



Центр "Петербургское Востоковедение"
St.Petersburg Centre for Oriental Studies

**ПЕТЕРБУРГСКОЕ
ВОСТОКОВЕДЕНИЕ**

**St.Petersburg Journal
of Oriental Studies**

**выпуск 5
volume 5**

Центр
"Петербургское Востоковедение"

Санкт-Петербург
1994

Суфийский рукописный трактат о Единстве бытия (по материалам библиотеки Санкт-Петербургского университета)

О. Б. Фролова

(Санкт-Петербургский Государственный университет)

Введение

Хорошо известно, какое влияние оказал суфизм на идеологию, культуру, историю человечества. Достаточно вспомнить, что мусульманская религия распространилась и укрепилась в Африке благодаря деятельности суфийских братств, то же можно сказать и о территориях Кавказа, Туркестана, Индонезии и других регионов мира. Так, возникновение и становление Османской империи было связано с суфизмом. В исторических исследованиях доказано, что османский социально-теократический идеал восходил к учению крупнейшего арабского философа-суфия Мухьи ад-Дина ибн Араби (1165—1240) и его воззрениям, связанным с пантеистической идеей "единства бытия", с проповедью веротерпимости, а отсюда и космополитизма, с сочувствием к угнетенному и страдающему человеку труда (См. № 3). Идеи Ибн Араби проповедовали его ученики, среди которых прежде всего следует назвать его приемного сына Садр ад-Дина ал-Кунави (ум. в 1275 г), сочинение которого "ал-Лум'а ан-Нуранийя фи мушкилат аш-шаджара ан-Ну'манийя ли Ибн 'Араби" — комментарий сочинения, название которого зачастую дается иначе "аш-Шаджара ан-Ну'манийя фи-д-Даула ал-'Усманийя", т.е. это сочинение впоследствии прямо связывалось с Османским государством. Особое место среди последователей Ибн Араби занимает Джалал ад-Дин ар-Руми (1207—1273) и его сын Султан Велед. Их идеи — призыв к переустройству общества, к социальным преобразованиям, утверждению принципов "закона, пути, знания и правды (*шариат, тарикат, ма'рифат, хакикат*)", как считает историк Н. А. Иванов, проложил дорогу османскому оружию [3, с. 203]. Именно учение Ибн Араби явилось основой не только для османской идеологии, но и для успехов османского оружия. Дело в том, что эта идеология способствовала тому, что под властью Османской империи покоренные народы не испытывали специфически национального гнета. В целом османское общество и государство того времени (XV—XVI вв.) имели космополитический характер [3, с. 204]. Особенно это относилось к арабам, поскольку арабский язык, традиции и историческое наследие арабов были объектом почтительного поклонения. Достоянное место занимали и представители других народов. Можно привести в качестве примера тот факт, что при султানে Сулеймане Великолепном из девяти великих везиров восемь были славянами, принявшими ислам; из славяноязычных мусульман состоял основной костяк турецкой армии. Акаде-

мик А. Е. Крымский даже считал возможным говорить об Османской империи XV—XVI вв. как о "государстве славянском, только с религией мусульманской" (Цит. по кн.: [3, с. 205]). В XV—XVI вв. в Османской империи происходит возрождение деревенской жизни, улучшение положения крестьянства. Известно, что среди русских крестьян, среди казачества бытовали рассказы и легенды о вольной жизни под властью султана. В Турции, как говорят предания, бывал Степан Разин [3, с. 212—213]. Суфийские идеи были в основе и таких организаций как братства ахиев, которые являлись цеховыми объединениями ремесленников, формировавшимися на религиозной основе. С XIV в. они играли особую роль в политической жизни, представляя оппозицию правящему режиму, с ними должны были считаться городские власти, наместники, землевладельцы, особенно потому, что ахия считали справедливым убивать тиранов и, будучи вооруженными, прибегали к такой справедливой мере.

Миф о крестьянской идиллии в Османской империи рухнул к XVII в. Капитализм в Европе вел к расцвету науки и промышленности. Турция стала отставать в своем развитии с известными историческими последствиями.

Современная тяжелая экологическая обстановка в мире, возможно, вновь, но на другом уровне, заставит обратиться к аграрной ориентации общества. В таком случае в мире могут возродиться и оживиться, что в действительности и происходит, пантеистические идеи Ибн Араби, связанные с его учением о "единстве бытия". обожествляющее природу, утверждающие, что "Природа — это не что иное как Бог" ("Nature is nothing other than God...") [14, т. 6, с. 21].

Османское завоевание арабских стран происходило в тот период, когда в этих странах получили широкое распространение и приобрели большое влияние суфийские братства, в свою очередь оказывавшие содействие завоевателям. Вплоть до XX века роль суфийских братств в арабских государствах была в высшей степени значительной. Например, еще в XIX в. почти все мужское население Египта было организовано своей принадлежностью к таким структурам. Идеологическая база суфийских братств основывалась на философии крупнейших ученых того времени, в значительной степени опиравшихся на учение Ибн Араби. В их сочинениях можно найти те идеи, которые во многом определяли духовную жизнь общества, его политику, служили путеводной звездой в направлении его движения к будущему. Известно, что учение суфизма отражает философское толкование мира, признанное с древнейших времен и, вполне естественно, повторяемое в разных цивилизациях в своеобразных для них формах. Образное представление о гармонии человека и вселенной находит отражение и в точных науках (см. напр. № 8), и в философии, и в поэзии. Идеи Ибн Араби обычно связываются с учением Платона, его иногда даже называют Ибн Афлатун (Сын Платона), правда, скорее их можно было бы считать построенными в традициях не только Платона, но и Пифагора, когда философия и математика объединяются. В мистическом "числе" Пифагора, как считали последователи этого ученого, выражается сущность и первоначало мира, а в представлении об исчисленности гармонии видели свидетельство созидательных возможностей разума человека. Учение Платона наполняло познаваемые числовые закономерности мировоззренческим философским содержанием, его идеи с их методологическим значением

способствовали активизации творческого сознания и выполняли общекультурную коммуникативную функцию. В учении Ибн Араби, этого великого мыслителя и, как его называли, "величайшего учителя" (*аш-шейх ал-акбар*) в условиях исламской цивилизации той эпохи, в которую он жил, нашли выражение идеи теофании (*таджалли*) в творении мира, представление о человеке как о "малом мире", "образе Бога" и "совершенного человека", о "промежуточном мире", соединяющем трансцендентную и материальную стороны Абсолюта. Картина мира, процесс его постижения, реакция на внешний мир и на окружающую социальную и культурную среду нашли выражение у Ибн Араби как в содержании, так и в форме его трудов. Свои идеи, как это с глубокой древности было присуще арабскому миру, он зачастую излагал в поэтической форме, с которой ассоциировалась глубокая вера, религиозность, строгая идея единобожия, абсолютного идеала. Реальность окружающего мира при его противоречивости, изменчивости и одновременно при подчиненности строгим законам, неукоснительности наступления присущих природе явлений порождали мысль о том, что этот абсолютный абстрактный идеал обладает неограниченной ценностью, служит ее неизменным эталоном. Красочность поэтической формы, связанные с ней ассоциации, эмоциональный подъем служили трансцендентальной идее, а глобальная схожесть и единство различных сторон мира порождали представление о единстве мира, единственности бытия, о неизбежности судьбы.

В идеях Ибн Араби, как можно полагать, нашло отражение предчувствие социальных и политических изменений в арабском мире той эпохи. Хорошо известно из истории разных народов, что мистицизм возникает из предчувствия больших перемен в жизни. Период жизни Ибн Араби, особенно XIII век, в истории арабского мира характеризовался началом социальных изменений, развитием городов и торговли. Следующий XIV век — время жизни крупнейшего путешественника Ибн Баттуты, которого сопоставляют обычно с Марко Поло, и крупнейшего философа и социолога Ибн Халдуна, в идеях которого находят сходство с теорией Карла Маркса. Несмотря на политическую раздробленность арабского мира, арабские путешественники, купцы, ученые свободно передвигались из одной его области в другую и, как пишет академик И. Ю. Крачковский, они "везде находили приблизительно одинаковую среду" (Избр. работы, т. IV, с. 438). Это ощущение однородности порождало представление о единстве мира, единстве бытия. Социологические взгляды Ибн Халдуна свидетельствовали о развитии антисхоластических тенденций в философии и об изменениях в социологических концепциях. Естественно менялись и взгляды на мир, на роль человека в этом мире, мировоззренческие представления. Арабский мир, начиная с XIII века, пережил монгольское нашествие, затем турецкое завоевание и, наконец, европейскую колонизацию. Поток событий и изменений находил отражение и в суфийской философии.

В связи с той огромной ролью, которую играл суфизм в общественной жизни Ближнего Востока, в частности арабских стран, представляется существенным рассмотреть суфийские произведения, в которых нашли отражение и интерпретация основополагающих идей этого учения, оказывающих влияние на ход исторического процесса. Для данной статьи избран трактат из уникальной рукописи, хранящейся в библиотеке Санкт-Петербургского университета. Рукопись эта из собрания Шейха Тантави, в прошлом, до переезда в

Россию, как можно полагать по материалам данной рукописи, также члена суфийского братства. В трактате излагается и интерпретируется основная идея учения Ибн Араби и основа пантеистических воззрений этого философа. Название трактата — "Знаменательное хвалебное слово относительно разъяснения единства бытия".

Прежде чем рассматривать содержание трактата, необходимо обратиться к сведениям о его авторе и составителе всей рукописи. Его имя Мухаммад Бадр ад-Дин сибт Мухаммад Шамс ад-Дин аш-Шурунбабили аш-Шафи^си ал-Азхари. Рукопись (шифр — 685) относится к первой половине XVIII века, представляет собой автограф составителя и написана, как ясно, в Египте. Объем рукописи 243 листа, размер страницы — 21 x 15,5, на странице 21—22 строки. О составителе сборника сведений в литературе найти не удастся, однако данные рукописи позволяют предположить, что он жил в первой половине XVIII века в Египте, происходил из Каира, точнее, из района старого Каира — Фустата и акведука, идущего от Нила до Цитадели, об этом говорит его нисба аш-Шурунбабили, т.е. из поселения Бабил (Вавилон), представляющего собой названную часть Каира. Он учился и был связан со знаменитым мусульманским университетом ал-Азхар. Выбор трактатов для сборника свидетельствует о принадлежности составителя к суфийским организациям и глубоко интересе к теории суфизма: среди авторов избранных им трактатов крупнейшие авторитеты суфизма. Сочинения самого Мухаммада аш-Шурунбабили также представлены в сборнике. Можно предположить, что их число девять. Как ясно, составитель сборника был одним из образованных людей своего времени, пользовался авторитетом среди слушателей и учеников того братства, к которому принадлежал. Изучение его творчества даст возможность полнее осветить мало изученный период арабской истории — позднее средневековье: его культуру и философию. (Подробнее о аш-Шурунбабили см. [11, с. 163—172]).

[л. 234 6]

مَا يَدَّ كُلُّ مَوْجُودٍ مَوْجُودٌ وَهُوَ اللَّهُ تَعَالَى وَكُلٌّ مِّنْ قَائِلٍ
 بِأَنَّ الوجودَ مَوْجُودٌ مَوْجُودٌ لَا يَسَعُهُ إِلَّا الْقَوْلُ بِوَحْدَةِ
 الوجودِ إِذْ مَعْنَى الْقَوْلِ بِهَا الْقَوْلُ بِوَحْدَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ
 وَلَا سَبِيلَ إِلَى نَفْيِ الْقَوْلِ بِهَا لِأَيِّقَالَ لَوْ كَانَ الْأَمْرُ كَمَا ذَكَرُوا
 لَمَا حَتَمَ إِلَى هَذِهِ الْعِبَارَةِ بَلْ كَانَ لَوَاجِبًا أَنْ يُقَالَ حَلْفًا
 مِنْ غَيْرِهَا مَرَادًا بِهَا مَخْصُوصًا فِي مِثْلِ هَذَا الْمَقَامِ لِأَنَّ الْقَوْلَ
 الْحَامِلَ لَهُمْ عَلَى التَّعْبِيرِ بِهَذِهِ الْعِبَارَةِ إِنَّمَا هُوَ الْإِشَارَةُ
 إِلَى أَنَّ الذَّاتَ لَيْسَتْ أَمْرًا وَالوجودَ كَمَا اسْتَلْفَنَهُ عَنْهُمْ
 بِسُنْدِ الْمَعْضُودِ وَسُئِلَ مَا ذَهَبُوا إِلَيْهِ وَعَوَّلُوا فِي
 تِلْكَ الْمَطَالِبِ عَلَيْهِمْ أَنَّ الذَّاتَ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ عِبْرَةٌ
 لِلْبَشَرِ وَلَا تَعْلُقُ لَهُمْ بِهَا إِذْ لَاحِظٌ وَأَخْبَرٌ فَكَانَ الوجودُ
 هُوَ الْمَقْصُودُ إِذْ هُوَ الْعِدَّةُ فِي الظُّهُورِ وَمَا وَرَاءَهُ إِلَّا
 الْعَدَمُ وَالْفُضُوءُ وَلِذَلِكَ كَانَ هُوَ الظَّاهِرَ لِنَاظِرِ الذَّاتِ
 إِذْ لَيْسَ لِنَاظِرِهَا وَرَأَى الثَّقَاتِ فَحَكَمُوا بِأَنَّهَا عَنْ ذَلِكَ الْوَجْهِ
 بِمُقْتَضَى الْكُشْفِ وَالشَّهَادَةِ بَلْ قَامَ عَلَيْهِ لِرَبِّهَا عِنْدَ الْأَعْرَابِ
 وَأَهْلِ الْمِيزَانِ فَإِنَّ قَبْلَ يَلْزِمُ عَلَى هَذَا التَّعْطِيلِ إِذْ فِيهِ
 نَفْيُ وجودِ الْكَائِنَاتِ مَعَ أَنَّ حَقَائِقَ الْأَشْيَاءِ نَائِبَةٌ وَعَلِمْنَا
 بِهَا مِنَ الضَّرُورِيَّاتِ فَالْجَوَابُ أَنَّ وجودَ الْحَوَادِثِ جَمَلُهَا
 وَهِيَ جَمَلُهَا مَخْرُجَةٌ لِأَنَّهَا مِنَ الْعَدَمِ إِلَى الوجودِ بَلْ
 بِمَوْجُودِهَا الْمُعْتَرِضِ وَحَدِيثِ بُوْحَدَةِ الوجودِ عِنْدَ
 أَهْلِ الشَّهَادَةِ فَلَمْ يَلْزِمِ التَّعْطِيلُ الْمُبْتَنِي عَلَيْهِ تِلْكَ الْأَبْطُلُ

في العلوية

في خارجة

من

[л. 235 а]

من لزوم نفي النكالفاد ايراد ذلك ناشئ عن فلي
ضعيفا وعقل سخي ثم اعلم ان الذي استغرب
من القوم تعبيرهم عن الذات على الوجود وفي الحقيقة لا
يلزم مذهب امام اهل السنة ومن له على هذه الامنة
المجدية غاية المنه وكون الحكماء واعلم الحق في هذه
المسئلة لا يغير عليها ولا يفسد ما لديها واما القول
بانه وحة واعتبار فسادة لا يخفى على ذوي الاستبصار
اذ كيف يصير المعذور موجودا بواسطة وجه واعتبار
ما من الا للحقائق على الحقيقة انكار وكونه صفة نفسية
مبنى على ثبوت الحال مع ان التحقيق لا حال وان الحال كمال
وانه يلزمه ما لزم سابقه من الاشكال الذي ليس لها غنة
انفصال واما القول بانه من المعاني فسادة ظاهر لمن
يعاني اذ يلزم عليه تحقق الذات بدون ذلك بدني
الاطلاق كما هو معلوم من فنونه غير انه بقي هنا اشكال
لزم حول جرم حليم فحول الرجال وهو لزم ان تفنت كلتم
واطبقتا تمتكم على ازل الذات وجود والوجود وان لم يدرك
بالكنه ككل حقيقة فهو واقع مشهور وقد نص غير واحد
من السادة الاكابر ان الذات من وراثةك الشناير وان
الصنن للعين بمعنى حجاب الغم لا ينكشف في الدارين
وقد تقدم في خلال هذه المقدمة ما يبرهن ذلك
ويغيب ويقضي ببعض ما هنا لك فالقول بان الذات

[л. 235 6]

وَجُودَ وَإِنَّ الوجودَ مشهودٌ يقضي بعدم الجواب
 عند ذوى الالباب فكيف يفتح التعلوق على هذا السبيل
 والجواب ما أشرنا إليه وعمولنا فيما تقدم علينا
 وموان الخلق لا تعلق لهم بصرف الذات اذ هو غير مقفول
 لا خدم من المخلوقات كما اشار اليه الخبر وضح عند اهل النظر
 قال السيد فوالله لا يعرف الله الا الله فالقول بان الذات
 العلية هي الوجود من حيث التعلق والشهود والافى
 اللخر الاصم المعمي والكفر المطلق اسمى هكذا ينبغي ان
 نفهم والله سبحانه وتعالى اعلم قاله علما ونمق ححلا
 فقتر حمة ربه النور المبين محمد بدير الدين سبط محمد كسر الدين
 الشا بلج حامدا ومصلحا ومعتابا وتحسلا وحوقلا
 تمت هذه الرسالة المسماة بالقول
 السيد المشهود في بيان وعنه الوجود
 على يد جامعها غفر الله له
 ولوالديه ولجميع
 المسلمين
 واحمد لله
 رب العالمين

خبر اهل الارض
والسموات

خبر الاخرى

خبر المشهود
وقا

Мухаммад Бадр ад-Дин сибт Мухаммад Шамс
ад-Дин аш-Шурунбабили

**"Знаменательное хвалебное слово
относительно разъяснения Единства бытия"**

Рукопись библиотеки Санкт-Петербургского университета
(Восточный отдел) № 685, сочинение W.

Во имя Аллаха, милостивого, милосердного. Слава [л. 234 а]
Аллаху, и он достаточен. И мир его рабам, [которых] он
избрал.

Далее. От нуждающегося [в Аллахе] попросили объяс-
нить, [что такое] Единство бытия¹ [по взглядам] прони-
кающих [в смысл] и свидетельствующих [о Боге], [а так-
же] его значение и что под ним подразумевают. Этот
ищущий [знание], почерпнув из изобилия Дарящего [Бога]
в меру того, что Он открывает в это время, [а] не через
обращение к книгам и тетрадам, более того независимо
от возражающих, ответил такими словами:

Знай, что Бытие, по мнению этих людей, означает
Вышнюю Сущность² наделенную святыми атрибутами³. В
этом они согласны с ал-Аш'ари⁴ и с философами, так
как Сущность⁵, по мнению тех, о ком упомянуто, не
[представляет собой] чего-либо за [пределами] Бытия, по-
тому что [все], что помимо Бытия — это чистое небы-
тие⁶, а Сущность не может оказаться небытием, и ясно,
что она является Бытием. Нельзя сказать и другое: Она
существует в Его⁷ бытии в качестве одного из собствен-
ных атрибутов. Не будет правильным также, чтобы Она
оказалась и Бытием, потому что мы говорим, [что] они
ведь признают, что Она — источник⁸ Бытия, в значении
Свет⁹, а то, что в нем, это явление к свету, то есть явле-
ние, проявляющее себя и обнаруживающее [все] другое.
[И это] не в значении истинности¹⁰ вещи и ее перманен-
тности¹¹, потому что такая [вещь] благодаря этому также
[является] одним из атрибутов Бытия в первом [основном]
смысле.

Они признают, что [Сущность] существует, но [толь-
ко] в бытии Его — источнике Ее самой, а ведь известно,
что деноминативное¹² — это не то, от чего [произошла]
деноминация¹³, [что] не умаляет значения этих высших
проблем, потому что относится ко всему космическому¹⁴

[к космическому существованию], и оно допустимо в этой [Сущности], даже по их мнению, а другое выходит за норму, так как для этого там нет места, по мнению этих людей, несмотря на то, что такой вопрос не в их ведении, так как он также относится [к учению] Шейха [ал-Аш'ари], как и философов.

[На полях л. 234 а] Так вот, Шейх ал-Аш'ари внимательно [продумал] решение, что Бытие всякой вещи¹⁵ — это она сама¹⁶, даже в [ее] проявлении. Он не отвергает также упомянутое ранее, потому что Логос¹⁷ [Калам], как говорилось, не принадлежит к Бытию, в значении истинности вещи в ее перманентности. Ведь ал-Аш'ари и другие согласны, что [Логос] — нечто другое, как уже указывали некоторые изучавшие его, но тогда нельзя ответить на вопрос о его происхождении, потому что деноминативное — это не то, от чего произошла деноминация, даже в таких проблемах. [Логос] в упомянутом значении не есть деноминативное от Бытия, а оно [само] равно деноминативному. В этом [заключена] тайна и противоречие закону языка. Ответа на это я [никогда] не слышал. В таком случае это — дело, касающееся тех, кто о нем условился при обобщении, а главное, что противоречия в смысле [здесь] нет: Сущее¹⁸ соединяется с Бытием не в этом смысле, а в другом. Отсюда, соответственно этому учению, они единогласны в том, чтобы Бытие считалось принадлежащим к атрибутам: [и] это допустимо.

[Конец вставки на полях].

[л. 234 б] В то же время смысл "Единства Бытия" — это единственность // того, чем всякое сущее существует, а это и есть Аллах Всевышний. Всякий, кто говорит, что Бытие — это источник всего сущего, не может говорить ни о чем другом, как о Единстве Бытия, потому что значение этих слов [таково, что] в них речь идет о единстве (единственности) Аллаха, Велик он и славен, и нет пути для отрицания подобных слов об этом. Нельзя сказать, [что] если бы все было так, как упомянуто, то не было бы нужды в таком выражении ["Единство Бытия"], а нужно было бы говорить [прямо] "единство (единственность) Аллаха", без введения в заблуждение и без недомолвок, особенно в подобном деле. Мы же говорим, [что] их побуждает к такому выражению [стремление] указать, что Сущность не является чем-то, [находящимся] за [преде-

лами] Бытия, как я уже указывал относительно них выше при опорном Его доказательстве. Тайна же, что они осмелились утверждать [подобное] и оказались неправы в отношении этих высоких проблем, [состоит] в том, что Сущность, при изучении Ее, непознаваема разумом человека, и у них нет толкования Ее, как нет ни знания, ни представления [об этом]. [Получается], Бытие — это как будто и есть то, что они имеют в виду, тогда как Оно — это основа в явлении, а за ним только небытие и несовершенство. Поэтому бытие для нас — это проявляющее часть Сущности¹⁹, поскольку у нас нет возможности обратиться за Его пределы.

Тогда-то они и решили, что [Сущность] — это источник такого Бытия, сообразно [их] проникновению и свидетельствованию²⁰. Более того, на этом основано доказательство и у ал-Аш'ари, и у людей справедливости. Если же так говорить, то на такое [мнение] должно [опираться] неверие, так как в этом [содержится] отрицание наличия всего существующего²¹, тогда как реальности вещей постоянны²², и мы знаем о них по предметам первой необходимости. Ответ же таков, что бытие (наличие) возникающих явлений²³ [происходит] в их множественности²⁴ (совокупности). Они в своей множественности (совокупности) не сами выходят из небытия в бытие, а благодаря их единому Создателю, называемому последователями свидетельствования "Единством бытия". Почему неверию, построенному на этом, нужны такие несуразности? // Из-за необходимости отрицать усилия, а желание [такого отрицания] вытекает из слабой понятливости или ничтожного разума. [л. 235 а]

Так знай, что те люди, которые находят странным их объяснение Сущности через Бытие, в действительности не [имеют повода] для порицания. Напротив, это [и есть] учение Имама последователей Сунны и тех, у кого всевластие над этой мусульманской общиной. Истину в этом вопросе нашли философы, не очерняя его и не пороча того, что в нем. Слова же, что [Бытие] — это метод и умозаключение, то порочность их не может быть скрыта от [всякого] проницательного. Ведь, как же несуществующее²⁵ станет существующим (сущным, реальным) при помощи метода и умозаключения. Это только отрицание реальности реальностей²⁶ (истины вещей) и психологи-

ческий атрибут, построенный на основе надформенного²⁷ состояния, хотя изучение [показывает], что нет [здесь] никакого состояния, что состояние это как мираж и что ему нужна какая-либо форма, такая, в какой нуждалось предшествующее и от которой они были бы неотделимы. Высказывание же, что [Бытие] восходит к смыслам²⁸, то его порочность ясна для всякого прилагающего усилия [к пониманию], потому что здесь необходимо [подтвердить] реальность Сущности без [Бытия], а несостоятельность этого само собой разумеется: как известно из [разных] отраслей наук, что существуют формы [Бытия]. Для заповедного анализа этого не нужны [усилия] выдающихся людей.

Так вот, ваш разговор достиг согласия и ваше собрание единогласно в том, что Сущность — это Бытие, а Бытие, хотя и непостижимо по сути как и всякая [универсальная] реальность²⁹, но Оно ясно и засвидетельствовано. Многие большие люди указывают, что Сущность находится за [известными] завесами³⁰ и что покрывало³¹, оберегающее глаз, в значении наилучшего покрывала, не открывается ни в этом мире, ни в загробном.

[л. 235 б] По ходу этого вступления выше выдвигались [мысли], которые поясняли и разрешали некоторые [вопросы]. Так вот, высказывание, что Сущность // — это Бытие и что Бытие засвидетельствовано, ведет к мысли об отсутствии покрывала, по мнению умных людей. Будет ли правильным полагаться на такой путь? Ответ таков, как мы указывали выше и на что полагались. У людей нет объяснения чисто Сущности, потому что это непознаваемо для разума какого-либо человека. На это указывает знание, и это правильно по мнению людей рассудительных. [Вот что] говорит ал-Джунейд³²: "Клянусь Аллахом, Аллаха знает только Аллах". И слова, что Вышняя Сущность — это Бытие, с точки зрения толкования и свидетельства [означает], что Она — глухая загадка и высшее тайное сокровище, хранимое талисманами. Аллах же Великий и Славный знает лучше. Так это и следует понимать.

Это произнес бегло и расписал словами смущенно нуждающийся в милости своего Господа, ясного света, Мухаммад Бадр ад-Дин сибт Мухаммад Шамс ад-Дин аш-Шурунбабили, прославляя [Аллаха], молясь, предавая

[себя Ему], произнося: "нет могущества и силы кроме как у Аллаха" и "он достаточен".

... Завершен этот трактат, названный "Знаменательное хвалебное слово относительно разъяснения Единства Бытия", его составителем, да простит Аллах его, родителей его и всех мусульман. И хвала Аллаху Господу миров.

Комментарий

1. *Единство Бытия (вахдат ал-вуджуд)* — учение, созданное великим арабо-испанским философом-мистиком Ибн Араби. Как отмечает исследователь его творчества А. Кньшц, учению Вахдат ал-вуджуд в его изложении "присуща нарочитая недосказанность и двусмысленность, обусловленная "диалектичностью" и "текучестью" его положений и терминологии"... "В дальнейшем недосказанность и бессистемность учения Ибн Араби, разноречивые толкования его комментаторов вызвали разноречивые оценки Вахдат ал-вуджуд в трудах средневековых авторов, а в наши дни — в работах мусульманских и западноевропейских исследователей" [4, с. 49]. Эта оценка относится и к рассматриваемому трактату Мухаммада аш-Шурунбабили. Различные ученые интерпретировали концепцию "единства бытия" по-разному. Обзор их взглядов можно найти в статье Т. К. Ибрагима "Философские концепции суфизма", отредактированной крупнейшим специалистом по философии мусульманского Востока А. В. Сагадеевым. Краткое изложение данных этой статьи следует. Согласно Р. А. Николсону, А. Афифи, Л. Масиньону направление *вахдат ал-вуджуд* названо "экзистенциальным монизмом", а *вахдат аш-шухуд* — "тестимониальным монизмом", первое характеризуется как философское и пантеистическое учение, второе — как выражение психологического переживания единения с Богом. А. Корбэн и С. Х. Наср оспаривают эту точку зрения, определяя *вахдат ал-вуджуд* как "трансцендентальное единство бытия", что принципиально отлично от "рационалистического пантеизма". Р. Ландау и Р. Деладриер считают *вахдат ал-вуджуд* разновидностью "азиатского нон-дуализма". Т. Саллюм утверждает материалистический характер пантеистического суфизма, когда бог есть мир, взятый в аспекте его единства, целостности, закономерности и красоты. Само словосочетание *вахдат ал-вуджуд* у Ибн Араби не встречается: как полагают, впервые оно встречается у оппонента суфийского пантеизма Ибн Таймийн. В более систематизированной форме, чем у Ибн Араби, учение о единстве бытия представлено в сочинениях ал-Кунави, где бытие предстает как наиболее самоочевидная реальность. Ал-Кунави различает понятия "бытие" и "сущее". Саад ад-Дин ат-Тафтазани и Кутб ад-Дин ар-Рази отвергали концепцию единства бытия. Многие другие мусульманские мыслители высказывали свои взгляды на эту концепцию, среди них и мыслители более позднего времени такие, как Мухаммад аш-Шурунбабили.

2. *Высшая сущность (аз-зат ал-^сал^тийа)* — в суфийской философии — это божественная сущность, к которой относятся божественные имена и атрибуты.

3. *Святые атрибуты (а^с-^сиф^ат ал-^кудсийа)* — иначе божественные атрибуты — 99 "прекрасных имен Аллаха", основным считается "ар-Рахман" (милостивый). По представлениям теологов, конкретизация бытия выражается в терминах божественных атрибутов - жизни, знания, воли, могущества и т.п.

4. *Ал-Аш^сари (873—935)* — арабский теолог, представитель схоластического богословия (*калам*). Под философами у аш-Шурунбабили, по-видимому, подразумеваются аш^сариты. Как полагают арабские ученые А. Афифи и И. Мадкур, ближайшим источником концепции "единства бытия" служило атомистическое учение аш^саритов, согласно которому мир субстанционально един, ибо субстанции-атомы, из которых он состоит, тождественны между собой; множественность же обусловлена различными акциденциями единой субстанции. Именно единая субстанция аш^саритов, по-видимому, была трансформирована Ибн Араби в "единое бытие" [2, с. 91]. Как ясно из трактата М. аш-Шурунбабили, он понимал влияние атомистического учения ал-Аш^сари и его последователей на концепцию "единства бытия" Ибн Араби. Исследователи И. Мадкур, Т. Саллюм и др. находили общее в учении Ибн Араби и учении Спинозы, который доказывал, что еди-

ничное или часть не может быть осмыслено вне того целого, которое его объединяет с другими единичными вещами [2, с. 90], считая, что существует лишь природа, которая является причиной самой себя и не нуждается для своего бытия ни в чем другом; субстанция (иначе Бог) едина, отдельных же вещей, происходящих из нее, бесчисленное множество. В названном выше обзоре литературы по суфизму замечено, что в работах последних лет все полнее раскрываются линии преемственности между суфийской концепцией *вахдат ал-вуджуд* и идеями, разрабатывавшимися в русле других течений средневековой арабо-мусульманской мысли [2, с. 90—91]. Как ясно из трактата Мухаммада аш-Шурунбабили, подобные воззрения, существовавшие с XIV века, находили сторонников и в XVIII веке.

5. **СУЩНОСТЬ** (*аз-зайт*) — см. комментарий № 2. По представлениям суфиев, просто сущностью обладает все, имеющееся в реальном мире или даже в фантазии человека, и на эту сущность опираются названия и определения вещей и живых существ.

6. **НЕБЫТИЕ** (*ал-адам*) — противоположное *ал-вуджуд*.

7. **ЕГО**: Он (*дува*) — здесь местоимение употреблено в абстрактном значении, подразумевающим божество, Аллаха.

8. **ИСТОЧНИК БЫТИЯ** (*айн ал-вуджуд*) — толкуется также как "тождественность Бытию", "вещь", т. е. имеется в виду статус Бытия как конкретной вещи. Учение о конкретизации бытия принадлежит ал-Кунави, который делил вещи на "несуществующие" (*ма^сдума*) или "неизменные" (*са^бита*) и "существующие" (*мауджуда*), т. е. конкретные вещи феноменального мира [2, с. 95].

9. **СВЕТ** (*ан-нур*) — это слово у суфиев употребляется в значении "Истина", "Абсолют" по той причине, что, по их воззрениям, любой свет исходит от Бога; Свет как "Вечно сущий Бог" или "Пресвятой" или "Величайший и высочайший свет".

10. **ИСТИННОСТЬ ВЕЩИ** (*тахаккук аш-шай*).

11. **ПЕРМАНЕНТНОСТЬ/ПЕРМАНЕНТНОСТЬ ВЕЩИ** (*субут аш-шай*) - неизменность, несуществование, постоянство, неподвижность, надформенность, перманентность (архетипа).

12. **ДЕНОМИНАТИВНОЕ** (*муштакк*) — досл. отделившееся, абстрагированное; возможное к отделению, абстрагированию.

13. **ДЕНОМИНАЦИЯ** (*иштикак*) — досл. отделение. По представлениям виднейшего суфийского поэта и философа Абд ар-Рахмана ал-Джами (1414—1492), бытие является акцидентальным, случайным или даже несуществующим свойством или понятием, которое не может быть одинаково атрибуировано всем существующим самим по себе вещам, но только деноминативно (*би-л-иштикак*) [2, с. 101], т. е. оно может быть отделено, абстрагировано, отвлечено от вещи, при этом суть вещи не претерпит изменения.

14. **ВСЕ КОСМИЧЕСКОЕ** (*ал-умур ал-каунийа*) — вселенские дела или "космическое существование": *ал-амр* — досл. дело; в суфийских текстах может обозначать "все".

15. **ВЕЩЬ** (*шай*) — или "нечто".

16. **САМА, САМ, САМЫЙ** (*айн*) — это слово имеет также значения "источник", "вещь", "сущность".

17. **ЛОГОС** (*ал-калям*) — или *калима* имеет значение: слово, понятие, учение, разум, мысль, смысл; у Гегеля употребляется как олицетворение мирового разума, абсолютной идеи, что сходно с суфийскими представлениями. В "Обзоре" Т. Ибрагима дается следующее объяснение представлению суфиев о Логосе: "Логос в своем реверентивно-пророческом аспекте есть "идея Мухаммеда" (*аль-хакика аль-мухаммадия*). Это активное начало всякого откровения и вдохновения, средство, через которое божественное знание передается всем пророкам и святым. Но "идея Мухаммеда" не относится лишь к конкретному лицу, к пророку мусульманской религии. Все истинные пророки, не только Мухаммед, но и Моисей, Авраам, Иисус и многие другие суть манифестация этой единой "идеи". Эта концепция составляет стержень знаменитой книги Ибн Араби "Геммы мудрости" ("Фусус аль-хикам"), в которой описывается природа бога в ее проявлении через пророков и каждая из 27 глав которой связывается с "логосом" (*калима*) одного пророка, воплощенного в отдельный божественный атрибут. И подобно различным камням, которые составляют единый перстень, каждый пророк составляет определенный аспект божественной мудрости. В указанной книге каждый из 27 пророков именуется "логосом", но не Логосом, ибо последний сохраняется только для "идеи Мухаммеда". Для Ибн Араби каждая вещь есть "слово" (*калима*) бога, но пророки и святые отличаются тем, что они в совершенстве проявляют активность универсального логоса — "идеи Мухаммеда"... Наконец, логос в морально-инициативном аспекте есть "совершенный человек" как идеал духовного совершенства"[2, с. 126—127].

18. *Сущее* (*мауджуд*) — противоположное не-сущему (*ма^сдум*).

19. *Часть сущности* (*мин-аз-зат*) — досл. "из сущности", предлог *мин* здесь имеет разделительное значение.

20. *Свидетельствование* (*аш-шухуд*) — свидетельство, созерцание; *вахдат аш-шухуд* — "единство созерцания", суфийско-философское направление, представляемое ал-Халладжем (858—920) и характеризуемое как выражение психологического переживания единения с богом. Европейские ученые называют это "тестимониальным монизмом". Это же название прилагается к учению Абд ал-Карима ал-Джили (1365—1428).

21. *Существующие* (*ал-ка^синат*) — "существующие", "конкретные вещи".

22. *Реальности вещей постоянны* (*хака^с'ик ал-ашийа^с' сабита*) - постоянные или "неподвижные вещи", "неподвижные сущности", характеризуются тем, что их бытие и не временное, и не вечное, поскольку они являются содержанием божественного сознания или знания, но с точки зрения их проявления в феноменальном мире они — возникшие во времени, инновации во времени (*хадиса*) [2, с. 111—116].

23. *Возникающие явления* (*ал-хавадис*) — возникшие во времени, новшества во времени (см. комментарии № 22).

24. *Множественность или совокупность* (здесь *джумла*) — по учению Садр ал-Дина аш-Ширази (ум. в 1649 г.), единство, которое, казалось бы, означает невозможность деления, проявляется однако во множественности, а множественность — в единстве, когда говорится о единстве бытия и множественности сущего [2, с. 104—105].

25. *Несуществующее* (*ма^сдум*) — противоположное *мауджуд*: в философии Ибн Араби "неподвижные сущности" обладают промежуточной природой, которая проявляется наиболее четко в том, что они как бы не существуют (*ма^сдумат*), а вернее, они — не являются ни "сущими", ни "не-сущими", поскольку они постоянно присутствуют в "божественном сознании" до проявления их в феноменальном мире [2, с. 113].

26. *Реальность реальностей* (*хака^сикат ал-хака^с'ик*) или "идея идей" — самая универсальная и объемлющая реальность, идея; по учению Ибн Араби, также имеет значение "первоматерии" или "божественных имен" [2, с. 122].

27. *Надформенное состояние* (*субут ал-хал*) — согласно учению ал-Кунави, имеются четыре основных уровня существования: надформенное (*ма^снави, ма^сни*), соответствующее уровню "неподвижных сущностей", духовное (*руханй*), "воображаемое" (*мисали*) и "чувственное" (*хисси*). См. комментарий № 22 [2, с. 109].

28. *Смыслы* (*ма^санй*) — смысловые сущности, содержащиеся в божественном знании; идея-смысл у Платона [ср. также коммент. 27].

29. В этом абзаце излагается итог обзора различных мнений и концепция самого составителя переведенного трактата Мухаммада аш-Шурунбабили, который отождествляет Божественную Сущность с Бытием, считает, что Сущность, а следовательно и Бытие постигнуть в их глубинной сути невозможно, хотя они и очевидны для разума человека. Как ясно, его представления частично совпадают со взглядами других теоретиков суфизма, однако они и не противоречат учению Ибн Араби о "третьей реальности" или идее идей, универсальной идее.

30 и 31. *Завесы* (*сат^с'ир*) и *покрывало* (*хиджаб*) — согласно суфийскому учению, человек не может непосредственно созерцать Бога, потому что между ним и Богом существуют "завесы" и "покрывало". "Словарь суфийских терминов" дает следующее объяснение слову *хиджаб*: "Хиджаб (покрывало) — это преграда, разъединяющая искомую и желанную вещь с тем, кто ее ищет и к ней стремится. Говорят также, что хиджаб (покрывало), из-за которого человек огражден от близости к Аллаху, является или просветленным (*нуранй*), что определяется светом духа, или сумрачным (*залманй*), что определяется мраком тела. На каждое из скрытых понятий души, разума, духа и тайной сути имеется свое покрывало. Покрывало души - это желания, сладострастие и забавы. Покрывало сердца — это неоправданная зависть. Покрывало разума — это его знакомство с логическими рассуждениями. Покрывало тайной сути [человека] — это высокомерие и гордыня" [15, с. 74].

Можно также полагать, что суфийское положение о завесе, покрывале или преграде между человеком и Богом отражает человеческую практику, связанную с познанием и постижением мира опытно-сенсорным путем. При этом возникает представление о пределе возможного для человеческой психики, то есть нормы, и за предела, когда наступают аномальные явления в психике. Таким образом, завеса — это невидимый, но ощущаемый барьер, ограждающий психику от разрушения, это — предел возможностей психики в рамках здорового состояния, а представление о барьере — результат понимания того, что дано человеку природой. Завеса также отражает сакральную связь шейха-муршида и его ученика. Что же касается проблемы познаваемости и непознаваемости, то

она также связана с покрывалом-преградой, которая выполняет функцию духовно-умственной гармонизации сознания в плане рационального, сенсорного, эмоционального.

С точки зрения социально-политической, завеса-преграда — это граница между отточенным разумом и интуицией деятеля суфийского братства и способностью к постижению простого человека. В то же время членство в братстве давало его членам преимущество перед другими и утверждало их в классе элиты.

32. *Ал-Джунейд* (ум. в 910 г.) — родоначальник одного из двух основных течений в суфизме — рационалистического, именуемого "учением о трезвости" и полном самоконтроле [4, с.68].

Словарь

терминов, встречающихся в трактате (в порядке арабского алфавита)

ал-амр — дело, все; мн. — *ал-умур* — все.

асл — корень; первома́терия, корень (универсума).

са́бит — неизменный, постоянный, неподвижный, несуществующий, перманентный (архетип), надформенный; непоколебимый, достоверный; непоколебимо позитивное.

субу́т — неизменность, постоянство, неподвижность, несуществование, перманентность (архетипа), постоянство, надформенность;

субу́т ал-ха́л — надформенное состояние; перманентное состояние, неизменное состояние; *'алам ас-субу́т* — перманентный мир, неизменный мир.

джумла — совокупность, множество, множественность, набор.

хиджа́б — покрывало, занавес; амулет, талисман.

ха́дис/ха́диса мн. **хава́дис** — явление, эпизод, возникающее явление; возникшее во времени, новшество во времени, инновация во времени, нововведение.

ал-Ха́кк — реальность, истина, Абсолют.

ха́қи́ка, мн. **ха́қа́'и́к** — реальность, идея, понятие; (значения, связанные с ал-Ха́кк) подлинность, святость, неповторимость, чистота, чистая цельность, внетелесность, совершенство, потусторонность, трансцендентальность;

ха́қи́кат ал-ха́қа́'и́к — реальность реальностей, идея идей, универсальная реальность, универсальная идея;

ха́қа́'и́к ал-ашйа́' — реальности вещей.

таха́кку́к — истинность.

ха́л — обстоятельство как состояние; диспозиция;

ал-ха́л — преходящее свойство души, преходящее состояние души.

ал-хиджа́б — завеса; покрывало, скрывающее отвлеченные трансцендентные формы.

аз-за́т — сущность, Абсолют; неограниченное бытие, неконкретизируемое бытие.

ситара мн. **сата́'ир** — покров, завеса, прикрытие.

ишги́как — отделение, абстрагирование, деноминация.

мушта́кк — отделившийся, абстрагированное, возможное к отделению, возможное к абстрагированию; деноминативное.

аш-шуху́д — свидетельство, созерцание.

шай' мн. **ашйа́'** — вещь, предмет, нечто.

су́ра мн. **сувар** — образ, форма.

зуху́р — проявление как ясность, явность очевидного.

за́хир — явный, очевидный, проявившийся.

и́тиба́р — принятие во внимание опыта чего-либо, рассмотрение чего-либо с целью познания, теоретизирование, умозаключение.

ал-а́дам — небытие.

ма́дму́м — несуществующий, не-сущее; вещь или сущность или реальность, еще не сотворенная богом; универсальная, общее понятие, общая идея, концепт, логическая форма, абстрактный объект.

ма́на́ мн. **ма́а́ни́** — значение, смысл, понятие, идея, сущность; надформенное, неподвижная сущность; промежуточная модальность, которая существует между бытием и небытием; идея-смысл у Платона.

- ал-ма'на — смысловая сущность (предмета), недоступная для органов чувств; прирожденное понятие, прирожденное представление, "слово, реченное сердцем".
- ал-^аайн мн. ал-а'йāн — источник, вещь, предмет; сам, самый; сущность, идея, архетип; индивидуальное сущее;
- ал-а'йāн ас-сабита — неподвижные сущности, неизменные сущности, постоянные сущности, перманентные сущности, перманентные архетипы.
- қийās — аналогия как сходство, соразмерность.
- ал-калма мн. ал-калām — слово, понятие; учение; разум, мысль, смысл; Логос, мировой разум, абсолютная идея;
- калām — слово, изречение; обобщенная мысль;
- ал-калām — схоластическое богословие.
- ал-ка'инāt — существующие вещи, конкретные вещи, рожденные в материальном существовании.
- кауни — вселенский, космический.
- ан-нур — трансцендентальный свет; освещение как вдохновение; свет природный.
- мауджуд — существующий, реальный, сущий; вызванное к бытию, пробужденное к жизни;
- вуджуд — бытие.
- ваджх — метод, способ, образ действия, направление действия, метод или способ изложения, метод или способ изучения; способ достижения цели; прием теоретического или практического изучения.
- ваҳдат ал-вуджуд — единство бытия, единство сущего, единственность бытия, единство мира; "экзистенциальный монизм" (Л. Масиньон), "пантеистический монизм" (С. Хусайни), "трансцендентное единство бытия" (А. Корбэн), "нон-дуализм" (Р. Ландау).
- ваҳдат аш-шухуд — единство свидетельства, единство созерцания; "тестимониальный монизм" (Л. Масиньон), "пантеизм" (Л. Гардэ).
- ас-сифāt — атрибуты, неотъемлемые, существенные, необходимые свойства в противоположность акциденциям, случайным свойствам.

Термины, не встречающиеся в трактате, но важные для его понимания

- асār — следы.
- ал-азал — все прошлое.
- ал-абад — все будущее.
- ал-инсан ал-каmil — совершенный человек.
- ат-таджалли — эпифания, теофания, богоявление, манифестация божества в мире, самопроявление (Абсолюта), самоконкретизация (Абсолюта).
- ал-хадарāt ал-илахййа — божественные присутствия, уровни теофании.
- хақикат ал-вуджуд — реальность существования.
- ташқик — раскалывание, отрывание; градация; интенсивность (света бытия).
- та'айюн — конкретизация, определение.
- аф'ал — деяния.
- ал-файд ад-да'им — полная эманация;
- ал-файд ал-ақдас — пресвятая эманация;
- ал-файд ал-муқаддас — святая эманация.
- махййа — сущность как универсальное понятие.
- ваджиб ал-вуджуд — бытийно-необходимое, Бог.
- ал-вуджуд ал-мутлақ — неограниченное бытие, неконкретизированное бытие, сущность (= аз-зāt).
- ал-вуджуд ал-муқаййад — ограниченное бытие.
- таухид ал-асма' ва-с-сифāt — единство божественных имен и атрибутов;
- таухид аз-зāt — единство божественной сущности;
- таухид ал-аф'ал — единство божественных действий.

Литература

1. Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература. — Избранные труды. М., 1965. Т. 3.
2. Ибрагим Т. К. Философские концепции суфизма (Обзор). — Традиционные науки и философия: Сборник обзоров. Отв. ред. и составитель д. ф. н. А. В. Сагадеев. М., 1988.
3. Иванов Н. А. Османское завоевание арабских стран. 1516—1574. М., 1984.
4. Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.
5. Киладзе Н. В. Философская лексика средневекового Востока (по основным материалам XI—XII вв. на арабском и грузинском языках). Тбилиси, 1983.
6. Кньш А. Д. Учение Ибн Араби в поздней мусульманской традиции. — Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989, с. 6—19.
7. Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII—XV веках. Л., 1966.
8. Смолина Н. И. Традиции симметрии в архитектуре. М., 1990.
9. Степанянц М. Т. Философские аспекты суфизма. М., 1987.
10. Суфизм в контексте мусульманской культуры. Отв. ред. Н. И. Пригарина. М., 1989.
11. Фролова О. Б. Рукописный сборник арабских трактатов начала XVIII века из Восточного отдела библиотеки Ленинградского университета. — "Востоковедение", Изд. ЛГУ. Л., 1987, № 13, с. 163—172.
12. Shorter Encyclopaedia of Islam. Leiden, 1953.
13. Nicholson R. A. The Mystics of Islam. Lahore, 1979.
14. Young Peter. Universal Nature. — Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society. Oxford, 1987, vol. 6, p. 21.
15. Абд ал-Му'ним ал-Хифни. Муджам мусталахат ас-суфийя. Бейрут, 1980.
16. Хайр ад-Дин аз-Зирикли. Ал-А'лам. Каир, 1954—1959, т. 1—10.

OLGA B. FROLOVA

**A SUFIC TREATISE ABOUT UNITY OF EXISTENCE IN A UNIQUE
MANUSCRIPT AT ST. PETERSBURG UNIVERSITY LIBRARY**

The paper presents an analysis of the Sufic philosophical treatise about Unity of Existence by unknown XVIIIth century Egyptian author Muḥammad Badr ad-Dīn ash-Shurunbābilī. The treatise is kept in a unique manuscript at St. Petersburg University Library (Ms.O.685,W).

The photographic copy of the manuscript, its translation into Russian, commentary and glossary are included.