что аль-Газали является автором онтологической концепции (*la promotion ontologique*) «третьего мира», который сам французский исследователь называет в транскрипции, как бы цитируя аль-Газали, *alam al-mithal*, т.е. особого мира, целиком «отведенного» под *ал-миṣāl*. Тот же автор называет его и на латыни — *mundus imaginis*, т.е. «воображаемый мир», помещая этот мир «между миром чувств и миром чистой интеллигибельности»<sup>86</sup>.

Да, аль-Газали говорил о «третьем мире», например в «Воскрешении наук о вере»<sup>87</sup>. Но *нигде* у аль-Газали нет обозначения этого мира понятием '*Алам ал-миṣāl*'. Он называет «третий мир» '*алам ал-джабарут*', или мир Величия. Этот мир действительно помещен между миром земного царства и миром Божьего Царствия. Объем и цели данного сообщения не позволяют подробно рассматривать эту проблему, не имеющую прямого отношения к нашей теме, и мы отсылаем читателя к соответствующим исследованиям<sup>88</sup>.

Да, аль-Газали употребляет определение «воображаемый», точнее. «имеющий отношение к воображению» (*хайālī*)<sup>89</sup>. Но он называет так

<sup>85</sup> Шукуров Р. Азиз ад-Дин Насафи и его трактат «Зубдат ал-хақā'ик». — Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989, с. 41.

<sup>86</sup> Henry Corbin. Histoire de la philosophie islamique. P., 1964, с. 259.

<sup>87</sup> Ал-Газали. Воскрешение наук о вере, с. 213.

<sup>88</sup> См. анализ понятия *ал-джабарут*, проведенный В.В.Наумкиным: Ал-Газали Воскрешение наук о вере, с. 298—302.

<sup>89</sup> Ал-Газали. Ниша света, с. 104.

первый мир — наблюдаемый мир земного царства (в выражении *ал-‘āлам ал-каṣīф ал-хайālī ас-суфлī* = плотный, нижний, имеющий отношение к воображению мир), потому что этот мир дает образы для воображения. (Под «плотным» понимается «телесный», «ощутимый» и т.п. в противовес *латīф* = тонкий, нетелесный, неоощутимый.) Отметим попутно, что вполне допустима и такая трактовка, как «призрачный мир».

Мы бы не стали так подробно разбирать эту погрешность Анри Корбэна (непогрешим только Аллах!), если бы она не указывала на важную линию в развитии арабо-исламской спекулятивной мысли. С некоторого момента в ней действительно появляется концепт *‘Āлам ал-Мисāl*. Однако он появляется *после* аль-Газали, и поэтому приведенное выше утверждение Анри Корбэна является анахронизмом.

Начало этой новой линии положил Шихаб ад-Дин ас-Сухраварди (1153—1191). Тому есть достаточно свидетельств. Прежде всего, ни в одном произведении, написанном предшественниками ас-Сухраварди, этой идеи нет, хотя сам этот мыслитель и уверял читателей, что проповедуемые им идеи были сформулированы еще первыми мудрецами. Анонимный автор XIV в., написавший трактат «Интеллигбельные идеи Платона» (*ал-Мусул ал-‘ақлиййа ал-ифлатуниййа*), говорит о том, что «первым, прямо (*сарихāн*) сказавшим о существовании [этого мира], является основоположник иллюминизма (*сāхīb ал-ишрāқ*)»<sup>90</sup>. Эти слова буквально повторяет ученик известного мыслителя-иллюминиста муллы Садра (ас-Садр аш-Ширази, ум. в 1640 г.) Мухсин Фид (Физ)<sup>91</sup>. Вполне обоснованно можно предположить, что оба этих свидетельства — повторение оценки более ранних авторов.

Речь идет об особом мире, который в послесухравардиевской традиции назывался по-разному — мир подвешенного образа (*‘Āлам ал-мисāl ал-му‘аллақ*), мир подвешенных образов (*‘Āлам ал-мусул\* ал-му‘аллақа*), мир воображения, или призрачный мир (*‘Āлам ал-хайāl*), мир бестелесных призраков (*‘Āлам ал-ашбāх ал-муджаррада*) и, наконец, перешеек, или промежуточный мир (*ал-барзах*). Назывался он и просто (например, у Абд-аль-Карима аль-Джили) — мир образа (*‘āлам ал-мисāl*).

<sup>90</sup> Ал-Мусул ал-‘ақлиййа ал-ифлатуниййа (Интеллигбельные идеи Платона). Публикация и комментарии Абдаррахмана Бадави. Эль-Кувейт — Бейрут, [б.г.], с. 85.

<sup>91</sup> См.: Абдаррахман Бадави. Интеллигбельные идеи Платона, с. 35.

\* Важный нюанс, помогающий увидеть неосознанное стремление дать иную интерпретацию категории намека (*ал-Мисāl*) и превратить ал-Мисāl в нечто иное — субстантивированное бытие, проявляется и в том, что, в отличие от аль-Газали, который употреблял такую форму множественного числа этого слова, как *ал-амсила*, познательские мыслители (в частности, ас-Сухраварди) употребляли другую форму — *ал-мусул*. И то и другое словоупотребления соответствуют правилам арабского языка. Второе слово несет в себе иной оттенок смысла, позволяющий словом *ал-мусул* обозначать, например, «идеи» Платона.

Не входя во все тонкости иллюминистской концепции ас-Сухраварди, отметим только, что понятие *ал-мис'āl*, будучи трансформацией газалиевской идеи намека, превращается в нечто иное. Во-первых, постулируется существование самостоятельных образов, или идей, или форм (*мусул*, ед.ч. *мис'āl*) предметов, существ и т.п. Во-вторых, постулируется существование самостоятельного мира, заполненного этими образами (= идеями, формами). Данный мир расположен между телесным миром и интеллигибельным миром. Иными словами, начиная с ас-Сухраварди происходит субстантивизация *ал-мис'āl*, который у аль-Газали был выражением отношения, и его гипостазирование — вплоть до конструирования особого мира. Операция, если воспользоваться сравнениями, близкими мыслителям той эпохи, похожа на процесс извлечения отраженных образов из зеркал и заселения этими образами целого мира. Этот мир заполнен субстантивированными намеками аль-Газали.

Особая история — то, что происходило с этими нововведениями ас-Сухраварди. Закончилась эта линия спекулятивной мысли совершенно чудесными вещами. Поздний автор — последователь ас-Сухраварди — Кассаб Паша-заде, ведя речь о подвешенных образах, определяет их в совокупности как «нечто посредующее, подобное зеркалу, между миром чувственного (*махсус*) и [миром] интеллигибельного (*ма'кӯл*), в котором отпечатывается (*йантаби*) то, что находится в горнем мире, выше него, и в дольном мире, ниже него. В нем *всякое сущее* (выделено мною. — А.И.), будь то абстракции и тела, и акциденции, вплоть до движений и состояний покоя, положений и фигур, вкусов и запахов, обладает самосущим образом (= самосущей формой — *мис'āl kā'im bi-zātihī*). И [там] все то, что видится [человеку] во сне или воображается в состоянии бодрствования, а также видится в болезни и при испуге, и тому подобные обладающие размерами образы (*сувар микдāриййа*), которые не могут осуществиться в мире чувства (*'ālam ал-хисс*), — все они из мира образов (*мусул*)»<sup>92</sup>. Оказывается, в мире подвешенных образов даже существуют города. Среди этих городов называются такие, как Джабулк, Джабурс, а также Чудесная Хуркалия. Отметим попутно, что о них говорит и комментатор *Хикма ал-ишрāқ* («Мудрости озарения») аш-Ширази (он приводит хадис Пророка об этих городах), и сам Шихаб ад-Дин ас-Сухраварди<sup>93</sup>.

<sup>92</sup> Кассаб Паша-заде. Рисала фй-л-мусул ал-ифлатунийа ва-л-мусул ал-му'ал-лаки ва-л-фарк байнахумā (Трактат о Платоновых идеях и подвешенных образах и о различиях между ними). — Ал-Мусул ал-'аклиййа ал-ифлатунийа (Интеллигибельные идеи Платона). Публикация и комментарии Абдаррахмана Бадави. Эль-Кувейт—Бейрут [б.г.], с. 151.

<sup>93</sup> Ас-Сухравардӣ, Шихаб ад-Дин. Хикма ал-ишрақ (Мудрость озарения). Публикация Анри Корбэна. «Иранская библиотека», вып. 2. Тегеран—Париж, 1952, с. 254.



В такой, одной из послесухравардиевских, интерпретации *барзах* — мир подвешенных образов — во-первых, представляет собой мир *срединный* (автор употребляет слово *vāsita* — именно нечто *посредующее*). Во-вторых, этот мир вполне допустимо представить как некое гигантское *зеркало* (сам Кассаб об этом говорит прямо). В-третьих, это зеркало *двустороннее*: оно отражает как дольний мир, так и мир горний, интеллигибельный. Контакт с этим миром позволяет познать действительность — как чувственную, так и интеллигибельную.

Этот единичный пример (здесь мы не имеем возможности рассмотреть крайне сложную и не до конца изученную историю эпистемологии трансцендентного в исламе) еще раз демонстрирует тот типик, в котором оказывались попытки рационального познания трансцендентного — *ал-ḡayb*.

---

## ГЛАВА 7

*А.Игнатенко*

### **Зеркало как составляющая спекулятивной парадигматики в арабо-исламской мысли эпохи средневековья**

*Памяти Хорхе Луиса Борхеса*

#### **Введение**

Понять духовную культуру в ее исторической конкретности и универсальных свойствах. Решение этой задачи предполагает рассмотрение категорий, или семантем, имманентных той или иной культуре, а также специфической парадигматики — способов их трансформации и комбинирования. Парадигматика ментальности призвана показать, как действовал и к каким результатам приходил, в формулировке А.Я.Гуревича, «ум людей, по-своему расчленявших и организовывавших реальность»<sup>1</sup>.

*Зеркало* в арабо-исламском культурном круге эпохи средневековья представляет собой одну из значимых семантем. Ограничение данного сообщения областью спекулятивной мысли обусловлено несколькими факторами. Во-первых, рассмотрение *Зеркала* во всех культурных областях (производство, быт, магия, литература и т.п.) потребовало бы длительных целенаправленных усилий многих исследователей, и поэтому здесь предписано самоограничение каким-то одним аспектом проблемы. Во-вторых, что, пожалуй, важнее, спекулятивные изыскания средневековых мыслителей в области теологии, философии, этики, теоретического мистицизма благодаря своей рационалистичности дают исследователю возможность относительно объективного (в отличие, скажем, от поэзии) восприятия материала; мыслительные ходы

---

<sup>1</sup> Гуревич А.Я. Дух и материя. Об амбивалентности повседневной средневековой религиозности. — Культура и общественная мысль: Античность. Средние века. Эпоха Возрождения. М., 1988, с. 123.

авторов трактатов, пусть даже и не всегда осознанные, предстают как бы обнаженными, к тому же эти авторы в ряде случаев не были чужды и авторефлексии, что также облегчает дело. А к *Зеркалу* обращались и Ибн Сина (Авиценна), и аль-Газали, и Ибн Рушд (Аверроэс), и ас-Сухраварди, и аш-Шахрастани, и аль-Джили, чтобы не называть множество менее значительных имен. Естественно, исследователи (медиевисты-востоковеды — историки философии, филологи, культурологи) не прошли мимо *Зеркала*, на которое нельзя не обратить внимание и которое в ряде концепций играет базовую роль<sup>2</sup>. Но нам неизвестно исследование, которое бы обобщало роль *Зеркала* в спекулятивной мысли арабо-исламского средневековья.

Рассматриваемую нами категорию мы обозначаем как *Зеркало* (с прописной буквы и с выделением курсивом) для того, чтобы нашему тексту придать двуплановость, в том числе зрительную. Ведь в смысловом (содержательном) пространстве данного сообщения мы имеем дело по меньшей мере с двумя семантическими слоями. Первый — это текст, подчиняющийся правилам современного русского языка, второй — преобразованный текст, принадлежащий к иному культурно-пространственно-временному континууму, а именно к арабо-исламской культуре средневековья; его элементом в данной статье и является *Зеркало*. Наконец, оперируя единицей *Зеркало*, мы упрощаем дело и освобождаем себя от того, чтобы по-разному оформлять эту единицу (например, с использованием кавычек) в тех, разных, случаях, когда она по-разному семантически оформлена — является обычным именем, метафорой, символом, образом и т.п. Тем самым мы, не применяя слишком неэкономных приемов, ускользнем от парадокса стойка Хрисиппа, который говорил: «То, что ты говоришь, проходит через твой рот. Ты говоришь: телега. Стало быть, телега проходит через твой рот»<sup>3</sup>. Одним словом, видя *Зеркало*, читатель должен сразу понимать, что речь идет о структурной единице данного текста, которая принадлежит иной текстовой реальности и норовит жить по своим правилам. (При этом в цитатах сохраняется использованное там обычное написание.)

И последнее. Для того чтобы посмеяться над высказыванием Хрисиппа, нам необходимо знать, как выглядит телега, каковы ее размеры, хотя сама телега к парадоксу прямого отношения не имеет, дело

---

<sup>2</sup> См., например: Sells M. Ibn 'Arabi's Polished Mirror: Perspective Shift and Meaning Event. — Studia Islamica. T. LXII. P., 1988. Денисова Т.А. Категория *мират* в трактате Абд ар-Рауфа «Дақайқ ал-хуруф». — Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989.

<sup>3</sup> Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979, с. 326. В нашей записи высказывание Хрисиппа выглядело бы таким образом: «То, что ты говоришь, проходит через твой рот. Ты говоришь: Телега. Стало быть, Телега проходит через твой рот».

не в ней. Для того чтобы понять, что происходило с *Зеркалом* в спекулятивной арабо-исламской мысли средневековья, нам важно иметь в виду два момента: во-первых, в рассматриваемую эпоху зеркала изготавливались из металла (стали, бронзы, серебра) и поэтому были несовершенны, искажали образ, например изменяли его размеры по сравнению с отражаемым; они требовали постоянного ухода — очищения от ржавчины или патины, регулярной полировки и т.п.; во-вторых, они были крайне немногочисленны и уже поэтому ассоциировались с чем-то редким, необычным, принадлежащим к иному кругу, чем остальные окружающие человека предметы. Нередко роль *Зеркала* играли иные вещи — водная гладь, лезвие меча и т.п.

### Почему *Зеркало*?

Объяснением того, что *Зеркало* стало одной из наиболее активно использовавшихся категорий арабо-исламской спекулятивной мысли средневековья, мог бы стать факт заимствования *Зеркала*. Можно четко проследить как минимум одну линию преемственности, идущую от неоплатонизма, который получил распространение в рассматриваемом культурном круге в несколько специфической форме: часть «Эннеад» Плотина была известна как приписывавшееся Стагириту произведение «Теология Аристотеля» (*'Асулуджийя 'Аритуталис*). Как известно, у Плотина есть рассуждения о *Зеркале*, с которым сравнивается душа человека (*Энн.*, IV, 3). Из неоплатонизма же была почерпнута и идея о том, что земной мир есть реплика, или отблеск мира небесного. Но это мы делаем скорее из соображений академической добросовестности. Если и предположить внешние влияния (а они были), то остается вопрос: почему именно этот предмет привлек такое внимание.

Здесь необходима оговорка. В интеллектуальном обороте были и другие предметы окружающего мира. Важными с точки зрения формирования спекулятивно построенного образа мира были, например, Весы, Скрижали, Трон, Перо и т.п. То же *Зеркало*, не встречаясь в Коране, обнаруживается в Сунне — в хадисах Пророка Мухаммада<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Вот несколько примеров хадисов. Об Ангелах в одном из них говорится: «Престол (*ал-'Ирш*) — их (Ангелов. — *А.И.*) зеркало, в котором они видят все сущее». Имеется в виду, что Ангелы следят за людьми для того, чтобы на Страшном Суде свидетельствовать в их пользу или против них. См.: *ал-Гарнәтй, Мухаммад Ибн ал-Азрак. Бада'и' ас-сулк фй таба'и' ал-мулк* (Чудеса на пути, или Природа владычества). Публ. Мухаммада Абделькерима. Тунис, 1977, с. 851. Аль-Газали в «Воскрешении наук о вере» приводит довольно длинный хадис, в котором говорится: «Пришел ко мне Джибриль (Гавриил. — *А.И.*) с белым зеркалом в ладони...» (*ал-Газали, Абу Хамид. Ихйа' 'ульум ад-дин. Воскрешение наук о вере. В 4-х томах. Т. 1. Каир, 1334 (х.), с. 178*).

употребление именно упомянутых и подобных семантем с их переосмыслением и очень далеко идущей трансформацией — вещь совершенно естественная. Как бы высоко и далеко ни забиралась спекулятивная мысль, она перерабатывает тот материал, который — во всяком случае первоначально — является чувственно данным. И как сказал не без специфического юмора аль-Газали в «Целях философов», «форма Зайда (распространенное имя для обозначения человека — как Петр или Павел. — *А.И.*) превращается в форму Универсального Человека, а форма *этого* дерева — в форму Универсального Древа»<sup>5</sup>. И тогда, например, *Весы* оказываются эвристически ценной семантемой, употребляемой в дело для характеристики противоположностей, справедливости, середины, или умеренности и т.п. А *Лестница* и *Ступени* — для создания градуализированной картины мира, идеи нисхождения и восхождения (например, души) и т.п. В этом отношении *Зеркало* в качестве переосмысленного (переформированного) объекта не является исключением.

Эвристическая ценность *Зеркала* в качестве элемента, вовлекаемого в спекулятивный оборот, исключительно велика. Признаться, нам трудно установить момент, когда именно *Зеркало* стало обязательной частью спекулятивной парадигматики. Но, как представляется, есть возможность реконструировать с определенной степенью достоверности ментальный процесс формирования одной из многих параллелей — между *Зеркалом* и Душой (или, наоборот, между Душой и *Зеркалом*) — притом что Душа в терминологии средневековых арабских мыслителей была порой синонимична Духу, Сердцу, Разуму.

Возьмем вводную часть трактата известного историка, философа и моралиста Ибн Мискавайха (ум. в 1030 г.), где он, используя перипатетический понятийный аппарат (особенно категорию *ас-сура* = фор-

---

*Зеркало* не имеет отношения к дальнейшему содержанию хадиса, посвященному пятничной молитве мусульман. Упоминается *Зеркало* и в ряде хадисов (их по меньшей мере четыре), которые входят в тематические подборки, далекие от какой бы то ни было спекулятивности, — посвященные гигиене или правилам, которым должен следовать путешественник. «Если он (Пророк Мухаммад. — *А.И.*) отправлялся в путешествие, то брал с собой пять вещей: зеркало, палочку для накладывания сурьмы, ножницы, деревянную зубочистку и расческу» — это один из вариантов (*ал-Газали*. Воскрешение наук о вере. Т. 2., с. 256, а также с. 137). При описании Рая мы встречаемся с *Зеркалом*: «Он (человек, попавший в Рай. — *А.И.*) смотрит на ее (гурии. — *А.И.*) завешенное лицо яснее зеркала. И мельчайшая жемчужинка на ней распространяет сияние между Востоком и Западом. А на ней семьдесят одежд, сквозь которые его взгляд проникает — так, что видит он за ними даже костный мозг в ее голени» (*ал-Газали*. Воскрешение, т. 4, с. 540). Есть и хадис Пророка, в котором *Зеркало* не упоминается, но подразумевается. «Вонстину, сердца ржавеют — как ржавеет железо». См.: *Ибн Араби*, *Мухий-д-Дин*. *Ал-Футухат ал-маккия* (Мекканские откровения). Т. 1. Бейрут, [Б.г.], с. 91.

<sup>5</sup> *Абу Хамид ал-Газали*. Мақасид ал-фаласифа (Цели философов). Отрывки. — *Али Сами ан-Наишар*, *Мухаммад Али Абу-Райан*. Кира'ат фи-л-фалсафа (Чтения по философии). Каир, 1968, с. 723.

ма), рассуждает о том, что Душа нетелесна. Ход его мысли таков. Всякое тело может принять новую форму лишь в том случае, если оно утратит старую форму. Так, кусочек воска не примет отпечатка с какой-то печати, если не будет удален или уничтожен старый, уже имеющийся на этом воске отпечаток. Что же касается Души, то она, оставаясь собой и не утрачивая своей сущности, принимает в себя чувственные и интеллигибельные формы (*аф-сувар*, ед.ч. *аф-сӯра*) вещей, как бы они ни отличались и даже ни были противоположны; появление нового следа в душе не обусловлено исчезновением или уничтожением старого. Из этого вытекает, что Душа есть противоположность тела и, как следствие, она нетелесна<sup>6</sup>.

Не станем разбирать, истинно ли это утверждение и так ли оно безупречно с точки зрения логики. Для нас важно другое. Кроме Души существовала в эпоху арабо-исламского средневековья еще одна вещь, к которой во многом были приложимы признаки нетелесности, — притом что эта вещь была, вне всякого сомнения, телесной. Мы имеем в виду именно *Зеркало*. Оно, не изменяясь само, принимает в себя, в том числе и одновременно, разные, явно нетелесные образы (*аф-сувар*, ед.ч. *аф-сӯра*). При этом связующим звеном между Душой и *Зеркалом* оказывалось именно приведенное нами слово *аф-сӯра*, которое одновременно означало как минимум (были и другие значения) и «форму», и «образ». Нет поэтому ничего удивительного в том, что Сердце (а оно, повторим, является у спекулятивных мыслителей синонимом Души) оказывается *Зеркалом*, пусть особым, а именно «хорошо отполированным зеркалом, которое целиком — лицевая сторона»<sup>7</sup>. Как мы увидим ниже, уравнение Сердце = *Зеркало* было общим местом спекулятивных конструкций в мистических трактатах. Отметим при этом, что слово *аф-сӯра* из-за его многозначности стало своего рода «ложным другом» спекулятивных мыслителей и едва ли не проклятием для исследователей, которые вынуждены в каждом конкретном случае разбираться с тем, что подразумевает под ним тот или иной средневековый автор. Отметим в качестве курьеза, что в достаточно позднем произведении предпринимается рационализирующая попытка объяснить факт сравнения Сердца с *Зеркалом*. Оказывается, такое сравнение вызвано тем, что слово «сердце» (*калб*) и слово «переворачивание», «опрокидывание» (тоже *калб*) — а именно переворачивание изображения и происходит в *Зеркале* — являются однокоренными. Тем самым между *Зеркалом* и Сердцем устанавливается ассоциативная связь<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> *Ибн Мискавайх, Ахмад Ибн Мухаммад. Китаб тахзиб ал-ахлак ва татхйр ал-а'рак* (Книга исправления нравов и очищения истоков). Каир, 1880/81, с. 3—4.

<sup>7</sup> *Ибн Араби. Мекканские откровения*, т. 1, с. 91.

<sup>8</sup> *'Абд ал-Карим ибн-'Ибрахим ал-Джйли (ал-Джйляни). Ал-'Инсан ал-каmil фй ма'рифа ал-'авахир ва-л-'ава'ил* (Совершенный человек, или Знание концов и начал). Ч. 2. Каир, 1963, с. 16.

Мистик-суфий Мухйи-д-Дин Ибн 'Араби (1164—1240) в «Мекканских откровениях» обращается к отражению в *Зеркале* — для того, чтобы продемонстрировать двойственность и неопределенность этого достаточно обыденного явления и затем перейти от него к неопределенности и непривычности всего, что связано с Богом и его деяниями. «Воспринимая свой облик (опять *ас-сура*. — *А.И.*) в зеркале, человек, с одной стороны, знает наверняка, что он воспринимает собственный облик, а с другой стороны, он знает точно, что не воспринимает собственный облик. Или еще: когда он видит в нем (зеркале. — *А.И.*) мелкий образ, если размер зеркала небольшой, он знает, что его облик даже и приблизительно не такой, а больше, чем тот, который он видит в зеркале. А если размер зеркала большой, то он видит свой образ крайне большим и точно знает при этом, что его образ меньше, чем тот, что он видит. И он не может отрицать, что видит свой облик, и знает при этом, что его облика нет в зеркале. И нет его (облика. — *А.И.*) между ним и зеркалом, и нет отражения (*ин 'икās*) зрительного луча, [идущего] извне к видимому образу в зеркале — ни в отношении его (человека. — *А.И.*) образа, ни в отношении чего-то другого. Ведь если бы было так, то он бы воспринимал образ в его размерах и таким, каков он есть по длине и ширине. Из того, что мы сказали, тебе ясно: притом что он несомненно видел свой облик, он не говорит правду и не лжет — и когда утверждает, что он видел свой облик, [и когда утверждает, что] он не видел своего облика. И что такое этот видимый образ? И где он располагается? И что это такое? Он (образ. — *А.И.*) отрицаем и утверждаем, существующ и несуществующ, известен и неизвестен. Преславный Бог показал рабу Своему этот пример, чтобы он знал и осознал: если он (человек. — *А.И.*) немощен и растерян в постижении этого — а оно из [этого] мира, — так, что у него не появляется знания об этом деле, то он еще более немощен, невежествен и растерян в отношении [познания] Того, Кто облик сотворил»<sup>9</sup>. Эта диалектичность *Зеркала* понудила Ибн 'Араби для того, чтобы обосновать статус и модусы «Пограничья» (*ал-Барзах*, о нем ниже), к которому приложимы противоположные высказывания: «он не-существующий и не-несуществующий, не-познан и не-непознан, не-отрицаем и не-утверждаем»<sup>10</sup>.

*Зеркало* предоставляет спекулятивному мышлению большое количество комбинаторных возможностей. Самая элементарная вещь — метафорическое употребление *Зеркала*. Можно без особого труда обнаружить ряд достаточно популярных в эпоху средневековья трак-

---

<sup>9</sup> Ибн Араби. Мекканские откровения. Т. 1, с. 304. Текст со ссылкой на Ибн Араби и с незначительными изменениями воспроизведен в анонимном трактате Ал-Мукул ал-'аклийа ал-ифлатунйя (Интеллигбельные идеи Платона). Публикация и комментарии Абдаррахмана Бадави. Эль-Кувейт—Бейрут, [б.г.], с. 93—94.

<sup>10</sup> Ибн Араби. Мекканские откровения, т. 1, с. 304.

татов, в которых именно такое употребление обнаруживается. Например, в псевдоаристотелевском трактате «Тайна тайн» (переводился на латинский в средневековой Европе как «*Secretum Secretorum*») разум называется «зеркалом [человеческих] недостатков»<sup>11</sup>. Как это часто случалось в то время, эта констатация приписывается не только псевдо-Стагириту, но и псевдо-Платону<sup>12</sup>. Читатель средневековых арабских трактатов мог вынести из них представление о том, что Платон имел особую склонность к *Зеркалу*. Не только разум человека есть *Зеркало*, но и сами люди — тоже, по утверждению морализаторских трактатов псевдо-Платона, являются *Зеркалом*, которое показывает человеку его нравы, благодаря чему он может их оценить и исправить<sup>13</sup>. Впрочем, опять-таки эта идея приписывается и одному из древних персидских мудрецов с двумя нюансами — во-первых, относительно того, что не все люди, а только мудрецы-ученые являются таким *Зеркалом*, и во-вторых, подобное *Зеркало* лучше, чем полированный металл<sup>14</sup>. Но в средневековых трактатах мы обнаруживаем значительно более сложные и интересные в культурологическом отношении примеры вовлечения *Зеркала* в спекулятивные парадигмы:

*Зеркало* и возможность/невозможность лицемерия Бога;  
глаз как *Зеркало*;  
Сердце — *Зеркало* бытия в его истинности;  
телесный мир — несовершенное *Зеркало* Трансцендентного;  
Совершенный Человек как *Зеркало*;  
мир — *Зеркало* Сердца;  
*Зеркальность* как структурно-родственная противоположность;  
*Зеркало* как ключ к Миру Света;  
*Зеркало* как Пограничье, или гипостазирование *Зеркала*.

<sup>11</sup> См.: Псевдо-Аристотель. *Китаб ас-сийаса фя тадбир ар-рийаса ал-ма'руф би Сирр ал-асрар* (Книга политики, или Устройство предводительства, известная также под названием «Тайна тайн»). Публ. Абдаррахмана Бадави. — Ал-Усул ал-йунанийя ли-н-назарийят ас-сийасийа фя-л-Ислам (Греческие истоки политических теорий в исламе). Каир, 1954, с. 75.

<sup>12</sup> Рисала фя 'ара' ал-хукама' ал-йунанийян (Трактат о мнениях греческих мудрецов). — 'Ифлатун фи-л-Ислам (Платон в исламе). Публ. Абдаррахмана Бадави. Бейрут, 1980, с. 318.

<sup>13</sup> См.: *Ибн Фатик Абу-л-Вафа' ал-Мубашшир*. *Мухтар ал-хикам ва махасин ал-калям* (Избранные афоризмы и лучшие высказывания). Публ. Абдаррахмана Бадави. Бейрут, 1980, с. 150; *The Medico-Philosophical Controversy between Ibn Butlan of Bagdad and Ibn Ridwan of Cairo. A Contribution to the History of Greek Learning Among the Arabs* By Joseph Schacht and Max Meyerhof. Cairo, 1937, с. 63. К тому же *Зеркало* псевдо-Платон использовал и для сомнительных аналогий типа: «Так же как без лица [перед зеркалом] зеркало не сможет ничего отразить, — так и человек, не обладая мудростью, не сможет быть добродетельным». — Трактат о мнениях греческих мудрецов, с. 316.

<sup>14</sup> *Ибн Джа'фар Кудам*. *Китаб ал-харадж ва син'а ал-китаба* (Книга поземельного налога и искусства секретарства). Публ. Мухаммада Хусайна аз-Зубайди. Багдад, 1981. с. 452.



**Зеркало в Теологии:  
проблема возможности/невозможности  
лицезреть Бога**

Пожалуй, самый простой вариант использования *Зеркала* в спекулятивной мысли обнаруживается в исламской теологии (*'Илм ал-Калām*). Здесь мы имеем дело с обычным суждением по аналогии, в котором *Зеркало* представляет собой физический предмет и используется при рассмотрении одной из давних проблем исламской теологии — о возможности/невозможности для человека видеть Бога.

Известный средневековый теолог му'тазилитского толка верховный судья 'Абд аль-Джаббар аль-Хамазани (ум. в 1024 г.) в своем трактате «Краткое изложение Основ Веры» рассуждает о том, дано ли видеть (*ар-ру'йā*) Бога (например, тем правоверным, которые еще не оказались в Раю, где им гарантирована такая награда). Зрительное восприятие (*би-л-абсār*) исключалось, ведь это предполагало бы наличие у Бога формы, цвета, местоположения и т.п. — тех атрибутов, которые отрицались сторонниками апофатической (негативной) теологии (*ат-танзīх*), в том числе му'тазилитами. И одно из доказательств невозможности видеть Бога выводилось из того, что всякий предмет, который человек видит посредством зрения (слово *ар-ру'йā* приложимо и к другим вариантам видения, например «посредством знания» — *би-л-ма'рифā ва-л-'илм*), должен находиться у него перед глазами, «предстоять» (*муқāбил*). И даже в том случае, если человек видит что-то, что не находится перед ним, то он обязательно должен использовать *Зеркало*, и тогда условие «предстояния» (*муқāбала*) все равно оказывается осуществленным: предмет предстает перед *Зеркалом* и вследствие этого оказывается перед глазами человека. Но предположить, что человек видит Бога тем или иным образом (скажем, опосредованно) означало бы приписать Ему «предстояние» или, другими словами, придать Богу отсутствующие у Него атрибуты, в частности местоположение<sup>15</sup>.

А другой пример демонстрирует нам то, что *Зеркало* и категория «предстояния» использовались для обоснования тезиса, противоположного только что разобранному. Североафриканский теолог Абу Али Умар ас-Сакūни (ум. в 1317 г.), сторонник так называемого суннитского правоверия (последователи этого направления назывались *'Ахл ас-Сунна ва-л-Джама'а* — «Люди Сунны [Пророка] и согласия [мусульманской] Общины»), критик всяческих «отклонений» (в том числе и му'тазилитских), тоже обращается к *Зеркалу*, рассуждая о

<sup>15</sup> См.: *Ал-Хамазāни, 'Абд ал-Джаббар*. Ал-Мухтасар фи 'усул ад-дин (Краткое изложение Основ Веры). — Раса'ил ал-'Адл ва-т-Тавхид (Трактаты Справедливости и Единобожия). Исслед. и публ. Мухаммада Амары. Бейрут, [б.г.], с. 221—222.

проблеме возможности/невозможности видения Бога зрением (*ар-ру'йā*).

Ас-Сакуни критикует му'тазилитов (как присуще суннитским авторам, он называет их в цитируемом тексте *ал-қадарийа*, т.е. кадари́тами — сторонниками свободы воли), а также му'тазилитский принцип «предстояния» (*муқабала*). Имплицитно придавая «предстоянию» свойство соразмерности человеку того, что он видит, он обосновывает необязательность «предстояния» для видения тем фактом, что человек видит Солнце, небо, землю «на многие фарсах» (мера длины; один фарсх равен примерно 6 км); и это значит, что он видит больше, чем то, что ему предстоит. Громадное небо он видит своими малыми глазами. Значит, «предстояние» не является обязательным условием видения. Далее, Бог видит Свои твари и тогда, когда они не предстоят ему, и говорить о необходимости «предстояния» в отношении видения Богом чего-то означало бы ставить Ему условие. (Здесь ас-Сакуни передергивает: му'тазилиты не делали таких выводов; к тому же видение Бога — одно, а видение Богом — другое.)

Наконец, обращаясь к *Зеркалу* (нас это интересует более всего) ас-Сакуни повторяет других суннитских теологов (он называет их *'Ахл ал-Ḥаққ* — Люди Истины), которые рассуждают следующим образом. Когда человек видит в *Зеркале* свое лицо, то ему предстоит *Зеркало*, но не предстоит само лицо. Тем самым он видит свое лицо без того, чтобы оно ему предстояло. А если же допустить, что собственное лицо, когда человек его видит в *Зеркале*, человеку предстоит, то это будет означать, что у человека два лица: одно — его собственное, второе — тоже его, но предстоящее ему, что абсурдно. Тем самым доказано, что возможно видеть (*ар-ру'йā*) нечто, что и не «предстоит» (в му'тазилитском смысле) видящему<sup>16</sup>.

Не исключено, что под Людями Истины ас-Сакуни подразумевает, в частности, Абу Хамида аль-Газали, для которого *Зеркало*, если судить по имеющимся его трактатам, представляло особый интерес. (Вплоть до такой конструкции, как отражение неба в *Зеркале*, воображаемое человеком, у которого закрыты глаза<sup>17</sup>.) В трактате Ибн Рушда (1126—1198) «Пути обоснования вероучительных догматов [мусульманской] общины» (мы обращаемся к нему как к вполне возможному промежуточному звену в распространении этих взглядов аль-Газали) воспроизводится та же логика рассуждений со ссылкой на газалиевское произведение «Цели философов» (*Мақāсид ал-фалāсифа*). Но с одним дополнением: ведь человек *что-то* видит в *Зеркале*! Это *что*

<sup>16</sup> Ас-Сакуни, Абу 'Али 'Умар. 'Уйун ал-Муназарат (Знаменитые полемики). Публикация Са'ада Граба. Тунис, 1976, с. 266—267.

<sup>17</sup> См.: Ал-Газали, Абу Хамид. Файсал ат-тафрика байна-л-Ислам ва-з-зандақа (Критерий различения между исламом и ересью). Дамаск—Бейрут, 1986, с. 56.

то есть некий «призрак» (*ал-хайāl*), онтологический статус которого в данном случае не рассматривается<sup>18</sup>. (Аль-Газали, насколько можно судить, предпочитал писать о том, что в *Зеркале* виден Знак = *ал-Мисāl* предмета. (См. ниже раздел «Телесный мир — несовершенное *Зеркало* Трансцендентного».)

Если же возвратиться к проблеме «предстояния» и отражения в *Зеркале*, то нельзя не упомянуть позицию по данному вопросу такого знаменитого теолога, как Абу-ль-Хасан аль-Аш'ари (873—935). Опять-таки в контексте рассуждений о видении человеком Бога аль-Аш'ари заводит речь о *Зеркале*. Он спорит с му'тазилитами, считавшими, что для человека невозможно видеть Бога, и называет их «отрицающими видение [Бога]» (*нуфāt ар-руйā*). Он целиком отрицает условие «предстояния» — наравне с удаленностью или приближенностью того предмета, который видит человек, его (предмета) цветом, плотностью и другими вещами, которые он расценивает как характеристики (*аусāф*) предмета, но не условия его видения человеком<sup>19</sup>. Мы видим что-то или не видим чего-то не потому, что соблюдены или не соблюдены какие-то условия, а потому, что Бог либо творит для нас, либо не творит видение той или иной вещи. Допустимо предположить, что верующие могут видеть Бога еще в дольном мире. Такой награды удостоился один человек — Пророк Мухаммад<sup>20</sup>.

В таком случае (если Бог создает или не создает видение какой-то вещи) абсолютно не имеет значения, предстоит предмет перед *Зеркалом* или нет. Да, обычно мы видим отражение какой-то вещи в *Зеркале* или любом отражающем предмете в случае, если эта вещь находится перед отполированной или гладкой поверхностью (например, водой). Но мы можем увидеть эту вещь в *Зеркале* и тогда, когда ее нет перед *Зеркалом*. Ведь Бог может создать видение этой вещи как в первом, так и во втором случае. Однако Бог создает вещи, движения, признаки, причины-результаты и т.п. таким образом, что складывается нечто вроде обычая (*'ала маджра ал-'āда*). Здесь такая же связь «обычая», как и в других случаях, например в том, что он вырашивает растение после того, как было посеяно зерно, создает ребенка после совокупления мужчины и женщины<sup>21</sup>.

Попутно аль-Аш'ари рассматривает и вопрос о том, что именно видит человек в *Зеркале*. Это не может быть постижением вещи по-

<sup>18</sup> Ибн Рушд, Абу-л-Валид. Манāхидж ал-адилла фй 'ақā'ид ал-милла (Пути обоснования вероучительных догматов [мусульманской] общины). Публ. Махмуда Касима. Изд. Каир, 1964, с. 187.

<sup>19</sup> См.: Ибн Фурак (Абу Бакр Мухаммад ибн ал-Хасан Ибн Фурак). Муджаррад манāхид аш-Шайх Аби-л-Хасан ал-'Аш'ари (Резюме взглядов шейха Абу-л-Хасана 'Аш'ари). Публ. Даниэля Жимаре. Дамаск, 1986, с. 80.

<sup>20</sup> См.: Ибн Фурак. Резюме взглядов шейха Абу-л-Хасана ал-'Аш'ари, с. 85, 81.

<sup>21</sup> Там же, с. 88.

средством зрения (*идрāk би-л-баṣар*), не может оно быть и приобретением некоего знания (*'илм*), ведь знание постигаемого есть «уяснение познаваемого в его реальности (*табāйун ал-ма'лūм 'alā mā хуви 'alāйх*)». То же, что видит человек в *Зеркале*, внутренне противоречиво и несуразно, обладает взаимоисключающими свойствами (*сифат мутафадда мутанāфия*), чего в реальности быть не может: он видит удлинённым то, что не является длинным, расширенным — то, что не является широким. (Не будем забывать, что речь идет о несовершенных металлических *Зеркала*х с неровной поверхностью, искажающей изображение; Ибн Фурак, излагающий взгляды аль-Аш'ари, упоминает даже стальной меч.) В *Зеркале* человек видит и такие вещи, размеры которых не позволяют им там, в *Зеркале*, находиться, — горы, небо. (Отмечу, что последняя проблема — несоответствие размеров Зеркала и отражаемых в нем вещей — занимала едва ли не всех средневековых исламских мыслителей.) Таким образом, то, что видит человек в *Зеркале*, не есть реальность, пусть отраженная, а некий призрак, который, если следовать логике аль-Аш'ари, помещен Богом в *Зеркало* (создан Богом в *Зеркале*)<sup>22</sup>.

Нельзя не отметить, что обращение теологов к *Зеркалу* как к разъясняющему примеру в приведенных случаях служит противоположным (в некотором смысле — *зеркальным*) целям: в одном случае для доказательства необходимости «предстояния» как условия видения, в другом — для обоснования ненужности «предстояния» и соответственно возможности видения без «предстояния». Здесь мы обнаружи-

<sup>22</sup> Там же, с. 89, 278. Здесь важно отметить один момент. Исследователь имеет дело в тексте Ибн Фурака со словом, корень которого (*ха-йа-ла*) присутствует в слове *хайл* со значениями «воображение, фантазия» и «призрак, фантазм». Очевидно, что в первом случае речь идет о внутреннем процессе, а во втором — о чем-то внешнем по отношению к человеку. Отличаются и глаголы с этим корнем: *тахайала* (V «порода») означает «воображать», *хайала* (II «порода») означает «внушать нечто иллюзорное» или даже «создавать фантазмы». Именно в последнем значении, как нам представляется, и употребляет Ибн Фурак глагол *хайала* и его дериваты (*тахййл, хуйила 'илайхи*). Иными словами, речь идет о том, что Бог создает в *Зеркале* фантазмы, призраки, внешние по отношению к человеку. Эти оговорки необходимы потому, что у некоторых исследователей есть толкования взглядов аль-Аш'ари, заставляющие думать, что этот теолог ведет речь о психических процессах (типа «ему померещилось»). Нет же для человека то, что он видит в *Зеркале*, является некой внешней действительностью (См.: *Gimaret D. La doctrine d'al-Ash'ari*. P., 1990, с. 180.) Правда, если сравнивать во многом дублирующие один другой отрывки в цитируемой книге Ибн Фурака, то один из них (второй), казалось бы, позволяет говорить о воображении. Так, то, что человек видит в *Зеркале*, аль-Аш'ари уподобляет иллюзии движения речных берегов при движении корабля (см.: *Ибн Фурак*. Резюме взглядов шейха Абу-л-Хасана ал-Аш'ари, с. 278). Однако и здесь употреблена специфическая глагольная форма — *йутахайил 'илайхи*, т.е. опять-таки не «он воображает», а если постараться выразить этот смысл по-русски, «нечто делается для него (человека на корабле. — А.И.) воображаемым». Иными словами, и в этом случае, если следовать логике аль-Аш'ари, Бог создает движение корабля, и призрачное движение речных берегов.

ваем вовлечение *Зеркала* как физического предмета в несвойственный ему контекст. Ясно прослеживается процесс перемещения его из реальности и занимающейся этой реальностью физики (оптики) в спекулятивную область, где оно оказывается в соседстве с такими категориями, как Бог, Рай, Посмертная жизнь и т.п. *Зеркало* неумовимо меняется: из предмета оно превращается в семантему.

### ***Зеркало глаза, или философы о зрении***

В эпоху арабо-исламского средневековья было несколько концепций, или, скорее, спекулятивных тезисов, о том, как осуществляется видение. Часть мыслителей, ссылаясь на «древних философов», держалась мнения, что человек видит благодаря истечению из глаза особого излучения (*ашш'а*, ед.ч. *ш'а*). В апокрифическом трактате «Извлечения [из высказываний] Божественного Платона» утверждалось: «Образ (или форма = *аṣ-ṣūra*) запечатлевается (*интибā'*) в воздухе, как [изображение] запечатлевается в зеркале. Через воздух же [к этому образу] вплотную подходит зрительное излучение (*ш'а' ал-баṣар*). И оно (излучение. — *А.И.*) воспринимает тончайшую духовную форму, и она [остается] в зрении, как вещь остается в воображении»<sup>23</sup>.

Из переведенной еще в IX в. на арабский язык Костой Ибн Лукой книги псевдо-Плутарха «Мнения физиков» («Физические мнения, с которыми согласны философы») мы узнаем, что теории зрения через излучение следовали Демокрит и Эмпедокл. Там же псевдо-Плутарх излагает взгляды, приписываемые им Эмпедоклу, — о том, что «идолы» (*тамāṣīl*, ед.ч. *тимṣāl*), которые видны в *Зеркале*, являются результатом того, что «некие излучения проистекают из зрения и [падают] на поверхность зеркала. И они („идолы“. — *А.И.*) возникают благодаря тому, что излучения перетекают с поверхности зеркала в воздух и затем возвращаются в зрение». Последователи Пифагора считали, что в этом случае зрение, подобно руке, дотрагивается до твердого и скользкого *Зеркала* и возвращается отраженным, уже приравненным к себе «идолов». Демокрит и Эпикур, как излагает их взгляды псевдо-Плутарх, считали, что «идолы» отпечатываются в *Зеркале*, а затем возвращаются в те вещи, в которых они пребывают<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Мультатакат 'Ифлатун ал-'Илахй (Извлечения [из высказываний] Божественного Платона). — 'Ифлатун фя-л-'Ислам (Платон в исламе), с. 248.

<sup>24</sup> Псевдо-Плутарх. Ал-Ара' ат-таби'ийа аллатй тарда биха ал-фаласифа (Физические мнения, с которыми согласны философы). — 'Аристуталис. Фй-н-нафс (Аристотель. Душе). Публ. Абдаррахмана Бадави. Бейрут, 1980. с. 166.

Таким образом, суть теории зрения через «излучение» заключается в том, что зрительные излучения проистекают из глаза и устремляются навстречу предмету или его «идолу», т.е. его образу, а то и истечению из него. *Зеркало* оказывается плотной преградой, которая направляет в другую сторону либо зрительные излучения, либо истечение «идола» из предмета.

Была распространена и иная идея, своего рода модификация предыдущей. Это идея «отпечатывания» (*интибā'*). Речь идет о том, что глаз в этом случае является, если можно так выразиться, пассивным, не выделяет никаких лучей, а воспринимает образ (*ас-сұра*) или форму (тоже *ас-сұра*) предмета, вследствие чего форма-образ отпечатывается в глазе. Обе концепции (связанные как с «лучами», так и с «отпечатыванием») фиксируются как имеющие распространение известным теологом Абу-ль-Хасаном аль-Аш'ари (873—935) в его трактате «Речения последователей ислама» (*Мақалāt ал-'ислāmиййн*)<sup>25</sup>.

Процесс видения (зрения) обязательно объяснялся физиками (оптиками, медиками) с использованием *Зеркала* — даже в тех случаях, когда это не вызывалось особой необходимостью: и «зрительные лучи», и «отпечатывание» образа в глазе можно спекулятивно объяснить, не обращаясь к *Зеркалу*. Но это обязательное присутствие *Зеркала* при объяснении видения (зрения) объясняется, наверное, тем, что *Зеркало* представлялось нашим мыслителям некой моделью глаза. Тот же псевдо-Плутарх, называя глаз «инструментом зрительных сил», отмечает: «Этот инструмент характерен тем, что главное в его строении — хрусталик (букв. „вода“ — *мā'*. — *А.И.*), представляющий собой прозрачное, гладкое и блестящее тело. И сей инструмент с таким свойством существует для того, чтобы в нем оставался след тех образов, которые он (глаз. — *А.И.*) ощущает, — так, как остается след образа в зеркале»<sup>26</sup>. Сближение глаза и отполированного *Зеркала*, которые в принципе одинаково «принимают в себя призраки вещей (*ашбāх ал-ашийā'*)», имеет место и в псевдоаристотелевской «Тайне тайн» (IX в.). Авторитетность трактата, приписывавшегося Стагириту, не подвергалась сомнению<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> См.: *Ал-Аш'ари, Абу-ль-Хасан. Мақалāt ал-'ислāmиййн* (Речения последователей ислама). Публ. Гельмута Риттера. 2-е изд. Висбаден, 1962, с. 434; *Gimaret D. La doctrine d'al-Ash'ari*, с. 179—180.

<sup>26</sup> *Псевдо-Плутарх. Физические мнения*, с. 193.

<sup>27</sup> *Псевдо-Аристотель. Тайна тайн*, с. 156. В цитируемом тексте прилагательное у слова «зеркала» — '*аклийа*', т.е. «интеллигибельные». Это воспроизведенная при публикации ошибка переписчика. Читаем: *сақила*, т.е. «отполированные, блестящие». Слова '*аклийа*' и *сақила* в арабском языке имеют сходное написание, и указанная ошибка достаточно распространена в рукописях (и даже в научных публикациях) вследствие чего в тексте могут появляться «интеллигибельные зеркала» (*марāи' 'аклийа*).

Едва ли не полное отождествление глаза и *Зеркала* обнаруживается практически у всех философов. Приведем один пример из «Физики» Ибн Сины (Авиценны) — прекрасные слова, наглядно, выпукло ставящие проблему: «Если зеркало также имело бы душу, оно видело бы отображение, падающее на него»<sup>28</sup>. Ссылаясь на Аристотеля (есть основания полагать, что в данном случае он имеет в виду псевдоаристотелевскую «Тайну тайн», цитировавшуюся нами выше), Ибн Сина пишет, что «глаз подобен зеркалу, а объект его подобен той вещи, которая отражается в зеркале посредством воздуха или другого прозрачного тела вследствие того, что свет падает на объект отражения, попадает в глаз, и это отображение передается зрению посредством жидкого тела, подобного льду и градинке, и получается полное отображение того, что туда попадает»<sup>29</sup>.

То, что у Ибн Сины *Зеркало* не просто усложненная метафора индивидуального текста, а распространенный прием объяснения процесса видения (зрения), подтверждается свидетельством известного средневекового доксографа Абу-ль-Фатха аш-Шахрастани (1075—1153). Излагая именно представления философов (*фалāsифа*), он говорит о том, что в хрусталике, который подобен *Зеркалу*, отпечатывается (*интибаʿ*) образ (или форма, *ас-сұра*) предмета — подобно тому как в *Зеркале*, при наличии прозрачной среды между *Зеркалом* и противостоящим (*мукāбала*) ему человеком, отпечатывается знак (*масал*) формы человека<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Ибн Сина, Абуʿ Али. Физика. — Избранные философские произведения. М., 1980, с. 212.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> Аш-Шахрастани, Абд ал-Карим. Китаб нихайа ал-икдам фи ʿилм ал-калам (Книга окончательного наступления в вопросах спекулятивной теологии). Публ. Альфреда Гийома. Бейрут, [б.г.], с. 352. Обращаем внимание читателя на то, что аш-Шахрастани не трактует процесс упрощенно — как, скажем, отпечатывание в глазе образа, проходящего через некую прозрачную среду. Именно так объясняет процесс Ибн Сина. Подобная трактовка имеет место, например, и у Ибн Рушда (Аверроэса) в его трактате «Пути обоснования вероучительных догматов мусульманской общины», который пишет о трех условиях видения (*басар*): свет; прозрачная среда между зрением и зримым (*басар*); освещенность зримого. См.: Ибн Рушд Абу-л-Валид. Манахидж ал-адиля фи таʿид ал-милла. (Пути обоснования вероучительных догматов [мусульманской] общины). Публ. Махмуда Касима. 2-е изд. Каир, 1964, с. 186. Упрощение здесь — в использовании категорий «зрение» и «зримое». Что же касается аш-Шахрастани, то он, как видим, различает глаз (или *Зеркало*), форму (*сұра*) предмета и знак (*масал*) формы предмета. В том, что слово *сұра* в данном случае означает не «образ», а именно «форма» (в перипатетическом смысле), убеждает употребление аш-Шахрастани в контексте рассмотрения зрения на той же самой странице трактата выражения *Вахиб сувар*, Даритель форм, — так восточные перипатетики называли Бога. Правда, справедливости ради надо отметить, что слово *масал* (в данном контексте «знак») придется не во всех списках цитируемого трактата. Оно может быть интерполяцией. Такое предположение подтверждается и тем, что в дальнейшем изложении проблемы, на той же странице, аш-Шахрастани обходится без этой категории.

## Сердце — Зеркало Бытия в его Истинности

Общим местом трактатов по суфизму (исламскому мистицизму) является уподобление Сердца *Зеркалу*. Характерно, что в произведениях Абу Хамида аль-Газали (1058—1111) мы застаем ситуацию, при которой этот авторитетный мыслитель больше внимания уделяет уже не столько обоснованию *Зеркальности* Сердца (это предполагается самоочевидным), сколько возможным причинам неудовлетворительной степени этой *Зеркальности*. Почему в *Зеркале* не проявляются (*танкашиф*) образы? В трактате «Ступени Святости» аль-Газали, идя от *Зеркала* как материального (телесного) объекта, устанавливает пять причин. Во-первых, из-за ущербности формы (*ас-сұра*) самого *Зеркала* как металлической субстанции, которая должна характеризоваться округлостью очертания, плоской и отполированной поверхностью, во-вторых, из-за грязи, ржавчины и мутности его поверхности, если даже предположить, что его форма совершенна; в-третьих, из-за того, что *Зеркало* не направлено в сторону образа, который нужно отразить, — например, образ оказывается позади *Зеркала*; в-четвертых, из-за того что поставлена преграда между *Зеркалом* и образом; в-пятых, из-за того что неизвестно то направление, куда должно быть повернуто *Зеркало*, чтобы образ в него попал.

Что касается человеческого Сердца (это еще одна категория, играющая важную роль во всей арабо-исламской спекулятивной мысли средневековья, в данном случае она равноценна Разуму, Душе, Духу, что аль-Газали специально оговаривает), то оно подготовлено к тому, чтобы в нем проявилась действительность или истинность вещей (*хақиқа ал-'умур*). Но в полном соответствии с причинами, делающими ущербными *Зеркало*, Сердце также неспособно к тому, чтобы в нем проявилась Истина. Причин ущербности тоже пять.

Во-первых, из-за ущербности, недостатка самого Сердца — как это бывает, например, с Сердцем ребенка, в котором знания не могут проявиться именно из-за его, Сердца, несовершенства, *незаконченности*. Да и вообще, души человеческие, принадлежат к одному роду, различны и находятся на разных ступенях (*мутафāvита*) приближения к законченности.

Во-вторых, из-за «мути неповиновения и бунтарства», из-за той грязи, которая накопилась на Сердце от множества страстей, что не позволяет Сердцу быть ясным и просветленным и соответственно не дает проявиться Истине (*ал-Хаққ*). Тут аль-Газали не удерживается от дополнительного сравнения, на этот раз с Солнцем. Когда происходит его частичное или полное затмение, свет Солнца и его блеск уменьшаются. Об этом говорил и Пророк: «Тот, кто приблизился к греху (*занб*), того покидает разум и никогда к нему не возвращается». Иными словами, в Сердце человека в таком случае навсегда остается след замутненности — даже если человек после греховного по-



ступка (*сайй'а*) совершил добрый поступок (*хасана*). Покорность Богу и отказ от следования страстям очищают и буквально «полируют» Сердце.

В-третьих, Истина не отражается в Сердце из-за того, что оно направлено не в подобающую сторону. Так, пусть будет чистым Сердце покорного и добродетельного человека, но и в нем Истина не проявится, если этот человек не будет к Истине стремиться, если он не направит свое *Зеркало-Сердце* в сторону искомого. Ведь он может быть занят поиском пропитания или даже телесными по своему выражению обрядами поклонения Богу, но его мысли не будут обращены на Господнее Присутствие (*ал-Хафра ар-Рубубийа*), на Скрытые Сущности (*ал-Хака'иқ ал-хафийа*). Аль-Газали усиливает предыдущий пункт: если даже обряды поклонения и забота о пропитании могут отвлечь от постижения Истины, то уж тем более это произойдет из-за покорности человека страстям.

В-четвертых, если даже представить себе человека, который и покорен Богу, и подавил свои страсти, и даже размышляет о возвышенных сущностях, но при этом имеет некий предрассудок, т.е. если он ранее, еще в детстве, приобрел какую-то веру, противоположную Истине, то есть преграда между этим человеком и Истиной, что не позволяет отразиться этой Истине в Сердце. Здесь опасна бездумно принятая (букв.: «жадно проглоченная») традиция (*тақлїд*). Именно этим страдают, по мнению аль-Газали, большинство *мутакаллимов* — спекулятивных теологов и тех, кто фанатично защищает свои *мазхабы*, т.е. школы теологической мысли, более того — большинство добродетельных людей, размышляющих о «небесном и земном Царствии», — опять-таки из-за того, что они следуют традиционным мнениям, застывшим в их душах и закрепившимся в их Сердцах, так, что эти мнения и стали преградой между ними и постижением Истины.

В-пятых, в Сердце не отразится Истина и потому, что неизвестно, в какой стороне можно обнаружить искомое. Здесь необходимо обучение тем знаниям, которые соответствуют (*тунāсиб*) искомому. И если эти знания расположить в душе определенным образом, которому обучают ученые, то тогда и искомое возникнет как извлеченное знание (*би-тарїқ ал-и тибār*). Здесь речь о логике, посредством которой проявляется в Сердце искомое. Аль-Газали не очень последователен: здраво рассуждая, логика является излишней в реализации парадигмы мистического познания при посредстве *Зеркала-Сердца*. Но факт остается фактом: в цитируемом трактате «Ступени Святости» он просто призывает к опоре на логику, а весь трактат «Критерий знания» (*Ми'йār ал-'илм*) он логике и посвятил (его подзаголовок — «Искусство логики»). Традиции следует и мистик Шихаб ад-Дин ас-Сухраварди: свой трактат «Мудрость озарения» (*Хикма ал-ишрāқ*) он открывает большим разделом, посвященным логике и во многом повторяющим «Критерий знания» аль-Газали.

Именно перечисленные причины препятствуют тому, чтобы Сердце воспринимало вещи в их Истинности<sup>31</sup>. Значительно меньше внимания аль-Газали обращает на эпистемологическую технологию правильного отражения, в первую очередь на то, почему и как вообще возможно само отражение. Он удовлетворяется тем, что провозглашает Сердце способным воспринимать Истины вещей по своей врожденности (*би-л-фитра*), в своем истоке (*фи-л-'асл*). Эта способность вложена Богом в каждого, кто принадлежит к роду Адамову. Здесь аль-Газали ссылается на Коран, в котором говорится: «Небесам, Земле, горам Мы предложили залог веры, но они отказались принять его, устрашились его; а человек принял его»<sup>32</sup>. Толкуется этот аят таким образом, что только человек способен в Сердце своем нести залог веры, который есть Знание (*ал-ма'риф*) и Единобожие (*ат-таухид*). Приводит аль-Газали и неканоническое сообщение (*хабар*), в котором Бог говорит: «Не вместили Меня ни Моя Земля, ни Мое небо. И вместило Меня сердце раба Моего, верующего, податливого, скромного». Приводит аль-Газали и слова Праведного халифа Умара: «Сердце мое видит моего Господа, если я своим благочестием убираю преграду [между Господом и сердцем]». Благочестивость и чистота Сердца возникают тогда, когда оно свободно от обмана и распутства, злобы и зависти<sup>33</sup>.

Примеры обращения мистиков-суфиев к *Зеркалу* (или отполированному *Зеркалу*) могут быть достаточно многочисленны. Это — общее место мистических трактатов, и пример аль-Газали приведен нами как наиболее проработанный.

### Телесный мир — несовершенное *Зеркало* Трансцендентного

В трактате аль-Газали «Ниша Света, или Светильник тайн» приводится знаменитый отрывок, который объясняет его представление о телесном мире — так же как описание «Пещеры» у Платона является образным изложением концепции Идей. Автор трактата описывает последовательные отражения света — от Солнца к Луне, от Луны к *Зеркалу*, висящему на стене, от *Зеркала* к противоположной стене, от стены на пол<sup>34</sup>. Вот этот рассеянный след света на полу — это, пожалуй, тот намек (не более!), что дан нам для того, чтобы судить о свете

<sup>31</sup> *Ал-Газали, Абу Хамид*. Ма'аридж ал-Кудс фи мадаридж ма'рифа ан-нафс (Ступени Святости, или Пути познания души). Бейрут, 1975, с. 93—96.

<sup>32</sup> Коран. Пер. Г.Саблукова, 33:72.

<sup>33</sup> *Ал-Газали*. Ступени Святости, с. 96.

<sup>34</sup> *Ал-Газали, Абу Хамид*. Мишкат ал-анвар ва мисбах ал-асрар (Ниша света, или Светильник тайн). Бейрут—Дамаск, 1986, с. 65.

Солнца. Но и само Солнце должно нас интересовать только потому, что оно — намек на Горний Свет, Свет Светов, т.е. Бога<sup>35</sup>. Этот пассаж мог бы быть интересен тем, что роль *Зеркала* навязывается предметам, которые *Зеркалом* не являются, — Луне, стене. Но главное даже не это. Мы видим, что Дольний мир, в котором пребывает человек, представляет собой некий слабый отблеск (много ли света отразит *Зеркало-стена*?) Божественного мира — того, который аль-Газали называл, не выходя за рамки исламской традиции, Сокрытым (*ал-хайб*).

Мы имеем дело с образным представлением онтологической концепции эманации (истечения), которая составляла основу так называемого восточного перипатетизма в его арабо-исламском варианте. В то же самое время это и своего рода краткая аннотация эпистемологической концепции, в соответствии с которой Сокрытый Мир в принципе может быть познан человеком только через рассмотрение человеческого Наблюдаемого Мира, который, напомним, есть слабый отблеск Божественного Сокрытого Мира. И онтологическое, и эпистемологическое содержание концепции аль-Газали лапидарно выражено им в утверждении, что Наблюдаемый Мир есть Знак (*ал-мисāl*) Сокрытого Мира<sup>36</sup>.

Вообще-то говоря, эта идея ко времени аль-Газали была совсем не нова для арабской спекулятивной мысли. Связь двух миров и зависимость второго (земного, телесного) от первого (Божественного, интеллигильного) — своего рода общее место в восточном перипатетизме (его источник мы указали — это неоплатонизированный Аристотель). Например, Ибн Сина в Комментарий на апокрифическую неоплатоническую «Теологию Аристотеля» говорит о «подражании» (*мухākāt*) телесного мира Интеллигильному Миру (*ал-'Алām ал-'ақлӣ*)<sup>37</sup>. И подобное утверждение для многих мыслителей эпохи было

<sup>35</sup> Там же, с. 92—93.

<sup>36</sup> Там же, с. 63. В рамках данного сообщения мы сознательно упрощаем вопрос. Есть основания трактовать употребляемое Абу Хамидом аль-Газали выражение *аль-Мисаль* как Намек. Рассеянный и слабый отблеск света на полу не может быть адекватным Знаком, соответствующим чему-то в Божественном мире. Это именно Намек. Однако недостаток места и конкретность рассматриваемой темы заставляют нас отказаться от изложения сложных выкладок, обосновывающих в опоре на произведения аль-Газали эту точку зрения. К тому же Намек и Знак во многом совпадают. См. подробно в данном сборнике: *Игнатенко А.А.* Познать Непознаваемое (аль-Газали о рациональном познании Трансцендентного — *ал-хайб*).

<sup>37</sup> См.: *Ибн Сина, Абу 'Али*. Шарх китаб 'Асулуджйа (Комментарий на «Теологию» [псевдо-Аристотеля]). — *Бадави Абдаррахман*. 'Аристу 'инд ал-'араб (Аристотель у арабов). 2-е изд. Эль-Кувейт, 1978, с. 45—46. Правда, в комментарии Авиценны на «Теологию Аристотеля» связь с *Зеркалом* отсутствует. В тех случаях, когда этого можно было бы ожидать, Ибн Сина употребляет слово «запечатлеваться» (*интақаша*), а не «отпечатываться» (*интаба'а*), тем самым двигаясь в ином смысловом слое (*интақаша* ассоциируется с «гравировкой», «высечением» на камне). См.: *Ибн Сина*. Комментарий на «Теологию» [псевдо-Аристотеля], с. 47—48.

едва ли не трюизмом. (Из области родственных рассуждений — пространственное представление о Человеке как Микрокосме.) Аль-Газали как правоверный мусульманин, вооруженный спекулятивными методами, ставит перед собой несколько иную задачу: не столько обосновать «знаковый» (в приведенном выше смысле) характер материального Наблюдаемого Мира, сколько продемонстрировать принципиально иную природу Знака по отношению к Обозначаемому, т.е. Сокрытому, или Божественному.

И здесь он опять обращается к *Зеркалу* — для того, чтобы лучше понять и разъяснить сущность сотворенного Знака (*ал-мицāl*), указывающего на Творца. В трактате «Ступени Святости, или Пути познания души», рассуждая о *Зеркале*, аль-Газали говорит, естественно, об отражении. Но содержание рассуждений оказывается не таким простым, как может показаться на первый взгляд. Аль-Газали жестко различает три вещи — во-первых, это само *Зеркало*, во-вторых, Форма (*аф-сӯра*) отдельного предмета и, в-третьих, возникающий в *Зеркале* Знак (*ал-мицāl*) Формы предмета<sup>38</sup>.

Аль-Газали обладал большой философской культурой (не случайно его долго считали в средневековой Европе чуть ли не главным философом ислама). К тому же он был правоверным мусульманином, остерегавшимся крайностей (недаром он стал практически повсеместно признаваемым классиком суннитского правоверия на многие века, вплоть до настоящего времени). Поэтому он не мог говорить о том, что одновременно — и в, условно говоря, «беззеркальной» реальности, и в *Зеркале* есть Форма (*аф-сӯра* предмета). Поскольку слово *аф-сӯра* означало в философском обиходе не только и не столько «образ», сколько «форма» в перипатетическом смысле, а Форма является субстанциональной, постольку автор такого высказывания оказывался бы в чрезвычайно сложной ситуации. Прежде всего происходило бы удвоение (в случае одного *Зеркала*) или умножение (при наличии многих *Зеркал*) субстанциональностей, что абсурдно. Философу нужно было бы признать, что в действительности есть Форма (*аф-сӯра*) Зайда и есть его же Форма (*аф-сӯра*) в *Зеркале* (или многих *Зеркалах*, в которых он отражается одновременно). Тем самым в мире оказывается много Зайдов (1 плюс N, где N — количество *Зеркал*, в которых он актуально отражается или может потенциально отразиться). А это, повторяем, абсурдно. Но еще более абсурдно, с точки зрения правоверного мусульманина, признать, что в мире отражается именно *аф-сӯра* = Форма Бога. Тогда, по изложенной выше логике, произойдет удвоение самого Бога.

Все это заставляло аль-Газали вырабатывать специфический терминологический аппарат, или, что, собственно, одно и то же, переос-

---

<sup>38</sup> *Ал-Газали. Ступени Святости*, с. 93.

мысливать уже имеющиеся термины. Отсюда эта триада — во-первых, Форма (*аф-сӯра*) предмета, во-вторых, *Зеркало* и, наконец, в-третьих, отражение Формы предмета в *Зеркале* в качестве Знака Формы предмета. Тем самым с использованием *Зеркала* аль-Газали показывал, что Знак (*ал-мисъл*) не является сущностно одинаковым с Обозначаемым. Значимость для аль-Газали этого положения (о специфической природе Знака — *ал-мисъл*) подтверждается и тем, что он обращается к нему неоднократно, в разных произведениях и всегда — с использованием *Зеркала*. Так, в «Избранном» (*Ал-Мустасфа*) он заявляет: ошибается тот, кто считает, что Форма (*аф-сӯра*) расположена (*халла*) в *Зеркале*. Соответственно ошибается тот, кто предполагает попадание в человеческий разум Формы предметов. Как в *Зеркало*, так и в разум человека попадает Знак (*ал-мисъл*). Аль-Газали приводит разъясняющий пример: не огонь попадает в глаз в процессе видения (это очевидно), и не его Форма (это менее очевидно, если не учесть, что Форма сущностна, а одной из сущностных характеристик огня является то, что он горяч), а именно «Знак (*ал-мисъл*), соответствующий (*мутъабик*) его (огня. — А.И.) Форме»<sup>39</sup>. Здесь мы отвлекаемся от сложнейших связей, которые должны существовать между Знаком вещи и самой вещью. Сам аль-Газали говорит о некой аналогичности (*ал-мукайаса*), которая устанавливается между тем, что оказывается во внутреннем видении (*ал-бафйра ал-бътина*), и тем, что есть во внешнем зрении (*ал-бафар аз-зъхир*)<sup>40</sup>.

При таком подходе аль-Газали приведенная выше формула «Наблюдаемый мир есть Знак Сокрытого мира» получала содержание, корректное и в философском, и в религиозно-догматическом смыслах. Знаковый характер данному человеку Наблюдаемого мира заставлял не обольщаться относительно простоты познания через этот мир иного мира — Сокрытого. Познание Сокрытого предполагало сложный процесс интерпретации Знаков Наблюдаемого мира.

Несовершенство тех Знаков (скорее, слабых Намеков), которые человек вынужден использовать для познания трансцендентного Сокрытого мира, по-своему преломилось у Ибн Араби, который рассматривал Дольний мир как неполированное (т.е. ничего или почти ничего не отражающее!) *Зеркало* и утверждал, что Совершенный Человек, приходя в Дольний мир, доводит это *Зеркало* до совершенства и в нем начинает отражаться Трансцендентное — Бог.

<sup>39</sup> *Ал-Газали, Абӯ Ҳамид*. Ал-Мустасфа мин 'илм ал-'усул (Избранное из науки основ). В 2-х частях. Ч. 1. Бейрут, [б.г.], с. 26—27.

<sup>40</sup> Там же, с. 26.

## Совершенный Человек как Зеркало

В 60-й главе своей книги «Совершенный Человек» Абд-аль-Карим аль-Джили (ум. в 1428 г.) рассматривает всех тех, кто относится к разряду Совершенного Человека (пророков и праведников и главного среди них — Пророка Мухаммада), и уподобляет их двум взаимопредстоящим и повернутым одно к другому *Зеркалам* — «так, что в каждом из них есть то, что есть в другом»<sup>41</sup>. Здесь *Зеркальность* отражения оказывается залогом точности воспроизведения. (Здравое рассуждая, с этим тезисом можно было бы согласиться, принимая во внимание тот факт, что в рассматриваемую эпоху ни один из способов воспроизведения не гарантировал большую точность копии, чем в случае *Зеркального* отражения.)

Но откуда берется это *Зеркальное* (здесь читай: в возможно максимальной степени полное) совпадение? Мы оказываемся свидетелями достаточно интересного поворота. Своего рода мультипликация во времени Совершенного Человека происходит вследствие перевоплощения предвечно существующего Пророка Мухаммада<sup>42</sup>.

Аль-Джили пишет: «Совершенный Человек — это ось (*ал-кутб*), на которой вращаются сферы Бытия — от первой до последней. Он единствен с начала Бытия и навечно. При этом у него разные одеяния, и он возникает в [разных] обличьях (*канā'ис*). И тогда он получает имя в соответствии с одеянием (*либās*) и [ли] не получает имя в соответствии с другим одеянием. Его собственное первоначальное имя — Мухаммад, имя по сыну — Абу-ль-Касим, его описательное [имя] — Абд-ал-Лакх (букв.: Божий раб. — *А.И.*), его почетное прозвище — Шамс ад-Дин (букв.: Солнце Веры. — *А.И.*). Кроме того, у него [иные] имена в соответствии с другими одеяниями. И во всякое время у него имя, подходящее к его одеянию в то время»<sup>43</sup>. И далее аль-Джили заявляет: «Я повстречался с Ним, да помолится Аллах за Него и поприветствует». Оказывается, Пророк Мухаммад воплотился в образе шейха-наставника самого аль-Джили — Шараф-ад-Дина Исма'ила аль-Джабарти. Вспоминает аль-Джили и о том, что знаменитый мистик Абу Бакр Дулаф аш-Шибли (861—946) требовал от одного из своих учеников, чтобы тот говорил, обращаясь к самому аш-Шибли: «Свидетельствую, что ты — Посланник Аллаха»<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> *Ал-Джили*. Совершенный человек, ч. 2, с. 44.

<sup>42</sup> «Потребность в непосредственном знании божественного слова вынуждает *ал-хакйкāt ал-мухаммадийа* (Мухаммадову истинную реальность. — *А.И.*), Логос, каждую эпоху перевоплощаться в того, кто известен под именем *кутб заманихи* (полус своего времени)...» (*Тримингэм Дж.С.* Суфийские ордены в исламе. М., 1989. с. 136, а также с. 135).

<sup>43</sup> *Ал-Джили*. Совершенный человек, ч. 2, с. 46.

<sup>44</sup> Там же.

*Зеркало и Зеркальность* в рассмотренном выше смысле включают-ся поздними мистиками-суфиями в оборот в условиях серьезной му-тации суфизма. Первоначально суфизм при всех различиях между его адептами представлял собой практику прямого общения с Богом<sup>45</sup>. Один из столпов раннего суфизма, Абу-ль-Касим аль-Джунайд (ум. в 910 г.), говорил, что суфизм заключается в том, «чтобы ты был с Бо-гом без связующего [звена] (или непосредственно — *би-лā 'алāқа*)»<sup>46</sup>. Ко времени же Абд-аль-Карима аль-Джили (рубеж XIV и XV вв.) сформировались жестко организованные мистические ордены (ед.ч. *тарйқа*), отношения в которых строились на связи между наставни-ком (*шайх, муршид*) и послушником (*мурйд, русифицированное «мюрид»*).

И тезис о *Зеркальности* (*Зеркальном* воспроизведении) Мухамма-да — Совершенного Человека служил тому, чтобы оправдать *опосре-дованное* познание с помощью наставника, вернее, под его диктов-ку — формализованную технологию, которая заменила процесс непо-средственного познания Бога. По оценке современного исследователя суфизма, «суфийский ритуал стал уже проторенным путем, жизнен-ным правилом, следуя которому послушник может достичь единения с Богом... Он включает послушничество, в процессе которого ученик руководствуется наставлениями шейха; именно в этот период стано-вится популярной поговорка о том, что неофит в руках наставника подобен трупу в руках обмывателя покойников»<sup>47</sup>. В этих условиях источником Истины оказывался не столько Бог, сколько наставник, который в идеале был Совершенным Человеком — воплощенным Пророком Мухаммадом<sup>48</sup>. И обращение к Истине означало обращение к наставнику.

Примечательная вещь: сравнение *Сердца с Зеркалом* сохраняется в суфийских учебниках (кстати говоря, само по себе наличие учебни-ков уже было свидетельством формализации суфизма). Так, в «Дарах знания» суфийского верховного муршида (наставника) Шихаб ад-Дина Абу Хафса Умара ас-Сухраварди (ум. в 1234/35 г., не путать с философом-мистиком Шихаб ад-Дином Яхйей ас-Сухраварди, убит

<sup>45</sup> См.: Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе, с. 15.

<sup>46</sup> Ас-Сухраварди, Шихаб ад-Дин Абу Хафс 'Умар. Авариф ал-ма'ариф (Дары зна-ний). — *Ал-Газāли, Абу Хамид. Ихйā 'улум ад-Дин* (Воскрешение наук о вере). Мультхак ал-Ихйā' (Приложение к «Воскрешению»). Бейрут, [б.г.], с. 62.

<sup>47</sup> Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе, с. 36.

<sup>48</sup> Подобная интерпретация одной из сторон достаточно противоречивого внутрен-не концепта Совершенного Человека вполне допустима. Сошлемся на авторитетного исследователя суфизма Уильяма К.Читтика. «Практическая или деятельная ('амали) сторона суфизма, — пишет он, — целиком ориентирована на реализацию (*тахаккур*) состояния извечного совершенства, которое дано только Совершенному Человеку» (Chittick W.C. The Perfect Man as the prototype of the Self in the sufism of Jami. — *Studia Islamica*. № 49. P., 1979, с. 138).

в 1191 г.) говорится о, казалось бы, традиционном для мистицизма «очищении души и отполировывании зеркала сердца»<sup>49</sup>. Результат этих действий гарантирован, если человек будет «подражать и следовать» Пророку Мухаммаду. Следовательно, если воспользоваться приведенной выше идеей аль-Джили о взаимоотражении двух *Зеркал*, можно было бы предположить, что мистик в идеале становится *Зеркальным* (максимально точным) подобием Совершенного Человека.

Однако оставим эти предположения. Интересно и важно другое: рассуждения об «отполировывании зеркала сердца» помещены в специфический контекст, а именно в специальный раздел, посвященный наставничеству (*ал-машиха*). Именно шейх-наставник «ведет послушника (*мурид*) по пути подражания Пророку, да помолится Аллах за него и поприветствует». Именно он «ведет послушника по пути очищения». Наставник оказывается принадлежащим к «Божьему воинству», «через него Всевышний наставляет послушников и ведет правильным путем взыскующих»<sup>50</sup>. При этом рассуждения о *Зеркале Сердца* отсутствуют там, где они, по нашим предположениям, должны были быть, — в разделе о духе и душе<sup>51</sup>. Здесь можно высказать достаточно обоснованное предположение о том, что *Зеркало* в именно в этом контексте выражает подразумеваемую зависимость между наставником (*шайх*, *мурид*) и послушником (*мурид*). Второй, как безвольное *Зеркало*, должен точно повторять все движения первого, чтобы приобщиться Совершенному Человеку, который, напомним, *Зеркально* (т.е. максимально точно) уже отразился в наставнике.

Эта догматизирующая установка отличается от той, которая была присуща раннему суфизму, более раскованному, смелому и во многом индивидуалистичному. В одном из так называемых экстатических высказываний (*шатахат*) раннего мистика Абу Язида аль-Бистами (ум. в 875 г.) есть *Зеркало*. Но в ином контексте, чем рассмотренный выше. Предполагается, что устами самого аль-Бистами говорит Бог. И Он произносит такие слова, обращаясь к самому мистiku: «Ты был для Меня зеркалом. И вот Я стал зеркалом»<sup>52</sup>. Это высказывание интерпретируется таким образом, что первоначально, в соответствии с положениями суфизма, мистик (в данном случае аль-Бистами) был *Зеркалом* Бога. Однако в дальнейшем, после того как состоялось мистическое переживание единения мистика и Бога, граница между ними исчезла, проявлением чего и является то, что Бог стал *Зеркалом*, т.е. в данном случае неким нерасчлененным единством, в котором не-

---

<sup>49</sup> *Ас-Сухраварди*. Дары знаний, с. 73.

<sup>50</sup> Там же.

<sup>51</sup> Там же, с. 214 и сл.

<sup>52</sup> *Ас-Сахладжи*. Китаб ан-Нур мин калимат Абй Тайфур (Книга Света, [проистекающего] из высказываний Абу Тайфура). — *Абдаррахман Бадави*. Шатахат ас-суфийа (Экстатические изречения мистиков-суфиев). 2-е изд. Эль-Кувейт, 1978, с. 101.



можно разделить самого Бога и богоподобного мистика (самого Бистами).

Значительно более популярной, чем рассмотренная выше, была мистицизме трактовка Совершенного Человека как *Зеркала* сущего. (то объясняет и то, откуда взялись два повернутых одно к другому *Зеркала* — Совершенных Человека.) Эта трактовка восходит к парадигме Человека (Адама) как Микрокосма, Малого Космоса, воспроизводящего Большой Космос. В трудах такого влиятельного мистика, как Ибн Араби, Адам (он же Совершенный Человек) являет собой своего рода идеальное *Зеркало*. Или — превращает в таковое сотворенный мир, который первоначально, до создания Адама, тоже являлся *Зеркалом*, но неполированным. Так, в «Геммах мудрости» Ибн Араби пишет, что Бог пожелал увидеть Свою воплощенную сущность в некоем соборном существе, которое охватывало бы весь миропорядок, обладая атрибутом бытия, и через него раскрыть для Себя Свою Идущую. Целостное мироздание, которому Бог дал бытие, первоначально было как бы несовершенным *Зеркалом*. Именно создание Адама (Совершенного Человека) придало ясность *Зеркалу* мира (того мира, пишет Ибн Араби, который некоторые обозначают как «Большого Человека») <sup>53</sup>. Значительно проще, уже опираясь на разработки своего учителя, только часть которых мы привели, ту же идею выражает последователь Ибн Араби — Абд-аль-Карим аль-Джили. «Совершенный Человек также является зеркалом Истинного (Бога. — *А.И.*). Всевышний Истинный сделал обязательным для Себя видеть Свои Имена и Свойства только в Совершенном Человеке» <sup>54</sup>.

Поскольку Совершенный Человек является Малым Миром (Микрокосмом) и как таковой отражает в себе Большой Мир, а также, будучи еще и *Зеркалом* Бога, отражает в себе Всевышнего, постольку, как уверен аль-Джили, он, подобно обычному *Зеркалу*, предстоит (покажи) всему сущему — Творцу и Твари, или, как выражается аль-Джили, Истинному и Сотворенному <sup>55</sup>.

Аль-Джили приводит достаточно длинный список соответствий — то, что отражается, и того, чем отражается (вплоть до слюны и ногтей), стремясь показать, что Совершенный Человек «каждой своей мельчайшей частичкой соответствует каждому факту (*хакыка*) бытия». Мы не воспроизводим этот список, так как он потребовал бы пролистных комментариев <sup>56</sup>.

<sup>53</sup> Ибн Араби. Геммы мудрости. — Смирнов А.В. Великий шейх суфизма: Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М., 1993, с. 148—149.

<sup>54</sup> Ал-Джили. Совершенный человек, ч. 2, с. 48.

<sup>55</sup> Там же, с. 44.

<sup>56</sup> Там же, с. 47—48.

## Мир как Зеркало Сердца

Встречается и своеобразная трактовка, *Зеркально* (опять-таки иначе не скажешь!) переворачивающая зависимость между *Зеркалом-Сердцем* и *Миром*, отражающимся в Сердце. В явном полемическом задоре Абд-аль-Карим аль-Джили восклицает: «А по-моему, это мир — зеркало сердца! И корень и образ — это сердце, а ветвь и зеркало — это мир». Он продолжает: «Нашим доводом в пользу того, что сердце — корень, а мир — ветвь, являются слова Всевышнего: „Не вместили Меня ни Моя земля, ни Мое небо. И вместило Меня сердце Моего верующего раба“. А если бы мир был корнем, то он был бы более достоин того, чтобы быть вместилищем (Бога. — *А.И.*), чем Сердце. Так знай же, что сердце — корень, а мир — ветвь»<sup>57</sup>. Вторичность, зависимость, производность *Зеркального* отражения как такового — вот что довлеет над цитируемым автором, который, вводя новые метафоры («корень», «ветвь»), кстати сказать, также исключительно популярные в средневековой спекулятивной мысли, стремится обосновать первичность, главенство Сердца по отношению к Миру. Последний тезис важен для мистика: в этом случае становится понятным то, что Бог оказывается не в Мире, а в Сердце человека, — и притом таким образом, что «оноость Истинного (*ал-Хаққ*, т.е. Бога. — *А.И.*) становится оноостью Божьего раба»<sup>58</sup>, или, иными словами, достигается слияние Бога и мистика. И уже из Сердца человека, достигшего слияния с Богом (*мута'аллих*), осуществляется проекция в Мир — та проекция, которая реализуется, при иной комбинации, в схеме «Мир — Зеркало Бога» (или «Человек — Зеркало Бога», в более общей формулировке: «Тварный мир — Зеркало Бога»). Таким образом, по логике аль-Джили, Мир оказывается *Зеркалом* Бога, присутствующего в Сердце, или просто Сердца.

### *Зеркальность*

#### **как продуцирование структурно-родственной противоположности**

Притом что изображение в *Зеркале* с максимально возможной степенью точности воспроизводит отражаемый предмет, отражение в *Зеркале* есть *переворачивание*. Именно это подразумевается в слове 'акс, «отражение», которое в данном случае синонимично слову

---

<sup>57</sup> Там же, с. 16. Читатель заметил, что аль-Джили приводит несколько иной вариант неканонического сообщения (*хабар*), отличающийся от приведенного выше и данного аль-Газали.

<sup>58</sup> *Ал-Джили. Совершенный Человек*, ч. 2, с. 16.

калб — «переворачивание»<sup>59</sup>. И вплоть до настоящего времени арабы употребляют выражения 'аксан, би-л-'акс в смысле «наоборот», «противоположным образом», как, впрочем, они поступали и в эпоху средневековья. Парадоксальным образом *Зеркало*, с максимально возможной степенью точности воспроизводя некий образ, предлагает нам, в сущности, его противоположность. Не вспоминая уж о сущностных различиях предмета и его отражения, обратим здесь внимание на то, что *Зеркало* предлагает человеку образ, *противоположный* или *противопоставленный* (муқабил) отражаемому: если человек, глядящийся в *Зеркало*, смотрит вперед, то его отражение смотрит в противоположном направлении, как бы заглядывая человеку за спину.

В рамках спекулятивности, оперирующей *Зеркалом* и *Зеркальностью* как соответственно категорией и принципом комбинаторики, противоположность не может не оказаться *Зеркальной*. Иными словами, некая противоположность продуцируется (конструируется) как *Зеркальное* (в данном случае — перевернутое) воспроизведение исходной категории с сохранением структуры последней. Оговорка о сохранении структурного подобия принципиальна. Именно оно позволяет вести речь о сходстве объекта и его отражения, притом что в отражении все *перевернуто*, т.е. *противоположно*.

Так, Дьявол-Иблис оказывается у аль-Джили обладающим девятью девятью «проявлениями» (*мазхар*). Уже сама цифра 99 не может не вызвать определенные ассоциации и догадки у человека, знакомого с исламской догматикой. Именно столько так называемых Прекрасных Имен приписывается Богу (Милостивый, Милосердный, Дающий Силу, Оживляющий и т.д.). Но догадки здесь и не требуются. Сам аль-Джили говорит: у Дьявола столько «проявлений» «по числу Прекрасных Имен Всевышнего Бога»<sup>60</sup>. Автор «Совершенного Человека» не объясняет, почему именно столько «проявлений» у Дьявола. Но для нас очевидно: структура «проявлений» Иблиса постулируется как *Зеркальная* противоположность Прекрасных Имен Аллаха.

Отметим сразу, что аль-Джили не в состоянии выстроить образ Дьявола как полную *Зеркальную* противоположность Бога, измыслив «проявление»-противоположность каждому из Прекрасных Имен. Это вначале бы уйти в некое Зазеркалье без больших шансов вернуться: всеми Прекрасные Имена содержат взаимные противоположности Оживляющий — Умерщвляющий, Возвышающий — Унижающий, Сжимающий — Расстилающий, Выдвигающий вперед — Отодвигающий назад, Видимый — Скрытый, Первый — Последний и т.п.), что включает приписывание Дьяволу противоположностей всего списка божественных Имен. (Совершенно очевидно, что в этом случае он бы

<sup>59</sup> См., например: *ал-Джили. Совершенный Человек*, ч. 2, с. 16.

<sup>60</sup> Там же, с. 39.

оказался носителем части Божественных Имен.) Аль-Джили уходит от перечисления, дипломатично заявляя, что «полное объяснение всех проявлений заняло бы много места»<sup>61</sup>, и ограничивается несколькими замечаниями. И для нас это является дополнительным свидетельством того, что рассматриваемый спекулятивный мыслитель стремится сконструировать образ Дьявола как *зеркальную* противоположность Бога с сохранением исходной структуры, т.е. 99 Имен, или Свойств.

Более наглядно использование рассматриваемого принципа проявляется в другом примере. При этом становится ясно, что принцип *Зеркальности* как противоположности легче реализуется в отношении вертикально ориентированных структур: они не подвергаются изменениям при отражении-переворачивании. Тем самым открывается простор для реализации еще одного принципа средневековой арабо-исламской спекулятивной мысли — принципа *градуализации*. Ибн Араби в «Мекканских откровениях» (*ал-Футūḫāt ал-маккийя*), прямо не обращаясь к *Зеркалу*, описывает Рай и Ад именно как две *зеркальные* противоположности.

Сначала об обитателях Ада. Мы отвлекаемся от того, что, согласно мусульманскому вероучению, не все грешники попадают в Геенну: часть их попадает в Рай: так, кто-то совершает простительные проступки; кого-то от огня Геенны Аллах освобождает благодаря заступничеству праведников и т.п. Кто-то может и переместиться из Геенны в Рай — ведь, насколько можно судить по отдельным аятам Корана наказание согрешивших мусульман не вечно<sup>62</sup>, да и сам Ибн Араби об этом говорит в рассматриваемом отрывке.

Есть же те, кто в Геенне останется на вечное пребывание. Их Ибн Араби разделяет на четыре группы (*тава'иф*, ед.ч. *та'ифа*):

первая группа — те, кто попытался присвоить себе свойство Господствия (*ар-Рубубийя*); среди них Фараон (царь египетский, к которому Аллах послал проповедовать Мусу-Моисея), Нимруд-Нимврод пытавший *Ибрахима-Авраама*, и им подобные;

вторая группа — многобожники, т.е. те, кто придавал «сотоварищей» единому и единственному Аллаху и поклонялся тем, ложным божествам;

третья группа — «отрицающие», или «безбожники» (*му'аттिला*), т.е. те, которые отрицают существование Аллаха и в отличие от многобожников не признают вообще никакого божества;

четвертая группа — «лицемеры» (*мунāфиқūн*), т.е. те люди, которые, принадлежа к одной из перечисленных выше групп, лживо демонстрируют свою приверженность исламу — чаще всего из-за опасений за свою жизнь, имущество, близких.

<sup>61</sup> Там же.

<sup>62</sup> См., например: Коран. 11: 107/109.

Исходя из того что Коран указывает на наличие семи ворот у Геенны («У ней семь ворот...»<sup>63</sup>) и из того что «в каждые ворота пойдет отдельная часть их (грешников. — А.И.)»<sup>64</sup>, Ибн Араби насчитывает 28 «положений» (*манāзил*, ед.ч. *манзил*; в слове есть признак движения по вертикали сверху вниз; глагол *назала*, от которого образовано слово, означает, кроме всего прочего, «спускаться») для четырех групп грешников — четыре умножается на семь.

Примечательно дополнительное обоснование количества «положений» грешников. В этом количестве (28) лишний раз проявляется Божественная мудрость: ведь букв в алфавите тоже 28. (Естественно, речь идет об арабском алфавите.) И связь между количеством букв и количеством «положений» грешников видится Ибн Араби в том, что Аллах из этих 28 букв создал все слова, посредством которых выражается как вера, так и неверие. А Ангелы — «писцы благородные», о которых говорится в Коране, фиксируют все высказывания каждого человека именно этими 28 буквами; и на этом основании и совершается Суд, в результате которого грешники распределяются по 28 «положениям».

Поскольку, как считает Ибн Араби, в Геенне сверху вниз сто уровней (*дарк*, мн.ч. *даракāt*) и на каждом уровне располагается по 28 указанных «положений», то в результате очередного перемножения получается, что всего в Геенне 2800 иерархизированных «положений». Притом что постулируется наличие десяти типов мучений, на каждом из «положений» грешник, принадлежащий к одной из четырех перечисленных выше групп, вечно подвергается одному из 28 000 градуированных по степени ужасности мучений<sup>65</sup>. Надо думать, что самым интенсивным (двевтысячивосьмисотой степени) мучениям подвергается Фараон, находящийся на самом низу Геенны.

Есть один, исключительно важный для нас, пункт: строение Рая провозглашается изоморфным, точнее, зеркальным по отношению к Аду: «В Геенне с ее верха до ее низа сто уровней (*дарк*) — аналогично (*назā'ир*) степеням Рая, на которых пребывают блаженные»<sup>66</sup>. Только же (28), как и у грешников в Геенне, «положений» у блаженных в Раю. 28 перемножается на 100 (количество степеней Рая) и на 10 (виды блаженств). Так райские жители оказываются объектами 2800 градуированных удовольствий. Сами же блаженные, подобно жителям Геенны, тоже подразделяются на четыре группы, естественно, иные: во-первых, Посланники (*ар-Русул*, ед.ч. *ар-Расул*); во-вторых, Пророки (*ал-Анбийā'*, ед.ч. *ан-Наби*); в-третьих, Праведники

<sup>63</sup> Коран, 15:44.

<sup>64</sup> Коран (пер. Г.Саблукова), 15:44.

<sup>65</sup> См.: Ибн Араби. Мекканские откровения. Т.1, с. 301—302.

<sup>66</sup> Там же, с. 302.

(или Святые — *ал-Аулийā'*, ед.ч. *ал-Вали*); в-четвертых, правоверные мусульмане (*ал-Му'минūн*, ед.ч. *ал-Му'мин*).

Резюмируем эти усложненные конструкции. Итак, зеркальная изоморфность Рая и Ада у Ибн Араби прослеживается по четырем существенным параметрам:

первое — по количеству степеней (*дарк* в Геенне, *дараджа* в Раю), их по сто;

второе — по количеству групп блаженных, пребывающих в Раю, и грешников, подвергаемых мучениям, их по четыре;

третье — по количеству «положений» блаженных и подвергаемых мучениям в Раю и Аду соответственно, их 28; при этом для мучимых это число получается вследствие перемножения количества их групп (4) на количество ворот в Аду (7), а для блаженных — в результате перемножения количества подвижных звезд (7) на число «натур» (*табā'и'*) (их 4)<sup>67</sup>;

четвертое — по числу степеней блаженств и мучений; их в обоих случаях по 28 000.

Чтобы у читателя не появлялось неверных предположений относительно причин такой *Зеркальности*, Ибн Араби говорит о том, что во всем этом проявляется «Его (Бога. — *А.И.*) уравнивание в сотворении Им двух Местопребываний — Рая и Ада для установления одинаковой Справедливости (*ал-'Адл*) как в части награды блаженством, так и в части наказания мучением. И в этой степени наличествует совпадение между находящимися в Раю и в Аду...»<sup>68</sup>.

И последний пример. Абу-ль-Валид Ибн Рушд (Аверроэс для европейских последователей и критиков) в своем теологическом сочинении «Пути обоснования вероучительных догматов [мусульманской] общины» критически анализирует доказательство бытия Бога, которое предложил Абу-ль-Ма'али Абд-аль-Малик аль-Джувайни (1028—1085). Этот знаменитый в эпоху средневековья теолог, обращаясь к принципу *Зеркальности*, во-первых, постулирует возможность существования иного мира, отличного от того, который реально существует. Либо этот гипотетический мир иной в количественном отношении (может быть меньшим, может быть большим, содержать в себе иное количество тел). Либо он во всем противопоставлен, или проти-

<sup>67</sup> Под «четырьмя натурами» подразумеваются: черная желчь, слизь, желтая желчь, кровь. Из их соединения в определенной пропорции происходит темперамент (букв. «смесь» — *ал-миздж*) человека. Число «натур» перемножается на число «подвижных звезд», в которые включаются известные на тот момент планеты числом пять (они имеют особое название — *ал-Хуннас ал-Куннас* — Отступающие и Скрывающиеся в своем убежище), а также Солнце и Луна — потому, что все они оказывают воздействие на темперамент человека и его поступки, объединяет их количество букв в арабском алфавите.

<sup>68</sup> *Ибн Араби. Мекканские откровения. Т. 1, с. 302.*

оположен (*мукабил*), наличествующему миру. Всякое движение в том мире есть противоположность (*дидд*) тому, которое осуществляется в нашем мире: камень там падает вверх, а огонь направлен вниз; Солнце движется не с Востока на Запад, а с Запада на Восток. Иными словами, это мир, характеризующийся *Зеркальностью* по отношению к миру существующему. В этом умственном эксперименте нас может насторожить то, что гипотетический мир является иным относительно существующего *в количественном отношении*, а это на первый взгляд не есть признак *Зеркальности*. Но именно это и показывает истинную *Зеркальность* в ее культурно-исторической конкретности: в рассматриваемую эпоху *Зеркало* никогда не давало точное по размерам отражение; оно было либо больше, либо меньше отражаемого предмета.

Далее аль-Джувайни постулирует, что всякое возможное возникает во времени, или создается (*мухдаг*). И поэтому для превращения одной из двух возможностей (а именно нашего мира) в действительность необходим активный Деятель (*ал-Фā'ил*), который и предпочел для реализации существующий мир, а не противоположно-зеркальный (*мукабил*). Таковым Деятелем и является Бог. Что и требовалось доказать<sup>69</sup>. В данном сообщении нас занимает не то, как и почему Аверроэс критикует аль-Джувайни (скажем только, что Ибн Рушд апеллирует к Мудрости Бога, который сразу создал мир таким, каков он есть, и при этом наилучшим образом), а сам факт обращения к умственному эксперименту с использованием принципа *Зеркала (Зеркальности)*<sup>70</sup>.

### Через Зеркало — в мир Света (Зеркало у ас-Сухраварди)

При интерпретации концепции Шихаб ад-Дина ас-Сухраварди (1055—1191) возникает ряд серьезнейших проблем, если рассматривать ее как обычную, в ряду других, философскую систему со всеми признаками, целями и составными частями. Но в этом случае утрачивается специфика концепции, появляются несуразности в интерпре-

<sup>69</sup> Ибн Рушд, *Абу-ль-Валид*. Манахидж ал-адилла фй 'ақа'ид ал-милля (Пути обоснования вероучительных догматов [мусульманской] общины). Публ. Махмуда Касима. Изд. Каир, 1964, с. 144.

<sup>70</sup> В связи с тем, что *Зеркало* из-за несовершенства технологии его изготовления никогда не представляло собой абсолютно ровную поверхность, оно никогда не воспроизводило точные размеры отражаемого предмета, в *Зеркале* он всегда был больше или меньше. Тем самым *зеркальность* гипотетического мира аль-Джувайни, именно *зеркальность*, включает в себя и иные, относительно наличествующего мира, количественные характеристики. Этот воображаемый мир более *зеркален*, чем кто-либо может подумать.

тации. И в конце концов действительное содержание идей ас-Сухраварди чаще всего оказывается утраченным.

Представления ас-Сухраварди можно понять только как *результат спекулятивного эксплицирования мистического опыта*. В экстатическом состоянии мистик-суфий имеет ряд необычных восприятий — зрительных, звуковых, обонятельных; он сам воздействует на необычные восприятия, обладающие некой цельностью (например, цельностью «призрака»); он попадает в окружение этих восприятий, которые по видимости представляют собой некий внутренне организованный мир. И встают вопросы: как возникают эти восприятия? откуда они берутся? какова их природа? зависят ли они от человека? В рамках суфизма сразу принимается допущение, ограничивающее варианты ответов: эти восприятия имеют внешний источник, они каким-то образом связаны с Богом и Миром Сокрытого (*ал-Гайб*), на постижение чего как на свою наиглавнейшую цель и ориентирован мистик-суфий.

Ас-Сухраварди дает перечень (сразу скажем, неполный, но это нас сейчас особенно не занимает) экстатических состояний в своей книге «Мудрость озарения». Во-первых, это Свет, которым бывают озарены (*йушрак*) суфии. Ас-Сухраварди насчитывает двенадцать вариантов такого Света, нисходящего на «очистившегося» мистика (*мутаджаррид*). Для нас некоторые нюансы оказываются неуловимыми. Это и блистающий Свет, который сладостно пронзает мистика подобно молнии; и Свет, подобный грозной, пугающей молнии, сопровождающийся звуком наподобие грома, который раздается в мозгу; и приятный Свет, подобный теплой воде, льющейся на голову; и резкий Свет, от которого в мозгу появляются «мурашки», как в затекшей ноге; и «очень приятный» Свет, приносящий блаженство; и обжигающий Свет (он может нисходить, поясняет ас-Сухраварди, на начинающего суфия, долго слушающего звуки барабана или трубы); и «очень приятный» блистающий Свет, который долго не исчезает, как бы держась в волосах; и Свет, который как бы выдергивает волосы, доставляя «приятную боль»; и Свет гнетущий, такой, который, кажется, нельзя вынести; и Свет,двигающий человеческим телом так, что едва не ломаются суставы<sup>71</sup>.

Во-вторых, Божественное озарение, нисходя на суфия, делает его способным ходить по воде и по воздуху, подыматься в Небеса в своей телесной оболочке, общаться с «горными обитателями» в так называемом восьмом климате<sup>72</sup>, в котором расположены упоминающиеся

<sup>71</sup> Ас-Сухраварди, *Шихаб ад-Дин*. Хикмат ал-ишрак (Мудрость озарения). Публикация Анри Корбэна. — Иранская библиотека, вып. 2. Тегеран—Париж, 1952, с. 252—254.

<sup>72</sup> Традиционная география разделяла обитаемую часть Земли на семь климатов-районов (*иклим*, отсюда в европейских языках «климат»). «Восьмой климат» в данном контексте означает район «не от мира сего», нечто, расположенное не на Земле.



в одном из хадисов Пророка Мухаммада города Джабулк, Джабурс и Чудесная Хуркалия<sup>73</sup>. Расставшись со своим человеческим естеством (*ан-нāсūt*), суфий может достичь такого состояния, когда он попадает в Мир Света. Как заявляет ас-Сухраварди, такого состояния достигали Платон, Гермес, Пророк Мухаммад и другие «великие мудрецы»<sup>74</sup>.

В-третьих, очистившиеся братья-суфии могут по своему желанию создавать фантомы с любыми образами (*мусул кā'има*, о них ниже). Это состояние мистика, которое ас-Сухраварди называет «*Будь!*», явно соотнося его с тем Словом, которое Бог произнес, создавая мир<sup>75</sup>.

Именно стремление объяснить все эти и подобные им экстатические состояния мистика-суфия и вдохновляет ас-Сухраварди. В последней главе «Мудрости озарения», озаглавленной «О состояниях идущих [по мистическому пути]», он заявляет: «Так вернемся же к тому, что было нашей целью в этой науке (излагаемой в книге. — *А.И.*)»<sup>76</sup>. Для объяснения ас-Сухраварди разрабатывает довольно сложную (скорее, усложненную) концепцию, которую исследователи называли «метафизикой Света». Ее суть в том, что все существующее представляет собой эманации Света. Свет оказывается одновременно онтологическим и эпистемологическим принципом. (Попутно отметим, что Свет является и причиной того, что появляется в *Зеркале*<sup>77</sup>.) Понятно, откуда берется Свет, нисходящий на мистика. Это Божественный Свет, в крайней интерпретации — это Бог.

*Зеркало* занимает большое место в концепции ас-Сухраварди. Оно понадобилось ему для того, чтобы доказать наличие в реальности «призраков» (*шабах, хайāl*) — таких сущностей, которые не обладают телесностью, протяженностью, положением в пространстве, но тем не менее существуют и являются доступными для человеческого восприятия, правда, не всегда, а по преимуществу тогда, когда человек находится в специфических состояниях. Проследим за ходом мысли «шейха Озарения» (так называли ас-Сухраварди ученики и последователи).

*Первое.* Ас-Сухраварди подвергает достаточно традиционной критике (ср. выше: раздел «Зеркало глаза, или Философы о зрении») концепцию видения, или зрения, основанную на предположении о зрительных лучах и на гипотезе отпечатывания<sup>78</sup>. Есть и некоторые дополнения. Так, «лучевая» гипотеза опровергается тем, что зритель-

<sup>73</sup> Ас-Сухраварди. Мудрость озарения, с. 254.

<sup>74</sup> Там же, с. 255.

<sup>75</sup> Там же, с. 242.

<sup>76</sup> Там же, с. 252.

<sup>77</sup> Там же, с. 240—241.

<sup>78</sup> Там же, с. 99—103.

ный луч может быть либо акциденцией, либо субстанцией. Если он акциденция, то он не может самостоятельно перемещаться. Если он субстанция, то его движение является либо самочинным (по собственной воле — *би-л-'ирāда*), либо естественным (по природе — *би-т-таб'*). Если предположить первое, то можно представить себе видение без глядения (*тахдйк*), т.е. ситуацию, когда зрительный луч по собственной воле попадает к нам в глаз, что не так. Если же предположить второе, т.е. естественное движение субстанционального зрительного луча, то он не распространялся бы одинаково во все стороны, а в одних средах распространялся бы лучше, чем в других<sup>79</sup>. К тому же зрительному лучу приходилось бы в один момент времени преодолевать разные расстояния до близких и далеких звезд, которые находятся на разных расстояниях от человека, но видятся одновременно. Гипотеза отпечатывания (*интибā'*) абсурдна, по мнению ас-Сухраварди, потому что предполагает отпечатывание формо-образа (*ас-сўра*) в глазе. «Ведь видение (*пу'йā*) [происходит] посредством формо-образа (*ас-сўра*) и [относится] к формо-образу»<sup>80</sup>. Но размеры очень многих формо-образов, например гор, настолько велики, что они не могут отпечататься в малюсеньком зрачке<sup>81</sup>.

*Второе.* Ас-Сухраварди обращается к *Зеркалу* для того, чтобы заявить: в *Зеркале* нет формо-образа, вернее формы (*ас-сўра*, слово употребляется как перипатетический термин). Он так и говорит:

---

<sup>79</sup> В данном случае нам, признаться, не вполне понятна логика ас-Сухраварди — притом что текст не вызывает сомнений. Он пишет, что в таком случае луч лучше бы проникал в окрашенные жидкости, чем в прозрачное, т.е. неокрашенное стекло, а также лучше в глиняную посуду, чем в стеклянную, так как в первом случае пористости больше. По-видимому, он соотносит свои представления с теми физическими представлениями, разыскания в отношении которых увели бы нас от основной цели.

<sup>80</sup> Ас-Сухраварди. Мудрость озарения, с. 100. Правда, по-арабски это звучит лаконичнее: *Ар-пу'йā би-с-сўра ва ли-с-сўра*.

<sup>81</sup> Здесь необходимо разъяснение, касающееся слова *ас-сўра*, которое было исключительно многозначным и при этом пользовалось большой популярностью у средневековых арабо-исламских спекулятивных мыслителей. Аль-Газали в «Критерии знания» приводит *шесть* значений этого слова. В философской традиции это слово обозначало те понятия, которые выражаются русскими (и русифицированными) словами — образ, форма, энтелехия, душа, природа, движитель (см.: *Игнатенко А.А.* В поисках счастья. Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья. М., 1989, с. 166—167). Ас-Сухраварди, как мистик, обладавший философской (в ее восточно-перипатетическом варианте) образованностью, использует слово *ас-сўра* в некоем размытом значении — то как образ (в обыденном смысле), то как форма (в перипатетическом значении). И когда он размышляет о несоответствии размеров горы и зрачка, он употребляет слово *ас-сўра* именно в этом, размытом, или слитном значении, которое мы и выражаем понятием *формо-образ*. В других случаях *ас-сўра* обозначает образ в перипатетическом (или, если можно так выразиться, *околоперипатетическом*) смысле. Именно поэтому мы применяем далее, при интерпретации взглядов ас-Сухраварди, выражение «формо-образ».

«Формы нет в зеркале»<sup>82</sup>. (Вспомним в этой связи соответствующую идею аль-Газали.) Если бы в *Зеркале* была форма предмета, то, считая ас-Сухраварди, мы бы могли видеть эту форму с разных сторон, меняя точку зрения, но этого не происходит. К тому же, взявшись за само *Зеркало* пальцами, мы можем одновременно видеть и сами пальцы с их формой, и их отражение; но представить, что и в *Зеркале* форма пальцев, означало бы предположить удвоение пальцев (или их формы), что абсурдно. Далее: если еще, в дополнение к пальцам, в *Зеркале* отражается и лицо, то кажется, что глубина *Зеркала* равна по меньшей мере одному локтю, чего нет на самом деле. Да к тому же и лицо в *Зеркале* — не лицо смотрящегося в него: с одной стороны, абсурдно предположить наличие двух лиц, с другой — лицо в *Зеркале* повернуто в противоположную сторону. Не применимы к *Зеркалу* и теории зрительного луча и отпечатывания — по причинам, которые были специально рассмотрены ас-Сухраварди. Таким образом, еще раз настойчиво повторяет автор «Мудрости озарения», «формы [предмета] в зеркале нет»<sup>83</sup>.

*Третье.* Ас-Сухраварди подходит к решающему пункту своих рассуждений. Если действие глазного хрусталика аналогично тому, что происходит в *Зеркале* (а мы показали выше, что именно так и считали ученые), то на утверждения о форме (*ас-сұра*) предмета в глазе распространяется суждение о *Зеркале*. Логика рассуждений здесь следующая. Формы предмета нет в *Зеркале*. Значит, *формы предмета нет и в глазе*<sup>84</sup>. Ее там просто не может быть. Таким образом, предлагаемые объяснения видения (*ру'йā*) несостоятельны.

*Четвертое.* Однако человек видит. С этой констатацией ас-Сухраварди, бесспорно, согласился бы. Но с одной, уточняющей и расширяющей, оговоркой: речь идет не только о видении предметов окружающего телесного мира в состоянии бодрствования (именно это мы всегда имеем в виду, когда ведем речь о зрении и видении), но и о видении образов в сновидениях, а также о видении избранными людьми трансцендентных предметов, не принадлежащих к окружающему телесному миру, — либо в состоянии экстаза, либо даже в состоянии бодрствования. Важно при этом отметить, что для мистика видение этих предметов не означает пассивное восприятие неких образов, проходящих перед глазами (*ал-басар*) или перед мысленным взором (*ал-баṣйра*). Мистик может перемещаться навстречу этим образам, быть в их окружении, воздействовать на них и даже, по утверждению ас-Сухраварди, создавать их.

И ас-Сухраварди решает задачу создания общей спекулятивной (философской) концепции, которая бы удовлетворительно объясняла

<sup>82</sup> Ас-Сухраварди. Мудрость озарения, с. 101.

<sup>83</sup> Там же, с. 102.

<sup>84</sup> Там же, с. 102—103.

все указанные варианты видения. Здесь ему опять не обойтись без *Зеркала*.

*Пятое.* Свет является фундаментальной категорией всей концепции ас-Сухраварди, и будучи нерасчлененным, Свет имеет, в нашей, современной интерпретации, и онтологические, и эпистемологические, и психологические аспекты.

*Шестое.* Поскольку в *Зеркале* не может быть формо-образов, а что-то мы в нем все-таки видим, постольку в *Зеркале* возникают (помещаются в него вездесущим Светом) особые предметы. Ас-Сухраварди называет их «подвешенные лучи» (*саййәсйн му'аллақа*), «подвешенные образы» (*сувар му'аллақа*) или «подвешенные знаки» (*мукул му'аллақа*)<sup>85</sup>. Их характерные черты устанавливаются именно при рассмотрении того, что находится в *Зеркале* в качестве того, что мы привыкли называть «отражениями». Они бестелесны (*муджаррад*), плоски (*сатхй*), одномерны (*лә 'умқ лаху*), не имеют тыльной стороны (*лә захр ләху*); они внепространственны (*лә фй макән ва лә фй махалл*)<sup>86</sup>. Есть еще одно свойство, которое особо не оговаривается, но подразумевается, — антропомерность, т.е. такой размер, который доступен человеку (человеческому восприятию).

И если мы, например, считаем, что видим в *Зеркале* гору (или отражение горы), то у ас-Сухраварди тому есть иное объяснение. Поскольку формо-образ горы не может находиться в *Зеркале* по рассмотренным выше причинам, а мы все-таки что-то в нем видим, то это «что-то» и есть «подвешенный образ» горы. Если мы считаем, что видим в *Зеркале* собственное лицо (или его отражение), то это тоже неверно: мы видим «подвешенный образ» лица. Причиной появления этого «подвешенного образа» в *Зеркале* является Свет, световая эманация. «Причина знаков (*мукул*) в *Зеркале* — Свет (*ад-Ду'*)»<sup>87</sup>.

*Седьмое.* Поскольку действие глаза аналогично тому, что происходит в *Зеркале* и с *Зеркалом*, то и видение не есть простой оптически-психологический процесс. Так, мы видим не лицо собеседника и не находящуюся на горизонте гору, а их «подвешенные образы». Но процесс «нормального» видения ас-Сухраварди интересуется в последнюю очередь, для него важно объяснить видение в специфических состояниях. Те образы, которые становятся реальностью для мистика-суфия в экстатическом состоянии, представляют собой особый случай бытия «подвешенных образов». «Они (мистики-суфии. — А.И.) знают досто-

---

<sup>85</sup> Слово со значением «подвешенный» в арабском языке имеет не те ассоциации, что в русском. Оно принадлежит более высокому стилю. Здесь возможны позитивные ассоциации с так называемыми муаллаками (араб. *ал-му'аллақат*) — с десятью самыми знаменитыми староарабскими поэмами, которые, по преданию, были вышиты золотом на шелке и *подвешены* в святыне Кааба в Мекке.

<sup>86</sup> Ас-Сухраварди. *Мудрость озарения*, с. 211—212.

<sup>87</sup> Там же, с. 241.

верно, что те вещи, которые они наблюдают, не являются некими следами (*нукуш*), остающимися в какой-то телесной силе»<sup>88</sup>. В сновидениях человек видит горы и моря, слышит могучие гласы, обоняет необычные запахи и т.п. Это тоже «подвешенные образы». «Ибо как может поместиться в мозгу или в какой-то из его полостей то, что он наглядно видит в правдивом либо ложном сне, — гору и море?»<sup>89</sup>.

*Восьмое.* Ас-Сухраварди был в определенном смысле обречен на то, чтобы постулировать существование некоего множества (оно привычно для средневековых арабов называется «миром»<sup>90</sup>). Это множество — Мир подвешенных образов, или Призрачный Мир (*ал-'Алам ал-миш'али*). Из этого мира приходят к человеку «подвешенные образы». В этот мир попадает спящий человек (вернее, его душа) во время сновидения. В этот мир (его ас-Сухраварди называет и Миром Света — *'Алам ан-нур*) попадает человек, умерев<sup>91</sup>. В этот мир, находящийся в «восьмом климате», как уже указывалось, может совершить путешествие (восхождение — *'урудж*) в особом состоянии бодрствования мистик-суфий.

### **Зеркало как Пограничье, ал-Барзах (гипостазирование Зеркала)**

Мы имеем возможность проследить не все этапы трансформации *Зеркала* в спекулятивной мысли арабо-исламского средневековья. Однако есть один ключевой момент, мимо которого нельзя пройти. В «Мекканских откровениях» Ибн Араби изменяет, — на первый взгляд незначительно, но на самом деле принципиально, — угол зрения в рассмотрении *Зеркала* в связи с отпечатывающимися в нем бес-телесными и нелокализованными («подвешенными») образами.

У Ибн Араби *Зеркало* как таковое превращается из некоего вспомогательного, «объяснительного» инструмента в предмет, *сопричастный* особому миру, в котором существуют эти образы. Тем самым *Зеркало* как бы перетекает из этого мира в «восьмой климат», если воспользоваться выражением ас-Сухраварди. (Эта трансформация даст начало идее особого, *Зеркального* мира у последователей и эпигонов Ибн Араби. Но об этом ниже.) Ибн Араби называет формо-

<sup>88</sup> Там же, с. 213.

<sup>89</sup> Там же, с. 240—241.

<sup>90</sup> Аль-Газали давал «миру» (*ал-'Алам*) и такое объяснение: «Миром называют всякое собрание гомогенных (*мутаджайниса*) вещей». См.: *ал-Газали, Абу Хамид*. Ми'йар ал-'илм фи фанн ал-мантик (Критерий знания, или Искусство логики). Бейрут, 1983, с. 221.

<sup>91</sup> См.: *ас-Сухраварди*. Мудрость озарения, с. 241.

образ (*аф-сұра*) в *Зеркале* «пограничным телом» (*джисм барзахӣ*). И заявляет также, что формо-образ в *Зеркале* — «самое точное, что дает Пограничье (*ал-Барзах*)»<sup>92</sup>. Таким образом, *Зеркало* оказывается в прямом контакте с Пограничьем, а Пограничье приобретает черты *Зеркальности* — не в смысле отражения, а в том отношении, что оно заполнено формо-образами, по своим свойствам совпадающими с теми, которые обнаруживаются в *Зеркале*.

Само же Пограничье (его еще называют «Перешеек» в текстах на русском языке) представляет собой особый, срединный мир между телесным миром человеческого пребывания и трансцендентным, недоступным для телесного человека миром Господнего Присутствия. С одной стороны, этот мир занимает важное место в эсхатологических представлениях Ибн Араби. В нем пребывают души людей после смерти и до Воскрешения (именно так и называется шестидесятая глава «Мекканских откровений» — «Знание о том, как люди пребывают в Пограничье между дольным Миром и Воскрешением»). С другой стороны, Пограничье — важный элемент онтологических и эпистемологических конструкций Ибн Араби. В нем содержатся не только души умерших (как грешников, так и праведников), но и много чего другого, например формо-образы человеческих действий (не их результаты в виде, скажем, какого-то изделия) — те формо-образы, которые обладают и некой субстанциональностью, ибо они (действия, вернее их формо-образы) *взвешиваются* на Страшном Суде. Акциденции там превращаются в самосущие формо-образы (*сувар қа'има би-нафсиха*), и например, Смерть, которая представляет собой вариант отношения (в данном случае — лишения, отъятия Жизни), предстает там в формо-образе ослепительно белого барана, который, согласно одному из хадисов Пророка, будет забит в Судный День<sup>93</sup>.

Потребность в такой конструкции как Пограничье (*ал-Барзах*), возникает потому, что нужно объяснить кроме всего прочего факт видения мистиками-суфиями трансцендентных, в принципе недоступных человеку предметов или деталей мироустройства в специфической (условно говоря — знаковой или символической) форме. Так, по свидетельству Ибн Араби, кто-то из суфиев, пребывая в экстатическом состоянии, видел Ад в форме буйвола, а кто-то другой — в виде змеи.

Буйвол и змея не принадлежат к этому миру (их мистик видел, пребывая душой вне этого мира). Но они не принадлежат и к трансцендентному миру Сокрытого, часть которого они обозначают или символизируют. Они должны находиться в некотором промежуточном, срединном мире, где происходит своего рода встреча души живого праведника, находящегося в экстатическом состоянии, с антро-

<sup>92</sup> Ибн Араби. Мекканские откровения. Т. 1, с. 163.

<sup>93</sup> Там же, с. 304—306.

померным, вернее *психоадекватным*, т.е. соответствующим человеческой душе образом (формо-образом), который и представляет для человека непостижимый для него при иных обстоятельствах мир (Сокрытое — *ал-Гайб*). Так возникает необходимость в особом мире — хранилище или вместилище психоадекватных формо-образов (*ас-сувар*). Это срединный мир, именно поэтому он и называется Пограничьем. Так, Ибн Араби в своем трактате «Условные обозначения» кратко характеризует *ал-Барзах* как «достопримечательный (*маихуд*) мир между миром идей (*ма'ани*) и [миром] тел»<sup>94</sup>. В своей «Книге определений» аль-Джурджани говорит практически о том же: «*Ал-Барзах* — славный (*маихур*) мир между миром абстрактных идей (*ма'ани муджаррада*) и материальными телами»<sup>95</sup>. Поздний автор — Кассаб Паша-заде этот же мир описывает так же — как посредующий между миром чувственного (*махсус*) и миром интеллигибельного (*ма'кул*)<sup>96</sup>.

Постепенно к этому миру стали прилагаться разные названия: Мир Подвешенных образов (*'Алам ас-сувар ал-му'аллақа* или *'Алам ал-мусул ал-му'аллақа*); Мир Бестелесных Призраков (*'Алам ал-ашбах ал-муджаррада*); Мир Воображения, или Призрачный Мир (*'Алам ал-хайāl*); Мир Образа (*'Алам ал-Мисāl*); наконец, «на языке людей, следующих Божественному Законоустановлению», как выразился один из средневековых авторов, — Пограничье (*ал-Барзах*).

Умышленно игнорируя всю сложнейшую проблематику этого сконструированного спекулятивными мыслителями мира, отметим только то, что в ряде интерпретаций этот мир является своего рода *Зеркалом*. Так, последователь ас-Сухраварди и Ибн Араби — Кассаб Паша-заде, ведя речь о Подвешенных Образах (*ал-Мусул ал-му'аллақа*), определяет их в совокупности как «нечто посредующее, подобное зеркалу, между миром чувственного (*махсус*) и [миром] интеллигибельного (*ма'кул*), в котором отражается (*йантаби*) то, что находится в горнем мире, выше него и в дольном мире, ниже него. В нем *всякое сущее* (выделено мною. — *А.И.*) — будь то абстракции, тела или акциденции, вплоть до движений и состояний покоя, положений и фигур, вкусов и запахов, — обладает самосущим образом (= самосушей формой — *мисāl қā'им би-зāтихи*). И [там] — все то, что видится [человеку] во сне или воображается в состоянии бодрствования, а также

<sup>94</sup> Ибн Араби, Мухий-д-Дин. Истилахат аш-шайх Мухий-д-Дин Ибн Араби (Условные обозначения шейха Мухи-д-Дина Ибн-Араби). — Али Ибн-Мухаммад ал-Джурджани. Китаб ат-та'рифат (Книга определений). Бейрут, 1969, с. 296.

<sup>95</sup> Ал-Джурджани. Книга определений, с. 45.

<sup>96</sup> Кассаб Паша-заде. Рисāла фй-л-мусул ал-ифлатунийа ва-л-мусул ал-му'аллақа ва-л-фарқ байнахума (Трактат о Платоновых идеях и подвешенных образах и о различиях между ними). — Ал-Мусул ал-'ақлийа ал-ифлатунийа (Интеллигибельные идеи Платона). Публ. и коммент. Абдаррахмана Бадави. Эль-Кувейт — Бейрут, [б.г.], с. 151.

видится в болезни и при испуге, и тому подобные обладающие размерами образы (*сувар микдāрийа*), которые не могут осуществиться в мире чувства (*'ālam al-ḥiss*), — все они из мира образов (*мусл*)»<sup>97</sup>. Оказывается, в Мире Подвешенных образов даже существуют города. Среди этих городов — упомянутые выше Джабулк, Джабурс, а также Чудесная Хуркалия. Отметим попутно, что о них говорит и комментатор сухравардиевской книги «Мудрости озарения» аш-Ширази (он приводит хадис Пророка об этих городах), и сам Шихаб ад-Дин ас-Сухраварди<sup>98</sup>.

## Заключение

Рассмотрение различных вариантов *Зеркала* в спекулятивной мысли арабо-исламского средневековья демонстрирует нам значительную вариантность этой категории — от более распространенной парадигмы «Сердце—*Зеркало*» к достаточно вычурной «Мир—*Зеркало* Сердца», от истолкования видения (зрения) как отражения в *Зеркале* глаза до гипостазирования *Зеркальных* «Подвешенных образов» и формирования из них целого мира. При этом происходит постоянное изменение, обогащение самой категории *Зеркало*, и на каком-то этапе оно приобретает черты, которых исходно просто не могло быть в *Зеркале* как физическом предмете, например наличие только лицевой стороны в *Зеркале-Сердце*. *Зеркало* (или *Зеркальность*) становится еще и ментальной связкой, ментальным инструментом, позволяющим «изготовить» ряд спекулятивных категорий (вспомним Знак у аль-Газали). Если мысленно убрать *Зеркало*, будет трудно вообразить некоторые очень важные, системообразующие ходы в спекулятивной мысли арабо-исламского средневековья.

Нельзя не обратить внимание и на то, что в силу обстоятельств осталось за пределами подробного рассмотрения, — на консолидирующую роль, которую играет *Зеркало* в отношении других, также крайне важных для средневекового арабо-исламского менталитета категорий. *Зеркало* в некотором смысле есть Весы: оно, подобно им, делает симметричными, *равновесными* два разных предмета — вещь и ее отражение; оно само является своего рода средней точкой, стрелкой Весов, фиксирующей момент симметрии (*равновесия*). Сами же Весы очень важны как воплощение Справедливости, Меры, Умеренности — во многом ключевых для рассматриваемой культуры категорий. Далее, *Зеркало* есть Вода. Вода является едва ли не идеальной отражающей поверхностью. Хрусталик глаза, по представлениям средне-

---

<sup>97</sup> Там же.

<sup>98</sup> *Ас-Сухраварди. Мудрость озарения*, с. 254.



рековых физиков и медиков, водяной, а вода — это, по тем же представлениям, прозрачное и зеркальное тело<sup>99</sup>. Роль же Воды для арабо-исламской культуры нельзя недооценить. Наконец, нельзя вообразить вне связи с *Зеркалом* Свет. Мы видим, как происходит диффузия категории *Зеркало*. При этом она сама, естественно, оказывается подверженной внутрикультурным воздействиям и трансформируется вместе с другими категориями средневековой арабо-исламской культуры. Исследование этой категории (семантемы), как и других, подобных по значению и роли, под продемонстрированным углом зрения исключительно интересно. Данная публикация не претендует на абсолютную полноту и скорее имеет целью привлечь внимание исследователей к проблеме.

Кроме всего прочего, результаты подобных штудий позволяют реально увидеть эпохально-временную или национально-географическую специфику культуры и ментальности. Так, в отношении *Зеркала* эта специфика может просматриваться не только в том, *что есть*, но и в том, *чего нет* по тем или иным причинам, восходящим в конечном счете к условиям времени и места. Например, при наличии мощного и обильного жанра назиданий<sup>100</sup> в арабо-исламской средневековой культуре у *Зеркала* нет того значения, которое вкладывалось в слово «зерцало» (*speculum*) в Европе. Объяснить такое положение не представляет труда. Слово *speculum* получило и такое значение, как «образец для подражания», тогда, когда в достаточно широкий бытовой оборот были введены венецианские зеркала из особого стекла, изображение в которых казалось более четким, чем оригинал (XIII в.)<sup>101</sup>. Исследования категорий, подобных *Зеркалу* в арабо-исламской спекулятивной мысли эпохи средневековья, могут обогатить сравнительную культурологию и уточнить наши представления о человеческой культуре в целом.

<sup>99</sup> Псевдо-Плутарх. Физические мнения, с. 193.

<sup>100</sup> См.: Игнатенко А.А. Средневековые «поучения владыкам» и проблематика вла-  
сти. — Социально-политические представления в исламе: История и современность.  
И., 1987; он же. Как жить и властвовать: Секреты успеха, добытые в средневековых  
арабских назиданиях правителям. М., 1994; он же. Обман в контексте арабо-ислам-  
ской культуры средневековья (по материалам «княжских зеркал»). — Одиссей-1993.  
Человек в истории. Образ «другого» в культуре. М., 1994.

<sup>101</sup> См.: Wallis M. Dzieje zwierciadła. Warszawa, 1973, с. 44.

---

## ГЛАВА 8

*А. Смирнов*

### Справедливость (опыт контрастного понимания)

Мы стоим перед вызовом тезиса об общечеловеческих ценностях. История человечества едина, говорят нам, несмотря на признаваемое сегодня, как никогда ранее, и принимаемое, по-видимому, всерьез «разнообразие» культур и цивилизаций. Более того, именно это признание прав *других* на «разнообразие» и «своеобразие» и заставляет с большей, чем прежде, настойчивостью искать основания всеобщего единства. Единство разума и разумного традиционно полагается западной мыслью как сущностное общечеловеческое единство. Более того, это единство столь часто оказывалось единством космическим, будь то единство космоорганизующего Разума или единство, вытекающее из антропного принципа. В пределах этого троякого сущностного единства — единства человечества, единства космоса, единства человечества и космоса, — как бы он, этот сущностный характер единства, ни понимался, и идет разговор о разнообразии и инаковости.

Единство ценностей — привычная нашему веку форма разговора о возможности общечеловеческого единства. Все или почти все готовы говорить или слушать о гуманности и терпимости, общих правах и общих идеалах. Мы привыкли думать, что в языке если не всех, то большинства народов мы встретим слова, за которыми *стоят эти понятия*. Говоря об общечеловеческих ценностях, стремятся выделить *общее содержание* этих ценностей; обычно предполагается, что, только если такое общее содержание найдено, можно говорить об *общих* ценностях.

Но действительно ли так просто узнать, что *стоит за?* Как, собственно, заглянуть *за* слово чужого языка; как увидеть, что находится *за* тем «значением», которое столь удачно совпадает со «значением слов» моего языка? Не оказываемся ли мы в плену своего *предзаданного* тезиса о *глубинном сущностном единстве* основополагающих понятий, задающих *смысл и ценность* человеческого существования.

которые лишь принимают *разную форму* или понимаются в *разных аспектах* (причем дело в данном случае совершенно не в том, насколько разными оказываются эти аспекты; важна лишь принципиальная возможность увидеть их общее основание) в тех или иных культурах, в те или иные эпохи? Очень часто суть исследования на такую тему сводится к стремлению выявить это *общее содержание*. Очень часто споры на такую тему ведутся вокруг этого — предполагаемого — *общего содержания*.

Справедливость — одна из таких ценностей. Вероятно, она скорее многих могла бы оказаться в самом деле общей — ведь все народы действительно живут в сообществах, все народы сталкиваются с необходимостью организовать свою общественную жизнь с помощью определенных правил, установив эти правила наилучшим образом и пресекая их нарушение наиболее эффективным способом. Этими несомненно общими для жизни любого народа чертами и задается как будто бы общий контур позитивного понимания «справедливых отношений», или «справедливости».

Современный арабский автор, юрист-практик, посвятивший немало времени и разработке теории, в одном из своих трудов так определяет справедливость (*'adāla*)<sup>1</sup>: «Политическая справедливость — это право (*ḥaqq*) каждого индивида участвовать в отправлении политической власти. Социальная справедливость — это право на равные возможности, недопущение эксплуатации, вынесение подлинной оценки труду каждого индивида, удовлетворение его естественных и социальных потребностей гармонично (*фй ал-и-'тидāl*), не ущемляя прав других, не нанося ущерба общественным делам и не затрагивая общих ценностей. Юридическая справедливость — это право индивида ясно представлять себе правила и законы, регулирующие его отношения с другими индивидами и с обществом, а также его право на равенство со своим противником перед этими правилами и законами. Таковы идеи справедливости, выработанные современной цивилизацией и выношенные новым человеческим духом»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> В этой статье мы, говоря о «справедливости», ограничимся рассмотрением соответствующих арабских понятий *'adāla*, *'adl*. Что касается понятий *инсāф* и *иксāт*, то они, при всей своей близости к понятию *'adāla*, имели и особое звучание, и соответствующую, несколько отличающуюся от *'adāla* область употребления; обращает на себя внимание и тот факт, что современные арабские авторы, пишущие о справедливости, чаще всего пользуются именно терминами *'adāla* или *'adl*. Тема взаимосвязи этих трех понятий в арабо-мусульманской мысли заслуживает специального освещения; крайне интересен, к примеру, вопрос о соотношении между ними в кораническую эпоху и перемещении акцентов с одних понятий на другие по мере эволюции теоретической мысли. Рассмотрение этих (и связанных с ними) вопросов вполне может, однако, оставить тему целой книги.

<sup>2</sup> Ал-*'Ашмāвий*. Рух ал-*'адāла*. 3-е изд. Бейрут, 1984, с. 15—16.

Дав такое определение справедливости, наш автор задает вопрос, ответом на который и должно послужить все его исследование: «Так какова же основа идеи справедливости? Есть ли это естественная идея, доведенная цивилизацией до своей ясности, или же это — идея социальная, созданная этой цивилизацией?»<sup>3</sup>.

Автор не питает, видимо, никаких сомнений относительно *общечеловеческого* характера «современной цивилизации» и выработанных ею ценностей. Тем интересней узнать его ответ — повторим, ответ человека, уверенного, что он ведет речь об универсальной идее справедливости, универсальной не только в синхронном срезе современного ее обсуждения (и воплощения), но и в асинхронной неизбежности наличия этой идеи у всех народов и во все времена. Итак, вот что он говорит: «Идея справедливости есть у каждого человека как некоторое смутное и неясное представление. Заключение в самой его человеческой природе, она выявляется, однако, только по мере духовного роста и умственного созревания»<sup>4</sup>. Не будем обращать внимание на привязанность автора к концепциям «человеческой природы» и «вызревания смутных врожденных представлений». Важно, собственно, не это — важно то, *какой* видится ему эта общечеловеческая идея справедливости. Именно к этому мы сейчас и подходим: «Естественная основа идеи справедливости заключена в той согласованности (*таваффуқ*), которая характерна для всего мироздания, которая организует органы тела и в соответствии с которой устроено все вокруг»<sup>5</sup>. Любая вещь в мироздании удивительнейшим образом согласуется со всем прочим, будь то на космическом или на атомном уровне. Все органы тела явно пригнаны один к другому, действуя ради единой цели. Все, что видит вокруг себя человек, будь то сообщество муравьев или пчелиный улей, являет все признаки согласованности. Все согласовано по истине, все согласовано в своей конечной цели, даже если явное состояние дел говорит об обратном или если в какой-то момент в это трудно поверить. Эта согласованность означает, что все, что отклоняется от правила (*қā'ида*), должно быть отвергнуто, все, что нарушает закон, — отторгнуто, что всякое отступление от закона ненормально. Справедливость (*'адāла*) же означает, что все, что вышло за рамки правила (*қā'ида*), следует вернуть к начальному состоянию (*'ақл*), что то, что нарушило закон, следует исправить, дабы оно вошло в норму, и что все, отклонившееся от согласованности, должно быть

---

<sup>3</sup> Там же, с. 16.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Автор замечает согласованность в макрокосме и микрокосме — после этого оказывается неизбежным вывод, что согласованность есть во всем. Удивительно устойчивым оказывается тот классический для арабо-исламской культуры способ мыслить вещи, когда вселенная и человек представляются соположенными смыслами, между которыми располагается все мироздание.

направлено вновь к согласованности. Вот это врожденное ощущение космической согласованности и необходимости ее сохранения ради того, чтобы пульс мироздания, пульс человека и пульс общества всегда оставался наполненным, и порождает в каждой душе дух справедливости, дабы трудиться ей — в одиночку ли, в сотрудничестве ли с другими — в непрестанном космическом, социальном и личном согласии»<sup>6</sup>.

Можно ли и эти слова расценить как некритическое следование некритически воспринятым утверждениям, как воспроизведение характерных воззрений на Вселенную как единый согласованный организм? Даже если это и так, то не это интересует нас сейчас. Пусть мы согласимся с тем, что наш автор просто рассуждает на тему общечеловеческого характера справедливости, используя готовый набор понятий и концепций; мы при этом все же ощутим некоторый привкус *несоответствия* — быть может, и незначительного и малозаметного, но в силу этой «неуловимости» тем более мешающего. И дело вовсе не в том, что процитированные слова вызывают желание оспорить их. Кажется, в самом способе аргументации и обращения с понятиями *есть что-то неестественное*.

Такая неестественность, точнее, ощущение ее наличия, и есть, кажется, отправная точка сравнительного исследования, а попытка прояснить ее основания, превратив тем самым в естественность, хотя и иного рода, нежели привычная нам, — его содержание. И если дальше в этой статье речь будет идти почти исключительно о реалиях исламской культуры, это никак не меняет ее компаративистского характера.

Неестественность, о которой мы заговорили, — это, конечно, неестественность *нашего понимания*. (Вряд ли кто-то возьмется утверждать, что неестественно *чужое* понимание — чужое понимание следует прежде *понять*.) Привкус несоответствия чему-то, что, кажется, с абсолютной неизбежностью должно присутствовать и лежать где-то в основании рассуждений (ведь именно поэтому наше ощущение столь мимолетно и трудноуловимо), — этот привкус заставляет нас попытаться вдуматься в ту логику, которая выстраивает таким, не вполне для нас обычным, способом ансамбль смыслов вокруг понятия «справедливость».

«Невозможно говорить о природе исламского понимания социальной справедливости, не изучив сперва основополагающих представлений этой культуры о том, что есть мир, что есть жизнь и что есть человек. Ибо социальная справедливость — не более чем ветвь той великой науки, на которую должны ориентироваться все исламские исследования... Ислам выработал единую всеобъемлющую теорию о

---

<sup>6</sup> Ал-‘Ашимйй. Рух ал-‘адāла, 1984, с. 16—17.

мире, жизнеустройстве и человеке, включающую в себя все многообразные вопросы», — пишет Сеййид Кутб<sup>7</sup>. Нет необходимости спорить с этим автором в том, что касается содержания его концепции справедливости. Для нас важно другое — признание интегрированности представлений о том, что есть справедливость и справедливое, в общий смысловой комплекс традиционного осмысления Вселенной. В том, что прежде и до изучения любой «конкретной» теории справедливости, выработанной исламской культурой, следует попытаться понять основополагающие интуиции мироосмысления, характерные для этой традиции, С.Кутб совершенно прав. То, что мы ищем, то, что заявляет о себе как *неестественность нашего понимания*, лежит гораздо глубже конкретного содержания теорий. Основные интенции понимания «растворены» в культуре мысли и говорят о себе — негромко и неброско, но оттого не менее настойчиво и властно — во всяких проявлениях теоретической мысли<sup>8</sup>.

«Укорененность в традиции» не составляет, конечно, особенности исламского представления о справедливости; ее особенность — укорененность в *исламской* традиции мысли. Вряд ли плодотворно прямолинейное сравнение высказываний исламских авторов с теориями, выработанными западной мыслью. Вместо этого попытаться понять, как традиция рождает то особое в исламском понимании справедливости, что признается независимо от нюансов конкретных рассматриваемых представлений и конкретных позиций рассматривающих эти представления мыслителей, — вот наша задача<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Sayyed Kotb. Social Justice in Islam. N.Y., 1970, с. 17.

<sup>8</sup> Не только теоретической, конечно; но наше исследование, в котором мы собираемся говорить о сфере чистой теории или том, что с ней непосредственно связано, и так будет слишком широкоохватным.

<sup>9</sup> Именно поэтому я и обращаю внимание на то настойчивое повторение тезиса об интегральном характере исламских представлений о справедливости, неизменно возводимых в конечном счете к основополагающим источникам традиции (Корану и сунне), которое так характерно для современных арабских авторов, обсуждающих эту тему (см., например: *Нафр, Закърийа*. Фя-л-'адл ва-н-низъм ал-иджтима'ийй (О справедливости и социальном устройстве). — Ал-Мурийдийа ва-абхъс турасиййа ухрâ Каир, 1989, с. 325—378). Вместе с тем весьма примечательно, что дело в таких случаях обычно ограничивается цитированием некоторого набора релевантных коранических аятов и хадисов, которые, конечно, вовсе не объясняют «интегрального» характера тех высказываний по проблемам справедливости, которые мы обнаруживаем у средневековых авторов. Более того, сами по себе эти высказывания, взятые в отдельности, не только не разъясняют, но даже вовсе еще и не демонстрируют этого «интегрального» характера, и в них порой даже труднее обнаружить признаки следования той или иной школе, чем в сочинениях западных авторов; интегральность скорее всего видится нами — с учетом каких-то других факторов. В самом деле, при всей «разбросанности» отдельных тезисов или пассажей на тему справедливости они действительно оставляют впечатление существенной цельности. Каков ее характер — эта проблема и занимает нас здесь.

Мы попытаемся прояснить наше начальное ощущение (еще смутное, но полновесно заявляющее о себе и требующее к себе внимания), обратившись в культуре ислама к тому смысловому комплексу, который составляет основу понятия *справедливость*. Речь пойдет о понимании, или даже об интуиции, истины, истинности и истинного, пространства и времени и их соотношении с «тем, что в пространстве и времени», т.е. с «вещами». Далее мы рассмотрим вытекающее из этого понимание закона, законного и закономерного. На этой основе мы сможем обсудить проблемы униформности, единства, всеобщности и непротиворечивости как предполагаемые логические требования к закону, выясняя обоснованность этих предположений в обсуждаемом случае. Наконец, рассмотрев понятия права и обязанности, мы подойдем к нашей цели: традиционное исламское понимание справедливости предстанет как опирающееся на фундаментальные понятия этой культуры.

1. Философия, кажется, это любовь не столько к мудрости, сколько к истине. Однако о своей любви к истине заявляет не только философия. Та «исламская наука», на которую С.Кутб призывает востоковедов (и не только их) ориентировать свои исследования, также строится на *утверждении истины*. Не будет преувеличением сказать, что она восходит к знаменитому кораническому тезису: «Правильное ясно отлучено от заблуждения»<sup>10</sup>. Ясность истины — глубокая кораническая интуиция, пронизавшая исламскую культуру. Весьма показательно, что процитированные слова высказаны в пояснение максимы непринудительности принятия ислама («В [делах] религии нет места принуждению»<sup>11</sup>): выясненность правильного вполне достаточна для того, чтобы разумный человек выбрал верную, а не ошибочную, дорогу.

«Истинное», «истина» (*хаққ*) — одно из наиболее частотных слов Корана<sup>12</sup>. И хотя в вышеприведенной цитате употреблен не этот термин, а *ар-рушд*, не составляет труда указать многочисленные контексты, где *ал-хаққ* употребляется в этом же смысле; столь же настойчиво, к примеру, очевидность истины (и ее принуждающий характер: *ясная истина* просто не может быть не принята, разве что по корыстным соображениям) утверждается в аяте, повествующем о кознях

<sup>10</sup> Коран, 2:256 (пер. мой. — А.С.). И Г.С.Саблуков, и И.Ю.Крачковский переводят *ар-рушд* как «прямой путь», что представляет собой откровенное толкование; *ал-гайй* первый передает как «кривая дорога», второй — как «заблуждение». На английский Абдалла Юсеф Али переводит этот аят так: «Truth stands out clear from Error».

<sup>11</sup> Коран, 2:256 (пер. мой. — А.С.).

<sup>12</sup> Само слово *хаққ* употреблено в Коране 227 раз; к этому следует добавить не только десятков случаев употребления его производных, а также однокоренных глаголов.

иудеев и христиан против мусульман: «Многие из людей Писания, уже после того, как истина ясна им, желали бы из зависти вас, уверовавших, вновь превратить в неверующих»<sup>13</sup>. Собственно, как можно не видеть *ясной и представленной всем* истины? Если истина здесь, перед нашими глазами, кто не увидит ее? Кажется, совсем нетрудно видеть *то, что есть на самом деле*. Показательно, что глагол, который мы переводим как «не веровать» (*кафара*), означает по-арабски не что иное, как «скрывать». Когда истина предстоит всем, ее нельзя не увидеть — от нее можно только отвернуться или сознательно ее скрыть, от себя или от других<sup>14</sup>.

Истина ясна, истина утверждена, истина убедительна. В этой коранической интуиции истины для нас интересно это ее свойство: истина, хотя и имеющая высшее (божественное) происхождение, во все не есть нечто принципиально вне-земное. Истина — здесь, *перед* нами; истина представлена нам. Истина во всей ее полноте<sup>15</sup> дана нам как предстоящая нам ясность<sup>16</sup>. Эпитет «ясный» (*мубин*) — один из часто употребляемых в Коране для характеристики истины.

Коннотация истины и необходимости: истина *заставляет* и истина *необходима*, — заявившая о себе в Коране, оказывается непреходящим моментом в культуре исламской мысли. (Я вовсе не хочу сказать, что коранические откровения определили преобладание этих черт: речь идет не о причинной зависимости, а самое большее — о корреляции.) Эта коннотация закреплена и в языке. «Лисāн ал-'араб» Ибн Манзура, компетентнейший свод общеязыковых значений лексики средневекового языка, определяет истину (*хаққ*) как 1) необходимость (*ваджиб*) и 2) правдивость (*сидқ*). Истинное *неизбежно*, подсказывает нам арабский язык. Истина как *правда* прямо связана с истиной как *необходимо-существующим*. Глагол, который в русском самим своим звучанием, самой своей смысловой родословной относит истину к гносеологической области, закрепляя за всеми процедурами ее разыскания статус поиска знания, — глагол «при-знание» (мы говорим: «признать истину», и точно так же — «познать истину») звучит в арабском языке совсем иначе. То, что мы бы выражали как «признание

---

<sup>13</sup> Коран, 2:109 (пер.мой. — А.С.). Умножить число подобных цитат было бы нетрудно.

<sup>14</sup> Сознательность скрывания того, что нельзя не видеть и в верности чего нельзя не быть убежденным, усугубляет, конечно, вину «неверных».

<sup>15</sup> Полнота, завершенность Откровения и Закона — одно из существенных и принципиальных положений исламской культуры, пронизывающих все ее мирозерцание.

<sup>16</sup> Конечно, и текст Корана, и хадисы содержат немало непонятных и темных (даже просто в языковом отношении) мест, относительно которых традиция постепенно выработала запрет попыток выяснения. Однако и сам по себе этот столь настойчивый запрет показателен: он предполагает уверенность в том, что все, что разум может познать и постичь, уже дано и представлено ему; ничего, что было бы за-предельным для него и в то же время подвластным ему, не существует.



истины», арабский язык выражает как «утверждение истины»: *икрār ал-хаққ*. Глагол *ақарра*, для которого именем действия является *икрār*, означает «установить», «укрепить», «придать незыблемость». То, что таким образом утверждено, то незыблемо и не изменяется. Истинное — это, собственно, более *сильное*, более прочное и более устойчивое. «Слов Божиих не переменить», говорит нам Коран<sup>17</sup>: в этом тезисе явно слышен отзвук интуиции *утвержденной истины*. Этот тезис рефреном дважды повторяется в Коране (6:115 и 18:27). Для нас интересен первый из этих двух случаев, где неизменность прямо связывается с правдивостью и справедливостью Слова: «Совершенно слово Господа твоего в правдивости и справедливости: слов Божиих не переменить»<sup>18</sup>.

Мы, таким образом, находим истину не как очищенность от всего преходящего, изменяющегося, мелкого. Истина, утвержденная и в своей утвержденности незыблемая, пока что не делает никакого различия между «сиюминутным» и «вечным». Истина не потому истинна, что *поднялась над* непребывающим; она истинна потому, что *утвердилась*<sup>19</sup> среди и в потоке непребывающего. И дело, конечно, не в том, что истина *хочет* сиюминутного или *не ищет* вечного; дело в том, что и сиюминутное здесь может оказаться вечным. Истина может равно быть как на небе (*ал-хаққ*, Истинный — одно из имен Бога), так и на земле.

2. Интуиция ясности истины, однако, вовсе не лишает ее проблемности. Может быть, напротив, именно она и создает ту парадоксальность, удивление по поводу которой и попытки разрешения которой пронизывают классическое арабское мышление. Эта парадоксальность заключается в том, что *ясная* истина далеко не всегда оказывается *явленной*.

Возможно, впервые<sup>20</sup> ясность и явленность заявляют о своем несовпадении появлением разных вариантов понимания Истины как таковой — Божьей речи, Корана. Впрочем, напряженность соотношения ясности и явленности имманентна самому Корану — тому, как именно заявлена Истина. Истина, ясная и абсолютно незыблемая, является из Сокрытого. Коран еще не предлагает нам той оппозиции, которая ста-

<sup>17</sup> Коран, 6:34 (пер. мой. — А.С.).

<sup>18</sup> Коран, 6:115 (пер. мой. — А.С.); Абдалла Юсеф Али переводит: «The Word of thy Lord doth find its fulfillment in truth and justice: none can change His words».

<sup>19</sup> «Утвержденность» (*субут*) и «утвержденное» (*сāбит*) — слова, имеющие очень высокие коннотации в культуре исламской теоретической мысли. Они весьма частотны в контексте обсуждения истинности.

<sup>20</sup> Я вовсе не берусь утверждать, что это имело место впервые в истории арабской культуры вообще. Но это, вероятно, действительно «впервые» для того ее отрезка, который составляет здесь предмет нашего внимания.

нет столь излюбленным инструментом классического арабского мышления, — оппозиции *явное-скрытое* (*zāhir-bātin*). То Сокрытое, откуда до нас дошла ясная Истина, — это *ал-гайб*, то, где «нет присутствия»<sup>21</sup>. Ясная Истина явлена нам оттуда, где нас, вообще говоря, нет и куда нам, вообще говоря, никогда не будет доступа.

Даже развитые мистические течения оставляют неприкосновенной тайну Сокрытого (*ал-гайб*). «Ключи сокрытого» — только у Бога, говорит Ибн Араби<sup>22</sup>. Те «путешествия к Богу», о которых повествуют, скажем, Ибн Сина или Шихаб ад-Дин ас-Сухраварди, также не открывают Сокрытого. Состояние единения с Богом, которое составляет наивысшую точку подъема мистика (и вообще, с этой точки зрения — предел стремлений для человека), описывается как «присутствие при Боге» (*хуḍūr ма'а-ллāх*) и, насколько можно судить, не открывает человеку тайны Сокрытого.

Вполне вероятно, что невозможность *увидеть* Истину там, в тайном первоисточке ее первобытования, и предопределяет невозможность восхождения к за-предельной истине. То Сокрытое, где бытует и бытийствует Истина, *предвечно* в подлинном смысле этого слова. В это Сокрытое нет «доступа», там невозможно никакое «присутствие» просто потому, что в этом Сокрытом *ничего нет* — нет никакой *вещи*. Это Сокрытое — то, о котором говорится: «Есть Бог, и с Ним ничего» (*kāna al-lāh wa lam йакун ма'а-ху шай*). Это Сокрытое, таким образом, — до всякого времени и до (здесь логическое «до») всякой вещи, это Сокрытое имеется только тогда, когда больше *ничего* нет.

Итак, ясная истина *предъявлена* нам — но, оказывается, совсем не обязательно *явлена*. Парадокс не-явленности ясной и предъявленной истины — глубочайшая проблема, прямо вырастающая из описываемой интуиции истины. Эта проблема фундаментальна; она постоянно требует своего разрешения и в то же время этого решения не допускает. Она, иначе говоря, превращается в непрестанный импульс, вечный источник движения классической мысли.

Истину ясную, предъявленную, но не явленную — следует выявить. Предъявленная-но-неявленная истина — это *скрытое* (*bātin*). Процедура ее выявления (*изхār*) — это, вообще говоря, процедура познания в самом широком смысле, находимая нами в самых разных дисциплинах. Выявление скрытой истины при уверенности в ее предъявленности — достаточно общая характеристика процесса познания.

Познанное есть явленное — когда оно явлено непосредственно. Познанное есть также вы-явленное — когда его явленность достигну-

---

<sup>21</sup> И в языковом, и в терминологическом плане *гайб* («отсутствие») как состояние и даже как процесс) противопоставляется *хуḍūr* («присутствие»).

<sup>22</sup> Ибн 'Араби. Фусūs ал-хикам. Бейрут, 1980, с. 133; см. также с. 120—121.

та особыми усилиями и с помощью специальных процедур. В любом случае истинно то, что предстоит нашему взору в своей очевидной явленности.

Предъявленность истины означает, что *вся истина* — здесь, перед нами; мы, быть может, не видим *часть* ее, скрытую-за: скрытую за тем, что явлено непосредственно. То, что явлено непосредственно, *облачает* истину: истина внутри облачения. Образ одежд, закрывающих *тело* истины, — один из самых популярных в исламском средневековье для описания скрытой (*бāтин*) истины. Одежды, однако, не только (а может, и не столько) скрывают, но и подсказывают, но и ведут к тому, что за ними: в одеждах предстает перед нами вполне *осязаемый*, здесь-представленный лик истины; тело-в-одеждах, а не бесплотная тень чего-то. Поиск истины — это ныряние-вглубь, а не восхождение-ввысь. Раз-облачение и оказывается вы-явлением истины.

Не только познание истины предметов, но и узнавание подлинности мыслей описывается таким образом. Мысль другого есть нечто скрытое — то есть скрытое-от-меня, но все же наличное-здесь: то, что может быть вы-явлено. Выявление мысли — функция слова: оно классической арабской мыслью описывается как *выявитель смысла*<sup>23</sup>. Не точечный знак, не произвольная метка, но подлинное воплощение смысла<sup>24</sup>. В понятии «смысл» (*ма'нан*) достигается единство понима-

---

<sup>23</sup> В качестве примера приведем пространную цитату одного из самых красноречивых средневековых авторов — аль-Джахиза: «Вот что говорят отдельные знатоки и мастера слов (*лафз*), критики смыслов (*ма'āнин*). Смыслы, что гнездятся в груди человека, запечатлены в его уме, разлиты в душе, вплетены в его думы, произведены его мыслью — эти смыслы укрыты и спрятаны, далеки и отчуждены, таятся, отделенные завесой. Они суть в том смысле, что их нет: неведома нам душа другого, неизвестна нужда брата и соседа и смысл компаньона. Смыслы человека соответствуют делам его, тем нуждам, что не удовлетворить иначе как с помощью других. Смыслы эти оживают, когда он упоминает их, сообщает о них, использует их. Вот это-то и приближает их к пониманию (*фахм*) и выявляет для разума, превращая скрытое в явное, отсутствующее в зримое, далекое в близкое. Именно так кратко выражается запутанное и развязывается заплетенное, непринятое во внимание (*мухмал*) делается связанным (*мукаййад*), а связанное — абсолютным, неизвестное — познанным, отчужденное — послушным, непризнанное помечается, а помеченное узнается. Сколь ясным будет указание (*далāла*) и правильным намек, сколь хорошо сокращение и точен подход — столь и выявлен будет смысл. Чем яснее и красноречивее указание, чем светлее и точнее намек, тем лучше и полезней. Ясное указание на скрытый смысл — это разъяснение (*байāн*), которое, как тебе известно, Всевышний (славен Он и велик!) одобряет и ставит в пример. Об этом говорит Коран, этим прославлены арабы, в овладении этим — честь иностранцев» (*ал-Джāхиз, Абū 'Усмāн*. Ал-Байāн ва-т-табийн. Ч. 1. Бейрут, 1990, с. 75).

<sup>24</sup> Например, «истинное» значение слова — это его прямое, утвержденное-всеми значение, а вовсе не то, что, как сказали бы мы, в действительности подразумевал говорящий или что оно в действительности значит. Смысл (*ма'нан*) слова истинен (*хаққий*) не тогда, когда со слова удалены все *заслоняющие* его подлинность завесы.

ния внутренней выявляемой истинности вещи и внутренней выявляемой истинности мысли.

3. При такой предьявленности и несомненной убедительности *видимой* и *доступной* *взору* истины приоритет в споре сомнения и уверенности получает уверенность. Утвержденное может быть побеждено отнюдь не эфемерным «сомнением» (оно и «сомнение»-то потому, что само не есть *истина*), а столь же утвержденной истиной. Для платонически ориентированного менталитета сомнение *пятнает* истину, и она, теряя свою чистоту, перестает быть истиной, по крайней мере до тех пор, пока не *очистится*. Поэтому сомнение и может быть методологическим принципом — оно предполагает борьбу с собой, оно, побеждая, может отделить ложь от истины или, уступая, истину ото лжи; сомнение требует к себе внимания, оно будит мысль и заставляет искать аргументы. Существенной предпосылкой этого является поиск чистоты истины как условия ее силы.

Однако не так тогда, когда истина утверждена и *потому* ясна. Здесь истинное значение слова ясно для всех именно потому, что оно утверждено всеобщим употреблением; здесь кораническое откровение ясно для всех потому, что оно утверждено высшим авторитетом. Глаголы, обозначающие градации процесса обретения знания, выражают не что иное, как разные ступени утверждения и закрепления познаваемого<sup>25</sup>. Слабость сомнения и его бессилие в борьбе с утвержден-

---

Слово являет нам свою истинность как раз в своей обыденности, в своем доступном-для-всех звучании. Истинное вовсе не есть скрытое от поверхностного взора. Когда хотят указать на такую сокрытость, говорят о «тайне», или «тайном» (*сирр*), слова, противопоставляя это его «истинному» значению. Точно так же противопоставление «явного» (*зāхир*) и «скрытого» (*бāтин*), составляющее один из излюбленных приемов исламской мысли, не есть противопоставление истинного ложному.

<sup>25</sup> В качестве примера приведем определения терминов «знание, уверенность, успокоенность», скомпилированные в современной энциклопедии фикха из средневековых источников (ал-Мавсу'а ал-фикхиййа. Ч. 5. Эль-Кувейт. Изд. 2-е. 1986, с. 167—168. 204—205).

«I. Успокоенность (*итми 'нāн*)

*Определение:* Общеязыковое значение слова «успокоенность» (*итми 'нāн*) — «покой» (*сукūн*). О сердце говорят: «успокоенное», т.е. покойное, без волнений. Говорят также: «успокоился на месте» (*итма 'анна би-л-макāн*) — утвердился там...

Слова, связанные с данным:

Знание (*'илм*). Знать — значит считать, что вещь такова, какова она на самом деле. веря в это. Что касается успокоенности, то она состоит в том, что душа успокаивается в этом знании. Таким образом, можно знать, но не иметь успокоенности.

Уверенность (*йакīн*). Уверенность — это покой души, основанный на том, что она считает, что вещь может быть только такой-то. Успокоенность же — это покой души, основанный на наиболее вероятном мнении. Таким образом, уверенность сильнее успокоенности...

ностью выражены и в известном положении фикха<sup>26</sup>: «Уверенность не уничтожается сомнением»<sup>27</sup>: этот тезис современные теоретики выделяют в качестве одного из основополагающих для традиционного правосознания<sup>28</sup>.

Каким образом, однако, истина обретает и сохраняет свою утвержденность? И что есть эта утвержденность, составляющая столь принципиальную черту истины? Что утвержденность дается чем-то, что наделено силой и властью даровать ее, мы имели возможность видеть. Но как именно утверждается истина? И какой именно оказывается ее утвержденность?

4. Истина, утверждающая себя как *вот-это-предстоящее* нам, может быть представлена и предъявлена как единичное и экзemplифицированное. Ясность *вот этой истины* не затуманена горней вознесенностью. Истина *здесь*, среди окружающего нас мира; она пред-

## II. Исповедание (*и'тикād*)

*Определение*: В языковом плане «исповедание» — масдар глагола «исповедовать» (*и'такада*). «Я исповедую то-то и то-то» значит «к этому привязано мое сердце и душа». «Исповеданием» (*'ақйда*) называют то, во что веруют.

В качестве термина «исповедание» имеет два значения: во-первых, вообще любая уверенность в истинности, которая шире, нежели различие решительного (*джāзим*) и нерешительного, соответствующего (*мутāбиқ*) и несоответствующего, фиксированного (*сāбит*) или нефиксированного. Во-вторых, это одна из частей знания, а именно уверенность (*йақйн*), определение которой будет приведено ниже.

Слова, связанные с данным:

Знание (*'илм*). «Знанием» называются разные смыслы. Знание — это постижение вообще (*ал-идрāk мутлакан*), будь то запечатление (*тасаввур*) или утверждение истинности (*тасдйқ*), уверенное (*йақйнйй*) или не уверенное [знание]. В этом смысле знание — более общее, чем исповедание вообще. Далее, один из смыслов «знания» — уверенность (*йақйн*). В этом смысле знание — более частное, нежели исповедание в первом смысле, и равно ему во втором смысле (в смысле «уверенность»).

Уверенность (*йақйн*). Уверенность — это решительное исповедание, соответствующее твердой (*ас-сāбит*) реальности, т.е. то, которое не может быть подвергнуто сомнению. Другие определяют ее как знание, приносящее покой душе и уладу сердцу благодаря познанному, на смену растерянности и сомнению. Уверенность — понятие более частное, нежели знание и исповедание.

Мнение (*зунн*). Мнение — это постижение более вероятного, оставляющее возможность противоположного. Этот термин может в расширительном плане (*таджаввузан*) применяться к уверенности и сомнению. Таким образом, «мнение» отличается от «исповедания» в смысле уверенности.

<sup>26</sup> *Фикх* (букв. *понимание*) — дисциплина, занимавшаяся исследованием того, как нормы (*ахкām*) Корана и сунны могут быть поняты в качестве определяющих для любого жизненного случая. Представители этой дисциплины именуются *факихами*.

<sup>27</sup> Ал-Маджалла, ва-хийя тахтави 'алā ал-қавāйнн аш-шар'иййа ва-л-ахкām ал-'адлиййа (*Маджаллат ал-ахкām ал-'адлиййа*). 2-е изд. Константинополь, 1880, с. 11.

<sup>28</sup> См.: ал-Мавсу'а ал-фикхиййа. Ч. 5. Статья «'Асл», с. 55—61.

ставлена *вот этим*. Постигание истины требует не подъема и освобождения от потока текущей изменчивости, а устойчивости в этом потоке.

Понимание истины как стоящей над временным потоком и освобожденной от временной изменчивости было хорошо известно исламской культуре. Скажем, у Ибн Сины находим весьма красноречивое утверждение платонических мотивов очищения от преходящего и воспарения над временем и пространством как признаков и условий истины, будь то в онтологической сфере: «...есть субстанции отъединенные и очищенные (*джавāхир муфрада муназзаха*), кои не достигают время и кои не бывают уставляемы на какое-либо место; они бегут от сих [земных] тел, [подчиняясь] вражде противоположностей и стремглав уносясь прочь. А Необходимо-сущий выше отъединенных субстанций и более их возвышен и очищен (*таназзух*); так как же может с Ним смешиваться сенсительное и телесное?» — или в сфере мистико-интуитивного познания: «Речение его (да благословит и приветствует его Бог!): „Молящийся беседует с Господом своим“<sup>29</sup> — говорит о том, как познают души отделенные (*муджаррада*), освободившиеся (*хāлийа*) и чистые (*фāриза*) от временных возникновений (*хавādис аз-замāн*) и пространственных направлений (*джихāt ал-макāн*): они свидетельствуют Истинного разумом (*мушāхада 'ақлийа*) и зрят Бога господним, но не телесным зрением», чего подтверждением может служить и даваемое им определение «истинной молитвы»: «внутренняя (*ал-қисм ал-бāтин*), истинная (*хақйқийй*), отъединенная от фигур (*муфрад 'ан ал-хай'āt*), отделенная от изменений (*муджаррад 'ан ат-тағаййурāt*) — мольба глаголящей души к Господу твоему»<sup>30</sup>.

Однако платонические мотивы понимания истины не доказали своей стойкости (*утвержденности* — если пользоваться имманентным критерием истинности) в культуре классической исламской мысли. Вряд ли их бытование было намного шире, чем круг приверженцев *фальсафа*; да и здесь они не проявляли своей абсолютной власти. Скажем, у Ибн Сины с процитированными словами соседствуют такие, в которых вполне отчетливо видно понимание истины как фиксированности и неизменности *внутри* потока перемен: «...Единый...

<sup>29</sup> Ибн Омар сказал: «Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) усердно молился в последнюю декаду рамадана, и тогда ему делали дом из пальмовых листьев. Однажды он высунул оттуда голову и сказал: „Молящийся беседует с Господом своим. Смотрите же, о чем беседуете со своим Господом, а да не оглашает того никто из вас громким голосом“» (*Ибн Ханбал. Муснад, муснад ал-муқсирийн мин ас-сахаба*, 5096. Параллели: *Ибн Ханбал*, 4692, 5053).

<sup>30</sup> *Ибн Сина. Рисāла фй махййат ас-салāt. — Расā'ил Ибн Сина фй асрār ал-хикма ал-машриқийа*. Ч. 3. Лейден, 1894, с. 38, 39.

Который один и тот же во всех Своих атрибутах и самость Которого не изменяется ни в какой момент времени (*вакт*)»<sup>31</sup>. Мохиддин Ибн Араби видит вечное не как «поднятое-над» временным, а как воплощенное в нем. Временное — вовсе не тень вечного, а его полновесное представление. Надо видеть *и* временное, *и* вечное — этот двойной акцент объясняет многое в отличии арабского мистицизма от западного.

Впрочем, дело не в количестве цитат и не в перечислении имен (сколь блестящими бы они ни были), а в самой находимой нами здесь логике придания понятиям смысла. Искать истину во времени, а не над временем оказывается неизбежностью. Сокрытое (*ал-гайб*), первоисток (исконная утвержденность) всего никогда не выявляет себя: предвечность остается *предвечностью*, она не позволяет говорить о себе. Первичная истина поэтому должна быть найдена не *вне*, а *во* времени — иначе мы вообще не найдем ее. Находимое во времени, но не временное — вот что такое перво-истина с этой точки зрения.

Истина, данная нам и предстоящая нам как *вот эта утвержденность*, дана не как истинность *чего-то*, а как *сама* истина. Постижение истины не требует внимания к тому, что стоит за «вот-этим». Постижение истины — это ее *настижение*: достаточно видеть, чтобы увидеть. Глагол *адрака* — постичь — выражает действие стрелы, попадающей в мишень, силков, захватывающих добычу. Постичь истину значит встретить ее на своем пути, увидеть ее перед собой<sup>32</sup>. Истина есть нечто, утвержденное здесь, перед нами, в нашем пространстве и времени. Разговор об истине не предполагает обязанности ухода от данного и *перехода* к чему-то пока не-найденному; он не предполагает ни перехода онтологического, к вечному, непричастному временной текучести, ни перехода гносеологического, к знанию *о* вещи, ей соответствующему и потому в своем неизменном соответствии истинному. Истинна, собственно, сама вещь<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> Там же, с. 37.

<sup>32</sup> И соответственно, получить знание. Поэтому для ортодоксально-религиозной мысли в исламе совершенно не составляет труда утверждать высокий статус знания: такое познание отнюдь не влечет каверзного выпрашивания обоснований тех или иных утверждений, ведь истина уже самим фактом своей ясности достаточно утверждена. Это же для неортодоксальных течений мысли позволяет достаточно безболезненно разрешать гносеологические вопросы, не встречая существенных затруднений. Знание как знание ясной истины получает серьезное и почетное место в культуре ислама — факт, несомненно, яркий, но нередко получавший неадекватное толкование.

<sup>33</sup> Интересно, что и среди имен Бога традиция и теоретическая мысль первым называет именно «вещь» (*шай*). Бог как «вещь» идет прежде Бога как «бытия» (*вуджуд*). «Вещь» и есть «нечто утвержденное»; поэтому первое, что утверждается о Боге, — это его «вещность» (*шай 'иййа*), или «утвержденность» (*субут*); и последнее, что философствующий мыслитель классического периода будет отрицать, — это опять-таки «утвержденность» Бога.

Истина как утвержденное-и-ясное порождает, как корень, целую гроздь понятий. Из этого понимания истины вырастает такое понимание осуществленности вещей и нашего постижения этой осуществленности, которое сливает эти два аспекта почти до неразличимости.

Вероятно, одно из наиболее ярких тому свидетельств — производные от *ḥaqq* слова, связанные с процессом постижения или установления истины. Заметим: «постижение» и «установление» говорим мы, вынужденные самим строем нашего языка однозначно фиксировать, идет ли речь о гносеологическом (постижение, установление в смысле выяснение в знании) или онтологическом (установление как утверждение-в-бытии, про-из-ведение) аспекте истинного. Показательно при этом, что онтологическое звучание термина «утверждение» вряд ли будет понятно само себе, и его придется (в отличие от термина «постижение») специально оговаривать, чтобы оно не было понято как синоним «постижения». Истина для нас все же тяготеет к гносеологическому звучанию.

*Taḥaqqāqa*, глагол, наиболее близким переводом которого на русский было бы словосочетание «быть по истине», употребляется в арабском в тех случаях, где мы бы с равным основанием могли сказать и «получать действительное существование», и «истинно постигать». Действительная вещь, вещь, существующая *реально*, — *shay' muḥaqqaq*, — это вещь, достигшая своей истинности. «Постижение истинности вещи» — *taḥqīq aṣṣhay'* — может вне контекста с равным правом быть понято и как «осуществление вещи».

«Истина» и есть само «истинное», сама «истинная вещь». Истина, таким образом, не заявляет никакой определенности своего бытийного статуса. «Истина» — это то-что-есть, и «истина» — это подлинность нашего знания о том-что-есть. Гносеологическое и онтологическое слишком близки в этом понятии истины.

Вещь, предъявленная мне, истинна как таковая, в своей предъявленности. Ее истинность — теперь, когда она предо мной как утвержденная-здесь — в ней самой, а не в соответствии чему-то, что придавало бы ей истинность. И тем не менее она, эта утвержденная-здесь истина, утверждена таковой не изначально. Проблема и парадокс такого понимания истины и истинности — в этой раздвоенности, желающей и способной *не* сливаться воедино: мы можем понять, что есть вещь в своей временной истинности, *не* говоря о вечности этой истинности; и тем не менее только благодаря этой вечности вещь и истинна *в конечном счете*. Мышление, желающее найти последнее основание истинной утвержденности, непременно приходит к этой парадоксальности. Вечностная *в-конце-концов* истинность вещи такова, что о ней невозможен разговор; а временная *эта*-истинность, давая понять, что есть вещь, не приводит нас к последним ее основаниям. Оказывается, что понимание того, что есть вещь, не выясняет *до конца* ее истинностную утвержденность. Знание полно — и прин-



ципально неполно; обоюдоострое следствие *предъявленности* истинности. Сокрытость, фундирующая утвержденность-здесь этой вещи, не может вы-явить себя.

Оказывается, что необходимо говорить о вечности (сокрытости) так, чтобы она вечностью быть — перестала. Необходимо говорить о вечности как о времени.

Вечность поэтому оказывается для арабской мысли многоликой — слишком многоликой.

Вечность сокрытого, *несопрягаемого* и *несоотносимого* со временем — та вечность, которая исключает всякое наше присутствие, присутствие бытия или присутствие мысли — *сармад*<sup>34</sup>. Это, собственно, вечность только именуемая — вечность, о которой мы не можем рассуждать, думать и говорить. Это — вечность, никогда не *присваиваемая* нами; не присваиваемая никак — ни в бытии, ни в мысли. Это скорее — пред-вечность; и тот, кто обладает ею, — *Предвечен*.

Вечность должна быть выражена в терминах времени, чтобы стать предметом нашего разговора, чтобы из пред-вечности стать вечностью-для-нас. Не время понимается через вечность и в своем отношении к вечности; вечность превращается в нечто — как бы временное. Процедура, сама по себе несущая парадоксальность, выполненная по модели *как если бы*: как если бы вечность, сокрытая в своей исключаящей всякое присутствие неявленности, оказалась явленной-нам.

Как и откуда может быть увидена вечность так, чтобы стать вечностью-для-нас? Где та позиция, что придаст истинность формирующейся осмысленности?

Вещь истинна в своей осуществленности и утвержденности перед нашим взором. Мы видим нечто в его истинности как *предстоящее*, *предъявленное*. Необходимость занять *фиксированную точку* наблюдения, только и способную открыть нам истинность, становится здесь нормальным эпистемологическим требованием, фундирующим любую процедуру осмысления.

Точка настоящего становится исходной точкой осмысления, позицией наблюдателя, с которой и только для которой существуют смыслы «без-начальность» и «бес-конечность». Смотри «назад», из *этой* нашей точки временной осуществленности, мы видим безначальность; взгляду вперед открывается бес-конечность. Так, из временной точки Нашего истинного бытия, мы можем увидеть вечность, имеющую смысл для нас.

<sup>34</sup> Употребление этого термина можно считать достаточно явной тенденцией, хотя и не абсолютным правилом. Показательным представляется следующее определение Ибн Сины: «Соотношение (*нисба*) со временем того, что со временем, но не во времени, как [находящегося] со временем, — это „век“ (*дахр*). А соотношение того, что не во времени, с тем, что не во времени, как того, что не во времени, должно скорее именоваться „вечностью“ (*сармад*)» (Ибн Сина, *Абу ал-Хусейн*. «Уйун ал-хикма. Каир, 1954, с. 28).

Такая вечность-для-нас, или вечность-с-нами, неизбежно оказывается парадоксальным понятием — парадоксальность таится в самой его сути. Безначально-вечное — то, для чего нельзя указать начало во времени, что *было* всегда, в любой прошедший момент времени — '*азалий*'; и бесконечно-вечное — то, что *пребудет* всегда, в любой последующий момент времени — '*абადий*': два лика этой вечности-во-времени, обращенные назад и вперед. Невозможность бесконечной последовательности, столь непреложная для средневекового сознания, скрадывается в этих понятиях. Но дело не только в этом: две эти вечности суть одно и то же для *самого* вечного (в Боге Начало и Конец совпадают; Его безначальность и есть Его бесконечность, а их различие — это различие в нашем разговоре; этот тезис был подробно проговорен средневековыми теоретиками) — и тем не менее они не суть пред-вечность; '*азал* и '*абад* не составляют вместе *сармад*. Изначальное — подлинное изначальное — ускользает<sup>35</sup>.

Но в принципе такое «составление», такое «склеивание» двух бесконечных («половин») в точке настоящего возможно. Его производным, однако, окажется не сокрытая предвечность, но то, что можно было бы назвать «всегда-вечность»: *давām, қидам*. Первый термин являет нам звучание этого понятия самого по себе, второй — в соотнесенности с возникновением-во-времени: *дā'им* — то, что всегда-длится и никогда не прерывается; *қадīm* — то, что было-и-есть-всегда в противоположность возникающему (*мухдаc*) и (следовательно) меняющемуся. Когда, скажем, аль-Маварди приводит (в качестве наставления судьям, моральной максимы, призывающей решать не торопясь и пересматривать судебное решение, если оно оказалось неистинным) слова Омара бен аль-Хаттаба «истина вечна» (*ал-хаққ қадīm*)<sup>36</sup>, истина оказывается вечной именно в этом смысле: как всегда-наличное, всегда-неизменное и не-уносимое током временных перемен. Быть вечным для вещи, таким образом, не означает быть выше времени; это значит для нее — быть *тверже* времени.

Итак, вечность, чтобы *быть* вечностью, должна соотнестись со временем, оказаться вечностью-во-времени. Логика этого понимания (со всеми своими релевантными онтологическими импликациями) предопределила, среди прочего, не только популярность суфийских философов в позднеклассический период арабоязычного философствования, но и фундировала саму возможность их возникновения.

<sup>35</sup> Это проявляется и в онтологии: парадоксальность связи Первого (Начального) со следующими ступенями бытия имеет ту же логическую природу.

<sup>36</sup> «Если вчера ты решил дело, а сегодня, вновь рассмотрев его, уразумел и наше<sup>1</sup> правильное, то нет причин не вернуться к истине: истина вечна, и вернуться к ней — лучше, чем упорствовать во лжи (*бāтил*)» (*ал-Мавардӣ, Абу ал-Хасан. Ал-Ахкām ас-султāнийя ва-л-вилāйāt ад-дīнийя*. Изд. 1-е. Бейрут, 1990, с. 140).

Одним из следствий разбираемого нами подхода к пониманию истинности вещи была концепция атомарного времени. Эта концепция была развита уже первыми представителями теоретической рефлексии — мутакаллимами; в арабском перипатетизме и исмаилизме она отошла на второй план, а затем вновь расцвела в суфийской мысли. Согласно этой концепции, во времени (*замāн*, реже *вақт*) могут быть указаны индивидуальные (в прямом значении термина — неделимые) моменты времени (*замāн фард*, *вақт фард*, реже просто *вақт*), лишённые длительности. Момент возникновения вещи и момент ее уничтожения слиты и нераздельны в таком атоме времени. Существование вещи, таким образом, — это прохождение череды атомарных возникновений-и-уничтожений.

Раз так, поскольку каждый момент времени есть некоторая уникальная характеристика, снимок бытия, ничто не остается «независимым от времени» или тем более *единым* во времени. Каждый момент времени приносит новое. То, что истинно, истинно не потому, что оно не связано со временем, а потому, что во всяком временном изменении оказывается *таким же*. Быть истинным не значит быть непричастным времени; быть истинным значит сохранять свою идентичность во всем течении времени.

Нетрудно видеть, что «постоянное» отличается от «возникающего» не чем иным, как большей устойчивостью: ни в какой момент времени оно не исчезает и не появляется, — и только в этом смысле оно более истинно. Большая истинность постоянного — в ее, этой истинности, большей «пригодности»: она верна для любого момента времени. Истинность возникающего ограничена временным отрезком, измеряющим его существование, — но в пределах этого отрезка она вполне полноправная, ничуть не ущербная истинность. Временное опирается в своей утвержденности на вечное, это верно, — но опирается только в аспекте получения, или обретения, этой утвержденности; обретая свою истинность-утвержденность, временное получает ее *сполна и вполне*.

Поэтому, собственно, в арабской мысли (в суфизме и воспринявших его идеи учениях) возможно утверждение о том, что только и именно рассмотрение Бога во временном аспекте делает возможным утверждение о его вечности; Бог, рассматриваемый вне всякой связи со временем, отнюдь не вечен, а просто — вне времени. Вечность оказывается не чем иным, как оборотной стороной времени.

5. Истинное понимается как бывающее-здесь в любой момент времени. Истинно то, что можно найти благодаря его незыблемости в любой данный момент времени (соответственно частично-истинное — это то, что можно найти в любой из *таких-то* данных моментов времени). Истинное истинно потому, что заявляет о своей компе-

тенции в каждый из моментов времени. Оно распространяет свою власть на любой момент времени, непосредственно в нем присутствуя; оно присутствует в каждом из моментов времени как неизменное. Истинное вечно; но оно вечно не потому, что собирает в себе настоящее, прошедшее и будущее так, что они в нем — все вместе и ни одно из них не есть в своей определенности и отдельности; оно вечно потому, что всегда-неизменно. Истинное вечно не потому, что *причастно* вечности, а потому, что фиксировано и неизменно *навсегда*. Интересным следствием такого понимания истинности оказывается понимание «более правильного» как «более фиксированного» (ср. с «более точным» в нашем понимании истины как точности соответствия данного некоторому образцу). В качестве примера можно привести рассуждения аль-Маварди о том, как разрешается конфликтная ситуация в случае, если и «имам» (т.е. высший руководитель общины), и «уполномоченный визирь» (*вазир ат-тафвйд*) назначают «чиновника» (*'амил*) для выполнения одной и той же работы: здесь более правильное назначение описывается как «имеющее большую устойчивость» (*асбат*). Интересно при этом, что таковым оказывается то назначение, которое предшествует другому по времени: идущее *раньше* обладает большей силой утвержденности и истинности<sup>37</sup>.

Такое истинное пригодно для всякого момента времени не потому, что вечно сворачивает его в себе и заведомо заключает в себе как снятый абстрактный момент. Когда мы мыслим истинность вечного, или вечность истинного, *таким* образом, мы заставляем истинное доказывать свою причастность каждому данному моменту времени, каждому данному жизненному случаю. Согласно такому пониманию истинное должно быть проверено на эту способность быть пригодным для каждого данного текущего момента, проверено на эту способность действительно сворачивать в себе каждый данный момент времени. Точнее, истинное должно быть постоянно проверяемо и, будучи уличаемо в неистинности, отвергаемо и заменяемо новым, другим истинным. Следствием такого видения истинности оказывается неокончателюность любых данных представлений об истинном (кажется, довольно показательно в этом отношении томистское деление законов: высший и окончательно истинный, полный божественный закон принципиально недоступен человеческому разуму, который обречен производить лишь претендующие на вечность, а по сути временные и потому ошибочные законы) и постоянное асимптотическое приближение к столь же асимптотически удаляющемуся идеалу окончательно и действительно истинного: этот Ахиллес двигается в пространстве, принципиально не позволяющем интегрировать бесконечную последовательность его шагов.

---

<sup>37</sup> Там же, с. 65.

Будучи *так* вечным, такое истинное накладывает свою власть на *каждый* момент времени — и соответственно *каждый* частный случай — именно потому, что в нем *не* присутствует как таковое, потому, что, в качестве общего, вбирает это частное в себя. Но если и когда истинное вечно не потому и не так, что сворачивает в себе время (и соответственно — временное), а так, что *предшествует* всякому временному, то никак не общим его характером определяется обязательность его власти над каждым моментом времени — и соответственно всякой временной вещью (нетрудно видеть, что это истинное истинно еще и потому, что, обладая властью утвержденности, способно эту силу сообщать другому, *утверждая* его и тем самым сообщая способность и силу существовать: истинное, будучи само утверждено, утверждает в бытии все прочее). Такое истинное вовсе не обязано представлять собой общий случай для всяких частных, которые бы попадали под него и попадали бы в его компетенцию: такое истинное властно над всяким другим данным-нам — по праву своей *предшествующей утвержденности*. Вслед за особым пониманием аспекта *время/вечность* рассматриваемая интуиция истины выявляет свое особое понимание значения статуса общность/частность.

Истинное в понимании западного сознания несовместимо с «жизненной требухой» и неустойчивостью; истинное в разбираемом понимании, напротив, своим первым атрибутом имеет именно *жизнь* и *силу* (мощь): только живое и могущее имеет власть утвердить себя — в качестве истинного. Но такая интуиция истинного не предполагает, вообще говоря, в качестве своих обязательных характеристик-коннотатов ни общность/универсальность, ни абстрактность.

6. Таким истинным-и-утвержденным является, среди прочего, и пример пророка. «В посланнике Божиим есть прекрасный пример вам»<sup>38</sup> — это слова Корана, обращенные ко всем мусульманам. Здесь «пример» — *'усва*. Слово *'усва* несет смысл приравнивания: тот, кто следует примеру — *'усва*, довольствуется тем же, что принятый за модель образец, и обретает то же состояние<sup>39</sup>. В звучании этого слова мы прикасаемся впервые явным образом (хотя неявно мы и не удалялись от них) и к тем смыслам, о которых здесь идет у нас речь. Следование примеру — *'усва* водворяет *правильность*. Эта смысловая связь хорошо просматривается в глаголе *'ассā*: *му'ассин* означает «тот, кто водворяет мир (*йуслих*) и правосудие (*йа'дил*) среди людей»<sup>40</sup>. «Водворять правосудие» или «правильность» («выпрямленность») — *'ада-ла* — глагол, происходящий от того же корня, что и занимающее нас слово «справедливость».

<sup>38</sup> Коран, 33:21 (пер. Г.Саблукова).

<sup>39</sup> См.: *Ибн Манзур*. Лисан ал-'араб.

<sup>40</sup> Там же.

Поведение посланника есть некий фиксированный образец, который в этой своей фиксированности обретает права истинности. Фиксированная истинность оказывается *законностью*. Если Коран называет пример пророка словом *'ува*, то в традиции он закрепился под другим названием — *сунна*. *Сунна* и есть «пример, служащий законом», — оба смысла в этом слове нераздельны.

«Следуйте моему примеру (*сунна*) и примеру (*сунна*) праведных, идущих истинным путем халифов после меня, держитесь за него руками и ногами и не смейте вводить никаких нововведений: любое нововведение (*мухдаса*) — это искажение (*бид'а*), а любое искажение — это заблуждение»<sup>41</sup>. Если в этом хадисе речь идет о «законопорождающем примере» (*сунна*) посланника, то традиция точно такой же абсолютный запрет на внесение каких-либо изменений наложила и на правила, зафиксированные в Коране<sup>42</sup>. «Нововведение» — *мухдаса* — то, что противоположно пред-посланной «постоянности», благодаря своей постоянности являющейся «необходимостью» (*вāджиб*). Здесь мы встречаемся с этическим звучанием термина *ахдаса* («произвести новое»). Чуть выше (см. с. 266) мы обсуждали онтологическое звучание пары *кидам-ихдās* (вечность-возникновение); примечателен параллелизм используемых категориальных схем рассуждения. Вечный и неизменный божественный порядок, открытый в Коране и проявленный в словах и делах посланника, пребудет неизменным до конца времен: в этом смысле он необходим (*вāджиб*). Отход от такой фиксированной утвержденности есть нарушение истины и закона. Экземплифицированность в разбираемом понимании истинности отнюдь не противоречит качеству «быть истинным».

Поэтому закон — это не абстрактный порядок (вещей или идей), претендующий на истинность и обладающий характером общности (неважно, понимается ли он в платоновском или интуитивистском духе, существует ли этот истинный порядок предвечно или творчески усматривается нами). Закон — это утвержденная-и-фиксированная линия, требование, пример. Именно таков закон как *шарī'а* и *сунна* — как линия поведения, данная в качестве образца. Здесь нас прежде всего интересует понимание юридических законов; однако то же верно и для понимания законов натуральных. Главная черта их понимания, которая здесь по понятным причинам может быть только декларирана, но не подтверждена, состоит в отсутствии абстрактного

<sup>41</sup> Абу Дявуд ас-Сиджистайн. Ас-Сунан, 3991. Параллели: Ибн Маджа, 42, Ибн Ханбал, 16521, 16522, Дарими, 95.

<sup>42</sup> В арабоязычной традиции нет единства относительно употребления терминов *шарī'а* и *шар'* (Закон), которыми могли бы быть обозначены эти фиксированные установления Корана: иногда эти термины относят собственно к ним, иногда — ко всем неизменяемым нормам Корана и сунны, иногда — и к нормам основных мазахабов.

характера, позволяющего бесконечность конкретного свернуть в завершенность конечного краткого единства.

'Усва, сунна служат абсолютным образцом-примером для каждого в общине верующих. 'Усва, сунна — закон социальной жизни. Это, сказали мы, закон в силу своей зафиксированной утвержденности. В этой однажды-свершившейся фиксированности — основание его истинности. Однако истинность (*хаққ*) имеет и другую ипостась смысла. Это — осуществляемость (*тахаққук*). Закон должен быть не только зафиксированным, но и фиксируемым. Осуществляемость закона в каждый из моментов времени — вот что равно необходимо для его истинности<sup>43</sup>. Истинность закона здесь не имеет особой области бытования, где она сохраняла бы свою вечностную неизменность. При разбираемом понимании истины закон, перестающий воплощаться, перестает и быть истинным. Чтобы оказаться вечным ('*абადий*')<sup>44</sup>, закон должен быть абсолютно — всеми, всегда и неизменно — осуществляем, практикуем и исполняем. Человеческое поведение, в котором закон и находит свою осуществленность, оказывается необходимым компонентом, завершающим смысловой ансамбль закона. Только постоянное (в каждый момент времени) пребывание в своей полной осуществленности делает закон законом.

7. Такой закон в принципе требует абсолютной неизменности дел и поступков. Это понимание выражается в убежденности в том, что полный и совершенный божественный порядок если и может быть изменен, то лишь к худшему; поколебленная незыблемость истины уступит место зыбкому заблуждению. Это полностью относится к тем ситуациям, которые точно соответствуют казусам, описанным в *шарифа* и *сунна*. Если бы иных ситуаций не возникало, утвержденного высшим авторитетом закона было бы принципиально достаточно для ведения всех человеческих дел.

Однако понятно, что кончина пророка обозначила тот исторический рубеж, с прохождением которого названное требование перестало выполняться. Реальность предъявила запросы, само содержание которых, по-видимому, противоречило представлению о совершенной полноте исламского Закона. Необходимо было, не нанося ущерба этому представлению, найти способ понимания новых, не описанных прежде ситуаций.

Для *нового*, не имеющего своей истинной утвержденности, таковая должна была быть найдена. Оказалось, что полнота и совершенство истинного закона предполагают, что всякое новое принципиально может быть истолковано в уже известных терминах старого.

<sup>43</sup> Ср. с представлением о подчиненности (*свернутости*) каждого конкретного феномена всеобщей абстрактной закономерности.

<sup>44</sup> Закон дан *навсегда* и пребудет до конца времен.

Новое, существуя, самим фактом своего бытия утверждает себя в своем отношении к истинному. Новое сводится к истинному не как к «общему» случаю, истинному в силу этой своей общности и не зависящему от временных конкретных реализаций; новое сводится к истинному как утвержденному и фиксированному, но не отличающемуся по степени своей общности. Утвержденное и фиксированное утверждено тем, что *вне* всяких временных возникновений (Богом); но мы знаем о нем только как о проявленном (явленном нам), как вот это временное данное.

Закон в конечном счете устанавливает истинное (= должное); چگونه «истинное», таково и «законное». И дело не только в содержании истинного и законного; дело также (а для нас в ходе нашего рассуждения — даже и прежде того) в их *характере*. Истинное, обладающее принципиальными чертами полной выясненности и утвержденности, утверждает и законное как столь же полное и конкретно-жизненное. Понимание того, что именно должно, не требует поиска вечно-идеальной формы (формулы), сворачивающей все временное многообразие конкретного. Понимание должного (в том случае, если оно не оказывается уже зафиксированным) требует понимания того, каким образом новое может быть понято как произведенное от фиксированного-истинного. Если все, что может и должно быть, уже зафиксировано в истинном Законе, то «новое» никак не прибавляет к нему ничего *принципиально* нового; новое есть *видоизмененное* старое.

Способ этого видоизменения и соответствующие процедуры, а также выяснение позволительности и пределов таких видоизменений — вот что оказывается в центре внимания культуры в данном случае.

8. Такое соотнесение утверждено-истинного и вновь-бытийствующего описывается терминологической парой '*асл-фар*', лучшим переводом которой будет сочетание «основа-ветвь». Пара '*асл-фар*' служит общетеоретическим инструментом средневековой арабской мысли. Процесс словообразования также описывается как «ветвление»: основа ('*асл* — в данном случае предпочтительнее было бы сказать «корень», поскольку речь идет именно о том, что мы называем «корень слова») благодаря «дополнительным буквам» (что заменяет наше понятие -фиксов) образует всевозможные словоформы. Пара '*асл-фар*' в грамматике используется там, где нам показалось бы удобным воспользоваться парой *правило-исключение*: первично-утвержденное (то, что мы назвали бы «правильным», подлинным и истинным) является '*асл*', а всякая производная от него (то, что мы называем «исключением») форма — *фар*'. В результате практически все языковые формы удается описать как *одинаково закономерные*, но различающиеся по степени начальной утвержденности. Понятие «исключение» не используется в данном случае, поскольку «исключение» (*истисна*)



иб 'ад и т.д. — эти термины хорошо известны, обсуждаются и применяются в других контекстах), отрицая утвержденность, исключает не только *из мысли*, но и *из бытия*. «Исключить из правила» значит «исключить из должного», вывести из сферы того, что является *ваджиб*, и перевести в область того, что в принципе не может быть истинным, — а значит, отказать этому в праве быть.

Пара '*асл-фар*' — одна из наиболее употребимых терминологических пар в грамматике. О ее использовании в фикхе я собираюсь говорить ниже. Не только в этих двух дисциплинах пара '*асл-фар*' приобрела статус важнейшего теоретического инструмента, но и во всей интеллектуальной арабоязычной культуре она определила совершенно привычный и *нормальный* способ рассуждения о первичном и производном вообще (перечисление примеров — из *фалсафа*, суфизма, адаба и т.д. заняло бы слишком много места). Во всех этих случаях принципиально, что описание с помощью '*асл-фар*' не предполагает указания на степень общности: «производное», «ветвь» (*фар*') совершенно не должно быть чем-то частным (видовым производным) в отношении к «основе» ('*асл*'). Точно так же «ветвь» совершенно не обязательно *вырастает* из «основы» (хотя такое понимание подсказывается самим языком): кроме случаев, где это действительно так, можно указать немало таких, где между «основой» и «ветвью» вовсе нет генетических отношений.

Современная «Энциклопедия фикха» приводит для термина '*асл*' (с соответствующим парным ему *фар*') более 10 значений<sup>45</sup>. «Основой» могут именоваться самые разные, на первый взгляд порой никак не связанные между собой вещи. Однако «общий знаменатель» их смыслов все же обнаруживается. Заключается он не в чем ином, как в *предшествующей утвержденности*, в силу самой утвержденности заявляющей о себе как об *обязательном* и *истинном*. Именно это оправдывает употребление термина '*асл*', например в словосочетаниях «основное состояние», «основы человека» и «основы вопроса наследования»<sup>46</sup>: первое означает состояние (скажем, состояние ритуальной чистоты — *тахāра*, — без которого молитва не окажется действительной), которое считается по-прежнему истинным, несмотря на возможные сомнения; под вторым разумеются родители и родители родителей человека; третье обозначает основных наследников, непременно и прежде всех прочих получающих свою фиксированную долю наследства. Эти три случая (можно было бы приводить и другие примеры, но этого, кажется, достаточно для иллюстрации того, о чем идет речь) объединяет не понимание '*асл*' как «общего случая» или «принципа» и не понимание его как «основы возникновения», а имен-

<sup>45</sup> Ал-Мавсу'а ал-фикхиййа. Ч. 5. Статья «'*Асл*», с. 55—61.

<sup>46</sup> В «Энциклопедии фикха», откуда заимствованы эти примеры, они упоминаются среди основных значений термина '*асл*' (ал-Мавсу'а ал-фикхиййа. Ч. 5, с. 56).

но представление об описываемой вещи как утвержденной прежде и до и благодаря этой утвержденности дающей быть *другому*. Мне кажется заслуживающим внимания, что то, что описывается 'а<sub>сл</sub>, именно *позволяет быть* своей «ветви», *фар'*. Это *позволение* может выражаться как в порождении, так и в том, что 'а<sub>сл</sub> *уступает место* своей «ветви»-*фар'*, отодвигаясь в сторону и освобождая для нее пространство. Попытка понять отношения между 'а<sub>сл</sub> и *фар'* как только генетические приводит поэтому в ряде случаев к недоразумениям.

То, что дает другому быть, обладает над этим другим властью приоритета. «Ветвь», возникшая после и благодаря «основе» (хотя и не обязательно *из* нее), не может ее отрицать. Идущее «после» не имеет власти над идущим «прежде». Этим определяется принципиальное отношение между «основой» и «ветвью»: *фар'* не должен противоречить 'а<sub>сл</sub>.

Этим, однако, совершенно ничего не сказано о требованиях, которые могли бы быть сформулированы для случая, когда «основ» и «ветвей» несколько: не сказано ни об отношениях внутри группы «основ» ('у<sub>с</sub>у<sub>л</sub>), ни об отношениях между множественными «ветвями» (*фуру'*).

Всякая «основа», будучи утверждена, самой своей утвержденностью истинна. Она вовсе не должна *подтверждать* свою истинность собственной согласованностью с каким бы то ни было принципом. (Единственное, с чем может согласовываться «основа», — это со своим источником, с тем, что дало ей самой силу утвержденности. Но когда мы заводим речь об этом, мы, собственно, выходим из пределов той сферы, в которой наша «основа» является *основой*, и расширяя поле обсуждения, начинаем рассматривать ее как «ветвь» некоторой другой «основы».) Если «основ» несколько, они совсем необязательно должны согласовываться одна с другой, не противоречить одна другой и т.п. Иначе говоря, *группа* «основ» отнюдь не должна составлять «системы»; во всяком случае, понятие 'а<sub>сл</sub> никак не предполагает необходимости этого. Что заведомо невозможно, так это наличие двух прямо взаимоисключающих 'а<sub>сл</sub> в одной группе: не может быть утверждено то, прямое отрицание чего также утверждено. Рассмотрение таких случаев составляет одну из детально разработанных ветвей фикха: теория «отменяющего» (*на<sub>си</sub>х*) и «отмененного» (*манс<sub>у</sub>х*) была создана для определения взаимоисключающих норм Закона, выявления того, какая из взаимоотрицающих норм должна быть признана сохраненной, а какая (или какие) — упраздненной, и объяснения того, почему ниспосланный Богом Закон содержит столь странные случаи взаимоисключений. Характерно, что две (или более) взаимоотрицающие нормы рассматриваются именно как абсолютно взаимоисключающие, так что они *не могут* быть «примирены» нахождением некоторой «общей» нормы, для которой данные были бы рассматриваемы

как частные случаи, — что стало почти рутинной процедурой устранения противоречий из корпуса законов на средневековом Западе.

Что касается «ветвей» (*фурӯ'*), то, пока они рассматриваются именно как «ветви», вопрос об их взаимоисключающем характере не ставится. Логически понятие «ветвь» не содержит в себе требования не противоречить другим «ветвям». Только когда «ветви» начинают рассматриваться как «основы», их статус меняется и в силу вступает требование устранить взаимоисключающие случаи. Соответственно некоторый набор норм может считаться единой группой «ветвей» (*фурӯ'*), полученных из некоторой группы «основ» (*'усӯл*); но как только этот же набор норм рассматривается в качестве «основ», он теряет свое единство: внутреннее членение выделяет в нем подгруппы, содержащие непротиворечивые нормы. Таким образом, *все* «ветви» образуют нечто единое как «ветви», хотя и оказываются взаимоисключающими при рассмотрении их самих как «основ». Данная схема не требует и не предполагает примирения «противоречий» между отдельными подгруппами «ветвей» (наличие собственно противоречий здесь и не осознается), а присутствие таких несогласованностей никак не мешает считать всю совокупность единством.

Таким образом, мы получаем стройную последовательность переходов от одних уровней «разветвленности» к другим (термин «ветвление» — *тафрӣ'* — обозначает выведение «ветвей» из «основ» и широко используется в классической арабской мысли). В целом можно заметить три уровня такого соподчинения. Незыблемостью «основ» обладают, естественно, установления Закона, зафиксированные Кораном и сунной. Это, если угодно, абсолютные «основы» — они не могут рассматриваться как «ветви», во всяком случае в пределах фикха. Этим «основам» не должно противоречить ничто. Ответвляющаяся от них группа *фурӯ'* («ветвей») не противоречит этим *'усӯл* («основам»), однако может содержать — и действительно содержит — внутри себя противоречащие нормы. Рассматриваемая в качестве «основ», эта единая (*бывшая* единой, пока она рассматривалась как «ветви» абсолютных «основ») группа разбивается на несколько самостоятельных подгрупп, образуя «основы» *мазхабов* (школ фикха). На основе этих *'усӯл*, в свою очередь, возникают *фурӯ'*. Нетрудно догадаться, что «основам» мазхабов могут противоречить *'усӯл* других мазхабов, но не *фурӯ'* данного мазхаба. И наконец, *фурӯ'* в пределах даже одного мазхаба (не говоря уже о *фурӯ'* других мазхабов) вполне могут противоречить друг другу. Важно отметить, что везде здесь *'усӯл* — вовсе не обобщающие принципы, а *незыблемые* нормы, *незыблемость* которых и делает их истинными; *незыблемыми* они, однако, оказываются только в пределах данного мазхаба — еще один пример отсутствия принципа всеобщей непротиворечивости и uniformности законов.

Требования, касающиеся непротиворечивости и действительно релевантные для классического фикха, вытекают не из интуиции *общего единства* (которое оказывалось бы единством *идеального*), а из интуиции утвержденности первоначального. В пределах рассматриваемых пониманий истинного и законного вполне естественно и логично разрешение судье *выбирать* между любым из противоречащих друг другу установлений данного мазхаба или установлениями разных мазхабов в решении конкретного дела ту норму, которая «наиболее подходит» для него<sup>47</sup>. Равные случаи, оказывается, принципиально разрешено рассматривать и решать *неравным* образом. Равенство (равенство трактовки, равенство оценки) не входит в число смысловых компонентов справедливого законодательного решения.

Конечно, и история западного права знает немало примеров, когда противоречили друг другу целые системы права. Однако на Западе такие противоречия были большей частью результатом заимствования римского права (противоречившего местному обычному или писаному праву) или независимого развития нескольких систем права (церковное, светское писаное, обычное), имевших разные источники. Показательно, что хотя такие противоречия оказывались исторически неизбежными, а подобные ситуации могли сохраняться в течение достаточно больших промежутков времени, все же наличие противоречий признавалось неестественным или во всяком случае нежелательным фактом, и предпринимались специальные организованные усилия для их устранения. В исламской мысли различные и противоречащие «ветви» растут одновременно из одного «корня», а их противоречивость не мешает общему единству и не считается недостатком или ненормальностью.

Нам нетрудно теперь заметить тот контраст, который составляет описанному пониманию история развития правовой теории на Западе, где от Аристотеля, через юристов средневековья (необходимость соответствия закона абстрактному понятию «справедливость» — *aequitas*; абстрактное понятие, таким образом, становится высшей регулирующей силой в определении законного), деятельность университета Болоньи (кропотливая работа, имевшая целью устранить из законов противоречия), Новое время (это лишь примеры, а не исчерпывающее перечисление) проходит императив *непротиворечивости* и *следования из единого принципа* — два требования, взаимосвязанных и логически вытекающих из платонического понимания истинного как абстрактного, всеобщего и неизменного. В качестве примера функционирования этого императива можно вспомнить настойчивое намерение Р.Луллия, заключавшееся в том, чтобы естественное право

---

<sup>47</sup> Это положение исламского правосудия сохранилось в ряде стран и в настоящее время.

редуцировать к силлогизму, а позитивное право свести к праву естественному и согласовать с ним<sup>48</sup>. Названные требования в западной мысли почти не знают исключений. И если, скажем, Фома Аквинский допускает возможность противоречий между различными «уровнями» систем законов, то, во-первых, эти противоречия возникают вследствие принципиального *незнания* абсолютно истинного божественного закона, а во-вторых, сам факт несогласованности законов предполагает у него недействительность (возможность неисполнения) законов низшего уровня.

На то, чтобы осуществить названные идеалы, направлены усилия юристов — и теоретиков, и практиков. Даже английское право, составляющее, по современной классификации (Р.Давид), особую семью, отличную от романо-германской, идет к тем же целям. Английские юристы обычно защищают свои принципы законности и правосудия, исходя из того, что право прецедента обеспечивает *единство* и *непротиворечивость* (наряду с гибкостью и простотой) судебной системы, и в то же время подчеркивая, что общее понятие закона и законы как таковые сыграли в истории развития английской правовой системы роль не меньшую, чем на континенте.

Найденные нами различия естественным образом предполагают разные методы работы юристов над развитием корпуса того, что именуется «законом», разные подходы к процедуре определения «законного». Западные востоковеды, а также юристы-компаративисты, пишущие о правовой теории в исламе, не преминут упомянуть «удручающую казуистичность» сочинений по фикху и «полное отсутствие» сколько-нибудь развитой теории<sup>49</sup>. Однако в том виде, в каком она была развита в западном праве, подобная теория и не могла существовать в фикхе. То, что представляется казуистичностью, было на деле кропотливой разработкой собственной — устроенной иначе, чем западные, — правовой теории.

---

<sup>48</sup> См.: Стоянов А. Методы разработки положительного права и общественное значение юристов от глоссаторов до конца XVIII столетия. Харьков, 1862, с. 10—11. Эти сведения воспроизводит Нерсисянц: Нерсисянц С.В. Правопонимание средневековых юристов. — Историко-правовые исследования: проблемы и перспективы. М., 1982, с. 24—31.

<sup>49</sup> В качестве примера далеко не самого резкого высказывания такого рода приведем мнение известного востоковеда Г.Гибба: «Практическую направленность и неспекулятивное происхождение исламского законодательства характеризует также тот факт, что юристов мало заботят общие принципы. Основанием закона служит сумма конкретных обязательств, сформулированных в Коране. Задача законоведов состояла в том, чтобы, опираясь на это основание и привлекая материал хадисов, сформулировать правила частного и общественного поведения (как выразили бы это мы) исключительно в таких же конкретных терминах» (Gibb H.A.R. Studies on the Civilization of Islam. Boston, [1962], с. 198—199).

9. Истина утверждена, и истина необходима. Истина, существуя, несет в себе все то, что необходимо, чтобы ей быть. Истина существует *по праву*, и истина *непременна* и *обязательна*. Понятия *право* и *обязательность* сливаются воедино в понятии *истина*. Мы обнаруживаем, что уже, по существу, говорили о понятии «право», когда вели речь о понятии «истина». Слово *ал-хаққ* выражает все три аспекта как взаимопредполагающие: каждый из них ведет к двум другим.

«Обязательное» с этой точки зрения — то, что непременно должно *быть*; если этого нет (нет как «вещи», как чего-то наличного), то его место оказывается пустым. Такое «обязательное» — *ваджиб* — очень близко к тому, что в онтологии именуется «необходимым существованием» (*вуджуб*).

Справедливость очень часто выражают как «воздаяние должного». Это, несомненно, очень удачная формулировка. Но и слишком широкая; она включает и «каждому воздастся по делам его», и «каждому по труду»: и идею Весов, и религиозно разработанные максимы, и воззрения Аристотеля, Маркса или Дж.Роулса — весь вопрос в том, как именно понимается «должное».

Интуицию «воздаяния должного» мы обнаружим и в арабской мысли. Такие выражения, как *и'тā'у-ху хаққа-ху* или *истифā' ал-хуқуқ*, используются именно там, где речь идет о «восстановлении поправленного права», необходимости «оценить кого-то по достоинству» и т.п. Справедливость может прямо определяться как «установление должного (*ал-хаққ*) там, где положено»<sup>50</sup>.

Для западной мысли принципиально, что понятие «право» (речь идет о том, что обычно именуется «субъективным правом») осмысливается как антиномичное<sup>51</sup> понятию «обязанность». То, на что я имею право, вообще говоря, не составляет мою обязанность. Я могу не удовлетворять своих прав, поскольку право интимно связано с понятием свободы, — во всяком случае в Новое время становится привычной формулировка понятия «право» как определенной степени свободы, которой обладает индивид для удовлетворения своих интересов. Антиномичность *право—обязанность* проявляется и как антиномичность *я—другие*: мое право есть (в большинстве случаев) обязанность *других*, и напротив, моя обязанность оказывается правом *другого*: индивидуальная осмысленность права проявляется здесь как принципиальная черта.

Семья понятий, группирующаяся вокруг смыслов *право-и-обязанность* в арабской мысли, своим строением говорит о другом. Здесь *ал-хаққ* оказывается абсолютно преобладающим термином, вы-

<sup>50</sup> Например: *Такрір ал-хаққ макāна-ху хува ал-'адл* (ал-Кирмāни, Хамид ад-Дйн Рахат ал-'акл. 2-е изд. Бейрут, 1983, с. 456).

<sup>51</sup> Фактически речь можно вести о нестрогой дихотомии.

ражающим слиянное единство понятий «истина», «право», «обязанность». Это преобладание питается укорененностью этого термина в фундаментальных понятийных пластах: *тахкйк* и *тахаккук* (производные от *ал-хаққ*) обозначают действительную осуществленность бытия вещи и ее познания (см. с. 264). Истинное, долженствующее, реально<sup>52</sup>-бытийствующее и реально-познанное обосновывают друг друга и переходят друг в друга: каждое предполагает другое и несет в себе часть смысла другого. Когда мы говорим *и'тā'у-ху ҳаққа-ху* или *истифā' ал-хуққ*, мы говорим об установлении должной-полноты по-праву-принадлежащего и истинно-и-реально присутствующего и как такового нам-известного для данной вещи.

Понятие *ал-хаққ* сливает «право» и «обязанность» так, что они предполагают друг друга через переходы, затрагивающие сферы бытия и познания. Вместе с тем для понятия «обязательное» мы находим целый ряд терминов, выражающих те или иные нюансы «обязательности». Термин *фард* («вмененное-в-обязанность»; его можно было бы перевести как «навязанное», если бы не сугубо отрицательные коннотации этого слова в русском языке) выражает обязанности человека (и иногда коллектива) в сфере «поклонения» (*'ибādāt*) — то, что можно было бы приблизительно назвать «религиозные обязанности». Термин *вуджуб* подчеркивает *непременную* необходимость и употребляется там, где речь идет о «жизненно важном» (например, жизненно важные для государственной власти функции управления: *вилайāt вāджиба*) или просто неизбежном. Термин *лāзим* выражает нюанс необходимого *сопутствия* как признака вещи, без которой она не должна быть или просто «немыслима»<sup>53</sup>.

«Обязательное» — это «истинное» и «по-праву-принадлежащее». Именно поэтому «право» осмысливается как «нечто-реальное». «Обеспечить право» вполне может означать — и часто означает — *передать* реально-необходимое тому, кому это должно принадлежать, *взяв* это у узурпатора: речь идет не об обеспечении свободы субъекта права, а о наделении его чем-то реальным. Именно так можно определить справедливость (*инсāф*): «Отнятие права (*ал-хаққ*) у притеснителя (*зāлим*) и возвращение его притесненному (*мазлūм*)»<sup>54</sup>, что не означает, естественно, «лишения» притеснителя какого-то абстрактного права-на-нечто. Право в этом смысле представляет собой как бы по-

<sup>52</sup> В прямом смысле этого слова: *вечно*, поскольку *вещь* — первое, с чего начинается арабское мышление; это исходное и наиболее простое понятие как религиозного (см. хотя бы *ал-Фихх ал-'акбар* псевдо-Абу Ханифы), так и философского рассуждения.

<sup>53</sup> Естественно, что речь идет о наиболее частотных и доминирующих случаях употребления этих терминов, а вовсе не об исключительном их значении. Разумеется, для каждого из них можно привести цитаты из средневековых авторов, подтверждающие иное их употребление.

<sup>54</sup> *Ал-Кирмāни*. Рāхат ал-'ақл, с. 456.

стоянную величину, отдельные части которой могут находиться «не там», «не на должном месте», и справедливость состоит в том, чтобы вернуть их туда, где им надлежит быть. В цитированном выше определении справедливости совсем не случайны слова «установление должного (*ал-хаққ*) там, где положено»: всякое право-должное имеет свое определенное «место» (*макән*). Общее «правильное» распределение таких «мест» и «прав» по их «местам» образует «гармонию» — *и'тидāl*.

«Обязательное» — это «истинное» и «по-праву-принадлежащее». Все, что *есть*, может быть осмыслено в этих понятиях. *Хаққ* — это «обязательное право», «право, необходимое-чтобы-быть». «Правом» как необходимым для своего бытия комплексом характеристик обладает, вообще говоря, любой предмет<sup>55</sup>. В этом плане любая целостность может быть рассмотрена с идентичных позиций<sup>56</sup>.

Такой целостностью, естественно, может оказаться и индивид, и группа, и вся община.

Что, однако, окажется ею в первую очередь? К чему прежде прочего будет привлечено внимание?

Истинное, правильное и обязательное — это утвержденное-прежде, это то, что дает быть другому. Именно такое истинное и обладает исключительным правом — все прочее имеет право постольку, поскольку «ответвилось» от этой «основы» и поскольку эта «основа» дала данному предмету утвержденность в бытии. В применении к принципам строения властных структур это означает, что все, что не есть первоосновное; лишь *представляет*, или *замещает*, таковое, и замещает или представляет его лишь постольку и настолько, поскольку и насколько это первоосновное в силу определенных причин позволяет ему это. Такое позволение, кстати говоря, зависит только от первоосновного и в принципе во всякий момент может быть возвращено ему, поскольку именно ему *принадлежит по праву и истине*<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> Или, возможно, *субъект* — но в сугубо средневековом смысле.

<sup>56</sup> Есть некоторая ирония в том, что западное сознание, всегда четко различавшее и разделявшее Церковь и государство, светское и духовное, обозначает средневековые западные воззрения в вопросах власти, государства и т.п. как холистские. Это же западное сознание, обращаясь к реалиям исламской культуры, не может не испытывать недоумение по поводу того, что вопросы интимного общения человека с Богом, на пример молитва, могут быть описаны в терминах «действительности» или «недействительности» и обсуждаться с тех же позиций, с каких мы бы выясняли, состоялась торговая сделка или она оказалась недействительной. Холистским скорее оказывается как раз исламское сознание, обсуждающее всякую *истинность* и *действительность* с единых позиций онтологической обоснованности.

<sup>57</sup> Поэтому прямое возведение «преемничества» папы к св.Петру в католичестве составляет очень *похожий*, но совсем иной по своим культурным последствиям феномен. Этот вопрос имеет прямое отношение к принципу строения власти. Иерархичность власти в западном понимании (неважно, идет ли речь о «восходящей» или «нисходящей» иерархии) — это не что иное, как утверждение того, что власть принадлежит не тому, кто ее осуществляет, а тому, кто ее устанавливает.



Такой целостностью оказывается прежде всего — власть-в-целом. Целостность «управления» (*сийāса*)<sup>58</sup>, благодаря этой целостности истинная — фундаментальная интуиция исламского правосознания. Всякий, кто назначен для отправления определенных функций или выполнения некоторого поручения, имеет силу и власть лишь постольку, поскольку *замещает* (*йастаниб*) центральное властное лицо. Его само-стоятельность наличествует лишь постольку, поскольку *укреплена* и *укоренена* в центральном властном лице<sup>59</sup>.

Нам будет нетрудно обнаружить для каждого подобного «узла» управленческой структуры, выстроенной путем замещающей передачи полномочий, комплекс *хукӯк* — право-обязанностей, необходимо-надлежащих данному «узлу» в силу его места в общей структуре (т.е. в зависимости от того, как конкретно образован данный «узел» — как именно сцеплен данный «элемент» с центральным «скрепом» структуры или с другим элементом). Кстати говоря, этот образ достаточно точно подтверждается практикой классического словоупотребления. Термин «связываться», «завязываться» (*'ақада*, *ин 'ақада*) употребляется для обозначения тех процессов, которые мы назвали бы «образованием», т.е. приданием образа (идеальной формы) — от «связывания минералов» (*ин 'икād ал-джамād* — их «образование» из четырех первоэлементов) до «связывания имамата» (*ин 'икād ал-'имāма* — правильное «образование» центральной власти благодаря удовлетворению всем необходимым условиям); точно так же «связываются» и торговые сделки, и сам договор есть также «связанность» (*'акд*). Везде здесь возникающая вещь приобретает вовсе не свой «образ», а свою «завязанность», или «привязанность», — свою закреплённость в само-стоятельности благодаря фиксирующему завязыванию. Вещь оказывается такой, какой ей следует быть, не потому, что прившедший к ней ее «образ» (ее *идея*) прившел как должно, совершенно и полностью, а потому, что «связанность» ее удовлетворяет всем фиксирующим данную вещь условиям.

---

дящей» схеме ее строения) принципиально предполагает определенную степень автономии, *собственных* прав каждого уровня иерархии, в пределах которых он *свободен* и *соответственно ответствен*.

<sup>58</sup> Букв. «водительство», в классических текстах часто употребляется в словосочетании *сийāса ар-ра'иййа* (водительство пасомых), используется также для перевода термина «политика».

<sup>59</sup> Излишне говорить, что речь идет об интуиции, нашедшей свое выражение в теоретических трудах (прежде всего в «ал-Ахкām ас-султāниййа» ал-Мāвардй, а также в ряде менее блестящих, но также показательных классических сочинений), но если и воплощенной в практическом построении исламской «государственности» (сам этот термин не бесспорен применительно к классическому периоду), то лишь в краткий начальный ее период. Фактическая раздробленность Арабского халифата на протяжении более чем тысячелетия не уничтожила это ощущение *необходимого* единства, конституирующегося опорой на абсолютный центр, которое достаточно ярко проявило себя и в современной политической жизни.

Итак, каждый такой «узел» есть сцепленность двух «элементов» — скажем, «отдельного индивида» и «визиря», «отдельного индивида» и «имама»<sup>60</sup>, «визиря» и «имама» и т.д. Мне кажется принципиальным, что комплекс *хукӯк* как комплекс право-обязанностей в пределах системы<sup>61</sup> власти-и-управления (того, что классическая мысль именуется терминами *султа* и *сийāса* соответственно) возникает именно в силу этой сцепки и имеет смысл именно в ее пределах. *Хаққ* не есть «право» отдельного индивида, отдельной группы, общины или властного лица; *хаққ* есть право-обязанность, имеющая смысл (или: имеющаяся как смысл, осмысленная — истинная и утвержденная) только в пределах *единства* двух «элементов» властно-управленческой структуры. Собственно, мы говорим здесь «элементы» лишь по старой привычке мыслить одиночный элемент как *основу* и *атом*, как первичный «кирпичик» строения целостной структуры. Стремление найти такой *атом*, такую не сводимую ни к чему другому перво-основу и понять как из нее возникает *всё*, — такова фундаментальная интенция западного мышления и осмысления *предмета*. Теория систем не исключение — она действует именно в этом ключе. Если мы захотим понять общество как структуру, мы должны будем выделить в нем элементы и на основании выделения их свойств построить между ними связи. Та же интенция выявления первично-элементарного проявляет себя и здесь; и если в понятии «структурные свойства» мы встречаемся с признанием невозможности свести свойства целого к свойствам элементов, то это признание все же отнюдь не требует пересмотра основополагающей интенции осмысления.

Однако в рассматриваемом нами случае «узел», описываемый через понятие *хукӯк*, не есть «неделимый элемент», а сами *хукӯк* не суть «права» и «обязанности», связывающие элементы структуры. Сам принцип подхода в данном случае — иной; сама процедура осмысления — иная. Права-и-обязанности (*хукӯк*) есть тогда, когда есть связанность двух. Двое не противостоят друг другу как «обладатель права» и «несущий обязательство»; двое образуют фундаментально-смысловую комплексность, которая только и делает возможным в данном случае процедуру осмысления (излишне говорить, что этими *двумя* могут быть не только и даже не столько два индивида, сколько любые два агента власти-и-управления, включая самого Бога как первейшую «основу» всякой власти, утверждающую все последующие ее звенья). Вне ее смысл в обсуждаемом предмете («властные структуры») увиден быть не может.

<sup>60</sup> Я употребляю этот наиболее общий термин для обозначения «первого лица» исламского общественно-государственного образования, не имея в виду никаких определенных его толкований.

<sup>61</sup> Это — существенная оговорка ввиду многоосмысленности термина *хаққ*.

В этой фундаментальной смысловой наполненности, однако, мы не увидим *неразложимости* и первичности как атомарности, здесь есть первичность как минимально необходимая для процедуры осмысления комплексность. Эта комплексность как раз может быть разложена на «нечто», из чего она как бы состоит, — но в таком случае она перестает быть той исходной для осмысления нашего «предмета» (предмета «властно-управленческая структура») комплексностью, в качестве каковой мы ее имеем ныне.

Описываемый здесь подход, если его анализировать с позиций общих принципов теории систем, может быть охарактеризован как ставящий акцент как раз на тех неуловимых «системных свойствах», которые столь загадочным образом появляются в целом, отсутствуя в его частях. Точнее, он не «делает на них акцент»; он просто описывает свой предмет так, что именно эти свойства оказываются *смыслом*, видимым в предмете.

В качестве примера, иллюстрирующего понимание подобного комплекса *хукук* как единства прав-и-обязанностей, приведем пространную цитату из произведения одного из крупнейших теоретиков политического управления средневековья — Абу аль-Хасана аль-Маварди. Термин *хаққ* (мн.ч. *хукук*) оставлен в ней непереведенным, чтобы читатель мог точнее почувствовать смысловую жизнь этого слова. Аль-Маварди обсуждает вопрос о том, в чью компетенцию — в компетенцию *'амір хāсс* (эмир, назначенный для осуществления какой-то отдельной властной функции) или в компетенцию *хāким* (правитель какой-то области) — должны подпадать случаи *худоūd* («пресечения», т.е. нормы, определяющие, что является нарушением предписанных и дозволенных пределов поведения и как такое преступление должно быть пресечено, а также сами наказания). Эти *худоūd*, говорит аль-Маварди (т.е., повторим, нормы, определяющие «законнарушения» и их пресечение), «должны входить либо в *хукук* людей, либо в *хукук* Бога. Если это — *хукук* людей, например *хаққ* оскорбления или *хаққ* отмщения за убийство или членовредительство, то дело зависит от истца: если он склоняется (*'адала*) к правителю (*хāким*), то скорее правитель будет вправе (*'ахаққ*) удовлетворить (*истифā*) это [пресечение], поскольку оно входит в сумму (*джумла*) *хукук*, удовлетворение которых поручено правителю. Если же истец склонится к эмиру, дабы удовлетворить это пресечение и отмщение, то эмир скорее будет вправе удовлетворить его, ибо это не постановление (*хукм*)<sup>62</sup>, а помощь в удовлетворении права (*истифā' ал-хаққ*), а такую помощь оказывает как раз эмир, а не правитель. Если же это пресечение входит в чистые *хукук* Бога, как пресечение прелюбодеяния наказанием плетью или побитием камнями, то эмир скорее, нежели правитель.

<sup>62</sup> Слово происходит от того же корня, что и «правитель» (*хāким*): издавать такие «постановления» и составляет суть деятельности «правителя».

вправе (*‘ахаққ*) удовлетворить его (пресечение. — *А.С.*), ибо оно входит в законы управления (*қавāйн ас-сийāса*) и необходимо-надлежащее (*мўдджибāt*) по опеке и защите общины, а также потому, что слежение за интересами (*татаббу’ ал-масāлих*) препоручено эмирам, кои поставлены для обеспечения оных, а вовсе не правителям, что поставлены для разрешения конфликтов между тяжущимися. Таким образом, оно (пресечение. — *А.С.*) входит в права эмирства (*хукўк ал-‘имāра*) и не изымается из оных иначе как соответственно тексту (*насс*)<sup>63</sup>, и изъято из прав судейства (*хукўк ал-қада’*), и не считается входящим в оные иначе как соответственно тексту»<sup>64</sup>.

Добавим, что в данном рассуждении мы вновь наблюдаем нечто «очень похожее» на ту ситуацию, с которой встречаемся (особенно) в средневековый период истории Запада, когда истец мог «перепробовать» различные судебные системы в стремлении удовлетворить свои интересы. И все же данный случай — существенно иной, поскольку речь идет о теории, выстраиваемой с *сознательным* намерением объединения и «централизации». Аль-Маварди строил свою теорию именно как теорию *должного* и необходимого единства власти, реальная (уже в его время) раздробленность которой если и учитывалась, то как нежелательный и специально оговариваемый частный случай. Признание альтернатив поэтому свидетельствует об их *принципиальной* возможности, не противоречащей и не конфликтующей с понятием единства власти. Заметим, что в данном случае «более вправе» (*‘ахаққ*) оказывается тот из двух властителей, к которому прежде склонился сам истец: своим выбором тот *утверждает* истинность право-обязанностей, которая (истинность) существует именно как единство истца-и-властителя, но не как суверенное право властителя самого по себе.

10. «Право-обязанностный» комплекс (*хукўк*) есть вместе с тем онтологически обязательный «набор» характеристик данной существующей «вещи», данного «узла» властно-управленческой структуры «Воздаяние должного» как «обеспечение» (*истйфā’*) наличия такого комплекса *хукўк* — это не просто и не только акт моральной правильности и правдивости; это прежде того обеспечение онтологической *устойчивости* вещи — ее истинной фиксированности в потоке изменений.

Справедливость, заключающаяся в «воздаянии должного» или «утверждении истины» (*хаққ*), есть, таким образом, «выдерживание»

<sup>63</sup> Я предпочитаю буквальный перевод этого термина различным вариантам его толковательной передачи. Под *насс* разумеется ясно зафиксированная в «основах фикха» (*усўл ал-фикх*) норма, смысл которой полностью отражен в словесной формулировке.

<sup>64</sup> *Ал-Маварди, Абў ал-Хасан. Ал-Ахқам ас-султаниййа*, с. 75.

этого права-*хакк* как необходимого-для-бытия комплекса. Это — не отклонение от необходимого-для-бытия, оптимального-для-бытия. Обратной стороной такого понимания справедливости оказывается представление о том, что справедливость, вообще говоря, *нормальна*. Наличие справедливого устройства — просто следствие, или иная формулировка, правильного (*сахих*) бытийного устройства властно-управленческой структуры. Весьма красноречиво в этом смысле высказывание Ибн Сины, который утверждает, что поскольку человек в одиночку не способен удовлетворить все свои нужды, а должен делать это вместе с другими, то «необходимо, чтобы между людьми существовали взаимодействие (*му'амала*) и справедливость (*'ادل*), поддерживаемые Законом и устанавливаемые Законоустановителем... Необходимо, чтобы добродетельный и грешник получали от Всемогущего и Всезнающего воздаяние. Значит, необходимо знать Воздающего и Законоустановителя. А вместе со знанием — причина, сохраняющая знание. Вот почему им вменено в обязанность совершать поклонение, напоминающее о Том, Кому поклоняются. Оно вменено в обязанность как многократное, дабы поминание сохранилось благодаря повторению, чтобы не прерывался призыв к справедливости (*'ادل*), на которой зиждется жизнь вида»<sup>65</sup>. Нарушение такого статуса — ненормальность и болезнь, которая должна быть устранена, дабы данной вещи было возвращено ее «здоровье». «Правильность», «здоровье» — *сахха* (с однокоренным «правильный» или «здоровый» — *сахих*) — весьма популярный в классической теоретической мысли термин, имеющий очень высокие коннотации. *Сахха* — это не просто здоровье в медицинском смысле; это — отсутствие *изъянов*, т.е. бытийная целостность и (в этом смысле) совершенство. Совершенное бытийно и является «правильным» с эпистемологической точки зрения — *сахих* нередко выступает синонимом «истинности». Термин использовался и в грамматике, обозначая, например, «правильные корни» — корни, не имеющие изъянов («больных», т.е. «неверно» себя ведущих, букв) и потому описываемые как «основа» (*'асл*) грамматического феномена; и в фикхе, обозначая «правильность» совершения ритуала или юридической процедуры, благодаря чему сделанное считается «действительным», бытийно «свершившимся».

Нарушение справедливости сравнимо с наличием «болезни»: болезнь не уничтожает организм, если вовремя преодолена. Нарушение справедливости — это результат *изъяна* в завязывании того или иного «узла» властно-управленческой структуры. В этой связи интересно определение несправедливости (*джур*), данное в оппозиции к определению справедливости (*'ادل*), которое находим у Ибн Хазма: «Определение справедливости (*'ادل*) заключается в том, чтобы давать должное

<sup>65</sup> Ибн Сина. Ал-ишарат ва-т-танбихат. Ч. 4, Каир, 1958, с. 802—807.

(*вāджиб*) и брать его, а определение несправедливости (*джур*) — чтобы брать его, но не давать»<sup>66</sup>. Понятно, что если несправедливым в этом смысле оказывается «имам» (высшее властное лицо структуры), не-отдавание им должного может повлечь за собой катастрофические для судьбы всей структуры последствия. Состояние несправедливости, вообще говоря, с этой точки зрения ненормально; оно *терпимо* постольку, поскольку не нарушает в целом функционирования системы, однако может — и должно — быть устранено.

Справедливость с этой точки зрения *восстанавливается*, а не устанавливается.

Восстановление справедливости есть «возвращение» комплекса *хук* к его «нормальному» состоянию. Это возвращение-к-норме оказывается изменением ненормально-больного состояния на нормальное.

11. Справедливость не *устанавливается* и не *достигается* как результат особых, направленных к этой *идеальной* цели действий. Справедливость — функция бытийной устроенности вещи: наличествуя, *правильная* и нормальная властно-управленческая структура справедлива.

Такая справедливость в принципе не может быть исчислена как справедливая пропорция, или мера — будь то мера обмена или мера получаемой доли общих благ. Мы немало указывали на роль языковых факторов в осмыслении понятий. Но дело, конечно, не обстоит так, будто язык навязывает или предопределяет понимание. Арабским ничуть не меньше, чем описываемое, подсказывается и собственно-западное понимание справедливости как «воздаяния равной мерой». Это понимание вполне могло бы вырастать из одного из основных значений слова '*ادل* — «ровня», «эквивалент». Интересно, что уже ранняя арабская мысль предложила понимание термина '*ادل* в духе, который можно было бы считать близким к понятию «распределительной справедливости»: «Справедливость (*ادل*) — это уравнивание (*тасвийа*) рабов [Божьих] в их потребностях, то есть в предоставлении средств [к жизни] (*'илал*), в ниспослании им успеха и правом руководстве». Это определение, данное аль-Ка'би, приводит Абу Мансур ат-Тамими аль-Багдади в «'Усул ад-дйн»<sup>67</sup>. Однако это понимание, известное культуре ислама, не подтвердило своей релевантности: оно

---

<sup>66</sup> *Ибн Хазм*. Китāб ал-ахлак ва-с-сийар. — Цит по: *Наср* З. Фй-ал-'ادل ва-н-низām. ал-иджтима'ийй (О справедливости и социальном устройстве). — Ал-Муридийа ва абхас турасиййа ухрā. Каир, 1989, с. 330.

<sup>67</sup> *Ал-Бағдāди, Абу Мансур*. 'Усул ад-дйн. Бейрут, 1981, с. 132. Аль-Багдади добавляет: «Из этого у него необходимо следует, что человек не является справедливым благодаря действию, не переходящему на другого»; иначе говоря, такое определение не включает понимание справедливости как моральной добродетели.

не совпало с магистральными тенденциями осмысления понятий, выработанными этой культурой.

В «воздаянии должного» должное воздается в силу наличия данного «узла» властно-управленческой структуры, а не потому, что тот или иной «элемент» совершил нечто, за что ему следует вознаграждение<sup>68</sup>. Должное определяется не тем конкретным (конкретным для каждого случая определением «должного»), что совершил человек (рядовой или властное лицо), а тем, как именно устроена властно-управленческая структура и что именно она определяет в качестве «должного» для того или иного человека или группы лиц.

Само устройство целостной структуры определяет каждому его место. Справедливость и есть следование этому долженствованию — долженствованию бытийной устроенности. «Справедливость — это уклонение от неправильного к истине»<sup>69</sup>: в этом языковом определении справедливости выверенность общего устройства, его истинность оказываются решающим критерием. Не случайно «быть несправедливым» (*зулм*) определяется как «поставить вещь на не ее место»<sup>70</sup>: не то, которое она не заслужила сама по себе, своим собственным деянием или недеянием, а то, которое ей не предназначено.

«Нарушение права» в таком понимании есть, собственно, его «отнятость» — во вполне «ощутимом» смысле. Когда право, как мы бы сказали, «ущемлено» или «не удовлетворено», это означает, что оно «имеется в другом месте» — т.е. не в том месте, где ему следует быть, — или что оно «отсутствует»<sup>71</sup>. Право (*хаққ*), иначе говоря, наличествует у «другого», и справедливость будет состоять в «возвращении» этого права-*хаққ* его законному «обладателю», на его законное

<sup>68</sup> В связи с этим мне кажется весьма симптоматичным следующее. Такой апологет, как уже упоминавшийся С.Кутб, в своем сочинении «Социальная справедливость в исламе» находит-таки в исламе свидетельство релевантности принципа адекватного возмещения человеку за его усилия; интересно, что этот (единственный приводимый им) пример оказывается относящимся именно к той области, где западное сознание рождало бы его, мягко говоря, неуместным. Речь идет о «выплате *полной мерой*» за даваемую человеком милостыню. С.Кутб рассматривает такое возмещение как яркое проявление социальной справедливости и добавляет, что раздача милостыни «может считаться весьма доходным и прибыльным делом»; «в любом случае раздача милостыни прибыльна, она не приносит потери или ущерба» (*Sayyed Kotb. Social Justice in Islam*, с. 77. Высказываемые им положения опираются, естественно, на соответствующие коранические аяты — 57:11, 57:17, 35:26—27, 2:274). Показательно, что С.Кутб не находит других релевантных примеров «возмещения полной мерой».

<sup>69</sup> Это определение приводит Абу Мансур аль-Багдади (см.: *Ал-Бағдәдй, Абӯ Мансур. 'Усул ад-дин*, с. 131); именно в этом смысле и говорят, добавляет он, о «справедливости Бога».

<sup>70</sup> *Ал-Бағдәдй, Абӯ Мансур. 'Усул ад-дин*, с. 132. Схожие цитаты из средневековых авторов слишком многочисленны, чтобы приводить их здесь.

<sup>71</sup> Пример употребления характерного выражения *хаққ ғә'иб* («отсутствующее право»). — *Ал-Мавардй, Абӯ ал-Хасан. Ал-Ахкәм ас-султәниййа*, с. 140.

место. Как определения справедливости, так и многочисленные формулировки фикха указывают нам на это понимание «права». Право не есть степень свободы для осуществления своих интересов; право есть некоторая «наличность», «присутствующая данность». Поэтому, например, человек «воздаст Богу должное» не просто фактом Его признания, а «отдавая» Ему все «положенное» (этим «положенным» и оказываются ритуалы и обряды, определяемые первым из «разделов» фикха — *'ibādāt*). Контраст последнему, как мне представляется, составляет известное рассуждение Августина, в котором «отдание Богу должного» выстраивается по точной аналогии с «отданием должного» как справедливым обменом. Бог «имеет право» на то, чтобы быть почитаемым, и если это абстрактное право удовлетворено, справедливость в республике наличествует или, во всяком случае, удовлетворено ее первейшее условие. В разбираемом нами случае важно не «право» Бога как *такового*, который мог бы рассматриваться Сам по себе, — важна «сцепка» человек—Бог, только в пределах которой и существуют «права Бога» (*хукūk ал-лāх*).

12. Справедливость — это бытийная устроенность и выстроенность: удачное «завязывание» узла структуры (неважно, онтологической или социальной). Два следствия этого понимания могут интересовать нас здесь.

Во-первых, это то, что может быть названо *нормативностью* справедливости. *Быть* и *быть справедливым* оказываются почти синонимами. Это, конечно, не значит, что любое бытие справедливо: такое утверждение просто отнимало бы у справедливости всякий смысл. Но справедливо *нормальное* бытие: не идеальный *maximum*, требуемый еще Аристотелем, а нормативная *правильность*. Именно поэтому следование правилу есть следование истине и желательный *optimum*: свобода, предполагающая не-предзаданный поиск и отклонение от определенного образца, нежелательна и разрушительна. Этот императив достаточно ярко проявился в интеллектуальной культуре классического периода. В «Гражданской политике» аль-Фараби «свободный град» попадает в разряд «Невежественного Града»: свобода однозначно ассоциируется с незнанием *начал* устройства жизни. Пример из области, казалось бы, далекой от философии, выявляет то же стремление «прилепиться» к утвержденному образцу: то, что в нашем языке стало устойчивым словосочетанием (за которым стоит не менее устойчивый смысловой комплекс) «поэтическая вольность», в арабской поэтике описывается как «вынужденность» (*дар'ūrīyīāt*): отклонение от правила есть неизбежная и *прискорбная* необходимость, а не свободный поиск нового. То не-отклонение от «правила», о котором говорит наш автор в связи с вопросом о гармонии и справедливости, имеет ту же природу: речь не о законе в чисто юридическом понимании, речь



о «правильной выстроенности» и правильном завязывании узлов структуры.

Искомая правильность, обеспечивающая справедливость, состоит в таком «связывании» сторон, при котором ни одна из них не забирает «чужого», предоставляя своему партнеру вполне проявить себя в этом «связывании» (вот почему, кстати говоря, правильно завязанный узел и оказывается наилучшим: в нем больше всего проявляются разнообразные «силы» сторон). Поэтому, во-вторых, отклонение от справедливости заключается в неточном соблюдении срединности завязывания узла, когда мы видим «перекос» в ту или другую сторону. Тогда одна из сторон оказывается подавлена другой; это подавление/подчинение — *гулба*, *тагаллуб* — и есть несправедливость. Одна из сторон при таком «перекосе» заслонена, затемнена другой: *зули* (букв. «тьма») есть несправедливость. Несправедливость-тьма к тому же и затемняет ясность истины: *зули* есть заслонение истины-*хаққ*.

Эти два термина, которыми нередко выражалось в средневековые понятие «несправедливость»<sup>72</sup>, подводят нас к пониманию смысловой наполненности понятия «срединность». *Хайр ал-'умūr авсату-ха* — эта максима, освященная авторитетом Мухаммеда, проходит через все классическое мышление: «лучше всего срединное». Срединна, в которой сливаются и гармонизируются два противостояния, срединна, в которой две отделенные и противопоставляемые (термин *муқабала*) единицы сливаются, чтобы образовать осмысленное единство. Подлинный смысл — здесь, в этой средине и срединности.

Если использовать образ чашечных весов (один из архетипических образов и западного, и арабского сознания), то можно сказать, что внимание западного сознания обращено на сами чашки и их содержимое, классического арабского — на усредняющий и уравнивающий стержень. В первом случае смысл в том, чтобы одно уравнилось другим: как определить точность такого уравнивания и как рассчитать *единственно* верное (точечное) решение — вот задача теории. Во втором случае важен сам факт уравниваемости противоположащего, каковая уравниваемость возможна только за счет центрирующего и усредняющего стержня: как именно двое противопоставляемых могут быть связаны в уравниваемое единство, каковы условия этого связывания — вот задача, которую решает теоретическая мысль здесь.

13. Наилучшее онтологическое устройство является и наиболее справедливым — это лишь следствие глубинных связей рассмотренных нами понятий. Нам нетрудно и обнаружить подтверждение этого в понятии *и'тидāl*, как бы соединяющем эти два полюса (онтологи-

---

<sup>72</sup> Они далеко не единственны, конечно: среди наиболее употребительных можно назвать по крайней мере еще два, *джур* и *хаджр*.

ческий оптимум и справедливость). Однокоренное с разбираемым здесь *'adāla*, понятие *и'tидāl* можно переводить как «умеренность» или «гармоничность». В применении к устройению человека или составу смеси первоэлементов понятие *и'tидāl* означает «лучшее из возможного»<sup>73</sup>. Весьма интересно, что это «наилучшее» оказывается никак не максимумом и не наибольшим, но — наисрединным. «Срединность» и «оптимальность» зафиксированы в своей слиянности и в терминологическом употреблении классического языка. Например, «умеренный» климат, находящийся ровно посередине между полюсами крайностей, именуется *му'tадил*. Вспомним в этой связи, что аль-Маварди возводит понятие *'adāla* к понятию *и'tидāl* — справедливое срединно.

Оно срединно потому, что именно срединное оптимально. Интуиция оптимальной усредненности — одна из самых существенных в арабской культуре. Оптимально для жизни то, что не требует перенапряжения. Мотив снижения бремени обязательного — один из устойчивых и повторяющихся в исламской мысли. Снижение числа молитв с 50 до 5, осуществленное самим Богом; снижение превосходства армии противника, при котором собственное войско может бежать с поля боя, с 10 до 2-кратного, осуществленное Мухаммедом; далее, грядущее заступничество Мухаммеда за грешников на Страшном Суде и, наконец, не-вечность адских мук ни для кого — все это свидетельства «усредненности» и «мягкости» исламского мировоззрения, его идеала соответствия природно-возможному. Это мировоззрение исключает императив предельного напряжения сил для достижения чего бы то ни было. Героическая смерть в *джихаде* — явление все же иного порядка. Другой пример из классических теорий управления: армию нельзя переутомлять, и темп марша определяется вовсе не боевыми потребностями, а возможностями слабейшего воина. То же можно сказать и об упомянутом факте определения того предела превосходства сил врага (двукратное), после которого мусульманин может уйти с поля боя. «Не-переусердствование» — одна из максим ислама. «Бог вменил вам в обязанность только то, что по силам» — понятие *непосильного* (скажем, «непосильное бремя» послушания или служения — столь развитый в христианской культуре мотив) есть безусловно отрицательное понятие в исламском контексте.

Примером иного понимания «усредняющей», или «оптимизирующей», справедливости может служить понимание *'adāla* в фикхе.

---

<sup>73</sup> Согласно средневековым учениям, только «умеренная» (*му'tадил*) смесь первоэлементов порождает (или приемлет) жизнь. Ибн Араби говорит о гармоничности (*и'tидāl*) как характерном отличии «загробного устройства» человека, гарантирующего ему вечное пребывание: эта гармонизирующая усредненность недостижима в дольней жизни из-за возникающих вследствие волевых устремлений «перекосов» и «преобладаний» (см.: Ибн 'Араби. Фусус ал-хикам, с. 169, 171—172).

Практически единой была точка зрения, согласно которой «справедливым» считается человек, не совершающий «великих» грехов (*кабā'ир*) и не упорствуящий в «малых» (*сағā'ир*); различные авторы могли добавлять к этому те или иные требования, не менявшие сути дела<sup>74</sup>. Такая «справедливость» упоминается в качестве одного из основных условий для человека, занимающего то или иное положение во властно-управленческой структуре или выступающего свидетелем в суде<sup>75</sup>.

Требование «справедливости», выдвигавшееся средневековыми авторами к правителям (в том числе и высшим), имело в подавляющем числе случаев именно эту природу. В качестве примера приведем два хадиса, цитируемых аль-Газали в посланиях к властителям и эмирам: «Рек пророк: „День, в который проявит справедливость (*йа'дул*) справедливый (*'ādил*) султан, лучше шестидесятилетнего поклонения [Богу]“»; «Сказано в вестях: „Древо веры орошается покорностью, корень его — справедливость (*'адл*), а крепнет оно от непрерывного (*давām*) поминания Всевышнего“»<sup>76</sup>. Или: «Когда государь времени богобоязнен, думает о будущем, он становится справедливым; таким же станет и войско, усвоит его поведение»<sup>77</sup>. Подобные тезисы полу-

<sup>74</sup> Прекрасную подборку определения термина *'adāla* во всех значимых мазахабах фикха см. в: *Ад-Дури, Кахтāн 'Абд ар-Рахмāн*. Аш-Шура байна ан-назарийа ва-т-таджик. 1-е изд. Багдад, 1974, с. 110—113.

<sup>75</sup> Конечно, положение о предпочтительности срединного «очень напоминает» известное учение о золотой середине. Более того, аристотелевская концепция была прекрасно известна и неоднократно воспроизводилась в средневековых сочинениях арабоязычных авторов. Не только внешнее (во всяком случае, словесное) сходство, но и исторические факты, казалось бы, говорят в пользу если не отождествления, то во всяком случае сближения определенных положений исламской этики и концепции золотой середины. И все же мне представляется достаточно очевидным, что аристотелевское учение, в том числе варианты его воспроизведения в заимствованиях, и исламское стремление к усредненности представляют собой нечто совершенно различное по своей логико-смысловой природе. Золотая середина в учении о пороках и добродетелях оказывается серединой (точно, или точнее, выверенным положением) между избытком и недостатком, которые оба составляют равно нежелательные состояния. Середина здесь, собственно, середина только в этом смысле — она в то же время оказывается максимумом, если речь вести о собственно добродетели. Понимание добродетели как середины совершенно согласуется с пониманием ее у Аристотеля как максимума. Исламская усредненность — это середина между максимумом и минимумом, или совершенным отсутствием того, что с аристотелианской точки зрения было бы названо равно добродетелью. Кажется, достаточно отчетливо это проявляется в данном понимании справедливости: она определяется не как точка, лежащая между порочным излишеством и столь же порочным отсутствием некоего качества, а как усредненность, по одну сторону которой — абсолютная, или максимальная, добродетель, а по другую сторону — абсолютный, совершенный порок.

<sup>76</sup> *Ал-Газāли*. Фада'ил ал-анām фй расā'ил худжат ал-ислām ал-Газāли. Тунис, 1972, с. 33, 40.

<sup>77</sup> *Низам ал-Мулк*. Сиясет-намэ. М.-Л., 1949, с. 151—152.

чали подчас неверное истолкование в востоковедной (и не только востоковедной) литературе, когда упоминаемая здесь справедливость толковалась как социальная.

Неудивительно, что современные арабские авторы, стремящиеся найти «свое лицо» классической мусульманской культуры, нередко противопоставляют ее западной как «гуманную» и задающую «оптимистический жизненный настрой». Даже сотериология и этика ислама несут печать этой «жизнеутверждающей оптимальности», отличающей его от христианства: положение о не-вечности адских мук ни для кого из мусульман, в том числе и совершивших «великие» грехи (то что могло бы считаться аналогом «смертного греха» — но именно в силу описываемого здесь таковым не являющееся), и о все-мусульманском конечном блаженстве являются, кажется, фактически общепризнанными положениями в исламе<sup>78</sup>. Симптоматично, что именно тогда, когда требуется сказать, что Бог карает грешника по Своей воле (чаще всего в тех случаях, когда баланс грехов/добрых дел человека не дает никакого перевеса), появляется понятие «справедливость» (*'ادل*), как бы оправдывающее суровый поступок Бога.

14. Мы рассмотрели понимание справедливости в классической арабской культуре как совмещающее (или непосредственно сливающее) истинность (как утвержденность и незыблемость), усредненность как способ этой фиксации и утверждения, «право-обязанность» как то, чем конституирован каждый узел властно-управленческой структуры, умеренность как бытийный оптимум и «справедливость» как моральное качество, необходимое человеку, играющему *центральную* (т.е. собственно фиксирующую, утверждающую и усредняющую) роль в системе.

Справедливость здесь — это не способ *уравнять*<sup>79</sup> шансы отдельных атомов общества, стремящихся к *максимизации* своих «доходов» (и потому неизбежно входящих в противоречие друг с другом, поскольку максимизировать их нельзя иначе как за счет другого); справедливость — это модус умеренного и слаженного жития. Справедливость-*'адāла* во многом сводится к поддержанию гармоничности (*и'тидāl*). Интересно, что не-ущемление прав другого здесь вводится через понятие *и'тидāl* — ближайший онтологический коннотат *'адāла*. Человек, конечно же, не может не быть «справедливым», коль

---

<sup>78</sup> Некоторые авторы, например Ибн Араби, шли дальше и утверждали не-вечность адских мук ни для кого, в том числе и неверующих, что, впрочем, было связано с переосмыслением понятия «неверие».

<sup>79</sup> Это равенство, уравнивание — интуиция, пронизывающая западное понимание справедливости. Мы найдем его и у Аристотеля, и в римском понятии *aequitas*, и в средневековых апелляциях к справедливости, и в нововременных, и в современных (по крайней мере либеральных) концепциях.

скоро он играет существенную роль в «обеспечении» этого модуса. Если справедливость — не более чем следствие правильного бытийного устройства, она *наличествует*, а не *достигается*. Такая справедливость является правилом, а не исключительным, практически не достигаемым идеальным состоянием.

Для того, что может быть названо «западным» подходом к справедливости, характерно, что она понимается как исчислимая. От Аристотеля до Дж.Роулса эта характеристика «справедливого» неизменно присутствует. Справедливость с этой точки зрения — это равное воздаяние. В зависимости от того, как именно понимается равенство (точнее, что принимается в расчет для установления равенства, каковы вносимые в «начальное абсолютное равенство» поправки и коррективы) и что именно и за что воздается, мы получаем то или иное учение о справедливом устройстве общества или справедливом ведении дел.

Принципиально в обсуждаемом контексте то обстоятельство, что такая справедливость не существует, пока она не установлена. Справедливое устройство общества — *дело* законодателя. Оно почти всегда понимается как идеал (подчас недостижимый), а не как реальность. Но это такой идеал, к которому должны стремиться люди и который они должны пытаться осуществить. Эта импликация заложена в самой сути западного понимания справедливости. Идеальная справедливость и есть то самое «запредельное», к которому должен стремиться человек, неважно, считает ли он его достижимым или нет. Что этот идеал может быть еще и рационально расчислен (будь то в аристотелевском определении справедливости как математической пропорции обмена или в социальных утопиях любого толка), лишь естественным образом подкрепляет это его понимание. В конечном счете справедливое общество — *Utopia*, то, что никогда не имеет места. Движение к ней — вот что составляет суть общественной жизни.

Это непрестанное движение по асимптоте принципиально посилено людям, оно — результат их целенаправленных и сознательных усилий. Независимо от того, имеем ли мы дело с разновидностями теорий «естественного права» или с «легальным позитивизмом» (независимо от того, вечен ли и неизменен открываемый нами закон или он лишь и только таков, каким мы его установим), справедливость понимается как *точное*, единственно точное соответствие этому *истинному* положению дел. Эта точность, собственно, есть *точечность*: любое отклонение в сторону (больше или меньше) уничтожает «справедливость». В отличие от этого разбиравшееся нами понимание справедливости в классической арабской культуре подразумевает достаточно широкий *интервал* значений, обеспечивающий ее наличие.

15. Вернемся к словам, процитированным в начале статьи. Теперь нам нетрудно увидеть, что именно в них «смущало» наше понимание. Это — перенос акцента с *я-взаимодействия* на *мы-взаимодействие*.

Важно не то, как именно я взаимодействую с остальными членами общества (или как *нечто* взаимодействует с остальными элементами любой рассматриваемой структуры); важно то, какие *мы-связанности* в ней возможны. Общество не есть конгломерат или совокупность индивидов, связанных со *мною* теми или иными отношениями. Общество — это система *мы-узлов* структуры. Справедливость состоит не в том, чтобы я отдал всем остальным им причитающееся и получил свое; справедливость состоит в том, чтобы каждый *мы-узел* структуры был завязан правильно и не нарушалась гармонизирующая *срединность*.

16. Этим проблема понимания не разрешена (собственно, и не предполагалось, что сказанное станет ее разрешением). Теперь она, вероятно, только может быть поставлена. Ибо проблема состоит в том, почему мы все-таки стремимся понять *одно и то же*, хотя понимаем это *по-разному*?

Пройденный нами путь показывает парадоксальность понятия «одно и то же». В самом деле, все наше выяснение как будто имело целью показать, что понимание справедливости в классической арабской культуре отлично в самих своих основаниях от того, что характерно для западной традиции. При такой принципиальной отличности — каков вообще смысл утверждения о том, что мы имеем дело с «одним и тем же»? Если оставить в стороне свидетельства, предоставляемые самими сравниваемыми культурами (скажем, арабские авторы говорят о понимании справедливости в западной культуре, используя именно понятие '*адāла* «справедливость», и наоборот, что как будто указывает на их совпадение), имеется ли какая-либо логическая возможность говорить об «одном и том же» как принципиально различном? Попробуем взглянуть на проделанную работу с точки зрения этого вопроса.

Мы двигались к прояснению «того же» как «*совсем не того же*», чтобы затем прийти к пониманию его как «*не совсем того же*».

Сказанное было попыткой выяснить понятие *в контрасте* с понятием, предполагаемым как известное. Понятие выясняется в рассуждении, в котором в фоновом режиме присутствует *то же, но иное* понятие. Рассуждение возможно только за счет этого *фона*; и если другое — «базовое», или «фоновое», — понятие и не видно, оно тем не менее составляет основу происходящего. В этом не было бы ничего особенного, если бы выясняемое не было *тем же*, что фоновое. Мы выясняем не понятие «А» на фоне понятия «Б»; мы выясняем понятие «А» на фоне понятия «А». То, что подлежит выяснению — это внутренняя смысловая логика [выясняемого] понятия «А», понимание которой возможно только «на контрасте», или «на фоне», понятия «А».

Что значит, однако, выяснять понятие «А» на фоне понятия «А», или выяснять понятие на фоне *того же* понятия? Не есть ли это выражение просто бессмыслица?

Понятие «А» может быть выяснено на фоне понятия «А», понятие может быть выяснено на фоне *того же*, только если оно оказывается тем же — *иначе*.

Это *иначе* и составляло предмет нашего внимания: как «то же» может быть «тем же» — *иначе*?

Выясняя основания *иного* понимания справедливости в исламской мысли, мы выясняли конкретно-смысловой аспект этой инаковости. За содержательностью, фундируя ее, стоит логический аспект проблемы. Понятие оказывается *тем же иначе* благодаря иной логике смысла.

Так в своей инаковости *то же* понятие предстало перед нами *чужим*.

Но только в полновесности своего статуса *чужого* чужое может быть действительно понято. Чужое остается непонятым, пока оно предстает как *свое*, хотя и кажется при этом понятным. «Быть понятным», возможно, в каких-то случаях противоположно «быть понятным». Прежде чем понять чужое, следует понять его чуждость — его отчужденность от *своих* оснований понимания. Вместе с тем *понять* значит всегда *при-своить*, ибо нельзя понять, не сделав *своим*. Столкновение обязательности сохранения чуждости и непремненности ее уничтожения в присвоении — парадоксальная коллизия понимания.

*Чужое* замыкает тот круг понимания, который начинается с видения *понятного*. Между понятным и чужим лежит *чуждое* — непонятое понятное, вдруг заявляющее о своей непонятости столь резко и дерзко, что изумленно отчуждает нас от себя. Понятное внезапно предстает как чуждое.

Если понятное — это *другое*, представленное нами в качестве *своего*, другое, некритически и без выяснения вопроса о его инаковости присвоенное нами, то чуждое — это другое, открывающее свою инаковость так внезапно или в таком контрасте с представлявшейся прежде присвоенностью, что в этой открывшейся инаковости сгорает без остатка всякая *освоенность* этого другого.

Чуждое может остаться чуждым навсегда — тогда, когда мы оставляем надежду понять *другое*. Но чуждое может и показать нам свою освоенность после отчужденности — тогда, когда мы оказываемся способны увидеть его как *иное свое*. Тогда чуждое превращается в чужое: в чужое как *понятое не-свое*; или: в чужое как *освоенное* чуждое.

---

## ПРИЛОЖЕНИЕ 1

### *Ибн Араби*

### Наставления ищущему Бога

*Введение, перевод и комментарии А.Смирнова*

#### Основания этики в философии Ибн Араби

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

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

Философское учение Ибн Араби явилось понятийным выражением того мироощущения, которое сложилось на протяжении многовекового развития суфизма. Это мироощущение не только не противопоставлено картине мира, характерной для классической арабской цивили-

---

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



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

Мир, иначе говоря, достаточно уютен и обозрим; этот мир, хоть и составляет лишь временное пристанище на пути к вечности, тем не менее близок и *понятен* человеку. Но в мистицизме он становится еще и прозрачен: сквозь всякое явление просвечивает тот смысл, который соединяет разрозненную мозаику событий в единое осмысленное полотно. Бог и Его творение, разделенные для традиционного религиозного мышления бездной несхожести, сливаются для мистика в нечто единое, в котором земное и небесное, вечное и временное становятся подчас трудноразличимыми гранями. Так для суфия становится близким не только само мироздание, но и его исток, его конечное основание. В мире не остается ничего, что было бы непостижимым или недоступным для человека, — в этой фразе если и есть преувеличение, то лишь незначительное.

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

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

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

В любой из форм нам Милостивый явен,  
В любой из них Единственный сокрыт...  
На каждом сущем есть Его печать.  
Она Творенью Бога открывает,  
Но для наших глаз Его явление  
Упрямый разум аргументом отвергает.  
(Ибн Араби. Геммы мудрости, с. 178)\*

«Ты — Его форма, а Он — твой дух. Ты для Него — то же, что твоя телесная форма для тебя, а Он для тебя — то же, что для твоего тела движущий его дух» (Ибн Араби. Геммы мудрости, с. 163).

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

Одно из «прекрасных имен» (атрибутов) Бога в исламе — «Истинный», или «Истина» (*ал-хаққ*). Именно так предпочитает именовать

---

\* Здесь и далее «Геммы мудрости» цит. по: Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. М., 1993. Перевод дан в новой редакции автора.

Бога Ибн Араби. Если все причастно *единой* и *всеобъемлющей* Истине, Истинному (Богу), то ничто не может быть не-истинным. Этот вывод из парадоксального превращается в тривиальный, как только мы принимаем во всей ее полноте предпосылку все-причастности. Каждое причастно каждому, т.е. связано с ним тысячью нитей, ибо нет ничего самого-по-себе, но все — пульсация, дыхание единой реальности.

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

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

«Растерянный» вращается, совершая круговое движение вокруг полюса<sup>2</sup> и не удаляясь от него. А кто идет прямолинейно<sup>3</sup>, тот отклоня-

<sup>2</sup> Здесь игра слов накладывается на игру образов. *Хайр* («растерянный») означает также «водоворот», а вода служит у Ибн Араби символом бытия и жизни. «Растерянность», таким образом, ввергает человека непосредственно в водоворот «пучины бытия», полюсом которого является Бог.

<sup>3</sup> Ибн Араби имеет в виду рационалистов. Цепочки силлогизмов и аргументов выстраиваются у них в прямую линию *от* начального постулата к конечному выводу (скажем, от безусловности божественного бытия к обоснованию земного).

ется и отворачивается от желанной цели, думая, будто достигает предела возможного: для него существуют *от* и *к* и то, что их соединяет. А для того, кто совершает круговое движение, нет начала, и направляет его *от*, а не конечная цель, а потому *к* ведет его<sup>4</sup>; ему дано наиболее полное бытие и дарованы все слова и мудрости в их совокупности» (*Ибн Араби. Геммы мудрости*, с. 166—167).

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

«Хочешь, скажи, что Бог проявился как этот мир, а хочешь, скажи так: если сначала взять мир и рассмотреть его, то он будет подобен Богу в Его проявлении, а потому может быть всяким для рассматривающего его ока, в зависимости от природы рассматривающего, — или же что натура рассматривающего может быть всякой, в зависимости от того, как проявляется [Бог]: все это истинами допустимо» (*Ибн Араби. Геммы мудрости*, с. 242).

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

Итак, истинность ответа — в том, чтобы не ставить точку, чтобы продолжить рассуждение и показать не-полноту, не-абсолютность любого конечного утверждения. «Растерянное» суфийское рассуждение, внемлющее зову абсолютной и все-включающей Истины, стремится *всегда дальше*, всегда за горизонт, который очерчен некоторым конечным утверждением, фиксированной формулировкой. Для суфийского философа горизонт понимания абсолютен: движение мысли

---

<sup>4</sup> Суть этого парадоксального рассуждения состоит в том, что для «растерянного» взгляда на мироздание любое утверждение может быть принято за отправную истину, двигаясь от которой мы опишем круг и вернемся к ней же.

стремится описать круг, включив в него все возможные ответы на заданный вопрос и показав возможность (т.е. истинность, причастность к Истине) каждого из них.

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

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

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

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

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

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

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

Вообще любая пара категорий, которыми оперируют этические построения, будет захвачена круговым «растерянным» суфийским рассуждением. Такие понятия, как свобода воли — предопределенность поступков, Божий гнев — Божья милость, загробное счастье — наказание, не противопоставлены друг другу, а предполагают одно другое как равно возможные, более того, необходимые стороны описания одной и той же, единой действительности.

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

«В доказательство возьми слова „Не ты бросал, бросая, но Бог бросал“<sup>5</sup>. Глаз постиг одну только форму Мухаммеда, которая, как засвидетельствовало чувство, бросала. Именно это Бог отрицает сначала, потом, в середине предложения, подтверждает, а затем, дополняя, утверждает, что это именно Бог бросал в сей форме мухаммеданской. В это нельзя не веровать; так посмотри же, как предстал тут Бог в форме Мухаммеда.

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

---

<sup>5</sup> Коран, 8:17 (пер. мой. — А.С.). Бог напоминает Мухаммеду начало сражения при Бадре, в котором мусульмане одержали важную для себя победу над превосходящими силами курейшитов. Тогда Мухаммед бросил в сторону вражеских рядов горсть земли, что символизировало неизбежность исполнения божественной воли и поражения противника.

«Бог сказал о Себе, что Он есть не что иное, как сами силы раба: „Я есмь слух его“, а он — одна из сил раба, — „и зрение его“, а оно — одна из сил раба, — „и язык его“, — а он — один из членов раба, — „и нога его, и длань его“<sup>6</sup>. Не только силы упомянул Он здесь, но также и члены, — а раб и есть не что иное, как эти силы и члены. Итак, именуемый рабом и есть Истинный; но не так, что раб как таковой есть господин. Ведь соотносительности различны самостно, а Тот, к Кому [они] отнесены, не различен, а потому во всех соотносительностях — именно Он как таковой ('айну-ху), и ничто иное: Он — единая воплощенность ('айн), имеющая соотносительности, сопряженности и атрибуты» (Ибн Араби. Геммы мудрости, с. 258).

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

В этом — вся тайна судьбы „для того, у кого есть сердце или кто преклонил слух свой, свидетельствуя“<sup>8</sup>. Поэтому „у Бога — убедительное доказательство“<sup>9</sup>, ибо в действительности судящий зависит от того, о чем судит, — ведь судит он в соответствии с тем, как того требует сам судимый. Судимый (которого судят в соответствии с тем, каков он) сам есть судия судящего, определивший ему судить

<sup>6</sup> Ибн Араби цитирует *хадис кудсий* (хадис, в котором Мухаммед передает слова Бога): «Всевышний и Благословенный Бог рек: „Я объявлю войну тому, кто обидит Моего близкого угодника (*валий*); а из всего, что приближает ко Мне раба Моего, более всего люблю Я то, что наказал ему как должное. Благодаря сверхурочным трудам (*навафил*) приближается раб Мой ко Мне, пока Я не люблю его; когда же Я полюбил Его, Я есмь слух его, коим слышит он, и зрение его, коим видит он, и длань его, коей изыскует он, и нога его, коей ступает он, и язык его, коим глаголет он. Он попросит Меня — Я отвечу ему, он прибежит ко Мне — Я помогу ему. И ни в каком Моем деянии не колеблюсь Я так, как в отношении души верующего: ему не хочется умирать, а Мне не хочется обижать его“» (Ал-Бухарӣ. Ас-Сахих. Китаб ар-риқак. 6021). *Должное* — в оригинале *фард*, т.е. те обряды поклонения, которые мусульманский Закон определяет как обязательные.

<sup>7</sup> *Соотносительность* — в оригинале *нисба*. Имеется в виду не отношение, а сами соотносимые члены, как «раб» и «господин», существующие только как такие соотносительности. Парадоксальным моментом является тот факт, что отнесены они не друг к другу, а к Богу, *внутри* которого и наличествуют как соотносительности. Данная фраза служит неплохим примером «растерянного» суфийского рассуждения, в котором истинен каждый его шаг, причем истинен именно как включенный в круг, т.е. верный только в контексте целого, отдельные стадии которого могут противоречить друг другу.

<sup>8</sup> Коран, 50:37 (пер. мой. — А.С.). Этот аят Ибн Араби считает кораническим описанием суфиев.

<sup>9</sup> Коран, 6:149 (пер. И.Крачковского).

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

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

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

Коль скоро мироустроение таково, как мы здесь установили, то все Творение пожинает счастье во всем его многообразии; об этом сказал Он, что милость объемлет всякую вещь<sup>10</sup> и что она опережает гнев Божий<sup>11</sup>» (*Ибн Араби. Геммы мудрости*, с. 238—239).

Итак, невозможно однозначно отделить Судию от судимого, предначертанное и предопределенное от заслуженного собственным свободно избранным деянием. Бог ведет нас во всех наших поступках, но ведет так, как мы сами того хотим; наша судьба предопределена, но предопределена тем, каковы мы. Точно так же, говоря о нечестивости или греховности человека, мы должны помнить, что эти понятия в суфийском рассуждении обязательно переходят в свою противоположность, и «нечестивые» получают ту же милость близости к Творцу, что и «праведные»<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Ибн Араби имеет в виду аят: «Наказанием Моим Я поражаю, кого желаю, а милость Моя объемлет всякую вещь» — Коран, 7:156 (пер. И.Крачковского).

<sup>11</sup> Аллюзия на «священный хадис»: «Закончив творение, Бог записал в Книге Своей, что при Нем на Троне: „Милость Моя опережает гнев Мой“» (см.: *Ал-Бухари Ас-Сахих. Китаб бад' ал-халк*. 2955. Параллели: Бухари 6855, 6872, 6899, 6998, 6999, Муслим 4939—4941, Термези 3466, Ибн Маджа 185, 4285, Ибн Ханбал 6998, 7187, 7215, 7779, 8346, 8601, 8794, 9225, 9633).

<sup>12</sup> В этом отношении суфийская этика, несомненно, оказывается гораздо ближе к мягкой этике суннитского ислама (хотя та, безусловно, никак не может принять тезис о тождестве «неверующих» и «верующих», защищаемый Ибн Араби), нежели строгие стические учения мутакаллимов или отдельных шиитских течений.



«Итак, Он погонит нечестивых<sup>13</sup> — тех, кто это заслужил, кого гибельным ветром отделил Он от собственных душ. Он держит их за хохол<sup>14</sup>, а ветер гонит их в геенну (притом что это Он воплотился в их прихотливых устремлениях), а геенна — это удаленность (от Бога. — А.С.), коя мнилась им. Но вот Он приводит их туда, — и оказывается, что они в ближайшей близости. И вот уж более нет удаленности, и нет для них того, что именуется геенной: они пожинают благодать близости, как того сами заслужили, будучи нечестивыми<sup>15</sup>. И не благодетельным даром Его была для них эта сладость вкушения близости, но они сами взяли ее, заслужив то поистине своими деяниями, — а в этих деяниях своих они ступали по прямому пути Господа, ибо хохлы их держала рука обладателя сего атрибута<sup>16</sup>. Так что не сами по себе шли они, но в силу необходимости (*джабр*), пока не достигли той близости» (*Ибн Араби. Геммы мудрости*, с. 193—194).

Поэтому «каждый своей цели достигает, а потому и награду получает, а значит, счастлив. Если он обрел счастье, значит, снискал довольство [Бога], даже если некоторое время терпит муку в том мире, — ведь и в дольном мире не избег страданий и мучений народ пасомый (а нам известно, что это — народ Божий и что счастлив он). Так же и среди рабов Божьих есть такие, кого настигнут муки в загробном мире, в месте, именуемом геенной. Однако никто из знающих, открывших миропорядок таким, каков он, не утверждает, что никогда не обретут они там своего, особого блаженства, — будь то благодаря устранению терзавшей их муки (а с устранением оной они испытывают блаженство отдохновения от нее) или независимое, сверх того, блаженство, подобно блаженству праведников в кушах райских» (*Ибн Араби. Геммы мудрости*, с. 199).

А потому — есть только Верный Обещанью!

А что угроза? Для нее нет в мире места.

Смотри: перед тобой юдоль стенаний.

Но вижу в ней лишь явное блаженство:

Сии два неразличны в единенье,

И только в проявленье — мук явленье;

---

<sup>13</sup> Аллюзия на аят: «Будет день, в который Мы пред Милостивым соберем благочестивых с таким же почетом, с каким принимают царских послов, а нечестивых погоним к геенне, как гоняют скот на водопой» — Коран, 19:85—86 (пер. Г.Саблукова).

<sup>14</sup> Аллюзия на аят: «Всякое ползающее иль движущееся создание держит Он за гриву или хохол: воистину, Господь мой на прямом пути» — Коран, 11:56 (пер. мой. — А.С.).

<sup>15</sup> Игра слов: *муджрим* («нечестивый») является причастием глагола *аджрама*, означающего «совершать преступление», а также «собирать плоды, пожинать».

<sup>16</sup> ...сего атрибута — атрибута «стоящий на прямом пути», т.е. Бога.

Сладка та мука, хоть зовется мукой ада:  
Лишь шелуха она, сокрывшая усладу.

(Ибн Араби. Геммы мудрости, с. 183)

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

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

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

Сам Он говорит: „Куда бы ни обратились вы, везде лице Божие“<sup>17</sup>, не определяя, куда же именно; при этом Он говорит о лике Божьем, а лик и есть истинность любой вещи. Говоря так, Бог пробуждает сердца верующих, дабы превратности дольней жизни не заслонили от них этого. Ведь рабу неведомо, когда приберет его к Себе Бог, и может так случиться, что Он приберет его, когда тот забудет об этом, и тогда он не будет равен тому, кто был прибран в момент присутствия [при Боге].

Зная все это, совершенный раб вместе с тем в явной форме своей молится, непременно обратившись в направлении Мекканской мечети

---

<sup>17</sup> Коран, 2:115 (пер. Г.Саблукова).

и считая, что Бог в момент его молитвы пред ним<sup>18</sup>. Это и есть одна из ступеней „лика Божьего“ из „куда бы ни обратились вы, везде лице Божие“: направление на Мекканскую мечеть включено в эти [направления], а потому там — лик Божий. Однако не говори, что он там только; придерживайся тобой постигнутого и соблюдай благопристойность и в отношении направления на Мекканскую мечеть, и в том, чтобы не заключать лик Божий лишь в этом „где“: это „где, — только одно из той совокупности, „куда“ обращается обращающийся. Ведь ты уже понял, что Всевышний поистине везде и во всем, но лишь вероисповедания многообразны.

...Многообразие вероисповеданий — вещь очевидная. Тот, кто ограничивает Его (одной вероисповедной истиной. — А.С.), тот отрицает Его за пределами этой ограниченности и утверждает и признает в этих пределах, когда Он в них проявляется. А тот, кто освобождает Его от всякой ограниченности, не отрицает Его вовсе, но утверждает во всякой форме, в которую Он переходит, являя человеку Самого Себя в меру той формы, в которой Он ему проявился, — и так до бесконечности, ибо формы проявления [Бога] не имеют предела, коего ты мог бы достичь. Так же и знание о Боге не имеет для знающего предела, у которого он остановился бы; напротив, знающий всегда ищет большего знания о Нем: „Господи, умножь мое знание“<sup>19</sup>, „Господи, умножь мое знание“, „Господи, умножь мое знание“» (Ибн Араби. Геммы мудрости, с. 198—199, 204).

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

Любые проявления человеческой природы могут — и должны — быть использованы для того, чтобы через них постичь, увидеть, приобщиться к Истине. В качестве примера приведем рассуждение, касающееся *необузданной страсти (шахва)*, которая в этике суннитского ислама наряду с синонимичным понятием *хаван* (страсть, увлече-

---

<sup>18</sup> В Мекканской мечети находится Кааба, мусульманская святыня. Мусульманин во время молитвы должен стоять лицом по направлению к Каабе, представляя таким образом как бы перед лицом Бога.

<sup>19</sup> Коран, 20:114 (пер. И.Крачковского).

ние) является предметом безусловного порицания как своеволие, противопоставляющее себя единственно правильной воле Бога.

«Никакой вещи в мире не станут поклоняться, пока она в глазах поклонника не облачится в одежды возвышенности и не завоюет расположение его сердца. Потому и Бог назвался нам „Возвышенным ступенями“<sup>20</sup>. Он не сказал „возвышен ступенью“, но умножил ступени внутри единой воплощенности. И повелел Он, дабы Ему, Ему одному поклонялись на многих различных ступенях, из коих каждая дарует нам некоторое божественное проявление, благодаря которому Ему и поклоняются.

Величайшее из таких проявлений, в которых Ему поклоняются, и высочайшее из них — „Страсть“ (*ал-хавā*). О ней сказал Он: „Обращал ли ты внимание на того, кто принял себе за бога свою страсть?“<sup>21</sup>. Эта страсть — величайшее из почитаемого: только благодаря ей поклоняются вещам (а Ему поклоняться можно только чрез Его Самиость). И о ней скажу я:

Богом-Страстью клянусь, что страсть есть причина страстной  
любви и влечения;  
Сердце без страстной любви неспособно к Богу-Страсти  
питать устремление.

Разве не видишь ты, сколь совершенно знание Божье о вещах? Смотри, что сказал Он в завершение о рабе своей страсти, кою тот принял за бога: „Бог, зная, пустил его блуждать“<sup>22</sup>, — а блуждание и есть растерянность. А именно, Он увидел, что этот раб служит исключительно своей страсти, подчиняясь ее велениям, так что даже Богу поклоняется Он по той же страсти: не будь в сем священном деле у него страсти (а она есть воля любить), не стал бы он поклоняться Богу и не предпочел бы Его всему прочему. Точно так же любой, кто поклоняется какой-либо из мирских форм, принимая ее за своего бога, следует именно страсти, ибо поклонником всегда управляет его страсть. Однако потом он видит, что разные люди поклоняются разному, и каждый, поклоняясь чему-то своему, считает несправедливыми все прочие вероисповедания и поклонения. Тогда, если есть в нем хоть толика понимания, он придет в растерянность ради единения страсти — или даже Единства Страсти, ибо Страсть едина в каждом, кто поклоняется. Так вот, видя это, Бог и „пустил его блуждать“, то есть ввел в растерянность, „зная“, что всякий поклонник поклоняется

---

<sup>20</sup> Коран, 40:15 (пер. И.Крачковского).

<sup>21</sup> Коран, 45:23 (пер. Г.Саблукова). «Страсть» в кораническом контексте — пустое, алчное или корыстное желание, отвлекающее человека от веры в Бога.

<sup>22</sup> Коран, 45:23 (пер. мой. — А.С.).

лишь своей страсти и поработит его одна лишь его страсть, — неважно, совпадает ли она с Узаконенным<sup>23</sup> или не совпадает.

Среди ведающих совершенным будет тот, кто во всяком предмете почитания видит некоторое проявление Бога, в котором Ему поклоняются. Ведь именно поэтому все они (поклоняющиеся чему-то отдельному. — *А.С.*) называют свой предмет поклонения богом, хотя у него есть и свое собственное имя, например — камень, дерево, животное, человек, звезда или, скажем, царь. Такому поклоннику мнится, будто его предмет поклонения занимает ступень божественную, тогда как на самом деле в нем, в этом предмете поклонения, которому всецело предался поклоняющийся, пред взором его особым образом проявляется Бог. Поэтому некоторые, ведая, вели невежды речь: „Мы поклоняемся им (идолам. — *А.С.*) только для того, что они приближают нас к Богу“<sup>24</sup>, — и даже так сказали: „Ужели этих богов он (Мухаммед. — *А.С.*) превратил в какого-то единого Бога? Право, это удивительное дело!“<sup>25</sup>. Они вовсе не отрицали Его, а просто были удивлены таким оборотом дела, поскольку придерживались [веры] множественность форм и относили божественность к ним. Но вот посланник призвал их к поклонению единому Богу, ведомому, но не свидетельствуемому; а ведь они сами подтвердили, что исповедовали веру в Него, сказав: „Мы поклоняемся им только для того, что они приближают нас к Богу“, ибо отлично знали, что те вещи — всего лишь камни. Поэтому слова Его „Скажи: назовите их“<sup>26</sup> и были доказательством против них: они не могли назвать их иначе, чем их собственными именами.

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

---

<sup>23</sup> То есть с тем видом поклонения, который предписан религиозным Законом.

<sup>24</sup> Коран, 39:3 (пер. Г.Саблукова).

<sup>25</sup> Коран, 38:5 (пер. мой. — *А.С.*). В этих двух аятах речь идет о язычниках, отвергавших веру в единого Бога, провозглашенную Мухаммедом. Ибн Араби толкует их слова в соответствии со своей концепцией, называя их «ведающими» и показывая, что любая вера может быть понята и объяснена как вера в единую Истину, Истинного Бога.

<sup>26</sup> «Они Богу придают соучастников; скажи: назовите их; укажете ли вы Ему что-нибудь, чего не знает Он...» — Коран, 13:33 (пер. Г.Саблукова).

же сокрывает совершенный ведающий, будь он пророк или посланник или же наследник оных.

Потому и было им приказано отказаться от тех идолов, когда отказался от них посланник того времени, дабы воспоследовать ему, взыскупя любви Бога в соответствии с Его речением: „Скажи: если вы возлюбили Бога, то последуйте мне (Мухаммеду. — А.С.): Бог будет любить вас“<sup>27</sup>. Он призывал их к Богу, к Которому восходит и стремится все, Который познаваем в целом, но Которого нельзя свидетельствовать воочию, Которого „не постигают взоры“, но „Он постигает взоры“<sup>28</sup> в силу того, что Он Тонок и Им пропитаны все вещи: взоры не постигают Его так же, как не могут постичь духов, управляющих их остовами, их явными формами. „Он — Тонкий, Опытный“<sup>29</sup>, а опыт и есть вкушение, а вкушение — это проявление, а проявиться можно только в формах. Поэтому есть и они, и Он — иначе быть не может; и тот, кто, движимый страстью, увидел Его, обязательно будет Ему поклоняться — если ты понял; только к Богу ведет наш путь» (*Ибн Араби*. Геммы мудрости, с. 262—264).

Сближение, отождествление антиномий в «растерянном» суфийском рассуждении возможно в конечном счете благодаря утверждению «Истина такова, какова она есть». Бессмысленно ставить вопрос о том, может ли Истина быть иной, может ли она быть изменена. Да и, собственно, что может изменить Истину, если все включено в Истину? Что бы ни делал человек, это уже предопределено Истиной — а следовательно, свободное усилие воли, направленное на этическое совершенствование, невозможно как таковое. Но, следуя принципу сомнения в конечности ответа, мы должны раздвинуть горизонт этого рассуждения. Человек не отделен от Истины, он как грань Истины и есть сама Истина, — а значит, он предопределяет сам себя, значит, человек только таков, каким он хочет быть. Верно и то и другое, и вы можете выбрать любой ответ по своему вкусу — но при одном непременном условии: помните, что противоположное утверждение не менее истинно, чем то, которое вы предпочли, и никогда не утверждайте что-либо, отрицая противоположное.

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

---

<sup>27</sup> Коран, 3:31 (пер. Г.Саблукова).

<sup>28</sup> Коран, 6:103 (пер. Г.Саблукова).

<sup>29</sup> Там же (пер. мой. — А.С.).

(букв. «стремящихся», т.е. стремящихся к овладению мистической мудростью).

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

«Мы сами себе определяем наше предназначение; более того, мы определяем себя самими собой, но в Нем. Потому и сказал Он: „У Бога убедительное доказательство“<sup>30</sup>, то есть аргумент против слепцов, спросивших Бога, почему Он поступил с ними как-то иначе, чем им того хотелось. Потому Он обнажает пред ними Голень<sup>31</sup>, — а это и есть миропорядок, открытый знающими. Они видят, что это не Бог поступил с теми людьми так, как они утверждают, будто бы Он поступил, но что все это — от них же самих. Бог знает их именно такими, каковы они, а потому теряет силу их аргумент и остается убедительное доказательство у Всевышнего.

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

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

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

---

<sup>30</sup> Коран, 6:149 (пер. И.Крачковского).

<sup>31</sup> Аллюзия на аят: «В тот день, когда откроется Голень и они будут призваны к поклонению, они будут не в силах это сделать» — Коран, 68:42 (пер. мой. — А.С.). Голень является символом наиболее тайного; «обнажить Голень» означает обнаружить самое сокровенное.

Знай также, что жалеть рабов Божьих и сострадать им ближе к промыслу Божьему, нежели проявлять рвение и пыл во имя Его. Вот, Давид вознамерился воздвигнуть священный храм; много раз, как только завершал он строительство, храм тотчас же разрушался<sup>32</sup>. Воззвал Давид к Богу, и Он открыл ему: „Сей храм Мой не будет воздвигнут рукою, пролившей кровь“. „О Господи! Разве не во имя Твое свершалось это?“ — воскликнул Давид. „Да, это так, — ответил Бог, — но разве они (убитые Давидом враги. — А.С.) не Мои рабы?“ Тогда сказал Давид: „Господи! Сделай так, чтобы построен он был рукою отпрыска моего“, — и открыл ему Бог: „Сын твой Соломон построит его“.

Смысл этой истории в том, что надлежит охранять существо человеческое и воздвигать его более достойно, нежели разрушать. Разве не знаешь ты, что Бог положил заключать мир с врагами религии и брать с них податъ, сохраняя их жизни, ибо сказал: „Если они будут склоняться к миру, то и ты склонись к нему и возложи упование на Бога“<sup>33</sup>? Разве не знаешь ты, что кровнику<sup>34</sup> Закон предписывает взять выкуп или простить того, кому требуется отомстить, и только если тот откажется от этого, разрешается убить его? Разве ты не знаешь, что когда кровников несколько и один из них принял выкуп или простил обидчика, а остальные настаивают на отомщении убийством, то Бог предпочитает простившего непростившим, и обидчику не должно мстить смертью? Разве ты не знаешь, что он (Мухаммед. — А.С.) (мир ему!) сказал о человеке, у которого был кушак: „Убив его, станет таким же, как он“<sup>35</sup>?

---

<sup>32</sup> Ибн Араби пересказывает библейский эпизод, повествующий об истории возведения Иерусалимского храма (2 Цар., 7; 1 Пар., 28); в Коране этот эпизод не упоминается.

<sup>33</sup> Коран, 8:61 (пер. Г.Саблукова).

<sup>34</sup> *Кровник* — ближайший родственник убитого, который должен осуществить кровную месть.

<sup>35</sup> Именно эти слова встречаются только в хадисе, передаваемом Абу Даудом в его «ас-Сунан» (Китаб ад-дийат, 3902). Схожие хадисы приводят Муслим (ас-Сахих. Китаб ал-касама ва ал-мухарибна ва ал-қиас ва ад-дийат. 2181), ан-Наса'и (ас-Сунан. Китаб ал-касама. 4644—4648, Китаб 'адаб ал-кудат. 5320) и ад-Дарими (ас-Сунан. Китаб ад-дийат. 2253). Их смысл сводится к следующему. Некто привел к пророку человека, держа его за кушак, и сказал, что тот убил его брата. Убийца сознался, что убил того топором ненамеренно. Мухаммед спросил виновника, сможет ли он заплатить выкуп. Убийца ответил, что у него нет денег, а своей родне он безразличен. Тогда Мухаммед сказал кровнику, что тот может увести убийцу и умертвить его, а потом добавил, что убив его, станет таким же, как он, а если бы он его отпустил, то тот принял бы на себя и грехи кровника, и грехи его ближних. Узнав об этом, кровник отпустил убийцу. Согласно традиционным толкованиям, равенство кровника и убийцы скорее всего означает, что кровник, отомстив, получит надлежащее ему «по праву», а потому они равны в этом смысле перед Богом и один не лучше другого. Другое толкование предполагает, что оба равно поддались влиянию гнева и страсти и равно оказались убийца-



Разве не знаешь, что Он сказал: „Отплата за зло — соразмерное ему зло“<sup>36</sup>, — назвав мщение злом, а значит, дело сие злое, хоть и законное, — „но кто простит и примирится, тому награда от Бога“<sup>37</sup>, ибо он (прощенный. — А.С.) [сотворен] по образу Божьему? А потому, кто простит ему и не убьет, тому награда — от Того, по Чьему образу [сотворен] тот, ибо обязан Он ему: для Себя создал Он его, и в Явном Имени явился только благодаря его бытию. Поэтому пекущийся о нем (человеке. — А.С.) печется воистину о Боге.

И ведь человек порицается не как таковой, но порицаются его действия (а действия не суть сам человек как таковой), — а мы говорим именно о человеке как таковом<sup>38</sup>. Любое действие принадлежит Богу, и вместе с тем одни из них одобряются, а другие порицаются<sup>39</sup>. Но намеренное своекорыстное порицание Бог порицает<sup>40</sup>, а потому должно порицать только то, что порицает Закон. А Закон порицает в силу некоей мудрости, ведомой Богу и тем, кого научил Он ей. Так, закоутвердил Он мечь<sup>41</sup> в интересах сохранения [человеческого] рода и обуздания тех, кто преступает границы Божественные. „Вмести жизнь для вас, о обладающие сердцем и душой (ал-албāб)“<sup>42</sup>, а они суть люди, постигшие сердцеви́ну (лубб) вещей, обнаружившие законы Божественные и законы мудрости.

...Бог не уничтожает человеческое существо в смерти. Смерть — это не уход в небытие, а разлучение [с миром]: Он прибирает его к Себе. Единственная цель смерти — в том, чтобы Богу взять его к Себе, — а „к Нему возвращается все“<sup>43</sup>. Взяв его к Себе, Он дает ему

ми (хотя во втором случае убийство законно), тем более что пророк настаивал на прощении (в большинстве вариантов этого хадиса Мухаммед неоднократно предлагает кровнику простить убийцу, но тот неизменно отказывается).

<sup>36</sup> Коран, 42:40 (пер. Г.Саблукова).

<sup>37</sup> Там же (пер. Г.Саблукова).

<sup>38</sup> Этот момент заслуживает особого внимания. Максиму «не убий» Ибн Араби обосновывает *этической нейтральностью* человека как такового. Ниже мы будем более подробно говорить о различении вещи *как таковой* и вещи *в соотносительности* с другой вещью, которое дает возможность найти основание для этических суждений в учении Ибн Араби. В данном случае скажем лишь, что этическое суждение возможно во втором случае, но невозможно в первом. Это означает, что человек сам по себе не может осуждаться ни в каком случае.

<sup>39</sup> Ибн Араби говорит о запретах и разрешениях, устанавливаемых религиозным Законом.

<sup>40</sup> Имеется в виду одно из основных положений мусульманской этики, согласно которому клевета и злословие считаются тяжким грехом.

<sup>41</sup> Аллюзия на аят: «Верующие! Вам предписана мечь за убитых: свободный за свободного, раб за раба, женщина за женщину. А кому братом его (убитого. — А.С.) будет прощено что-либо, тому следует сделать для него доброе дело, уплатив ему благодарением» — Коран, 2:178 (пер. Г.Саблукова).

<sup>42</sup> Коран, 2:179 (пер. мой. — А.С.).

<sup>43</sup> Коран, 11:123 (пер. мой. — А.С.).

иной, нежели сей, ковчег — ковчег того обиталища, в кое тот переместился, а именно обиталища пребывания. Оно — обиталище пребывания потому, что в нем властвует полная соразмерность (*u'tidāl*)<sup>44</sup>, и он никогда не умирает, то есть не разлучаются части его.

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

...Знай, далее, что если Бог прибирает к Себе кого-нибудь, то не иначе как когда тот является верующим, то есть признает истинность донесенного до нас Божественными вестями<sup>45</sup>. Я разумею умирающих<sup>46</sup>, — вот почему ненавистна смерть внезапная и мгновенное убийство на месте. Что до смерти внезапной, то ее определение таково: человек выдохнул и больше не вдохнул. Это смерть внезапная, она отличается от смерти подготовленной. Таково же и мгновенное убийство ударом по шее сзади, когда человек о том и не подозревает: прибирает его Бог таким, каков он, верующий он или неверующий. Поэтому сказал он (Мухаммед. — А.С.) (мир ему!): „Воскреснет таким же, каким был, когда умер“. И Бог забирает человека таким, каков он. А умирающий естественной смертью всегда свидетельствует [Истину], а потому всегда верует в то, что на самом деле (*ма самма*). И вот, забирает его Бог таким, каков он<sup>47</sup>. Так что различаются неве-

<sup>44</sup> Этим термином выражается абсолютное соответствие одного другому, отсутствие взаимного «превосходства», «неприязни» и «вражды» между отдельными природами, или первоэлементами (что характерно для существ земного мира), а следовательно, и причин «порчи», разрушения и смерти.

<sup>45</sup> *Божественными вестями* — т.е. Писанием и изречениями пророка. Термином *весть* (*хабар*) в каламе и фикхе обозначались высказывания, которым может быть приписана истинность или ложность, в отличие от, скажем, «приказаний», «запретов», «пожеланий» и т.п. В данном случае Ибн Араби считает «веру» (*'īmān*) синонимичной «признанию истинности» (*тасдйк*) «вестей». Отметим, что суннитский ислам, как и многие ветви шиизма, понимает под «верой» обычно неразрывное единство слова и дела.

<sup>46</sup> *Умирающий* (*мухтадир*) — это слово происходит от корня *х-д-р*, передающего идею присутствия и подготовленности: умирающий — тот, кто готовится предстать перед Богом. Именно благодаря этой подготовленности-к-присутствию при Боге человек и оказывается несомненно признающим истинность «божественных вестей», т.е., по определению Ибн Араби, верующим. Так максима «не убий» приобретает новое звучание: не помешай человеку приготовиться к встрече с Богом, умереть верующим и получить загробное счастье. (Следует иметь в виду, что, согласно суннитскому исламу, человеку достаточно уверовать в последнее мгновение жизни, чтобы обрести прощение Бога.)

<sup>47</sup> ...*таким, каков он* — здесь и выше в оригинале *'alā mā kāna 'alāй-хи*, букв. «таким, каким он был». Поскольку «был» в данном случае может быть истолковано как «был в течение жизни» (т.е., возможно, неверующим), а не «был в момент смерти»

рующий, к которому смерть пришла естественно, и неверующий, убитый на месте или умерший внезапно (как мы то определили).

...Коль скоро ты узнал, что Сам Бог печется о сем [человеческом] существе, как устроить его, то уж тебе прежде того надлежит печься о нем, ибо в том — счастье твое: пока жив человек, можно желать и надеяться, что он обретет совершенство, ради коего и сотворен, а кто стремится уничтожить его, тот стремится помешать ему достичь того, ради чего сотворен он. Сколь прекрасно сказано посланником Божиим (да благословит и приветствует его Бог!): „Разве не то возвещаю вам, в чем благо ваше и что для вас лучше, нежели встретить врага и напасть на него (а он нападет на вас)? Поминание Бога“»<sup>48</sup> (Ибн Араби. Геммы мудрости, с. 167—168, 169, 170, 212).

Что касается рассуждений Ибн Араби, обращенных к *муридам*, то они представляют собой нечто среднее между изолированным изложением моральных максим, обращенных ко всем людям независимо от их понимания суфийского учения, и тонким анализом, исполненным языком развитого философского дискурса. Примером таких рассуждений и служит предлагаемый ниже отрывок. За внешне непритязательным тезисом — во всяком испытании и посланном тебе искушении обратиться к Богу — стоит сложная понятийная конструкция, открывать которую для себя каждый ученик может в соответствии с глубиной постижения учения. Для работы с текстом такого рода наиболее удобной формой оказываются комментарии, поскольку они позволяют показать возможные ходы и развитие мысли, импульс которым задается тем или иным понятием или сочетанием понятий, с непосредственной привязкой к тексту и, что не менее важно, в жи-

---

(когда уверовал), Ибн Араби добавляет пояснение, которое опущено в переводе: «А „был“ (*kāna*) — глагол экзистенциальный (*фи'л вуджудий*), он не указывает на время, разве что благодаря сопутствующим обстоятельствам». *Сопутствующие обстоятельства* — *кар'ин ал-ахвāl*. Этим термином средневековые арабские грамматики обозначали примерно то же, что современная теория именует грамматическим или прагматическим контекстом. Свойство «указывать на время» (наряду с «указывать на смысл») считалось в арабской грамматике отличительной (в сравнении с именами) чертой глаголов. Ибн Араби подчеркивает исключительность глагола *kāna* в этом отношении (скажем, высказывание *kāna al-lāh kadīman* означает «Бог вечный», а не «Бог был вечным»: *kāna* утверждает некоторый атрибут, не соотнося его со временем). Поскольку русский перевод достигает именно того результата, который имеет в виду Ибн Араби, мы опустили это пояснение как излишнее.

<sup>48</sup> В девяти канонических сборниках хадисов суннитской традиции отсутствует редакция, упоминаемая Ибн Араби. Наиболее близкая — в Муснаде Ибн Ханбала (Китаб 'уснад ал-каба'ил. 26249): «Абу ад-Дарда' сказал: „Пророк Божий (да благословит и приветствует его Бог!) рек: „Разве не возвещаю вам, какое дело для вас наилучшее и наилучейшее [в глазах] вашего Властелина, наивысочайшее ступенями, лучшее для вас, нежели раздавать золото и серебро, лучшее, чем, встретив врагов, убить их, а они бы убивали вас? Поминание Бога (Славен Он и Велик)!“» Параллели: Термези 3299, Ибн Ханбал 20713, Ибн Маджа 3780, Малик 441.

вом контексте той неторопливой беседы, которую шейх как бы ведет со своим учеником. Именно эту задачу мы и попытались осуществить, комментируя текст. Здесь мы дадим лишь краткую схематичную зарисовку постановки и разрешения основной проблемы отрывка.

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

Ответ на этот вопрос реконструируется следующим образом. Каждая вещь как таковая, взятая сама по себе, ни хороша, ни плоха; этическая оценка — функция не самой вещи, а *соотнесенности* этой вещи с чем-то. Этот принцип Ибн Араби проводит достаточно устойчиво в своих сочинениях. Пример следования ему читатель найдет выше, в уже встречавшейся цитате (см. с. 313 и примеч. 38), и в предлагаемом ниже тексте из «Мекканских откровений». Мы же сейчас приведем другой, заимствованный из «Гемм мудрости». Как известно, существуют многочисленные хадисы, свидетельствующие о том, что Мухаммед резко порицал людей, евших чеснок или лук, запах которых просто не мог не проявить себя во время очередной молитвы. Разбирая этот прекрасно известный любому мусульманину пример, Ибн Араби подчеркивает, что осуждается не чеснок как таковой, а его запах (Ибн Араби. Геммы мудрости, с. 282). Неважно, корректно ли в данном случае Ибн Араби трактует хадисы. Для нас имеет здесь значение другое: настойчивое разведение *самой* вещи, с одной стороны, и вещи *в соотнесенности* с ее действием — с другой: в первом случае оценка невозможна, во втором она может быть дана.

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

Но что в таком случае оказывается таким предметом? Этическая оценка появляется благодаря чему-то, с чем сопряжена данная вещь; и

есть основания предположить, что именно от того, с чем соотнесена данная вещь, и зависит выносимая оценка. Выносимая, подчеркнем, самой соотнесенности, но не соотносимой вещи как таковой.

Такое «соотнесение» (*munāsaba*) именуется также «связыванием» (*ta'alluq*). Грамматически «связывание» выражается притяжательной конструкцией типа «цель действия»<sup>49</sup>, в которой действие оказывается «связанным» со своей целью. Но тем самым также и — связанным своей целью: «связывание» неизбежно «ограничивает» (*taḳīyid*). Соотнесенность, связанность и ограниченность формируют то понятийное пространство, внутри которого и за счет выяснения внутренних возможностей трансформации которого и будут разворачиваться рассуждения Ибн Араби.

Связывание относительно. Каждая вещь может рассматриваться и как «сама по себе», и «в связанности с другим», причем то, что «связывает» в одном случае, само может оказаться «связываемым» в другом, выступая тем самым и в роли вещи самой-по-себе, не дающей оснований для этической оценки, и в роли того, что возможность для такой оценки предоставляет. Например, Ибн Араби говорит, что «человек порицается не как таковой, но порицаются его действия (а действия не суть сам человек как таковой)» (Ибн Араби. Геммы мудрости, с. 167—168); а с другой — что «исход (*хиджра*), рассматриваемый именно как исход, [всегда] остается самим собой (*вāḥидат ал-'айн*), но кто стремится к Богу и посланнику Его, тот устремлен именно к ним, а кто стремится получить лучше устроить свою земную жизнь или взять в жены желанную женщину, тот устремлен именно к этому, а не к чему-то иному» (см. с. 320). В первом случае человек рассматривается «как таковой», а соотнесение его с действием позволяет выносить этическую оценку (осуждение или похвалу); во втором случае действие рассматривается как таковое (этически нейтральное), а соотнесение его с целью дает возможность этической оценки.

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

<sup>49</sup> Соответствующая конструкция в арабском — *idāfa*, *status constructus*. Ибн Араби. Ал-Футуḥāt ал-маккийя. Бейрут, [б.г.].

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

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

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

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

Подобием мужчины является женщина. Из соблазнов соотнесения с *иным*, которые человек должен преодолеть, превратив иное в *не-иное*, но оставив его *другим* (т.е. вовсе не отказываясь и не воздерживаясь от предмета обольщения), что перечисляет Ибн Араби, испытание женщиной стоит на первом месте. И не потому, что оно наиболее сильное — напротив, потому, что преодоление его наиболее вероятно. Здесь, где красота как этическая категория наиболее близко подходит к красоте как категории эстетической, а то и переходит в нее, — здесь увидеть неинаковость ограничивающего (а значит, на самом деле неограничивающего) оказывается наиболее легко.

Понимание этической оценки как получающей свое основание в соотнесенности предопределяет и возможные пути этического совер-

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

## Перевод

Если увидишь знающего, не использующего свое знание, воспользуйся сам, с ним учтиво обращаясь<sup>1</sup>, своим знанием, дабы воздать знающему — поскольку он знающий — должное. И да не заслонит тебя от этого дурное состояние он<sup>2</sup> [знающего], ведь он подле Бога имеет ступень (*дараджа*) знания своего. В день Воскресения каждый человек будет призван<sup>3</sup> вместе с тем, кого любил. Кто воспитает в себе<sup>4</sup> какую-нибудь из божественных черт, тот в день Воскресения стяжает (*касаба*) оный атрибут и в нем<sup>4</sup> будет призван [Богом].

Делай все, что, как ты знаешь, угодно Богу и что Бог любит, и отдайся этим делам с легким сердцем. Если ты, возжаждав любви Бога, украсишь себя такими деяниями, Бог полюбит тебя, а полюбив, даст счастье знать Себя. Тогда в щедрости Своей Он одарит тебя Своим проявлением<sup>5</sup> 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 (*таджамул*) — особое, независимое поклонение, тем паче во время молитвы. Сам Всевышний велел тебе это: «О сыны Адама! Будьте прекрасны, когда склоняетесь ниц [пред Богом]»<sup>6</sup>. И в другом месте говорит Он в качестве осуждения: «Скажи: кто запретил прекрасные [дары] Бога, то 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 разъясняем Мы намерения для людей знающих»<sup>7</sup>; и другие подобные объяснения найдешь в Коране.

Между красотой Бога (*зйнат ал-лāх*) и красотой дольной жизни (*зйнат ал-хайāt ад-дунйā*) различие одно — по цели (*касд*) и намерению (*ниййā*), тогда как сама красота (*‘айн аз-зйна*) — та же самая, некая. А значит, намерение составляет дух любой вещи, и каждому воздастся по намерениям его. Скажем, исход (*хиджра*), рассматриваемый именно как исход, [всегда] остается самим собой (*вāхидат ал-‘айн*), но кто стремится к Богу и посланнику Его, тот устремлен

именно к ним, а кто стремится получше устроить свою земную жизнь или взять в жены желанную женщину, тот устремлен именно к этому, а не к чему-то иному<sup>8</sup>. О том же сказано и в *ас-Сахихе* [в хадисе] о трех мужах, присягнувших имаму, с которыми не заговорит Бог в день Воскресения, которым не будет оправдания и которых ждет 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<sup>9</sup>.

Итак, поступки [расцениваются] по намерениям; это — один из устоев веры мусульман<sup>10</sup>. В *ас-Сахихе* говорится, что некто сказал посланнику Божьему (да благословит и приветствует его Бог!): «О посланник Бога! Я очень люблю хорошую и добротную обувь и красивую одежду». На это посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) ответил: «Сам Бог Красив и любит красоту»<sup>11</sup>. Таковы слова его: Бог ближе к тому, кто прекрасен пред Ним.

Вот почему Всевышний посылал к нему (Мухаммеду. — А.С.) Гавриила чаще всего в образе Дихъи<sup>12</sup>: тот был самым красивым из людей своей эпохи, и столь велика была красота его, что стоило ему войти в какой-нибудь город, как любая беременная женщина, лишь увидев его, выкидывала бремя свое: так воздействовала его красота на тварный мир. Бог как бы говорил пророку Своему (да благословит и приветствует его Бог!), передавая благовест о послании к нему Гавриила: «Меж Мной и тобой, Мухаммед, — только образ красоты», посредством красоты извещая его о том, что [имеется] в Нем, Всевышнем.

А кто не бывает красив пред Богом (так, как мы о том говорили), тому не дожидаться сей особой любви со стороны Бога. Если же он не увидит сей особой любви, ему не дожидаться от Бога и того, что дает она: он не получит знания, проявления и благодати в обиталище счастья<sup>13</sup>, а в этой жизни, в поведении и свидетельствовании своем не окажется в числе обладателей видения<sup>15</sup> и удостоенных свидетельствования в духе, знании и по смыслу<sup>16</sup>. Но все это может иметь он, если, как мы сказали, будет намерен быть прекрасным именно для Бога, а не ради мирской суеты, не из спеси и тщеславия и не для того, чтобы вынудить других любоваться собой.

Далее, во всяком испытании<sup>17</sup> всегда обращай к Богу, ибо Он как сказал посланник Его (да благословит и приветствует его Бог!), любит тех, кто охотно к Нему взывает. Сам Бог говорит: «...сотворивший смерть и жизнь, дабы испытать, чьи поступки будут лучше»<sup>18</sup> ибо, испытывая, узнает, таков ли на деле человек, каким на словах казаться желает: «Это — не что иное, как Твое испытание: им Ты, когда пожелаешь, вводишь в заблуждение», то есть в растерянность, «а когда пожелаешь, ведешь по праведному пути»<sup>19</sup>, то есть показываешь им, как спастись в том испытании.



Величайшие из испытаний и искушений — женщины, богатство, дети и власть. Когда кому-нибудь из Своих рабов Бог посылает одно из них либо все сразу, а тот, поняв, почему Бог испытывает его ими, обращается именно к Нему, не занимая себя ими как таковыми, и считает их благодатью, ниспосланной Самим Богом, — тогда эти испытания ведут раба прямо ко Всевышнему. Он исполняется благодарности и видит их в истинном свете — как благодать, ниспосланную Всевышним. Об этом говорил Ибн Маджа в своих *ас-Сунан*<sup>20</sup>, передавая слова посланника Божьего (да благословит и приветствует его Бог!): «Бог однажды сказал Моисею (мир ему!): „О Моисей! Преисполнись ко Мне истинной благодарности!“ Моисей спросил: „Господи! Кто же сможет быть истинно благодарным?“ На это Бог ответил: „Когда увидишь, что Я посылаю [только] благодать, это и будет истинная благодарность“». А когда Бог простил пророку Своему Мухаммеду (да благословит и приветствует его Бог!) все прегрешения его прошлые и будущие и известил о том: «...дабы простил тебе Бог все прегрешения твои прошлые и будущие»<sup>21</sup>, тот стоя возносил благодарность Всевышнему, пока не опухли ноги его, и при том не чувствовал усталости или потребности в отдыхе. А когда кто-то указал ему на это и спросил, не жалко ли ему себя, посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) ответил: «Ужель не есмь я благодарный раб?»<sup>22</sup> — ведь он знал, что Всевышний сказал: «Богу поклоняйся и будь в числе благодарных»<sup>23</sup>.

Если же раб не исполнится благодарности к Благодетелю, его минует та особая Божественная любовь, что знают лишь благодарные (об этом Сам Бог говорит: «Но немногие из рабов Моих благодарны»<sup>24</sup>). Не имея той Божественной любви, не будет он иметь и знания о Боге, пред ним не проявится Бог и не будет ему даровано блаженство и свое, особое видение и благодать в день Великого Испытания. Ведь всякий вид Божественной любви дарует некое особое знание, проявление, блаженство и положение, так что получивший их отличается от прочих людей.

Если рабу послано испытание женщинами, вот как он должен обратиться в нем к Богу. Возлюбив их, он должен знать, что целое любит свою часть и к оной части питает нежное устремление. Таким образом, [любя женщин], он любит самого себя, ибо женщина изначально сотворена из мужчины, из ребра его. Посему пусть будет она для него как бы той формой, тем образом, в котором Бог сотворил Совершенного Человека. Это — форма Бога, которую Он представил как Свое проявление и зеркальное отражение. А когда что-то предстает взору как проявление того, кто взирает, он в этом образе видит не что иное, как себя самого. И вот, если сей раб, страстно возлюбив женщину и стремясь к ней всей душой, увидит в ней себя самого, значит, он увидел в ней свой образ, свою форму, — а ты уже понял, что

его форма — это форма Бога, по которой Тот сотворил его. Таким образом, он увидит именно Бога, ничто иное, — но увидит Его через любовную страсть и наслаждение соития. Тогда благодаря подлинной любви находит он в женщине истинную гибель<sup>25</sup> и самостью своей соответствует ей, как соответствуют друг другу два подобия<sup>26</sup>. Потому он и находит в ней гибель: каждая его частичка — в ней, ничто в нем не обойдено током любви, и он всецело с нею связан. Вот почему всецело погибает он в собственном подобии (а такого не бывает, если он полюбит не подобное себе); столь всеобъемлющее единение его с предметом любви, что он может сказать:

انا من اهوى ومن اهوى انا

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

Другие на этом макаме говорили: «Я — Истина»<sup>27</sup>.

Так вот, если ты полюбишь кого-нибудь такой любовью и Бог даст тебе увидеть в нем то, о чем мы говорили, значит, Он тебя любит, и это испытание привело тебя к истине.

И вот еще как можно любить женщин. Они — вместилище претерпевания<sup>28</sup> и созидания (*таквйн*), и от них в каждом роду появляются новые существа и подобия. А нет сомнения в том, что, если взять мир в состоянии его небытия, Бог возлюбил мирские существа только потому, что они вместилище претерпевания. И вот, являя волю Свою, Он сказал им «будь!» — и они стали<sup>29</sup>. Так чрез них Царствие (*мулк*) Его явилось в бытии, и эти существа воздали должное божественности Бога, и вот Он — бог<sup>30</sup>. Ведь по состоянию своему<sup>31</sup> они поклонялись Всевышнему всеми именами, не важно, известны им те имена или неведомы. И вот, нет такого Божественного имени, в котором не утвердился бы раб благодаря своей форме или состоянию, даже если и не знал, каков плод того имени<sup>32</sup>. Именно это имел в виду пророк Божий (да благословит и приветствует его Бог!) в молении об именах: «...то ли для одного Себя оставил ты знание о них, сокрыв его, то ли научил ему кого-нибудь из тварей Твоих»<sup>33</sup>, и этим знанием тот будет отличаться от других людей. И много есть такого в человеке — в его форме и состоянии, — что ему самому неведомо, тогда как Богу известно, что все это в нем. Так вот, если ты полюбишь женщину за то, о чем мы сказали, любовь к ней приведет тебя к Богу. Тогда в этом испытании найдешь ты благодать и сумеешь снискать любовь Бога благодаря тому, что в своей любви к женщине обратился к Нему.

А если мы увидим, что кто-то привязан только к одной женщине (хотя сказанное нами можно найти в любой), то это объясняется особым духовным соответствием двух человеческих существ: так уж они

устроены, такова их природа и дух. Такая привязанность<sup>34</sup> бывает на некоторое время, а бывает и бессрочной, вернее, сроком здесь — смерть, хотя сама привязанность не исчезает. Такова любовь пророка (да благословит и приветствует его Бог!) к Айше, которую он любил более всех своих жен, и его любовь к Абу Бекру — ее отцу. Все эти вторичные соответствия выделяют какого-нибудь человека [для любящего] среди прочих, о первичной же причине [любви] мы уже говорили.

Поэтому для тех рабов Божьих, что воплотили абсолютную любовь, абсолютное послушание или абсолютное видение, ни один человек в мире не выделяется среди прочих: всякий для них любим и всяким они поглощены<sup>35</sup>. Вместе с тем, несмотря на эту абсолютность, и у них обязательно бывает особое устремление к отдельным людям ввиду особого взаимного соответствия: таково уж устройство мира, что каждая его единица испытывает такую устремленность. Поэтому связанности не избегать, и совершенен тот, кто соединяет абсолютное со связанным. Примером абсолютного служит речение пророка (да благословит и приветствует его Бог!), который сказал: «В вашем мире мне полюбились три вещи: женщины...»<sup>36</sup>, не выделив особо ни одну из женщин; а примером связанности — то, что он, как мы сказали, любил Айшу больше прочих своих жен благодаря той духовной божественной соотнесенности, что привязывала его только к ней и ни к какой другой женщине, — хотя он и любил всех женщин.

Для того, кто не лишен понимания, этого будет достаточно по первому вопросу.

Вторым среди испытаний идет власть (*джāх*), выражаемая через господство (*рийāса*). Одна община, не имеющая об этом знания, говорит о нем так: «Любовь к господству последней выходит из сердца праведников». Этого же придерживаются и знающие, однако, говоря это, они имеют в виду не то, что понимают под этими словами простодушные последователи пути<sup>37</sup>. Мы покажем, какое именно совершенство разумеется здесь людьми Божьими.

Дело в том, что в душе человеческой весьма многое упрятано Богом: «...дабы не поклонялись они Богу, который выводит сокровище в небесах и в земле, знает и то, что таите, и то, что обнаруживаете»<sup>38</sup>, то есть — и то, что в вас явно, и то, что глубоко упрятано, чего вы сами в себе не знаете. Бог постоянно извлекает для раба из души его упрятанное в ней, о чем тот и не ведал, что это есть в душе его. Как врач, взглянув на больного, видит в нем болезнь, которой тот не чувствовал и о которой не догадывался, так же дело обстоит и с тем, что Бог упрятал в душах тварей Своих. Разве ты не знаешь, что пророк (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: «Познавший душу свою познает Господа своего»<sup>39</sup>? Но не каждый знает собственную душу, хотя душа его и есть он сам.

Итак, Бог непрестанно извлекает для человека из души его упрямое в ней, и увидев это, человек узнает о собственной душе то, чего раньше не ведал. Вот почему многие говорят: «Любовь к господству последней выходит из сердца праведников», — ведь выйдя из сердца, она для них становится явной, и они начинают любить господство, — но не так, как любят его простолудины. Они любят его потому, что, как сказал о них Бог, Он является их слухом и зрением (а также и всеми прочими их силами и членами)<sup>40</sup>.

Коль скоро они таковы, то и господство возлюбили благодаря Богу, ведь Бог — прежде мира, тогда как они — Его рабы. Однако нет господина без подчиненного ни в бытии, ни по полному смыслу<sup>41</sup>. Господин пылает к подчиненному величайшей любовью, ведь именно подчиненный утверждает своего господина в его господстве. Нет ничего дороже Царства для Царя — ведь именно оно, оно одно утверждает его как Царя. Вот так понимают они слова «Любовь к господству последней выходит из сердца праведников»: в том смысле, что они видят и свидетельствуют эту любовь, вкушая<sup>42</sup> ее, а не в том, что она оставляет их сердца и они не любят господства. Ведь не полюбив господство, они не смогли бы вкусить и познать его, — а оно и есть тот образ и та форма, по которой Бог создал их, как о том сказал пророк (да благословит и приветствует его Бог!): «Бог создал Адама по Своему образу» (хоть эти слова и толкуют по-разному)<sup>43</sup>. Итак, знай и не забывай этого.

Власть выражается в исполнении своего слова. А нет слова скорее и полнее исполняющегося, чем речение Его: «Когда захочет Он чего-либо, Ему остается лишь сказать „будь!“ — и то будет»<sup>44</sup>. Поэтому величайшая власть у того раба, который властен чрез Бога, ставшего его плотью и кровью<sup>45</sup>. Оставаясь самим собой, такой раб видит это (видит, что он является воплощением Бога. — А.С.) и потому знает, что он — бесподобное подобие<sup>46</sup>: ведь он — раб-господин, тогда как Могущественный и Великий Бог — господин, но никак не раб. Так он собирателен, Истинный же — единичен<sup>47</sup>.

В-третьих, скажем о богатстве. Это название дано ему потому, что к нему испытывают естественное стремление<sup>48</sup>. Бог решил испытать Своих рабов богатством, устроив так, что с его помощью многое становится легким и доступным, и вселив в сердца тварей любовь и уважение к обладателю богатства (даже если тот скуп). Люди смотрят на него с благоговением и уважением, думая, будто ему, владельцу богатства, никто не нужен, — а ведь в душе этот богач, быть может, сильнее прочих тянется к людям, не удовлетворенный тем, чем обладает; вовсе не уверенный, что этого ему довольно, он стремится к большему, чем у него есть. И вот, поскольку сердца людей привязаны к владельцу богатства из-за самого богатства, люди возлюбили богатство; а знающие<sup>49</sup> взыскуют такое лице Божье, чрез которое они

полюбили бы богатство, — ведь не избежать любви и стремления к нему. Вот в этом и состоит испытание и искушение, в коем можешь найти правое руководство и верный путь.

Знающие обратили взор свой к вещам божественным, среди коих — речение Его: «...и доброе одолжение делайте Богу»<sup>50</sup>, обращенное к людям состоятельным. Вот они и возлюбили богатство, дабы сия речь Божественная и к ним относилась и они могли бы всегда и везде насладиться исполнением этого завета. Делая такое одолжение, они видят, что милостыню принимает рука Божья. Так благодаря богатству, ими отданному, Бог принимает от них и становится им причастен: это — связь причастности (*вуслат ал-мунāвала*). Бог возвеличил Адама, сказав о нем: «...кого сотворил Я Своими руками»<sup>51</sup>; но тот, кто одалживает Его, удовлетворяя Его собственную просьбу, выше и благородней того, кого Он сотворил собственной рукою. А не будь у них богатства, они не могли бы повиноваться этой Божественной речи и не обрели бы сей Господней причастности (*ат-танāвул ар-руббāнийй*), даруемой одолжением, — а она восполняет связь с Богом.

Итак, Бог испытал их сначала богатством, затем — просьбой об одолжении. Самого Себя Истинный поставил в положение нуждающихся рабов Своих, просящих [одолжения] богатых и состоятельных, когда сказал о Себе в хадисе: «О раб Мой! Я просил у тебя пищи, но ты не накормил Меня; Я просил у тебя питья, но ты не напоил Меня»<sup>52</sup>.

Вот так понятая, любовь к богатству провела их (знающих. — А.С.) чрез искушение и вывела на подлинный путь.

А дети представляют собой испытание потому, что сын — тайна (*сипр*)<sup>53</sup> отца своего, плоть от плоти его. Ребенок — самое близкое для родителя, и он любит его как самого себя, — а больше всего каждый любит самого себя. И вот Бог искушает раба Своего им же самим во внешнем образе (каковой образ нарек Он чадом), дабы узнать, не забудет ли он теперь, самим собою поглощенный, заповеданных ему Богом долга и обязанностей. Смотри: посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) о дочери своей Фатиме, которая навсегда поселилась в сердце его, сказал: «Если бы Фатима, дочь Мухаммеда, была уличена в воровстве, я отрубил бы ей руку»<sup>54</sup>. А Омар бен аль-Хаттаб<sup>55</sup> наказал своего сына за прелюбодеяние плетьюми, и когда тот умер, душа его была спокойна. Собою пожертвовали Маиз и та женщина, потребовав наказания, которое их уничтожило. Это об их покаянии сказал посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!): «Если его разделить среди нашего народа, хватило бы всем»<sup>56</sup>. Да и есть ли покаяние большее, нежели когда отдают в искупление собственную душу? Но более велик тот, кто выдержит испытание и назначит горькое, но должное наказание чаду своему. Сам Бог сказал

о родителе, теряющем ребенка: «Верующему рабу моему непременно будет от Меня в воздаяние рай, если забираю к Себе из дольного мира кого-нибудь близкого ему»<sup>37</sup>.

Величайшим в роду человеческом станет муж, который преодолет эти величайшие испытания и сильнейшие искушения, прибегнув в них к Богу и о Нем всегда помня.

## Комментарии

<sup>1</sup> ...с ним учтиво обращаясь — в оригинале *фй 'адаби-ка ма'а-ху*. Термином *адаб* обозначается комплекс норм учтивости и благовоспитанности (см. также примеч. 3).

<sup>2</sup> Словом *призван* передан арабский глагол *йухшар*, означающий букв. «собирать вместе». Речь идет о том, что люди будут воскрешены и «сгруппированы» в соответствии с тем, чему поклонялись при жизни. Высказанное Ибн Араби положение является одной из общих истин ислама. Что объект поклонения человека является для него защитником и заступником, особенно в день Страшного Суда, было одним из фундаментальных положений, игравших роль убеждающего аргумента в проповеди Мухаммеда: только единственно истинный Бог может обеспечить подлинное заступничество. Тезис этот нашел отражение в Коране: «Будет день, в который Мы соберем всех их и тогда скажем многобожникам: „На место (*мак'ан*) 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, пер. Г.Саблукова); «Будет день, в который Он соберет их и тех, которым поклонялись они, опричь Бога, и скажет: „Вы ли ввели в заблуждение сих рабов Моих, или они сами заблудились от пути сего?“ Они скажут: „Воздаем хвалу Тебе!“» (25:17—18, пер. Г.Саблукова; см. также 37:20—35, где ложные боги отрекаются от своих почитателей перед лицом истинного Бога). Аналогичные утверждения находим в хадисах: «Люди спросили: „О пророк Божий (да благословит и приветствует его Бог)! 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 (*мун'афи'кун*). К ним придет Бог со словами: „Я есмь Господь ваш!“ Они ответят: „Вот место (*мак'ан*) 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 есмь Господь ваш!“ Они ответят: „Ты — Господь наш!“» (*Ал-Бухārй. Ас-Сахйх. Китаб сифат ас-салāt ал-'азан*, 764. Параллели: Бухари 21, 4215, 4538, 6075, 6088, 6885, 6886, Муслим 267—271, 287, Термези 2358, 3073, Насаи 1128, Ибн Маджа 4270, 4299 и др.).

Мы приводим эти цитаты столь подробно с целью продемонстрировать устойчивость воспроизведения двух характерных для сюжета о «воскрешении и собирании» черт. Это, во-первых, утверждение о безусловной единственности истинного Бога и столь же безусловной ложности и неистинности иных богов; и во-вторых, положение о том, что каждая община имеет свое «место» (*макāн*), определяемое в соответствии с тем, чему поклонялись ее члены. Для Ибн Араби весьма характерно строить изложение (речь именно о способе изложения, а не внутренней логике построения) своих философских взглядов как разработку традиционных для суннитского вероучения сюжетов. Не исключение и разбираемый нами отрывок. Ответ на основной вопрос, вокруг которого строятся этические рассуждения Ибн Араби: хорошо ли то или иное действие само по себе или его этическая оценка зависит от соотнесения с чем-то ему внеположенным, — развивается, как если бы рассуждение велось вокруг названных двух тезисов.

Сохранение (или как бы сохранение) традиционного сюжета размышления не означает еще верности традиционным выводам. Скорее наоборот. Ибн Араби подчиняет традиционные сюжеты положениям своего учения и заставляет традиционные тезисы выглядеть так, как если бы они были несомненными иллюстрациями его истинности. Отталкиваясь от текста авторитетных источников, каковыми являются Коран и сунна, Ибн Араби переосмысливает в духе своего философского учения встречающиеся в них понятия, что не может не сказаться и на понимании основного тезиса, о котором в них идет речь.

В данном случае понятие «места», которое занимает каждая община, переосмысливается Ибн Араби в направлении сближения его с понятием «божественный атрибут», или «божественное имя». Если каждый, кто поклоняется чему-то, имеет свое *определенное* «место» (таково, повторим, устойчивое положение Корана и сунны), то это означает, что поклонение некоторому предмету ставит поклоняющегося в определенное *отношение* к божественной сущности, более того, это отношение оказывается выстраивающимся внутри божественной сущности, поскольку «атрибуты» Бога осмысливаются Ибн Араби как Его внутренние «соотношения» (*нисаб*). Так «иметь место» начинает означать «находиться-в-Боге». Сколь бесчисленны божественные атрибуты, столь же бесчисленны и возможные предметы поклонения, а вместе с ними — и возможные отношения-к-Богу, выстраивающиеся внутри-Бога. Принципиально, что никакое из таких отношений не может быть названо неистинным, коль скоро все они — отношения к Истине внутри Истины. Неистинными могут быть не сами отношения (т.е., возвращаясь к языку, использованному в тексте Ибн

Араби, не сами предметы любви и поклонения), а во-первых, представление об их самодовлеющем и абсолютном характере и, во-вторых, вытекающее из этого представление о неистинности прочих предметов любви и поклонения. Каждый предмет поклонения дает поклоняющемуся какое-то «место», но для Ибн Араби это оказывается местом *в Боге*.

С этой точки зрения целью этического наставления является дать понять, что названное представление (об абсолютности предмета поклонения и его исключительной истинности) должно быть преодолено. Обратим внимание, что уже базовая позиция этического рассуждения, определенная онтологическими и эпистемологическими представлениями Ибн Араби, состоит в том, что *сам по себе* предмет человеческого действия (любви, поклонения) нейтрален, все зависит от того, в каком соотношении он рассматривается. «Соотнесение» (*munāsaba*) оказывается центральной категорией, вокруг которой выстраиваются другие термины, формирующие понятийный континуум отрывка.

<sup>3</sup> ...*воспитает в себе* — в оригинале *ta'addaba ma'a*, букв. «воспитает себя вместе с...». «Вместе» (*ma'a*) выражает столь важное для разбираемых рассуждений понятие «соотнесенности», в данном случае — соотнесенности с неким атрибутом Бога. Нельзя не отметить параллели «воспитания-с», о котором говорит здесь Ибн Араби, и «учтивости-с», о которой говорится в первой фразе отрывка. В свете этой параллели становится более понятным и смысл рассуждения о необходимости «воздавать должное» (*'ifā' al-ḥaqq*) знающему, даже если тот не проявляет свое знание. 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 неявна. Именно в выявлении неявной божественности и тем самым в выстраивании правильной «соотнесенности» с предметом и состоит суть этического действия, о котором будет повествовать Ибн Араби.

<sup>4</sup> ...*в нем* — в оригинале *fī-hā*. Мы намеренно сохраняем буквальный перевод, поскольку замена предлога, отражающего пространственное отношение, на выражение, означающее отношение принадлежности (типа «с атрибутом» или «при атрибуте») или иное чисто логическое отношение, была бы искажением. Именно *в* том атрибуте, *с* которым возрос человек (см. коммент. 3), он и предстает в день Воскресения. Иначе говоря, отсутствует *внешнее* отношение к аспекту божественной сущности, выраженному как атрибут, и человек оказывается воскрешенным *в Боге*, а не *перед* Богом.

<sup>5</sup> *Проявление (таджаллин)* — одно из центральных понятий философии Ибн Араби, означающее выявление (*ixḥār*) бесконечной множественности, таящейся (*bātin*) в единстве.

<sup>6</sup> Коран, 7:31 (пер. мой. — А.С.).

<sup>7</sup> Коран, 7:32 (пер. мой. — А.С.). В обоих аятах словом «прекрасное» переведен термин «*zīna*».



<sup>8</sup> Аллюзия на хадис, которым открывается ас-Сахих ал-Бухари (параллели: Бухари 52, 2344, 3609, 4682, 6195, 6439, Муслим 3530, Термези 1571, Насаи 74, 3383, 3734, Абу Дауд 1882, Ибн Маджа 4217, Ибн Ханбал 162, 283): «Омар бен аль-Хаттаб (да будет им доволен Бог!) говорил: „Я слышал, как посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: „Поступки [расцениваются] по намерениям, и всякому мужу — то, что он ищет: кого исход (*хиджра*) был ради достижения мирских [выгод] или ради женщины, дабы взять ее в жены, того исход (*хиджра*) — к тому, куда шел он“». Речь идет о мотивах, которыми руководствовались сподвижники Мухаммеда, присоединившиеся к нему в эмиграции (*хиджре*) из Мекки в Медину.

<sup>9</sup> «Пророк Божий (да благословит и приветствует его Бог!) рек: „С тремя мужами Бог не заговорит, не взглянет на них и не оправдает, — суждена им лютая мука! Это муж, имевший воду с излишком и не поделившийся ею с путником; муж, присягнувший другому ради одних мирских благ, и пока тот наделяет его желанным, он ему верен, а если нет, то перестает быть верным; муж, после полуденной молитвы торгующийся с другим о цене и клянувшийся Богом, что отдал за товар столько-то, так что тот покупает у него“». (*Ал-Бухарий. Ас-Сахих. Китаб аш-шахадат. 2476. Параллели: Бухари 2186, 2196, 6672, 6892, Муслим 157, Термези 1521, Насаи 4386, Абу Дауд 3014, Ибн Маджа 2198, 2861, Ибн Ханбал 7131, 9836.*) «Ас-Сахих» («Достоверный») — название двух наиболее авторитетных в суннитской традиции сборников хадисов, составленных аль-Бухари и Муслимом. В шкале, по которой оценивается степень достоверности хадисов, первое место принадлежит тем, что встречаются одновременно у аль-Бухари и Муслима.

Аналогия, о которой говорит Ибн Араби, состоит в том, что клятва как клятва остается *той же*, различие состоит в намерении: клятва ради верности делу отличается от корыстной клятвы именно целью, которую преследует дающий ее. Две другие категории, упомянутые в этом хадисе, — человек, живущий около дороги, обладающий избыточными запасами воды и не желающий делиться ею с путешественниками; человек, желающий продать товар и дающий ложную клятву, что ему за него была предложена высокая цена.

<sup>10</sup> Смысловая структура «поступок/намерение» является в исламской этике основанием для решения вопроса о воздаянии, причем учитывается не поступок как таковой и не намерение как таковое, но именно сопряженность поступка-и-намерения, а возможные вариации элементов этой смысловой структуры приводят к вариации оценки. В качестве иллюстрации приведем такой хадис: «Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: „Бог глаголет: „Если Мой раб захочет (*арда*) содейть зло, не пишите это [в книгу судеб], пока он его не содейт. Если же содейт, так и запишите, а если ради Меня откажется от него, запишите это ему как доброе дело. Если он захочет содейть добро, но не содейт, запишите это ему как одно доброе дело, а если содейт его, запишите десятикратно, и до семисот раз“» (*Ал-Бухарий. Ас-Сахих. Китаб ат-тавхид, 6947.*

Параллели: Муслим 183, 185, 186, Термези 2999, Ибн Ханбал 6896, 6995, 7819, 7870, 8957, 10061; речь Бога, как указывают комментаторы, обращена к ангелам). Эта позиция является еще одной иллюстрацией принципа соотношения как основания для выстраивания полной смысловой структуры (см. коммент. 41), создающего возможность этической оценки.

<sup>11</sup> «Пророк (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: „У кого в сердце на гран заносчивости, не войдет в рай“. Один муж спросил: „А вот 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. Ас-Сахих. Китаб ал-'иман, 131. Параллели: Муслим 122, 123, Термези 1921, 1922, Абу Дауд 3568, Ибн Маджа 58, Ибн Маджа 4163, Ибн Ханбал 3600, 3718, 3751, 4083.)

<sup>12</sup> Дихъя — Дихъя аль-Кальби, один из сподвижников Мухаммеда, прославившийся своей необычайной красотой; согласно традиции, именно он отвозил в Иерусалим правителю Византии Гераклиту послание Мухаммеда, в котором тот пригласил императора принять ислам. Аль-Бухари и Муслим передают в слегка различающихся редакциях хадис, согласно которому Умм Салама (одна из жен пророка) видела, как к Мухаммеду однажды пришел Дихъя аль-Кальби и беседовал с ним. Она даже не заподозрила, что это мог быть кто-то другой, но позже Мухаммед известил в своей проповеди, что к нему являлся Гавриил в образе Дихъя.

<sup>13</sup> Т.е. не будет знать и видеть Бога и не будет Им благодетельствован в загробном мире.

<sup>14</sup> Т.е. в практическом («поведение», *сулук*) и созерцательном («свидетельствование», *мушāхада*) аспектах своей деятельности.

<sup>15</sup> Видение (*ру'йа*) — образное символическое знание, приходящее к людям от Бога во сне или наяву и нуждающееся в истолковании.

<sup>16</sup> Т.е. полного понимания и лицезрения полноты Божественной реальности, достигаемой мистиками. Понятие *ма'нан*, которое переведено здесь как «смысл», использовалось в филологии в определении «слова» (*кали-ма*), которое понималось как единство «звукосочетания» (*лафз*) и «смысла» (*ма'нан*), между которыми существует взаимно-однозначное соответствие «указания» (*далāла*). Существенно, что «звукосочетание» и «смысл» мыслились как сущностно эквивалентные и однозначно взаимопереводимые. Можно сказать, что с этой точки зрения «смысл» является внутренним, неявленным, но всегда доступным выявлению эквивалентом явленного «звукосочетания». Для нас здесь важно также отметить, что указание звукосочетания на смысл *a priori* известно нам, так что именно благодаря этому знанию и возможна конструкция, называемая «слово». В философии понятие *ма'нан* обозначало неявленные, но необходимо присутствующие в вещи стороны, эквивалентные ее явным свойствам и, возможно, за счет такой эквивалентности служащие обоснованием явленности. Все это дает представление о звучании термина в данном контексте: речь идет о видении стоящего за явным и однозначно ему соответствующего скрытого, видении, которое возможно благодаря знанию и которое показывает

нам «дух» вещей, иначе говоря, о видении Бога как неявленного «эквивалента» всех и любой вещи мира.

<sup>17</sup> *Испытание* — в оригинале *фитна*. Это слово означает также «обольщение», «очарование», «пленение красотой». Таким образом, ниже следующие рассуждения оказываются размышлениями Ибн Араби об «испытании обольщениями красотой», о соблазнах не-божественной красоты, которые человек должен преодолеть.

<sup>18</sup> Коран, 67:2 (пер. мой. — А.С.).

<sup>19</sup> Коран, 7:155 (пер. мой. — А.С.). Ибн Араби цитирует слова Моисея, обращенные к Богу и сказанные после того, как он, спустившись с Синая со скрижалями, увидел, что его народ оставил истинного Бога и поклоняется золотому тельцу. Толкуя заблуждение идолопоклонников как суфийскую «растерянность», Ибн Араби говорит, что любое «испытание» и «искушение» следует рассматривать как Божественную милость — но не потому, что, как сказал бы христианин, испытание закаляет и очищает душу, *преодолевающую* искушение, а потому, что всякий плотский или душевный соблазн, страсть можно (и нужно) превратить в страсть и устремленность к Богу.

<sup>20</sup> *Ибн Маджа* — Абу Абдалла Мухаммад бен Язид аль-Казвини (Ибн Маджа), ум. 273 г.х. (886/7 г.). *Ас-Сунан* — сборник хадисов, составленный Ибн Маджа. Этот сборник наряду со сборниками аль-Бухари, Муслима, ас-Сиджистани, ат-Термези и ан-Наса'и входит в число так называемых шести книг (*ал-кутуб ас-ситта*), считающихся в суннитской традиции наиболее авторитетными. Возможно, ссылка Ибн Араби ошибочна. Цитируемый хадис нам обнаружить не удалось.

<sup>21</sup> Коран, 48:2 (пер. мой. — А.С.). Согласно традиции, просьба простить все прошлые и будущие грехи входила в молитву, с которой Мухаммед по ночам обращался к Богу.

<sup>22</sup> Бухари 1062, 4459, 5990, Муслим 5044, 5045, Термези 377, Насаи 1626, Ибн Маджа 1409, Ибн Ханбал 17488, 17528.

<sup>23</sup> Коран, 39:66 (пер. Г.Саблукова).

<sup>24</sup> Коран, 34:13 (пер. Г.Саблукова).

<sup>25</sup> *Истинную гибель* — в оригинале *фанā'а хаккин*, что может быть понято как «гибель истины» (= истинная, т.е. подлинная, гибель) и как «гибель Истины» («гибель Бога» = божественная гибель, гибель-в-Боге). *Гибель (фанā')* — состояние, которое считается венчающим стремление суфия к единению с Богом. Обычно это состояние определяют как такое, в котором исчезает отделенность «я» человека от всецелой Истины. Важно подчеркнуть, что исчезновение *отделенности* не означает исчезновения *самого «я»* (см. коммент. 26).

<sup>26</sup> *Соответствие* — в оригинале *муқāбала*. Термином *муқāбала* обозначается такое отношение между двумя смысловыми комплексами, которое в математике определяется как взаимно однозначное соответствие. Такое соответствие является необходимым условием *гибели* (см. коммент. 25). Однако соответствие между *двумя* не может быть достигнуто иначе как при наличии и *сохранении* обоих. Поэтому «гибель» не ведет

к исчезновению «самости» (*zāt*), или «я» (*anā*) «погибающего», она означает полную гармонизацию «я» и того, с чем данное «я» «связано» (*ta'alluq*; см. следующую фразу о «всцелой связанности»). Гармоничность связи, выражаемая как полное соответствие одного другому, означает, что связывающее (в данном примере — женщина) перестает «ограничивать» (*taḳīd*): всецелая гармоничная связанность позволяет видеть связывающее *иное* как *свое*, как собственное «я» (см. приводимые ниже стихи), хотя оно не перестает при том быть *другим*. Именно это выражается приравниванием своего «я» к «любимому» или к Богу; такое приравнивание скорее может быть выражено как двунаправленное соответствие « $\Leftrightarrow$ », сохраняющее самость взаимопереводимых, нежели как обезразличивающее тождество « $\equiv$ ».

<sup>27</sup> *Другие* — Ибн Араби имеет в виду известного мусульманского мистика аль-Халладжа (858—922). *Макам* (букв. «место стояния») — одна из стадий пути мистика.

<sup>28</sup> *Вместилище претерпевания* — в оригинале *maḥall al-infi'āl*. Женщина является воплощением пассивного начала в отличие от мужчины, являющего активное, воздействующее начало.

<sup>29</sup> Аллюзия на аят: «Когда захочет Он чего-либо, Ему остается лишь сказать „будь!“ — и то будет» (Коран, 36:82, пер. мой. — А.С.).

<sup>30</sup> *Божественность* (*'ulūḥiyya*) — термин, которым Ибн Араби обозначает свойство божественной сущности, рассматриваемой как носитель всех атрибутов. Эти же атрибуты воплощены как вещи мира, поэтому вне соотношения с миром нельзя говорить о божественности Бога. ...*бог* — в оригинале *ilāh*, слово в неопределенном состоянии (*a god*), в отличие от *al-lāh* (Бог, *the God*). Высказанный здесь тезис будет более подробно развернут ниже (см. коммент. 41, 42).

<sup>31</sup> *По состоянию своему* — т.е. воплощая в себе те или иные атрибуты, не обязательно «произнося» их языком. В этом смысле «поклоняется Богу» любое существо мира без изъятия (и следовательно, весь мир в целом), поскольку любое свойство любой вещи — один из бесчисленных атрибутов Бога.

<sup>32</sup> *Плод* — в оригинале *natīdja* — «результат». Слово первоначально означало приплод скота.

<sup>33</sup> «Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: „Не было еще так, чтобы кто-то, опечалившись и загрустив, сказал бы: „О Боже, я раб Твой, сын раба Твоего и рабыни Твоей, хохол мой в Твоей руке, полновластен суд Твой надо мной, справедливо предначертание Твое обо мне. Молю Тебя всеми именами Твоими, коими Ты нарек Себя, или научил кого-нибудь из тварей Твоих, или открыл в Писании Своем, или для одного Себя оставил знание об оных, — сделай Коран спутником моего сердца и светочем моей души, развеивающим мою грусть и уносящим печаль“, — и Бог бы не удалил его печаль и грусть, а вместо оных не дал бы радости“. Его спросили: „О посланник Божий, а не следует ли нам выучить ее (молитву. — А.С.)?“ Тот ответил: „Пожалуй, кто услышит ее, тому следует заучить“». (*Ибн Ханбал*. Муснад, муснад ал-муқсирин мин ас-сахаба, 3528. Параллель: Ибн Ханбал, 4091.)

<sup>34</sup> *Привязанность* — в оригинале *та'аллук*. Именно благодаря такой «привязанности» к чему-то вещи оказываются «связанными» и теряют свой «абсолютный» характер (см. ниже рассуждения о «связанном» и «абсолютном»).

<sup>35</sup> «Абсолютное» (*мутлак*) в арабской мысли устойчиво противопоставляется «ограниченному» (*мукаййад*). Ибн Араби расценивает любовь, послушание и видение как «ограниченные», когда они связаны с неким «особым» (*хāсṣ*) объектом.

<sup>36</sup> «Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) рек: „В дольнем мире мне полюбились женщины и аромат благовоний, а молитва стала для меня зеницей ока“» (*ан-Насā'и*. Ас-Сунан, китаб 'ишрат ан-нисā', 3879. Параллели: Наса'и 3879, Ибн Ханбал 11845, 12584, 13526. Редакция хадисов не различается). Ср. аналогичные рассуждения.

<sup>37</sup> *Последователи пути* — суфии. Речь идет о противопоставлении профанного и истинного знания в суфийской среде.

<sup>38</sup> Коран, 27:25 (пер. Г.Саблукова). Цитата заимствована из речи удода, сообщающего царю Соломону о солнцепоклонниках — подданных царицы Савской Билкис.

<sup>39</sup> Один из наиболее часто цитируемых суфийскими авторами, в том числе и Ибн Араби, хадисов. Что касается суннитской традиции, то сомнение в полной достоверности этого хадиса высказывали многие авторитетные средневековые хадисоведы.

<sup>40</sup> Аллюзия на «священный хадис» (*хадйṣ кудсийй*, т.е. хадис, в котором приводятся слова Бога, внушенные Мухаммеду, но, в отличие от коранического текста, переданные им «от себя», не как «речь Божья»), полный текст которого звучит так: «Всевышний и Благословенный Бог рек: „Я объявлю войну тому, кто обидит Моего близкого угодника (*валийй*); а из всего, что приближает ко Мне раба Моего, более всего люблю Я то, что наказал ему как должное. Благодаря сверхурочным трудам (*навāфил*) приближается раб Мой ко Мне, пока Я не полюблю его; когда же Я полюбил Его, Я есмь слух его, коим слышит он, и зрение его, коим видит он, и длань его, коей взыскует он, и нога его, коей ступает он, и язык его, коим глаголет он. Он попросит Меня — Я отвечу ему, он прибегнет ко Мне — Я помогу ему. И ни в каком Моем деянии не колеблюсь Я так, как в отношении души верующего: ему не хочется умирать, а Мне не хочется обижать его“». (*Ал-Бухārй*. Ас-Сахйх. *Китаб ар-риқāk*. 6021). Должное — в оригинале *фард*, т.е. те обряды поклонения, которые мусульманский Закон определяет как обязательные.

<sup>41</sup> *Ни в бытии, ни по полному смыслу* — в оригинале *вуджудан ватақдйран*. Термин *тақдйр* был одним из широко используемых и общих для различных видов средневекового арабского интеллектуального дискурса понятий. В филологии и фикхе он обозначал процесс восстановления опущенных или измененных, но логически необходимых и первоначально наличествовавших звеньев некоторой структуры, существенных для определения ее особенностей в текущем (измененном в сравнении с первоначальным) состоянии. В грамматике так восстанавливается, в ча-

стности, первоначальная (*‘асл*), правильная форма для некоторых классов слов, от которой по определенным правилам совершается переход к реально существующей в языке неправильной форме, причем морфологические особенности неправильной формы объясняются на основе восстановления (*тақдир*) «полной/правильной» (*‘асл*) формы; или же — та полная грамматическая структура предложения, в рамках которой могут быть объяснены синтаксические особенности конкретной, «усеченной» структуры фразы. В фикхе *тақдир* означает восстановление обоснований, объясняющих ту или иную норму Закона; скажем, при разборе хадисов, в которых оговариваются пропорции выплаты заката (см.: *Ал-Бухārī. Ас-Сахīх. Китаб аз-закāt. 1362 и др.*), и обсуждении вопроса о допустимости его выплаты не натурой, а деньгами (хадисы оговаривают выплату заката как натуральную долю имущества), факихи должны были решить, каково обоснование (*‘илла*) данных положений, которое имел в виду Мухаммед, хотя и не высказал его, для того чтобы определить, будет ли изменение формы выплаты заката соответствовать этим «восстанавливаемым» намерениям законодателя. Восстановление таких опущенных в тексте источника права обоснований и именовалось *тақдир*. Процедура восстановления опущенных или измененных смысловых звеньев была, таким образом, одним из важных приемов построения и верификации теорий, который не был достоянием какой-то одной дисциплины, а следовательно, определялся не специфическими особенностями той или иной отрасли знания, но выражал общие для средневековой арабской интеллектуальной культуры интенции осмысления.

Термин *тақдир* передан нами здесь как «полный смысл». Безусловно, более привычным переводом было бы «ни в бытии, ни в мысли», что вписало бы высказывание Ибн Араби в рамки привычных нам противопоставлений (бытие—знание, материальное—идеальное). Однако такой перевод может быть оправдан исключительно желанием не затронуть стереотипы понимания, сложившиеся в нашей культуре, а потому в данном случае должен быть признан, несмотря на видимую «гладкость», не облегчающим понимание, а напротив, сбивающим с толку. Когда Ибн Араби утверждает, что нет «господина» (*ра’ис*) без «подчиненного» (*мар’ус*), он вовсе не хочет сказать, что «господин» не существует в нашей мысли без «подчиненного». Для мысли (*фикр* или *вахм*) было бы оправданным рассмотрение Господина как такового, поскольку слово *Господин* осмысленно как слово. Такая осмысленность вполне оправдывает рассмотрение Бога как такового, и на эту возможность эксплицитно укажет сам Ибн Араби (см. ниже: человек — «раб-господин, тогда как Могушественный и Великий Бог — господин, но никак не раб»). В данном же случае речь идет о том, что полная смысловая структура, которая определяет смысловые особенности «господина», восстанавливается (*тақдир*) как «господин/подчиненный». Другим примером полной смысловой структуры может служить упоминавшееся сопряжение «звукосочетание/смысл» (*лафз/ма’нан*; см. коммент. 16): в такой структуре одно невозможно без другого и может существовать только благодаря другому.

«Существующее», таким образом, противопоставляется не тому, что «мыслится». Не мыслимая идея или понятие сопоставляются с бытийствованием. Более того, не знание и бытие оказываются наиболее общими категориями, задающими фундаментальное членение действительности в философском учении. Полнота смысловой структуры — вот то первичное основание, от которого отправляется мысль Ибн Араби.

Таким первичным и фундаментально определяющим не является понятие бытия. У Ибн Араби легко найти рассуждения о том, что только и исключительно Истинный Бог обладает бытием (вот одно из них: «Знай, что только Бог имеет атрибут бытия, и никакая из возможных (*мумкинāt*) вещей вместе с Ним (*ма'а-ху*) не имеет атрибута бытия; более того, я скажу: Истинный — само воплощение бытия (*'айн ал-вуджūd*)» (Ибн Араби. Мекканские откровения. Т. 3, с. 429). Эти рассуждения об исключительной принадлежности бытия Богу присутствуют в текстах Ибн Араби параллельно с рассуждениями о том, что бытием обладает непременно Бог/Творение, причем нет возможности утверждать, что первое противоречит второму или несовместимо со вторым с точки зрения самого Ибн Араби. Таким образом, утверждения о бытии только Бога или только Бога/Творения должны быть поняты как рядоположаемые на некоем основании, которое объяснит возможность рассмотрения и двоякого решения вопроса о бытии Бога и мира с этих двух точек зрения. Таким основанием и оказывается представление о полной смысловой структуре — то, что в данном случае представлено как результат *тақдйр*.

Подтверждением нашего утверждения о фундаментальности представления о полной смысловой структуре в отношении решения вопроса о бытии (бытии отдельных ее частей) служит тот факт, что это представление никогда не варьируется в отличие от представления о бытии. Когда Ибн Араби заговаривает о такой полной смысловой структуре — неважно, в рамках ли рассуждения о *тақдйр* или через другие приемы осмысления, среди которых можно назвать рассуждения об «утверждающем» (*мусбит*) и «утвержденном» (*мусбат*) (см. ниже) или о «зеркале» (таким зеркалом для Бога оказывается мир, выявляющий скрытое в Нем многообразие, причем «образ» является неотъемлемым от «смотрящего» в зеркало и выявляет его подлинность — см., например: Ибн Араби. Мекканские откровения. Т. 3, с. 443), — вывод оказывается неизбежно один и тот же: структура, обеспечивающая полноту осмысления, включает в себя две стороны, как бы наложенные друг на друга, частично слитые; эти две стороны Ибн Араби называет в самом общем виде *ал-хаққ-ал-халқ*, Бог/Творение, отдельными сторонами чего может служить, скажем, со-положение Господин/подчиненный, как в данном примере, или (см. чуть ниже) Царь/Царствие.

Таким образом, представление о полной смысловой структуре оказывается тем основанием, которое определяет саму возможность разговора о бытии и том, какое именно бытие может быть атрибутировано той или иной ее части и как именно оно может быть атрибутировано. На уровне обсуждения самой этой структуры речь идет не о бытии (*вуджūd*), а об

утвержденности (*субūt* или *исбāt*). Одни звенья структуры *утверждают* другие (так подчиненный *утверждает* господина, а Царство, т.е. тварный мир, — Бога-Царя), а исчерпанность возможных отношений *утверждения* является признаком полноты структуры.

<sup>42</sup> ...вкусная — в оригинале *завқан*. «Вкусение» (*завк*) в суфизме означает прямое и непосредственное приобщение к «вкушаемому». Мысль, высказанная здесь Ибн Араби, может рассматриваться как аллюзия на начатые чуть выше рассуждения о полноте смысловой структуры (см. коммент. 41). Слово, передающее действие любви («любовь к господству последней *выходит из сердца праведников*»), звучит в оригинале как *йахрудж*, «выходит наружу». Однокоренное *хāридж* или *хāриджий*, «внешнее», служило в средневековой арабской философии атрибутом бытия, которое приписывалось вещи, существующей вне познающего ее человека. Любовь к господству, выходящая наружу из сердца праведника, может таким образом рассматриваться как обретающая внешнее (независимое от человека) бытие. В этом модусе внешнего бытия любовь к господству есть, несомненно, любовь Бога к собственному господству, ибо только благодаря собственному господству, как поясняет чуть выше Ибн Араби, Он оказывается Господином, Царем. Принципиально, что выходящая наружу любовь не перестает быть и внутри сердца, которое оно покидает: именно благодаря такому одновременному нахождению вовне и внутри она «вкушается» праведником. Любовь Бога и любовь человека к «господству» оказываются со-положенными и совпадающими в этом моменте вкушения. Так через любовь к господству выстраивается полная смысловая структура Бог/человек, в которой одни элементы утверждены другими. Совершенство «любви к господству», о которой говорит Ибн Араби, состоит именно в воспроизведении этой полной структуры, придающей ей подлинный *смысл*: любовь к господству оказывается для человека любовью к собственному подчиненному положению и любовью к господству Бога, притом что второе необходимо утверждено первым, и только первым.

<sup>43</sup> «Воюя друг с другом, не задевайте лицо, ибо Бог создал Адама по Своему образу» (Муслим 4731. Параллели: Бухари 2372, Муслим 4728—4730, 4732, Ибн Ханбал 7113, 7777, 7989, 8087, 8219, 9231, 9423, 9583, 10314). Последние слова многими хадисоведами считаются сомнительными. Они толкуются по-разному, а некоторыми и вовсе исключаются из этого хадиса. Одно из толкований, стремящееся исключить богоподобие человека, подразумеваемое этими словами, отправляется от прочтения «...Бог создал Адама в его образе», возможного (как и вышеприведенное) в силу особенностей арабской грамматики. Как обычно утверждают суннитские толкователи, смысл хадиса сводится к тому, что Бог *сразу* создал Адама в его окончательном образе, в отличие, во-первых, от многих других творений, форма которых один или несколько раз изменялась Богом, а во-вторых, в отличие от прочих членов человеческого рода, появляющихся на свет путем размножения и в ходе развития на эмбриональной стадии неоднократно меняющих свою форму (описание этих изменений



см., напр., в Коране — 23:12—14). Вместе с тем положение о бого-образности человека, в подтверждение которого приводится обычно этот хадис, стало одним из центральных тезисов суфийского учения.

<sup>44</sup> Коран, 36:82 (пер. мой. — А.С.).

<sup>45</sup> Аллюзия на хадис «...Я емь слух его, коим слышит он, и зрение его, коим видит он...» (см. коммент. 40).

<sup>46</sup> В оригинале: *ал-мисл аллази ла йумāсал*, букв. «подобие, которому невозможно уподобиться». Данный оборот может быть не просто риторической фигурой, но и аллюзией на известный аят: «Нет ничего, что было бы как подобное Ему» (*лайса ка-мисли-хи шай'* — Коран, 42:11, пер. мой. — А.С.). Этот аят Ибн Араби считает краткой формулой, выражающей одновременно возможность двоякого рассмотрения Бога: как абсолютно неподобного и отличного от мира и как предполагающего обязательное наличие схожего с Ним мира (более подробно обсуждение этой фразы см.: *Ибн Араби. Геммы мудрости. — Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. М., 1993, с. 164, примеч. 8, 9*). Эти же две точки зрения нашли свое отражение и в следующей за комментируемой фразе, где Бог охарактеризован как «уникальная» (первая точка зрения), а человек — как «сборная» (вторая точка зрения) сущность. Человек, уподобившийся Богу, находится с Ним в отношении соответствия (см. выше, с. 322, где Ибн Араби рассматривает гармонию любви и единения «подобных» — *амсāl*), благодаря чему достигается выстроенность совершенно полной структуры Бог/человек. Парадоксальным образом человек, уподобившийся Богу, становится как бы большим, чем Бог, — хотя и не иным, нежели Бог. Именно это «подобие Бога» и не может более иметь подобия: подобие дополняет смысловую структуру (как, если вернуться к рассуждениям в отрывке о красоте, женщина, подобие мужчины, дополняет его, и в ней он находит свое совершенство), тогда как структуру Бог/человек дополнить уже невозможно.

<sup>47</sup> Понятием «собираемость» передан термин *джам'иййа*, «единичность» — *инфирād*.

<sup>48</sup> Игра созвучных и близких по написанию слов: «богатство» — *мāl*, «испытывают стремление» — *йумāl*. Эти понятия устойчиво сближаются у Ибн Араби (см.: *Ибн Араби. Геммы мудрости. — Смирнов А.В. Великий шейх суфизма, с. 260, примеч. 14, 15*).

<sup>49</sup> *Знающие [Бога]*: мистики, adeпты суфийского учения.

<sup>50</sup> «Молитесь, давайте милостыню и доброе одолжение делайте Богу» — Коран, 73:20 (пер. мой. — А.С.).

<sup>51</sup> Коран, 38:75 (пер. Г.Саблукова).

<sup>52</sup> «Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) рек: „Бог (Славен Он и Велик!) в День Воскресения скажет: „О сын Адама! Я был болен, а ты не навестил меня“. — „О Боже, как же я мог навестить Тебя — Тебя, Господа миров?“ — „А разве ты не знал, что раб Мой такой-то заболел? Но ты не зашел к нему. Разве не знал, что навестив его, нашел бы и Меня подле него? О сын Адама! Я просил у тебя пищи, но ты не накормил Меня“. — „О Боже, как же я мог накормить Тебя — Тебя,

Господа миров?“ — „А разве ты не знал, что раб Мой такой-то просил у тебя пропитания? Но ты не накормил его. Разве не знал, что накормив его, нашел бы оное и подле Меня? О сын Адама! Я просил у тебя питья, но ты не напоил Меня“. — „О Боже, как же я мог напоить Тебя, — Тебя, Господа миров?“ — „Тебя просил о питье Мой раб такой-то, но ты не напоил его. А ведь если бы ты напоил его, нашел оное и подле Меня“» (Муслим. Ас-Сахйх. Китаб ал-бирр ва ас-сила ва ал-'адаб. 4661. Параллель: Ибн Ханбал. 8874).

<sup>53</sup> Термин означает также «душа», «сокровенная часть».

<sup>54</sup> Насаи 4818 (параллели: Насаи 4810—4817, 4819, Бухари 3216, 3453, 6289, 6290, Муслим 3196, 3197, Термези 1350, Абу Дауд 3802, Ибн Маджа 2537, Ибн Ханбал 24134, Дарими 2200). Мухаммед произнес эти слова, разбирая дело женщины, обвиненной в воровстве, и вынося обвинительный приговор.

<sup>55</sup> *Омар бен аль-Хаттаб* (ок. 585 — 644) — зять Мухаммеда, второй праведный халиф. В традиции известен своим ригоризмом. Стал символом неукоснительного следования требованиям шариата.

<sup>56</sup> Этот хадис приводит Муслим в несколько иной редакции (Муслим. Ас-Сахйх. Китаб ал-худуд, 3207. Параллели: Муслим 3208, Абу Дауд 3846, 3847, 3853, Ибн Ханбал 21764, 21781, Дарими 2217, 2221). Хадис повествует историю некоего Мā'иза бен Мāлика, который пришел к Мухаммеду с просьбой очистить его. Мухаммед несколько раз отсылал Мā'иза просить прощения у Бога, но тот всякий раз возвращался. Тогда Мухаммед спросил, в чем он виноват, и Мā'из сознался в супружеской измене. Убедившись, что тот не пьян, Мухаммед вынес ему приговор, и Мā'из был забит камнями. Позже некая женщина пришла к Мухаммеду и созналась, что беременна от незаконной связи. Мухаммед отослал ее на покаяние перед Богом, но та просила не тянуть с ней, как с Мā'изом. Мухаммед назначил ей то же наказание, постановив отложить его исполнение до тех пор, пока она не разрешится от бремени.

<sup>57</sup> «Священный» (*кудсий*) хадис, который приводит аль-Бухари (*ал-Бухарй. Ас-Сахйх. Китаб ар-риқак. 5944. Параллель: Ибн Ханбал, 9024*). Ибн Араби опускает слова «...если он будет при этом терпелив».

# *Абд аль-Карим аль-Джили*

## **Книга сорока степеней**

*Перевод и комментарии А.Игнатенко*<sup>1</sup>

### **Перевод**

Во имя Бога, Милостивого, Милосердного!

Слава Богу, который придал степеням бытия достойные их полноту и совершенство и проявился в них тем, знание о чем Он ему (бытию. — *А.И.*) придал, — благом и милостью, постоянством и исчезновением, стремлением и умеренностью. И невозможно, чтобы существовало бытие, более совершенное, чем это<sup>2</sup>, несущее в себе невозможное совершенство.

Я славлю Его за признаки Величия и Совершенства, как славит Его тот, кто постиг в ее истинности Его Самосущность — и в необходимости, и в возможности, и в невозможности. И свидетельствую, что нет божества, кроме Бога, Великого, Всевышнего<sup>3</sup>, проявляющегося в каждом существующем через его (существующего. — *А.И.*) совершенство без слияния и разделения с ним бескачественным проявлением, которое представляет разум и охватывает воображение.

Свидетельствую, что наш господин Мухаммад (да помолится за него Бог и поприветствует его!) — Его (Бога. — *А.И.*) наисовершеннейшее и наивеличественнейшее проявление, тот, через кого осуществилось Его наивечнейшее и всеохватное богоявление, Его наилучший посланник, печать (да помолится за него Бог и поприветствует его и род его и возьмет его себе в сотоварищи<sup>4</sup> образцом бытия, дающим знание, [а также] да возвысит его, возвеличит, прославит его и поприветствует!).

Затем: самое первое, чем озаботились люди разумные, и самое дорогое, на что жизнь положили люди достойные, — это знание о Боге. Но из-за многоти того знания и его великой обширности человек

в своем движении едва ли достигает того, к чему стремится. И хотя были припасы ограниченные, те люди, что известны таким знанием (да будет доволен ими Бог!), взяли из него что-то в соответствии с их восприимчивостью, приятием Наисвященной и чистой эманации из присутствия Богоявления, которое осуществляется через действительность приобретения Божественных свойств<sup>5</sup> и отказ [от телесности]<sup>6</sup> с Божьей поддержкой Святым Духом от внушающего и встречающего<sup>7</sup>, — так даже они при постоянстве [Божьих] даров и непрерывности благ не переставали искать знания один у другого и исходили землю вдоль и поперек в поисках мужа, который в каком-то вопросе пользу им окажет.

Посему сказал аль-Джунайд<sup>8</sup> (да будет доволен им Бог!): «Коли бы стало мне ведомо, что под небосводом есть знание, более благородное, чем это наше знание<sup>9</sup>, я бы отправился туда ради благородства того знания. И из того, что надлежит и даже должно делать послушнику, — это отправляться за ним». Сказал шейх Ахмад ар-Рифа'и (да будет доволен им Бог!) своим ученикам: «Обучайтесь этому знанию. Ведь озарения истинного в наше время малочисленны». Под «озарениями» он имел в виду то, что в нынешнее время уменьшились число находящиеся в состоянии озарения. А причина их немногочисленности — в том, что люди [этого] времени не получают даров Милосердного, а если хочешь, скажи: в том, что не отказываются от телесности для приятия истечения Богоявления. Мог шейх под малочисленностью озарений подразумевать то, что редко они объявляются у людей [этого] времени, а если не это — то в самом деле их немногочисленность по отношению к прошлым временам. Ведь всевышний Бог продолжает проявляться во всех своих Богоявлениях, изливаясь на Свое творение в соответствии со Своими именами и свойствами.

Дошло до меня о моем шейхе Исма'иле аль-Джабарты (да будет доволен им Бог, а нас одарит он пользой!), что он сказал однажды одному из моих братьев — его учеников: «Тебе надо [читать] книги Мухьи-д-Дина Ибн аль-'Араби»<sup>10</sup>. Ученик ответил ему: «Если ты так считаешь, то я потерплю, пока Всевышний Бог откроет мне то, [к чему стремлюсь], через [Свою] Божественную щедрость». Тогда шейх сказал ему: «То, ради чего ты хочешь терпеть, — именно то, о чем рассказывал тебе Шейх [Ибн аль-'Араби] в этих книгах».

Это — их (да будет доволен ими Бог!) речи к ученикам и братьям, уменьшающие для них большие расстояния и облегчающие им трудный путь. Ведь человек из одного [ответа] на вопрос об этом нашем знании может получить столько, сколько не получит, пусть даже [сам] будет биться [над этим] пятьдесят лет. Так потому, что идущий по суфийскому пути получает плод своего подвижничества и труда, а знания, кои описал одаренный совершенством среди Божьего люда, — это плод их подвижничества и их чистых трудов. И сколь велико

[различие] между плодом несовершенного труда и плодом труда законченного<sup>11</sup>, а ведь их знания — больше, чем плод их трудов, так как они [получены] благодаря Божественной щедрости, пролившейся на них в соответствии с состоянием их сердец-вместилищ<sup>12</sup>. И пойми, сколь велика разница между готовностью послушника, взыскующего Знания, [и одаренного совершенством].

Если же послушник, взыскующий знания, уразумел, к чему стремился [сочинитель], излагая положение в книге, и познал его, то он уравнился с сочинителем в этом положении и стал следовать в нем тому, чему следует сочинитель, и оно стало для него его собственным, как было для сочинителя. И так — с каждым положением тех знаний, что изложены в книгах. И тот, кто берет их из книг, коли понял их и различил, — как тот, кто берет их из рудного места, из которого их извлек сочинитель.

А то, что сообщается о ком-то из Божьего люда, что он запретил кому-то из учеников читать книги истины, — то это из-за того, что недопонимающий обязательно либо истолкует их речи совсем не так, как они хотели, воспользуется ими и погибнет, либо всю жизнь растранжирит на бесполезное перелистывание книг. И запрет шейха такому [послушнику] знакомиться с этими книгами обязателен, пусть уж тот займется чем-то другим, что принесет ему пользу.

Что же касается разумного, понимающего, ясно различающего и крепкого в вере, то пусть берет и получает из наших книг что угодно. В наше время я видел многих людей всякого племени — арабов, персов, индусов, тюрок и других племен. Так они благодаря ознакомлению с истинными книгами<sup>13</sup> достигли степеней мужей и получили из них то, что стремились получить. Тот, кто после этого добавил к своему знанию подвижничество и прилежание, тот стал принадлежать к совершенным, а тот, кто остановился у этого своего знания, тот принадлежит к знающим. [...]

Я привел для тебя все эти истории во введении к этой книге, чтобы ты понял значение этого знания и то, как оно возвышенно, дабы ты возжелал приобрести это благородное искусство путем чтения этих книг, работы над ними и обучения у тех, кто их написал, где бы они ни находились. Ведь кто-то из этих мужей сможет своим [единственным] словом принести тебе столько пользы, сколько не принесут все книги за всю жизнь, так как ты берешь что-то из книги в соответствии со своим пониманием, а муж, познавший Всевышнего Бога, если захочет тебя [наставить], он, уразумев какой-то вопрос как он есть, передаст свое понимание тебе. А насколько различны твое понимание и его понимание!

Поэтому ознакомление с книгами истины было достойнейшим занятием идущих по суфийскому пути. И общение с Божьим людом и следование их примеру — более достойно, чем ознакомление со все-

ми книгами. Надо, еще раз надо тебе непрерывно читать книги истин и действовать в соответствии с теми сведениями, что в них. И так ты достигнешь того, к чему стремишься, и познаешь того, кому поклоняешься, если пожелает Всевышний Бог.

Знай, что познание Всевышнего Бога зависит от познания этого бытия. И тот, кто не знает бытия, не знает того, кто вызвал его к существованию<sup>14</sup>, преславлен он и возвышен. И в той степени, в какой ты познаешь это бытие, ты познаешь того, кто его осуществил<sup>15</sup>.

И еще: это существование соединяет [в себе] вещи, относящиеся к истинному<sup>16</sup>, и вещи тварные, и среди них есть вещи формальные и смысловые, и все подразделяется на эти части и роды, нисколько не выходя за [пределы] охвата и исчисления, но заключаясь в сорока степенях из степеней существования. Они же — главные качества всех степеней. Ведь степени существования многочисленны и неисчислимы, а эти сорок степеней, о которых мы говорим, охватывают все и заключают [в себе] совершенство: между каждыми двумя степенями из упомянутых многие [другие] степени, но на них распространяются суждения [о сорока степенях]. Поэтому мы ограничились упоминанием сорока [степеней], ибо они — основные. И вот я тебе, если пожелает того Всевышний Бог, расскажу в книге о каждой степени в своем месте, и ты познаешь существование через познание этих степеней и познаешь Всеславного и Всевышнего Бога через познание существующего. Бог же — поспешествует успеху, Он ведет правильным путем, на него [наше] упование и надежда, от него движение навстречу и к нему восхождение, Он все для меня, ни в ком, кроме него, нет нужды у меня.

Первая степень среди степеней существования — это Божественная Самосущность, некоторая часть бытия которой выражается как *абсолютно сокрытое, сокрытое, сущностная чистота*, лишенная любых отношений и проявлений. Посему и выражают ее простые<sup>17</sup> люди через *Божественную Самосущность*. Затупились, [подобно мечу], иные выражения, и иссякли знаки раньше, чем произошло проникновение в сокровенность ее (Самосущности. — А.И.) Святыни. Из-за этого ее еще называют *тем, у чего иссякают знаки*, а также *тем, что не дано определить*. Потому же кое-кто из знающих назвал ее *небытием, предшествующим бытию*, подразумевая под этим неприложимость модуса бытийности к тому, что есть абсолютная самосущностная чистота, которая выше любого модуса, как и чего угодно вообще.

Но он не подразумевает тем самым, что она (Божественная Сущность. — А.И.) ничтожна или несуществующа, а потом становится существующей. Нет же! Реальность чистого бытия, которая есть тьма без света, или [нечто], неведомое во всех аспектах, что никак не поддается познанию, — это назвал посланник Бога (да помолится за него

Бог и поприветствует его!) *хаосом*, когда спросили его: «А где же был наш Господь?» (в другой передаче: «Где же был Бог до того, как сотворил Он тварный [мир]?»). — *Примеч. аль-Джлили*). И сказал посланник Бога (да помолится Бог за него и поприветствует его!): «На опоре, ни над которой, ни под которой нет воздуха», что означает: *нет над ним никакого свойства*.

Поэтому сказали люди об этом, что оно — то, о чем надлежит молчать, и тогда стали<sup>18</sup> его некоторые люди, постигшие истину, включать во вторые степени, принимая во внимание тот вопрос вопрошающего, который сказал: «А где же был наш Господь?»; и стали ставить хаос после степени господствия<sup>19</sup>. Мы же под хаосом имеем в виду не это богоявление из небытийного, а то, на что мы указали [выше], хотя и принимаем их утверждение — как их, так и тех, кто и его, и наше утверждение уразумел. [Ведь] он утверждал то, что не противоречит [утверждению] о чистом бытии.

**Вторая степень** среди степеней бытия — для первого самосущного нисхождения, которое называется *первой богоявленностью, единственностью и Абсолютным Бытием*. Эта богоявленность единственности также является реальностью чистоты самосущности, но она ниже, чем первая степень, ибо в ней установлено бытие для самосущности, а хаотическая богоявленность выше, чем ее (богоявленности единственности. — *А.И.*) степень, из-за [присоединения] к ней модуса бытия.

И знай, что эта богоявленность единственности связующее звено между внутренностью и проявленностью, то есть можно сказать, что она — нечто третье между внутренностью и проявленностью, как ты наблюдаешь это в воображаемой линии между тенью и [светом] солнца. Посему постигшие истину называют ее *великим пограничьем*. Таким образом, единственность — пограничье между внутренностью и проявленностью, и именно это и представляет собой мухаммадову реальность, коя есть сфера покровительства...<sup>20</sup>, а также абсолютным знанием или чистым нечем, или влюбленностью, чистой от отношения «влюбленный—любимый». Так же и их слова об абсолютном знании подразумеваются без [всякого] отношения к вечности или возникновению во времени. Так что, уразумей.

[Все] это представляет собой единственность соединения при исключении всех выражений, модусов и отношений. Ведь внутренность всех имен и свойств [есть предмет] для размышлений. И кое-кто может его назвать степенью оности, ибо она (эта степень. — *А.И.*) есть отсутствие имен и свойств в том, что есть нечто, предназначенное для самосущности.

**Третья степень** среди степеней бытия — второе нисхождение, которое называется *единичностью*. Из нее начально возникает множественность и в ней окончательно сходит на нет, ибо она предрасположе-

на к [принятию] непроявленности и проявленности. Таким образом, к ней приложим любой модус из двух (как непроявленность, так и проявленность. — *А.И.*), и в ней проявляются [Божественные] имена и свойства и все доступное рассмотрению Божественное, что есть в самосущей вечности, а не в их (имен и свойств. — *А.И.*) вечности. И каждое [из доступного рассмотрению] есть точно то же самое, что и другое, посему постигшие истину называют эту степень и иным (*ал-Гайр*), и местом, где возникает «кроме», и присутствием соединения и бытия, и присутствием имен и свойств.

**Четвертая степень** среди степеней бытия — божественность, что представляет собой чистое проявление, и именно это и есть предоставление реальностям того бытия, что им причитается. С этого присутствия устанавливается множественность. Таким образом, всякое проявление в ней (степени. — *А.И.*) — не то же самое, что другое, — [в отличие от того], как это происходит в [степени] единичности. Всякая вещь в ней полностью отличается от другой, и отсюда оно получило наименования — и возникновения бытийной множественности, и присутствия божественных определенностей, и присутствия соединения соединения, и место имен и свойств, и наисовершеннейшее присутствие, и степень<sup>21</sup> степеней. Она названа этим (последним. — *А.И.*) именем потому, что все степени определяются ею и проявляются (проявляются-возникают — *тазхар*) в силу различения, она предоставляет каждому из [Божественных] имен и свойств, вещей и аспектов, модусов и отношений причитающиеся<sup>22</sup> им законченность и совершенство.

**Пятая степень** среди степеней бытия — милостивие, которая называется наличное бытие, на которое указал посланник Бога (да помолится за него Бог и поприветствует его!), [назвав его] дыханием милостивого.

Она (милостивость. — *А.И.*) есть сие милостивое присутствие, в котором происходит выявление божественной вселенской множественности и ее милости — [той милости], которая охватывает всякую вещь. Таким образом, она охватила и божественную множественность, которая есть [божественные] имена и свойства, выявив их воздействия [в сотворенном мире]. Она охватила также и вселенскую множественность, которая есть сложные субстанции, предпочтя их<sup>23</sup> бытие их небытию, благодаря чему они были осуществлены, а все было соединено [Божьей] милостью. Посему сказано было [Богом]: «...Милость моя объемлет всякую вещь» (Коран, 7:155/156, пер. И.Крачковского).

**Шестая степень** из степеней бытия — господствие. На ней устанавливается рабство и проявляется место величия и милостивости в воздействии, вызывающем почтение страхом и дружеским обхождением.



Она — присутствие совершенств, величественное возвышение. Она — место наисвященнейшего богоявления, охватываемое святым взором, священное зрелище. Она — исток имен бесподобности [Бога], в нем выделяются свойства неприменимости [определений к Богу].

Ее называют присутствием святости. Из этого присутствия направляются [Божьи] посланники, устанавливаются [божественные] законы, ниспосылаются [священные] писания и определяется возмездие [Божьим рабам] — блаженство покорному и мучение восставшему.

Она — благородное место происхождения посланников и пророков (да помолится за них Бог!) — не в смысле их жизни, а в смысле их пророчества и посланничества. Посему изрек Авраам (да помолится за него Бог и поприветствует его!) своему Господу (да будет Он прославлен и возвеличен!): «Господи! Покажи мне, как Ты оживляешь мертвых» (Коран, 2:262/260). И сказал Моисей: «Господи! Дай мне посмотреть на тебя!» (Коран, 7:139/143). А о Мухаммаде (да помолится за него Бог и поприветствует его!) сказал Всевышний: «Он действительно видел из знамений своего Господа величайшее» (Коран, 53:18).

Исток пророчества и посланничества — господствие, оно есть абсолютная превознесенность [над любым подобием]. Посему [Всевышний] сказал Моисею: «Ты Меня не увидишь» (Коран, 7:139/143). Он (Бог. — *А.И.*) обратился к Моисею в богоявленности господствия. А если бы Он обратился к нему в богоявленности милостивости или в богоявленности божественности либо единичности, то запрета [видеть Его] не было бы, ибо у милостивости — наличное бытие, и она [посему] есть источник всякого стремления [человека к богопознанию]. А у божественности же — все, и самое она — все. И с источником всех вещей и единственностью — так же. Но постольку, поскольку он (Моисей. — *А.И.*) обратился к Нему в [Его] богоявленности господствия со словами: «Господи! Дай мне посмотреть на Тебя», ему было изречено: «Ты Меня не увидишь», ибо господствию присущи неприменимость [определений], превознесенности, и бесподобия, что исключает присоединение этих вещей (т.е. доступности человеческого взору. — *А.И.*) к нему (господствию. — *А.И.*).

И просьба раба к своему Господу [проявить ему] Его господствие есть непочтение, если говорить о соотношении рабства и господствия, а не о Моисее (молитва и приветствие ему!). Ведь он наисовершеннейший из почтительных. Но тут есть запрет, что наложен теми наказаниями, в соответствии с которыми осуществляется предначертание по божественному волению. Так уразумей же. Посему, когда Всевышний и Преславный осуществил Свое Богоявление горе<sup>24</sup> по свойству господствия, гора обратилась в прах и Моисей упал ниц пораженным, то бишь уничтоженным<sup>25</sup>. А если бы Он осуществил Свое Богоявление по свойству милостивости, то Он сделал бы его (Моисея. — *А.И.*)

пребывающим [в Себе]<sup>26</sup>, да и гора бы не подверглась воздействию. Так поразмысли [об этом].

**Седьмая степень** среди степеней бытия — царственность. Царь<sup>27</sup> — властелин своего царства, и не может тот, кто находится в его царстве, не подчиниться его наказу и запрету. Из этой бого-явленности речение Всевышнего, [обращенное] к вещи: «Будь!» (Коран, 2:111/117), и она *есть*, ибо тот, над кем царствуют, покорен царствующему над ним. А разница между его наказом, исходящим из присутствия господствия, и [наказом], исходящим из присутствия царственности, в том, что в наказе из присутствия господствия есть своего рода бесподобность, поэтому он и поступает через посредство посланников (молитвы Всевышнего о них!). И раб [божий] в этом [случае] имеет возможность [выбора] — не согласиться или подчиниться.

Не так с царственным присутствием. В нем целиком исключено наличие несогласия, и [Бог] обращается к какой-то вещи, чтобы она была такой-то только при этом свойстве [данного присутствия]. Посему и наказ делается без какого-либо посредства, ибо он — наказ, имеющий силу для всякого, кому приказано.

Из этого присутствия берутся имена и свойства, воздействующие на вселенные, и первое, что было взято из него, — именно самостные имена<sup>28</sup> и свойства.

**Восьмая степень** из степеней бытия — самостные имена и свойства. По истине их четыре, и только через них у сотворенного устанавливается сущностное совершенство. Это — Жизнь, ибо всякой самосущности, не обладающей жизнью, недостает этого сущностного совершенства; и из этого кое-кто из знающих пришел к тому, что жизнь есть сама чистая самосущность. И посему некоторые ученые заявили, что величайшее имя Его (Бога. — *А.И.*) — имя *Живой*.

Затем — знание. Потому, что у любого живого, не обладающего знанием, жизнь акцидентальна и неистинна. И знание, безусловно, [есть свойство] живого самосущего, ибо совершенство жизни [достигается] через него. Посему и прозвал<sup>29</sup> его (знание. — *А.И.*) Всевышний жизнью, когда изрек: «...тот, кто был мертвым (подразумевается: невежей. — *Примеч. аль-Джилли*), и мы оживили его (подразумевается: Бог научил его. — *Примеч. аль-Джилли*)» (Коран, 6:122). Жизнь была сделана предшествующей знанию, ибо невозможно вообразить существование знающего, но безжизненного. Таким образом, жизнь предшествует всем самостным свойствам. И поэтому у последователей истины жизнь называется *имам имамов*, а под имамами они подразумевают самостные свойства, ибо они — имамы остальных [божественных] свойств, входящих под опеку этих имамов.

Затем — воля. Потому, что всякий живой и знающий, но не обладающий волей, не может быть представлен дающим существование

другому. А преславный истинный дает бытие всем вещам. И Он — волеющий. Через волю конкретизируются вещи, и в возможном сторона бытия преобладает над стороной небытия.

Затем — мощь. Потому, что тот, кто пожелал чего-то, но не смог этого сделать, является немощным. А Всеславный и Всевышний Бог лишен немощи, Он — Абсолютно Мощный.

Эти четыре [имени] — главные (букв.: матери имен), они — второе Богоявление, а оно — ключи сокровенного, и через него происходит присоединение совершенства к самосущности. И тот, кто обладает жизнью, знанием, волей и мощью, тот совершенен в своем бытии и в вызывании к существованию чего-то иного.

Что же до Его имен *слышащий*, *зрящий*, то их прибавляет к самостоятельным именам то, о чем сказано в Коране и Сунне. И поскольку знание у сотворенного [существа] получается через слух и зрение, то их отнесли и к самостоятельным свойствам, связанным с истинным. Это совсем не потому, что Его, Всевышнего, знание допускает прибавление и недостаток, а исходя из совершенства сокрытого — на основе суждения о совершенстве видимого<sup>30</sup>. Что же до имени его *изрекающий*, то это [основывается] на понимании того, что говорится в Коране и Сунне о Его речи: Его наказ «...когда Он решит какое-нибудь дело, то только говорит ему: „Будь!“ — и оно бывает» (Коран, 2:111/117). Тем самым Всевышний и Истинный связал творение с произнесением слова.

Получается, что это имя и [это] свойство (изрекающий. — *А.И.*) принадлежит к самостоятельным свойствам, ибо через них [осуществляется] совершенство Его бытия в себе самом и в осуществлении Им чего-то иного, [чем Он сам]. Тем самым самостоятельные имена в сумме составляют семь. Кое-кто превращает их в восемь, добавляя [вечное] пребывание, ибо пребывание относится к сумме совершенства совершенной самосущности в ее бытии и ее осуществлении чего-то иного. Ведь если она не является пребывающей, нельзя вообразить осуществление ею чего-то иного. «Аллах говорит истину, и Он ведет по пути» (Коран, 33:4).

**Девятая степень** среди степеней бытия — она для присутствия величественных имен<sup>31</sup> — таких, как имя Большой, Могучий, Великий, Величественный, Славный, и других величественных имен.

**Десятая степень** среди степеней бытия — она для присутствия милостивых имен<sup>32</sup> — таких, как имя Милосердный, Мир, Верный, Добрый и другие милостивые имена. К ним присоединяются [взаимо]дополнительные вещи — первый, последний<sup>33</sup>, видимый и скрытый, близкий и далекий.

**Одиннадцатая степень** среди степеней бытия — она для присутствия действительных имен. Эти имена разделяются на два раздела. Один раздел — действительные величественные имена — такие, как Умерщвляющий, Вредящий, Мстящий, и им подобные. [Другой] раз-

дел — действительные милостивые имена — такие, как Оживляющий, Питающий, Созидающий, и другие имена действительных свойств. Так что, разумеи.

**Двенадцатая степень** среди степеней бытия — для мира возможности. Действительные богоявления — последние среди творительных божественных нисхождений. Тем самым возможность — посредующая степень между истинным и тварным, ибо на нее, я разумею возможность, не распространяется ни небытие, ни бытие — из-за того, что она готова принять и то и другое. И если определилось [нечто] возможное из мира возможности, оно нисходит и возникает в тварном мире. Так же и то, что не определилось, оно пребывает в своей возможности. Тем самым мир возможности — пограничье между двумя бытиями, я разумею вечное бытие и бытие, сотворенное во времени. Причина тут такая, что неверно прилагать во всех аспектах наименование небытия к возможному — разве только в некотором отношении. И тогда ему в аспекте приложения к этому отношению придается и наименование истинного бытия, и [наименование] бытия в иносказательном смысле, поскольку небытие у постигших истину представляет собой тварное, существующее как намек на истинного (Бога. — А.И.). [В этом смысле] тварное не существует, а существует именно истинный, Возможное же — посредует между истинным бытием и бытием в иносказательном смысле.

**Тринадцатая степень** среди степеней бытия — перворазум. Сказал [Пророк] (мир Ему!): «Разум — первое, что создал Бог». Разум — он же высшее перо. Сказал [Пророк] (мир Ему!): «Разве не создал Бог перо?» Разум — он же Мухаммадов дух. Сказал [Пророк] (мир Ему!): «Разве не создал Бог дух твоего Пророка, о Джабир?» Из этих трех хадисов следует, что разум, высшее перо и Мухаммадов дух представляют собой одну вещь.

Бог вложил<sup>34</sup> все знания в перворазум, а если хочешь, скажи: в высшее перо, а если хочешь, скажи: в Мухаммадов дух. Знания в перворазуме суммарные — подобно суммарности речи в [человеческом] уме (*фу'ад*). Они подробны в универсальной душе — подобно подробности речи, [произносимой] языком. Сказал поэт:

*В уме сложилась речь. Язык — ума свидетель.*

Знай, что десять разумов, высшим среди которых является перворазум, а низшим — деятельный разум, все они включены<sup>35</sup> в самой универсальной душе. И в тебе полная копия каждого из разумов и универсальной души. Поразмысли о них, и ты пойдешь по правильному пути, если пожелает Всевышний Бог. Видимые разумы в человеке — перворазум, универсальный разум, бытовой разум, врожденный разум.

**Четырнадцатая степень** среди степеней бытия — величайший дух, он же — универсальная душа, он же — хранимая скрижаль, кото-

рая называется разъясняющим имамом и пракнигой. Божественные знания помещены в [универсальной] душе, появляются в ней, как появляются буквы на бумажном листе или на скрижали. Они помещены и содержатся в [перво]разуме, как содержатся буквы в чернильнице. Тем самым он — разъясняющая пракнига, подобно тому, как Божественное знание — разъясняющая книга. И все бытие — пракнига, подобно тому, как божественная самосущность в аспекте [словесного] выражения — пракнига, а высшее перо — разъясняющая книга. Поразумь об этих намеках и уразумей их отношение к тебе [и] в тебе, тогда постигнешь тайну могущества. Бог ведет правильным путем!

**Пятнадцатая степень** среди степеней бытия — престол, он же — универсальное тело. Престол так относится к миру, как человеческий корпус к человеку, — охватывает его (мира. — *А.И.*) телесность и духовность, явное и скрытое. Поэтому люди называют его универсальным телом. И подобно тому, как дух распространяется в теле без того, чтобы предпочитать одно место человеческого корпуса другому, так же и бытие, протекающее во [всем] существующем, обнимает целокупный мир, распространяется в его частичных и универсальных [вещах]. И именно это — невоплощенное дыхание Милостивого<sup>36</sup> для уразумевших. Таким образом, бытие в целом для истинного — как форма для духа. И знай, что сердце — престол Бога<sup>37</sup> и весь мир — престол Милостивого. И между двумя престолами (сердцем и миром. — *А.И.*) [такое же подобие], как между двумя наименованиями<sup>38</sup>. «Аллах говорит истину, и Он ведет по пути» (Коран, 33:4).

**Шестнадцатая степень** среди степеней бытия — трон, он представляет собой уровень действительных имен, и то, что говорится в хадисе («Две ступни истинного опущены на трон»), [подразумевает], что одна Его ступня — это запрет, а другая — наказ. И трон представляет собой<sup>39</sup> храм (*хайкаль*) твоей разумной души, находящейся в твоём теле, из нее возникают [обращенные к тебе] действительные имена, ведь [именно] они требуют, чтобы осуществлялось соответствующее и исключалось несоответствующее, а это и есть запрет и наказ, как то происходит с частной [душой]. Что же касается того, что происходит с универсальной [душой], то все это мы разъяснили и сначала и в конце. Смотри же на себя в наибольшей полноте твоей самосущности за самим собой. А [поистине] совершенен Всевышний Бог!<sup>40</sup>

**Семнадцатая степень** среди степеней бытия — для мира горних духов, кои суть ангелы, потерявшие рассудок [от любви к Богу]<sup>41</sup> в его величии и милости, окружающие престол (Коран, 39:75), [а также — для] приближенных к Богу. Их называют мир могущества<sup>42</sup> и мир идей, они, в отличие от остальных ангелов, [созданы] не из элементов и природ. Ведь что касается остальных [ангелов], то они созданы из природ, и ангелы каждого неба сотворены из природы своего неба. А эти ангелы — наиболее благороднейшее творение Всевышнего Бога, все

они приближены [к Богу] (Коран, 4:170/172) приближением избранности. Он их создал из света своей единственности. Но каждый из них определяется через [какое-то] из Его имен и через свойство из Его свойств в качестве единичного богоявления.

**Восемнадцатая степень** среди степеней бытия — природа, очищенная от одеяний стихий<sup>43</sup> и первоэлементов, из которых Всевышний Бог создал мир. [Они] подобны чернилам для букв, звучанию — для звуков. А под стихиями мы разумеем тепло, холод, влажность и сухость в их отделенности одной от другой. Эти стихии для первоэлементов<sup>44</sup> — как природа для стихий. Так, все стихии содержатся в каждом первоэлементе. Но в огне преобладает стихия тепла, в воздухе преобладает стихия холода, в воде преобладает стихия влажности, в земле преобладает стихия сухости<sup>45</sup>. И коли природа облачилась в форму какой-то стихии, природу от нее нельзя отделить. И когда элементы облачились в какую-то из форм элементарных существующих вещей, ее от них нельзя отделить. И это существующее продолжает существовать после исчезновения явленности в нем природы. И ее (Природу. — *А.И.*) наглядно лицезреет тот, кому раскрылась истина — как если бы люди ее видели посредством чувства.

Эта природная сфера очень широка, и в ней Всевышний Бог сотворил рай и [адское] пламя, место воскрешения и пограничье, и все то, что [есть] в дольном мире, и то, что [было] до сотворения дольного мира, — со всеми теми сотворенными природными вещами, что нам известны и что нам неизвестны. Его видимость чувственно воспринимается нами сегодня<sup>46</sup>, и это — дольный мир, а его внутренность сокрыта от нас, она — мир иной. Свойство выявлять есть у пограничья, оно — мир знака, оно же — мир кунжутного зернышка. Копия дольного мира в тебе — твои внешние члены, а копия иного мира в тебе — духовный мир, твоя внутренность.

**Деятнадцатая степень** среди степеней бытия — первоматерия, она — присутствие формирования<sup>47</sup> и оформления. Эти формы порождаются из нее, как порождаются волны в море. И если первоматерия вызвала какую-то из форм бытия, то природа обязательно вызовет ее в мире с Божьей мощью и волей, ибо Бог [это] взыскивание [самой] первоматерии сделал причиной того, что формы те из Первоматерии к существованию вызываются, [...] подобно воде в деревьях, которая изменяется в соответствии с каждым деревом и его плодом. Сказал Всевышний: «...одной водой. И одним из них мы даем преимущества перед другими для еды» (Коран, 13:4)<sup>48</sup>. Ведь вода — исток для всех растений, который в их самосущности взаиморазличается пользой<sup>49</sup>, вкусом, размером, плодами, красивым и некрасивым [внешним видом] и другими свойствами, которыми отличаются вещи. И как растения являются формами для воды, так же и все формы являются формами первоматерии в ее истинности. [...]

**Двадцатая степень** среди степеней бытия — для первопыли<sup>50</sup>. Она — умственное, небытийное<sup>51</sup> место, в котором Бог вызвал мир к существованию. Повелитель правоверных Али Ибн Аби-Талиб — первый, кто назвал это умственное место «первопылью».

Если ты скажешь: «Разъясни нам, как [можно] вообразить существование этой первопыли, которая является местом мира?», то я тебе скажу так: «Не создал ли Бог мир, а „мир“ — имя того, что кроме Бога. Если бы он вызвал его к существованию в самом себе, то тогда Он Сам был бы местом для возникших во времени вещей, но Бог превыше этого. А если бы он осуществил его в сотворенном месте, то это место составляло бы часть мира<sup>52</sup>. И не остается ничего другого, кроме того, чтобы сказать: „в умственном, небытийном месте“, чтобы „место“ оказалось за пределами дефиниции „мира“ и также не вошло в [дефиницию] самосущности истинного и всевышнего». Так уразумей же [это].

Это — способ утверждения этой первопылевой сферы посредством разума и разъяснения. И что касается нашего мнения, то Он, Преславный и Всевышний, осуществил мир, [переведя его] из Своего знания в Свою же сущность: [осуществление мира] представляет собой добавление Всевышним, Истинным модуса (нисба) существования Своей сущности. Ведь все существующее существовало в Его знании. И Его знание в истинном смысле — Его сущность (букв.: Он Сам. — А.И.), а Его сущность — Его знание, ибо он посредством Своей самосущности ведает, и посредством Своей самосущности слышит, и посредством Своей самосущности видит. И если бы ты сказал: «Видит неким зрением, слышит неким слухом, знает неким знанием», то я бы сказал, что это знание, слух и зрение и есть самое Его Самосущность, а не нечто иное, [чем она].

Таким образом, существование мира в бытийной проявленности<sup>53</sup>... Создание их Им в Его зрении представляет собой добавление Им, Всевышним, модуса их существования к Своему зрению. А они до этого и после этого существуют в Его знании и от знания не отрешены — как и тогда, когда их модус добавляется к Его сущности, и они от Его сущности не отрешены, [равно] как и тогда, когда модус их существования добавляется к Его сущности, ибо Его сущность — объем Его знания, и от него ничто не укрывается. Но дополнение модуса их существования к Его сущности дало им одеяние конкретного осуществления. И если бы эти дополнения были отторгнуты от них, то весь мир перестал бы существовать. Ведь мир сохраняется потому, что Всеславный Бог на него смотрит.

**Двадцать первая степень** среди степеней бытия — для единичной субстанции, ибо она — основа тел, она для тел — как буквы для слов, а если хочешь, скажи: как точка для буквы. Единичная субстанция способна к объединению, но не способна к разъединению, поэтому

субстанция — предел в делении тел и их разрушении. А разрушение составного — распадение его [на составные части] и разъединение его частей, пока каждая субстанция в нем не станет единичной.

Субстанция до соединения была названа единичной субстанцией, после соединения — сложной субстанцией, а после распадаения соединения и превращения в простые [части] — простой субстанцией. [В случае же употребления выражения простая субстанция] целое учитывается как сложная [субстанция], которое распадается [на единичные субстанции].

Если ты познал субстанцию, то знай, что акциденция представляет собой ее (субстанции. — *А.И.*) состояния, свойства, отношения, определения (*ахкам*) и другое. Все свойства, к ней относящиеся, суть акциденции, кои изменяются в ней постоянно. Ведь пребывание [одной] акциденции в два отрезка времени абсурдно. Причина же в том, что акциденция была названа акциденцией (букв. '*арад*, «то, что происходит мимоходом») из-за ее перехода из [одного] места, приемлющего акциденции, к другому месту. А субстанция — единичное место, не приемлющее в себе акцидентальное изменение, но акциденция всегда присоединяется к ней (субстанции. — *А.И.*) и переходит от нее. Сие будет разъяснено при [рассмотрении] обновления творения. Бог ведает больше.

**Двадцать вторая степень** среди степеней бытия — сложные вещи и возможные вещи. Они разделяются на шесть разделов: познавательные сложные вещи; конкретные сложные вещи; слуховые сложные вещи; телесные сложные вещи; духовные сложные вещи; световые сложные вещи.

Что касается познавательных сложных вещей, то они представляют собой формы познанного в знании — формы частей познанного и его субстанций в соответствии с тем, как оно существует вовне. И все, что существует в призрачном мире воображения, — этого рода при всем его (познанном. — *А.И.*) большом размере. Посему призрак есть пограничье духа и тела, так как [в отношении] формы призрака все его части взяты из мира чувства, а его сложение и оформление — из мира духа, и он становится смешанным по сути.

Например, если ты вообразил дерево из зеленого изумруда с плодами из рубина более сладкими, чем мед, и более приятными, чем совокупление, а дерево это в высоту и ширину во много раз больше мира, то части этого [воображаемого] дерева — изумрудность, зелень, рубинность, краснота, сладость, медовость, приятность, совокупленность, да еще мир, по отношению к которому ты определял высоту и ширину этого дерева. И все эти части — реальные вещи, существующие в мире тел, о которых ты поразмыслил и соединил одни с другими в мире твоего воображения. А это соединение вне возможности мира тел, оно [относится] к миру духов. И это дерево возникло для те-



бя в мире твоего воображения при посредстве мира тел и мира духов, причем это не<sup>54</sup> присоединяется ни к одному из двух [миров]. Ведь если бы это было из одного мира тел, то его (дерево. — А.И.) видели бы [все] сотворенные, но это было бы невозможно: ведь ты сказал, что оно во много раз больше [самого] мира. А если бы оно было из одного мира духов, оно бы пребывало [вечно], как пребывают духи, на него же как на тело распространяется исчезновение, но оно вообразилось тебе посредством духа, а дух же просторен.

То, что мы рассказали тебе, и есть секрет смешения духов с телами, ибо они (духи. — А.И.) посредством тела приобретают совершенства, которые не могут обрести без него. Поразмысли о том, кто слеп от рождения и чей дух не ведает, каковы цвета, и не знает благообразности, приобретаемой посредством зрения. И вот уходит его дух, будучи лишен того рода совершенства, которое дается знанием о творении Всевышнего Бога; и в той мере, в какой он не ведает о Его творении, лишен он и совершенства. Так же и тот, кто от рождения глух, не ведает ни сообщений о Пророках, ни того, что есть в законоустановлениях. И вот он умирает, а этот род знания о творении Всевышнего Бога остается неизвестен ему. И в той мере, в какой он не ведает Его творение, лишен он и совершенства, а ведь он приобрел совершенства, даваемые [телесными] членами и органами чувств, — за исключением слуха. И если ты понял, как происходит смешение между духом и телом, то знай, что призрак подобен перешеечному миру, в котором до Судного дня находятся духи после того, как отрешатся от тел; ведь они не в дольном мире и не в мире ином. Итак, из того, что мы поведали, ты понял, [что такое] *познавательные составные вещи*.

Что касается *конкретных сложных вещей*, то это — как акциденции, которые непрерывно, сменяя одна другую, возникают в субстанции. Единичные вещи жаждут, чтобы эти акциденции оставались существовать, ибо это пребывание [единичной вещи] состоит [именно] из многочисленных акцидентов, непрерывно сменяя одна другую, возникающих в субстанции. И, воистину, субстанция тоже сотворена в каждом [Божественном] вдохе новым творением в силу этой акцидентальности, которое (творение. — А.И.) сменяет [свои] части с изменением целого. Посему есть люди, которые утверждают, что мир каждый раз создается вновь с [Божественными] вдохами-выдохами. И оность сего в речении Всевышнего: «Да — они в сомнении о новом творении» (Коран, 50:14/15. Пер. И.Крачковского). Посмотри на пар, скапливающийся под землей, — как он, не находя выхода, изменяется и становится водой дрожащей. А потом, если в ней возникла готовность и предрасположенность от земли, она становится ртутью. Так изменилась ее самосущность. И она стала определяться пределами, которые не входят ни в определение пара, ни в определение воды, но

каждая вещь — и пар, и вода, и ртуть определены по-иному, и каждый реальный [предмет] отличается от другого.

Произошедшее изменение, если бы оно было одномоментным, то было бы заметно для непосредственного наблюдения, как то, что происходит с жидким купоросом и чернильным орехом<sup>55</sup>. Но из-за того, что такое постепенное изменение неуловимо для чувств, оно вызывает сомнения у творения [Божьего], и они (люди. — *А.И.*) оказались «в сомнениях о новом творении».

Таким образом, эти конкретные сложные вещи слагаются вследствие наличия частей, соединяющихся в зрении, и наблюдения их смотрящим как единой вещи в силу уподобленности, которая есть различные и последовательно сменяющие одна другую акциденции, из-за различия которых различаются самосущности самой субстанции.

Что касается *слуховых сложных вещей*, то слово составляется из многих звуков, которые человек слышит как единую вещь, то же самое — и с мелодичными звуками и тонами, что издают струны: они состоят из звучания шелковой [струны] и дерева либо стали или меди, либо кожи и волоса и подобных вещей, из которых состоят музыкальные инструменты, а то и иное: ведь хлопóк ладонями слагается из звучания, которое издают они обе при соприкосновении одной с другой. Так что разумеи.

Что касается *телесных сложных вещей*, то их три рода. Наивысший — линия, она есть то, что обладает одним измерением, то есть только длиной, она состоит из двух [рядоположенных] субстанций<sup>56</sup>, и далее — если к [единичной] субстанции будет присоединена [вторая] единичная субстанция и они будут составлены одна с другой, то образуется только длина и ничего более.

Средний [род] — поверхность, она есть то, что обладает двумя соединенными одно с другим измерениями — длиной и шириной. Она состоит из четырех [единичных] субстанций и более: происходит составление двух субстанций длины и двух субстанций ширины, и это называется плоскостью.

Низший [род] [телесных] сложных вещей — тело, оно есть то, что обладает тремя измерениями — длиной, шириной, высотой<sup>57</sup>. Оно состоит из восьми субстанций и более. И первое, что существует в мире телесной сложности, — сфера атласа, а последнее — человек.

Что касается *духовных сложных вещей*, то их части составлены из [частей — ?] духовного мира. У каждой из тех частей — умственная вещь, которую познает посредством рассмотрения и размышления тот, кто наблюдал тот мир и познал его формы, и нет чудеснее той вещи в том мире.

Что касается *световых составных вещей*, то они суть части, относящиеся к сферам, и их называют светилами; они сложносоставные и [слагаются] из четырех элементов — тепла, холода, влажности и сухо-

сти. И всякое светило среди них — одна реальность, не приемлющая разделения, — притом что чувство наблюдает в них большой размер и величину, вплоть до того, что философы имеют согласное мнение: Солнце превышает размерами дольний мир (т.е. Землю. — *А.И.*) в сто шестьдесят с лишним раз. И это — чудесная вещь: существует нечто такого большого размера, в то же время не приемлющее разделения. Постичь разумом такое трудно. Присоединяются к этим сферным телам земные светлы, составленные из существования огня и воздуха, смешанных с ними (сферными телами. — *А.И.*) на их уровне (букв. «горизонте») при посредстве жира или воска, или дров.

**Двадцать третья степень** среди степеней бытия — сфера атласа, которая есть бытийная конкретная сфера, вращающаяся под троном и над остальными сферами. Когда мы говорим: *бытийный*, то подразумеваем, что упомянутые сферы до нее (сферы атласа. — *А.И.*) — первопыль, природа и им подобные, все они умственности, а не конкретности.

Эта сфера была названа *атласом* — из-за того, что в ней нет<sup>58</sup> ни звезд, ни светил, и нет на нем никакого знака, по которому можно было бы узнать период ее обращения и размер ее окружности. Видел я в одном месте этой сферы некую малую сферу, вращавшуюся семьдесят тысяч раз в одно мгновение ока. И спросил я: *Кто<sup>59</sup> есть эта сфера?* И было мне сказано: *Это сфера «ныне»*. Что значит: каждый ее оборот называется «ныне».

Эта сфера *атлас* является приводящей в движение все сферы, вращающиеся от ее движения, а ее движение происходит из природы в едином порядке и по единому образу. Посему по воле Всевышнего Аллаха уже долго не прекращается существование мира. А если бы Он не желал существования мира так долго, то Он бы не сделал движение сферы атласа движителем [остальных] сфер, поставленным в зависимость от импульса природы. А она<sup>60</sup> непрерывно излучает импульсы — до тех пор, пока не пожелает Бог, чтобы мир исчез, и не будет природа лишена этого своего воздействия. И тогда остановится сфера атласа, и из-за ее остановки остановятся остальные сферы. И ответят на то воздействие светила. И по Его повелению настанет час [Страшного суда].

**Двадцать четвертая степень** среди степеней бытия — сфера аль-джавзахра. Знай, что аль-джавзахр — умственное светило, которое как таковое не существует, но представляет собой известные точки, связанные с Солнцем и Луной. И одна из этих двух точек называется головой<sup>61</sup>, а другая — хвостом<sup>62</sup>. В одной из них Земля оказывается простертой между телом Солнца и телом Луны и тем самым не дает Луне получить свет Солнца, и тогда происходит ее затмение, ибо ее свет — от света Солнца. А во второй точке Луна оказывается простертой между Землей и Солнцем и не дает солнечному свету упасть

на Землю<sup>63</sup>, как то происходит с облаками, и происходит солнечное затмение.

Эту умственную звезду помещают над ступенью сферы сфер, так как умственные вещи имеют более высокую степень в бытии, чем бытийные чувственные вещи. А может быть, ее место в последовательных степенях находится под сферой сфер, ибо последняя есть сфера зодиакальных созвездий. Богу [это] лучше известно.

**Двадцать пятая степень** среди степеней бытия — сфера сфер, она же именуется звездной сферой и зодиакальной областью. И все неподвижные и движущиеся звезды и светила, кроме семи звезд, кои в семи небесах, находятся в этой сфере, поэтому она и называется и зодиакальной областью, и сферой сфер, и звездной сферой.

Знай, что светила в своих сферах находятся так же, как рыба в воде, и у каждой звезды в ее сфере есть [еще] малая сфера, в которой вращается та звезда. И есть у нее (сферы. — *А.И.*) некая ось того же рода, что и она, которая удерживает ее в звездной сфере подобно тому, как ось удерживает колесо.

**Двадцать шестая степень** среди степеней бытия — небо Сатурна. Оно именуется седьмым. Субстанция этого неба — черная, как темная ночь. И создал его Бог (да будет Он прославлен и возвеличен!) как соответствие разуму в человеке. Оно — небо Авраама (молитва ему и привет!).

**Двадцать седьмая степень** среди степеней бытия — небо Юпитера. Субстанция этого неба — голубого цвета. Сотворил его Бог как соответствие усердию в человеке. Оно — небо Моисея (молитва ему и привет!), период его вращения — двадцать две тысячи шестьсот лет и восемь месяцев.

**Двадцать восьмая степень** среди степеней бытия — небо Бахрама, оно же небо Марса. Сотворил его Всевышний Бог как соответствие воображению в человеке. Его цвет — красный, как кровь. Оно — небо Яхьи (молитва ему и привет!), период его вращения — семнадцать тысяч триста лет и сто двадцать дней.

**Двадцать девятая степень** среди степеней бытия — небо Солнца. Его цвет — желтый, как золото. Оно — сердце сфер. Создал Бог это небо как соответствие сердцу в человеке. Оно — небо Идриса (молитва ему и привет!), период его вращения — семнадцать тысяч пятисот лет.

**Тридцатая степень** среди степеней бытия — небо Венеры, зеленого цвета. Создал его Всевышний Бог как соответствие воображительным силам в человеке. Оно — небо Иосифа (молитва ему и привет!), период его вращения — пятнадцать тысяч тридцать лет и сто двадцать дней.

**Тридцать первая степень** среди степеней бытия — небо Меркурия. Субстанция этого неба — серого цвета. Создал его Всевышний

Бог как соответствие мыслительной реальности в человеке. Оно — небо Ноя (молитва ему и привет!), период его вращения — тринадцать тысяч триста тридцать три года и сто двадцать дней.

**Тридцать вторая степень** среди степеней бытия — небо Луны. Ее субстанция прозрачна и бела, как серебро. Его создал Всевышний Бог как соответствие духу в строении человека. Оно небо Адама (молитва ему и привет!), период его вращения — двадцать одна тысяча лет.

**Тридцать третья степень** среди степеней бытия — сфера, имеющая сияющий шар, из этого шара проистекает действительное движение в мире возникновения и уничтожения в соответствии с тем, что требует деятельный разум, или десятый разум. Эта сфера воздействует на земной мир, ибо она заключает в себе максимальную стихию из четырех, у которой природа тепла и сухости и [способность] воздействовать на остальные [стихии], так как тепло мощнее холода, а сухость сильнее влажности. Эта сфера объединила эти две мощные части из первоэлементов и тем самым стала воздействующей.

**Тридцать четвертая степень** среди степеней бытия — сфера, подвергаемая воздействию, она еще называется воздушный шар. Ее природа — влажность и тепло. Посредством влажности она получает воздействия от сферы эфира, а посредством тепла она сама оказывает воздействие на то, что ниже нее. Копия этого шара в строении человека, как и копия той сферы, что выше этой, — желчь, а копия водной сферы, которая под ней (под воздушной сферой, или воздушным шаром. — *А.И.*), — флегма, копия же земляного шара в нем (человеке. — *А.И.*) — меланхолия, или черная желчь.

**Тридцать пятая степень** среди степеней бытия — сфера, вызывающая воздействия, она еще называется водным шаром. Его природа — холодность и влажность.

Знай, что Всевышний Бог сделал соседними такие сферы, между которыми имеется родство. Так, он сделал соседними водный [шар] и воздушный [шар] из-за влажности, распространяющейся в них обоих, а также сделал соседними земляной [шар] и водный — из-за холода, распространяющегося в них. Из-за этого соответствия происходит воздействие каждого из них двух на другой. И нет никакого иного пути для того, чтобы [какая-то] вещь соединилась с другой, кроме как наличие соответствия — либо самосущностного, либо свойственного, либо действенного. А каждое из этих [соответствий] — или обязательное, или приводящее.

О некоем мудреце рассказывают, что как-то раз он вышел из дому и к нему подбежал какой-то помешанный и стал целовать ему руку. Тогда [мудрец] сказал себе: «Если бы между мною и им не было какого-то соответствия, он бы не приблизился ко мне и не стал целовать мне руку». Потом он поразмыслил о [состоянии] своего темперамента и увидел, что в нем преобладает меланхолическая природа. «Вот тут-

то и кроется его соответствие мне», — [подумал он]. И он какое-то время оставался [дома], занимаясь самоизлечением, пока не отступила от него эта меланхолия. Под этим [скрыто] большое знание.

**Тридцать шестая степень** среди степеней бытия — сфера, подвергающаяся воздействиям, она также называется земляным шаром. [Она] — место проявления воздействий, связанных с возникновением. Как только в сферах, что выше нее [...] <sup>64</sup>.

**Тридцать седьмая степень** среди степеней бытия — минерал во множестве видов, и все они образуются из паров и дымов, поднимающихся из земли.

**Тридцать восьмая степень** среди степеней бытия — растение, которое есть растущее тело. Оно ниже минерала по степени (это — степень роста), ибо минерал — сложное тело, состоящее из простой субстанции.

Посему многие мудрецы стали полагать, что у растения есть [некий] дух. И вследствие этого часть брахманов стала воздерживаться от того, чтобы рубить деревья, — вплоть до того, что один из них, когда ему требовалась колючка, не вырывал ее из дерева, так как их толк запрещает приносить животным страдания и поедать их. И они не едят и не убивают животных, пусть даже им и [приходится невольно] причинять им страдания. Они не едят [также] то, что превращается в животное, например яйца. Так вот, они воздерживаются от того, чтобы рубить деревья из-за того, что в них наличествует рост, — [и все] под тем предлогом, что у них есть [некий] дух, а именно посредством духа рост и осуществляется.

Я видел в их странах такое дерево: если к нему <sup>65</sup> приблизиться, чтобы коснуться его, то оно отводит листы и они сворачиваются, как если бы оно обладало духом.

В связи с этим у постигающих истину [есть мнение, что] нет в бытии чувственно воспринимаемой вещи, которая не обладала бы неким духом, пусть даже эта вещь будет минералом, или растением, или чем-то иным. Ведь Всевышний Бог глаголет: «Нет ничего, что не прославляло бы Его хвалой» (Коран, 17:46/44). Прославление приложимо только к тому, кто обладает Духом. Посему каждая вещь, у которой есть сей Дух, постигаема для того, кто раскрыл [покровы], она обращается к нему с речью. И их прославление [Бога] разнообразно и [выражается] чудесными наречиями и с многих сторон. Ведь прославленный — тот, кого прославляет всякая вещь на любом наречии.

И знай, что растение — пограничье между минеральностью и животностью, так как минерал безжизненный (букв.: застывший) в любом состоянии, один и тот же, а животное движется по волению. И растение — пограничье между ними, так как оно движется по выбору. Таким образом, оно и застывшее, и незастывшее — как посмотреть. Поразмысли же [об этом].

**Тридцать девятая степень** среди степеней бытия — животное. Его определение разумом в том, что оно растущее и двигающееся по волею тело. По-нашему, оно представляет собой дух, смешанный с телом, и не более того. И если бы возникло тело и [потом] исчезло, то его дух объявился бы в мире в соответствии с той (? — *А.И.*) формой — либо скакуном, либо человеком, либо чем-то иным.

Знай, что жизнь — пяти родов. *Первый род* — бытийная жизнь. Она присутствует во всех обладающих бытием вещах — как высших, так и низших, как тонко-[духовных], так и грубо-[телесных], и каждый род существующего обладает этой бытийной жизнью — жизнью, которая есть само его бытие. Это именно то, что некоторые называют «наличным бытием существующего».

*Второй род* — жизнь ее (всякой вещи? — *А.И.*) духа. Она — [жизнь] ангельская. Посему они (ангелы. — *А.И.*) пребывают вечно, будучи сотворены вечным Всевышним Богом, ибо дух как дух есть жизнь, противоположная смерти и уничтожению. А то, что говорится об исчезновении ангелов, пораженных громом, в день великого исчезновения (Судный день. — *А.И.*), то это с [одной лишь] стороны и [требует] рассмотрения, а не со всех сторон. Так что, разумей.

У живых существ от этой духовной жизни своя доля. Она у них — в силу следования (за ангелами. — *А.И.*). Посему исчезает их жизнь в дольном мире, но остается у них жизнь в ином мире. И все живые существа пребывают в мире ином в соответствии со своей жизнью. Те, у кого была жизнь совершенная, как люди и джинны, остаются в ином мире, пока он существует, видными воочию, законченными и совершенными. А тот, чья жизнь была ущербной, пребывает там не как нечто конкретное, а как нечто умственное.

*Третий род* — животная жизнь, она — природные тепло и влажность, заключенные в крови, что протекает через желудочки сердца<sup>66</sup>. Ее еще называют животной душой. И пусть тебя не удивляет то, что ты не обнаруживаешь кровь у некоторых животных. У них есть [некая] материя, которая кровь заменяет, [обладая] теплом и влажностью<sup>67</sup>. Также у некоторых животных отсутствует печень, но у них есть [некий] главный орган, который печень заменяет. И он перерабатывает пищу в их телах, как она перерабатывается в животных телах [печенью].

*Четвертый род* — акцидентальная жизнь, или возникающие под воздействием извне совершенства, например знание, кое является жизнью для невежи, весна, коя есть жизнь для Земли, падение солнечного света на тело Луны, а это — жизнь для нее, как осиянность лика Земли светом Солнца, что тоже есть жизнь. И тут очень много всего, так что и не перечать.

*Пятый род* — исходная необходимая структура, которая со всех сторон и, как на нее ни посмотри, есть максимально возможное совершенство.

Таковы роды Жизни<sup>68</sup>. Среди обладающих бытием вещей есть те, у которых один род [жизни], есть те, у которых два рода, есть — три и четыре. Что же касается их всех — охвата пяти родов, то это возможно только у совершенного человека. В нем все пять родов жизни, и ни у кого больше не может всего этого быть. Ведь совершенный человек, и только он один, находится на ступени целокупности. Настала пора о нем повести речь.

**Сороковая степень** среди степеней бытия [принадлежит] человеку. Им восполнились ступени, мир достиг совершенства, а Всевышний, Истинный проявился Своим наисовершеннейшим проявлением в соответствии со своими именами и свойствами.

Человек ниже всего в бытии, выше всего — в совершенствах, и ни у кого этого нет. Мы уже разъяснили<sup>69</sup>, что он целокупность реальностей Божественной истинности и мирской тварности — в целом и в подробностях, умственной и бытийной, в самосущности и свойствах, в необходимо присущем и преходяще акцидентальном, реально и метафорически.

И все, что ты увидел или услышал вовне, представляет собой одну из частичек человека. Так, человек есть истинный<sup>70</sup>, он — самосущность, он — свойства<sup>71</sup>, он — престол, он — трон, он — скрижаль, он — перо, он — ангел, он — джинн, он — небеса и их звезды, он — земля и то, что в ней, он — дольний мир и он — иной мир, он — бытие и он — ...<sup>72</sup>, он — истинный<sup>73</sup> и он — тварь, он — вечный и он — возникший во времени. Воистину, прекрасно сказано: «Кто познал свою душу, при той душе — мое (предполагается: Пророка Мухаммада. — А.И.) знание, ибо он, познав самого себя, познал своего Господа»<sup>74</sup>.

[Исключительно] Бог дает удачу! Слава Богу, который повел нас в этом [деле] правильным путем, а мы бы того сделать не смогли, не поведи Он нас.

Да помолится Бог за нашего Господина Мухаммада и его семейства! Да умножатся благодеяния Бога и его награды!

Закончена [сия копия] с Его, Всевышнего, помощью, написанная рукой ее переписчика для самого себя и для тех, кто [пожелает прочесть ее] после него, нуждающегося в Нем, Преславном и Всевышнем, — Ибрахима бен-Мустафы бен-'Аббаса ал-Мавсали ал-Кадири. да простит Бог его прегрешения и да скроет его пороки в Своей милости и доброте.

Аминь и Слава Богу!

Начало *раби' ас-сāни* года тысяча сто тридцать третьего от хиджры [Пророка Мухаммада]<sup>75</sup>.

[Бог есть] обладающий мощью и почетом.



## Комментарии

<sup>1</sup> Перевод осуществлен по публикации: Абд-ал-Карим ибн Ибрэхим ал-Джйли (ал-Джилани). Китаб ал-Арба'ин мартаба. — Das Buch der vierzig Stufen von 'Abd al Karim al Gili. Nach einer Bagdader Handschrift herausgegeben, übersetzt und mit Erläuterungen versehen von Ernst Bannert. Wien, 1956. Тратат принадлежит перу известного суфия 'Абд-ал-Карима ал-Джили (ум. в 1428 г.) — не путать с 'Абд-ал-Кадиром ал-Джили (1077—1166), основателем суфийского течения кадирийа. Одной из трудностей перевода было то, что аль-Джили, находясь в русле суфийской традиции и будучи последователем Ибн Араби, употребляет суфийские термины во многом самобытно, отстаивая собственную, отличную от других трактовку этих терминов. Характерны в этом отношении, например, его рассуждения об *ал-'Амā'* = Хаосе в последнем абзаце раздела, посвященного Первой степени бытия. Трудности перевода обострены тем, что публикатор в ряде мест (они указаны и исправлены в приводимом ниже тексте) дал ошибочное прочтение. Несмотря на указанные моменты, предлагаемый текст интересен для понимания суфийских представлений, в частности об иерархии бытия в его целостности и дифференцированности. Переводчик благодарит за помощь в уточнении ряда понятий д-ра философии Майсама аль-Джаннаби, относя при этом на свой счет все возможные погрешности перевода.

<sup>2</sup> Здесь аль-Джили соотносится с известным доказательством аль-Газали того, что сотворенный мир является самым совершенным из возможных. Если бы Бог не захотел сотворить его таковым, это было бы свидетельством отсутствия у Него щедрости (*ал-Джуд*); если бы он не смог этого сделать, это было бы доказательством отсутствия у него мощи (*ал-Кудра*). И первое и второе предположения абсурдны. Следовательно, сотворенный мир — самый совершенный из всех возможных миров.

<sup>3</sup> В тексте: *ал-мута'ал*. Читаем: *ал-мута'ālī*.

<sup>4</sup> В тексте: *сахабаху* (*саххабаху?*) *би-тирāз ал-вуджūd*.

<sup>5</sup> *Ал-Иттисаф*.

<sup>6</sup> В тексте: *ат-таджаллй* («Богоявление»). Читаем: *ат-таҳаллй* («отказ от телесности»). Тем самым в тексте выявляется пара терминов: *ат-таджаллй* («Богоявление») и *ат-таҳаллй* («отказ от телесности»). Эти созвучные термины составляют вместе одну из формул суфизма, в соответствии с которой мистическое постижение Бога возможно в результате встречных процессов — Богоявления и очищения, отказа от телесности.

<sup>7</sup> *Зу-л-илкā' ва-т-талаккй*, т.е. Бог. *Ал-илкā'* означает, что Бог посылает, внушает человеку истинные знания о Сокрытом. *Ат-талаккй* — букв. «встреча»; подразумевается встреча суфия с Богом, которая зависит от Бога. Термин встречается в еще одной формуле суфиев из двух созвучных слов: *Ат-тараккй ва-т-талаккй*. *Ат-тараккй* означает «подъем» (подразумевается — от земной телесной жизни к Богу), а *ат-талаккй*, как уже отмечалось, означает «встреча».

<sup>8</sup> Абу-л-Касим Ал-Джунайд бен-Мухаммад ал-Кавāйрйй ал-Хаззāз ал-Багдādйй (ум. в 910 г.) — родоначальник одного из двух основных течений в мусульманском мистицизме — рационалистического, именуемого «учением о трезвости» и полном самоконтроле, названного по его имени *ал-джунайдийя*. — Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991, с. 68—69. Далее: ИЭС.

<sup>9</sup> *Хāза-л-‘илм*. Подразумевается суфийское знание.

<sup>10</sup> Ибн ал-Арабйй (или, в более распространенном в русскоязычных текстах варианте: Ибн ‘Арабйй) Мухйи-д-Дин (1165—1240) — крупнейший мусульманский мистик-философ. В текстах именуется Шейх или Великий Шейх.

<sup>11</sup> Читаем: *мухаллаṣ*.

<sup>12</sup> *Кавāлиб* (ед.ч. *кāлиб*). Здесь — характерная для аль-Джили игра слов. Он сближает слово *кaлб* (сердце) с созвучным однокоренным словом *кāлиб* (полая форма для отливки, теста и т.п.), подразумевая то, что сердце суфия способно вместить дарованное Богом знание.

<sup>13</sup> *Кутуб ал-Хакйика*. Подразумеваются авторитетные суфийские трактаты.

<sup>14</sup> В тексте: *ал-мауджуд*, что представляет собой явную ошибку. Читаем: *ал-мўджид*.

<sup>15</sup> См. предыдущее примечание.

<sup>16</sup> *‘Умўр ҳаққийя*. Слово *ҳаққийя* — относительное прилагательное от слова *ал-Ҳаққ*, что значит Истинный, т.е. Бог.

<sup>17</sup> В тексте слово *ас-сāзидж* — «простой», или, как в данном случае, «простые», отнесено в иное место: оно стоит после выражения «Божественная Самосущность» в той же фразе, что не имеет смысла.

<sup>18</sup> В тексте: «*не стали* включать», что противоречит всей логике приведенной фразы. Считаю правильным: «*стали* включать».

<sup>19</sup> См. ниже текст, относящийся к Шестой степени.

<sup>20</sup> Два-три слова, не поддающиеся осмысленной интерпретации.

<sup>21</sup> В опубликованном тексте слово стоит во множественном числе. «степени», что не соответствует ни контексту, ни сложившимся стилистическим нормам арабского языка в эпоху средневековья. Должно быть: «степень», чтобы выражение читалось: «степень степеней», тем самым указывая на превосходную степень сравнения. Сравни: «тайна тайн».

<sup>22</sup> В опубликованном тексте: *хифзаха*, т.е. «ее сохранение». В принципе такое нельзя исключать. Но мы считаем более верным прочтение *хаккаха*, т.е. «достойное их», «причитающееся им». В этом убеждает и то, что в самом начале текста о четвертой степени эта констатация встречается в достаточно однозначном контексте.

<sup>23</sup> Под «всем», по-видимому, подразумевается и Божественная множественность, и вселенская множественность.

<sup>24</sup> Имеется в виду: Коран, 7:139/143.

<sup>25</sup> *Фāнийāн*. Здесь, по-видимому, подразумевается суфийский термин *ал-фанā’*, означающий уничтожение (или самоуничтожение) мистика-суфия, своего рода стирание качеств личности, замену их Божественными. См. подробно: статья *Фанā’*. — ИЭС, с. 251—252.

<sup>26</sup> *Абқāху*. Здесь в приложении к Богу употребляется слово одного корня с коррелятом слова *ал-фанā'* — *ал-бакā'*, «пребывание в Боге». См. подробно: статья *Фанā'*. — ИЭС, с. 251—252.

<sup>27</sup> Этого слова нет в опубликованном тексте, но оно, вне всякого сомнения, здесь необходимо.

<sup>28</sup> В тексте слово «имена» отсутствует, но из контекста (ср. предыдущий и последующий абзацы) ясно, что оно должно быть.

<sup>29</sup> В тексте ошибочно: *кунййа*. Читаем: *кāна*.

<sup>30</sup> Подразумевается суждение по аналогии «от человека к Богу», основой которого является для многих средневековых исламских мыслителей хадис Пророка «Создал Бог Адама по Своему образу».

<sup>31</sup> *Ал-Асмā' ал-Джалāлийа*. Среди Прекрасных Имен Бога традиционно различались Величественные Имена (*ал-Асмā' ал-Джалāлийа*), которые означали свойства Силы, Могушества, Власти, и Прекрасные Имена (*ал-Асмā' ал-Джамāлийа*), которые означали свойства Милосердия и Сострадания. См.: статья «ал-Асма' ал-Хуснā». — ИЭС, с. 23.

<sup>32</sup> *Ал-Асма' ал-Джамāлийа*. См. предшествующее примечание.

<sup>33</sup> В тексте *ал-ахар*, другой, иной, что неверно. Читаем: *ал-ахйр*, последний.

<sup>34</sup> Читаем: *ауда'а*. В тексте ошибочно: *акда'а*.

<sup>35</sup> В тексте странное обстоятельство действия — *ал-йаум*, «сегодня»(!), которое мы игнорируем в переводе.

<sup>36</sup> *Ан-Нафас ар-рахмāн* — творящий акт, посредством которого Бог осуществил создание мира, актуализировав его потенциальное бытие и реализовав содержащиеся в дыхании Милостивого прообразы и потенции бытия. См.: *Ибн ал-Араби*. Мекканские откровения (*ал-Футухāt ал-маккийа*). Введ., пер. с араб., примеч. и библиогр. А.Д.Кныша. СПб., 1995, с. 221.

<sup>37</sup> Имеется в виду известный хадис: *Калб ал-му'мин 'ирш ал-Лāх* («Сердце верующего — Престол Бога»). См. также: статья «*Қалб*». — ИЭС, с. 131.

<sup>38</sup> Здесь, по-видимому, аль-Джили предпринимает одну из свойственных ему попыток установить связь между сердцем (*калб*) суфия и миром. Он утверждает это не только в том смысле, что сердце есть зеркало Бога и его творения, т.е. мира (это было общим местом суфизма), но и в том смысле, что, наоборот, мир есть зеркало сердца. В трактате «Совершенный человек» Абд-аль-Карим аль-Джили восклицает: «А по-моему, это мир — зеркало сердца! И корень и образ — это сердце, а ветвь и зеркало — это мир». Он продолжает: «Нашим доводом в пользу того, что сердце — корень, а мир — ветвь, являются слова Всевышнего: „Не вместили Меня ни Моя земля, ни Мое небо. И вместило Меня сердце Моего верующего раба“. А если бы мир был корнем, то он был бы более достоин того, чтобы быть вместилищем (Бога. — *А.И.*), чем Сердце. Так знай же, что сердце — корень, а мир — ветвь» (*Абд-ал-Карīm ибн Ибрāхīm ал-Джилй*. *Ал-'инсāн ал-кāмил фй ма'рифа ал-'авāхир ва-л-'авāил* (Совершенный человек, или Знание концов и начал). В 2-х частях. Ч. 2.

Каир, 1963, с. 16). Аль-Джили стремится обосновать первичность, главенство Сердца по отношению к Миру. Последний тезис важен для мистика: в этом случае становится понятным то, что Бог оказывается не в Мире, а в Сердце человека — и притом таким образом, что «оно» Истинного (*ал-Хаққ*, т.е. Бога. — *А.И.*) становится оностью Божьего раба» (там же), или, иными словами, достигается тождественность Бога и мистика. И уже из Сердца человека, достигшего идентичности с Богом (*мута'алих*), осуществляется проекция в Мир — та проекция, которая реализуется, при иной комбинации, в схеме «Тварный мир — зеркало Бога». Тем самым, по логике аль-Джили, Мир оказывается зеркалом Бога, присутствующего в Сердце, или просто Сердца.

<sup>39</sup> Похоже, в тексте пропуск: вместо *'ан* должно быть *'ибара 'ан*.

<sup>40</sup> Последние три фразы русского перевода — попытка выразить неудобочитаемый арабский текст, не выверенный публикатором.

<sup>41</sup> *Ал-малā'ика ал-мухайамūн* — ангелы, настолько погруженные в созерцание Бога, что не замечают ничего вокруг и не принимают участия в создании мира и управлении им, как это делают две другие категории ангелов — подчиненные и управляющие. — См.: *Ибн Араби*. Мекканские откровения. Примеч., с. 231.

<sup>42</sup> *'Алам ал-Джабарūt*. См. подробнее: *Абу Хамид ал-Газали*. Воскрешение наук о вере (Ихйā 'улūм ад-дйн). Избранные главы. Пер. с араб., исслед. и коммент. В.В.Наумкина. М., 1980, с. 298—300.

<sup>43</sup> В тексте неверно: *ал-истикса'ит*. Здесь и далее читаем: *ал-'усту-куссāt*.

<sup>44</sup> В тексте неверно: *ал-имкāн*, т.е. «возможность». Читаем: *ал-Аркāн*, т.е. первоэлементы.

<sup>45</sup> Данное предложение на русском языке представляет собой результат реконструирующего перевода. Если переводить текст буквально, то получается следующее: «Но в огне преобладает стихия тепла, во влажности преобладают стихии холода и влажности, в земле преобладают стихии холода и сухости». По тексту же должно констатироваться преобладание одной из стихий в отдельно взятом первоэлементе — притом что все стихии содержатся в каждом первоэлементе.

<sup>46</sup> Слово представляется нам не на месте.

<sup>47</sup> В тексте: *ат-ташкйк*, «сомнение», что в данном контексте не имеет смысла. Читаем: *ат-ташкйл*, «формирование».

<sup>48</sup> Полный текст процитированного аята: «На земле есть участки соседние, и сады из лоз, и посевы, и пальмы из одного корня и не из одного корня, которые поят одной водой. И одним из них мы даем преимущество перед другими для еды. Поистине, в этом — знамения для людей умных!»

<sup>49</sup> В тексте: *ал-фасл*. Читаем: *ал-фадл*.

<sup>50</sup> *Ал-Хабā'*. Слово встречается в Коране (*хабā' мансūr*, «прах развеянный» в переводе И.Крачковского; 25:25/23). У Ибн Араби термин использовался как синоним выражения *ал-хайūлā*, «материя». Понятие трактовалось как обозначающее «темную субстанцию, заполнившую пустоту».

в которой Аллах «открыл образы» Вселенной. (См.: *Ибн Араби*. Мекканские откровения. Примеч., с. 234—235.) У аль-Джили интересны два момента. Во-первых, он интерпретирует *аль-хаба'* не как субстанцию и тем отличается от приведенной выше трактовки; во-вторых, он эту интерпретацию приписывает четвертому праведному халифу Али.

<sup>51</sup> *Хукмий*. От слова *хукм*, «суждение». Слово находится в отношении бинарного противопоставления с другим — *вуджудий* («бытийный»), от слова *ал-вуждуд*, «бытие».

<sup>52</sup> В этом случае получалось бы, что сотворенный мир уже существует до своего сотворения Богом, что абсурдно.

<sup>53</sup> Из последующих фраз, где используется местоимение «они» (прилагаемое только к одушевленным предметам), следует, что в тексте отсутствует лакуна. Из текста неясно, кто такие «они».

<sup>54</sup> В тексте, по-видимому, пропущено «не», хотя по логике последующего изложения ясно, что воображаемое дерево не принадлежит ни к миру тел, ни к миру духов, а относится к пограничному миру (*'Алам ал-Барзах*).

<sup>55</sup> По-видимому, речь в данном случае идет о резком изменении цвета или консистенции жидкости в ходе быстрой химической реакции.

<sup>56</sup> В тексте: *ваджхайн*. Читаем: *джавхарайн*.

<sup>57</sup> Употреблено слово *самк*, которое означает геометрическое понятие протяженности по вертикали, т.е. высоту или глубину.

<sup>58</sup> По-видимому, здесь автор ориентируется на значение арабского глагола *таласа*, «стирать (написанное)».

<sup>59</sup> Сфера предполагается одушевленной.

<sup>60</sup> В тексте *хува*, «он». Читаем: *хийа*, «она».

<sup>61</sup> *Ар-Ра'с*. В средневековой астрологической традиции — голова дракона.

<sup>62</sup> *Аз-занаб*. В средневековой астрологической традиции — хвост дракона.

<sup>63</sup> В тексте неверно говорится следующее: «...не дает его (Солнца. — А.И.) тени (?) упасть на Землю».

<sup>64</sup> Не представляется возможным осмысленно перевести отрывок (несколько слов).

<sup>65</sup> Читаем: *'илайха*, «к нему»; в тексте: *'алйсаха*, что в данном контексте не имеет смысла.

<sup>66</sup> Читаем: *ал-калб*, «сердца»; в тексте *ал-лабс*, что в данном контексте не имеет смысла.

<sup>67</sup> Читаем: *рутубатан*, «влажностью»; в тексте *мартубатан*, что в данном контексте не имеет смысла.

<sup>68</sup> Читаем: *ал-хайй*, «жизнь»; в тексте *ал-хайаван*, «животное», что в данном контексте не имеет смысла.

<sup>69</sup> Возможно, аль-Джили имеет в виду соответствующее место из своего трактата «Совершенный человек».

<sup>70</sup> *Ал-Хаққ*, эпитет в принципе приложим только к Богу.

<sup>71</sup> Самосущность — *аз-зат*, свойства — *ас-сифат*. По контексту ясно, что это характеристики, также в принципе приложимые только к Богу.

<sup>72</sup> В опубликованном тексте не читаются одно-два слова. Вместо них — бессмысленный набор букв.

<sup>73</sup> В отношении человека применено определение, даваемое Богу.

<sup>74</sup> По-видимому, усложненный вариант известного хадиса Пророка Мухаммада: «Кто познал самого себя (вариант перевода: свою душу), тот познал своего Господа».

<sup>75</sup> Примерно 1720 г.

## **Абу-л-Хасан ал-Ашари**

### **Одобрение занятия каламом**

*Введение, перевод и комментарии Т.Ибрагима*

#### **Введение**

Трактат «Одобрение занятия каламом» (*Истихсāн ал-хауд фī 'илм ал-калām*), перевод которого мы предлагаем вниманию русскоязычного читателя, принадлежит Абу-л-Хасану ал-Ашари (873—935), эпониму второй (после мутазилизма) крупной школы калама (религиозной философии ислама) — ашаризма. Это сочинение, носящее полемико-шологетический характер, направлено против традиционалистов-физеистов (прежде всего, по-видимому, против ханбалитов), которые как еретическое новшество клеймили деятельность мутакаллимов учителей калама), с их рационалистическим подходом к теологическим вопросам и явным уклоном в сторону собственно философской особенно натурфилософской) проблематики.

В полемике с противниками калама ал-Ашари находит в мусульманском Священном Писании и Священном Предании (хадисах, Сунне) прообразы характерных для калама полемико-диалектических методов и теолого-философских проблем. Представляя собой яркую страницу летописи борьбы мутакаллимов за легализацию философского дискурса в культуре классического ислама, данный трактат интересен также тем, что он проливает дополнительный свет на соотношение реверентивного и рационального, веры и разума в каламе. Как выстает из рассуждений ал-Ашари, многие положения калама, особенно вопросы натурфилософского характера, выводятся мутакаллимами из Писания и Предания, что может быть интерпретировано и часто интерпретируется) в духе известного тезиса о философии как лужанке теологии. При внимательном рассмотрении, однако, обна-

© Т.Ибрагим, 1998

руживается, что в подобных случаях мыслители калама стремились не столько к подкреплению классических догматов доводами разума, сколько к ревелятивному обоснованию рационального поиска.

Знакомство с трактатом «Одобрение занятия каламом», аутентичность которого уже не вызывает сомнения<sup>1</sup>, показывает несостоятельность давно утвердившегося в литературе представления об ал-Ашари как о «мутазилитском ренегате», который «безусловно капитулировал перед непреклонным традиционалистским исламом»<sup>2</sup>; о «глубоком консерваторе», который стремился «держаться возможно ближе к заключениям старых суннитских теологов»<sup>3</sup> и чьи догматические построения «не свидетельствуют ни о глубине мысли, ни о глубоких философских познаниях»<sup>4</sup>. В свете данного трактата, а также изданного недавно объемистого сочинения Ибн Фурака «*Муджаррад мақалāt аш-шайх Абй-л-Хасан ал-Аш'арй*» («Изложение учения Абу-л-Хасана ал-Ашари») <sup>5</sup>, представляющего собой компендиум более десятка не дошедших до нас работ ал-Ашари, последний предстает перед нами оригинальным мыслителем и видным мутакаллимом-рационалистом, вполне заслуживающим, чтобы его именем была названа крупнейшая школа калама<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Трактат «Истихсан...», опубликованный в Хайдарабаде в 1925 г., был переиздан (вместе с переводом на англ.яз.) Р.Маккарти в 1953 г. См.: *McCarthy R.J. The Theology of Al-Ash'ari*. Beyrouth, 1953, с. 87—97. Его подлинность оспаривалась прежде всего на основе того, что он не фигурирует в известном перечне сочинений ал-Ашари, составленном его учеником Ибн Фураком (ум. 1015) и дополненным другим его последователем — Ибн Асакиром (ум. 1176) (см.: *Ибн 'Асдикур*. Табийн казиб ал-муфтаря фй-ма нусиб илā ал-имām ал-Аш'арй. Дамаск, 1928, с. 128 и сл.). Но в 1988 г. Р.Франк сообщил об обнаруженной им рукописи сочинения ал-Ашари «ал-Хасс 'алā ал-бахс», которое упоминается Ибн Асакиром в библиографии трудов ал-Ашари и которое оказывается тождественным с «Истихсаном». См.: *Frank R. Al-Ash'ari. Kitab al-hathth 'ala l-bahth*. — MIDEO, 18, 1988.

Публикуемый ниже перевод сделан по указанному изданию Р.Маккарти.

<sup>2</sup> Гольдциер И. Лекции об исламе, 1917, с. 113.

<sup>3</sup> Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII—XV веках. Л., 1966, с. 215—216.

<sup>4</sup> Бартольд В.В. Ислам. Пг., 1918, с. 75.

<sup>5</sup> Это сочинение было издано Д.Жимаре. См.: *Abu Bakr b.Furak. Mugarrad maqalat al-Ash'ari* (Exposé de la doctrine d'al-Ashari). Par Daniel Gimaret. Beyrouth, 1987.

<sup>6</sup> Еще до появления работы Р.Франка и издания «Муджаррада» мы высказали мнение в пользу подлинности «Истихсана» в отличие от «Ибаны» — приписываемого ал-Ашари сочинения, на основе которого и сложился его традиционалистско-фидеистский образ. См.: *Ибрагим Т. Философия калама. Автореф. дисс. на соискание ученой степени доктора философских наук*. М., 1984, с. 22—24.



## Перевод

Именем Бога, Всемилостивого, Всемилосердного...<sup>1</sup> Да будет преславен Бог, Владыка миров; да дарует Он милость пророку Мухаммаду, его добродетельному семейству и его избранным сподвижникам-имамам!

Некие люди, сделавшие невежество своим капиталом, находили тягостным умозрение и обсуждение [вопросов] религии. Стремясь облегчить себе ношу и склоняясь к конформизму (*тақлїд*)<sup>2</sup>, они порицают того, кто исследует основоположения религии, и причисляют его к заблудшим. Они утверждают, что рассуждение (*калām*) о движении и покое, теле и акциденции<sup>3</sup>, цветах и состояниях<sup>4</sup>, частице (*джуз'*)<sup>5</sup>, скачке (*таффа*)<sup>6</sup>, а также об атрибутах Творца<sup>7</sup> (Всемогуш Он и Превелик!) является [недозволенным] новшеством (*бид'а*) и заблуждением (*далāла*).

Они говорят: если бы [такое учение] направляло на путь истинный, о нем непременно упомянул бы Пророк (да дарует Бог милость и мир ему и его семейству!) или же его Преемники (*хулафā'*) и Сподвижники (*сахаба*). И поскольку Пророк (да дарует Бог милость и мир ему и его семейству!) не ушел из жизни, пока не упомянул обо всем необходимом, что касается религиозных вопросов, разъяснив это таким исчерпывающим образом, что никому после него не оставалось сказать что-либо относительно того, что может понадобиться мусульманам в деле их религии и что приближает их к Богу (Всемогуш Он и Превелик!) и отдаляет их от гнева Его. И поскольку не сообщается об обсуждении Пророком чего-либо подобного, мы находим, что такое обсуждение является нововведением, а занятие этим — заблуждением; ибо была бы в нем польза, Пророк (да дарует Бог милость и мир ему и его семейству!) и [Сподвижники] не преминули бы упомянуть об этом и несомненно высказались бы на сей счет. [Отсутствие такого упоминания у Пророка и Сподвижников] можно объяснить лишь двумя причинами: или они знали об этих вопросах, но не высказывались по ним; или же не знали и не ведали о них. Если [Пророк и Сподвижники] знали, но не высказывались, то и нам подобает, следуя им, отказаться от такого занятия; ибо были бы данные вопросы [существенны] для религии, те не оставили бы их без внимания. Если же они не были посвящены в эти вещи, то и нам — как и им — следует оставаться в неведении; ибо были бы данные вопросы [существенны] для религии, те не могли не знать о них. Итак, в обоих случаях: рассуждение о подобных вопросах является нововведением, а занятие ими — заблуждением.

Таковы в общем аргументы [этих людей] против исследования (*калām*) относительно основ [религии]. По словам шейха Абу-л-Хасана [ал-Ашари] (да будет он угодным Богу!), ответ на эти [возражения] может быть тройким.

Во-первых, [оппонентам] можно переадресовать вопрос, сказав им: ведь Пророк (да дарует Бог милость и мир ему и его семейству!) не говорил: «Объявите занятие подобными вопросами заблуждением и [недозволенным] новшеством». По вашей логике выходит, что сами вы склоняетесь к заблуждению и новшеству, поскольку рассуждаете о вещах, о которых Пророк (да дарует Бог милость и мир ему и его семейству!) не говорил; и объявляете заблудшим того, кого Пророк (да дарует Бог милость ему и его семейству!) таковым не объявлял.

Во-вторых, [оппонентам] можно возразить: ни один из упомянутых вопросов, касающихся тела и акциденций, движения и покоя, частицы и скачка, не был неизвестен Пророку (да дарует Бог милость и мир ему и его семейству!), хотя тот и не высказывался отдельно по каждому из них. Это относится и к знающим и посвященным из числа Сподвижников. Упомянутые темы присутствуют в Коране и Сунне, хотя только в общей форме, а не в деталях.

Так, движение и покой вместе с рассуждениями о них восходят к Корану, поскольку они наряду с [вопросами о] соединении и разъединении связаны с [утверждением о] единстве Божиим. Повествуя о [наблюдении] Друга Божиего, Ибрахима<sup>8</sup> (да дарует ему Бог милость и мир!), за исчезновением звезд, солнца и луны, их передвижением из одного места в другое, Всевышний указывает, как Ибрахим заключил, что с Господом (Всемогущ Он и Превелик!) ничего подобного не может случиться, ибо тот, кто подвергается исчезновению и перемещению в пространстве, не есть Бог<sup>9</sup>.

Проблематика единобожия (*тавхūd*) также взята из Писания. Всевышний сказал: «Земля и небо сгинули бы, если бы на них были другие боги, кроме Аллаха» [21:22]<sup>10</sup>. Это рассуждение лаконично указывает на аргумент в пользу [утверждения о] том, что [Бог] един, не имеет соучастников. Точно так же аргументы «от взаимного препятствования (*тамāну*)» и «от взаимного преодоления (*таḡāлуб*)», приводимые мутакаллимами в обоснование единобожия, в действительности восходят к этому аяту, а также к словам Всевышнего: «Аллах не породил сына, и нет наряду с ним [другого] бога. А если бы не так, то каждый бог уносил бы с собой то, что сотворил, и одни из них возвысились бы над другими» [23:91]; «или же [неверные] признали наряду с Аллахом других богов, которые [будто бы] творили так, как творил Он, так что для них создания [Аллаха и других богов] стали одинаковыми» [13:16]. К указанным аятам и восходят доказательства мутакаллимами единства Божиего. Подобным образом все прочие рассуждения о частных вопросах, касающихся единства и справедливости [Бога], взяты именно из Корана.

Так обстоит дело и с рассуждениями о возможности или невозможности воскресения [мертвых], в чем расходились знающие арабы и другие [посвященные] их предшественники до такой степени, что

[кое-кто] даже удивлялся подобной возможности, вопрошая: «Неужели после того как мы умрем и превратимся в прах, [то воскреснем]? Это воскресение далеко [от возможного]» [50:3]; «далеко, далеко [от истины] то, что обещано вам» [23:36]; «кто же оживит истлевшие кости» [36:78]; «как [такой человек может] обещать вам, что после смерти, когда вы превратитесь в прах и кости, будете выведены [из могил живыми]?» [23:35]. Подобные рассуждения [неверных] приводятся в опровержение о возможности воскресения после смерти. Коран же обосновывает такую возможность с точки зрения разума. [Бог] учил своего Пророка (да дарует Бог милость и мир ему и его семейству!) аргументам против ниспровергателей воскресения, причем как тех из них, кто признает первое творение, но отрицает второе<sup>11</sup>, так и тех, кто опровергает воскресение ссылкой на извечность мира.

В опровержение того, кто признает первое творение, Бог говорит: «Отвечай, [Мухаммад]: „Оживит их Тот, кто создал их поначалу“» [36:79]; «Он — тот, кто создает творение первично, потом повторяет его, и это легче для Него»<sup>12</sup> [30:27]; «как Он сотворил вас, так и вернетесь [к Нему]» [7:29]. Этими айатами [Бог] замечает [ниспровергателям воскресения], что тот, кто был в силах создать нечто, не имеющее прежде аналога, тем более в силах создать нечто, уже имевшее место; ведь по вашим обычным представлениям, последнее легче, хотя для Творца (превелика слава Его и пресвято имя Его!) создание одной вещи не легче [и не труднее] другой. Говорят также, что местоимение «он» в выражении «легче для него» относится к тварному: для человека воскресение, возвращение к жизни будет проще и легче, чем начало его творения, ибо это начало осуществляется через рождение и возвращение, через обрыв пуповины, пеленание, прорезывание зубов и прочие неприятные и болезненные вещи; возвращение же его будет единовременным актом, в котором нет ничего подобного; поэтому для него оно будет легче, чем начало. Таковы аргументы, адресованные тем, кто признает творение [людей Богом].

Те же, кто отрицает и первое творение и второе, признавая извечность мира, недоумевают: «Мы видим, что жизнь — влажное и теплое [начало], а смерть — холодное и сухое, сходное с природой земли; как же соединить жизнь с прахом и истлевшими костями, чтобы приобрести подобающий твари вид, если противоположности не сосуществуют?!» С этих позиций они отвергают воскресение.

Воистину, противоположности не могут сосуществовать ни в одном и том же субстрате (*махалл*), ни в одном и том же отношении, ни в чем-либо, находящемся в субстрате; но они могут соседствовать в двух субстратах. Всевышний возражает им: «Кто зажег для вас огонь из зеленого дерева?» [36:80]. Таким образом Бог отсылает их к известному и наблюдаемому явлению огня, хотя он — теплый и сухой, из зеленого дерева, холодного и влажного. Возможность первого

творения Всевышний приводит в доказательство возможности второго творения, ибо это свидетельствует о возможности соседства жизни с прахом и истлевшими костями, чтобы образовать подобающий вид: «Мы вновь создадим творения... подобно тому как сотворили их в первый раз» [21:104].

Учение же мутакаллимов о том, что [ряд] возникающих вещей (*ḥavādiṣ*) имеет начало<sup>13</sup>; их возражение дахритам<sup>14</sup>, утверждающим, что нет движения, которому не предшествовало бы [другое] движение, нет дня, которому не предшествовал бы [другой] день; а также опровержение тех, кто считает, что любая частица имеет половину и что [процесс деления] не имеет конца, — такого рода рассуждения мы встречаем в преданиях о Посланнике Божиим (да дарует Бог милость и мир ему и его семейству!). Когда Пророк сказал: «Нет ни заразы (*ʿadwa*), ни дурного предзнаменования (*ṭayāra*)», некий бедуин возразил: «А как быть с верблюдами, которые [совершенны], словно газели? Ведь как только они смешаются с паршивыми, то запаршивеют сами», — на что Пророк ответил: «А кто заразил первого?» И бедуин отступил перед таким разумным разъяснением. Точно так же мы возражаем тому, кто утверждает, что нет движения, которому не предшествовало бы [другое] движение: если бы дело обстояло так, то ни одно из этих движений не появилось во времени (*lam taḥduṣ*), ибо то, что не имеет начала, не возникает во времени (*lā ḥadṣ laḥ*).

[Передают] также, что однажды некто сказал:

— О Пророк Божий! Моя жена родила черного ребенка! — и стал сам себя проклинать.

— Есть ли у тебя верблюды? — спросил Пророк (да дарует Бог милость и мир ему и его семейству!).

— О да!

— Какого они окраса?

— Рыжего.

— А найдется ли среди них хоть один — серого?

— Да, есть такой.

— Откуда ж он появился?

— Наверное, уродился в какого-нибудь своего предка.

— Так может, и с твоим отпрыском произошло нечто подобное?

Так Бог учил Пророка Своего рассуждать о чем-либо по аналогии. И из этого мы исходим во всех своих аналогиях. Тем, кто утверждает, что Бог (Превысок Он и Пресвят!) схож с тварями, будучи телом, мы возражаем: был бы Он схож с какой-нибудь вещью, Он бы походил на нее во всех отношениях или же [только] в некоторых. Из сходства во всех отношениях следует Его возникновение (*ḥudūṣ*) во всех отношениях. А из сходства в некоторых отношениях следует Его возникновение в тех аспектах, в каких Он сходен с ней, ибо о двух схожих вещах судят одинаково относительно того, в чем они сходны. Невоз-

можно, однако, чтобы возникшее было извечным или извечное — возникшим. «Ничто не сравнится с Ним» [42:11]; «И нет ничего, равного Ему» [112:4], — сказал Всевышний.

Основанием для [утверждения о] наличии у тела предела, [или же] о неделимой частице, служат слова [Бога] (всемогуще имя Его и превелико!): «И всё Мы подсчитали в ясном руководстве» [36:12]. Ведь невозможно охватить то, что не имеет предела; и невозможно, чтобы вещь делилась [без конца]; тогда оказалась бы двоица, [и так до бесконечности], в то время как [Бог] сообщил об исчисляемости вещи.

Основанием для [утверждения] о том, что Творец (*ал-Мухдис*), когда действует, действует согласно Своему намерению, выбору, а Его действие не идет вразрез с Его волей, служат слова Всевышнего: «Думали ли вы о семени, что вы извергаете? Вы его (т.е. дитя. — *Т.И.*) создаете или Мы творим?» [56:58—59]. Они не могли основательно утверждать, что творят [дитя], хотя они и желают его, ибо ребенку не быть, если его не захочет Господь. Так Бог указывает им, что [истинный] творец (*ал-халик*) — это тот, чьи создания возникают в соответствии с его намерением.

А наш метод приведения оппонента к противоречию (*мунақāда*) исходит из Сунны нашего господина Мухаммада (да дарует Бог милость и мир ему и его семейству!). Такому [приему] Бог научил Пророка, когда тот, встретив упитанного раввина, обратился к нему со словами: «Заклинаю тебя Богом, ответь, находишь ли ты в богооткровениях Торы, что Всевышний не любит упитанного раввина?» Раввин, рассердившись подобным укором, отвечал: «Аллах ничего не ниспосылал человеку» [6:91]. Тогда Бог сказал: «Спроси[, Мухаммад]: „Кто ниспослал для людей в качестве света и руководства к прямому пути Писание, с которым пришел [к людям] Муса?“»<sup>15</sup> [6:91]. Так Бог привел раввина к противоречию, ибо Тора — нечто, а Муса — человек, и сам раввин признает, что Всевышний ниспослал Тору Мусе. Этим приемом Бог опровергает и тех [иудеев], которые утверждали, что Всевышний заповедал им не уверовать ни в одного посланника, пока тот не принесет жертву, которую пожрет огонь [небесный]. Всевышний возражает: «Скажи[, Мухаммад]: „К вам приходили посланники до меня с ясными знамениями и с тем, о чем вы говорите. Так почему же вы их убили, если вы искренне [уверовали]?“» [3:183]. Этим Бог опровергал их, приводя к противоречию.

Что же касается нашего опровержения софистики (*муғāлата*) оппонентов, то [такой метод] заимствован из [спора вокруг] слов Всевышнего: «Воистину, вы и те, кому вы поклоняетесь помимо Аллаха, — всего лишь топливо для ада, в который вы-то и войдете. Если те, [кому они поклонялись], были бы богами, то не вошли бы в ад. Но все они пребудут там вечно. Их удел там — [горестное] стенание, а они там [ничего другого] не слышат» [21:98—100]. Когда был

ниспослан [первый] аят и дошел до Абд-ал-Лаха ибн аз-Зибары, известного своим полемическим пылом, то он сказал: «Клянусь Владыкой Каабы, я [теперь] одержу верх в полемике с Мухаммадом!» Придя к Посланнику Божию (да дарует Бог милость и мир ему и его семейству!), Абд-ал-Лох сказал: «О Мухаммад! Разве не ты говоришь, что и Иисусу, Эздры ('Узайр') и ангелам поклонились?» Пророк (да дарует Бог милость и мир ему и его семейству!) [какое-то время] хранил молчание, но не оттого, что был поставлен в тупик или ему нечего было сказать, а от изумления перед невежеством Абд-ал-Лаха. Ибо в аяте нет ничего, что указывает на непременно включение туда Иисуса, Эздры и ангелов, поскольку там сказано «и те, кому вы поклоняетесь помимо Аллаха», но не «и все те, кому вы поклоняетесь...». Ибн аз-Зибара вознамерился просто запутать Пророка (да дарует Бог милость и мир ему и его семейству!), дабы внушить своим, что он победил того в споре. И тогда Бог (Всемогуш Он и Превелик!) ниспослал [последующий аят]: «Воистину, удалены от ада те [обожествляемые], кому Мы прежде предназначали доброе [воздаяние]»; Пророк (да дарует Бог милость и мир ему и его семейству!) прочел [им] этот стих, а они подняли шум, прикрыв таким образом свое замешательство и ошибку, и затем сказали: «Наши боги лучше, чем он», то есть Иисус. Тогда Всевышний ниспослал: «А когда кто-нибудь приводит как пример сына Марйам<sup>16</sup>, твой народ отворачивается, вопрошая: „Наши боги лучше или он?“ Они ссылаются на него перед тобой только ради того, чтобы спорить. Ведь они — люди, которые любят препираться» [43:57—58].

Указанные нами коранические стихи, а другие еще не указаны, — все они служат нам основанием и аргументом для рассуждения (калам) об упомянутых нами частных вопросах, хотя в Писании и Сунне такие вопросы не ставились определенно. Но когда во времена Пророка (да дарует Бог милость и мир ему и его семейству!) и Сподвижников определенно ставилось что-либо из рациональных вопросов ('аклийāt), они — как было указано — высказывались по нему.

В-третьих, [противникам калама можно возразить, что] упомянутые ими вопросы были известны Посланнику Божию (да дарует Бог милость и мир ему и его семейству!), и не укрылось от него ни малейшей подробности, но эти вопросы не возникли именно при его жизни, [и не требовалось], чтобы он высказался относительно их, хотя основы их присутствуют в Коране и Сунне. А когда [позже] появлялось что-либо новое, относящееся к религии с точки зрения закона (шари'а), то [ученые мужи] высказывались по этому вопросу, исследовали его и вели споры вокруг него. Таковы, например, вопросы о разделе наследства при участии бабушек (ал-'аўл ва-л-джаддāt), о недозволенном (харām), о неотменяемом и окончательном разводе или же «хаблуки 'алā ġāрибики»<sup>17</sup> и другие вопросы наказания (худоūd)<sup>18</sup> и

развода. Подобные вопросы, число которых велико, возникли во время [последующих поколений], но ни по одному из них не дошло явно-го высказывания Пророка (да дарует Бог милость и мир ему и его семейству!), иначе они бы не расходились в толковании этих вопросов и такое разногласие не продолжалось бы до нашего времени.

Эти вопросы, хотя Посланник Божий (да дарует Бог милость и мир ему и его семейству!) и не высказывался явно ни по одному из них, [позже] стали предметом сопоставления и сравнения с тем, что четко определено в Книге Божией и Сунне, а также с тем, к чему пришли собственным суждением (*иджтихād*) [ученые мужи]. Итак, подобные вопросы, относящиеся к вновь возникающим второстепенным деталям, они возвели к частным положениям закона, которые выводятся только из [богооткровенного] предания (*сама'*), от пророков (*русул*). Те же вопросы, которые возникают в связи с основоположениями (*усул*), каждый здравомыслящий мусульманин должен свести к совокупности основоположений, по которым имеется согласие на основе разума, чувства или интуиции и тому подобного. Вопросы закона (*шар'*), которые идут от Предания (*сама'*), должны рассматриваться в свете основоположений знания, идущих от Предания; а вопросы, относящиеся к сфере разума или чувств, должны быть исследованы каждый в соответствии с его собственной основой. Нельзя смешивать ни рациональное (*'ақлийāt*) с ревелативным (*сам'ийāt*), ни ревелативное с рациональным. Если бы во времена Пророка (да дарует Бог милость и мир ему и его семейству!) возникли споры о сотворенности Корана<sup>19</sup>, о частице и скачке именно в таких терминах, он бы непременно высказался по ним и разъяснил бы их, подобно тому как он, высказываясь по всем конкретным вопросам, возникшим в его время, [исчерпывающим образом] толковал их.

[Оппонентам], далее, ответим: от Пророка (да дарует Бог милость и мир ему и его семейству!) не дошло ни одного подлинного предания, указывавшего на несотворенность Корана или его сотворенность. Почему же вы утверждаете его несотворенность? Если они скажут: «Это утверждали некоторые Сподвижники и некоторые [их] Последователи (*Таби'ун*)», — им следует возразить: и к Сподвижнику, и к Последователям, выходит, можно отнести то же, что и к вам, — заблуждение и новшество, ибо они утверждают нечто, о чем не утверждал Посланник (да дарует Бог милость и мир ему и его семейству!).

А если кто-то скажет: «Я воздерживаюсь от мнения по этому вопросу, не утверждаю ни сотворенность Корана, ни его несотворенность» — ему можно возразить: «И такое твое воздержание — заблуждение и новшество, поскольку Пророк (да дарует Бог милость и мир ему и его семейству!) не говорил: „Если после меня такой вопрос возникнет, то воздерживайтесь от суждения, не высказывайтесь по нему“ и не говорил: „Объявите заблуждением и новшеством суждение того, кто признает сотворенность Корана, или того, кто отрицает ее“».

Ответьте также нам: если кто-нибудь учит, что знание Божие сотворено, станете ли вы воздерживаться от суждения относительно этого? Если нет, то мы им возразим: ни Пророк (да дарует Бог милость и мир ему и его семейству!), ни Сподвижники ничего не говорили относительно этого. Точно так же, если кто-нибудь спросит о Господе — накормлен-напоен ли, одет или наг; страдает ли от холода, разлития желчи или сырости; тело он или акциденция; обладает ли обонянием, имеет ли нос, сердце, печень и селезенку; совершает ли ежегодно хаджж, ездит ли верхом; печалится или нет, и прочие такие вопросы, то тебе следует здесь не высказываться, ибо ни Посланник Божий (да дарует Бог милость и мир ему и его семейству!), ни его Сподвижники не говорили ничего по этому поводу. А если ты не будешь молчать, ты станешь своими рассуждениями доказывать, что ни одна из таких вещей невозможна по отношению к Богу (Всемогуш Он, Превелик и Пресвят!), исходя из такого-то и такого-то аргумента, и т.д. и т.п.

Если же кто-нибудь скажет: я воздерживаюсь, ничего не отвечаю ему, прекращаю с ним общение, отстраняюсь от него, перестану здороваться с ним и навещать его в случае болезни, не провожу его гроб, если умрет, — то мы ему возразим: все эти выражения, упомянутые тобой, следует считать заблуждением и новшеством, ибо Посланник Божий (да дарует Бог милость и мир ему и его семейству!) не говорил: «Если кто-нибудь спросит о подобных вещах, воздержись от ответа» и не говорил: «не здоровайтесь с ним» или «сторонитесь его» и тому подобное. Поэтому вы — люди новшества, раз так поступаете.

[Следует также спросить их:] почему вы не молчите в ответ тому, кто учит о сотворенности Корана? Почему вы обвиняете его в неверии, хотя от Пророка (да дарует Бог милость и мир ему и его семейству!) не дошло ни одного подлинного высказывания об отрицании сотворенности Корана и об обвинении в неверии сторонников мнения о его сотворенности. Если скажут: потому, что Ахмад ибн Ханбал (да будет он угодным Богу!) отрицал сотворенность Корана и обвинял в неверии сторонников мнения о его сотворенности, — мы возразим: почему сам Ахмад не промолчал, а высказался по этому поводу? Если скажут: потому, что Аббас ал-Анбари, Ваки, Абд-ар-Рахман ибн Махди, и тот-то, и тот-то учили о несотворенности Корана и о неверии приверженцев его сотворенности, — мы возразим: а почему эти не промолчали относительно того, по чему не высказывался [Пророк] (да дарует Бог милость и мир ему и его семейству!)? Если скажут: потому, что Амр ибн Динар, Суфйан ибн Уйайна и Джафар ибн Мухаммад (да будут они угодными Богу!), тот-то и тот-то сказали, что Коран — нетворящий и нетворимый, — мы возразим: а почему те не промолчали относительно такого суждения, чему не учил Пророк (да дарует Бог милость и мир ему и его семейству!)?



И если они [пойдут дальше], отнеся подобную [установку] к Сподвижникам, то это будет чистое упрямство; и тогда им следует возразить: почему Сподвижники не промолчали, раз Пророк (да дарует Бог милость и мир ему и его семейству!) не высказывался относительно [этого учения] и не говорил: «Обвиняете в неверии приверженцев его»? А если скажут: ученым мужам необходимо высказываться относительно новых вопросов, дабы незнающий знал, как судить, — мы возразим: это и есть то, чего мы добивались от вас; почему же вы предостерегаете нас от рассуждения (*калām*)? Получается, что вы, когда хотите, занимаетесь каламом, а когда перестаете, говорите: нам заказано рассуждать; когда же вам угодно, вы [слепо] следуете вашим предшественникам, [не требуя от них] ни аргументов, ни объяснений. Это все ваша прихоть и каприз!

И еще надо сказать: Пророк не высказывался по вопросам об обетах (*нузūr*), завещаниях (*ваṣāʾiyā*), отпущении [невольников] (*ʿatq*), перераспределении наследства (*мунасахаṭ*)<sup>20</sup>, а также не сочинял о них книги, подобные тем, что сочинял Малик, ас-Саури, аш-Шафии и Абу-Ханифа<sup>21</sup>. По вашей логике следует, что они склоняются к заблуждению и новшеству, ибо поступили так, как не поступал Пророк (да дарует Бог милость и мир ему и его семейству!), и обвиняли в неверии сторонников учения о сотворенности Корана, о чем не говорил Пророк (да дарует Бог милость и мир ему и его семейству!).

Сказанного нами достаточно для [убеждения] всякого здравомыслящего, не предубежденного и не упрямого человека.

Это сочинение окончено. Да будет преславлен Бог, и да дарует Он милость и мир нашему господину Мухаммаду, его семейству и Сподвижникам!

## Комментарии

<sup>1</sup> В переводе опущена приводимая в тексте оригинала цепочка передатчиков.

<sup>2</sup> *Таклīд* — некритическое следование тому или иному авторитету.

<sup>3</sup> «Акциденция» (*ʿarād*, мн.ч. *aʿrād*) у мутакаллимов обозначает всякую пространственно-временную, количественно-качественную определенность (охватывая, таким образом, и «форму», и «акциденцию» в их аристотелевской трактовке) тела: цвет, вкус, запах, теплоту, холод, влажность, сухость и т.п.; измерения (длину, ширину, глубину) и фигуры; «состояния» (см. сл. сноску); человеческие действия и т.д. Акциденция характеризуется двумя основными свойствами: во-первых, она нуждается в субстрате (субстанции) и сама не может служить субстратом для другой акциденции; во-вторых, она не является внутренним, имманентным атрибутом тела, а представляет собой приходящее свойство, которое «вселяется» в него. На ашаритском этапе развития калама стало домини-

ровать представление о постоянном обновлении («творении», *худӯс*) акциденции.

<sup>4</sup> Под «состояниями» (*аквāн*, ед.ч. *каӯн*) тел (или субстанций-атомов) мутакаллимы понимают прежде всего их соединенность и разъединенность. К ним порой добавляют движение и покой.

<sup>5</sup> Речь идет о неделимой частице (атоме), которая у мутакаллимов порой обозначается также термином «субстанция» (*джаҳухар*).

<sup>6</sup> Учение о «скачке» обычно связывают с именем мутазилиита ан-Наззама (IX в.), развившего финитистскую концепцию движения: тело может быть в одном месте, а потом оказаться в третьем, не проходя через промежуточные места.

<sup>7</sup> В каламе предметом дискуссий стал вопрос о статусе таких атрибутов Бога, как знание, могущество, воля, жизнь, речь (прежде всего о слове Божиим — Коране), об их извечности и соотношении с Божественной сущностью (тождественны они ей или нет).

<sup>8</sup> Ибрахим — библ. Авраам.

<sup>9</sup> Ср.: Коран, 6:76—77.

<sup>10</sup> Здесь и далее Коран цитируется по переводу М.-Н.О.Османова. М., 1995.

<sup>11</sup> «Первое» творение относится к созданию мира и человека, «второе» — к воскресению мертвых.

<sup>12</sup> Перевод данного аята отредактирован нами. — *Т.И.*

<sup>13</sup> На основе этого учения мутакаллимы доказывают возникновение (*худус*) мира во времени.

<sup>14</sup> Дахриты (*дахрийа*, от *дахр*, время-судьба) — скептики, отрицающие Бога-творца, сотворение мира во времени, воскресение и воздаяние в потустороннем мире. Как указывает Коран, «они утверждают: „Ничего нет, кроме нашей жизни в этом мире. Мы умираем и рождаемся, и губит нас только время (*ад-дахр*)“» (45:24).

<sup>15</sup> Муса — библ. Моисей.

<sup>16</sup> Марйам — библ. Мария.

<sup>17</sup> *Хаблуки* '*алā ғāрибики* (букв.: поводья на загровке) — выражение, применяемое к верблюдице, когда ее отпустили на свободный выпас. В переносном смысле оно означает «дать полную волю» и употребляется в случаях развода и освобождения рабов.

<sup>18</sup> *Худӯд* — наказания, указанные в Коране.

<sup>19</sup> Здесь и далее под «сотворенностью» имеется в виду возникновение во времени. В мусульманском богословии утвердился догмат об извечности Корана как слове Божиим. Джахмиты и мутазилииты отрицали этот догмат, а ашариты учили об извечности Корана со стороны смысла при сотворенности его со стороны словесного выражения.

<sup>20</sup> В случае, когда наследство еще не разделено между наследниками, а один из них вдруг умирает.

<sup>21</sup> Четыре видных законоведа, основоположники соответствующих юридических школ.

---

## ПРИЛОЖЕНИЕ 2

**А.Смирнов**

### **Словарь средневековой арабской философской лексики**

#### **От составителя**

Словарь средневековой арабской философской лексики не претендует на нынешнем этапе ни на совершенную полноту, ни на окончательный характер представленной в нем информации. Автор поэтому намерен сразу предупредить, что приветствует любую критику, замечания, уточнения или предложения о его дополнении. Словарь пока не ставит перед собой тех задач, которые характерны для словарей лексики одного автора или даже одного произведения, таких, как словарь, составленный А.В.Сагадеевым к изданию: *Бахманйар ал-Азербайджани*. Ат-Тахсил (Познание). Баку, 1983–1986; описание философской лексики Ибн Сины в: *Goichon A.-M. Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*. P., 1938; или выполненный испанским арабистом Х.П.Монтадой словарь в: *Ибн Рушд. Китаб ас-сима' ат-табий'ий* (А XX Epitome in Physicorum Libros. Ed. J.P.Montada). Madrid, 1983. Его функция отличается и от тех, что были характерны для арабско-греческих и греко-арабских глоссариев, составленных ведущими западными арабистами в результате сравнительного изучения греческих оригиналов философских текстов и их арабских переводов (см. их обзор в: *Walzer R. Greek into Arabic*. Oxf., 1962, с. 114—119), или для капитального исследования: *Georr Khalil. Les catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes. Édition des textes précédée d'une étude historique et critique et suivie d'un vocabulaire technique*. Préface de M.L.Massignon. Beyrouth, 1948. Иначе говоря, задача словаря (во всяком случае, на нынешнем этапе) — не сплошное описание философской терминологии всех авторов, включенных в арабскую традицию философствования. Особенность словаря видится в ином. Говоря вкратце, это, во-первых, представление философской лексики как единой для арабской традиции философствования, включающей по меньшей мере пять школ, и, во-вторых, попытка указать эту лексику не в виде списка, но в виде *поля*, проследив и систематизировав связи между терминами.

Второе, что нам хотелось бы подчеркнуть, — это принципиально открытый характер словаря. Эта открытость предполагает не только незаконченность в настоящем, но и обращенность к будущему. Она многоаспектна. Во-первых, словник словаря будет пополняться по мере углубления наших знаний об арабской философской традиции во всем многообразии представлявших ее течений. Во-вторых, словарь в нынешнем его виде является переводным. Но уже сейчас ясно, что сама его идея предполагает его постепенное превращение в толковый. В настоящем издании оставлен лишь минимум комментариев, а целый пласт лексики не включен в словник ввиду ее специфичности и безусловной необходимости подробного разъяснения и указания контекстов употребления. В-третьих, одна из основных задач словаря — представить средневековую арабскую философскую лексику в виде смыслового поля, а не списка лексических единиц — никак не может быть выполнена вполне на текущем этапе. Связи между терминами, указанные в настоящей публикации, лишь намечают логику движения в этом направлении. Решение всех этих задач предполагается в будущем.

Что касается задачи описания лексики арабской философской традиции во всем многообразии ее школ и направлений, то ее постановка непосредственно связана и с размышлением над вопросом о том, что следует понимать под этим термином. Классические арабистические штудии на Западе исходили из готового понимания «философии» как «греческой традиции», и если Р.Вальцер пишет, что «исламская философия — это греческая философия, однако не та, что изучается ради удовлетворения научных интересов или научного любопытства, она прежде всего служит интересам новой религии — ислама»<sup>1</sup>, то эта позиция исследователя, формирующая его интересы и направляющая его внимание, не может не отразиться и на лексикографической работе. Вместе с тем сама классическая арабская традиция подсказывает нам, что столь однозначный подход несомненно заужен. Об этом свидетельствует практика философствования в классическую эпоху развития арабской цивилизации<sup>2</sup>. Не менее интересно, что на это же указывают самим своим строением и созданные традицией терминологические словари. Такова «Книга, разъясняющая выражения мудрецов и мутакаллимов» (*Kitāb al-mubīn fī sharḥ al-fāz al-ḥuḳamā' wa al-mutaḳallimīn*) Сайф ад-Дина ал-'Амиди<sup>3</sup> (1157—1233). Этот словарь,

<sup>1</sup> Walzer R. Greek into Arabic. Oxf., 1962, c. 35.

<sup>2</sup> См.: Смирнов А.В. Существует ли «всемирная философия», или проблема преодоления чуждости чужого. — Историко-философский ежегодник. 1994. М., 1995. с. 352—360.

<sup>3</sup> Издание текста см. в: ал-'А'сам, 'Абд ал-'Амр. Ал-файлусуф ал-'Амиди. Бейрут. 1987. О разночтениях названия в трех известных рукописях см. Введение к этой книге. Там же автор упоминает издание В.Куча (Kutsch) и И.Абдо Халифы, указывая, что оно отражает лишь треть текста книги. Имеется также издание ал-'Амиди. ал-Мубийн фи

380

составленный известным мутакаллимом, факихом и знатоком *фальсафы*, объединяет лексику, характерную для арабоязычного перипатетизма и калама. Значительно более поздний «Тезаурус технических терминов» (*Кашишāф иштилахāt ал-фунун*) ат-Таханави (ум. 1745)<sup>4</sup> дает в подробных комментариях к терминам цитаты и переложения из авторов, представляющих калам, арабоязычный перипатетизм и суфизм. Наш словарь объединяет лексику уже пяти основных направлений, представлявших философский дискурс в эпоху арабского средневековья (калам, арабоязычный перипатетизм, исмаилизм, ишракизм и суфизм), и в этом плане продолжает размышления, представленные в одной из статей автора в настоящем сборнике (см. «Что стоит за термином *средневековая арабская философия*»). Основными произведениями, на основе которых в словаре представлена лексика философских течений арабского средневековья, являются: для калама — *Мақālāt ал-ислāmиййн* ал-Аш‘ари, *‘Усूल ад-дйн* Абу Тамима ал-Багдади, для перипатетизма — *Китāб ал-фуṣūс* и *Китāб ас-сийāса ал-маданиййа* ал-Фараби, *ал-Ишārāt ва-т-танбīхāt* и *‘Уйүн ал-ҳикма* Ибн Сины, комментарии Ибн Рушда и ряд других работ, для ишракизма — *Ҳикмат ал-ишрāқ* ас-Сухраварди, для исмаилизма — *Рāхат ал-‘ақл* ал-Кирмани и для суфизма — *ал-Футūхāt ал-маккиййа* и *Фуṣūс ал-ҳикам* Ибн ‘Араби. В настоящем словаре уточнен или систематизирован перевод ряда терминов по сравнению с теми, что давались в словарях автора к его переводам «Гемм мудрости» Ибн ‘Араби и «Успокоения разума» ал-Кирмани.

Естественно, что унификация перевода терминологии, жившей в живом философском дискурсе в течение многих веков, как и вообще сама идея единого словника лексики столь различных направлений, ведет к определенной схематизации и упрощению. Данная жертва, однако, представляется не только необходимой, но и неизбежной, если мы хотим достичь некоторой ясности относительно устойчивой точки отсчета, позволяющей высветить флуктуации эволюции в понимании терминов.

Можно выделить общее ядро философской лексики, которая встречается в работах представителей любого из рассматриваемых направлений и не является специфическим достоянием ни одного из них. Кроме того, есть ряд терминов, которые характерны исключительно для одного течения (скажем, «преграда» в философии озарения или «растерянность» в суфизме) и принадлежат к тем понятиям, которые составляют его «особое лицо». Специфичность таких терминов было решено отмечать особой пометой в отдельной колонке. Конечно, и такая специфичность подчас не является абсолютной. Так, наиболее

---

шарх ма‘āний алфаз ал-ҳукама’ ва ал-мутакаллимийн. Таҳқиқ ва тақдīm Ҳасан Маҳмуд аш-Шафи‘й. Каир, 1983.

<sup>4</sup> *Ат-Таханави*. Кашшаф иштилахāt ал-фунун. В 2-х т., Стамбул, 1984 (репринт калькуттского издания 1862 г.).

характерный термин философии озарения *ишрāk* («озарение»), несущий помету *ишр*, весьма активно используется и Ибн Синой; слово *нафас* («дыхание»), безусловно, может встретиться в произведениях представителей любого из направлений, но именно в суфизме приобретает терминологический статус, а потому отмечено пометой *с*, точно так же *'аййада* («поддерживать») может встречаться в качестве обиходного слова у многих авторов, но в исмаилитской историософии становится понятием. Возможность увидеть «единый костяк» терминологии, общность которого служила основой взаимопонимания в диалогическом взаимодействии разных направлений арабской философской мысли в течение по меньшей мере пяти веков (словарь охватывает период VIII—XII вв., не включая уже лексику Ибн Халдуна), составляет одно из преимуществ словаря. При этом словарь демонстрирует тот факт, что общая лексика значительно преобладает над специфической для того или иного направления; специфическая же часто оказывается вполне просчитываемым и предсказуемым развитием и видоизменением общей в соответствии с тем, что требуется перестройкой философского взгляда, осуществленной тем или иным философским направлением. Наряду с этим выясняется и то интересное обстоятельство, что существует пласт *параллельной* терминологии нескольких школ; прежде всего это касается перипатетизма, исмализма и ишракизма. Ас-Сухраварди и (в меньшей степени) ал-Кирмани как бы переписывают перипатетический лексикон в своих терминах. Такая трансформация терминологии также в значительной мере объясняется приспособлением ее к философеме, существенно отличающейся от принятой в перипатетизме.

В процессе работы над словарем автор следовал императиву взаимно-однозначного перевода терминологии. Лишь в случаях неоспоримой многозначности разные значения разделены в переводе номерами. Один термин переводится двумя или более синонимами только в исключительных случаях, когда никакой из них не отражает всех аспектов термина, в основном же оставлен лишь один, наиболее подходящий. При этом запятой отделяются синонимичные варианты перевода, а точкой с запятой — не вполне равнозначные. Омонимы обозначаются малыми надстрочными цифрами. Различение «многозначности» и «омонимии», как и вообще в подобных случаях, было делом скорее интуиции и вкуса, нежели следования формальным критериям. Автор пытался избегать, насколько возможно, перевода разных арабских терминов одним и тем же русским, и в подавляющем большинстве случаев этот принцип соблюден. Вместе с тем для некоторых семей терминов (например, выражающих «радость», «ликование», «наслаждение» Первоначала собственным совершенством) это оказалось невозможным ввиду несравненно большего богатства арабской лексики в сравнении с русской. Кроме того, приводимые для

большинства масдаров двойные значения (например, «состав, составление» для *таркīb*) выражают не столько двузначность арабского термина, сколько нераздельность его деятельного и сущностного аспектов, которая неизбежно теряется в любом русском переводе.

Существенным вопросом, который стоял перед автором в процессе работы над словарем, был вопрос о том, какие типы связей должны быть отражены для входящих в него терминов. Было решено указывать антинимические и синонимические связи; им соответствуют пометы *ср.* (сравни) и *см.* (смотри). Хотелось бы отметить, что как антинимия, так и синонимия — понятия условные, и в данном случае они только намечают характер смысловых связей между терминами, но не устанавливают его окончательно. Вопрос о том, как именно соотносятся между собой смыслы, условно-приравняваемые или, напротив, противоположаемые в словаре, и почему оказывается необходимым выделить по меньшей мере два типа противопоставления (пометы *ср.* и *сопол.*, см. ниже), уже выходит за рамки этой работы.

Если помета *ср.* используется для указания на условно-антинимические термины, образованные другим словом (*са'āda* «счастье» для *шақāва* «страдание»), то помета *сопол.* («соположи») используется для отнесения к условно-антинимичному термину, образованному от того же корня (типа *'ālim* «знающий» — *ма'лūm* «познанное»). Совершенно ясно, что эти два типа антинимии существенно различны и что, далее, второй обычно специально не отмечается в словарях философской лексики, поскольку, как считается, пара «активное—претерпевающее» может быть в принципе образована от любого переходного глагола, и потому такая антинимия, соответствующая очевидной противопоставленности двух аристотелевских категорий, сама собой разумеется. Что касается средневековой арабской мысли, то для нее такой тип противопоставления был чрезвычайно актуален, и потому указание реально действовавших противопоставлений типа «действующее—претерпевающее» оказывается очень важным. Отметим, что в русском переводе термины могут происходить от разных корней и даже относиться к разным частям речи, как, например, перевод *кразумеющий—интелигибельное* для пары *'āqil—ма'құл*.

Помета *произв.* указывает на производные от обсуждаемого термина слова, включенные в словарь в качестве терминов. Пометой *произв.* не отмечены родственные термины, если на них уже указывают помета *сопол.* (напр., *'аджр — 'аджир*) или *ср.* (напр., *ва'д — ва'ид*). Кроме того, помета *произв.* отмечает только те производные слова, которые важны для раскрытия философского звучания термина, и не учитывает чисто языковые родственные связи между терминами, включенными в словарь (типа *мисл — имтисāl*). Заметим, что связи с другими терминами подчас прослеживаются через производное слово более полно, нежели через обсуждаемое.

С целью избежать излишнего повторения указаний на этот тип связи в словаре принята следующая система: для глагола в качестве производного указывается масдар, для масдара — действительное и страдательное причастия и наоборот. Эта система условна и имеет в виду лишь удобство упорядочения данной пометы, она никак не предполагает, что действительное или страдательное причастие не может считаться производным глагола. В случае, если глагол не включен в словарь ввиду его малой употребимости (или если он вовсе не употребим), причастия показаны как производные от масдара.

Помета  $\neq$  отмечает термины, которые при кажущейся близости или даже синонимичности к обсуждаемому существенно отличаются от него. Конечно, проведение грани между условной синонимичностью (помета *см.*) и существенным различием (помета  $\neq$ ) во многом остается делом интуиции автора и может сдвигаться в ту или иную сторону, не говоря уже о том, что в разных произведениях и разных школах термины могут менять свою синонимию на антонимию и наоборот.

Помета *релев.* отмечает термины, которые релевантны для раскрытия смысла обсуждаемого и обычно употребляются в контексте дискуссии по поводу определения обозначаемого им понятия.

Помета *вкл.* отмечает связь смыслового включения. Так, понятия «огонь», «воздух», «вода», «земля» включены в понятие «первозлемент». Этот тип связей можно представить как ближайший аналог родо-видовых.

Пометы *см., ср., сопол.,  $\neq$  и релев.* являются взаимными (ими помечен каждый термин в паре). Помета *произв.* одинакова для всех слов, указанных как производные. Для пометы *вкл.* комплементарной является помета *вкл. в.*

Помета = («эквивалентно») используется для пояснения там, где такая эквивалентность не очевидна. Она может приравнивать к современному значению, которое не обязательно характерно для средневековья.

Кроме того, автору показалось целесообразным ввести помету  $\circ$  для того, чтобы показать устойчивые сочетания терминов, в которых один употребляется именно и преимущественно для характеристики другого.

Функция остальных помет очевидна.

Курсивом в переводной части дана безэквивалентная лексика или лексика, приобретающая в литературе специфическое значение соответствия определенным арабским терминам (напр., *маги* как соответствие арабскому *mādjūs* в смысле «огнепоклонники», а не «колдуны» или «волшебники»).

Словарь отражает — в максимальной мере, в какой это удалось автору, — собственное философское мышление арабской традиции. Автор стремился отразить характер соотношений внутри описываемо-



го массива терминологии, не жертвуя адекватностью этого описания в угоду привычности звучания тех или иных терминов. Читатель, к примеру, не обнаружит в словаре столь, казалось бы, очевидно должного быть представленным термина, как «сущность». Его место занимает целая группа: *зāt*, *ḥaḥīqa*, *'aīn*, *хувиййа*, *мāхиййа*, *халиййа*. Эти термины не стоят друг к другу в родо-видовых отношениях, так что нельзя сказать, что один или несколько являются спецификацией других<sup>5</sup>. Связь их с понятием «существование» (*вуджūd*), не говоря уже о проблеме разведения этого понятия с понятием «бытие—возникновение» (*кавн*) и импликациях этой проблемы для понимания названных терминов, отнюдь не столь очевидна, как в случае соответствующей терминологии, сформированной в западной традиции, причем речь идет, естественно, не только об этимологии, но и о контекстах употребления. Вместе с тем можно говорить о ролевой эквивалентности этой группы терминов тому или тем, что используются для обозначения понятия «сущность» в западном философском мышлении: они необходимы для того, чтобы *стал возможен* разговор о «вещи». В предлагаемых переводах автор отразил свое понимание характера каждого из этих терминов и особенностей их роли в общем процессе философского осмысления понятия «вещь». При этом он вполне отдает себе отчет в том, что один перевод не дает ни полного, ни адекватного представления читателю, лишенному возможности интимного прочтения арабской философской традиции. Такая задача могла бы быть выполнена только в комментариях, которые, однако, своей очевидной обширностью сделали бы невозможной публикацию словаря в данном издании. Поэтому словарь в этом отношении чаще ставит проблемы, нежели вполне раскрывает или решает их. Такое углубленное исследование, которое пошло бы по линии раскрытия взаимных отношений между терминами — не только составляющими предмет настоящего разговора, но и в идеале всеми, представленными в словаре, — автор считает своей ближайшей задачей, исполнение которой позволило бы представить философскую терминологию в виде системы, упорядоченной с помощью конечного числа смысловых связей. Данный словарь представляет собой первый шаг на пути такого исследования.

Вместе с тем в ряде случаев оказалось невозможным вовсе обойтись без пояснений терминов. Такие пояснения сведены к минимуму и даны либо в скобках при переводе, либо вынесены в подстрочные примечания. Эти комментарии ограничиваются терминами, необходимость включения которых в словарь может показаться неоправдан-

---

<sup>5</sup> Это не единственный пример семейства терминов, связанных несомненным отношением смыслового родства, но не являющихся спецификацией друг друга и не имеющих общего родового термина. Другую группу такого рода образуют термины *вахй*, *хайāl*, *фатх*, обозначающие разные типы откровения.

ной не только «стороннему» взгляду, но и специалистам. Так, в своей во всех отношениях замечательный и подробный указатель терминологии Ибн 'Араби У.Читтик<sup>6</sup> не включает термины 'аджйр и 'аджр («наемный работник», «плата за работу»), которые, однако, играют важную роль в осмыслении проблематики воздаяния, справедливости, блага у Ибн 'Араби. Характер таких терминов без по меньшей мере краткого комментария остался бы и вовсе не очевидным. Кроме того, комментарии давались к терминам, подлинный перевод которых на русский язык оказывается либо вовсе невозможным (термин *халиййа*), либо представляет собой в той или иной мере искусственное образование (термины *кабиййа*, *ма'иййа*, *'анā'иййа*, *фā'илиййа*, *маф'улиййа*, *таба'иййа* и т.п.). Интересно, что этот класс терминов представлен, как правило, абстрактными именами, образованными от наречий времени и/или места ('до», «вместе»), местоимений («я»), действительных и страдательных причастий («действующий», «претерпевающий»), а также *таба'иййа*, восходящий к *тāби'*, «принадлежащий») и даже вопросительных частиц (*хал*, «ли»), причем как количество таких абстрактных понятий, так и их роль в философском мышлении оказываются по меньшей мере совершенно сопоставимыми с теми, что характерны для абстрактных понятий, образуемых от имен существительных (типа *сабабиййа* «причинность» или *'улūхиййа* «божественность»). Понятно, что характер связей, фиксируемых обсуждаемыми абстрактными понятиями, весьма отличается от тех, которыми оперирует мышление, формирующее абстрактные понятия от имен существительных<sup>8</sup>.

Автор предполагает, что результаты, представленные в словаре, могут иметь значение для составления более эффективных предметных указателей к переводам произведений средневековых авторов, в которых были бы представлены не только единичные термины, но и отслежены логические связи между понятиями. Это давало бы возможность представить понятие в обрамлении подчас неочевидных смыслов, которые, однако, необходимы для его адекватного прочтения. Можно говорить и о том, что учебный процесс, ориентированный

<sup>6</sup> См.: Chittick W.C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. N.-Y., 1989.

<sup>7</sup> Речь о языковой характеристике терминов. Очевидно, что в философии они трактуются и как передающие логическое следование или совместность.

<sup>8</sup> Этим совершенно естественно определяется тенденция «не замечать» абстрактные понятия, не совпадающие с родными для культуры исследователя — не совпадающие не просто по содержанию, конечно же, но по самому своему характеру. Абстрактные понятия отмеченного типа почти никогда не включаются в словари и индексы в работах отечественных и западных исследователей. Если эта тенденция и естественна, то результаты ее никак не могут быть названы благоприятными для адекватного раскрытия основ философского мышления изучаемой традиции. В постановке вопроса о возможности преодоления этой тенденции автор видит одну из задач словаря.

на раскрытие понятий в их естественном окружении, более эффективен, нежели тот, что построен как отыскание параллелей или контрастов с западной традицией, поскольку следует собственной логике арабского философского мышления. Кроме того, отмечаемые словарем условно-синонимические связи, разные типы антиномий и различение внешне схожих терминов непременно должны быть учитываемы в переводе терминологии. Кажется, можно говорить и о том, что словарь фиксирует как достаточно устойчивый такой тип связи между понятиями (масдар — действительное/страдательное причастия), построение которого предполагает иную логику обращения со смыслами, нежели та, что была бы ожидаема как простое усвоение философского наследия античности (при всей неоспоримой важности последнего), хотя вместе с тем понятно, что словарь как таковой не может раскрыть этой специфики, исследование которой должно стать предметом отдельного труда.

Словарь включает арабско-русскую и русско-арабскую части.

Арабско-русская часть состоит из транслитерации арабских терминов, их арабского написания, перевода, снабженного, где это возможно, пометами логических связей, и колонки помет, относящих термин к той или иной школе внутри арабской философской традиции; отсутствие пометы в этой колонке маркирует термин как общий. Такая структура словаря позволяет учесть интересы как арабистов, так и историков философии, не владеющих арабским языком. Словник упорядочен в соответствии с русским алфавитом, артикль *ал-* в расположении слов игнорируется, слова, начинающиеся с букв с диакритикой, сгруппированы после слов, начинающихся с букв без диакритики<sup>9</sup>. Конечно, организация словника в соответствии с арабским алфавитом, а тем более расположение терминов по корням было бы предпочтительнее в том отношении, что позволило бы сгруппировать производные термины, облегчив отслеживание связей между ними, а также показало бы «удельный вес» той или иной корневой группы в формировании терминологии. Такое строение словника, однако, сделало бы словарь совершенно неудобным для тех, кто не владеет арабским языком, так что от него пока пришлось отказаться.

---

<sup>9</sup> Например, слова, начинающиеся с *к*, образуют самостоятельную группу, представленную после всех слов, начинающихся с *к*. Во всех прочих случаях диакритика в упорядочении словника игнорируется. Слова, начинающиеся на *джйм*, сгруппированы после слов, начинающихся на *фад*. Слова, начинающиеся с *'айна* (знак «'»), вынесены в начало словника. Следом даны слова, начинающиеся с огласованной *хамзы* («А», «И», «У»). Во всех прочих случаях *'айн* и *хамза* в упорядочении словника игнорируются. В начале слов указана только корневая *хамза*. Предлоги и артикли игнорируются в упорядочении словника. Арабские слитные присоединенные лексемы показаны в транслитерации с дефисом, раздельно пишущиеся предлоги, союзы и другие частицы даны в транслитерации также раздельно. Для артикля *ал-* даются его фонетические вариации. Произносимая в идафе *та' марбу́та* не отражена в транслитерации.

На данном этапе в организации словаря сохранена табличная форма и не соблюдены некоторые формальности, принятые в современной лексикографии.

Русско-арабская часть включает русские переводные термины и их арабские эквиваленты в русской транслитерации. Естественно, что русско-арабский словарь не является зеркальной копией арабско-русского: его словник не повторяет в точности переводную часть арабско-русского словаря, он не содержит ряд грамматически производных терминов, включенных в арабско-русский словарь, в нем опущены некоторые второстепенные термины и терминологические сочетания. Русско-арабский словарь будет полезен для более эффективной работы с основной, арабско-русской частью словаря, а также для выявления специфики строения арабского философского тезауруса.

Словарь никогда бы не мог быть опубликован без бескорыстной поддержки и помощи В.С.Сегалю, профессиональной критике которого автор благодарен за ряд вдохновляющих идей, а также обязан исправлением многих крупных и мелких ошибок. Нелегкий труд вычитки рукописи взяла на себя А.К.Смольянинова, которой автор приносит свою благодарность.

## ПОМЕТЫ<sup>10</sup>

### логические

$\neq$	не равно	<i>релев.</i>	релевантно
<i>см.</i>	смотри	<i>произв.</i>	производное
<i>ср.</i>	сравни	<i>произв. от</i>	производное от
<i>сопол.</i>	соположи		

### словарные

$=$	эквивалентно	<i>множ. от</i>	множественное число от
<i>букв.</i>	буквально	<i>напр.</i>	например
<i>в т. ч.</i>	в том числе	<i>переносн.</i>	переносное значение
<i>вкл.</i>	включает	<i>см. тж.</i>	смотри также
<i>вкл. в</i>	включено в	<i>собир.</i>	собирательное
<i>логич.</i>	логический термин	<i>тж.</i>	также
<i>множ.</i>	множественное число	<i>т. п.</i>	тому подобное

### философских школ

<i>исм</i>	исмаилизм	<i>п</i>	перипатетизм
<i>ишр</i>	ишракизм	<i>с</i>	суфизм
<i>к</i>	калам	$\emptyset$	все школы

---

<sup>10</sup> Объяснение помет см. во Введении.

# I. Арабско-русский словарь

## ‘Айн

1. ‘абд	عبد	раб (ср. ‘аджир, рабб, <i>произв.</i> ‘абид, ‘ибада, ‘убудиййа)	
2. ‘абид	عابد	поклоняющийся (ср. зăхид, ‘ариф, <i>сопол.</i> ма‘буд, <i>произв.</i> ‘ибада, ‘абд)	n
3. ‘адад	عدد	число ( <i>произв.</i> та‘аддуд)	
4. ‘адала	عدالة	справедливость ( <i>произв.</i> и‘тидал, ‘адл, ма‘дүл, му‘тадил)	
5. ‘адам	عدم	1. небытие (ср. ла-вуджүд, ср. субут, вуджүд, <i>произв.</i> ма‘дүм, ‘адамийй) 2. лишенность (свойства; <i>релев.</i> мутададд, мутадайиф, муджиба, салиба; ср. малака — n, <i>вкл. в</i> мутақабил)	
6. ‘адам гайба	عدم غيبة	не-отсутствие (ср. ҳудүр)	
7. ‘адам заманий	عدم زماني	временное небытие	n
8. ‘адам маҳд	عدم محض	чистое небытие	n
9. ‘адам ат-танāхй	عدم التناهي	беспредельность (ср. ‘абад, ‘азал, ср. танāхин, <i>релев.</i> гайа, нихайа, см. тжс. ма ла нихайа ла-ху)	
10. ‘адамийй	عدمي	небытийный (ср. ма‘дүм, ср. вуджүдийй, <i>произв.</i> ‘адам, ‘адамиййат)	
11. ‘адамиййат	عدميات	небытийное (ср. ма‘дүм, <i>произв.</i> ‘адам, ‘адамийй)	
12. ‘аджз	عجز	бессилие, немощь, неспособность (ср. истиг‘а, қудра, <i>произв.</i> ‘аджиз)	
13. ‘аджиз	عاجز	бессильный, немощный, неспособный (ср. қадир, <i>произв.</i> ‘аджз)	
14. ‘адл	عدل	справедливость (ср. зулм, <i>релев.</i> қист, миқдār, мусавā, тағālуб, истиҳāла, <i>произв.</i> и‘тидал, ‘адала)	n
15. ‘аййана	عين	давать воплощение (в бытии), уточнять (высказывание; <i>произв.</i> ‘айн, та‘йин, та‘айяна)	

16. 'айн <sup>1</sup>	عَيْن	воплощенность (см. ҳақиқа, зāt, хувиййа, маҳиййа, халиййа, ср. нақид, произв. 'аййана, 'айнийй)	
17. 'айн <sup>2</sup>	عَيْن	око (релев. бағира)	с
18. 'айнийй	عيني	воплощенный, наличный (см. вад'ийй, произв. 'айн)	
19. 'ақала	عَقْل	разуметь, уразуметь (релев. аҳата, адрака, и' тақада, тайаққана, ша'ара, шакка, занна, 'арафа, 'алима, произв. 'ақл, 'ақил, ма'қул)	
20. 'ақд	عقد	завязывание, узел (произв. ин'ақада, 'ақйда, му'тақад)	
21. 'ақйда	عقيدة	кредо; исповедание (произв. 'ақд, ин'ақада)	с
22. 'ақил	عاقِل	разумеющий (сопол. ма'қул, произв. 'ақл)	
23. 'ақил ли-зати-хи	عاقِل لذاته	саморазумеющий; разумеющий свою самость (релев. ваджиб ал-вуджуд ли-зати-хи)	исм
24. 'ақл	عَقْل	разум, разумение (≠ зихн, см. бал, ср. ҳисс, нақл, произв. та'аққала, 'ақил, 'ақлийй, ма'қул)	
25. 'ақл би-л-қувва	عقل بالقوة	потенциальный разум (ср. 'ақл би-л-фи'л)	п
26. 'ақл би-л-фи'л	عقل بالفعل	актуальный разум (ср. 'ақл би-л-қувва)	п
27. 'ақл ибда'ийй	عقل ابداعي	сотворенный разум	исм
28. 'ақл иктисабийй	عقل اكتسابي	приобретенный разум (см. 'ақл мустафад)	исм
29. 'ақл инби'асийй	عقل انبعائي	эманационный разум	исм
30. 'ақл муджаррад	عقل مجرّد	очищенный (от материи) разум	
31. 'ақл мунфа'ил	عقل منفعل	пассивный разум (ср. 'ақл фа'ал)	п
32. 'ақл мустафад	عقل مستفاد	приобретенный разум (см. 'ақл иктисабийй)	п
33. 'ақл фа'ал	عقل فعّال	действенный разум (ср. 'ақл мунфа'ил)	п, исм
34. 'ақл ҳаридж	عقل خارج	внеприродный разум	исм
35. 'ақлийй	عقلي	рациональный (ср. ҳиссийй, вад'ийй, произв. 'ақл)	
36. 'ақлиййат	عقليات	разумное (ср. руҳаниййат, маҳсусат, произв. 'ақл)	
37. 'акс	عكس	отражение (напр., лучей); оборачивание (в т.ч. высказывания; см. ин'икас)	

38. 'алақа	علاقة	связь ( <i>релев.</i> рабита, 'ақд, ин'иқад, <i>произв.</i> та'аллуқ)	
39. 'алам	عَلَمٌ	знак ( <i>см.</i> рамз, <i>произв.</i> 'алāма)	
40. 'алам	عالم	мир ( <i>см.</i> сива ал-лаҳ, сива ал-хаққ)	
41. 'алам ал-вахда	عالم الوحدة	мир Единства	исм
42. 'алам ғайб	عالم غيب	мир сокрытого	с
43. 'алам ал-джабарут	عالم الجبروت	мир Моши	
44. 'алам ад-дин	عالم الدين	мир религии	исм
45. 'алам аз-зикр	عالم الذكر	мир припоминания	шир
46. 'алам ал-ибда' ва-л-инби'ас	عالم الابداع والانبعاث	мир Творения и Эманации	исм
47. 'алам ал-қудс	عالم القدس	мир Святости	исм
48. 'алам ал-малакут	عالم الملكوت	мир Царствия	
49. 'алам ал-махсусат	عالم المحسوسات	мир сенсительного ( <i>см. тж.</i> махсусат)	
50. 'алам ал-муфрадат	عالم المفردات	мир единичных существ ( <i>см. тж.</i> муфрад)	
51. 'алам ат-табий'а	عالم الطبيعة	мир Природы	исм
52. 'алам шахада	عالم شهادة	мир свидетельства	с
53. 'алāма	علامة	признак ( <i>произв.</i> 'алам)	
54. 'алийй	عليّ	высокий ( <i>см.</i> шариф, <i>ср.</i> асфал, хасис, <i>произв.</i> 'улувв)	
55. 'алим	عالم	знающий ( <i>сopol.</i> ма'лум, <i>произв.</i> 'илм)	
56. 'алима	عَلِمَ	знать, познавать ( <i>см.</i> аха́та, адрака, и'такада, тайаққана, ша'ара, шакка, занна, 'арафа, 'ақала, <i>произв.</i> 'илм)	
57. 'амал	عمل	действие ( <i>в т. ч.</i> религиозное, ≠ фи'л, <i>сopol.</i> ниййа; <i>сopol.</i> 'илм — <i>исм</i> ; <i>произв.</i> 'амалийй)	
58. 'амалийй	عملي	практический ( <i>ср.</i> назарийй, <i>произв.</i> 'амал)	
59. 'амила	عَمِلَ	делать (≠ фа'ила, <i>произв.</i> 'амал, 'амалийй)	
60. 'амй	عمي	слепота ( <i>ср.</i> ба́сар)	к
61. 'амм	عام	общий (≠ муштарақ, <i>см.</i> ша́мил, мустағрик, <i>ср.</i> хāсс, <i>релев.</i> ша́хис, <i>произв.</i> 'умум)	
62. 'амм мутасавин	عام متساوٍ	равно-общее	
63. 'амма	عَمَّ	охватывать (≠ аха́та, <i>произв.</i> 'амм, 'умум)	



64.	‘арад	عَرَضَ	акциденция (см. ‘арид, произв. ‘арадийй)	
65.	‘арадийй	عَرَضِي	акцидентальный (произв. ‘арад)	
66.	‘арафа	عَرَفَ	знать, познавать (см. ах̣ата, адрака, и‘тақада, тайаққана, ша‘ара, шакка, занна, ‘ақала, ‘алима, произв. ‘ариф, ма‘рифa)	
67.	‘ард	عَرْضَ	ширина (релев. ‘умқ, тул, произв. ‘ардийй)	
68.	‘ардийй	عَرَضِي	поперечный (о структуре сущего — <i>п</i> , о светах — <i>ишр</i> ; ср. тулийй, произв. ‘ард)	
69.	‘арид	عَارِضَ	акциденция (см. ‘арад)	
70.	‘ариф	عَارِفَ	знающий (см. захид, ‘абид, произв. ма‘рифa)	<i>п</i>
71.	‘арш	عَرْشَ	Престол (см. курсийй)	
72.	‘ибада	عِبَادَةَ	поклонение (произв. ‘абд, ма‘буд)	
73.	‘ибада ба̀тина	عِبَادَةُ بَاطِنَةٍ	скрытое поклонение (ср. ‘ибада за̀хирa)	<i>исм</i>
74.	‘ибада би-л-‘амал	عِبَادَةُ بِالْعَمَلِ	поклонение действием (см. ‘ибада за̀хирa, ср. ‘ибада би-л-‘илм)	<i>исм</i>
75.	‘ибада би-л-‘илм	عِبَادَةُ بِالْعِلْمِ	поклонение знанием (см. ‘ибада ба̀тина, ср. ‘ибада би-л-‘амал)	<i>исм</i>
76.	‘ибада за̀хирa	عِبَادَةُ ظَاهِرَةٍ	явное поклонение (ср. ‘ибада ба̀тина)	<i>исм</i>
77.	‘ибада та‘аллух	عِبَادَةُ تَأَلُّهِ	поклонение обожествляющее (ср. ‘ибада тас̣х̣ир)	<i>с</i>
78.	‘ибада тас̣х̣ир	عِبَادَةُ تَسْخِيرِ	поклонение подчинения (ср. ‘ибада та‘аллух)	<i>с</i>
79.	‘изз	عِزٌّ	мощь (≠ кудра, қахр, ср. зулл)	
80.	‘иқаб	عِقَابَ	кара (см. ‘уқубa, ср. саваб, вкл. в джаза‘)	<i>с</i>
81.	‘илла	عِلَّةَ	1. причина (см. сабаб, сопол. ма‘лул, релев. ҳал) 2. обоснование (меньший термин — <i>логич.</i> )	
82.	‘илла га‘иййа	عِلَّةٌ غَائِيَّةٌ	целевая причина (см. гарад, релев. ‘илла маддиййа, ‘илла с̣уриййа, ‘илла фа‘илиййа, вкл. в ‘илла)	<i>п</i>
83.	‘илла идтирар	عِلَّةُ اضْطِرَارٍ	неизбежно действующая причина (ср. ‘илла их̣тийар)	<i>к</i>
84.	‘илла их̣тийар	عِلَّةُ اخْتِيَارٍ	причина, действующая в соответствии с выбором человека (ср. ‘илла идтирар)	<i>к</i>

85.	‘илла маддиййа	علة مادية	материальная причина ( <i>релев.</i> ‘илла сӯриййа, ‘илла га’иййа, ‘илла фа’илиййа, <i>вкл. в</i> ‘илла)	<i>n</i>
86.	‘илла мӯджида	علة مُوجدة	причина бытия ( <i>ср.</i> ‘илла муқаввима ли-л-маҳиййа)	<i>n</i>
87.	‘илла муқаввима ли-л-маҳиййа	علة مقومة للماهية	причина чтойности ( <i>ср.</i> ‘илла мӯджида)	<i>n</i>
88.	‘илла сӯриййа	علة صورية	формальная причина ( <i>релев.</i> ‘илла маддиййа, ‘илла га’иййа, ‘илла фа’илиййа, <i>вкл. в</i> ‘илла)	<i>n</i>
89.	ал-‘илла ал-‘ула	العلة الاولى	первая причина	<i>n</i>
90.	‘илла фа’илиййа	علة فاعلية	действенная причина ( <i>релев.</i> ‘илла маддиййа, ‘илла га’иййа, ‘илла сӯриййа, <i>вкл. в</i> ‘илла)	<i>n</i>
91.	‘илла файйада	علة فياضة	изливающаяся причина	<i>ишр</i>
92.	‘иллиййа	علية	причинность ( <i>см.</i> сабабиййа, <i>релев.</i> иштирāt)	
93.	‘илм	علم	познание, знание, наука ( <i>см.</i> ма’рифа, <i>ср.</i> джахл, <i>произв.</i> ‘алим, ‘алима, ма’лӯм, <i>релев.</i> идрāk)	
94.	‘илм ‘аввал	علم اول	изначальное знание ( <i>см.</i> ‘илм идтирār, ‘илм дарӯрийй, ‘аввал ‘илм, ‘ава’ил ал-‘ақл, фитриййāt)	
95.	‘илм дарӯрийй	علم ضروري	неизбежное знание ( <i>см.</i> ‘илм идтирār, ‘аввал ‘илм, ‘илм ‘аввал, ‘ава’ил ал-‘ақл, фитриййāt, <i>ср.</i> ‘илм муктасаб)	
96.	‘илм ал-джумла	علم الجملة	знание совокупности	<i>к</i>
97.	‘илм идтирār	علم اضطراب	неизбежное знание ( <i>см.</i> ‘илм дарӯрийй, ‘аввал ‘илм, ‘илм ‘аввал, ‘ава’ил ал-‘ақл, фитриййāt, <i>ср.</i> ‘илм муктасаб)	<i>к</i>
98.	‘илм ал-кулл	علم الكل	знание целокупного	<i>к</i>
99.	‘илм муктасаб	علم مكتسب	приобретенное знание ( <i>ср.</i> ‘илм идтирār, ‘илм дарӯрийй, ‘аввал ‘илм, ‘илм ‘аввал, ‘ава’ил ал-‘ақл, фитриййāt)	
100.	‘инад	عناد	взаимное отталкивание (в условно-разделительном высказывании)	

101.	‘инайа	عناية	промысл, попечение	
102.	‘ирфан	عرفان	мистицизм (≠ та̣саввуф)	
103.	‘ишқ	عشق	сильная любовь, эрос (см. махабба, мавадда, садақа, хубб, ср. мақт, <i>произв.</i> ма‘шуқ)	<i>ишр, с</i>
104.	‘ишқ гарйзийй	عشق غريزي	врожденная любовь (см. шавқ гарйзийй)	<i>п</i>
105.	‘убудиййа	عبودية	положение раба (ср. рубубиййа, <i>произв.</i> ‘абд)	<i>с</i>
106.	‘уқуба	عقوبة	возмездие (см. ‘иқаб, ср. саваб, <i>вкл. в</i> джаза’)	<i>с</i>
107.	‘улувв	علو	верх (см. фавқ, ср. сифл, <i>произв.</i> ‘алийй)	
108.	‘умқ	عمق	глубина ( <i>релев.</i> ‘ард, тўл)	
109.	‘умум	عموم	охват, объединенность (≠ ихата, ширка, ср. хусус, <i>произв.</i> ‘амм)	
110.	‘унсур	عنصر	первозлемент ( <i>вкл. нар, хава’, ма’, ‘ард, релев.</i> ‘устуқусс, рукн, таби‘а, <i>произв.</i> ‘унсуриййат)	
111.	‘унсуриййат	عنصريات	элементное сущее (см. мутаваллидат, мавалйд, <i>произв.</i> ‘унсур)	<i>ишр</i>
112.	‘урудж	عروج	восхождение (см. тараққин, су‘уд)	

## А

113.	‘ас̣ар ‘алавиййа	آثار علوية	атмосферные явления	<i>п, исм</i>
114.	а‘ада	اعاد	воспроизводить (ср. ибтада‘а, <i>к произв.</i> и‘ада, му‘ад)	
115.	‘абад	أبد	бесконечность (во времени; ср. ‘азал; <i>релев.</i> дахр, давам, сармад, қидам; <i>произв.</i> ‘абадиййа)	
116.	‘абадийй	أبدى	бесконечный (во времени; ср. ‘азалийй, <i>произв.</i> ‘абад, ‘абадиййа)	
117.	‘абадиййа	أبدية	нескончаемость (во времени; ср. ‘азалиййа, <i>произв.</i> ‘абад, ‘абадийй)	
118.	абтала	ابطل	устранить, истребить; сделать ложным (см. баттала, ср. авджаба, ас̣бата, <i>произв.</i> ибтала)	

119.	'авā'ил ал-'ақл	أوائل العقل	начала разума (см. 'аввал 'илм, фитриййат, <i>релев.</i> 'илм идтирар)	<i>n</i>
120.	'аввал 'илм	أول علم	начало знания (см. 'авā'ил ал-'ақл, фитриййат, <i>релев.</i> 'илм идтирар)	<i>ишр</i>
121.	'аввал, ал-'аввал	أول , الأول	начало, первый (= начальный; ср. ал-'ахйр; ср. ас-санй — <i>исм</i> ; произв. 'аввалийй)	
122.	'аввалийй	أولي	изначальный (произв. 'аввал)	
123.	авджаба	أوجب	делать необходимым (в бытии или знании; см. асбата, ср. абтала, мана'а, произв. йджаб, мүджиб, вуджуб)	
124.	авджада	أوجد	давать существование (≠ асбата, произв. вуджуд, йждад, мүджид)	
125.	авлә	أولى	более достойное; имеющее преимущество (= обладающее достаточным основанием; <i>релев.</i> тарджих, произв. авлавиййа)	
126.	авлавиййа	أولوية	приоритет (произв. авлә)	
127.	а'дама	أعدم	уничтожить, извести в небытие (см. абтала, ср. авджада, произв. и'дам)	
128.	адафа	أضاف	сопрягать (одно понятие с другим; см. насаба, произв. идафа)	
129.	'аджир	أجير	наемный работник (ср. 'абд, произв. 'аджр) <sup>11</sup>	<i>с</i>
130.	'аджр	أجر	вознаграждение ( <i>релев.</i> джаза', произв. 'аджир)	<i>с</i>
131.	'аджр тамм	أجر تام	полное вознаграждение	<i>с</i>
132.	адрака	أدرك	постигать ( <i>релев.</i> ахата, и'такада, тайақкана, ша'ара, шакка, занна, 'арафа, 'ақала, 'алима, произв. идрак)	
133.	'азал	أزل	безначальность (см. сармад, дахр, давам, қидам, ср. 'абад)	
134.	'азалийй	أزلي	безначальный (во времени; см. қадйм, ср. 'абадийй)	

<sup>11</sup> В этическом учении Ибн Араби «наемник» осмысляется как «работник за плату», т.е. тот, кто совершает «деяние», рассчитывая на причитающееся «вознаграждение» (*джаза'*), в отличие от «раба», который работает на «господина», не рассчитывая получить пропорциональную труду награду, а потому и может быть вознагражден *сверх меры*. Вопрос связан с понятием «справедливость» как «вознаграждение по мере» *сод*еянного.

135. 'азалиййа	ازلية	безначальность (см. қидам, ср. 'абადиййа)	
136. 'азан	أذى	страдание, ущерб (см. 'алам, дарар)	
137. азхара	اظهر	выявлять (релев. таджалла, произв. изхәр, зухур, музхар, музхир)	
138. 'айй ма хува	اي ما هو	«какое это?» (ср. ма хува)	n
139. 'аййада	ايدّ	поддерживать (произв. та'ййад, му'аййид, му'аййад)	исм
140. 'аййаса	أيسّ	превращать в нечто (произв. 'айс, 'айсиййа) <sup>12</sup>	исм
141. 'айна	أين	где (категория, вкл. в мақула)	
142. 'айс	أيسّ	нечто (≠ шай', ср. лайс, произв. 'аййаса, 'айсиййа)	исм
143. 'айсиййа	أيسية	свойство быть нечто (≠ шай'иййа, ср. лайсиййа, произв. 'айс, 'аййаса)	исм
144. 'ала	آلة	орудие, органон	n
145. 'алам	ألم	мука, боль (см. 'азан, шақава, ср. лузза; релев. шарр)	
146. ал-лаҳ	الله	Бог (как совокупность божественных имен — с; см. 'иллаҳ, ал-ҳаққ)	
147. 'амара	امارة	признак (ср. далала, релев. занн)	k
148. 'амир	أمر	отдающий приказание (сопол. ма'мӯр, произв. 'амр)	
149. 'амр <sup>1</sup>	أمر	приказание (ср. нахй, релев. та'а, ма'сиййа, произв. 'амир, ма'мӯр)	
150. 'амр <sup>2</sup>	أمر	1. нечто 2. мироздание	
151. 'амр би-л-васита	أمر بالواسطة	приказание опосредованное (ср. 'амр таквйнийй, релев. мутаваассит)	c
152. 'амр куллийй	أمر كلي	универсалия (см. ма'қула)	
153. 'амр таквйнийй	أمر تكويني	приказание создающее (релев. таквйн, ср. 'амр би-л-васита)	c

<sup>12</sup> Пара терминов 'айс—лайс «нечто—ничто» у аль-Кирмани составляет параллель паре шай'—ла-шай' «вещь—ничто», нормативной для арабской традиции и особенно характерной для мутакаллимов. Введение этих терминов оказывается необходимо потому, что аль-Кирмани отрицает «бытие» (вуджуд) Бога, не отрицая его «утвержденность» (сабат). Аль-Кирмани вкладывает в понятие 'айс помимо утвержденности еще и существование, благодаря чему оно оказывается отлечено от «вещи», означающей только утвержденность.

154. 'амр таклифийй	امر تكليفي	приказание поручающее (см. 'амр би-л-васита, ср. 'амр таквйнийй, релев. таклиф)	с
155. 'ан	آن	время, момент времени (см. заман, вақт)	
156. 'ан йанфа'ил	ان ينفعل	претерпевать (категория, вкл. в мақула)	
157. 'ан йаф'ал	ان يفعل	действовать (категория, вкл. в мақула)	
158. 'ана	أنا	я (ср. хува, произв. 'ана'иййа, 'анниййа, 'аннийй)	
159. 'ана'иййа	أنائية	яйность (см. 'анниййа, ср. хувиййа, произв. 'ана, 'аннийй)	ишр, п
160. 'аннийй	أني	яйный (произв. 'анниййа)	
161. 'анниййа	أنية	яйность (см. 'ана'иййа, произв. 'аннийй)	
162. арада	اراد	хотеть (релев. ша'а, таманна, произв. ирада, мурйд)	
163. 'ард	أرض	земля (вкл. в 'унсур)	
164. аристуталиййун	ارسطوطاليون	аристотелики (см. фаласифа, машша'ун)	
165. 'асар	أثر	отпечаток, воздействие (произв. 'ассара)	
166. асбата	اثبت	утверждать (в бытии или знании; см. авджаба, саббата; ср. абтала, баттала, произв. исбат, субут)	
167. 'асйриййат	اثيريات	эфирные тела (= небесные сферы)	ишр
168. 'асл	أصل	основа (см. синх, ср. фар')	
169. ал-аслаҳ	الاصلاح	наиболее подходящее (произв. маслаҳа)	к
170. 'асма' 'илахиййа	اسماء الهية	божественные имена	с
171. 'ассара	أغّر	воздействовать (ср. та'ассара, произв. му'ассир, му'ассар фй-хи)	
172. асфал	اسفل	низкое (см. ҳасис, ср. 'алийй, произв. сифл)	
173. асҳаб ал-а'рад	اصحاب الاعراض	школа акциденций (мутазилиды басрийской школы, разрабатывавшие концепцию атрибутов; ср. асҳаб ат-таба'и')	

174. асхаб ат-таба'и	اصحاب الطبايع	школа природ (мутазилиты багдадской школы, разрабатывавшие концепцию «природ»; ≠ таби'нийун, ср. асхаб ал-а'рад)	
175. атлақа	اطلق	делать или считать абсолютным (ср. қайыада, произв. итлақ, мутлақ)	
176. афада	افاد	давать (ср. истафада, произв. муфйд)	
177. афрада	افرد	делать или считать единичным (произв. фард, муфрад)	
178. 'аҳад	أحد	единица (см. ваҳид); единый (ср. кулл); единичный (произв. 'аҳадиййа)	
179. 'аҳадиййа	احدية	единичность (≠ фардиййа, см. ваҳда, ср. иснайниййа, произв. 'аҳад)	с
180. аҳаџа	احاط	обнимать (= познавать; релев. адрака, и'такада, тайаққана, ша'ара, шакка, занна, 'арафа, 'ақала, 'алима, произв. ихџата, мухџт)	
181. аҳдаса	احدث	производить (произв. ихдас, мухдис, мухдас)	
182. 'аҳз	اخذ	приступание (к делу; ср. тарк)	к
183. ал-'ахйр	الاخير	конечный (ср. ал-'аввал)	п
184. ахлақ	اخلاق	нравы (множ. от хулқ)	
185. ашғала	اشغل	занимать (другого, = овладевать; произв. мушғал)	к
186. ашрақа	اشرق	озарять (произв. ишрақ)	ишр

## И

187. и'ада	اعادة	воспроизведение (ср. ибтида', произв. а'ада, му'ад)	к
188. ибда'	ابداع	творение (см. ихдас, ихтира', таквин, халқ, йджад, произв. мубди', мубда')	исм, п
189. ибтада'а	ابتدا	дать начало (ср. а'ада, произв. ибтида', мубтада', мубтади')	к
190. ибтал	ابطال	устранение (см. табтйал, произв. абтала, баттала)	
191. ибтида'	ابتداء	полагание начала, начало (см. халқ, ср. и'ада, произв. ибтада'а)	

192. ибтиҳадж	ابتهاج	радость, радование (см. игтибат, бахджа, са'ада)	исм
193. игтибат	اغتيباط	ликование (см. бахджа, ибтиҳадж, са'ада, сурур, лузза)	п, исм
194. и'дам	اعدام	уничтожение (≠ ибт'ал, см. ифна', ср. йджад, таквин, произв. а'дама)	
195. идафа	اضافة	сопряженность, сопряжение (категория, см. нисба, произв. адафа, идафиййат, вкл. в мақула)	
196. идафиййат	اضافيات	сопряженные (понятия; произв. идафа)	
197. йджаб	ايجاب	делание необходимым, утверждение (в бытии или знании; см. исбат, ср. силб, ибт'ал, произв. авджаба)	
198. йджад	ايجاد	создание (см. таквин, произв. авджада, муджид)	
199. иджтама'a	اجتمع	быть совокупностью (напр., о членах ряда; произв. иджтима', муджтами')	
200. иджтима'	اجتماع	соединение в совокупность (напр., в определении — о характеристиках; в вещи — об атрибутах; частиц в тело; ср. тафарруқ)	
201. иджтиҳад	اجتهاد	усердие (произв. муджтахид, релев. ниййа, джаза')	
202. идмиҳлал	اضمحلال	увядание (см. так'суф, ср. нумувв, вкл. в ҳарака)	
203. идр'ак	ادراك	постижение (см. их'ата, 'ақл, релев. ма'рифа, 'илм)	
204. идтир'ар	اضطرار	неизбежность (≠ вуджуб, ср. их'тийар, произв. дарура)	
205. издив'адж	ازدواج	парность (≠ иснайниййа, ср. фардиййа; ср. тасл'ис — с; произв. муздавадж)	
206. изҳар	اظهار	выявление (см. таджаллин, произв. азҳара)	
207. иқна'ийй	اقتناعي	вероятный (о положениях теории)	
208. иқтада	اقتضى	влечь (о посылках — следствия; см. истад'а, произв. қадиййа)	



209. иқтарана	اقترن	сочетаться ( <i>напр.</i> , об общем и частном), быть связанным ( $\neq$ та'аллақа, <i>ср.</i> ифтарақа, <i>произв.</i> қур'ан, муқтарин)	
210. иктасаба	اكتسب	стяжать ( <i>см.</i> касаба, нала, <i>произв.</i> иктисаб)	
211. иктисаб	اكتساب	стяжание ( <i>см.</i> касб, найл, <i>произв.</i> иктасаба)	
212. иқтисад	اقتصاد	приглушение (света; <i>ср.</i> ҳаджизиййа, лаџафа)	<i>ишр</i>
213. 'илаҳ	إله، إلاه	бог ( <i>см.</i> ал-лаҳ)	
214. 'илахиййат	إلهيات	наука о божественном (= метафизика; <i>ср.</i> таби'иййат)	
215. илтизам	التزام	сопутствие ( $\neq$ мусахаба, <i>см.</i> лузум, дала́ла ат-татаффул, <i>ср.</i> мутабақа, тадаммун, <i>произв.</i> лазим, малзум, <i>вкл.</i> в дала́ла)	
216. 'иман	إيمان	вера ( <i>см.</i> дйн, <i>ср.</i> куфр, <i>релев.</i> милла)	
217. имқан	امكان	возможность (наличия — в бытии или знании; $\neq$ джавъз, <i>ср.</i> вуджуб, имтина', <i>произв.</i> мумкин)	
218. имтазаджа	امتزج	смешиваться ( <i>произв.</i> мумтазидж)	
219. имтидад	امتداد	протяженность (тела; <i>см.</i> бу'д)	
220. имтина'	امتناع	невозможность (наличия — в бытии или знании; <i>см.</i> ихъала, <i>ср.</i> вуджуб, имқан, <i>произв.</i> мумтани'); воздержание ( <i>напр.</i> , от действия)	
221. имтисал	امثال	следование (божественному приказанию; $\neq$ та'а)	<i>с</i>
222. имтиҳан	امتحان	испытание ( <i>см.</i> ихтибар, <i>релев.</i> шукр)	<i>к, с</i>
223. ин'ақада	انعقد	завязываться ( <i>произв.</i> и'тақада, 'ақд, 'ақйда)	
224. инба'аса	انبعث	1. эманировать ( <i>см.</i> сада́ра, фада, <i>произв.</i> инби'ас, мунба'ис) 2. воскресать ( <i>ср.</i> ба'аса, <i>произв.</i> мунба'ис)	
225. инби'ас	انبعاث	1. эманация ( <i>см.</i> судур, файд, <i>произв.</i> инба'аса) 2. воскресение ( <i>ср.</i> ба'с)	<i>исм</i>

226. инбиса̣т	انبساط	рассеяние (частиц; см. табдйид, <i>исм</i> ср. иджтима‘, тақаббуд, <i>релев.</i> таҳалҳул)	
227. индамма	انضم	примыкать	к
228. инза̣р	انذار	оповещение (путем пророчества, прорицания, <i>т.п.</i> ; см. <i>тж.</i> ихбар, танбях)	ишр
229. ин‘иқа̣д	انعقاد	завязывание ( <i>релев.</i> ‘алақа, <i>произв.</i> ин‘ақада, ‘ақд)	
230. ин‘ика̣с	انعكاس	отражение ( <i>напр.</i> , лучей); переворачивание (высказывания <sup>13</sup> , см. ‘акс)	
231. инқасама	انقسم	делиться (см. таджазза‘а, <i>произв.</i> қисм, мунқасим)	
232. инқата‘а	انقطع	быть прерывным ( <i>напр.</i> , о ряде, ср. итга̣сала)	
233. ‘инса̣н	انسان	человек ( <i>произв.</i> ‘инсанийй)	
234. ‘инса̣н ка̣мил	انسان كامل	совершенный человек (см. <i>тж.</i> ‘инса̣н та̣мм)	с
235. ‘инса̣н та̣мм	انسان تام	совершенный человек (см. <i>тж.</i> ‘инса̣н ка̣мил)	п
236. ‘инсанийй	انساني	человеческий (см. башарийй, ср. лахутийй, <i>произв.</i> ‘инса̣н)	
237. инсила̣х	انسلاخ	отделение (от тела; см. таджарруд, таджрид, таҳаллу̣с, муфа̣рақа)	ишр
238. интаба‘а	انطبع	отпечатываться (о форме предмета — в глазу; <i>релев.</i> та̣саввур, <i>произв.</i> интиба‘, та̣бий‘а)	
239. интақала	انتقل	перемещаться ( <i>произв.</i> на̣кла, интиқал)	
240. интиба‘	انطباع	запечатление ( <i>релев.</i> та̣саввур, <i>произв.</i> интаба‘а)	
241. интиқал	انتقال	перемещение ( <i>произв.</i> интақала, на̣кла)	
242. инфа‘ала	انفعل	претерпевать (ср. фа‘ила, <i>произв.</i> мунфа‘ил, ‘ан йанфа‘ил)	
243. инфакка	انفك	отделяться (от субстанции — об акциденции — к; <i>произв.</i> инфика̣к)	

<sup>13</sup> В котором предикат и субъект меняются местами; считается показателем истинности высказывания.

244. инфарада	انفرد	вести одиночное существование (о неделимой частице или субстанции; <i>произв.</i> инфирад)	
245. инфикак	انفكاك	распад, отделение ( <i>произв.</i> инфакка)	
246. инфирад	انفراد	одиночное существование (о неделимой частице или субстанции; <i>см.</i> фард, <i>произв.</i> инфарада, мунфарид)	к
247. инфисал	انفصال	разделение ( <i>ср.</i> иттисәл)	
248. инхираф	انحراف	отклонение	с
249. ирада	ارادة	воля ( <i>см.</i> машй'а — с; <i>ср.</i> кураха — к, <i>произв.</i> арада, мурйд; <i>вкл. в</i> шавк — п, <i>исм</i> )	
250. ирада джазима	ارادة جازمة	непреложная воля ( <i>см.</i> ирада муджиба)	п
251. ирада муджиба	ارادة موجبة	безусловная воля ( <i>см.</i> ирада джазима)	к
252. иртақа	ارتقى	восходить (к Первопричине, <i>т.п.</i> ; <i>ишр, произв.</i> тарақкин)	с
253. иртафа'а	ارتفع	отсутствовать (быть снятым, удаленным; ≠ гайба, <i>произв.</i> иртифа')	
254. иртифа'	ارتفاع	отсутствие (≠ раф', <i>ср.</i> вуқу', <i>произв.</i> иртафа'а)	
255. исбат	اثبات	утверждение (в бытии или знании; <i>см.</i> йджаб, та'аккуд; <i>ср.</i> ибтал, табтил, силб, нафй, <i>произв.</i> асбата, тасбит, субут)	
256. исм	اسم	имя ( <i>в т.ч.</i> божественное; <i>см.</i> сифа, <i>см. тжс.</i> 'асма' 'илахиййа)	
257. 'исм	إثم	грех, греховодничество ( <i>ср.</i> ихсан)	
258. исма'илиййа	إسماعيلية	исмаилизм	
259. иснайниййа	اثنينية	двойственность (≠ издивадж, <i>ср.</i> 'ахадиййа) <sup>14</sup>	
260. истагна	استغنى	не нуждаться (в другом для своего бытия, <i>ср.</i> ихтаджа, ифтакара, <i>произв.</i> истигна', ганийй, гинан)	

<sup>14</sup> Термин применяется в арабской доксографической литературе для описания «дуалистов», *асхаб ал-иснайниййа* — последователей учений, в которых свет и тьма полагались независимыми началами. Он характерен также для Ибн Араби, который пользуется им, описывая смену точек зрения на универсум и противопоставляя его понятию 'ахадиййа «единственность/единичность» (единичность Бога—двойственность Бога-Творения).

261. истад'а	استدعى	вызывать (в качестве следствия; см. иқтадә)	
262. истақалла	استقل	быть независимым (от другого в своем бытии; см. истағна, ср. ихтаджа, ифтақара, произв. истиқлал)	
263. истанада	استند	опираться (напр., в своем бытии на другое)	
264. истанара	استنار	просветляться (произв. истинара, нұр)	ишр
265. истафада	استفاد	заимствовать, получать, приобретать (ср. афада, релев. манба', произв. мустафид, мустафад)	
266. истахаққа	استحق	заслуживать, обладать или получать по праву (произв. истихқақ, хаққ, мустахаққ)	
267. истиғна'	استغناء	отсутствие нужды (в другом для своего бытия; ср. ифтиқар, произв. истағна, ғанийй, ғинан)	
268. истиғрақ	استغراق	всеобщность (ср. тахсис, произв. мустағриқ, см. тжс. 'ум'ум)	
269. исти'дад	استعداد	подготовленность; способность п, с (≠ истиға'а, джабарут, қудра)	
270. исти'дад қариб	استعداد قريب	ближайшая подготовленность п	
271. истидлал	استدلال	доказательство (см. далйял, қийас)	
272. истиқлал	استقلال	независимость (бытия от бытия другого; см. истиғна', ср. ҳаджа, фақр, произв. мустақилл)	
273. истиқра'	استقراء	индукция (ср. истинбат)	
274. иғтилах	اصطلاح	терминологическое (букв. приспособленное) употребление (слова)	
275. истимрар	استمرار	постоянство (≠ давам, произв. мустамирр)	
276. истинара	استنارة	просветление (произв. мустанйр, нұр)	
277. истинбат	استنباط	дедукция (ср. истиқра')	
278. истисна'	استثناء	исключение (из правила)	
279. истиға'а	استطاعة	способность (к действию; ≠ исти'дад, джабарут, қудра, ср. 'аджз)	к

280. истихала	استحالة	превращение (букв. смена состояний, см. хал, релев. нумувв, накла, вкл. в ҳарака)	
281. истиҳқақ	استحقاق	заслуженность, обладание или получение по праву (ср. лутф, тафаддул — к, произв. истаҳаққа, ҳаққ)	
282. и'тақада	اعتقد	полагать, верить <sup>15</sup> (релев. аҳата, адрака, тайаққана, ша'ара, шакка, занна, 'арафа, 'ақала, 'алима; произв. и'тиқад)	
283. и'тибар	اعتبار	аспект (см. ҳайсиййа, произв. и'тибарийй); соображение	
284. и'тибарийй	اعتباري	умозрительный (см. назарийй, ср. вуджудийй, произв. и'тибар)	
285. и'тидал	اعتدال	умеренность (ср. галаба, произв. му'тадил, ма'дул)	
286. и'тиқад	اعتقاد	полагание (релев. ин'иқад, 'ймāн, произв. и'тақада, 'ақд, му'тақад)	
287. и'тилаф	اتلاف	соединение (см. та'лиф, таркиб, к произв. му'талиф)	
288. и'тимад	اعتماد	намерение (≠ ниййа, см. қасд)	к
289. итлақ	اطلاق	делание или полагание чего-либо абсолютным (ср. тақйид, произв. атлақа, мутлақ)	
290. итми'нан	اطمئنان	успокоенность (см. раҳа, ср. хамм)	
291. итгарада	اطرد	распространяться, охватывать (о правиле или образце — соответствующие случаи)	
292. итгаса'а	اتسع	давать простор, не стеснять; вмещать (о сердце: Бога, мир, истину — с; произв. иттиса')	
293. итгасала	اتصل	соединяться, быть непрерывным (ср. инқаға'а, произв. иттиқсал, муттасил)	
294. итгафақа	اتفق	совпадать (ср. ихталафа, произв. иттифақ, иттифақāt, иттифақийй)	
295. итгаҳада	اتحد	соединяться (≠ иджтама'а, произв. иттиҳад)	ишр, с
296. иттиса'	اتساع	нестесненность; вместительность (сердца; произв. итгаса'а, си'а, вāси' — с)	

<sup>15</sup> В отличие от *занн*, где «полагание» имеет оттенок «мнения», здесь имеется в виду «твердая» и в общем-то правильная вера.

297. иттисәл	اتصال	соединение ( <i>ср.</i> инфисәл), непрерывность ( <i>см.</i> тавәтур, <i>произв.</i> итгәсәлә)	
298. иттифақ	اتفاق	совпадение ( $\neq$ тамәсул, <i>ср.</i> ифтирақ, <i>произв.</i> иттафақа, иттифақат, иттифақийй)	
299. иттифақат	اتفاقات	совпадения (= случайные события; <i>произв.</i> иттафақа)	
300. иттифақийй	اتفاقي	случайный (о могущем существовать; <i>произв.</i> иттифақ, иттафақа)	n
301. иттихәд	اتحاد	единение ( <i>произв.</i> иттахада)	шир, с
302. ифна'	افناء	уничтожение ( <i>см.</i> и'дәм, <i>произв.</i> фанә')	
303. ифтақара	افتقر	нуждаться ( <i>см.</i> ихтаджа, <i>ср.</i> истағна, <i>произв.</i> ифтиқәр)	
304. ифтарәқа	افترق	расходиться, разделяться ( $\neq$ инқасама, <i>ср.</i> иқтарана, <i>произв.</i> ифтирақ, фурқан, муфтариқ)	
305. ифтиқәр	افتقار	нужда ( <i>см.</i> хәджа, <i>ср.</i> истиғна', гинан, <i>произв.</i> ифтақара, фәкр)	
306. ифтирад	افتراض	предположение ( <i>произв.</i> мафрӯд)	
307. ифтирақ	افتراق	несовпадение ( <i>ср.</i> иттифақ, <i>произв.</i> ифтарәқа, фурқан, муфтариқ)	
308. ихәлә	احالة	невозможность ( $\neq$ имтина', <i>ср.</i> джавәз, <i>произв.</i> мухәл)	
309. ихәта	احاطة	объятие (= познание; <i>см.</i> 'ақл, идрәк)	
310. ихбар	اخبار	возвешение ( <i>произв.</i> хабар, <i>см.</i> тжс. инзәр, танбих)	
311. ихдәс	احداث	произведение ( <i>см.</i> ибда', таквйн, <i>произв.</i> ахдәсә, мухдис, мухдәс)	
312. ихсән	احسان	доброделание ( $\neq$ фәдила, <i>ср.</i> 'исм, <i>произв.</i> хасан)	
313. ихтаджа	احتاج	нуждаться ( <i>см.</i> ифтақара, <i>ср.</i> истағна, истақалла, <i>произв.</i> хәджа, мухтадж)	
314. ихталафа	اختلف	разниться, различаться ( <i>см.</i> тағайара, <i>ср.</i> иттафақа, <i>произв.</i> ихтиләф, хәләфа)	

315. иҳтамала	احتمل	быть в состоянии принять (акциденции — о теле; <i>релев.</i> ҳамил, қабил, қабила, <i>произв.</i> муҳтамил)	к
316. иҳтар	اخطار	указание (≠ далала, <i>релев.</i> ишара, танбях)	
317. иҳтасса би-	اختصاص بـ	уподобиться (чему-либо); выделиться (в качестве частного; <i>произв.</i> иҳтисас)	
318. иҳтибар	اختبار	опыт, испытание ( <i>см.</i> имтиҳан, таджриба, <i>произв.</i> ҳабар, <i>см.</i> тж. шаҳид)	
319. иҳтияр	اختيار	избирание, выбор (= собственное действие; <i>ср.</i> идтирар, таб‘)	
320. би-л-иҳтияр	بلاختيار	по выбору (= автономно; <i>ср.</i> би-т-таб‘)	
321. иҳтилаф	اختلاف	различие (≠ тамйиз, <i>см.</i> тағайур, муҳалафа, <i>произв.</i> иҳталафа, муҳталиф)	
322. иҳтира‘	اختراع	творение ( <i>см.</i> ибда‘, иҳдас, йджад, таквин, ҳалқ, сан‘)	
323. иҳтисам	اختصام	вражда (между противоположно-стями; <i>релев.</i> тақабул, тададд)	с
324. иҳтисас	اختصاص	уподобление (чему-либо по какому-либо признаку — би-; ≠ тамсйл); избрание, выделение (из общей массы)	
325. ишара	اشارة	намеки; указание ( <i>релев.</i> иҳтар)	
326. ишрақ	اشراق	озарение ( <i>релев.</i> тақаввур, тақдйқ, тавъзун, мутабақа, ҳайра, <i>произв.</i> ашрақа, ишрақиййа, шарик, шуруқ)	п, ишр, исм
327. ишрақиййа	اشراقية	<i>ишракизм</i> , философия озарения, иллюминативизм ( <i>произв.</i> ишрақ)	
328. иштāқа	اشتاق	стремиться ( <i>см.</i> ханна, қасада, маъла, <i>произв.</i> иштийāқ, шавқ, муштāқ)	ишр, с
329. иштийāқ	اشتياق	стремление, томление (по чему-л.; <i>см.</i> шавқ, <i>произв.</i> иштāқа, муштāқ)	
330. иштиқāқ	اشتقاق	образование производных (слов, понятий; <i>см.</i> муштāққāt)	
331. иштирақ	اشتراك	общность ( <i>ср.</i> иҳтисас, <i>произв.</i> муштарақ)	
332. иштират	اشتراط	обусловленность ( <i>релев.</i> ‘иллиййа, <i>произв.</i> шарт)	

У

333. 'улухиййа	ألوهية	божественность (≠ рубубиййа)	с
334. умниййа	أمنية	пожелание (о человеке; ≠ машй'а, <i>релев.</i> ирада, <i>произв.</i> таманна)	с
335. 'унмузадж	افوذج	образец (≠ кийас, <i>см.</i> миқйас)	
336. 'унс	أنس	отрада ( <i>ср.</i> хамм)	
337. 'устукусф	أستقص	стихия ( <i>релев.</i> 'унсур, <i>вкл.</i> ҳарара, буруда, рутуба, йубуса)	
338. 'уфуқ	أفق	горизонт <sup>16</sup>	

Б

339. ба'аса	بعث	воскрешать ( <i>ср.</i> инба'аса 2, <i>произв.</i> ба'с)	<i>исм</i>
340. ба'д	بعض	часть (неделимого <sup>17</sup> ; ≠ джуз', қисм, <i>ср.</i> кулл)	
341. ба'да	بعد	после ( <i>в т.ч.</i> во времени — <i>ср.</i> сумма; <i>ср.</i> қабла, қаблу, ма'а, <i>произв.</i> ба'диййа)	
342. ба'дийй	بعضي	частное (≠ джуз'ийй, <i>произв.</i> ба'д)	
343. ба'диййа	بعديّة	после-вость ( <i>ср.</i> қаблиййа, ма'иййа, <i>произв.</i> ба'да)	<i>п</i>
344. бадл	بدل	замена (одной противоположно- сти на другую; <i>произв.</i> табаддул)	<i>к</i>
345. бадн	بدن	телo (человека)	
346. ба'ис	باعث	воскрешающий ( <i>сопол.</i> маб'ус, <i>произв.</i> ба'с)	<i>исм</i>
347. баййина	بينّة	демонстрация, доказательство ( <i>см.</i> табаййун)	
348. бақа'	بقاء	пребывание, бессмертие (души; ≠ ҳайа, вуджуд, <i>ср.</i> фана', <i>произв.</i> бақин, бақийа)	
349. бақийа	بقي	пребывать ( <i>произв.</i> бақин, бақа')	
350. бақин	باق	пребывающий ( <i>ср.</i> фанин, му'аққат, <i>произв.</i> бақа')	
351. бал	بال	ум ( <i>см.</i> 'ақл, зихн)	

<sup>16</sup> Сущее, находящееся «в горизонте» данной вещи, способно взаимодействовать с ней, в определенном смысле однородно с ней и, коль скоро речь идет о человеке, достаточно познанию.

<sup>17</sup> Например, в каламе акциденции понимаются логически как *часть* тела, состоящего из разделяемых *частей*.



352. барза <sub>х</sub>	برزخ	1. Перешеек <sup>18</sup> 2. преграда <sup>19</sup> ( <i>ишр</i> ; ср. нур, релев. хаджиз)	
353. барза <sub>х</sub> қабис	برزخ قابس	завладающая преграда	<i>ишр</i>
354. барза <sub>х</sub> қажир	برزخ قاهر	подчиняющая преграда	<i>ишр</i>
355. барза <sub>х</sub> муҳйт	برزخ محيط	объемлющая преграда	<i>ишр</i>
356. барик	بارق	сияние; сияющий (см. шарик, произв. барк, баррак)	<i>ишр</i>
357. барқ	برق	молния (релев. ишрак, бағйс, нур, произв. барик, баррак)	<i>ишр</i>
358. баррак	براق	сиятельный (произв. барик, барк)	<i>ишр</i>
359. ба'с	بعث	воскрешение (ср. инби'ас 2, произв. ба'аса, ба'ис, маб'ус)	<i>исм</i>
360. басар	بصر	зрение (≠ мушахада, см. ра'й, ср. 'амй, произв. бағйра)	
361. бағйра	بصيرة	видение (= внутреннее зрение; релев. хадс, фитна, 'айн, произв. басар)	
362. бағйс	بصيص	сверкание (релев. барк)	<i>ишр</i>
363. басйт	بسيط	1. плоскостная протяженность (к; см. сатх) 2. простой (ср. мураккаб) 3. рассеянный (о частицах тела, произв. инбисат)	
364. батил	باطل	неправильно устроенный (= невозможный, ложный; см. фасид, казиб, мухал, ср. хаққ, релев. фанин, произв. баттала, бутлан)	
365. батин	باطن	скрытый, внутренний (≠ хафийй, затийй, га'иб, гайб, ср. захир, хариджийй, произв. батиниййа, бутун)	
366. батиниййа	باطنية	батыниты <sup>20</sup> (ср. захириййа <sup>2</sup> , произв. батин)	

<sup>18</sup> Между горним и дольным мирами, на котором души ожидают Страшного Суда.

<sup>19</sup> Любое материальное тело, преграждающее путь свету.

<sup>20</sup> Общее обозначение представителей школ и учений, которые придавали исключительное значение «внутреннему» (*батин*), за счет чего нарушалась его связь с «внешним» (*захир*), самостоятельное значение которого по существу отрицалось. Школы, обозначаемые их противниками как школы *батынитов*, могли не признавать за собой этого названия. *Батыниты* отклонялись от правильного понимания соотношения между «внутренним» и «внешним» в противоположную сторону, нежели *захириты*. Тем и другим противостояли учения, которые выстраивали знание в правильном балансе «внутреннего» и «внешнего».

367. баттала	بَطَّلَ	делать невозможным (в бытии = устранять, истреблять, или в знании = делать ложным, ошибочным, выхолащивать; см. а'дама, ср. авджаба, асбата, релев. мухал, произв. абтала, батил, бутлан, табтил, мубаттил)	
368. баха'	بهاء	великолепие (см. джамал, зйна)	ишр, исм, п
369. бахджа	بهجة	радость (см. ибтихадж)	
370. бахийй	بهى	великолепный	ишр, исм, п
371. бахис	باحث	исследователь (ср. мута'аллих, произв. бахс)	ишр
372. бахс	بحث	исследование (ср. та'аллух, произв. бахис)	ишр
373. башар	بشر	люди (собир., см. 'инсан)	
374. башарийй	بشرى	людской (см. 'инсанийй)	
375. бинья	بنية	структура (релев. фи'л, фи'л мутаваллид)	к
376. бугд	بُغض	отвращение (см. мақт, ср. хубб, произв. мабгуд)	
377. бу'д	بُعد	1. измерение (пространства; см. имтидад) 2. дальность, удаленность (см. масафа, ср. курб)	
378. буруда	برودة	холод (ср. хара́ра, релев. рутуба, йубуса, вкл. в 'устуқуқс)	
379. бурхан	برهان	доказательство (аподейктический силлогизм; см. тж. далала, далйил, кийас)	
380. бутлан	بطلان	невозможность, ложность (произв. батил, баттала)	
381. бутун	بطون	скрытость (= внутриположенность; ≠ хафа', ср. зухур, произв. батин)	
382. бухар	بخار	пар, испарение	

## В

383. вад'	وضع	наличие (≠ вуқу', ср. раф', произв. вади', мавду', вад'ийй); положение (категория, вкл. в мақула)	
384. ва'д	وعد	обещание (ср. ва'йд)	с

385. ваджиб	واجب	необходимое (в бытии или мысли; <i>ср.</i> мумтани', мумкин, <i>произв.</i> вуджуб)	
386. ваджиб ал-вуджуд	واجب الوجود	должное существовать ( <i>см. тж.</i> ваджиб ал-вуджуд ли-ғайри-хи)	
387. ваджиб ал-вуджуд ли-ғайри-хи	واجب الوجود لغيره	должное существовать благодаря иному ( <i>см. тж.</i> ваджиб ал-вуджуд)	<i>п, с</i>
388. ваджиб ал-вуджуд ли-зати-хи	واجب الوجود لذاته	должное существовать благодаря своей самости ( <i>см. ал-хаққ ли-зати-хи</i> )	<i>п, с</i>
389. ваджиб би-зати-хи	واجب بذاته	необходимое благодаря самому себе ( <i>см. қа'им би-зати-хи</i> )	
390. ваджх	وجه	сторона, аспект ( <i>см. ҳайсиййа, произв. тавадджух, джиха</i> ); лик ( <i>см. хува — к</i> )	
391. вадӣ'	واضع	установитель ( <i>напр., законов, имен вещей; сопол. мавдӯ', произв. вад', см. тж. шари'</i> )	
392. вад'ийй	وضعي	наличный ( <i>см. 'айнийй, ср. 'ақлийй, произв. вад'</i> )	
393. вазана	وازَنَ	уравновешивать ( <i>см. тақабала, произв. мувазана, вазн</i> )	<i>с</i>
394. вазн	وزن	вес ( <i>см. сикл, произв. зина, мувазана</i> )	
395. ва'йд	وعيد	угроза ( <i>ср. ва'д</i> )	<i>с</i>
396. вақа'а	وقع	иметься, происходить (о сущем или событии; ≠ ҳадаса, итгафақа, <i>ср. иртафа'а, произв. вуқу'</i> )	
397. вақафа	وقفَ	останавливаться (≠ сакана, <i>ср. таҳаррака, произв. вақфа</i> )	
398. вақт	وقت	время, момент времени ( <i>см. 'ан, заман</i> )	
399. вақфа	وقفة	приостановка (≠ сукун, <i>ср. тафра, ҳарака, произв. вақафа</i> )	<i>к</i>

400. валийа	ولى	следовать за <sup>21</sup> (чем-либо; к <i>релев. мутавалид</i> )	к
401. валийй	ولي	святой ( <i>см. расул, набийй, произв. вилайа</i> )	
402. васат	وسط	середина ( <i>произв. мутавассит</i> )	
403. васат ас-силсила	وسط السلسلة	середина ряда	
404. вәси'	واسع	не стесняющий, дающий простор; вместительный (о сердце — с, <i>произв. си'а, иттиса'</i> )	
405. вәсиґа	واسطة	средство, посредник ( <i>см. мутавассит, ср. ғайа, произв. тавассут</i> )	
406. ваґф	وصف	приписывание атрибута, приписанность атрибута ( <i>произв. ґифа, мавґуф</i> )	
407. ваҳда	وحدة	единство, единственность ( <i>см. 'аҳадиййа, ср. қилла, каґра, релев. миқдәр, произв. вәҳид, ваҳҳада</i> )	
408. вәҳид	واحد	единый; один и тот же ( <i>см. 'аҳад, ваҳид, произв. ваҳда</i> )	
409. ваҳид	وحيد	единственный ( <i>см. вәҳид, 'аҳад, произв. ваҳда</i> )	
410. ваҳй	وحي	(внушенное) откровение ( <i>см. хайәл, фатх, см. тәж. кашф, мукашафа</i> )	исм
411. вахм	وهم	мысль ( <i>см. фикр, ср. хисс, произв. вахмийй</i> ); представление ( <i>см. хайәл, релев. кашф, мукашафа</i> ); сила различения	
412. вахмийй	وهمي	мысленный ( <i>в т.ч. не существующий для чувства; произв. вахм</i> )	
413. ваҳҳада	وحدّ	делать или считать единым ( <i>произв. тавҳид, ваҳда, вәҳид, ваҳид</i> )	
414. вилайа	ولاية	святость ( <i>см. рисәла, нубувва, произв. валийй</i> )	с

<sup>21</sup> О «порожденном» эффекте — за действием.

415. вуджуб	وجوب	необходимость (чего-либо в бытии или знании; ≠ дарура, <i>ср.</i> имкан, имтина', <i>произв.</i> авджаба, ваджиб)	
416. вуджуд	وجود	существование ( <i>см.</i> кавн, <i>ср.</i> субут, 'адам, <i>произв.</i> авджада, мавджуд, муджид, вуджудий), нахождение — к	
417. вуджуд фи ал-а'йан	وجود في الاعيان	воплощенное существование ( <i>релев.</i> та'аййун)	
418. вуджуд гайр мухассал	وجود غير محصل	необретенное существование	<i>n</i>
419. вуджуд мухассал	وجود محصل	обретенное существование	<i>n</i>
420. вуджуд х̣ариджий	وجود خارجي	существование вовне ( <i>см.</i> вуджуд фи ал-а'йан)	<i>n</i>
421. вуджуд х̣асс	وجود خاص	собственное существование	<i>n</i>
422. вуджудий	وجودي	бытийный ( <i>ср.</i> и'тибарий, 'адамий, <i>произв.</i> вуджуд)	
423. вуқу'	وقوع	наличие (≠ лухук, вад', <i>ср.</i> иртифа', <i>произв.</i> вақа'а)	
424. вусла	وُصلة	связь (≠ 'алақа, <i>см.</i> иттиҳад, <i>произв.</i> вусул)	<i>c</i>
425. вусул	وصول	достижение ( <i>см.</i> иттиҳад, <i>релев.</i> муш̣ахада, <i>произв.</i> вусла)	<i>n</i>

## Г

426. габа	غَابَ	отсутствовать ( <i>ср.</i> ҳадара, <i>произв.</i> га'иб)	
427. гадаб	غَضِبَ	гнев ( <i>вкл. в</i> шавк)	
428. га'иб	غائب	отсутствующий, отчужденный (≠ батин, ҳафий, <i>см.</i> заҳиб, <i>ср.</i> ҳадир, <i>произв.</i> габа, гайб)	
429. гайа	غاية	конец; конечная цель; предел; результат действия ( <i>см.</i> гарад, нихайа, <i>ср.</i> васита)	
430. гайб	غيب	потустороннее, мир потустороннего (=отсутствующее для нас; ≠ батин, <i>произв.</i> га'иб, мугаййабат, <i>см.</i> тж. гайба)	

431. гайба	غیبة	отсутствие (≠ иртифа‘, ср. худур)	
432. гайр	غیر	иной, другой (произв. гайриййа)	
433. гайр му‘аййан	غیر معین	неопределенный (см. мухмал)	
434. гайр мутанāхин	غیر متناہ	бесконечное (см. ма ла йатанāха, ма ла нихайа ла-ху, ср. мутанāхин, произв. нихайа)	
435. гайра	غیرۃ	ревность (произв. гайр, гайриййа)	с
436. гайриййа	غیرۃ	инаковость (см. гйра, произв. с тагаййара, гайр, гайра)	с
437. галаба	غلبة	преобладание (≠ тарадджух, ср. и‘тидāl, релев. султāн, произв. тағалуб)	
438. ганийй	غنی	ненуждающийся (ср. фақйр, мухтāдж, произв. истағна)	
439. гарад	غرض	цель (≠ ниййа, мақсуд), целевая причина (= ‘илла га’иййа, вкл. в ‘илла — п)	
440. гариб	غریب	чуждый (ср. зātийй)	
441. гарйза	غریزة	инстинкт (см. фитра, произв. гарйзийй)	
442. гарйзийй	غریزی	инстинктивный (см. фитрийй, произв. гарйза)	
443. гасиқ	غاسق	затемненный (о субстанции; ишр ср. шаффаф, релев. касйф)	
444. гафил	غافل	не замечающий (произв. гуфла)	
445. гафула	غفل	быть в неведении, не замечать (произв. гафил, гуфла)	
446. гинан	غنى	отсутствие нужды (ср. хāджа, ифтиқар, произв. истағна)	
447. гйра	غیرۃ	инаковость (см. гайриййа)	исм
448. гуфла	غفلة	небрежение, незамечание (≠ нисйан, произв. гафула, гафил)	

## Д

449. даббара	دبر	управлять (см. тасаррафа, произв. тадбир, мудаббир)	
450. давам	دوام	вечность, непрестанное постоянство (≠ истимрар,	

		см. 'абад, 'азал, тасармуд, сармад, дахр, қидам, <i>произв.</i> да'им)
451. давр	دور	круг ( <i>тжс.</i> порочный; см. давр мумтани'); цикл (исторический — <i>исм</i> ; <i>произв.</i> дара)
452. давр мумтани'	دور ممتنع	порочный круг
453. да'им	دائم	вечнодлющийся, постоянный (≠ мустамирр, см. бақин, қадим, <i>ср.</i> му'аққат, <i>произв.</i> давām)
454. далāла	دلالة	1. указание (на смысл; <i>вкл.</i> мутабақа, тадаммун, илтизām) 2. доказательство (= далйл, см. бурхāн, қийас, <i>ср.</i> 'амāра)
455. далāла ал-қасд	دلالة القصد	целенаправленное указание (= мутабақа) <i>ишр</i>
456. далāла ат-татаффул	دلالة التطفل	невольное указание (= илтизām) <i>ишр</i>
457. далāла ал-ҳйта	دلالة الحیطة	указание благодаря объятию (= тадаммун) <i>ишр</i>
458. далйл	دلیل	доказательство (см. бурхāн, далāла, истидлал, қийас) <i>п</i>
459. далла	دلّ	указывать (на смысл — о выговоренности)
460. дāра	دارَ	вращаться ( <i>релев.</i> қутб, <i>произв.</i> давр)
461. дараджа	درجة	ступень (см. рутба, мартаба)
462. дафа'a	دفع	толкать, отталкивать ( <i>ср.</i> джазаба)
463. даф'ийй	دفعي	единичный (о моменте времени)
464. дахр	دهر	век (см. 'абад, 'азал, сармад, давām, қидам) <i>п</i>
465. дйн	دين	религия (см. 'ймāн, <i>релев.</i> милла)
466. дуҳāн	دخان	дым <sup>22</sup>

<sup>22</sup> В ряде натурфилософских построений «дым» фигурирует в качестве своеобразного пятого элемента, что связано с ролью этого термина в коранической космологии.

## Д

467. дабит	ضابط	нечто упорядочивающее (= правило; <i>сопол.</i> мадбут, <i>произв.</i> дабт)	
468. дабт	ضبط	упорядочение, упорядоченность ( <i>см.</i> тартиб, назм, <i>произв.</i> дабит, мадбут)	
469. дав'	ضوء	свет ( <i>см.</i> нур)	
470. дадда	ضادّ	быть противоположным (чему-либо; <i>ср.</i> халафа; <i>произв.</i> дидд, мудадд)	
471. дақа	ضاق	сгущаться (о частицах; <i>см.</i> такасафа)	<i>исм</i>
472. дарар	ضرر	вред, ушерб (≠ нақс, шарр, <i>см.</i> 'азан, <i>ср.</i> манфа'а)	
473. дарура	ضرورة	неизбежность (≠ вуджуб, джабр, <i>произв.</i> идтирар, <i>см.</i> <i>тжс.</i> би-д-дарура)	
474. би-д-дарура	بالضرورة	неизбежно, неизбежным образом	
475. дарура баттаға	ضرورة بطاطة	непреложная неизбежность	
476. дидд	ضيد	противоположность ( <i>см.</i> нақид, муқабил, <i>ср.</i> нидд)	
477. дяқ	ضييق	стесненность, отсутствие простора ( <i>ср.</i> иттиса')	
478. ду'ф	ضعف	слабость ( <i>ср.</i> шидда)	

## Дж

479. джабариййа	جبرية	джабариты ( <i>ср.</i> қадариййа, <i>произв.</i> джабр)	
480. джабарут	جبروت	мошь (≠ қудра, истита'а, исти'дад, <i>произв.</i> джабр, <i>см.</i> <i>тжс.</i> 'алам ал-джабарут)	
481. джабр	جبر	необходимость ( <i>букв.</i> принуждение; <i>релев.</i> ирада, ихтийар, қадар, <i>произв.</i> джабарут, джабариййа)	<i>к, с</i>
482. джаваз	جواز	допустимость, возможность (≠ имкан, <i>ср.</i> ихала, <i>произв.</i> джа'из)	
483. джавв	جو	воздух ( <i>см.</i> хавв')	
484. джавхар	جوهر	субстанция ( <i>ср.</i> 'арад, <i>произв.</i> таджавхур,	



		джавахариййа, вкл. в мақула — <i>n</i> )
485. джавхариййа	جوهرية	субстанциальность (произв. джавхар)
486. джадал	جدل	диалектика (произв. джадалиий)
487. джадалиий	جدلي	диалектический (произв. джадал)
488. джаза'	جزاء	воздаяние (релев. 'аджр — с, вкл. саваб, 'икаб, 'уқуба)
489. джазаба	جذب	притягивать (ср. дафа'а)
490. джа'из	جائز	допустимый, возможный <i>κ</i> (≠ мумкин, ср. муҳал, произв. джаваз)
491. джала'	جلاء	проявленность (≠ зухур, ср. ҳафа', произв. таджалла, джалий)
492. джалал	جلال	мошь
493. джаласа	جالس	восседать (с Богом <i>с</i> в зикре; произв. джалйс)
494. джалий	جلي	проявленный, ясный (≠ захир, ср. ҳафийй, произв. джала', таджалла)
495. джалйс	جليس	восседающий (о Боге — <i>с</i> с человеком и о человеке — с Богом в зикре; произв. джаласа)
496. джам'	جمع	соединение (ср. тафсйл; см. тж. джам'иййа 'илахиййа)
497. джамад	جماد	минералы (см. ма'дин, релев. набат, ҳайаван, вкл. в мутаваллидат)
498. джамад ғайр тариқ	جماد غير طارق	нековкие минералы
499. джамад тариқ	جماد طارق	ковкие минералы (= металлы)
500. джамадиййа	جمادية	минеральность <i>κ</i> (= минеральная природа)
501. джамал	جمال	красота (см. баха', зйна, произв. джамйл)
502. джам'иййа 'илахиййа	جمعية الهية	божественная совокупность <sup>23</sup> <i>с</i> (см. тж. джам')

<sup>23</sup> Совокупность божественных атрибутов (*сифа, исм*), которые проявляются (таджалла) в человеке. Термин близок к 'улухиййа, но, в отличие от него, употребляется в отношении человека.

503. джамил	جميل	красивый ( <i>произв.</i> джамāl), благой ( <i>см.</i> хайр ирадий, хасан, <i>ср.</i> кабих)	<i>n</i>
504. джаррада	جرّد	абстрагировать ( <i>произв.</i> таджаррада)	<i>n</i>
505. джасад	جسد	тело ( <i>см.</i> джирм, джисм)	
506. джахл	جهل	незнание, невежество ( <i>ср.</i> к 'илм, <i>произв.</i> маджхул)	
507. джибилла	جيلة	(врожденная) натура ( <i>см.</i> хилқа, фитра, <i>релев.</i> таби'а)	
508. джинс	جنس	род ( <i>релев.</i> хāсса, фāсл, нав', <i>произв.</i> муджанаса)	
509. джинс 'алин	جنس عال	высший род	
510. джинс қариб	جنس قريب	ближний род	
511. джирм	جرم	тело ( <i>см.</i> джасад, джисм)	
512. джисм	جسم	тело ( <i>см.</i> джирм, джасад, <i>произв.</i> джисмиййа, <i>вкл. в</i> миқдār — <i>n</i> )	
513. джисм латиф	جسم لطيف	тонкое тело	
514. джисм мураккаб	جسم مركب	сложное тело	
515. джисм таби'ийй	جسم طبيعي	природное тело ( <i>ср.</i> джисм та'лйимийй)	<i>n</i>
516. джисм та'лйимийй	جسم تعليمي	геометрическое тело ( <i>ср.</i> джисм таби'ийй)	<i>n</i>
517. джисмиййа	جسمية	телесность ( <i>произв.</i> джисм)	
518. джиха	جهة	1. модус, модальность (высказывания) 2. направление (пространственное), сторона 3. аспект, сторона ( <i>произв.</i> ваджх)	
519. джуз'	جزء	частица; часть (делимого; ≠ ба'д, қисм; <i>ср.</i> кулл)	
520. ал-джуз' аллазй ла йатаджазза'	الجزء الذي لا يتجزأ	неделимая частица (= атом)	
521. джуз'ийй	جزئي	единичный; частичный (≠ ба'дийй), частное ( <i>см.</i> шахс, <i>ср.</i> куллийй, хāср, <i>релев.</i> лафз джуз'ийй)	

522. джуз'иййат	جزئيات	частности (см. шахсиййат, исм ср. куллиййат)	
523. джуз'иййат шахсиййа	جزئيات شخصية	единичные частности (= единичные вещи)	п
524. джумла	جملة	сочетание (см. маджму', ср. тафсйл, кулл)	

### 3

525. завал	زوال	прекращение (см. фана', и'дам, ср. худус)	
526. завдж	زوج	чет (ср. фард, произв. муздавадж)	
527. завийа	زاوية	угол	
528. завийа қа'има	زاوية قائمة	прямой угол	
529. зада	زاد	превышать (произв. за'ид)	
530. за'ид	زائد	нечто превышающее, дополнительное (произв. зада)	
531. зала	زال	прекращаться (о существовании; ср. ҳадаса, произв. завал)	
532. заман	زمان	время (см. 'ан, вақт, релев. ба'да, қабла, ма'а); эпоха	
533. заман фард	زمان فرد, т.ж. زمان	мгновение (см. вақт, ҳал)	с, к
534. захид	زاهد	аскет (см. 'абид, 'ариф)	ишр, п
535. зина	زنة	весовая характеристика (см. вазн, вкл. сйқл, хиффа)	к
536. зйна	زينة	блеск (см. джамал, баха')	п

### 3

537. завқ	ذوق	вкушение (≠ та'м, ср. муқаса — п)	ишр, с
538. зат	ذات	самость (см. ҳақйқа, 'айн, махиййа, халиййа, хувиййа; см. нафс — к)	
539. затийй	ذاتي	самостный; собственный (≠ батин, ср. ҳариджий, гарйб)	

540. <u>з</u> атийй ‘амм	ذاتي عام	общее собственное	
541. <u>з</u> атийй хас	ذاتي خاص	частное собственное	
542. <u>з</u> атиййат	ذاتيات	собственное (в определении вещи; ср. х̣ариджиййат)	
543. <u>з</u> ахиб	ذاهب	отсутствующее (см. га’иб, ср. ҳадир)	
544. <u>з</u> икр	ذِكْر	помяинание (релев. джалис)	ишр, с
545. <u>з</u> имм	ذِمّ	порицание (ср. ҳамд)	с
546. <u>з</u> ихн	ذِهْن	ум (≠ ‘ақл, см. ба́л)	
547. <u>з</u> улл	ذَل	покорность (ср. қахр, ‘изз)	ишр

### З

548. занн	ظَنّ	мнение, полагание (релев. ‘амара, произв. занна)	
549. занна	ظَنّ	иметь мнение, полагать (см. аҳа́та, адрака, и’тақада, тайаққана, ша’ара, шаққа, ‘арафа, ‘ақала, ‘алима, произв. занн)	
550. зарф	ظرف	оболочка (см. санам, с̣ясийа, к хайкал)	к
551. захир	ظاهر	явный (≠ мутаджаллин, х̣ариджийй, ср. ба́тин, сопол. музхир, произв. захириййа <sup>1</sup> )	
552. захириййа <sup>1</sup>	ظاهريّة	явность (произв. захир)	
553. захириййа <sup>2</sup>	ظاهريّة	захириты (ср. батиниййа)	
554. зилл	ظِلّ	тень (см. зулма)	ишр, с
555. зулм	ظَلَم	несправедливость (ср. ‘адл, см. тжс. суқм)	
556. зулма	ظَلَمَة	тьма, темень (см. зилл, ср. нур, произв. зулманийй)	ишр
557. зулманийй	ظلماني	темный (ср. нуранийй, произв. зулма)	ишр
558. зухур	ظهور	выявленность, выявление (≠ таджаллин, произв. захир, мазхар)	

### Й

559. йабис, йабис	يابس ، يابس	сухой (ср. рутуба, произв. йубуса)	
560. йақза	يقظة	бодрствование (ср. субат, манам)	

561. йақян	يقين	непоколебимая уверенность ( <i>произв.</i> тайақкана, йақянийй)
562. йақянийй	يقيني	непоколебимый, уверенный (о знании, <i>т.п.</i> ; <i>произв.</i> йақян, <i>см. тж.</i> ма'рифа мутаёққина)
563. йанбу'	ينبوع	исток (света, жизни; <i>см.</i> манба') <i>ишр</i>
564. йубуса	يبوسة	сухость ( <i>ср.</i> рутуба, <i>релев.</i> ҳарара, буруда, <i>произв.</i> йабис, <i>вкл. в.</i> 'устуқусс)

## К

565. каввана	كُون	создавать ( <i>см.</i> авджада, <i>произв.</i> таквйн, қана, кавн)
566. кавкаб	كوكب	светило (≠ сабит <sup>2</sup> )
567. кавн	كون	бытие ( <i>см.</i> вуджуд, <i>произв.</i> таквйн, қана, қа'ин); возникновение — <i>n</i> (≠ ҳудус, <i>ср.</i> фасад)
568. кавн ва-фасад	كون وفساد	возникновение и порча
569. казиб	كذب	ложь, ложность (о высказывании; <i>см.</i> сидқ, <i>произв.</i> қазиб)
570. қазиб	كاذب	ложный (о высказывании; <i>см.</i> бағил, <i>ср.</i> ғадик, <i>произв.</i> қазиб)
571. қа'ин	كائن	существующее, существо ( <i>см.</i> мумкин, мавджуд, <i>ср.</i> ма'дум, <i>произв.</i> қана, кавн, мукавван)
572. кайф	كيف	качество ( <i>ср.</i> камм; <i>n</i> <i>произв.</i> кайфиййа)
573. кайфиййа	كيفية	качество (категория; <i>ср.</i> каммиййа, <i>произв.</i> кайф, <i>вкл. в.</i> мақула)
574. калам	كلام	1. речь (≠ нуғқ, <i>ср.</i> ҳарас, <i>к</i> <i>произв.</i> калима) 2. калам ( <i>произв.</i> мутакаллим)
575. калима	كلمة	слово ( <i>релев.</i> лафз, ма'нан, далала, <i>произв.</i> калам)
576. камал	كمال	совершенство ( <i>см.</i> тамам, тамаиййа; <i>ср.</i> нақс, нуқсан, <i>произв.</i> камил)

577. к̣амил	كامل	совершенный (см. т̣амм, ср. н̣ақис, произв. кам̣ал, см. тж. 'инс̣ан к̣амил)	
578. к̣амин	کامن	потаенный (ср. музхар, произв. кум̣ун)	к, ишр
579. камм	کم	количество, «сколько» (ср. кайф, произв. каммий̣а)	п
580. каммий̣а	کمیه	количество (категория, ср. кайфий̣а, релев. та'аддуд, касра, миқд̣ар, произв. камм, вкл. в мақула)	
581. каммий̣а мунф̣асила	کمیه منفصلة	дискретное количество	
582. каммий̣а мутт̣асила	کمیه متصلة	континуальное количество	
583. к̣ана	كان	быть (см. вуджуд, произв. к̣а'ин, кавн)	
584. канз	کنز	клад (ср. манба') <sup>24</sup>	с
585. кас̣аба	کسب	стяжать (поступок — к; см. икт̣асаба, нала, произв. кас̣б)	
586. кас̣б	کسب	стяжание (о поступке; см. икт̣ис̣аб, найл, релев. их̣д̣ас, х̣алк, произв. кас̣аба)	к
587. кас̣йф	کثیف	плотный (см. сақ̣й̣л, ср. лат̣йф, произв. так̣̣суф, см. тж. г̣ас̣иқ)	
588. кас̣ра	کثرة	множественность (≠ та'аддуд, ср. ваҳда, қилла)	
589. ках̣̣ана	کهانة	ясновидение (см. сих̣р, тилас̣м̣ат, ша'ваза)	исм
590. каш̣ф	کشف	откровение (см. мука̣шафа, релев. х̣ай̣ал, фат̣х, вах̣м)	ишр, с
591. кинай̣а	کنایة	метонимия (вкл. в мадж̣аз)	
592. кулл	کل	1. целое (ср. дж̣уз', ба'д); все, всякий 2. целокупный (ср. 'ах̣ад)	

<sup>24</sup> В учении Ибн Араби термин служит метафорой «проявляющегося» Бога, который тем самым отличается от Бога как «источника» (манба') эманации, как он понимался в арабском перипатетизме.

593. куллийй	كلي	целокупный (см. 'амм, ср. джуз'ийй, <i>произв.</i> кулл, куллиййат, см. <i>тж.</i> 'амр куллийй, лафз куллийй)	
594. куллиййат	كلييات	универсалии (см. 'амр куллийй, ма'қула, ср. джуз'иййат, шахсиййат, <i>произв.</i> кулл, куллийй)	
595. кумўн	كمون	скрытое предсуществование (см. <i>исм</i> ( <i>произв.</i> камин))	к, исм
596. кунх	كُنْه	суть (см. лубб)	п
597. кура	كرة	сфера (первозлемента; ср. фалак)	
598. кура ас-савабит	كرة الثوابت	сфера неподвижных звезд	
599. кураха	كراهة	нежелание (ср. ирада, <i>произв.</i> макрух)	к
600. курсийй	كرسي	Трон (см. 'арш)	
601. куфр	كفر	неверие (см. ситр, ср. 'иман)	

## Қ

602. қабала	قَابِلْ	противопоставлять, противостоять; встречать ( <i>произв.</i> тақабала, муқабала)	
603. қабил	قَابِلْ	приемлющее (воздействие), принимающее (акциденции — о субстанции; ср. <i>релев.</i> ҳамил, муҳтамил)	
604. қабила	قَبِلْ	принимать, воспринимать (воздействие; ср. <i>релев.</i> ихтамала)	
605. қабйҳ	قَبِيح	безобразный (≠ ҳабйс, см. шарр ирадийй, ср. джамил, <i>релев.</i> шарр)	
606. қабла	قَبْلْ	до (о времени; ≠ қаблу, ср. ба'да, <i>произв.</i> қаблиййа)	
607. қаблиййа	قبليّة	до-вость (ср. ба'диййа, ма'иййа, <i>произв.</i> қабла)	п
608. қаблу	قَبْلْ	«до» <sup>25</sup> (≠ қабла)	к

<sup>25</sup> Некоторые мутакаллимы субстантивировали понятие «до» и говорили, что Бог — не «до вещей» (*қабла ал-ашйа'*), но составляет для любой вещи ее «до» (*қаблу ал-ашйа'*).

609. қаввама	قَوِّمَ	формировать (произв. қивам, муқаввим)	
610. қавл	قول	высказывание; речение	
611. қавл джазим	قول جازم	утверждающее высказывание	n
612. қавл шарих	قول شارح	разъясняющее высказывание (см. таҳдид, расм)	n
613. қада'	قضاء	предопределение (ср. қадар)	
614. қадар	قَدَر	судьба (см. қада', произв. қадариййа)	
615. қадариййа	قدريه	қадариты (ср. джабариййа, произв. қадар)	
616. қадах	قدح	искра	ишр
617. қаддара	قَدَّر	наделять величиной (произв. қадр, миқдәр, см. тж. аф'ал муқаддара)	
618. қадиййа	قضيه	суждение (≠ ҳукм, релев. ҳамил, ҳамл, қавл, маҳмул, мавдӯ')	
619. қадиййа 'аввалиййа	قضيه اوليه	изначально-[истинное] суждение	
620. қадиййа баттата	قضيه بطاطة	непреложное суждение	
621. қадиййа муджарраба	قضيه مجربة	суждение, основанное на опыте (см. тж. таджриба)	
622. қадиййа мутаватира	قضيه متواترة	суждение, принимаемое по общему согласию	
623. қадиййа ҳамлиййа	قضيه حملية	предикативное суждение	
624. қадиййа шартиййа	قضيه شرطية	условное суждение	
625. қадиййа шартиййа мунфасила	قضيه شرطية منفصلة	условно-разъединительное суждение	
626. қадиййа шартиййа муттасила	قضيه شرطية متصلة	условно-соединительное суждение	
627. қадим	قديم	вечный (произв. тақаддум, қидам)	
628. қадир	قادر	могущественный (ср. 'аджиз, сопол. мақдур, произв. қудра)	
629. қадр	قَدْر	количество; мера (произв. қаддара, миқдәр)	



630. қа'ида	قاعدة	положение (теории; см. дабит)	
631. қа'им	قائم	гнездящийся (об акциденции — в субстанции и <i>т.п.</i> ), на- личествующий (см. <i>тж.</i> қа'им би-л-қувва, қа'им би-л-фи'л, қа'им би-нафси-хи, қа'им би-зати-хи, мисал қа'им)	
632. қа'им би-зати-хи	قائم بذاته	самостоятельный (см. ваджиб би-зати-хи)	
633. қа'им би-л-қувва	قائم بالقوة	потенциальный (ср. қа'им би-л-фи'л)	
634. қа'им би-нафси-хи	قائم بنفسه	самостоятельный	
635. қа'им би-л-фи'л	قائم بالفعل	актуальный (ср. қа'им би-л-қувва)	
636. қаййада	قَيَّدَ	связывать (ср. атлақа, <i>произв.</i> тақаййада, муқаййад)	с
637. қанун	قانون	закон, канон (см. сунна, шар', шарй'а, қийас, намус)	
638. қарйна	قرينة	сопутствующее обстоятельство	
639. қаса	قاس	соразмерять (по чему-либо, <i>произв.</i> қийас)	
640. қасада	قصدَ	иметь наклонность (к своему месту — о первоэлементе; см. иштақа, Ҳанна, мәла, <i>произв.</i> қасд)	
641. қасара	قَسَرَ	принуждать силой ( <i>произв.</i> қаср)	
642. қасд	قصد	наклонность (см.. Ҳанйин, шавқ, майл, нузу', <i>произв.</i> қасада, мақсид, мақсуд, см. <i>тж.</i> қасд би-л-ишара, далала ал-қасд)	
643. қасд би-л-ишара	قصد بالاشارة	указание на нечто (= остенсивное определение)	
644. қасым	قسيم	соучаствующий (см. шарйк, <i>произв.</i> қисм)	

645. қасир	قاسر	принуждающее силой (произв. қасрийй, қасара)	
646. қаср	قسر	принуждение (произв. қасара, қасрийй, қасир)	n
647. қасрийй	قسري	принудительный (о движении; ср. таб'ийй, произв. қаср, см. тж. ҳарақа қасриййа)	
648. қахир	قاهر	подчиняющий (сopol. мақхур, ср. ҳади', произв. қахр)	ишр
649. қахир куллий	قاهر كلي	целокупный подчиняющий (о свете)	ишр
650. қахир куллий 'ардийй	قاهر كلي عرضي	поперечный целокупный подчиняющий (о свете)	ишр
651. қахир куллий тўлийй	قاهر كلي طولي	продольный целокупный подчиняющий (о свете)	ишр
652. қахр	قهر	подчинение (см. 'изз, ср. зулл, произв. қахир, мақхур)	ишр
653. қивам	قوام	устройство (≠ қийам, произв. муқаввим, қаввама)	
654. қидам	قدّم	вечность (см. 'абад, 'азал, тасармуд, сармад, дахр, давам, произв. қадим)	
655. қийам	قيام	становление (≠ қивам)	
656. қийама	قيامة	воскресение (см. инби'ас 2)	
657. қийас	قياس	образец для соизмерения (≠ 'унмузадж, миқйас, см. қанун), соизмерение (в т. ч. силлогизм; см. далил, см. тж. бурҳан, тамсйл)	
658. қийас ал-'акс	قياس العكس	силлогизм от обратного (см. қийас ал-хулф)	
659. қийас бурҳанийй	قياس برهاني	аподейктический силлогизм	
660. қийас дамыр	قياس ضمير	усеченный силлогизм	
661. қийас иқтиранийй	قياس اقتراني	соединительный силлогизм	
662. қийас иқтиранийй шартийй	قياس اقتراني شرطي	условно-соединительный силлогизм	
663. қийас истисна'ийй	قياس استثنائي	исключающий силлогизм	
664. қийас мугалит	قياس مغالط	софистический силлогизм	

665. қийас мунтидж	قياس منتيج	производящий силлогизм	
666. қийас мураккаб	قياس مركب	составной силлогизм	
667. қийас ҳитабийй	قياس خطابي	риторический силлогизм	
668. қийас ал-ҳулф	قياس الحلف	силлогизм от обратного, <i>reductio ad absurdum</i> (см. қийас ал-'акс)	
669. қийас ши'рийй	قياس شعري	поэтический силлогизм	
670. қилла	قلة	малочисленность (ср. та'аддуд, қасра, ваҳда)	
671. қисм	قسم	часть (≠ қист, см. джуз', ба'д, произв. қасим, мунқасим)	
672. қист	قسط	доля (≠ джуз', ба'д, қисм, релев. 'адл)	
673. қувва	قوة	сила, потенция (ср. фи'л)	
674. би-л-қувва	بالقوة	потенциально (ср. би-л-фи'л)	
675. қувва ғадабиййа	قوة غضبية	сила гнева	
676. қувва ғазийа	قوة غاذية	питающая сила	
677. қувва дафи'а	قوة دافعة	выталкивающая сила	
678. қувва джазба	قوة جاذبة	привлекающая сила	
679. қувва қарйба	قوة قريبة	ближайшая потенция	
680. қувва масика	قوة ماسكة	удерживающая сила	
681. қувва муваллида	قوة مولدة	порождающая сила	
682. қувва мутаҳаййила	قوة متخيلة	сила представления	
683. қувва муштарак	قوة مشتركة	общая сила	
684. қувва намийа	قوة نامية	растительная сила	
685. қувва ҳадима	قوة هاضمة	переваривающая сила	
686. қувва ҳакима	قوة حاکمة	сила суждения	
687. қувва шахваниййа	قوة شهوانية	сила страсти	
688. қудра	قدرة	могущество (≠ исти'дад, истита'а, джабарут, ср. 'аджз, произв. қадир, мақдур)	
689. қудсийй	قدسي	святой (не о человеке; произв. тақдйс)	ишр
690. қур'ан	قرآن	соединенность (ср. фуққан, произв. иқтарана)	с
691. қурб	قرب	близость (ср. бу'д)	
692. қутб	قطب	полюс (релев. дара)	ишр, с

# Л

693. лă-вуджуд	لاوجود	несуществование (см. 'адам) <i>п</i>
694. лавн	لون	цвет
695. лăзйз	لذيد	сладостный ( <i>произв.</i> лузза)
696. лăзим	لازم	1. необходимо-сопутствующее (о смысле; <i>релев.</i> илтизъм) 2. влекущее ( <i>сопол.</i> малзум, <i>произв.</i> лузъм)
697. лайс	لئس	ничто ( <i>ср.</i> 'айс, <i>произв.</i> <i>исм</i> лайсиййа)
698. лайсиййа	لئسية	ничтожность ( <i>ср.</i> 'айсиййа, <i>исм</i> <i>произв.</i> лайс)
699. лақийа	لقي	сходиться (об атоме — с другими атомами — <i>к</i> ; см. масса), соединяться ( <i>произв.</i> лиқа')
700. лăми'	لامع	блистающий (о свете) <i>ишр</i>
701. лăтафа	لطافة	тонкость ( <i>ср.</i> иқтисад, ҳаджизиййа, <i>произв.</i> лăтиф)
702. лăтиф	لطيف	1. тонкий, легкий (о первоэлементе; см. рақйқ, <i>ср.</i> ҳаджиз, муқтасид, касйф, <i>произв.</i> талтиф, лăтафа, лутф, см. <i>тж.</i> джисм лăтиф) 2. милостивый ( $\neq$ раҳйм, <i>произв.</i> лутф)
703. лафз	لفظ	выговоренность ( $\neq$ савт, <i>ср.</i> ма'нан, <i>релев.</i> қадиййа, қавл, мутарăдифа, муштарака, <i>произв.</i> малфуз)
704. лафз 'амм	لفظ عام	общее слово <sup>26</sup> ( <i>ср.</i> лафз <i>п</i> шаҳис, <i>сопол.</i> ма'нан 'амм, <i>релев.</i> 'амм)
705. лафз джуз'ийй	لفظ جزئي	единичное слово <i>п</i> ( <i>ср.</i> лафз куллийй, <i>релев.</i> джуз')

<sup>26</sup> Во всех приводимых ниже словосочетаниях с термином *лафз* мы используем для его перевода «слово», а не «выговоренность», ориентируясь на сложившееся в русском языке словоупотребление, а не реалии арабского терминологического мышления.

706. лафз куллий	لفظ كلي	целокупное слово (ср. лафз <i>n</i> джуз'ийй, <i>релев.</i> кулл)	
707. лафз куллий 'арадийй	لفظ كلي عرضي	акцидентальное целокупное слово (ср. лафз куллийй <i>затийй</i> )	<i>n</i>
708. лафз куллийй <i>затийй</i>	لفظ كلي ذاتي	самостное целокупное слово (ср. лафз куллийй 'арадийй)	<i>n</i>
709. лафз мураккаб	لفظ مركب	составное слово (ср. лафз муфрад)	<i>n</i>
710. лафз мутава'ти'	لفظ متواطئ	совпадающее слово (см. лафз муштарак, лафз мушаккик)	<i>n</i>
711. лафз муфрад	لفظ مفرد	единичное слово (ср. лафз <i>n</i> мураккаб)	<i>n</i>
712. лафз мушаккик	لفظ مشكك	вводящее в сомнение слово (ср. лафз муштарак, лафз мутава'ти')	<i>n</i>
713. лафз муштарак	لفظ مشترك	совместное слово (см. лафз мутава'ти', лафз мушаккик)	<i>n</i>
714. лафз ша'хис	لفظ شاخص	особенное слово (ср. лафз <i>n</i> 'амм, <i>сопол.</i> ма'нан ша'хис, <i>релев.</i> ша'хис)	<i>n</i>
715. ла-ху	له	обладать (категория, вкл. в ма'қула)	
716. лахут	لاهورت	божественное, бог (ср. насут, <i>произв.</i> лахутийй)	<i>c</i>
717. лахутийй	لاهورتي	божественный (ср. 'инсанийй, <i>произв.</i> лахут)	<i>c</i>
718. ла-шай'	لا شيء	ничто (≠ лайс, ср. шай')	
719. лиқа'	لقاء	схождение, соединение; встреча (с Богом — <i>c</i> ; <i>произв.</i> лақиййа)	
720. лйн	لين	мягкость (ср. хушўна)	
721. лисан	لسان	язык	
722. лисан ал-джам'	لسان الجمع	язык соединенности	<i>c</i>
723. лисан ат-тафсйл	لسان التفصيل	язык разделенности	<i>c</i>
724. лубб	لب	сердцевина; суть ( <i>переносн.</i> ; см. кунх)	<i>c</i>
725. лузза	لذة	наслаждение, услада (ср. 'алам, <i>релев.</i> хайр, камал, <i>произв.</i> лазйз)	

726. лузум لزوم (необходимое)  
сопутствование  
(см. илтизам, произв.  
лазим, малзум)
727. лутф لُطْف мягкость, милость  
(≠ рахма, см. тафаддул,  
ср. истихқақ,  
произв. латиф)
728. луҳуқ لحوق привхождение  
(акциденции; ≠ вуқу',  
см. тарайан, ср. раф');  
последующее  
достижение — *исм*

## М

729. ма' ماء вода (вкл. в 'унсур)
730. ма ла йатанāха ما لا يتناهي беспредельное  
(ср. мунтахин, см. ғайр  
мутанāхин, ма ла нихāйа  
ла-ху, см. тжс. 'адам  
ат-танāхй)
731. ма ла нихāйа ла-ху ما لا نهاية له беспредельное  
(ср. мунтахин, см. ғайр  
мутанāхин, ма ла йатанāха,  
см. тжс. 'адам ат-танāхй)
732. ма хува ما هو «что это?» (ср. ай  
ма хува, произв. ма'иййа,  
махиййа)
733. ма'а مع совместно (ср. қабла,  
ба'да, произв. ма'иййа)
734. ма'ад مَعَادُ загробная жизнь
735. мабғуд مَبْغُوض вызывающий отвращение  
(ср. маҳбуб, произв. бугд)
736. мабда' مَبْدَأُ начало (произв. мубтади')
737. мабда' 'аввал مَبْدَأُ أَوَّلُ первоначало
738. ма'буд مَعْبُود то, чему поклоняются  
(сопол. 'абид, произв.  
'ибада, 'абд)
739. маб'ус مَبْعُوث воскрешенный *исм*  
(см. мунба'ис 2, сопол.  
ба'ис, произв. ба'с)
740. мавадда مَوَدَّة приязнь (см. 'ишқ,  
маҳабба, садақа, ҳубб)

741. мавāлйд	مواليد	порождения (из смеси элементов; см. 'унсурийāt, мутаваллидāt)	ишр, исм
742. мавāлйд джисмиййа	مواليد جسمية	телесные порождения	исм
743. мавāлйд руḫаниййа	مواليد روحانية	духовные порождения	исм
744. мавāt	موات	мертвое (ср. ḫайй, произв. маййит)	к
745. мавджуд	موجود	сущее (см. кa'ин, ср. сабит, ма'дум, произв. вуджуд)	
746. мавди'	موضع	предмет; топ	
747. мавду'	موضوع	носитель, предмет (воздействия = субъект; см. ḫамил, ср. маḫмул, сопол. вāди')	
748. мавсуф	موصوف	имеющее атрибут (произв. сифа, васф)	
749. мавт	موت	смерть (≠ фана', ср. ḫайā, произв. мавāt, маййит)	
750. мадад	مدد	подкрепление, поддержка (≠ та'ййд, произв. мадда)	ишр
751. мадбут	مضبوط	точный (= упорядоченный; см. мураттаб, сопол. дабит, произв. дабт)	
752. мадда	مادة	материя (см. хайула, релев. сұра), основа (как источник — см. манба', канз, произв. мадад)	
753. мадда 'ула	مادة اولی	первая материя (см. хайула)	исм
754. маджāз	محاذ	иносказание (ср. ḫақйқа, произв. таджаввуз, маджāзийй, вкл. кинāйа) <sup>27</sup>	к
755. маджāзийй	محاذي	иносказательный (произв. маджāз)	
756. маджмӯ'	مجموع	совокупность (см. джумла, произв. иджтама'a)	

<sup>27</sup> Мы отмечаем этот термин как особенно релевантный для калама, где *хақйқа* еще сохраняет как смысл «прямое значение слова» (vs. *маджāз*, иносказание), характерный для употребления термина в филологии, так и значение «истинность» (= «сущность»), характерное для философии. *Маджāз*, как он понимается в филологии, распадается на целое семейство терминов, из которых здесь отмечен только *кинāйа* как имеющий значение для собственно философии.

757. маджус	ماجوس	маги (= огнепоклонники)	
758. маджхул	مجهول	неизвестное, непознанное, неуточненное (см. мухмал, ср. ма'лум, мута'аййин, произв. джахл)	
759. ма'дин	معدين	минерал (см. джамад, релев. набат, хайаван; вкл. в мутаваллидāt)	исм
760. мадина	مدينة	город	n
761. мадина дālла	مدينة ضالة	заблудший город	n
762. мадина джахила	مدينة جاهلة	невежественный город	n
763. мадина джуз'иййа	مدينة جزئية	город, постигающий (только) единичное	n
764. мадина фāдила	مدينة فاضلة	добродетельный город	n
765. мадина фасика	مدينة فاسقة	лицемерный город	n
766. ма'дул	معدول	правильный (см. му'тадил, релев. саҳйх, произв. 'адл)	
767. ма'дум	معدوم	небытийное (см. 'адамийй, ср. сабит, ка'ин, мавджуд, произв. 'адам)	
768. мазхар	مظهر	местоявления (для «форм», напр., в зеркале; произв. зухур)	
769. ма'иййа	مائية	чтойность (= махиййа, см. 'айн, зāt, ҳақйқа, хувиййа, халиййа, произв. от ма хува)	
770. ма'иййа	معية	совместность (ср. тақаддум, та'аххур; времени — ср. қаблиййа, ба'диййа, произв. ма'а)	
771. майа'ан	ميعان	текучесть	
772. маййит	ميت	мертвый (ср. ҳайй, произв. мавāt, мавт)	
773. майл	ميل	тяготение (см. ҳанйн, шавқ, қасд, нузу', произв. мālа)	
774. мақам	مقام	остановка, макам (см. манзил, релев. тарйқа)	
775. макāн	مكان	место (≠ ҳаййиз, см. макāна, произв. мумākана)	
776. макāна	مكانة	местоположение (см. макāн)	c



777. мақдур	مقدور	подвластное ( <i>сопол.</i> қадир, <i>произв.</i> кудра)
778. макрух	مكروه	нежелательное ( <i>произв.</i> кураха)
779. мақсид	مقصد	цель ( <i>см.</i> мақсуд, <i>произв.</i> қасада)
780. мақсуд	مقصود	подразумеваемое; цель ( $\neq$ гарад, <i>см.</i> мақсид, ниййа, <i>произв.</i> қасада)
781. мақт	مقت	ненависть ( <i>см.</i> бугд, <i>ср.</i> 'ишқ, <i>произв.</i> мамқут)
782. ма'қул	معقول	интеллигибельное ( <i>ср.</i> маҳсус, <i>сопол.</i> 'ақил, <i>произв.</i> 'ақл, ма'құла)
783. ма'құла	معقولة	универсалия ( <i>см.</i> 'амр куллийй, куллиййат, <i>релев.</i> мақұла, <i>произв.</i> 'ақл, ма'құл)
784. мақұла	مقولة	категория ( <i>букв.</i> <span style="float: right;">п</span> <i>сказываемое; вкл.</i> джавхар, каммиййа, кайфиййа, идафа, мата, 'айна, вад', ла-ху, 'ан йаф'ал, 'ан йанфа'ил)
785. мақхур	مقهور	подчиненный ( <i>см.</i> ҳади', <i>ишр</i> <i>сопол.</i> қахир, <i>произв.</i> қахр)
786. мәла	مال	тяготеть ( <i>см.</i> иштақа, ҳанна, қасада, <i>произв.</i> майл)
787. малака	ملكة	обладание свойством ( <i>релев.</i> 'адам, мутададд, мутадайиф, муджиба, сәлиба, <i>произв.</i> малк, <i>вкл. в</i> мутақабил)
788. малақут	ملكوت	Царствие
789. малзум	ملزوم	влекомое ( <i>сопол.</i> лазим, <i>произв.</i> илтизъм, лузъм)
790. малк	ملك	владение, овладевание <span style="float: right;">с</span> ( <i>произв.</i> малака)
791. ма'лүл	معلول	следствие ( <i>сопол.</i> 'илла)
792. ма'лүм	معلم	познанное ( <i>ср.</i> маджхул, <i>сопол.</i> 'алим, <i>произв.</i> 'илм, ма'лүма)
793. ма'лүма	معلومة	нечто известное, познанное ( <i>произв.</i> ма'лүм)

794. ма'лұх	مألوه	обожествляемый (произв. 'илах)	с
795. малфуз	ملفوظ	выговоренное (≠ мантұқ, произв. лафз)	
796. мамқут	ممقوت	ненавистное (см. мабғұд, ср. ма'шұқ, произв. мақт)	
797. ма'мур	مأمور	1. получающий приказание (см. мукаллаф, сопол. 'амир) к 2. то, что приказано (ср. манхийй, произв. 'амр)	с, исм,
798. мана'а	منع	препятствовать (ср. авджаба, произв. мани', мумтани')	
799. манам	منام	сон (ср. субат, йақза)	
800. ма'нан	معنى	смысл (релев. лафз, далала, калима, фахм, мафхум)	
801. ма'нан 'амм	معنى عام	общий смысл (ср. ма'нан шаҳис, сопол. лафз 'амм)	
802. ма'нан мунҳатт	معنى منحط	низший смысл (по отнош. к более общему)	
803. ма'нан шаҳис	معنى شاخص	особенный смысл (ср. ма'нан 'амм, сопол. лафз шаҳис)	
804. манба'	منبع	источник (см. мабда', канз, п йанбу', релев. истафада, файд)	п
805. манзил	منزل	остановка (см. мақам, релев. маслак)	ишр
806. мәни'	مانع	препятствие (то, что делает невозможным бытие другого; ср. шарт, релев. 'илла, произв. мана'а, мумана'а, мумтани')	
807. манқуш	منقوش	оттиснутый (о формах — на небесных скрижалях; см. мунтақиш, произв. нақш)	
808. мантиқ	منطق	логика (ср. ҳадс, произв. мантиқийй, нутқ)	
809. мантиқийй	منطقي	логический (ср. ҳадсийй, произв. мантиқ)	
810. мантұқ	منطوق	высказанное (≠ малфуз, сопол. натиқ, произв. нутқ)	
811. манфа'а	منفعة	польза (≠ ҳайр, см. наф', маслаҳа, ср. дарар)	к, с

812. манхий	منهي	запрещенное (ср. ма'мур, к произв. нахй)	
813. марбуб	مربوب	опекаемый (сопол. рабб)	с
814. мардий	مرضِي	тот, кем довольны (сопол. с радин, произв. ридан)	с
815. ма'рифа	معرفة	познание, знание (см. 'илм; релев. занн, идрāk, йақин, и'тиқад, шакк, произв. 'арафа)	
816. ма'рифа мутайаққина	معرفة متيقنة	уверенное знание (см. тжс. тайаққана)	
817. марказ	مرکز	центр (в т.ч. первоэлемента)	
818. мармуз	مرموز	то, на что указывает символ (произв. рамз)	
819. мартаба	مرتبة	степень (см. рутба, дараджа, произв. тартиб, мураттаб)	
820. масафа	مسافة	расстояние (см. бу'д)	
821. ма'сйя	معصية	ослушание (ср. та'а, релев. 'амр)	
822. маслак	مسلك	путь, дорога (см. тарйқа, релев. манзил, произв. салик)	ишр
823. маcлаҳа	مصلحة	подходящее (≠ хайр, произв. ал-аслаҳ)	
824. масса	ماسّ	соприкасаться (об атомах, к телам; произв. мумасса, см. лақийа)	к
825. масх	مسخ	переселение душ (см. танасух)	ишр
826. матā	متى	когда (категория, вкл. в мақула)	
827. матлаб	مطلب	вопросительная частица	
828. матлаб 'айй	مطلب اي	вопросительная частица «какой»	
829. матлаб 'айна	مطلب اين	вопросительная частица «где»	
830. матлаб кайф	مطلب كيف	вопросительная частица «как»	
831. матлаб кам	مطلب كم	вопросительная частица «сколько»	
832. матлаб ма	مطلب ما	вопросительная частица «что»	

833. матлаб ман	مطلب من	вопросительная частица «кто»	
834. матлаб мата	مطلب متى	вопросительная частица «когда»	
835. матлаб хал	مطلب هل	вопросительная частица «ли» ( <i>произв.</i> халиййа)	
836. матрук	متروك	оставленное, несделанное (о деянии; <i>сопол.</i> тарик, <i>произв.</i> тарк)	
837. мафдул	مفضول	превзойденный ( <i>сопол.</i> фадил, <i>произв.</i> фадл, фадйла, муфадала)	
838. мафйд мин-ху	مفيض منه	источник эманации ( <i>сопол.</i> фа'ид, <i>произв.</i> фада, файд)	<i>исм</i>
839. мафруд	مفروض	предполагаемый ( <i>произв.</i> ифтирад)	
840. маф'ул	مفعول	претерпевающее, пассивное, подвергающееся воздействию ( <i>см.</i> мунфа'ил, му'ассар фй-хи, <i>сопол.</i> фа'ил, <i>произв.</i> маф'улиййа)	
841. маф'улиййа	مفعولية	природа претерпевающего ( <i>букв.</i> претерпеваемость; <i>ср.</i> фа'илиййа, <i>произв.</i> маф'ул)	
842. мафхум	مفهوم	понимаемое (= прямой и имплицитный смысл; <i>релев.</i> ма'нан, <i>произв.</i> фахима, фахм) <sup>28</sup>	
843. маҳабба	محبة	любовь, приверженность ( <i>см.</i> 'ишқ, хубб)	<i>n, ишр, с</i>
844. маҳалл	محل	вместилище (≠ ҳаййиз, макан, <i>произв.</i> ҳалла)	
845. маҳбуб	محبوب	любимый ( <i>ср.</i> мабғуд, <i>произв.</i> хубб)	
846. маҳд	محض	чистый ( <i>см.</i> ҳалис, сафийй, муджаррад, назйф, нақийй)	
847. маҳиййа	ماهية	чтойность (= ма'иййа, <i>см.</i> 'айн, зат, ҳақйқа, хувиййа, халиййа, <i>произв.</i> от ма хува)	

<sup>28</sup> Термин обозначает тот «смысл» (ма'нан), на который «указывает» (*далала*) данная «выговоренность» (*лафз*).

848. маҳкӯм ('алай-хи)	محكوم (عليه)	судимый ( <i>сопол.</i> ҳақим, <i>произв.</i> ҳукм)
849. маҳлӯқ	مخلوق	сотворенное ( <i>см.</i> мубтада', мубда', мукавван, <i>сопол.</i> ҳақиқ, <i>произв.</i> ҳалқ)
850. маҳмул	محمول	предикат ( <i>букв.</i> несомое; <i>ср.</i> мавдӯ', <i>сопол.</i> ҳамил)
851. маҳсӯс	محسوس	сенсительный ( <i>ср.</i> ма'қул, <i>сопол.</i> ҳасса, <i>произв.</i> ҳисс, маҳсусат)
852. маҳсӯсат	محسوسات	сенсительное ( <i>ср.</i> руҳанийят, 'ақлийят, <i>произв.</i> маҳсус)
853. ма'хӯд	معهود	известное, знакомое ( $\neq$ ма'лӯм)
854. машғул	مشغول	занятый <sup>29</sup> ( <i>см.</i> мушғал, <i>сопол.</i> шағил, <i>произв.</i> шағала)
855. машй'а	مشيئة	желание ( $\neq$ умниййа, <i>ср.</i> ир'ада, <i>произв.</i> ша'а)
856. ма'шӯқ	معشوق	любимый ( <i>см.</i> маҳбуб, <i>ср.</i> мамқут, <i>произв.</i> 'ишқ)
857. машшā'иййа	مشائية	перипатетизм ( <i>см.</i> фалсафа)
858. машшā'ун	مشاؤون	перипатетики ( <i>см.</i> аристуталийун, фалāсифа)
859. мизāдж	مزاج	смешение, смесь (первозлементов; $\neq$ мумтазидж, мумāзаджа — <i>исм</i> )
860. миқдāр	مقدار	величина ( <i>релев.</i> каммиййа, касра, мусāвā, ваҳда, <i>произв.</i> қаддара, қадр, <i>вкл.</i> джисм, сатҳ, ҳатт, нуқта — <i>и</i> ); мера (движения — о времени)
861. миқйāс	مقياس	образец для соизмерения, гномон ( $\neq$ қийāс, <i>см.</i> 'унмузадж)

<sup>29</sup> С коннотацией «отвлеченный от другого», в связи с чем приобретает свою важность *танбӣх* «пробуждение внимания».

862. милла	ملة	милля <sup>30</sup> (см. дин, сунна, шарй'а, релев. 'иман)	
863. мир'а	مرآة	зеркало (релев. шабах)	
864. мисал	مثال	подобие (см. мисл), идея (множ. мусул), образ	
865. мисал қә'им	مثال قائم	утвержденный образ	ишр
866. мисал му'аллақ	مثال معلق	подвешенный образ	ишр
867. мисаха	مساحة	площадь, поверхность (тела)	п, исм
868. мисл	مثل	подобие (см. шабих, мисал, нидд, произв. мумасала)	
869. му'ад	مُعاد	воспроизведенное (ср. мубтада', произв. а'ада, и'ада)	к
870. му'аййан	مُعَيَّن	определенный (ср. мухмал, произв. та'йин)	
871. му'аййад	مُوَيْد	имеющий поддержку (произв. 'аййада, та'йид, му'аййид)	исм
872. му'аййид	مُوَيْد	поддерживающий (произв. 'аййада, та'йид, му'аййад)	исм
873. му'аққат	مَوْقَت	временной (см. фанин, мухдас, ср. бакин, да'им, қадим)	с
874. му'аллақ	معلق	подвешенный (о «цитаделях» — сйсийа, «образах» — мисал)	ишр
875. му'аллаф	مُؤَلَّف	составной (о теле), составленный (из посылок — о силлогизме; см. му'талиф, мураккаб)	
876. му'ассар фй-хи	مُوَظَّر فِيهِ	подвергающийся воздействию (см. мута'ассир, маф'ул, мунфа'ил, сопол. му'ассир, произв. 'ассара, 'асар)	с

<sup>30</sup> Оставляя этот термин непереуведенным, мы обращаем на него внимание как на случай действительной непереуводимости. Какой бы «эквивалент» мы ни предложили, он непременно будет нести на себе печать *разделения* теоретического и практического. разделения и различения, принципиального для западной традиции («мировоззрение». «идеология», т.д.). Между тем *милля* — это соположенность практического и теоретического, в которой они различены, но неразводимы. Точно так же «вера» не слишком хорошо подходит для перевода термина *'иман*, поскольку это понятие всегда определяется как неразрывная соположенность «знания и деяния».

877. му'ассир	مؤثر	воздействующий (см. фә'ил, сопол. му'ассар фи-хи, произв. 'ассара, 'асар)	с
878. мубаттил	مبطل	делающий невозможным, делающий ложным (≠ мәни', произв. батил, табтил)	
879. мубашир	مباشر	непосредственный (ср. мутаваллид)	к
880. мубда'	مبدع	сотворенное (см. мубтада', исм, п махлұқ, сопол. мубди', произв. ибда', мубда'ийа)	
881. мубда'ийа	مبدعية	сотворенность (произв. исм мубда')	исм
882. мубди'	مبدع	творец (сopol. мубда', произв. ибда')	
883. мубтада'	مبتدا	то, чему дано начало (см. к мубда', махлұқ, ср. му'ад, произв. ибтада'а, ибтида', мубтади')	к
884. мубтади'	مبتدئ	дающий начало (см. хәлиқ, к мубди', сопол. мубтада', произв. ибтада'а, ибтида', мабда')	
885. муvазана	موازنة	равновесность (см. тавәзун, тақабул)	исм, с
886. муғаййабат	مغيبات	потустороннее (произв. ғайб)	ишр
887. муғалата	مغالطة	софизм (произв. муғаллат)	
888. муғаллат	مغلط	ошибочный (о силлогизмах; произв. муғалата)	
889. мудаббир	مدبر	управляющий (см. мутасарриф, произв. тадбир)	
890. мудадд	مضاد	противоположный (произв. дидд)	
891. мудаҳала	مداخلة	взаимное проникновение (см. мумākана)	
892. мўджаб	موجب	то, что сделано необходимым (в бытии или знании; сопол. мўджиб, произв. авджаба, вуджуб)	

893. муджа́наса	مجانسة	однородность (см. мунасаба); разбиение по родам (ср. танвий' — к, произв. джинс)
894. муджарра́д	مجرد	свободный (о первоматерии); чистый (об абстрактных понятиях, свете), очищенный (от чего-либо; см. халис, махд, произв. таджаррада, таджрид)
895. му́джиб	موجب	делающий необходимым (другого в бытии или знании; сопол. муджаб, произв. авджаба, вуджуб)
896. му́джиба	موجبة	утвердительное (высказывание; ср. салиба, релев. 'адам, малака, мутададд, мутадайиф, произв. авджаба, йджаб, вкл. в мутақабил)
897. му́джид	موجد	дающий существование (см. мухдис, произв. авджада, йджад)
898. му́джтами'	مجتمع	образующий совокупность (напр., о ряде; произв. иджтама'а, маджму')
899. му́джтахид	مجتهد	усердный (релев. 'аджр, с произв. иджитихад)
900. му́драк	مدرك	постигаемое (см. ма'лум, произв. идрак, мудрик, мудрикиййа)
901. му́дрик	مدرك	постигающий (произв. идрак, мудрак, мудрикиййа)
902. му́дрикиййа	مدركية	способность к постижению (букв. постигательность; произв. мудрик)
903. му́здавадж	مزدوج	двойной (о теле — состоящий из разных эле- ментов; ср. фәрид, произв. завдж)
904. му́зхар	مظهر	выявленный (см. захир, ср. кәмин, батин, сопол. музхир, произв. изхар)



905. музхир	مُظهِر	выявляющий ( <i>сопол.</i> музхар, <i>произв.</i> изхәр)	
906. муқабала	مقابله	встреча; противолежание ( <i>см.</i> тақабул, <i>произв.</i> қабала, муқабил)	
907. муқабил	مقابل	противолежащее ( <i>см.</i> дидд, нақид, <i>произв.</i> тақабала, муқабала)	
908. мукавван	مَكُون	созданное ( <i>см.</i> махлук, <i>произв.</i> таквин, ка'ин)	
909. муқаввим	مَقُوم	составляющее (= компонент; <i>произв.</i> қивәм, қаввама); делающее правильным — <i>исм</i>	
910. муқаддама	مَقْدَمَة	посылка (силлогизма)	
911. муқаддама музаввара	مَقْدَمَة مَزْوَرَة	извращенная посылка	
912. муқаддама муҳаййала	مَقْدَمَة مُحَيَّلَة	иллюзорная посылка	
913. муқаддама ҳадсиййа	مَقْدَمَة حَدْسِيَّة	интуитивно постигаемая посылка	
914. муқаййад	مَقْيَد	связанный (≠ мута'аллиқ, <i>с</i> муқтарин, <i>ср.</i> мутлақ, <i>произв.</i> тақйид)	
915. мукаллаф	مَكْلَف	тот, кого касается предписание Закона ( <i>см.</i> ма'мӯр, <i>произв.</i> таклийф)	к, с
916. муқаса	مَقَاسَة	муқа, претерпевание муки ( <i>ср.</i> завқ — <i>п</i> )	
917. муқашафа	مَكْشَفَة	откровение ( <i>см.</i> кашф, <i>см. тжс.</i> ҳайāl, фатҳ, ваҳй)	<i>ишр, с</i>
918. муқтарин	مَقْتَرِن	связанный (соединенный с чем-то; ≠ мута'аллиқ, муқаййад, <i>ср.</i> муфтариқ, <i>произв.</i> иқтарана)	
919. муқтасид	مَقْتَصِد	приглушающий (о теле = умеренно-задерживающий свет; <i>ср.</i> ҳаджиз, шаффаф, латйф)	<i>ишр</i>
920. мула'им	مَلَام	подходящее (для вещи; <i>релев.</i> муджанаса, мунасаба)	
921. мумāзаджа	مَمَازَجَة	перемешивание (о первоэлементах; <i>произв.</i> мизадж, мумтазидж)	<i>исм</i>

922. мумākана	مماكنة	занимание места друг друга (см. мудахала, произв. макан)	к
923. мумана‘а	ممانعة	сопротивление (произв. мани‘)	
924. мумасала	مماثلة	взаимное подобие (произв. мумасил, мисл)	
925. мумасил	مماثل	подобный (произв. мисл, мумасала)	
926. мумасса	مماسة	соприкасание (об атомах, телах; произв. масса)	
927. мумкин	ممکن	возможное (в бытии или мысли; ≠ джа‘из, ср. мумтани‘, ваджиб, релев. ка‘ин, мавджуд, произв. имкан, мумкинат, см. тж. мумкин ал-вуджуд, мумкин ал-вуджуд ли-зати-хи)	
928. мумкин ал-вуджуд	ممکن الوجود	могущее существовать (произв. имкан, см. тж. мумкин, мумкин ал-вуджуд ли-зати-хи)	
929. мумкин ал-вуджуд ли-зати-хи	ممکن الوجود لذاته	могущее существовать благодаря своей самости (см. тж. мумкин ал-вуджуд)	п, с
930. мумкинат	ممکانات	возможное сущее (множ. от мумкин)	
931. мумтазидж	ممتزج	смешанное (≠ мухталит; ≠ мизадж — иси)	
932. мумтани‘	ممتنع	невозможное (в бытии или мысли; см. мухал, ср. ваджиб, мумкин, произв. имтина‘, мани‘, мана‘а)	
933. мумтани‘ ал-вуджуд ли-зати-хи	ممتنع الوجود لذاته	неспособное существовать благодаря своей самости	п, с
934. муназзах	منزّه	очищенный (сопол. муназзих, произв. танзйх)	с
935. муназзих	منزّه	очищающий (ср. мушаббих, сопол. муназзах, произв. танзйх)	с

936. мунақада	مناقضة	противоречие ( <i>произв.</i> танақуд)	
937. мунасаба	مناسبة	соотнесенность ( <i>см.</i> муджа́наса, <i>произв.</i> нисба, <i>см. тж.</i> муша́кала)	
938. мунафа	منافاة	отрицание ( <i>произв.</i> танафин, нафй)	
939. мунба'ис	منبعث	1. эманационный (о разумах; <i>произв.</i> инби'ас) 2. воскрешенный	<i>исм</i>
940. мунқасим	منقسم	делимый ( <i>ср.</i> мураккаб, <i>произв.</i> инқасама, қисм)	
941. мунтақиш	منتقش	оттиснутый (о формах частного — в высших сущностях; <i>см.</i> манқуш, <i>произв.</i> нақш)	<i>п, ишр</i>
942. мунтахин (ила)	منتبه (الى)	восходящий (к пределу; <i>ср.</i> ма ла нихайа ла-ху, <i>произв.</i> нихайа)	
943. мунфа'ил	منفعل	претерпевающее ( <i>см.</i> маф'ул, му'ассар фй-хи, <i>ср.</i> фа'ил, <i>произв.</i> инфа'ала)	
944. мунфарид	منفرد	одиночный (о неделимой частице или субстанции; <i>см.</i> фа́рид, <i>произв.</i> инфира́д, фард)	
945. мунфасил	منفصل	разделенный, дискретный ( <i>ср.</i> муттасил)	
946. мурадджах	مرجح	то (из равных возможностей), чему дан перевес ( <i>сопол.</i> мурадджих, <i>произв.</i> тарджих)	
947. мурадджих	مرجح	дающее перевес (одной из равных возможностей над другой; <i>сопол.</i> мурадджах, <i>произв.</i> тарджих)	
948. мураккаб	مرکب	составной, сложный (о теле, понятии; <i>см.</i> му'талиф, му'аллаф, <i>ср.</i> басйт, мунқасим, <i>произв.</i> таркиб)	
949. мураттаб	مرتب	упорядоченный ( <i>см.</i> мадбут, <i>произв.</i> тартиб, рутба)	
950. мурид	مرید	стремящийся (к овладению учением, = адепт; <i>см.</i> сәлик, <i>произв.</i> ара́да)	<i>исм, с</i>
951. мусавва	مساواة	равенство ( <i>релев.</i> 'адл, миқдар)	

952. мус̣ахаба	مصاحبة	взаимное сопутствие (≠ илтиза̣м, <i>произв.</i> с̣ахиб)	
953. мустагри̣к	مستغرق	всеобщий (о понятии, суждении; ≠ муштара̣к, <i>см.</i> ша̣мил, ‘амм, <i>произв.</i> исти̣гра̣к)	
954. мустакил̣л	مستقل	самостоятельный ( <i>см.</i> га̣нийй, <i>ср.</i> мух̣тадж, <i>произв.</i> исти̣к̣лал)	
955. мустамир̣р	مستمر	постоянный (≠ да’им, <i>произв.</i> исти̣м̣ра̣р)	
956. мустанй̣р	مستنير	светящийся ( <i>см.</i> най̣йир), <i>ишр</i> просветленный ( <i>релев.</i> нур, <i>произв.</i> исти̣на̣ра)	
957. мустафа̣д	مستفاد	полученный ( <i>сopol.</i> <i>исм</i> мустафид, <i>произв.</i> истафа̣да)	
958. мустафид̣	مستفيد	получающий ( <i>ср.</i> муфид, <i>исм</i> <i>сopol.</i> мустафа̣д, <i>произв.</i> истафа̣да)	
959. мустаха̣к̣к	مستحق	заслуженное ( <i>произв.</i> истаха̣к̣ка)	
960. мустах̣са̣л	مستحصل	получаемое (о знании или бытии; ≠ ха̣дир, <i>сopol.</i> ха̣си̣л)	<i>n</i>
961. мусул̣	مُثل	идеи ( <i>множ.</i> от мис̣ал)	
962. мута’аввил̣	متأول	идуший раньше (в бытии или знании; <i>см.</i> мутақа̣ддим, <i>ср.</i> мута’ах̣хир, <i>произв.</i> та’аввала)	
963. мута’аййин̣	متعين	воплощенный, уточненный ( <i>ср.</i> мух̣мал, <i>произв.</i> та’аййун)	
964. мута’алли̣к	متعلق	связанный (с чем — би-; ≠ мука̣ййад, муқта̣рин, <i>произв.</i> та’аллук, мута’алли̣қа̣т)	
965. мута’алли̣қа̣т	متعلقات	связанное (одно с другим — о сущем; <i>произв.</i> та’аллук, мута’алли̣к)	
966. мута’алли̣х	متأله	божественный (о человеке), <i>n, ишр</i> погруженный в божественное ( <i>ср.</i> ба̣хис̣)	

967. мута'ассир	متاغر	претерпевающий (см. му'ассар фй-хи, сопол. му'ассир, произв. та'ассара)
968. мута'аффин	متعفن	подверженный порче (см. фәсид, произв. та'аффун)
969. мута'аххир	متاخر	идуший позже, отстающий (ср. мута'аввил, мутақаддим, произв. та'ахҳара)
970. мутабақа	مطابقة	соответствие (релев. тасаvvур, тасдйқ, тавāзун, ишрāқ, ҳайра); совпадение (выговоренности со смыслом или одного понятия с другим; см. далāла ал-қасд, ср. тадаммун, илтизām, вкл. в далāла)
971. мутаваллид	متولد	порожденное (о действии — к, ср. мубашир, релев. валийа; произв. мавāлид, мутаваллидāt)
972. мутаваллидāt	متولدات	порождения (из смеси элементов; см. `унсуриййāt, мавāлид, произв. мутаваллид, вкл. джамāд, набāt, ҳайавāн)
973. мутавассит	متوسط	посредник (в создании сушего; см. вāсита); середина (между двумя противоположностями; произв. васат)
974. мутаваххам	متوهم	иллюзорный (см. хайāl, с произв. вахм)
975. мутағаййир	متغير	изменяющееся (см. ҳāдис, ср. муташāбих ал-хāl, произв. тағаййара)
976. мутададд	متضاد	противоположное (релев. 'адам, малака, мутадайиф, мўджиба, салиба, произв. дидд, вкл. в мутақабил)

977. мутадайиф	متضایف	сопряженное (релев. 'адам, малака, мутададд, муджиба, салиба, произв. идафа, вкл. в мутақабил)	
978. мутаджаллин	متجلّ	проявляющийся (≠ захир, сопол. мутаджаллин ла-ху, произв. таджаллин)	с
979. мутаджаллин ла-ху	متجلّ له	тот, кому проявляется (Бог; сопол. мутаджаллин, произв. таджаллин)	с
980. му'тадил	معتدل	умеренный (см. ма'дул, произв. и'тидал)	
981. мутақабил	متقابل	взаимно противоположащее (вкл. 'адам, малака, мутададд, мутадайиф, муджиба, салиба)	
982. му'тақад	معتقد	исповедание (релев. ин'иқад, произв. и'тиқад, 'ақд)	с
983. мутақаддим	متقدم	идуший раньше (в бытии или знании; см. мута'аввил, ср. мута'аҳхир, произв. тақаддама)	
984. мутакаллим	متكلم	мутакаллим (произв. калам)	
985. му'талиф	مؤتلف	составленный (см. мураккаб, му'аллаф)	
986. мутанқид	متناقض	взаимнопротиворечивый, самопротиворечивый (релев. муҳал, произв. танакуд)	
987. мутанҳин	متناه	конечное (ср. гайр мутанҳин, ма ла йатанҳа, ма ла нихайа ла-ху, произв. нихайа)	
988. мутарадифа	مترادفة	синонимы (ср. муштарака, релев. лафз)	
989. мутасарриф	متصرف	управляющий (см. мудаббир, произв. тасаррафа, тасарруф)	
990. мутафадил	متفاضل	взаимно превосходящий (произв. тафадул, фадл, фадйла, муфадала)	п, с
991. мутаҳаййиз	متحيز	занимающий место (произв. ҳаййиз, таҳаййуз)	

992. ал-мутахаққиқ би-л-хаққ	المتحقق بالحق	достигший Истины (см. сәхиб ат-таҳқиқ)	c
993. мутахаррик	متحرك	движущийся (сopol. мухаррик, произв. тахаррака)	
994. мутахассис	متخصص	отдельный (= выделенный в качестве частного); приобретший специфические черты (чего — би-)	
995. муташабих	متشابه	однородный; одинаковый (произв. ташаббаха, шабих)	
996. муташабих ал-хал	متشابه الحال	неизменный (ср. мутақаййир)	
997. мутлақ	مطلق	абсолютный (ср. муқаййад, произв. итлақ)	
998. муттасил	متصل	непрерывный, континуальный (ср. мунфасил, произв. иттасала)	
999. муфадала	مفاضلة	превосходство (см. тафадул, произв. фадл, фадила, мутафадил)	
1000. муфарақа	مفارقة	отделение (от другого, в т.ч. от матери; см. инсилаҳ, таҳаллус, таджрид, таджарруд, халас, произв. фарақа)	
1001. муфариқ	مفارق	отделяющийся (от чего-либо = отличный, в т.ч. от матери = бестелесный; см. муджаррад, фариқ, произв. муфарақа, муфтариқ)	
1002. муфйд	مفيد	дающий (в т.ч. понимание = осмысленный; ср. мустафйд, произв. афәда)	
1003. муфрад	مُفرد	единичное (произв. фард, афрада)	
1004. муфтариқ	مفترق	расходящийся (с чем-то в чем-то; ср. муштарак, муқтарин, произв. ифтарақа, муфариқ)	
1005. мухаққак	محقق	сделанное истинным (в бытии = осуществленное или в знании = постигнутое; сopol. мухаққиқ, произв. таҳқиқ, хаққ)	

1006. муҳаққиқ	محقق	сделавший истинным (в бытии = осуществивший или в знании = постигший; <i>сопол.</i> муҳаққақ, <i>произв.</i> таҳқиқ, ҳаққ)
1007. муҳал	محال	невозможное ( <i>см.</i> мумтани‘, <i>ср.</i> джа‘из, <i>релев.</i> батил, казиб, мутанакид, <i>произв.</i> ихала)
1008. муҳалаҗа	مخالطة	смешение ( $\neq$ мумазаджа, <i>произв.</i> мухалит)
1009. муҳалафа	مخالفة	отличие (от чего-либо; <i>см.</i> ихтилаф, <i>релев.</i> тададд, тағайур, тақабул, танақуд, танафин, тавазун, <i>произв.</i> муҳалиф)
1010. муҳалиф	مخالف	противоречащий, противоположный ( <i>см.</i> нақид, <i>произв.</i> муҳалафа)
1011. муҳаррак	محرك	движимое ( <i>см.</i> мутахаррик, <i>сопол.</i> муҳаррик, <i>произв.</i> таҳрик)
1012. муҳаррик	محرك	движитель ( <i>сопол.</i> муҳаррак, мутахаррик, <i>произв.</i> таҳрик)
1013. муҳасса	مخصص	выделенное в качестве частного ( <i>сопол.</i> муҳасси,с, <i>произв.</i> таҳси,с)
1014. муҳасси	مخصص	отличительный (видовой) признак ( <i>см.</i> фасл); нечто, что выделяет в качестве частного ( <i>сопол.</i> муҳасса,с, <i>произв.</i> таҳси,с)
1015. муҳдас	محدث	возникшее ( <i>см.</i> ҳадис, <i>сопол.</i> муҳдис, <i>произв.</i> ҳадаса, ҳадас)
1016. муҳдис	محدث	произведший, создатель ( <i>см.</i> муджид, <i>сопол.</i> муҳдас, ҳадис, <i>произв.</i> худӯс)
1017. муҳйт	محيط	1. обнимающий (= познающий; <i>произв.</i> ихата) 2. окружность
1018. мухмал	مهمّل	неуточненный ( <i>см.</i> гайр му‘айян, маджхул, <i>ср.</i> му‘айян)
1019. муҳтадж	محتاج	нуждающийся ( <i>см.</i> фақир, <i>ср.</i> ганийй, мустақилл, <i>произв.</i> ихтаджа, ҳаджа)



1020. мухталит	مختلط	смешанное (≠ мумтазидж, произв. мухалата)	
1021. мухталиф	مختلف	отличающийся (произв. ихталафа)	
1022. мухтамил	محمّل	способный принимать (акциденции — о теле; релев. қабил, ҳамил)	к
1023. мушаббих	مشبه	уподобляющий (ср. муназзих, произв. ташбих)	с
1024. мушакала	مشاكلة	изоморфность (произв. ташакул, релев. мутабақа, см. тжс. мунасаба)	п, исм
1025. мушаарака	مشاركة	соучастие (произв. ширка, шарйк, муштарак)	
1026. мушахада	مشاهدة	свидетельствование (≠ басар, см. шахада, назар, ра'й, произв. шаҳид)	ишр, с, п
1027. мушахада ҳаққиййа	مشاهدة حقيقة	истинное свидетельство	ишр
1028. мушғал	مُشغَل	занятый (см. машғул)	к
1029. муштақ	مشتاق	предмет стремления (произв. иштийақ, шавқ)	
1030. муштаққāt	مشتقات	производные (о понятиях; произв. иштиқақ)	
1031. муштарак	مشارك	общий (совместный; ≠ шāмил, мустағрик, 'амм, ср. муфтариқ)	
1032. муштаракa	مشاركة	соучаствующие (о вещах — в наименовании; ср. мутарадифа)	

## Н

1033. набāt	نبات	растение (релев. джамād, ҳайавāн, вкл. в мутаваллидāt)	
1034. наббаха	نَبَّهَ	напоминать, привлекать внимание (к чему-либо; релев. ғафула, произв. танбих)	
1035. набийй	نبي	пророк (ср. расул, валий, произв. нубувва)	

1036. нав'	نوع	вид ( <i>релев. джинс, фасл, х̣а̣с̣са, произв. танви'</i> )
1037. нав' 'ах̣йр	نوع اخير	низший вид
1038. нав' мутавассит	نوع متوسط	средний вид
1039. назар	نظر	умозрение, зрение (≠ ба̣сар, муш̣ахада, произв. назарийй)
1040. назарийй	نظري	теоретический (см. и'тиб̣арийй, ср. 'амалийй, произв. назар)
1041. назафа	نظافة	чистота (см. са̣фа', на̣ва, произв. назйф)
1042. назйф	نظيف	чистый (см. х̣алис, са̣фийй, ма̣хд, на̣кийй, произв. назафа)
1043. назм	نظم	порядок, упорядоченность (см. тартиб, дабт, низам)
1044. наййир	نير	светоносный <i>ишр</i> (см. мустанйр, произв. нур)
1045. найл	نيل	стяжание (см. касб, иктисаб, произв. на̣ла)
1046. на̣ва	نقاوة	чистота (см. са̣фа', назафа, произв. на̣кийй)
1047. на̣д	نقض	противоположенность, противополжение (см. дидд, на̣йид)
1048. на̣йид	نقيض	противоположный (см. му̣кабил, дидд, му̣халиф, на̣д); противоположность (ср. 'айн)
1049. на̣кийй	نقي	чистый (см. х̣алис, са̣фийй, ма̣хд, назйф, произв. на̣ва)
1050. на̣кис	ناقص	ущербный (ср. ка̣мил, та̣мм; произв. на̣қс, ну̣қсан)
1051. на̣кл	نقل	передача (= традиция; ср. 'а̣кл)
1052. на̣кла	نقلة	перемещение ( <i>произв. инти̣қал, вкл. в х̣арака</i> )
1053. на̣қс	نقص	ущербность (≠ дарар, см. ну̣қсан, ср. ка̣мал, та̣мам, произв. на̣кис)

1054. нақш	نقش	оттиск (отпечаток в душе; произв. мунтақиш, манқуш)	
1055. на́ла	نالَ	стяжать (о счастье; см. касаба, иктасаба, произв. найл)	
1056. нāmӯс	ناموس	закон (см. сунна, шар‘, шарй‘а, қанун)	с
1057. нар	نار	огонь (вкл. в ‘унсур)	
1058. насаба	نسبَ	соотносить (см. адафа, произв. нисба) <sup>31</sup>	
1059. на́сут	ناسوت	человеческое, человек (ср. лахут)	
1060. натиджа	نتيجة	вывод (см. тж. натиджа ал-қийās)	
1061. натиджа ал-қийās	نتيجة القياس	вывод силлогизма; вывод қийāса (= ҳукм ал-фар‘; ср. рукн ал-қийās)	
1062. на́тиқ	ناطق	глаголющий (ср. Ҷамит, произв. мантиқ)	
1063. наф‘	نفع	польза (см. манфа‘а)	
1064. нафас	نفس	дыхание	с
1065. нафй	نفي	отрицание (см. силб, ср. исбат, произв. танафин)	
1066. нафс	نفس	душа; сам, самость (к, см. зāt)	
1067. нафс нāмийа	نفس نامية	растительная душа	
1068. нафс на́тиқа	نفس ناطقة	глаголющая душа	
1069. нафс ҳиссиййа	نفس حسية	чувственная душа	
1070. нахй	نهى	запрет (ср. ‘амр, произв. манхийй)	к
1071. нидд	ندّ	ровня, подобие (см. мисл, шабих, ср. дидд)	
1072. низām	نظام	порядок (см. тартиб, дабт, назм)	
1073. ниййа	نية	намерение (≠ ғарад, ирāда, и‘тимād, см. мақсуд, сопол. ‘амал, фи‘л)	
1074. нисба	نسبة	соотнесенность, соотнесение (см. идафа, произв. насаба, мунасаба)	

<sup>31</sup> Например, предикат с субъектом или одно понятие с другим.

1075. нисйан	نسيان	забывание (≠ гуфла)	
1076. нихайа	نهاية	предел (см. гайа, произв. мунтахин, мутанахин, гайр мутанахин, ма ла йатанаха, ма ла нихайа ла-ху)	
1077. ан-нихайа ас-санийа	النهاية الثانية	второй предел, конечный предел (ср. ан-нихайа ал-'ула)	исм
1078. ан-нихайа ал-'ула	النهاية الاولى	первый предел, начальный предел (ср. ан-нихайа ас-санийа)	исм
1079. нубувва	نبوة	пророчество (пророческая миссия; ср. рисала, вилайа, произв. набийй)	с
1080. нузу'	نزوع	тяга (см. ханйн, шавк, қасд, майл)	
1081. нуқсан	نقصان	ущербность (≠ дарар, см. нақс, ср. камал, тамам, произв. нақис)	
1082. нуқта	نقطة	точка (вкл. в миқдар — n)	
1083. нумувв	نمو	рост (см. таҳаллул, ср. идмиҳлал, вкл. в ҳарака)	
1084. нӯр	نور	свет (см. дав', ср. барзаҳ, релев. шу'а', произв. нӯранийй, нӯриййа, наййир)	ишр
1085. ан-нӯр ал-'аввал	النور الاول	первый свет	ишр
1086. ан-нӯр ал-'азим	النور العظيم	великий свет (= второй свет)	ишр
1087. ан-нӯр ал-ақраб	النور الاقرب	приближенный свет (= второй свет)	ишр
1088. нӯр ал-анвар	نور الانوار	свет светов	ишр
1089. нӯр 'ардийй	نور عرضي	поперечный свет (ср. нӯр тӯлийй)	ишр
1090. нӯр 'арид	نور عارض	акцидентальный свет	ишр
1091. ан-нӯр ал-қаййум	النور القيوم	присносуший свет	ишр
1092. ан-нӯр ал-қахҳар	النور القهار	всепобеждающий свет	ишр
1093. нӯр ли-ғайри-хи	نور لغيره	свет для другого	ишр
1094. нӯр ли-нафси-хи	نور لنفسه	свет для себя	ишр
1095. нӯр маҳд	نور محض	чистый свет	ишр
1096. нӯр муджаррад	نور مجرّد	свободный свет	ишр
1097. ан-нӯр ал-муқаддас	النور المقدّس	святейший свет	ишр

1098. нур муста‘ар	نور مستعار	заимствованный свет	ишр
1099. нур мута‘сарриф	نور متصرف	управляющий свет <sup>32</sup>	ишр
1100. ан-нур ал-муҳит	النور المحيط	всеобъемлющий свет	ишр
1101. нур тўлий	نور طولي	продольный свет (ср. нур ‘ардийй)	ишр
1102. нўраний	نوراني	светлый (ср. зулманийй, произв. нўр)	ишр
1103. нўриййа	نورية	светоносность (произв. нўр)	ишр
1104. нутқ	نطق	речь, дар речи, глагол (≠ калām, произв. нāтиқ, мантўқ, мантиқ)	

## Р

1105. рабб	رَبّ	господ (см. ‘илāх, ср. ‘абд, сопол. марбуб, произв. рубубиййа)	
1106. рабита	رابطة	связка (предикативного высказывания; произв. рабт)	
1107. рабита салиба	رابطة سالبة	отрицательная связка	
1108. рабт	ربط	связь, связывание (двух высказываний в одно; ≠ вусла, см. ‘алақа, произв. рабита)	
1109. радджаҳа	رَجَعَ	давать перевес (одной из равных возможностей над другой; произв. тарджйх)	
1110. радин	راضٍ	довольный (сопол. мардийй, произв. ридан)	с
1111. разйла	رذيلة	порок (ср. фадйла)	
1112. ра’ис	رئيس	руководитель (произв. ри’āса)	п
1113. ра’й	رأي	видение (= зрение; ≠ мушāхада, см. басар, произв. ру’йа)	п
1114. рақйқ	راقيق	тонкий (см. ҳафйф, латйф, ср. сақил)	к
1115. рамз	رمز	символ (ср. ‘алам, произв. мармўз)	
1116. расм	رسم	внешнее определение (ср. та’риф, ҳадд)	

<sup>32</sup> Свет, заключенный в «темницу» человеческого тела.

1117. расул	رسول	посланник (ср. набийй, валийй, <i>произв.</i> рисала)	
1118. ратиб	رطب	влажный (ср. йабис, <i>произв.</i> рутуба)	
1119. раф'	رفع	устранение, отнятие (≠ иртифа', ср. лухук, вуку')	ишр
1120. раҳа	راحة	успокоение (см. итми'нан, <i>релев.</i> сакйна)	с, исм
1121. раҳим	رحيم	милостивый (≠ латйф, <i>произв.</i> раҳма)	с
1122. раҳма	رحمة	милость (≠ лутф, тафаддул, <i>произв.</i> раҳим)	с
1123. раҳма ал-вуджуб	رحمة الوجوب	милость долженствования	с
1124. раҳма ал-имтинан	رحمة الامتنان	милость дарования	с
1125. ри'аса	رئاسة	руководство, главенство ( <i>произв.</i> ра'ис, см. сийаса, хидайа, <i>релев.</i> султан)	
1126. ар-ри'аса ас-сунниййа	الرئاسة السنية	руководство законооберегающее (= ар-ри'аса ат-таби'а)	п
1127. ар-ри'аса ат-таби'а	الرئاسة التابعة	последующее руководство (см. ар-ри'аса ас-сунниййа, ср. ар-ри'аса ал-'ула)	п
1128. ар-ри'аса ал-'ула	الرئاسة الاولى	начальное руководство (ср. ар-ри'аса ат-таби'а) <sup>33</sup>	п
1129. ри'аса фадила	رئاسة فاضلة	добродетельное руководство	п
1130. ридан	رضى	довольство ( <i>произв.</i> радин, с мардийй)	с
1131. рисала	رسالة	посланничество (посланническая миссия; ср. нубувва, вилайа, <i>произв.</i> расул)	с
1132. рубубиййа	ربوبية	господствие (≠ 'улухиййа, ср. 'убудиййа, <i>произв.</i> рабб)	с
1133. руджу'	رجوع	отсылка (см. хабар)	к
1134. руджулиййа	رجولية	мужественность	
1135. ру'йа	رؤية	видение (≠ ру'йа, <i>произв.</i> ра'й)	ишр, с

<sup>33</sup> Первое устанавливает, второе поддерживает добродетельные порядки.

1136. ру'йа	رؤيا	видение (≠ ру'йа, произв. ра'й)	с, к
1137. рукн	ركن	столп <sup>34</sup> (релев. 'унсур; см. тж. рукн ал-қийас)	
1138. рукн ал-қийас	ركن القياس	столп кийāса (= 'асл, фар', ҳукм ал-'асл, 'илла; ср. натйджа ал-қийас)	
1139. рутба	رتبة	ранг (бытия или знания; см. мартаба, дараджа)	
1140. рутуба	رطوبة	влажность (ср. йубуса, вкл. в. 'устуқусс, релев. харара, буруда, произв. ратиб)	
1141. руҳ	روح	дух	
1142. руҳ мудаббир	روح مدبر	движущий дух	с
1143. руҳ нафсанийй	روح نفساني	душевный дух	
1144. руҳаниййат	روحانيات	духовное (ср. маҳсусат)	

## С

1145. са'ада	سعادة	счастье, блаженство (см. сурур, ср. шақава, релев. бақā')	
1146. сабаб	سبب	причина (см. 'илла)	
1147. сабаб ба'йд	سبب بعيد	дальняя причина (ср. сабаб қарйб)	п
1148. сабаб қарйб	سبب قريب	ближняя причина (ср. сабаб ба'йд)	п
1149. сабабиййа	سببية	причинность (см. 'иллиййа)	
1150. сакана	سكن	покоиться (≠ вақафа, ср. таҳаррака, произв. сакйна)	
1151. сакйна	سكينة	успокоенность (релев. раҳа, произв. сакана)	
1152. сакран	سكران	опьяненный (ср. Ҷаҳийй, произв. сукр)	ишр, с
1153. салиба	سالبة	отрицательное (высказывание; ср. муджиба, релев. 'адам, малака, мутададд, мутадайиф, произв. силб, вкл. в мутақабил)	

<sup>34</sup> В некоторых теориях мутакаллимов термин обозначает наименьшую способную существовать атомарную структуру — базовую единицу построения тел. В других школах, в первую очередь в исмаилизме, употреблялся как синоним «элемента» ('унсур).

1154. салик	سالك	путник (см. мурйд, произв. маслак)	ишр
1155. саниҳ	سائح	случайный (о свете; ≠ иттифакийй)	ишр
1156. сарайан	سريان	струение <sup>35</sup> (релев. таҳаллала, маҳмӯл)	исм, с
1157. сармад	سرمد	вечность (см. 'азал, 'абад, даҳр, давām, қидам; произв. тасармуд)	
1158. сатҳ	سطح	плоскость (см. басйт, вкл. в миқдār — n)	
1159. си'a	سِعة	вместительность (сердца; произв. иттиса', вāси')	с
1160. сивā ал-лаҳ	سوى الله	«кроме Бога» (= мир; см. сивā ал-ҳаққ, 'алам)	
1161. сивā ал-ҳаққ	سوى الحق	«кроме Бога» (= мир; см. сивā ал-лаҳ, 'алам)	с
1162. сийақ	سياق	модус (силлогизма)	
1163. сийаса	سياسة	управление (см. ри'аса, хидайа), политика	
1164. сийаса маданияййа	سياسة مدنية	гражданская политика	n
1165. силб	سلب	отрицание (см. нафй, ср. йджāб, произв. салиба)	
1166. силсила	سلسلة	ряд (релев. тараф, произв. тасалсул)	
1167. силсила мураттаба	سلسلة مرتبة	упорядоченный ряд	
1168. синҳ	سِنْخ	корень <sup>36</sup> (см. 'асл)	ишр
1169. сирр	سِر	тайна (релев. бāтин, нафс)	n, с
1170. ситр	سِتر	сокрытие (см. куфр, релев. ҳиджāб)	с
1171. сифл	سِفْل	низ (ср. 'улуwв, фавқ, произв. асфал)	
1172. сиҳр	سِحْر	колдовство (см. ша'ваза, тиласмāт, каҳāна, релев. химма)	исм
1173. субāt	سُبَات	дрема (релев. манām, йақза)	ишр
1174. суқм	سُقْم	болезнь (релев. и'тидāl, см. тжс. зулм)	n

<sup>35</sup> Сил Природы или Бога в сущем.

<sup>36</sup> Лингвистически — синоним 'асл, хотя значительно менее частотный.



1175. сукр	سُكِر	опьянение (ср. ҫахв, <i>произв.</i> сакрән)	ишр, с
1176. сукун	سَكُون	покой (≠ вақфа, ср. ҳарака)	
1177. сукун та'аррудж	سَكُون تَعْرِج	неподвижный покой (ср. ҳарака тамаввудж)	исм
1178. сулала	سَلَالَة	квинтэссенция ( <i>релев.</i> мизадж)	исм
1179. султән	سُلْطَان	власть ( <i>релев.</i> ри'аса, галаба, <i>произв.</i> тасаллата)	
1180. сунна	سُنَّة	закон, сунна (см. шар', шарй'а, қанун, намус, <i>релев.</i> милла)	
1181. сурӯр	سُرُور	веселость, радость (см. бахджа, са'ада)	
1182. суфиста'иййа	سُوفِسْتَانِيَّة	софисты	

### C

1183. сабат	ثَبَات	утвержденность (в бытии или знании; см. субут, <i>произв.</i> сабата, саббата)	
1184. сабата	ثَبَّتَ	утвердиться (в бытии или знании; <i>произв.</i> сабит, сабат, саббата)	
1185. саббата	ثَبَّتَ	утверждать (в бытии или знании; см. асбата, <i>произв.</i> тасбит)	
1186. сабит 'айнийй	ثَابِت عَيْنِي	воплощенно-утвержденное	ишр
1187. сабит зихнийй	ثَابِت ذَهْنِي	утвержденное в уме	ишр
1188. сабит <sup>1</sup>	ثَابِت	утвержденное (ср. батил, ма'дум, мавджуд, <i>произв.</i> сабата, сабат)	
1189. сабит <sup>2</sup>	ثَابِت	неподвижная звезда (≠ кавкаб)	
1190. саваб	ثَوَاب	награда (ср. 'икāб, 'уқуба, вкл. в джаза')	
1191. сақил	ثَقِيل	тяжелый (см. касйф, ср. рақйқ, ҳафйф)	к
1192. ас-санй	الثَّانِي	второй (= конечный; ср. ал-'аввал)	исм
1193. сиқл	ثِقْل	тяжесть (см. вазн — исм; ср. ҳиффа — к, <i>произв.</i> сақил, вкл. в зина)	

1194. субут	ثبوت	утвержденность (в бытии или знании; см. сабат, ср. 'адам, вуджуд)	
1195. сумма	ثُمَّ	затем (ср. ба'да) <sup>37</sup>	с
س			
1196. сабир	صابر	терпеливый (произв. сабр)	
1197. сабр	صبر	терпение (произв. сабир)	
1198. саваб	صواب	правильность (см. ҳақиқа, ҳаққиййа, сидқ, сиҳҳа, произв. тасвиб, са'иб, савб)	
1199. савб	صوب	направленность (= нацеленность; произв. саваб)	
1200. савт	صوت	звук (нечленораздельный; ср. лафз; тж. звук голоса)	
1201. садақа	صداقة	дружба (см. 'ишқ, маҳабба, мавадда, ҳубб)	
1202. садара	صدر	истекать (из чего-то = эманировать; см. фада, инба'аса, произв. судур)	
1203. садақ	صادق	истинный (о высказывании; см. ҳаққ, са'иб, саҳйх, ср. казиб, произв. сидқ)	
1204. са'иб	صائب	правильный (см. ҳаққ, садақ саҳйх, произв. саваб)	
1205. салиб	صلب	твердый (= непустотелый)	
1206. самит	صامت	немолвующий, безмолвный (ср. натиқ)	
1207. санам	صنم	каркас (см. сйсийа, зарф, шир хайкал)	шир
1208. сафа'	صفاء	чистота (см. назафа, нақава, произв. сафийй)	
1209. сафийй	صفي	чистый (см. ҳалис, маҳд, назйф, нақийй, произв. сафа')	
1210. саҳв	صحو	трезвость (ср. сукр, произв. саҳийй)	шир, с

<sup>37</sup> У Ибн Араби термин *сумма* не выражает временного следования: два события, происходящие внутри атома времени (*вақт*), наступают одно «за» (*сумма*) другим, а не «после» (*ба'да*) другого, и не создают длительности.

1211. сәхиб	صاحب	сотоварищ (произв. мусәхаба); владелец	
1212. сәхиб ат-таҳқиқ	صاحب التحقيق	достигший истины (знания или бытия; см. ал-мутахаққиқ би-л-хаққ)	с
1213. сәхийй	صحي	трезвый (ср. сакран, произв. сәхв)	ишр, с
1214. сәһйх	صحيح	правильный (см. хаққ, сә'иб, сәдик, ср. батил, фәсид, релев. ма'дул, произв. сйххә)	
1215. сәххә	صحّ	быть правильным (произв. сйххә, сәххәхә, сәһйх)	
1216. сәххәхә	صّحّ	делать правильным (устроение чего-либо; произв. сйххә, сәххә, сәһйх)	
1217. сидқ	صِدْق	истинность (о высказывании; см. хақйқа, хаққиййә, сәвәб, сйххә, ср. казиб, произв. сәдик)	
1218. сйсийә	صِصِيّة	цитадель <sup>38</sup> (см. сәнам, зарф, хайкал)	ишр
1219. сифа	صفة	атрибут (см. исм, произв. вәсф)	
1220. сифатиййә	صفاتيّة	сыфатиты (учения о наличии у Бога действительных атрибутов и их последователи)	
1221. сйххә	صحّة	правильность (устроения сущего или высказывания; см. хақйқа, хаққиййә, сидқ, сәвәб, ср. фәсәд, произв. сәххә, сәххәхә, сәһйх)	
1222. судүр	صدور	истекание (см. фәйд, инби'әс 1, произв. сәдара)	
1223. сүра	صورة	форма (= сущее — с; релев. мәдда, хайүлә)	
1224. сү'үд	صعود	восхождение (в т.ч. к Богу; см. тараққин, 'урудж), подъем (ср. хубут, произв. тас'ид)	

<sup>38</sup> У ас-Сухраварди — метафора тела.

# Т

1225. та'аввала	تَاوُلُ	предшествовать (в бытии; в знании = истолковываться; см. тақаддама, ср. та'аҳҳара, произв. та'аввул, та'вил, мута'аввил)	
1226. та'аввул	تَاوُلُ	предшествование (в бытии или знании; произв. та'аввала, та'вил)	
1227. та'аддуд	تَعَدُّدُ	многочисленность (≠ касра, релев. миқдār)	
1228. та'аййана	تَعَيَّنَ	воплощаться (произв. 'аййана, та'аййун, мута'аййин)	ишр, с
1229. та'аййун	تَعَيَّنَ	воплощение (ср. таҳаққуқ — с, произв. та'аййана, мута'аййин, см. тжс. вуджуд фи ал-а'йан)	с
1230. та'аққала	تَعَقَّلَ	уразуметь (произв. 'ақл)	
1231. та'аккуд	تَاكُّدُ	подтвержденность (бытия; см. исбат, йджаб)	ишр
1232. та'аллақа	تَعَلَّقَ	быть связанным, связываться (с другим; ≠ тақаййада, произв. та'аллуқ)	
1233. та'аллуқ	تَعَلَّقَ	связь (одного с другим; ≠ тақйид, см. 'аллақа, произв. та'аллақа)	
1234. та'аллух	تَالَهُ	погруженность в божественное (ср. баҳс, произв. мута'аллих)	ишр, п
1235. та'ақсара	تَاثَّرَ	испытывать воздействие (ср. 'ақсара, произв. мута'ақсир)	
1236. та'аффуи	تَعَفُّنُ	порча (см. та'фин, произв. мута'аффин)	
1237. та'аҳҳара	تَاخَّرَ	отставать, следовать (за бытием другого; ср. тақаддама, та'аввала, произв. мута'аҳҳир)	
1238. та'аҳҳур	تَاخَّرَ	отставание, следование (за бытием другого; ср. тақаддум, та'аввул, ма'иййа)	
1239. табаддул	تَبَدُّلُ	подмена, замена (в «новом творении»; произв. бадл)	с
1240. таба'иййа	تَبَعِيَّةُ	зависимость (произв. таби')	с
1241. табаййун	تَبَيَّنَ	разъяснение (см. баййина)	

1242. табдйд	تبدید	рассеивание (частиц; см. инбисәт, ср. иджтимә', тақаббуд, релев. тахалхул)	ишр
1243. таби'	تابع	принадлежащий (букв. следующий за чем-либо; произв. таба'иййа)	с
1244. та'бйр	تعبير	интерпретация, толкование (сна; см. та'вил, тафсир)	
1245. табтил	تبطيل	устранение, истребление; превращение в ложное, выхолащивание (см. ибтәл, ср. йджаб, исбат, произв. баттала, мубаттил)	
1246. таваджух	توجه	обращенность (произв. джиха, ваджх)	с
1247. тавәзана	توازن	уравновешивать друг друга (≠ тақәвама, произв. тавәзун)	
1248. тавәзун	توازن	равновесность (см. муvазана, релев. тақабул, таcаввур, таcдйқ, ишрақ, мутабақа, ҳайра, произв. тавәзана)	исм
1249. таваққафа 'ала	توقف على	зависеть (от чего-либо)	
1250. таваллуд	تولد	порождение (произв. мутаваллид)	к
1251. тавассут	توسط	посредство (произв. мутавассит, вәситә)	
1252. тавәтур	تواتر	последовательность, непрерывность (≠ тасалсул, см. иттиcәл)	
1253. та'вил	تأويل	истолкование (см. та'бйр, тафсир)	
1254. тавқит	توقيت	временная определенность <sup>39</sup> (событий; релев. қадар, қада', произв. вақт)	к, с
1255. тавҳйд	توحيد	утверждение единственности (в т.ч. Бога = единобожие; произв. вахҳада, ваҳда, релев. 'аҳад, 'аҳадиййа)	
1256. тағайара	تغایر	быть взаимно инаковым (см. ихталафа, произв. тағйур, тағаййур, ғайр, ғайриййа, ғира)	

<sup>39</sup> У Ибн Араби термин раскрывает понятие *қадар* в его противопоставленности *қада'*. В каламе соответствующий глагол *ваққата* означает «назначить в качестве времени», поставив одно событие в соответствие другому.

1257. тағаййара	تَغْيِيرَ	изменяться ( <i>произв.</i> тағаййара, гайр)	
1258. тағаййур	تَغْيِيرُ	изменение ( <i>произв.</i> тағаййара, тағаййара)	
1259. тағаййур	تَغَايُرُ	взаимная инаковость ( <i>см.</i> ихтилаф, гайриййа, <i>произв.</i> тағаййара)	
1260. тағалуб	تَغَالِبُ	преобладание одного над другим ( <i>произв.</i> галаба)	
1261. тададд	تَضَادُ	противоположенность ( <i>см.</i> муҳалафа, тақабул, танақуд, танафин, тавазун, <i>произв.</i> дидд)	
1262. тадаммун	تَضَمُّنُ	включение (одного понятия в другое; <i>см.</i> далала ал-ҳйта, <i>ср.</i> илтизам, мутабақа, <i>вкл.</i> в далала)	
1263. тадаҳул	تَدَاخُلُ	взаимное проникновение ( <i>см.</i> мумакана)	
1264. тадбир	تَدْبِيرُ	распоряжение, управление ( <i>см.</i> тасарруф, ри'аса, сийаса, <i>произв.</i> даббара, мудаббир)	
1265. таджаввуз	تَجَوُّزُ	переход (в понятиях — за пределы истинного смысла; <i>см.</i> ҳақиқа, <i>произв.</i> таджаввузат, маджаз)	
1266. таджаввузат	تَجَوُّزَاتُ	иносказания ( <i>произв.</i> таджаввуз)	
1267. таджавҳара	تَجَوُّهُرُ	субстанциализоваться ( <i>релев.</i> джавхар, <i>произв.</i> таджавхур)	n
1268. таджавхур	تَجَوُّهُرُ	субстанциализация ( <i>релев.</i> джавхар, <i>произв.</i> таджавҳара)	n
1269. таджаддуд	تَجَدُّدُ	обновление	
1270. таджазза'а	تَجْزِئًا	делиться на части ( <i>см.</i> инқасама, <i>произв.</i> джуз')	
1271. таджалла	تَجَلَّى	проявляться (≠ захара, <i>произв.</i> таджаллин, мутаджаллин, мутаджаллин ла-ху)	<i>ишр.</i> c
1272. таджаллин	تَجَلَّى	проявление (≠ зухур, <i>произв.</i> таджалла, джала')	c

1273. таджаррада	تَجَرُّد	очиститься, освободиться (от тела, материи; см. таназзаха, таҳаллаша, фаърақа, <i>произв.</i> таджарруд, джаррада, муджаррад)	
1274. таджарруд	تَجَرُّد	очищение, освобождение (от тела, материи; см. инсилаҳ, таджрид, таҳаллуc, муфаърақа, <i>произв.</i> таджаррада)	
1275. таджриба	تَجْرِبَة	опыт (≠ ихтибар, <i>релев.</i> иттифақийй, см. тж. шаҳид, қадиййа муджарраба)	n
1276. таджрид	تَجْرِيد	очищение, освобождение (от тела, материи; см. таджарруд, <i>произв.</i> муджаррад)	
1277. тазақкур	تَذَكُّر	припоминание (см. тж. 'алам аз-зикр)	ишр
1278. тайаққана	تَيْقُن	достичь непоколебимой уверенности, убедиться ( <i>релев.</i> аҳаъта, адрака, и'тақада, ша'ара, шакка, занна, 'арафа, 'ақала, 'алима, <i>произв.</i> йақин, см. тж. ма'рифа мутаёққина)	
1279. та'йид	تَأْيِيد	поддержка (≠ мадад, <i>произв.</i> 'аййада)	исм
1280. та'йин	تَعْيِينَ	воплощение (в бытии), уточненность, конкретность (высказывания; <i>произв.</i> та'аййана, 'аййана, 'айн)	
1281. тақабала	تَقَابُل	взаимно противолёжать (см. вазана, <i>произв.</i> тақабул, қабала)	
1282. тақабуд	تَقْبُض	уплотнение (частиц; см. иджтима', тақасуф <i>ср.</i> инбисаъ, табдид)	исм
1283. тақабул	تَقَابُل	взаимное противолёжание (см. муҳалафа, тададд, танақуд, танафин, тавазун, мувазана, <i>произв.</i> тақабала, мутақабил)	

1284. тақабама	تقاوم	уравновешивать сопротивление друг друга (≠ тавазана)	
1285. тақадама	تقدم	предшествовать (бытию другого; см. та'аввала, ср. та'аххара, <i>произв.</i> тақаддум, қадим, мутақаддим)	
1286. тақаддум	تقدم	предшествование (бытию другого; ср. та'аххур, ма'иййа, <i>произв.</i> тақаддама, қадим)	
1287. тақайада	تقيّد	быть связанным (≠ та'аллақа, <i>релев.</i> та'айяна, <i>произв.</i> тақаййуд)	
1288. тақаййуд	تقيّد	связывание, связанность (см. тақйид, <i>произв.</i> тақайада, муқаййад)	
1289. тақа́сафа	تكاثف	сгущаться, уплотняться (см. дақа, <i>произв.</i> тақасуф)	
1290. тақа́суф	تكاثف	сгущение, загустевание, уплотнение (тела; см. таракум, ср. идмихлал, тахалхул, вкл. в ҳарака)	
1291. таквин	تكوين	создание (см. йджад, ҳалқ, <i>произв.</i> каввана, кавн, мукавван)	
1292. тақдйс	تقديس	освящение (см. тасбиҳ, ҳамд, <i>произв.</i> қудсийй)	<i>ишр,</i> <i>исм, с</i>
1293. тақйид	تقييد	связанность (≠ та'аллуқ, ср. итләқ, <i>произв.</i> қаййада, муқаййад)	
1294. таклиф	تكليف	предписанность соблюдения Закона ( <i>произв.</i> мукаллаф, <i>релев.</i> 'амр таклифийй)	к, с
1295. та'лийф	تأليف	составление (см. и'тилаф, таркиб)	к
1296. талтиф	تلطيف	утончение ( <i>произв.</i> латиф)	
1297. тама́м	تمام	исполненность, полнота (см. камал, <i>произв.</i> тамм, тама́миййа)	<i>исм</i>
1298. тама́миййа	تمامية	полнота (см. камал, <i>произв.</i> тамм, тама́м)	
1299. таманна	تمنّى	пожелать (о человеке; <i>релев.</i> арада, <i>произв.</i> 'умниййа, см. тжс. ша'а)	с



1300. тамасул	تَمَاسُل	одинаковость (≠ иттифақ, ср. ихтилаф, <i>произв.</i> тамсйл, мисл)	
1301. тамйиз	تَمَيِّيز	отличие, отличие (≠ ихтилаф) <sup>40</sup>	с
1302. тамм	تَام	полный (см. камил); исполненный (о человеке — <i>исм</i> <sup>41</sup> ; <i>произв.</i> тамам)	
1303. тамсйл	تَمَثِيل	суждение по аналогии (n); уподобление (к, n; ≠ ихтисаф би-; <i>релев.</i> кийас, <i>произв.</i> мисл, тамасул)	
1304. таназзаха	تَنْزَهُ	очищаться (от материаль- ного, усердствовать — об аскете)	ишр, n
1305. танақуд	تَنَاقُض	противоположенность, противоречие (см. тададд, тақабул, танафин, тавазун, муҳалафа, <i>произв.</i> мунақада, нақид, мутанақид)	
1306. танасух	تَنَاسُخ	переселение душ (см. масх)	ишр
1307. танафин	تَنَافٍ	взаимное отрицание (см. муҳалафа, тададд, тақабул, танақуд, тавазун, <i>произв.</i> мунафа, нафй)	
1308. танахин	تَنَاهٍ	конечность, наличие предела (ср. ‘адам ат-танахй, <i>произв.</i> нихайа)	
1309. танбих	تَنْبِيْه	напоминание, пробуждение внимания ( <i>релев.</i> ихтар, ишара, <i>произв.</i> наббаха, см. тж. ихбар, инзар)	
1310. танви‘	تَنْوِيع	группировка в виды (ср. муджана́са, <i>произв.</i> нав‘)	
1311. танзйх	تَنْزِيْه	очищение (Бога от черт творения; см. тасбйх, ср. ташбйх; <i>произв.</i> таназзаха, муназзих, муназзах)	с

<sup>40</sup> В философии Ибн Араби Бог и Творение не могут быть названы «различающимися» (*мухталиф*), однако могут быть «отличаемы» (*тамййиз*) друг от друга.

<sup>41</sup> Понимание этого термина в исмаилизме зависит от его общеполитического звучания: «исполненный» — тот, кто «собирает все на своем ранге», т.е. единственный, не имеющий равного главы.

1312. тараджух	ترجّح	перевес (бытия возможного над его небытием или наоборот), преобладание ( $\neq$ галаба, <i>релев.</i> авлә, авлавиййа, <i>произв.</i> тарджих, мурадджих)	
1313. таракма	تراكم	скапливаться (о частицах тела; <i>произв.</i> таракум)	
1314. тараккаба	تركب	составляться (из частей; <i>ср.</i> тахаллала, <i>произв.</i> таркиб)	
1315. тараққин	ترقّ	восхождение (к Богу; <i>см.</i> су'уд, с 'урудж, <i>произв.</i> иртақа)	
1316. таракум	تراكم	скапливание (частиц тела; <i>см.</i> тақасуф, <i>произв.</i> таракма)	
1317. тарджих	ترجيح	обеспечение перевеса (бытия возможного над его небытием или наоборот), отдавание предпочтения ( <i>релев.</i> авлә, авлавиййа, <i>произв.</i> радджаҳа, тараджух, мурадджих)	
1318. тарик	تارك	не выполняющий (действие; <i>ср.</i> сопол. матрук, <i>произв.</i> тарк)	к
1319. та'риф	تعريف	определение ( <i>см.</i> ҳадд, расм)	
1320. тарк	ترك	оставление (неисполнение или прекращение выполняемого действия; <i>ср.</i> 'аҳз, <i>произв.</i> тарик, матрук)	к
1321. таркиб	تركيب	состав, составление ( <i>см.</i> и'тилаф, та'лиф, <i>ср.</i> таҳлил, <i>произв.</i> тараккаба, мураккаб)	
1322. тартиб	ترتيب	упорядочение, упорядоченность ( <i>см.</i> дабт, назм, низам, <i>произв.</i> рутба, муруттаб)	
1323. тақаввур	تصور	запечатление (вещи посредством определений; <i>релев.</i> интаба'а, интиба'), представление (= образ вещи; <i>релев.</i> тақдйқ, ишрақ, тавазун, мутабақа, ҳайра)	п, ишр
1324. тақаввуф	تصوف	<i>суфизм</i>	
1325. тасаллата 'ала	تسلط على	главенствовать (над чем-либо, <i>произв.</i> султāн)	
1326. тасалсул	تسلل	наличие ряда ( <i>произв.</i> силсила)	
1327. тасармуд	تسرمد	вечная неизменность ( <i>см.</i> давām, <i>исм</i> қидам, <i>произв.</i> сармад)	

1328. та̣саррафа би-	تصرف ب	управлять (см. даббара, <i>произв.</i> та̣сарруф, мута̣сарриф)	<i>ишр,</i> <i>с</i>
1329. та̣сарруф	تصرف	управление; распоряжение (миром через энергию, химма — <i>с</i> ; см. тас̣хйр, <i>произв.</i> та̣саррафа, мута̣сарриф)	<i>ишр,</i> <i>с</i>
1330. тас̣бят	تثبيت	утверждение (в бытии или знании; см. ис̣бат, <i>произв.</i> саббата)	
1331. тас̣бйх	تسبيح	превознесение (см. та̣кдйс, танзйх, ҳамд)	<i>ишр, с</i>
1332. та̣с̣вйб	تصويب	исправление ( <i>произв.</i> саваб)	
1333. та̣с̣дйқ	تصديق	утверждение истинности (суждения; <i>релев.</i> та̣саввур, ишрақ, тавазун, мутабақа, ҳайра)	<i>п,</i> <i>ишр</i>
1334. та̣с̣'йд	تصعيد	возгонка (об огне; <i>произв.</i> су'уд)	
1335. та̣с̣ляс̣	تثليث	тройственность (вкл. в фардийя)	<i>с</i>
1336. та̣с̣рийф	تصريف	распоряжение (см. тас̣хйр, <i>произв.</i> та̣сарруф)	
1337. тас̣хйр	تسخير	подчинение (себе другого; см. та̣сарруф, <i>релев.</i> химма)	<i>с</i>
1338. та̣фа̣вут	تفاوت	расхождение	
1339. та̣фа̣ддул	تفضل	снихождение (≠ раҳма, см. лутф, <i>к ср.</i> истихқақ, <i>произв.</i> фадл)	
1340. та̣фа̣дул	تفاضل	превосходство (одного над другим; см. муфадала, <i>произв.</i> фадл, фадйла, мутафадил)	<i>п, с</i>
1341. та̣фарруд	تفرّد	уединение («подле Бога»; <i>произв.</i> фард)	<i>с</i>
1342. та̣фарруқ	تفرق	разъединение (тела на частицы; <i>к ср.</i> иджтима')	
1343. та̣ф̣вйд	تفويض	упование	<i>с</i>
1344. та'ф̣ян	تعفين	порча (см. та'аффун, <i>ср.</i> фасад)	<i>с</i>
1345. та̣ф̣с̣ял	تفصيل	разделенность ( <i>ср.</i> джам', джумла)	<i>с</i>
1346. та̣ф̣с̣яр	تفسير	объяснение, истолкование (см. та'бир, та'вил)	
1347. та̣ф̣х̣йм	تفهيم	передача понимания ( <i>релев.</i> лафз, ма'нан, далала, <i>произв.</i> фахм, мафхум)	<i>п</i>
1348. та̣ха	تاه	потеряться <sup>42</sup> (см. та̣хаййара)	<i>ишр</i>

<sup>42</sup> Значение близко к суфийскому термину «растерянность» (*хайра*): здесь «потеряться» значит как раз «найти искомое».

1349. тахаййала	تَحْيَلُ	представлять ( <i>произв.</i> тахаййул, хайал)	
1350. тахаййара	تَحْيَرُ	испытывать растерянность ( <i>см.</i> таха, <i>произв.</i> хайра)	
1351. тахаййуз	تَحْيِزُ	ограниченность местом ( <i>произв.</i> хаййиз, мутахаййиз)	
1352. тахаййул	تَحْيِلُ	представление ( <i>релев.</i> хифз, фикр, вахм, <i>произв.</i> тахаййала, хайал)	
1353. тахаққақа	تَحَقُّقُ	становиться истинным (в бытии = осуществляться или в знании = быть правильно постигнутым; <i>произв.</i> тахаққук, хаққақа, хақйқа)	
1354. тахаққук	تَحَقُّقُ	достижение истинности (в бытии = осуществление, <i>ср.</i> та'аййун, или в знании; <i>произв.</i> тахаққақа, хақйқа)	
1355. таҳаллала	تَحَلَّلُ	распадаться (о телах или понятиях; <i>ср.</i> тараккаба, <i>произв.</i> таҳлйл)	
1356. таҳаллала	تَحَلَّلُ	пронизать ( <i>релев.</i> сарайан, маҳмӯл) <sup>43</sup>	с
1357. таҳалласа	تَخَلَّصُ	обрести спасение (в чем-либо — ила), избавиться (от чего-либо — мин; <i>см.</i> таджаррада, фарақа, <i>произв.</i> таҳаллус)	п, ишр
1358. таҳаллус	تَخَلَّصُ	спасение (от чего-то, в т.ч. от материи; <i>см.</i> инсилāх, таджарруд, таджрид, муфарақа, <i>произв.</i> таҳалласа, ҳалāс)	п, ишр
1359. таҳалхул	تَخْلُحِلُ	разрежение (тела; <i>см.</i> нумувв, <i>ср.</i> тақасуф, <i>релев.</i> инбисāt, табдйд, <i>вкл.</i> в ҳарака)	
1360. таҳаррака	تَحَرُّكُ	двигаться ( <i>ср.</i> вақафа, сакана, <i>произв.</i> ҳарака, таҳрийк)	
1361. таҳассус	تَخْصُّصُ	отделение (как частного; <i>см.</i> таҳсийс, <i>произв.</i> ҳāсс)	

<sup>43</sup> Согласно Ибн Араби, атрибут становится «предикатом» (*маҳмӯл*) вещи, только «пронизав» ее. Так божественные атрибуты «пронизывают» все вещи мира и «струятся» (*сарайан*) в них.

1362. таҳдйд	تحديد	определение (родо-видовое; см. та'риф, расм, <i>произв.</i> ҳадд)
1363. таҳқиқ	تحقيق	достижение истинности (в бытии = осуществление или в знании; <i>произв.</i> ҳаққақа, ҳақиқа, муҳаққиқ, муҳаққақ)
1364. таҳлйл	تحليل	распад, разложение (о телах или понятиях; <i>произв.</i> таҳаллала)
1365. таҳрик	تحريك	придание движения (чему-либо; <i>произв.</i> ҳарақа, муҳаррик, муҳаррак)
1366. таҳси́л	تحصيل	получение (бытия, см. <i>тж.</i> вуджуд муҳассал, или знания; см. таҳқиқ, <i>произв.</i> ҳасил, мустаҳсал)
1367. таҳси́с	تخصيص	выделение в качестве частного ( <i>ср.</i> истиғрақ, <i>произв.</i> муҳасси́с, муҳассас); избрание ( <i>с, см.</i> ихти́сас)
1368. ташаббаха би-	تشبه بـ	уподобляться (чему-либо; <i>произв.</i> ташабух, ташбих, муташабих)
1369. ташабух	تشابه	взаимное сходство, подобие ( <i>см.</i> ташакул, <i>произв.</i> ташаббаха, муташабих) <i>исм</i>
1370. ташакул	تشاكل	изоморфность ( <i>произв.</i> мушакала) <i>исм</i>
1371. ташаҳҳаса	تشخص	индивидуироваться ( <i>произв.</i> ташаҳҳус) <i>п</i>
1372. ташаҳҳус	تشخص	индивидуация ( <i>произв.</i> шахс, шахсиййа, ташаҳҳаса) <i>п</i>
1373. ташбих	تشبيه	уподобление ( <i>см.</i> тамсил, <i>ср.</i> танзйх, <i>произв.</i> мушаббих)

## T

1374. та'а	طاعة	послушание (≠ имтисал, <i>ср.</i> ма'сийа, <i>релев.</i> 'амр)
1375. таб'	طبع	природа, естество ( <i>см.</i> хилқа, джибилла, фитра, <i>ср.</i> ихтийар, <i>произв.</i> табй'а)

1376. би-т-таб'	بالطبع	по природе, естественно; несвободно (о действии; ср. би-л-ихтийар)
1377. табақа	طابق	соответствовать ( <i>произв.</i> табақа, мутабақа)
1378. табақа	طبقة	разряд, класс, тип (≠ рутба, мартаба, <i>произв.</i> табақа)
1379. таби'а	طبيعة	природа (качества первоэлементов; см. фитра, джибилла, см. <i>тжс.</i> 'алам ат-таби'а)
1380. таби'ийй	طبيعي	природный (см. таб'ийй, <i>произв.</i> таби'а)
1381. таби'иййат	طبيعات	наука о природном (= физика; ср. 'илахиййат)
1382. таби'иййун	طبيعون	сторонники природной концепции человека (античные философы, считавшие телесно-природное входящим в сущность человека; ≠ асҳаб ат-таба'и')
1383. таб'ийй	طبعي	присущий от природы (см. таби'ийй, ср. қасрийй — о движении, <i>произв.</i> таб')
1384. таййиб	طيب	благой (≠ ҳайр, ср. ҳабис, <i>релев.</i> тйб — с)
1385. та'м	طعم	вкус (чувственное восприятие; ≠ завқ)
1386. тара'а	طراً	приходить, случаться (об акциденциях; <i>произв.</i> тарайан)
1387. тарайан	طريان	случайное прихождение (об акциденциях; см. луҳуқ, <i>произв.</i> тара'а)
1388. тараф	طَرَف	край (≠ нихайа); крайний термин (силлогизма); крайний член (ряда, <i>релев.</i> силсила, см. <i>тжс.</i> тараф ас-силсила); пограничный слой, периферия (сфер первоэлементов)
1389. тараф ас-силсила	طرف السلسلة	крайний член ряда

1390. тарйқа	طريقة	путь, <i>тариқат</i> (см. маслак, <i>релев.</i> мақам)	с
1391. тафра	طفرة	скачок ( <i>ср.</i> вақфа)	к
1392. тиб	طيب	аромат ( <i>релев.</i> таййиб)	с
1393. тиласм	طلمس	талисман ( <i>произв.</i> тиласмат)	исм, ишр
1394. тиласмат	طلمسات	талисманическое воздействие (см. сихр, ша'ваза, кахана)	исм
1395. тул	طول	длина ( <i>релев.</i> 'ард, 'умқ, <i>произв.</i> тулийй)	
1396. тулийй	طولي	продольный (о структуре сущего — <i>п</i> , о светах — <i>ишр</i> ; <i>ср.</i> 'ардийй, <i>произв.</i> тул)	<i>п</i> , <i>ишр</i>
Ф			
1397. фа'ал	فَعَال	действенный, активный ( <i>произв.</i> фа'ила)	
1398. фавқ	فوق	верх (см. 'улуwв, <i>ср.</i> сифл)	
1399. фада	فاض	эманировать (см. садара, инба'аса, <i>произв.</i> файд, фа'ид)	<i>п</i> , исм, с
1400. фада'	فضاء	пустота (см. хала')	
1401. фадил	فاضل	превосходящий ( <i>сопол.</i> мафдул, <i>произв.</i> фадл, фадйла)	с
1402. фадйла	فضيلة	избыток; добродетель (≠ ихсан, <i>ср.</i> разйла, <i>произв.</i> тафадул, фадл)	
1403. фадл	فضل	избыток ( <i>произв.</i> тафадул, тафаддул, фадил, фадйла, мутафадил, муфадала, мафдул)	
1404. фа'ид	فائض	эманлирующий ( <i>сопол.</i> мафид мин-ху, <i>произв.</i> фада, файд, см. тж. 'илла файйада)	<i>п</i>
1405. фа'ил	فاعِل	действитель ( <i>сопол.</i> маф'ул, мунфа'ил, <i>произв.</i> фа'илиййа)	

1406. фа‘ила	فعل	действовать (≠ ‘амила, произв. инфа‘ала, фа‘ил, фа‘‘ал, фи‘л)
1407. фа‘илийя	فاعلية	действенность (ср. маф‘улийя, произв. фә‘ил)
1408. файд	فيض	эманация, истечение (ср. судур, инби‘ас, произв. фада, файйад)
1409. файйад	فيّاض	изливающий эманацию (произв. файд)
1410. фақир	فقير	нуждающийся (ср. муҳтадж, ср. ганий, произв. фақр)
1411. фақр	فقر	нужда (ср. ҳаджа, произв. фақир)
1412. фалак	فلك	небесная сфера (ср. кура)
1413. фаласифа	فلاسفة	фаласифа (= арабоязычные перипатетики; ср. аристу‘алиййун, машша‘ун, произв. фалсафа)
1414. фалсафа	فلسفة	фальсафа (= арабский перипатетизм; ср. машша‘ийя, произв. фаласифа)
1415. фалсафа исламийя	فلسفة اسلامية	исламская философия
1416. фалсафа маданийя	فلسفة مدنية	гражданская философия <span style="float: right;">n</span>
1417. фана’	فناء	уничтоженность (произв. ифна’); гибель (≠ и‘дам — с, ≠ мавт, ср. бақа’)
1418. фанин	فان	погибающее (= невечное; ср. фәсид, му‘аққат, ср. бақин)
1419. фар’	فرع	ветвь (ср. ‘асл)
1420. фарақа	فارق	отличаться, отделяться (ср. таджаррада, таҳалласа, произв. муфарақа)
1421. фард	فرد	1. нечет (ср. завдж, произв. фарид, фардийя) 2. единичный, неделимый (ср. шаҳс, шаҳсийя, произв. фәрид, тафарруд, афрада, муфрад)



1422. фардиййа	فردية	нечетность (≠ 'аҳадиййа, <i>ср.</i> издивадж, <i>вкл. в таслйс</i> — с)	
1423. фaрид	فارد	одиночный ( <i>см.</i> мунфарид, <i>ср.</i> муздавадж, <i>произв.</i> фард)	
1424. фaрик	فارق	1. отделяющийся (от чего-либо = отличный, <i>в т. ч.</i> от материи = бестелесный; <i>см.</i> муджаррад, муфaрик, <i>произв.</i> муфaрақа, муфтарик) 2. различие	
1425. фасад	فساد	порча (сущего; <i>см.</i> та'аффун), неправильность (высказывания; <i>ср.</i> сихҳа, <i>произв.</i> фaсид)	
1426. фасид	فاسد	подверженный порче (о сущем — <i>см.</i> мута'аффин, фaнин), неправильный (о знании — <i>см.</i> ба'тил, <i>ср.</i> Ҷаҳид, <i>произв.</i> фасад)	
1427. фаcл	فصل	видовое отличие; вид ( <i>переносн.</i> ; <i>см.</i> муҳaссис, <i>релев.</i> 'амм, хaҶс, нав')	
1428. фaтҳ	فتح	откровение ( <i>см.</i> ваҳй, хaйaл, <i>релев.</i> кашф, мукашафа)	<i>исм</i>
1429. фахима	فهم	понимать ( <i>произв.</i> фахм, мафхум)	
1430. фахм	فهم	понимание ( <i>релев.</i> ма'нан, <i>произв.</i> фахима, мафхум)	
1431. фикр	فكر	мысль ( <i>релев.</i> ҳифз, хaйaл, вахм)	
1432. фи'л	فعل	действие, акт (≠ 'амал, <i>сопол.</i> ниййа, <i>произв.</i> фa'ил, маф'ул)	
1433. би-л-фи'л	بالفعل	актуально ( <i>ср.</i> би-л-қувва)	
1434. фи'л гайр мутаваллид	فعل غير متولد	непорожденное действие ( <i>ср.</i> фи'л мутаваллид)	<i>к</i>
1435. фи'л мубашир	فعل مباشر	непосредственное действие ( <i>ср.</i> фи'л мутаваллид)	<i>к</i>
1436. фи'л муқаддар	فعل مقدر	единичное действие ( <i>см.</i> тaж. қаддара)	<i>п</i>

1437. фи'л мутаваллид	فعل متولد	порожденное действие (ср. фи'л гайр мутаваллид, фи'л мубашир) <sup>44</sup>	к
1438. фитна	فطنة	проницательность (релев. хадс, ба'йра)	п
1439. фитра	فطرة	врожденная природа (см. джибилла, хилқа, таби'а, гариза, произв. фитрийй)	
1440. фитрийй	فطري	врожденный (см. гаризийй, произв. фитра, фитриййат)	
1441. фитриййāt	فطريات	врожденные знания (см. 'аввал 'илм, 'ава'ил ал-'ақл, релев. 'илм идтирār, произв. фитрийй)	
1442. фурқан	فرقان	разъединенность (см. кур'ан, произв. ифарақа)	с

## X

1443. хавā'	هواء	воздух (см. джавв, вкл. в 'унсур)	
1444. хаван	هوى	страсть (см. шахва); Страсть (эпитет Бога — с)	
1445. хай'a	هيئة	облик, фигура (см. шакл); привычка, <i>habitus</i>	
1446. хайкал	هيكل	корпус; остов (см. санам, сйсийа, зарф)	ишр
1447. хайула	هيولى	первоматерия (см. мадда, мадда 'ула, релев. с'ура)	
1448. халиййа	هلية	[*]-ли-йность <sup>45</sup> (см. зāt, 'айн, ҳақйқа, маҳиййа, хувиййа)	
1449. хамм	همّ	беспокойство (ср. итми'нан, 'унс)	
1450. хидāйа	هداية	(правильное) руководство (см. ри'āса, сийāса)	

<sup>44</sup> «Порожденное действие» — действие, произведенное не самим действующим, а другим его действием, в отличие от «непосредственного» действия. Оппозиция «порожденное» — «непосредственное» действие имела существенное значение и в фикхе.

<sup>45</sup> Термин выражает возможность задать *некоторый* вопрос (не обязательно вопрос о существовании) относительно данной вещи. Вопросительная форма предложения выражается частицей *хал* (см. матлаб хал), «ли», от которой и образован данный абстрактный термин.

1451. химма	همة	энергия ( <i>ишр, с, релев.</i> тасҳйр, сйҳр); забота — <i>n</i>
1452. хубут	هبوط	опускание ( <i>ср. су'уд</i> )
1453. хува	هو	он ( <i>см. ваджх — к, ср. 'анā, произв. хувиййа</i> )
1454. хувиййа	هوية	оность ( <i>см. зāt, 'айн, ҳақйқа, маҳиййа, халиййа, ср. 'анā'иййа</i> )

## Ҳ

1455. ҳадара	حضر	присутствовать ( <i>ср. ғāба, произв. ҳадир, ҳудӯр</i> )
1456. ҳадас	حَدَث	возникшая вещь ( <i>произв. ҳадис, ҳадаса, худӯс, муҳдас</i> )
1457. ҳадаса	حدث	возникать ( <i>ср. зāла, произв. ҳадис, ҳадас, худӯс, муҳдас</i> )
1458. ҳадд	حد	1. собственное определение ( <i>см. та'рийф, расм, произв. таҳдйд</i> ) 2. термин (силлогизма) 3. граница — <i>исм</i>
1459. ал-ҳадд ал-авсат	الحد الاوسط	средний термин
1460. ҳādжа	حاجة	нужда ( <i>см. фақр, ср. гинāн, произв. ихтāджа</i> )
1461. ҳādжиз	حاجز	задерживающий (свет — <i>о ишр</i> первоэлементе; <i>ср. латйф, муқтасид, релев. барзаҳ, произв. ҳаджизиййа</i> )
1462. ҳādжизиййа	حاجزية	способность задерживать (свет; <i>ср. иқтисād, латāфа, произв. ҳаджиз</i> ) <i>ишр</i>
1463. ҳаджм	حجم	объем
1464. ҳадир	حاضر	наличное ( $\neq$ ҳāсил, <i>ср. зāхиб, ғā'иб, мустаҳсал</i> ) <i>n</i>
1465. ҳадис	حادث	возникшее ( <i>см. муҳдас, ср. қадйм, сопол. муҳдис, произв. ҳадаса, худӯс</i> )
1466. ҳадра	حضرة	уготовление <i>с</i>
1467. ҳадс	حدس	интуиция ( <i>ср. мантйқ, релев. баёйра, та'аллух, фитна</i> ) <i>n, ишр</i>

1468. ҳадсий	حدسي	интуитивно-постигаемый (ср. мантикий)	n, ишр
1469. ҳа'ир	حائر	растерянный (релев. таҳа, произв. таҳайара, хайра)	ишр, с
1470. ҳайа	حياة	жизнь (≠ бақа', ср. мавт)	
1471. ҳайаван	حيوان	животное (релев. набат, джамад, вкл. в мутаваллидат)	
1472. ҳайй	حي	живое (ср. мават — к, маййит)	
1473. ҳаййиз	حيز	место (напр., природное место элемента или место, занимаемое телом; ≠ макан)	
1474. ҳайра, ҳйра	خيرة	растерянность <sup>46</sup> (релев. тасаввур, тасдиқ, ишрақ, тавазун, мутабақа, произв. таҳаййара, ҳа'ир)	с
1475. ҳайсиййа	حيثية	аспект (букв. постольковость; см. и'тибар, ваджх)	n, ишр
1476. ҳакама	حکم	судить (произв. ҳукм)	
1477. ҳақйқа	حقيقة	истинность (в бытии — см. заат, 'айн, хувиййа, махиййа, халиййа, или в знании — см. ҳақкиййа, сидқ, саваб, сиҳҳа; произв. таҳаққақа, таҳаққуқ, таҳқйқ, ҳаққ); истина (= прямой смысл слова, фразы; ср. маджаз)	
1478. ҳақйқа куллиййа	حقيقة كلية	целокупная истинность	
1479. ҳақим	حاکم	судящий (сопол. маҳқум, произв. ҳукм)	
1480. ҳақим	حكيم	мудрец (произв. ҳакама, ҳукм, ҳикма)	
1481. ҳаққ	حق	истина, истинный (= утвержденный; см. Ҷа'иб, Ҷадиқ, Ҷаҳйх,	

<sup>46</sup> Этот термин, обозначающий в суфизме желанное состояние «растерянности». интересно сопоставить с «апорией», смущающей растерянностью, приравнивавшейся в античности к нарушению рациональности.

		<i>ср.</i> батил, <i>релев.</i> казиб, муҳал, <i>произв.</i> истаҳаққа)	
1482. ал-ҳаққ	الحق	Истина ( <i>см.</i> ал-лāх)	
1483. ал-ҳаққ ли-зāти-хи	الحق لذاته	самостно-истинный ( <i>см. тжс.</i> ваджиб ал-вуджуд ли-зāти-хи)	n
1484. ал-ҳаққ ал-ҳалқ	الحق الخلق	Истина-Творение	c
1485. ҳаққақа	حقيق	делать истинным (в бытии = осуществлять или знании = правильно постигать; <i>произв.</i> таҳаққақа, ҳақйқа)	
1486. ҳаққиййа	حقيّة	истинность ( <i>см.</i> ғидқ, ғаваб, ғиҳҳа, ҳақйқа, ҳаққ)	c
1487. ҳал, ҳала	حال, حالة	состояние ( <i>см.</i> вақт — к, <i>релев.</i> шарт, мāни', <i>произв.</i> истиҳала)	
1488. ҳалла	حلّ	внедряться ( <i>напр.</i> , в субстанцию — об акциденции; <i>произв.</i> маҳалл, ҳулул)	
1489. ҳамд	حمد	восхваление ( <i>см.</i> тасбйх, тақдйс, <i>ср.</i> зимм)	c
1490. ҳāмил	حامل	носитель (= субъект), несущий (акциденции — о субстанции; <i>ср.</i> мавдӯ', <i>сopol.</i> маҳмӯл, <i>релев.</i> қāбил, муҳтамил, <i>произв.</i> ҳамл)	
1491. ҳамл	حمل	предикцирование ( <i>произв.</i> ҳāмил, маҳмӯл)	
1492. ҳāнийн	حنين	влечение ( <i>см.</i> шавқ, қасд, майл, нузу', <i>релев.</i> 'ишқ, <i>произв.</i> ҳанна)	c
1493. ҳанна	حنّ	испытывать влечение ( <i>см.</i> иштāқа, қасада, мāла, <i>произв.</i> ҳāнийн)	c
1494. ҳарака	حركة	движение ( <i>релев.</i> кайф, камм, макāн, <i>произв.</i> таҳаррака, таҳрик, муҳаррик, муҳаррак, <i>вкл.</i> таҳалҳул, нумувв, тақасуф, идмиҳлал, истиҳала, нақла)	
1495. ҳарака давриййа	حركة دورية	круговое движение	

1496. ҳарака қасриййа	حركة قسرية	принудительное движение	<i>n, ишр</i>
1497. ҳарака мустақйма	حركة مستقيمة	прямолинейное движение; прямое движение (планеты; <i>ср.</i> ҳарака рәджи‘а)	
1498. ҳарака рәджи‘а	حركة راجعة	попятное движение (планеты; <i>ср.</i> ҳарака мустақйма)	
1499. ҳарака тамаввудж	حركة تموج	беспорядочное движение (частиц; <i>ср.</i> сукун та‘аррудж)	<i>исм</i>
1500. ҳарара	حرارة	жар ( <i>ср.</i> бурӯда, <i>релев.</i> рутуба, йубӯса, <i>вкл. в</i> ’устукусҶ)	
1501. ҳарф	حرف	частица; союз; буква	
1502. ҳарф джаза’	حرف جزاء	частица ответа	
1503. ҳарф шарт	حرف شرط	частица условия	
1504. ҳасан	حَسَنٌ	хороший, добрый ( <i>см.</i> <i>джамил, произв. ихсән</i> )	
1505. ҳасил	حاصل	имеющееся ( $\neq$ ҳадир, <i>сопол. мустаҳсал</i> )	<i>n</i>
1506. ҳасса	حاسة	орган чувства ( <i>сопол.</i> <i>маҳсӯс, произв. хисс</i> )	
1507. ҳассас	حساس	способный к чувственному ощущению ( <i>произв. хисс</i> )	
1508. ҳафиза	حِفْظٌ	сохранять ( <i>в т. ч. в памяти</i> <i>= помнить</i> ), охранять ( <i>в т. ч. одну</i> противоположность от действия другой; <i>произв. ҳифз</i> )	
1509. ҳиджаб	حجاب	завеса ( <i>релев. ситр</i> )	<i>ишр, с</i>
1510. ҳикма	حكمة	мудрость ( <i>произв. ҳукм, ҳаким</i> )	
1511. ҳисс	حس	чувство ( <i>релев. идрāk,</i> <i>‘ақл, фахм, фикр, вахм,</i> <i>произв. ҳасса, ҳассас,</i> <i>ҳиссий, маҳсӯс</i> )	
1512. ҳисс багин	حس باطن	внутреннее чувство ( <i>ср. ҳисс зāхир</i> )	
1513. ҳисс зāхир	حس ظاهر	внешнее чувство ( <i>ср. ҳисс багин</i> )	

1514. ҳисс муштарак	حس مشترك	общее чувство	
1515. ҳиссий	حسي	чувственный, относящийся к органам чувств ( <i>ср.</i> ‘ақлий, <i>произв.</i> ҳисс)	
1516. ҳифз	حفظ	память ( <i>релев.</i> ҳайāl, фикр, ваҳм, <i>произв.</i> ҳафиза)	
1517. ҳубб	حُبّ	любовь ( <i>см.</i> ‘ишқ, маҳабба, <i>ср.</i> бугд, <i>произв.</i> маҳбуб)	
1518. ҳуджа	حجة	доказательство ( <i>см.</i> бурҳан, далил, қийас)	
1519. ҳудуд ‘алавиййа	حدود علوية	небесные границы (= небесные сферы)	<i>исм</i>
1520. ҳудуд суфлиййа	حدود سفلية	земные границы (= исмаилитские иерархи)	<i>исм</i>
1521. ҳудуд аш-шаҳада	حدود الشهادة	границы свидетельствования	<i>исм</i>
1522. ҳудур	حضور	присутствие ( <i>ср.</i> ғайба, <i>произв.</i> ҳадир, ҳадара)	
1523. ҳудур ма‘а ал-лāх	حضور مع الله	присутствие при Боге	<i>с</i>
1524. ҳудур ма‘навийй	حضور معنوي	смысловое присутствие (при Боге)	<i>с</i>
1525. ҳудус	حدوث	возникновение ( <i>ср.</i> завāl, <i>релев.</i> ҳалқ, <i>произв.</i> ҳадис, ҳадаса, муҳдис, муҳдас)	
1526. ҳукм	حُكْم	определяющее воздействие (причины), утверждение (в суждении); суждение — <i>n</i> ( <i>релев.</i> ‘илла, <i>произв.</i> ҳакама, ҳāким, ҳикма, ҳāким, маҳқум); норма (в фикхе)	
1527. ҳулул	حلول	вселение ( <i>произв.</i> ҳалла)	<i>к</i>

## X

1528. ҳабар	خبر	сказывание ( <i>см.</i> руджу‘), весть ( <i>произв.</i> ихбар, ихтибар)	<i>к</i>
1529. ҳабис	خبث	дурной (≠ қабйх, <i>ср.</i> таййиб, <i>релев.</i> шарр)	<i>с</i>
1530. ҳади‘	خاضع	подчиняющийся ( <i>см.</i> маҳқур, <i>ср.</i> қāхир)	<i>ишр</i>

1531. <u>хайал</u>	خیال	1. воображение 2. откровение ( <i>исм, см.</i> <i>вахй, фатх, релев. кашф,</i> <i>мукашафа, произв.</i> <i>тахаййала)</i>	
1532. <u>хайр</u>	خير	благо, благой ( $\neq$ манфа‘а, таййиб, маслаха, <i>ср.</i> шарр, <i>произв. хайриййа)</i>	
1533. <u>хайр ирадийй</u>	خير ارادي	намеренно производимое <i>n</i> благо (= джамйл; <i>ср.</i> шарр ирадийй)	
1534. ал-хайр ал-мутлак	الخیر المطلق	абсолютное благо <i>n</i>	
1535. <u>хайриййа</u>	خيرية	природа блага ( <i>произв. хайр)</i> <i>n</i>	
1536. <u>хала’</u>	خلاء	пустота ( <i>см. фада’</i> )	
1537. <u>халас</u>	خلاص	избавление ( <i>см. таджарруд,</i> <i>тахаллус, муфарақа)</i>	
1538. <u>халафа</u>	خالف	разниться (с чем-либо; <i>произв. ихталафа,</i> <i>мухалафа)</i>	
1539. <u>халик</u>	خالق	творец ( <i>сопол. махлуқ,</i> <i>произв. халк)</i>	
1540. <u>халис</u>	خالص	чистый (лишенный примесей; <i>см. сафийй, махд,</i> <i>муджаррад, назйф, накийй)</i>	
1541. <u>халифа</u>	خليفة	преемник ( <i>релев. расул,</i> <i>c</i> <i>набийй, валийй, произв.</i> <i>хилафа)</i>	
1542. <u>халк</u>	خلق	творение ( <i>см. ибда’,</i> <i>ихдас, ихтира’</i> , таквин, <i>ибтида’</i> , иджад; <i>ср. ал-хаққ — c;</i> <i>ср. касб — к; релев. худус,</i> <i>произв. халик, хулк, хилқа,</i> <i>махлуқ)</i>	
1543. <u>халк джаид</u>	خلق جديد	«новое творение» <sup>47</sup> <i>исм, c</i>	
1544. <u>харас</u>	خرس	немота ( <i>ср. калам)</i> <i>к</i>	
1545. <u>харидж</u>	خارج	внешний, перешедший вовне ( <i>произв. хариджийй)</i>	
1546. <u>хариджийй</u>	خارجي	внешнее (о бытии или знании; $\neq$ захир, <i>ср. затийй)</i>	

<sup>47</sup> Коранический термин, которым у Ибн Араби обозначается концепция ежесекундного обновления мироздания.



1547. <u>х</u> ариджиййат	خارجيات	внешнее (в определении вещи; <i>ср.</i> зәтиййат)	<i>ишр, n</i>
1548. <u>х</u> асис	خسيس	презренный ( <i>см.</i> асфал, <i>ср.</i> шариф, 'алийй)	<i>ишр</i>
1549. <u>х</u> аҗс	خاص	частный (≠ джуз'ийй, <i>ср.</i> 'амм, <i>релев.</i> шахис, <i>произв.</i> хәсҗа, хәссиййа, хәсҗаҗа)	
1550. <u>х</u> аҗса	خاصة	собственный признак ( <i>см.</i> хәссиййа, <i>релев.</i> джинс, нав', <i>фаҗл, произв.</i> хәсҗ, хәсҗаҗа)	<i>n</i>
1551. <u>х</u> аҗсаҗа	خصص	выделять в качестве частного ( <i>произв.</i> тахсйҗ, хәсҗ)	
1552. <u>х</u> әссиййа	خاصية	собственный признак ( <i>см.</i> хәсҗа, <i>произв.</i> хәсҗ, хәсҗаҗа)	
1553. <u>х</u> атт	خط	линия ( <i>вкл. в</i> миқдар — <i>n</i> )	
1554. <u>х</u> атфа	خطفة	восхищенность	<i>ишр, c</i>
1555. <u>х</u> афа'	خفاء	скрытость (= спрятанность; ≠ бутун, <i>ср.</i> джала')	
1556. <u>х</u> афийй	خفي	скрытый (≠ батин, <i>см.</i> га'иб, <i>ср.</i> джалийй)	
1557. <u>х</u> афйф	خفيف	легкий ( <i>см.</i> рақйқ, латйф, <i>ср.</i> сақйл, <i>произв.</i> хйффа)	
1558. <u>х</u> илафа	خلافة	преемничество ( <i>релев.</i> рисала, нубувва, вилайа, <i>произв.</i> халифа)	<i>c</i>
1559. <u>х</u> илқа	خلقة	природа ( <i>см.</i> хулқ, таб', <i>произв.</i> халқ)	<i>к</i>
1560. <u>х</u> йффа	خفة	легкость ( <i>ср.</i> сикл, <i>произв.</i> хәфйф, <i>вкл. в</i> зина)	<i>к</i>
1561. <u>х</u> укм ал-'аҗл	حكم الاصل	норма утвержденная (в авторитетном источнике; <i>ср.</i> хукм ал-фар', <i>вкл. в</i> рукн ал-қийас)	
1562. <u>х</u> укм ал-фар'	حكم الفرع	норма утверждаемая (в рассматриваемом согласно қийасу случае; = натиджа ал-қийас, <i>ср.</i> хукм ал-'аҗл)	
1563. <u>х</u> улқ	خلق	нрав, натура ( <i>см.</i> джибилла, хилка, <i>произв.</i> халқ, <i>множ.</i> ахләқ)	

1564. *хуџуџ* خصوص частное, выделенность  
в качестве частного  
(см. *хуџуџийя*, ср. 'умум,  
произв. *хџџ*)
1565. *хуџуџийя* خصوصية частность, выделенность  
в качестве частного  
(см. *хуџуџ*)
1566. *хушӯна* خشونة жесткость (ср. *лын*) к

### Ш

1567. *ша'а* شاء желать (о Боге; с  
ср. *таманна*, *релев. арада*,  
произв. *машй'а*)
1568. *ша'а* شاع распространяться  
(в субстанции —  
об акциденции)
1569. *ша'ара* شعر воспринимать, ощущать  
(см. *аҳага*, *адрака*,  
и'тақада, *тайақкана*,  
*шакка*, *занна*, 'арафа,  
'ақала, 'алима, произв.  
*ша'ир*, *шу'ур*, *ша'ирийя*)
1570. *шабаҳ* شبح образ (в т. ч. вещи — ишр, с  
в зеркале); зеркало  
(*релев. мир'а*); фантом  
(«телесная тень» мистика,  
находящегося  
в божественном мире)
1571. *шабих* شبيه схожий (с другим;  
см. *мисл*, *нидд*, произв.  
*ташбих*, *муташибих*)
1572. *ша'ваза* شعوزة кудесничество (см. *сиҳр*, исм  
*тиласмат*, *кахана*)
1573. *шавқ* شوق стремление (см. *иштиџақ*,  
*қасд*, *майл*, *нузу'*, *ҳанйн*,  
произв. *иштақа*, *муштақ*,  
вкл. *шахва*, *гадаб*, *ирада*)<sup>48</sup>
1574. *шавқ гаризий* شوق غريزي врожденное стремление п  
(см. 'ишқ *гаризий*)

<sup>48</sup> Для каждого члена этой семьи терминов дан свой перевод: *ҳанйн* «влечение», *шавқ* «стремление», *майл* «тяготение», *қасд* «наклонность», *нузу'* «тяга», при том что они очень близки и соблюсти это различие в переводе непросто. Каждому из этих отглагольных существительных соответствует свой глагол, хотя не все они указаны в словаре.

1575. шағала	شغل	занимать (о месте — макән; <i>произв.</i> шәғил)	к
1576. шәғил	شاغل	(нечто) отвлекающее ( <i>сопол.</i> машғул, <i>произв.</i> шағала, шугл, мушғал)	
1577. шә'ир	شاعر	воспринимающий ( <i>произв.</i> шә'ирийа, ша'ара, шу'ур)	
1578. шә'ирийа	شاعرية	способность восприятия ( <i>букв.</i> восприимательность; <i>произв.</i> шә'ир, ша'ара)	
1579. шай'	شيء	вещь (≠ 'айс, <i>ср.</i> лә-шай', <i>произв.</i> шай'ийа)	
1580. шай'ийа	شيئية	вещность (≠ 'айсийа, <i>произв.</i> шай')	
1581. шақәва	شقاوة	терзание ( <i>ср.</i> са'ада)	
1582. шакк	شك	сомнение ( <i>релев.</i> джахл, 'илм, ма'рифа, йақин, <i>произв.</i> шакка)	
1583. шакка	شكك	сомневаться ( <i>см.</i> ахәта, адрака, и'тақада, тайаққана, ша'ара, занна, 'арафа, 'ақала, 'алима, <i>произв.</i> шакк)	
1584. шакл	شكل	фигура (≠ сұра, <i>см.</i> хай'а)	
1585. шәмил	شامل	всеобщий (≠ муштарақ, <i>см.</i> 'амм, мустағриқ, <i>ср.</i> шәхис)	
1586. шар'	شرع	закон, законоустановление ( <i>см.</i> сунна, шарй'а, қанун, нәмус, <i>произв.</i> шәри')	с
1587. шараф	شرف	благородство ( <i>произв.</i> шарйф)	
1588. шәри'	شارع	законодатель ( <i>произв.</i> шар', <i>см. тж.</i> вәди')	
1589. шарй'а	شرعية	Закон, шариат ( <i>см.</i> сунна, шар', қанун, нәмус, <i>релев.</i> милла)	
1590. шәриқ	شارق	озаряющий ( <i>произв.</i> ишрақ)	ишр
1591. шарйк	شريك	соучаствующий ( <i>см.</i> қасым, <i>произв.</i> ширка, мушәрака)	
1592. шарйф	شريف	благородный ( <i>см.</i> 'алий, <i>ср.</i> ҳасис, <i>произв.</i> шараф)	

1593. шарр	شرّ	зло (≠ дарар, <i>ср.</i> хайр, <i>релев.</i> ҳабиҥ, қабйх)	
1594. шарр ирадий	شر ارادي	намеренно производимое зло (= қабйх; <i>ср.</i> хайр ирадий)	n
1595. шарт	شرط	условие ( <i>ср.</i> мәни', <i>релев.</i> 'илла, <i>произв.</i> иштирāt)	
1596. шаффаф	شفاف	прозрачный (= пропускающий свет; <i>ср.</i> ғасиқ)	ишр
1597. шахāда	شهادة	свидетельствование; лицезрение (≠ бақар, ру'йа, <i>см.</i> мушāхада, <i>произв.</i> шāхид)	
1598. шахва	شهوة	страсть ( <i>см.</i> хаван, <i>релев.</i> ирада, гадаб, <i>вкл.</i> в шавқ)	
1599. шāхид	شاهد	наблюдаемое (доступное непосредственному восприятию, опытное; <i>произв.</i> шахāда, <i>см.</i> тж. ихтибар, таджриба)	k
1600. шāхис	شاخص	особенный ( <i>ср.</i> шāмил, <i>релев.</i> джуз', кулл, 'амм, хāс, фāсл; <i>произв.</i> шахс, шахсиййа)	
1601. шахс	شخص	особь ( <i>см.</i> фард, <i>произв.</i> шāхис, шахсиййа, ташаххус)	
1602. шахсиййа	شخصية	обособленность, единичность (особи; <i>см.</i> фард, <i>произв.</i> шахс, шāхис, шахсиййāt)	
1603. шахсиййāt	شخصيات	высказывания о единичном ( <i>см.</i> джуз'иййāt, <i>ср.</i> куллиййāt, <i>произв.</i> шахс, шахсиййа)	
1604. шидда	شدة	сила, интенсивность (≠ қувва, <i>ср.</i> ду'ф)	
1605. ширка	شركة	общность (≠ 'умӯм, <i>произв.</i> муштарак)	
1606. шу'а'	شُعاع	луч ( <i>релев.</i> нӯр)	ишр
1607. шугл	شغل	занятость, отвлеченность ( <i>произв.</i> шāғил, машғул, шағала)	n

1608. шукр	شكر	благодарность ( <i>релев.</i> имтиҳан — с)	
1609. шурӯқ	شروق	озарение (светом; <i>произв.</i> ишрақ)	<i>n,</i> <i>ишр</i>
1610. шу‘ур	شعور	восприятие; ощущение ( <i>произв.</i> ша‘ара, ша‘ир)	

## II. Русско-арабский словарь

[*]-ли-йность	халиййа
абсолютизация	итлақ
абсолютизировать	атлақа
абсолютное	мутлақ
акт	фи'л
активный	фа'ал
актуально	би-л-фи'л
актуальный	қа'им би-л-фи'л
акцидентальный	'арадийй
акциденция	'арид, 'арад
аналогия (см. суждение по аналогии)	
аристотелики	аристуталиййун
аромат	тиб
аскет	захид
аспект	хайсиййа, и'тибар, джиха, ваджх
атом	ал-джуз' аллази ла йатаджазза'
атрибут	сифа
приписывание атрибута	васф
батыниты	батиниййа
безмолвный	самит
безначальность (во времени)	'азал, 'азалиййа
безначальный (во времени)	'азалийй
безобразный	қабях
бесконечность (во времени)	'абад
бесконечный (во времени)	'абადийй
беспредельное	ма ла нихаййа ла-ху
беспредельность	'адам ат-танахй
бессилие	'аджз
бессильный	'аджиз
бессмертие	бақа'
бестелесный	фарик, муфарик
благо	хайр
абсолютное благо	ал-хайр ал-мутлақ
намеренно производимое благо	хайр ирадийй
природа блага	хайриййа
благодй	джамйл, хайр, таййиб

благородный	шариф
благородство	шараф
близость	курб
Бог	ал-лах, 'илах
бодрствование	йақза
божественность	'улұхиййа
божественный	лахұт, лахұтийй; мута'аллих (о человеке)
божественные имена	'асма' 'илахиййа
бытие	кавн, вуджуд
бытийный	вуджудийй
быть	кана
век	дахр
великолепие	баха'
великолепный	бахийй
величина	миқдәр
вера	'иман
вероисповедание	и'тиқад
вероятный	иқна'ийй
верх	'улувв, фавқ
вес	зина, вазн
веселость	сурур
ветвь	фар'
вечная неизменность	тасармуд
вечно длящийся	да'им
вечность	қидам, сармад, давām
вечный	кадим
вещность	шай'иййа
вещь	шай'
взаимное отталкивание (в условно-разделительном высказывании)	'инад
взаимное проникновение	тадаҳул
взаимное сходство	ташабух
вид	нав'; фасл ( <i>переносн., см. видовое отличие</i> )
группировка в виды	танви'
низший вид	нав' 'аҳир
средний вид	нав' мутавассит
видение	ру'йа, ра'й (зрение); басйра (внутреннее зрение)

видение	ру'йа
видовое отличие	фаъл
включение (одного понятия в другое)	тадаммун
вкус	та'м
вкушение	завқ
владелец	саҳиб
владение, овладевание	малк
влажность	рутуба
влажный	ратиб
власть	султан
влекомое	малзум
влечение	ҳанйн
испытывать влечение	ҳанна
вlechь (о посылках — следствия)	иктада
вместилище	маҳалл
вместительность (сердца)	си'а
вместительный (о сердце)	васи'
вмещать (о сердце: Бога, мир, истину)	иттаса'а
внедряться ( <i>напр.</i> , в субстанцию — об акциденции)	ҳалла
внешнее	ҳариджиййат (в определении вещи); ҳариджийй (о бытии или знании); ҳаридж (перешедшее вовне)
вода	ма'
воздаяние	джаза'
воздействие	'асар
испытывать воздействие	та'ассара
подвергающийся воздействию	му'ассар фи-хи
воздействовать	'ассара
воздействующий	му'ассир
воздержание ( <i>напр.</i> , от действия)	имтина'
воздух	джавв, хава'
возмездие	'уқуба
возможное	мумкин, мумкинат
возможность	имкан
вознаграждение	'аджр
полное вознаграждение	'аджр тамм
возникать	ҳадаса



возникновение	ҳадас, худус
возникновение и порча	кавн ва-фасад
возникшее	ҳадис, муҳдас
воля	ирада
безусловная воля	ирада мўджиба
непреложная воля	ирада джазима
воображение	хайал
воплощаться	та'аййана
воплощение	та'аййун
давать воплощение (в бытии)	'аййана
воплощенное существование	вуджуд фй ал-а'йан
воплощенность	'айн <sup>1</sup>
воплощенный	'айнийй, мута'аййин
вопросительная частица	матлаб
воскресать	инба'аса
воскресение	инби'ас, қийама, ба'с
воскрешать	ба'аса
воскрешающий	ба'ис
воскрешенный	маб'ус, мунба'ис
воспринимать	ша'ара
воспринимающий	ша'ир
восприятие	шу'ур
способность восприятия	ша'ириййа
восседать (с Богом в зикре)	джаласа
восхваление	ҳамд
восхищенность (о мистиках)	ҳатфа
восходить (к Первопричине)	иртақа
восходящий (к пределу)	мунтахин (ила)
восхождение (к Богу)	тараққин, су'уд, 'урудж
вражда	ихтисам
(между противоположностями)	
вращаться	дара
вред, ущерб	дарар
временная определенность (событий)	тавқйт
временной	му'аққат
время, момент времени	'ан, вақт, заман
врожденный	фитрийй
врожденные знания	фитриййат
все, всякий	кулл

вселение	хулул
всеобщий	шамил, мустагрик
всеобщность	истиграк
второй (= конечный)	ас-сани
выбор	ихтийар
выговоренное	малфуз
выговоренность	лафз
вызывать (в качестве следствия)	истад‘а
высказанное	мантук
высказывание	кавл
высказывания о единичном	шахсийят
разъясняющее высказывание	кавл шарих
утверждающее высказывание	кавл джазим
выявление	изхар
выявленность	зухур
выявленный	музхар
выявлять	азхара
выявляющий	музхир
где	‘айна
главенствовать (над чем-либо)	тасаллата ‘ала
глаголящий	натик
глубина	‘умк
гнев	гадаб
горизонт	‘уфук
город	мадина
город, постигающий единичное	мадина джуз’ийа
добродетельный город	мадина фадила
заблудший город	мадина далла
лицемерный город	мадина фасика
невежественный город	мадина джахила
господ	рабб
господствие	рубубийа
гражданская философия	фалсафа маданийа
граница	хадд
земные границы	худуд суфлийа
(= исмаилитские иерархи)	
небесные границы	худуд ‘алавийа
(= небесные сферы)	
дальность, удаленность	бу‘д

двигаться	тахаррака
движение	ҳарака
круговое движение	ҳарака давриййа
попятное движение (планеты)	ҳарака раджи'а
принудительное движение	ҳарака қасриййа
прямое движение (планеты)	ҳарака мустақима
придание движения (чему-либо)	тахрик
движимое	муҳаррак
движитель	муҳаррик
движущийся	мутаҳаррик
двойной (о теле — состоящий из разных элементов)	муздавадж
двойственность	иснайниййа
дедукция	истинбат
действенность	фа'илиййа
действенный	фа'ал
действие	фи'л, 'амал
непорожденное действие	фи'л ғайр мутаваллид
непосредственное действие	фи'л мубашир
порожденное действие	фи'л мутаваллид
действователь	фа'ил
действовать	фа'ила, ан йаф'ал
делать	'амила
делимый	мунқасим
делиться	инқасама, таджазза'а
джабариты	джабариййа
диалектика	джадал
диалектический	джадалиий
длина	тул
до	кабла (о времени), каблу (субстанциональное)
до-вость	каблиййа
добродетель	фадйла
довольный	радин
довольство	ридан
доказательство	баййина, бурҳан, далала, далил, худджа
должное существовать	ваджиб ал-вуджуд
должное существовать благодаря иному	ваджиб ал-вуджуд ли-ғайри-хи

должное существовать  
 благодаря своей самости  
 доля  
 допустимость  
 допустимый  
 достигший Истины  
 достижение  
 дрема  
 дурной  
 дух  
     движущий дух  
     душевный дух  
 духовное  
 душа  
     глаголющая душа  
     растительная душа  
     чувственная душа  
 дым  
 дыхание  
 единение  
 единица  
 единичность  
 единичный  
  
 единство  
 единый  
 жар  
 желание  
 жесткость  
 живое  
 животное  
 жизнь  
 завеса  
 зависеть (от чего-либо)  
 зависимость  
 завязывание  
 завязываться  
 загробная жизнь

ваджиб ал-вуджуд ли-зати-хи  
  
 кист  
 джавъз  
 джа'из  
 ал-мутахаққиқ би-л-хаққ  
 вусул  
 субат  
 хабис  
 рух  
 рух мудаббир  
 рух нафсанийй  
 руханиййат  
 нафс  
 нафс натиқа  
 нафс намиёя  
 нафс хиссийа  
 духъан  
 нафас  
 иттиҳад  
 'аҳад  
 'аҳадиййа  
 'аҳад, ваҳид (единственный);  
 джуз'ийй (особь); фард (неделимый);  
 даф'ийй (о моменте времени)  
 ваҳда  
 'аҳад, ваҳид  
 ҳаръара  
 машй'а  
 хушӯна  
 ҳайй  
 ҳайаван  
 ҳайа  
 ҳиджаб  
 таваққафа 'ала  
 таба'иййа  
 'ақд  
 ин'ақада  
 ма'ад

задерживающий (свет — о первоэлементе)	ҳаджиз
способность задерживать (свет)	ҳаджизийи
закон	шар', шарй'а, намус, қанун, сунна
законодатель	шари'
замена (в «новом творении»)	табаддул
занимать	шагала (о месте, <i>т.п.</i> ); ашгала (другого = овладевать)
занятый	мушгал, машгул
запечатление	интиба' (о формах), таъаввур (вещи посредством определений)
запрет	наҳй
запрещенное	манхийй
заслуженное	мустаҳаққ
заслуженность (= обладание или получение по праву)	истиҳқақ
заслуживать (= обладать или получать по праву)	истаҳаққа
затем	сумма
затемненный (о субстанции)	ғасик
захириты	захирийи <sup>2</sup>
звезда неподвижная	сабит <sup>2</sup>
звук (нечленораздельный)	савт
земля	'ард
зеркало	мир'а
зло	шарр
намеренно-производимое зло	шарр иррадийй
знак	'алам
знание	'илм, ма'рифа
уверенное знание	ма'рифа мутайаққина
знать	'арафа, 'алима
знающий	'ариф, 'алим
зрение	баъар
идея	мисал
идущий позже (в бытии или знании)	мута'аххир
идущий раньше (в бытии или знании)	мута'аввил
избавиться	тахаллаъ
избавление	ҳалаъ
избрание (из общей массы)	ихтиъас, тахъйс

известное	ма'лум (познанное); ма'худ (знакомое)
изменяться	тағаййара
изменяющееся	мутағаййир
измерение (пространства)	бу'д
изначальный	'аввалий
изоморфность	ташақул, мушакала
иллюзорный	мутаваххам
иметь наклонность (к своему месту — о первоэлементе)	қасада
имя (в т. ч. божественное)	исм
инаковость	ғира, ғайрийа
взаимная инаковость	тағайур
быть взаимно инаковым	тағайара
индивидуация	ташаххус
индивидуироваться	ташаххаса
индукция	истикра'
иной	гайр
иносказание	таджаввузат, маджаз
иносказательный	маджазий
интеллигибельное	ма'қул
интерпретация	та'бир
интуитивно-постигаемый	хадсий
интуиция	хадс
исключение (из правила)	истисна'
искра	қадах
исповедание	му'тақад
исполненность	тамām
исправление	тасвиб
исследование	баҳс
исследователь	баҳис
истекание (= эманация)	судур
истекать (из чего-то =эманировать)	садара
истина	хаққ (утвержденное), хақйқа (прямой смысл слова)
Истина-Творение	ал-хаққ ал-халқ
истинность	хақйқа (в бытии или знании), сидқ (высказывания), хаққиййа (утвержденность)
достижение истинности (в бытии = осуществление или в знании = постижение)	тахқйқ, тахаққук

сделавший истинным (в бытии = осуществивший или в знании = постигший)	муҳаққиқ
сделанное истинным (в бытии = осуществленное или в знании = постигнутое)	муҳаққақ
становиться истинным (в бытии = осуществляться или в знании = быть правильно постигнутым)	таҳаққақ
утверждение истинности (суждения)	тасдиқ
истинный	ҳаққ (утвержденный), сăдиқ (о высказывании)
самостно-истинный	ал-ҳаққ ли-зăти-хи
исток (света, жизни)	манба‘, йанбу‘
истолкование	та‘вил
ишракизм	ишрақиййа
кадариты	қадариййа
«какое это?»	айй ма хува
кара	‘иқаб
каркас	санам
категория	мақула
качество	кайф, кайфиййа
квинтэссенция	сулала
когда	матă
колдовство	сиҳр
количество	камм, каммиййа
дискретное количество	каммиййа мунфăсила
континуальное количество	каммиййа муттăсила
конец	ғайа
конечная цель	ғайа
конечный	ал-‘ахир
корень	синҳ
корпус	хайкал
край	тараф
крайний член (ряда)	тараф
красивый	джамйл
красота	джамăл
кредо	‘ақйда
«кроме Бога» (= мир)	сивă ал-лăх, сивă ал-ҳаққ

круг  
 кудесничество  
 легкий  
 легкость  
 ликование  
 линия  
 лишенность (свойства)  
 логика  
 ложный (о высказывании)  
     превращение в ложное  
     сделать ложным  
 ложь (о высказывании)  
 луч  
 любимый  
 любовь  
 люди (*собир.*)  
 людской  
 маги (= огнепоклонники)  
 малочисленность  
 материя  
     первая материя  
     (*см. тж. первоматерия*)  
 мгновение  
 мера  
 мертвое  
 место  
     занимание места друг друга  
     ограниченность местом  
 местоположение  
 метонимия  
 милля  
 милость  
     милость дарования  
     милость долженствования  
 минерал  
     ковкие минералы (= металлы)  
     нековкие минералы  
 минеральность (= минеральная  
 природа)

давр, давр мумтани' (порочный)  
 ша'ваза  
 ҳафйф  
 ҳиффа  
 иғтибат  
 ҳатт  
 'адам  
 мантиқ  
 казиб  
 табтил  
 абтала  
 бутлан, казиб  
 шу'а'  
 ма'шук  
 'ишқ, маҳабба  
 башар  
 башарий  
 маджус  
 қилла  
 мадда  
 мадда 'ула  
 заман фард  
 кадр, миқдар  
 мават, маййит  
 макан, ҳаййиз  
 мумакана  
 таҳаййуз  
 макана  
 кинайа  
 милла  
 раҳма  
 раҳма ал-имтинан  
 раҳма ал-вуджуб  
 джамад, ма'дин  
 джамад тариқ  
 джамад гайр тариқ  
 джамадийа



мир  
 мир Единства  
 мир Мощи  
 мир припоминания  
 мир Природы  
 мир религии  
 мир свидетельства  
 мир Святости  
 мир сокрытого  
 мир Творения и Эманации  
 мир Царствия  
 мироздание  
 мнение  
 иметь мнение  
 многочисленность  
 множественность  
 могущее существовать  
 могущее существовать  
 благодаря своей самости  
 могущественный  
 могущество  
 модус  
 молния  
 мудрец  
 мудрость  
 мужественность  
 му́ка  
 мысленный  
 мысль  
 мягкость  
 наблюдаемое (доступное  
 непосредственному восприятию,  
 опытное)  
 награда  
 наемный работник  
 склонность  
 наличие  
 наличествующий  
 наличное

‘алам  
 ‘алам ал-вахда  
 ‘алам ал-джабарут  
 ‘алам аз-зикр  
 ‘алам ат-таби‘а  
 ‘алам ад-дин  
 ‘алам шахада  
 ‘алам ал-қудс  
 ‘алам ғайб  
 ‘алам ал-ибда‘ ва-л-инби‘ас  
 ‘алам ал-малакут  
 ‘амр  
 занн  
 занна  
 та‘аддуд  
 қасра  
 мумкин ал-вуджуд  
 мумкин ал-вуджуд ли-зати-хи  
 қадир  
 қудра (способность действовать);  
 джалал, джабарут, ‘изз (мощь)  
 джиха, сийақ (силлогизма)  
 барқ  
 ҳаким  
 ҳикма  
 руджулиййа  
 ‘алам, муқаса  
 вахмийй  
 фикр, вахм  
 лйн  
 шаҳид  
 саваб  
 ‘аджйр  
 қасд  
 вад‘, вуқу‘  
 қа‘им  
 ҳадир (имеющееся), вад‘ийй  
 (установленное)

намек	ишāра
намерение	и' тимад, ниййа
напоминание (= пробуждение внимания)	танбйх
напоминать (= привлечь внимание)	наббаха
направление (пространственное)	джиха
направленность (= нацеленность)	савб
наслаждение	лузза
натура (врожденная)	джибилла
наука о божественном (= метафизика)	'илахиййат
наука о природном (= физика)	таби'иййат
начало	'аввал, ал-'аввал, мабда'
дающий начало	мубтади'
начала разума	'ава'ил ал-'ақл
начало знания	'аввал 'илм
то, чему положено начало	мубтада'
небрежение	гуфла
небытие	'адам
временное небытие	'адам замāнийй
чистое небытие	'адам маҳд
небытийное	'адабийй, 'адабиййат, ма'дум
быть в неведении (= не замечать чего-либо)	гафула
неверие	куфр
невозможное	мумтани' (в бытии или мысли), муҳāl (= недопустимое)
невозможность	бутлāн, ихāла (= недопустимость), имтина' (наличия — в бытии или знании)
делать невозможным (в бытии или в знании)	баттала
не выполняющий (действие)	тāрик
нежелание	кураха
нежелательное	макрух
независимость (бытия от бытия другого)	истиклāl
быть независимым (от другого в своем бытии)	истақалла
не замечающий	гафил
незнание	джахл

неизбежность	идтирар, дарура
неизменный	муташабих ал-ҳал
немота	ҳарас
не нуждаться (в другом для своего бытия)	истагна
ненуждающийся	ганийй
необходимое (в бытии или мысли)	ваджиб
необходимое благодаря самому себе	ваджиб би-зати-хи
делать необходимым (наличие — в бытии или мысли)	авджаба
делающий необходимым (другое в бытии или знании)	муджиб
то, что сделано необходимым (в бытии или знании)	муджаб
необходимость	вуджуб (непременность), дарура (неизбежность), джабр (принуждение)
неопределенный	гайр му'аййан
непознанное	маджхул
непосредственный	мубашир
неправильно устроенный (= невозможный, ложный)	багил
неправильный (о знании)	фасид
непрерывность	таватур, иттиқал
непрерывный	муттасил
быть непрерывным	иттасала
нескончаемость	'абadiyah
неспособное существовать благодаря своей самости	мумтани' ал-вуджуд ли-зати-хи
нестесненность	иттиса'
несуществование	ла-вуджуд
неуточненный	мухмал, маджхул
нечет	фард
нечетность	фардиййа
нечто	'амр <sup>2</sup> , 'айс
свойство быть нечто	'айсиййа
превращать в нечто	'аййаса
низ	сифл
низкое	асфал

ничто  
 ничтожность  
 «новое творение»  
 носитель (= субъект)  
 нрав  
 нужда  
     отсутствие нужды  
 нуждаться  
 нуждающийся  
 обещание  
 обладание свойством  
 обладать (категория)  
 облик  
 обнимать (= познавать)  
 обнимающий (= познающий)  
 обновление  
 обожествляемый  
 оболочка  
 обоснование  
 (меньший термин — *логич.*)  
 обособленность (*см. тж. особь*)  
 образ  
     утвержденный образ  
 образец  
 образование производных (слов)  
 обращенность  
 обрести спасение (в чем-либо)  
 обусловленность  
 общее собственное  
 общий  
 общность  
 объем  
 объяснение  
 объятие (= познание)  
 огонь  
 одиночный (о неделимой частице  
 или субстанции)  
     одиночное существование  
     (о неделимой частице  
     или субстанции)

ла-шай', лайс  
 лайсиййа  
 халқ джадид  
 ҳамил, мавду'  
 ҳулқ  
 ифтиқар, ҳаджа, фақр  
 гинан  
 ифтақара, ихтаджа  
 фақир, муҳтадж  
 ва'д  
 малака  
 ла-ху  
 хай'а  
 аҳага  
 муҳит  
 таджаддуд  
 ма'луҳ  
 зарф  
 'илла  
  
 шахсиййа  
 мисал (= идея), шабаҳ  
 (вещи — в зеркале)  
 мисал қа'им  
 'унмузадж; қийас (для соизмерения)  
 иштиқақ  
 тавадджух  
 таҳалласа (ила)  
 иштират  
 затийй 'амм  
 'амм, муштарак (совместный)  
 ширка, иштирак  
 ҳаджм  
 тафсир  
 ихага  
 нар  
 фарид, мунфарид  
  
 инфирад

вести одиночное существование (о неделимой частице или субстанции)	инфарада
однородность	муджа́наса
озарение	ишра́к, шуру́к
озарять	ашра́ка
озаряющий	ша́рик
око	‘айн’
окружность	мух́ит
он	хува
оность	хувиййа
опекаемый	марбуб
опираться (на «иное»)	истанада
определение	тахдид, хадд (родо-видовое); расм (внешнее); та’риф (описание)
определенный	му’аййан
определяющее воздействие (причины)	хукм
опускание	хубут
опыт	ихтибар (испытание), таджриба
опьянение	сукр
опьяненный	сакра́н
орган чувства	ха́сса
орудие	‘ала
освободиться (от тела, материи)	таджаррада
освящение	тақдйс
основа	‘асл
особенный	шаҳис
особь	шаҳс
оставление (неисполнение или прекращение действия)	тарк
оставленное (действие)	матрук
останавливаться	вақафа
остановка	манзил, мақам
отделение	инфиқак (распад); таҳассус (как частного); муфарақа (от другого, в т.ч. от материи); инсилаҳ (от тела)
отдельный (= выделенный в качестве частного)	мутаҳассис
отделяться	фарақа; инфакка (от субстанции — об акциденции)

отделяющийся (от чего-либо  
= отличный, *в т.ч.* от материи  
= бестелесный)

отклонение

откровение

отличающийся

отличие

отличительный (видовой) признак

отпечатываться

отражение

отрицание

взаимное отрицание

отрицательная связка

отрицательное высказывание

отставание (в бытии от бытия  
другого)

отставать (в бытии от бытия другого)

отсутствие

отсутствовать

отсутствующий

отталкивать

оттиск (отпечаток в душе)

оттиснутый (о формах)

отчужденный

охват (= объединенность)

охватывать

охранять (*в т.ч.* одну  
противоположность от действия  
другой)

очищаться (*в т.ч.* об аскете)

очищающий

очищение

очищенный

ошибочный (о силлогизмах)

память

пар

парность

первоматерия

фарик, муфарик

инҳираф

кашф, мукашафа, фатҳ, ҳайал, ваҳй

муҳталиф

тамйиз, муҳалафа

муҳассис

интаба'а

ин'икās, 'акс

силб, нафй

танафин

рабита салиба

салиба

та'аҳхур

та'аҳҳара

иртифа', гайба

иртафа'а, ғаба

ға'иб

дафа'а

нақш

мунтақиш, манқуш

ға'иб

'умум

'амма

ҳафиза

таназзаха

муназзих

танзйх (Бога от черт творения);  
таджарруд, таджрид (от тела,  
материи)

муджаррад, муназзах

мугаллат

ҳифз

буҳар

издивадж

хайула

первоначало	мабда' 'аввал
первозлемент	'унсур
перевес (бытия возможного над его небытием или наоборот)	тарадджух
давать перевес (одной из равных возможностей над другой)	радджаҳа
дающий перевес (одной из равных возможностей над другой)	мурадджих
то, чему дан перевес	мурадджаҳ
обеспечение перевеса	тарджих
передача (= традиция)	нақл
перемещаться	интакала
перемещение	интиқал, накла
переселение душ	танасух, масх
переход (в понятиях — за пределы истинного смысла; <i>см. тж.</i> иносказание)	таджаввуз
Перешеек	барзах
перипатетизм	машша'иййа
перипатетики	машша'ун
плоскость	басит, сатҳ
плотный	касиф
площадь (тела)	мисаҳа
поверхность (тела)	мисаҳа
погибающее (= не вечное)	фанин
пограничный слой (сфер первозлементов)	тараф
погруженность в божественное	та'аллух
подвешенный (о «цитаделях», «образах»)	му'аллақ
подвешенный образ	мисал му'аллақ
подвластное	мақдур
подготовленность	исти'дад
ближайшая подготовленность	исти'дад қариб
поддерживать	'аййада
поддержка	та'йид; мадад (подкрепление)
подобие	мисал, мисл
подобный	мумасил
подразумеваемое	мақсуд
подтвержденность (бытия)	та'аккуд

подходящее (для вещи)	мула'им
подчинение (себе другого)	тасх'ир, қахр
подчиненный	ҳади', мақх'ур
подчиняющий	қахир
пожелание	умний'а
пожелать	таманна
познанное	ма'лум
поклонение	'ибада
поклонение действием	'ибада би-л-'амал
поклонение знанием	'ибада би-л-'илм
поклонение обожествляющее	'ибада та'аллух
поклонение подчинения	'ибада тасх'ир
скрытое поклонение	'ибада ба'тина
явное поклонение	'ибада за'хир
поклоняющийся	'абид
покоиться	сакана
покой	сук'ун
покорность	зулл
полагание	и'тиқад
полагать, верить	и'тақад
политика	сий'аса
гражданская политика	сий'аса маданияй'а
полнота	там'ам, там'амий'а
полный	тамм
положение	вад' (категория); қа'ида (теории)
получаемое (о знании, бытии)	мустаф'ад, мустах'сал
получать	истафада
получающий	мустаф'ад
получение (бытия, знания)	тахс'ил
польза	манфа'а
полюс	қутб
поминание	зикр
помнить	ҳафиза
понимаемое	мафх'ум
понимание	фахм
передача понимания	тафх'ям
понимать	фахима
поперечный (о строении сущего, светах)	'ардий
порицание	зимм



порождение	таваллуд
духовные порождения	мава́лид руханиййа
порождения (из смеси элементов)	мутаваллида́т, мава́лид
телесные порождения	мава́лид джисмиййа
порожденное (о действии)	мутаваллид
порча	та'фйн, та'аффун, фасад
подверженное порче	фа́сид, мута'аффин
порядок	низа́м, назм
посланник	расу́л
посланничество	риса́ла
(= посланническая миссия)	
после (в т.ч. во времени)	ба'да
после-вость	ба'диййа
последовательность	тава́тур
посредник	мутава́ссит, ва́сита
посредство	тава́ссут
постигать	адрака
постигающий	мудрик
постижение	идра́к
способность к постижению	мудрики́ййа
постоянный	му́стамирр
постоянство	истимра́
посылка (силлогизма)	муқа́ддама
извращенная посылка	муқа́ддама музаввара
интуитивно-постигаемая посылка	муқа́ддама ҳадсиййа
иллюзорная посылка	муқа́ддама муҳаййала
потаенный	ка́мин
потенциально	би-л-қувва
потенциальный	қа'им би-л-қувва
потенция	қувва
ближайшая потенция	қувва қарйба
потустороннее	гайб, мугаййабат
правильность	сава́б, сиҳҳа
правильный	са'иб, саҳйх, ма'дул
практический	'амалийй
пребывание	бақа́
пребывать	бақийа
пребывающий	бақин
превзойденное	мафду́л

превознесение	тасбийх
превосходство	тафадул, муфадала
превосходящий	фадил
взаимно превосходящий	мутафадил
превращение	истиҳала (смена состояний)
превышать	зада
преграда	барзах
завладающая преграда	барзах қабис
объемлющая преграда	барзах муҳит
подчиняющая преграда	барзах қахир
предел	ғайа, нихайа
первый предел	ан-нихайа ал-'ула
второй предел	ан-нихайа ас-санийа
предикат	махмӯл
предопределение	қада'
тот, кого касается предписание Закона	мукаллаф
предполагаемый	мафрӯд
предположение	ифтирад
представление	тасаввур (запечатление образа), тахаййул
представлять	тахаййала
предшествование (в бытии бытию другого)	та'аввул, тақаддум
предшествовать (в бытии бытию другого)	та'аввала, тақадлама
преемник	ҳалйфа
преемничество	ҳиләфа
презренный	ҳасис
прекращение	завал
преобладание	ғалаба
препятствие (то, что делает невозможным бытие другого)	мани'
препятствовать	мана'а
быть прерывным ( <i>напр.</i> , о ряде)	инқата'а
Престол	'арш
претерпевать	ан йанфа'ил (категория); инфа'ала
претерпевающее	маф'ул, мунфа'ил, мута'ассир
природа претерпевающего	маф'улиййа
привхождение (акциденции)	луҳуқ

привычка	хай'а
приглушающий (о теле = умеренно-задерживающий свет)	муқтағид
приглушение (света)	иқтісәд
приемлющее (воздействие, акциденции)	қабил
признак	'алама
приказание	'амр <sup>1</sup>
отдающий приказание	'амир
получающий приказание	ма'мұр
приказание опосредованное	'амр би-л-васита
приказание поручающее	'амр таклифий
приказание создающее	'амр таквйний
то, что приказано	ма'мұр
примыкать	индамма
принадлежащий	таби'
принимать, воспринимать (воздействие)	қабила
мочь принять (акциденции — о теле)	ихтамала
способный принимать (акциденции — о теле)	муҳтамил
принудительный (о движении)	қасрий
принуждать силой	қасара
принуждающее силой	қәсир
принуждение	қаср
приоритет	авлавиййа
имеющее приоритет	авлә
приостановка	вақфа
припоминание	тазақкур
природа	таб' (естество), таби'а (качества первозлементов), хилқа, фитра, джибилла (врожденная)
природный	таби'ийй
присущий от природы	таб'ийй
приступание (к делу)	'аҳз
присутствие	хуदур
притягивать	джазаба
причина	сабаб, 'илла
ближняя причина	сабаб қарйб

дальняя причина	сабаб ба'ид
действенная причина	'илла фа'илийя
изливающая причина	'илла файйада
материальная причина	'илла маддийя
Первая причина	ал-'илла ал-'ула
причина бытия	'илла муджида
причина чтойности	'илла муқаввима ли-л-махийя
формальная причина	'илла сӯрийя
целевая причина	'илла га'ийя
причинность	сабабийя, 'иллийя
продольный (о строении сущего, светах)	тулий
прозрачный (= пропускающий свет)	шаффаф
производить	аҳдас
производные (о понятиях)	муштаққат
промысл	'инайя
пронизать	тахаллала
проницательность	фитна
пророк	набий
пророчество (= пророческая миссия)	нубувва
просветление	истинара
просветленный	мустанир
просветляться	истанара
простой	басит
противолежание	муқабала
взаимное противолежание	тақабул
противолежащее	муқабил
взаимно противолежащее	мутақабил
взаимно противолежать	тақабала
противоположенность	тададд, танақуд, нақд
противоположность	дидд
противоположный	мудадд, мутададд, нақид
быть противоположным	дадда
противопоставлять	қабала
протяженность (тела)	имтидад
проявление	таджаллин
проявленность	джала'
проявленный (= ясный)	джалий
проявляться	таджалла

проявляющийся	мутаджаллин
пустота	хала', фада'
путник	салик
путь	маслак, тарика
раб	'абд
положение раба	'убудиййа
равновесность	тавазун, мувазана
радость	ибтихадж, бахджа
разделение	инфисал, тафсил
различие	ихтилаф, фариқ
разниться (с чем-либо)	ихталафа, халафа
разрежение (тела)	тахалхул
разряд	табақа
разум	'ақл
актуальный разум	'ақл би-л-фи'л
внеприродный разум	'ақл хәридж
действенный разум	'ақл фа'ал
пассивный разум	'ақл мунфа'ил
приобретенный разум	'ақл мустафад, 'ақл иктисабий
потенциальный разум	'ақл би-л-қувва
сотворенный разум	'ақл ибда'ийй
эманационный разум	'ақл инби'асийй
разуметь	'ақала
разумеющий	'ақил
саморазумеющий	'ақил ли-зәти-хи
разъединенность	фурқан; тафарруқ (тела на частицы)
ранг (бытия или знания)	рутба
распад (разложение — тел, понятий)	тахлйл
распадаться (о телах или понятиях)	тахаллала
распоряжение	тасриф, тадбир
распространяться	ша'а (в субстанции — об акциденции); итарада (о правиле или образце — на соответствующие случаи )
рассеивание (частиц)	инбисат, табдид
рассеянный (о частицах тела)	басит
расстояние	масафа
растение	набат
растерянность	хайра, хира
испытывать растерянность	таха, тахаййара

растерянный	ха'ир
рациональный	'ақлий
ревность	гайра
религия	дин
речь	каләм
дар речи	нутқ
ровня (= подобие)	нидд
род	джинс
ближний род	джинс қарыб
высший род	джинс 'алин
разбиение по родам	муджәнаса
рост	нумувв
руководитель	ра'йс
руководство	ри'аса, хидәйа
добродетельное руководство	ри'аса фадила
начальное руководство	ар-ри'аса ал-'ула
последующее руководство	ар-ри'аса ат-таби'а
руководство законооберегающее	ар-ри'аса ас-суннийа
ряд	силсила
крайний член ряда	тараф ас-силсила
наличие ряда	тасалсул
середина ряда	васат ас-силсила
самостный	зәтий
самостоятельный	қә'им би-нафси-хи, қә'им
(см. тж. наличествующий)	би-зәти-хи, мустақилл (независимый)
самость	зәт, нафс
сверкание	бағйс
свет	дав', нұр
акцидентальный свет	нұр 'арид
великий свет (= второй свет)	ан-нұр ал-'азим
всеобъемлющий свет	ан-нұр ал-мухйт
всепобеждающий свет	ан-нұр ал-қаххәр
заимствованный свет	нұр муста'ар
первый свет	ан-нұр ал-'аввал
приближенный свет (= второй свет)	ан-нұр ал-ақраб
присносуший свет	ан-нұр ал-қаййум
свободный свет	нұр муджаррад
свет для другого	нұр ли-гайри-хи

свет для себя	нур ли-нафси-хи
свет светов	нур ал-анвар
святейший свет	ан-нур ал-муқаддас
управляющий свет	нур мутасарриф
чистый свет	нур маҳд
светило	кавкаб
светлый	нуранийй
светоносность	нуриййа
светоносный	наййир
светящийся	мустанир
свидетельствование	шаҳада, мушāхада
истинное свидетельство	мушāхада ҳаққиййа
свободный (о первоматерии)	муджаррад
связанное	мута‘аллиқ (одно с другим), мута‘аллиқāt (о сущем); мукаййад (= неабсолютное); муқтарин (соединенный с чем-то)
быть связанным (= неабсолютным)	тақаййада
связанность (= неабсолютность)	тақаййуд, тақйид
связка (предикативного высказывания)	рабита
связывать (= делать неабсолютным)	қаййада
связь	‘алақа; та‘аллуқ (одного с другим в бытии); вусла (= соединение); рабт (двух высказываний в одно)
святой	валийй (человек); қудсийй (не о человеке)
святость	вилайа
сгущаться (о частицах)	дақа
сенсительное	маҳсус, маҳсусāt
середина	мутавассит
сила	қувва (= потенция); шидда (= интенсивность)
выталкивающая сила	қувва дафи‘а
общая сила	қувва муштарака
переваривающая сила	қувва ҳадима
питающая сила	қувва ғазиййа
порождающая сила	қувва муваллида
привлекающая сила	қувва джазиба
растительная сила	қувва нāmийа

сила гнева	қувва гадабиййа
сила представления	қувва мутаҳаййила
сила страсти	қувва шахваниййа
сила суждения	қувва ҳакима
удерживающая сила	қувва маъсика
силлогизм	қийас
аподейктический силлогизм	қийас бурханийй
поэтический силлогизм	қийас ши'рийй
риторический силлогизм	қийас ҳитабийй
силлогизм от обратного	қийас ал-хулф
софистический силлогизм	қийас муғалит
символ	рамз
то, на что указывает символ	мармуз
синоним	мутарадифа
сияние	барик
сиятельный	барик, баррақ
сказывание	ҳабар
скапливание (частиц тела)	таракум
скапливаться (о частицах тела)	таракама
скачок	тафра
скрытое предсуществование	кумун
скрытость	бутун (= внутриположенность); ҳафа' (= спрятанность)
скрытый	батин (= внутренний); ҳафийй (= спрятанный)
слабость	ду'ф
сладостный	лазйз
следование (приказанию)	имтисал
следовать за (чем-либо)	валийа
следствие	ма'лул
слепота	'амй
слово	калима
акцидентальное целокупное слово	лафз куллийй 'арадийй
вводящее в сомнение слово	лафз мушаккик
единичное слово	лафз муфрад; лафз джуз'ийй
общее слово	лафз 'амм
особенное слово	лафз шаҳис
самостное целокупное слово	лафз куллийй затийй
совместное слово	лафз муштарак



совпадающее слово	лафз мутава'ти'
составное слово	лафз мураккаб
целокупное слово	лафз куллий
случайное прихождение (об акциденциях)	тарайан
случайный	иттифакийй (о могущем существовать); саних (о свете)
случаться (об акциденциях)	тара'а
смерть	мавт
смешанное	мухталит, мумтазидж
смешение	мизадж (первозлементов); мух'алата
смешиваться	имтазаджа
смысл	ма'нан
низший смысл (по отнош. к более общему)	ма'нан мунхатт
общий смысл	ма'нан 'амм
смысловое присутствие (при Боге)	худур ма'навийй
собственное	з'атийй, з'атиййат
собственное существование	вуджуд х'асс
собственный признак	х'асса, х'ассиййа
совершенный	камил
совершенный человек	'инсан камил, инсан т'амм
совершенство	кам'ал
совместно	ма'а
совместность	ма'иййа
совокупность	маджму'
божественная совокупность	джам'иййа 'ил'ахиййа
быть совокупностью	иджтама'а
образующий совокупность	муджтами'
совпадать (= быть случайным)	иттафақа
совпадения (= случайные события)	иттифақат
совпадение («слова» со «смыслом» или одного понятия с другим)	мутабақа
соединение	и'тилаф, иттис'ал, джам', кур'ан, лиқ'а'; иджтима' (в совокупность)
соединяться	иттахада, итта'сала, лақиййа; иджтама'а (в совокупность)
создавать	каввана
создание	йдж'ад, таквин

создатель	муджид, мухдис
соизмерение	қийас
сокрытие	ситр
сомневаться	шакка
сомнение	шакк
сон	манъм
соответствие	мутабақа
соответствовать	табақа
соотнесенность	мунасаба, нисба
соотносить	насаба
соприкасаться	масса
сопротивление	мумана'а
сопряжение (категория)	идафа
сопряженное	идафиййат, мутадайиф
сопутствие	илтизам, лузум, мусахаба
(одного «смысла» другому)	
необходимо-сопутствующее	лазим
(о «смысле»)	
сопутствующее обстоятельство	қарина
соразмерять (по чему-либо)	қаса
составление	та'лиф, таркиб
составляющее (= компонент)	муқаввим
составной	му'аллаф, му'талиф, мураккаб
состояние	ҳал, ҳала
сотворенное	мубда', маҳлук
сотворенность	мубда'иййа
сотовариш	сәҳиб
соучаствующий	шарйк, қасйм; муштарак (о вещах — в наименовании)
соучастие	мушарака
софизм	мугалата
софисты	суфиста'иййа
сочетание	джумла
сочетаться (напр., об общем и частном)	иктарана
спасение	тахаллус
способность	истита'а
справедливость	'адала, 'адл
средство	васита
степень	мартаба

стесненность	дйк
стихия	'устукусс
столп	рукн
сторона	ваджх
страдание	'азан
страсть	шахва, хаван
стремиться	иштāка
стремление	иштиЙақ, шавк
врожденное стремление	шавк гаризийй
предмет стремления	муштақ
стремящийся (= адепт)	мурйд
струение	сарайāн
ступень	дараджа
стяжание	иктисаб, касб (поступка), найл (счастья)
стяжать	иктасаба, касаба (поступок), нāла (счастье)
субстанциализация	таджавхур
субстанциализоваться	таджавхара
субстанциальность	джавхариЙйа
субстанция	джавхар
судимый	маҳқум ('алай-хи)
судить	ҳакама
судьба	қадар
судящий	ҳāким
суждение	қадиййа, ҳукм
изначально-[истинное] суждение	қадиййа 'аввалиЙйа
непреложное суждение	қадиййа баттāта
предикативное суждение	қадиййа ҳамлиййа
суждение, основанное на опыте	қадиййа муджарраба
суждение по аналогии	тамсйл
суждение, принимаемое по общему согласию	қадиййа мутаватира
условное суждение	қадиййа шартиййа
условно-разъединительное суждение	қадиййа шартиййа мунфасила
условно-соединительное суждение	қадиййа шартиййа муттасила
суть	кунх, лубб
сухой	йабис, йабис
сухость	йубуса

сущее	мавджуд, мавджудāt, кa'инāt
существо	кa'ин
существование	вуджуд
давать существование	авджада
необретенное существование	вуджуд гайр мухaссал
обретенное существование	вуджуд мухaссал
существование вовне	вуджуд х̣ариджийй
сфера	кура, фалак
сфера неподвижных звезд	кура ас-савāбит
сходиться (об атоме — с другими атомами)	лакийа
схожий	шабих
счастье	са'ада
сыфатиты	сифaтиййа
тайна	сирр
талисман	тиласм
твердый (= непустотелый)	салиб
творение	халк, ибдā', их̣тирā'
творец	х̣алик, мубди'
текучесть	майа'ан
телесность	джисмиййа
тело	джирм, джисм, джасад; бадн (человека)
сложное тело	джисм мураккаб
тонкое тело	джисм латиф
темный	зулмāнийй
тьнь	зилл
теоретический	назарийй
терзание	шақ̣ава
термин (силлогизма)	хадд
крайний термин	тараф
средний термин	ал-хадд ал-авсат
терминологическое употребление (слова)	истилах
терпеливый	сабир
терпение	сабр
тонкий	ракйк, латиф
тонкость	латафа
топ	мавди'

точка  
 точный (= упорядоченный)  
 трезвость  
 трезвый  
 тройственность  
 Трон  
 тьма  
 тяга  
 тяготение  
 тяготеть  
 тяжелый  
 тяжесть  
 убедиться  
 уверенность  
 уверенный  
 увядание  
 угол  
 уготовление  
 угроза  
 указание  
     указание благодаря объятию  
     указание на нечто  
     (= оstenсивное определение)  
     невольное указание  
     целенаправленное указание  
 указывать (на *ма'нан* «смысл» —  
 о *лафз* «слове»)  
 ум  
 умеренность  
 умеренный  
 умозрение  
 умозрительный  
 универсалия  
 уничтожение  
 уничтожить  
 уплотнение  
 упование  
 уподобиться

нуқта  
 мадбут  
 саҳв  
 саҳийй  
 таслис  
 курсийй  
 зулма  
 нузу'  
 майл  
 ма́ла  
 сақил  
 сиқл  
 тайақкана  
 йақин  
 йақинийй  
 идмиҳлал  
 завийа  
 ҳадра  
 ва'йд  
 ихтар, далала (на смысл)  
 далала ал-ҳита  
 қасд би-л-ишара  
  
 далала ат-татаффул  
 далала ал-қасд  
 далла  
  
 бал, зихн  
 и'тидал  
 му'тадил  
 назар  
 и'тибарийй  
 'амр куллийй, ма'қула  
 и'дам, ифна'  
 а'дама  
 тақабуд (частиц); тақасуф (тела)  
 тафвид  
 ташаббаха би- (чему-либо);  
 ихтақса би- (чему-либо  
 по какому-либо признаку)

уподобление	ташбйх, тамсйл; ихтисас (чему-либо по какому-либо признаку)
упорядочение	дабт, тартиб
нечто упорядочивающее (= правило)	дабит
упорядоченный	мураттаб
упорядоченный ряд	силсила мураттаба
управление	сийаса (руководство); тасарруф (миром через энергию)
управлять	тасаррафа, даббара
управляющий	мутасарриф, мудаббир
уравновешивать	вазана; тавазана (друг друга); тақавама (сопротивление друг друга)
уразуметь	та'аққала
усердие	иджитхад
усердный	муджтахид
условие	шарт
успокоение	раха, сакйна
установитель	вади'
устранение	ибтал, табтил (= выхолащивание); раф' (= отнятие)
устроение	қивам
утвердительное (высказывание)	муджиба
утвердиться (в бытии или знании)	сабата
утверждать (в бытии или знании)	асбата, сабата
утверждение	исбат, тасбит, йджаб (в бытии или знании); ҳукм (в суждении)
утверждение единственности (в т.ч. Бога = единобожие)	тавҳид
утвержденное	сабит <sup>1</sup>
воплощенно-утвержденное	сабит 'айнийй
утвержденное в уме	сабит зихнийй
утвержденность (в бытии или знании)	субут, сабат
утончение	талтиф
уточнять (высказывание)	'аййана
ущербность	нуқсан, нақс
ущербный	нақис
фальсафа (= арабский перипатетизм)	фалсафа
фалясифа (= арабоязычные перипатетики)	фаласифа

фигура	шакл
форма	сӯра
формировать	қаввама
холод	буруда
хотеть	аръда
Царствие	малакут
целое	кулл
целокупный	кулл, куллий
целокупная истинность	ҳақиқа куллийа
целокупный подчиняющий	қахир куллий
(о свете)	
цель	мақсид, мақсуд
центр (в т.ч. первоэлемента)	марказ
цикл (исторический)	давр
цитадель	қисийа
частица (тела)	джуз'
неделимая частица (= атом)	ал-джуз' аллази ла йатаджазз'
частное	ҳақс, джуз'ийй; джуз'иййат, джуз'иййат шаҳсийа (единичные вещи)
выделение (в качестве частного)	тахсйс
выделиться (в качестве частного)	ихтақса
частное собственное	затийй ҳақс
частное (частность, особенность)	хусус, хусусийа
часть	джуз', қисм (делимого); ба'д (неделимого)
человек	'инсан
человеческий	'инсаний, насут
чет	завдж
число	'адад
чистота	сафа', нақава, назафа
чистый	сафийй, ҳалис, накийй, назиф, маҳд, муджаррад
чтойность	маҳиййа
чувственный	ҳиссий
(относящийся к органам чувств)	
способный к чувственному	ҳассас
ощущению	
чувство	ҳисс
внешнее чувство	ҳисс захир

внутреннее чувство	ҳисс батин
общее чувство	ҳисс муштарак
чуждый	гариб
ширина	‘ард
элементное сущее	‘унсуриййат
эманационный	мунба‘ис
эманация	инби‘ас, файд
изливающий эманацию	файйад
источник эманации	мафид мин-ху
эманировать	инба‘аса, фада
эманирующий	фа‘ид
энергия	химма
эфирные тела (= небесные сферы)	‘асйриййат
я	‘ана
явность	захириййа <sup>1</sup>
явный	захир
язык	лисан
язык разделенности	лисан ат-тафсйл
язык соединенности	лисан ал-джам‘
яйность	‘ана‘иййа, ‘анниййа
яйный	‘аннийй
ясновидение	кахана



---

## SUMMARY

The book "Medieval Arabic Philosophy: Problems and Solutions" was written by a number of Moscow Arabists and Islamicists who have been working in this field for the last decades.

The chapter 'Historiography of Medieval Arabic philosophy' discusses the latter debating the question whether it was only commenting on Greek sources or it can claim an independent place in the history of world philosophy. Major works in the field by Western as well as Russian scholars are analysed.

The chapter 'What do we mean by *Medieval Arabic philosophy*' elaborates the notion of philosophical tradition developed by classical Arabic civilisation as constituted by five schools: *Kalam*, *falsafa*, *Isma'ilism*, *Ishraqism* and *Sufism*. It does so by tracing the way these schools develop notions and doctrines concerning the two major philosophical problems, that of truth and causality. The chapter stresses the continuity of philosophical investigation in these five schools of thought, presenting a much richer notion of Arabic philosophy in terms of thinkers and trends of thought that may and should be regarded as philosophical, as well as in terms of the scope of philosophical solutions given to these two eternal philosophical questions, than the commonly held view of philosophy as presented only by *falsafa* does.

The chapter '*Wujudiyya* as pantheism' discusses the fundamental concepts of the *wujudiyya* doctrine, such as unity of being, as well as the concept of 'new creation' (*khalq jadid*), by which is meant the constant renewal of being in every single moment of time, and not a single act of creation from nothing; self-manifestation of God in created beings; the Perfect Human Being (*al-insan al-kamil*) as the 'All-encompassing Logos'; and noumenal essences. The author claims that *wujudiyya* asserts pre-determination of created world, which embodies the primordial Divine will developed in space and time.

Al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina and Ibn Rushd elaborated a sophisticated doctrine of '*aql* (reason, *nous*), which is treated in the chapter called 'The noology of Oriental peripatetics'. These thinkers held different points of view on the topic of reason, and this diversity made possible to add substantially to the Greek notions of reason that were assimilated and developed by the Arabs.

An attempt to solve the irresolvable question of how it is possible to know the uncognisable God presents another facet of the problem of knowledge and

cognition. The chapter 'To cognise the uncognisable (al-Ghazali on the rational cognition of the transcendental)' discusses another quest for the way out of theoretical deadlock and demonstrates that the rational cognition is a blind alley for those who strive to achieve that goal. Another interesting approach to the topic of cognition is found in the chapter 'The Mirror in Arabic speculative thought', where it is treated within the framework of the concept of mirror that was so popular among medieval religious thinkers and *falasifa* who strove to comprehend the secret of relation between God and created world, God and human being, the secret of consciousness.

The ontological and epistemological aspects of monism present themselves in the way the Arab philosophers understand the relation between unity and multiplicity, general, specific and individual. They were stressing priority of unity and generality thus diminishing the role of the individual. Ontologically this view is presented by structure of being in which the One (the God) is the absolute principle which, producing out of itself essences and substances and digressing from one to another, generates the multiplicity of things. In the realm of epistemology, this principle presents itself as domination of speculative knowledge and deductive logic while paying less attention to the individual and to induction. This worldview expressed itself in the widespread concepts of society, where the importance of individual gave way to overwhelming significance of the general. Nonetheless, Arabic medieval thought presents us with a very instructive experience of understanding the individual and individuation (the chapter 'Individual being—longed for, never reached').

The chapter 'Understanding justice in the context of classical Islamic thought: some points of contrast with Western theories' is an attempt to analyse the notion of justice ('*adala*') within the interrelated set of relevant ideas that constituted the ground for its appearance and shaped the perspectives for its functioning in classical Arabic thought. The chapter treats characteristic traits of classical Arabic notion of justice as natural, and in a sense even logically inevitable, consequences of understanding the nature of what is truth and true, of qualities of time and space and peculiarities of the notion of 'law' and 'lawful' following from these philosophical assumptions. This set of ideas, functioning as a complex entity, presupposes the treatment of justice concept not as an aspiration to achieve maximum of benefits and guarantee their equal distribution among the members of society (however this equality might be understood), but rather as an actual state of society immanent to its ontological foundation and being true unless it is violated. For the justice to be established, from that point of view, it has to be restored, not achieved anew.

In the Appendix the reader will find translation and commentary to *Istihsan al-khawd fi 'ilm al-kalam* (The Favour of Pursuing the Science of Kalam) by Abu al-Hasan al-Ash'ari, an excerpt from the last part of *Al-Futuhat al-Makkiyya* (Revelations of Mecca) by Ibn 'Arabi (the so-called *wasaya*,

precepts to Sufi initiates), and *Kitab al-arba'in martaba* (The Book of Forty Degrees) by 'Abd al-Karim al-Jili, made by Russian philosophers-Arabists T.Ibrahim, A.Smironov and A.Ignatenko.

'The Lexicon of Medieval Arabic philosophy' compiled by A.Smironov comprises around sixteen hundred Arabic words and their derivatives. It gives their Russian translation, denotes logical relations between them and marks them as pertaining basically to this or that philosophical school (or all of them). The lexicon includes concepts used by the five major trends of Medieval Arabic philosophy, as discussed in the chapter 'What do we mean by *Medieval Arabic philosophy*'.

---

# CONTENTS

PREFACE ( <i>E.Frolova</i> ) .....	5
CHAPTER 1	
<i>G.Shaimuhambetova</i> . Historiography of Medieval Arabic philosophy .....	11
CHAPTER 2	
<i>A.Smirnov</i> . What do we mean by <i>Medieval Arabic philosophy</i> ? .....	42
CHAPTER 3	
<i>T.Ibrahim</i> . <i>Wujudiyya</i> as pantheism .....	82
CHAPTER 4	
<i>E.Frolova</i> . Individual being—longed for, never reached .....	115
CHAPTER 5	
<i>N.Efremova</i> . Noology of Oriental peripatetics .....	146
CHAPTER 6	
<i>A.Ignatenko</i> . To cognise the uncognisable (al-Ghazali on the rational cognition of the transcendental) .....	175
CHAPTER 7	
<i>A.Ignatenko</i> . The Mirror in Arabic speculative thought .....	210
CHAPTER 8	
<i>A.Smirnov</i> . Understanding justice in the context of classical Islamic thought: some points of contrast with Western theories .....	250
APPENDIX 1	
<i>Ibn 'Arabi</i> . From <i>al-Futuhāt al-Makkiya</i> (Revelations of Mecca). Introduction, translation and commentaries by A.Smirnov .....	296
<i>Abd-al-Karīm al-Jīlī</i> . <i>Kitāb al-arba'in martaba</i> (The Book of Forty Degrees). Introduction, translation and commentaries by A.Ignatenko .....	339

<i>Abu-l-Hasan al-Ash'ari. Istihsan al-khawd fi 'ilm al-kalam</i> (The Favour of Pursuing the Science of Kalam). Introduction, translation and commentaries by T.Ibrahim .....	367
APPENDIX 2	
Lexicon of Medieval Arabic philosophy (compiled by A.Smirnov) .....	379
SUMMARY .....	521

---

# СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ ( <i>Е. Фролова</i> ).....	5
ГЛАВА 1	
<i>Г.Шаймухамбетова</i> . О проблемах историографии средневековой арабской философии .....	11
ГЛАВА 2	
<i>А.Смирнов</i> . Что стоит за термином «средневековая арабская философия» (рассмотрение вопроса в ракурсе проблематики истины и причинности) .....	42
ГЛАВА 3	
<i>Т.Ибрагим</i> . Вуджудизм как пантеизм .....	82
ГЛАВА 4	
<i>Е.Фролова</i> . Индивидуальное бытие, искомое, но не найденное .....	115
ГЛАВА 5	
<i>Н.Ефремова</i> . Ноология восточных перипатетиков .....	146
ГЛАВА 6	
<i>А.Игнатенко</i> . Познать Непознаваемое (аль-Газали о рациональном познании трансцендентного — <i>ал-хайб</i> ) .....	175
ГЛАВА 7	
<i>А.Игнатенко</i> . Зеркало как составляющая спекулятивной парадигматики в арабо-исламской мысли эпохи средневековья .....	210
ГЛАВА 8	
<i>А.Смирнов</i> . Справедливость (опыт контрастного понимания) .....	250
ПРИЛОЖЕНИЕ 1	
<i>Ибн Араби</i> . Наставления ищущему Бога. Введение, перевод и комментарии <i>А.Смирнова</i> .....	296

<i>Абд аль-Карим аль-Джили. Книга сорока степеней. Перевод и комментарии А.Игнатенко .....</i>	339
<i>Абу-л-Хасан ал-Ашари. Одобрение занятия каламом. Введение, перевод и комментарии Т.Ибрагима .....</i>	367
ПРИЛОЖЕНИЕ 2	
<i>А.Смирнов. Словарь средневековой арабской философской лексики ...</i>	379
SUMMARY .....	521
CONTENTS .....	524

Научное издание

**СРЕДНЕВЕКОВАЯ АРАБСКАЯ ФИЛОСОФИЯ**  
**Проблемы и решения**

*Утверждено к печати  
Институтом философии РАН*

Редактор *Г.О.Ковтунович*  
Художник *Б.Л.Резников*  
Художественный редактор *Э.Л.Эрман*  
Технический редактор *О.В.Волкова*  
Корректор *Н.Н.Щигорева*

ЛР № 020910 от 02.09.94  
Сдано в набор 22.05.98. Подписано к печати 11.11.98  
Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага офсетная. Печать офсетная  
Усл. п. л. 33,0. Усл. кр.-отт. 33,0. Уч.-изд. л. 32,4  
Тираж 1000 экз. Изд. № 7770. Зак. № 186

Издательская фирма «Восточная литература» РАН  
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

ООО «Пандора-1»  
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28



# Средневековая арабская философия

## Проблемы и решения

---

