



V

Серия основана в 1993 году

ЦЕНТР  
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

---

# Ибн ал-Араби

## Мекканские откровения (ал-Футухат ал-маккийя)



Введение, перевод с арабского,  
примечания и библиография А. Д. Кныша

Санкт-Петербург  
1995

**ББК Э 383-4**

**А 79**

От издательства

### **Ибн ал-Араби**

Мекканские откровения (ал-Футухат ал-маккийя). —  
Пер. с араб., введ., прим. и библиогр. А. Д. Кныша. —  
СПб.: Центр "Петербургское Востоковедение", 1995. —  
288 с.

ISBN 5-85803-040-8

Русскому читателю впервые предлагаются избранные переводы из наследия Мухйи ад-Дина Мухаммада Ибн ал-Араби (1165—1240), выдающегося мыслителя мусульманского средневековья. Представленные труды знакомят с учением «Величайшего Учителя» (аш-Шайх ал-Акбар) о Человеке, с метафизикой и мистическим (суфийским) мировосприятием, оказавшим огромное влияние на философов Востока и Запада.

Настоящее издание включает в себя переводы избранных трактатов Ибн ал-Араби (и в том числе одной главы из «Мекканских откровений» — важнейшего и итогового произведения Учителя), публикуемых на русском языке впервые. Переводы снабжены комментариями и предварены подробным введением, они позволяют русскому читателю составить цельное и глубокое представление о суфийской философской традиции вообще и о ярчайшем ее представителе Ибн ал-Араби.

ББК Э 383-4  
УДК 297.2:491.1

**Перепечатка данного издания, а равно отдельных его частей запрещена. Любое использование материалов данного издания возможно исключительно с ведома издательства.**

ISBN 5-85803-040-8

© Центр «Петербургское Востоковедение», 1995

© А. Д. Кныш, введение, перевод, примечания, библиография, 1995



Зарегистрированная торговая марка

Уважаемый читатель!

Вы держите в руках пятый том серии "Памятники культуры Востока". Настоящая серия призвана представить российскому читателю произведения древней и средневековой словесности Востока — от древнего Китая до древней Индии — во всем их культурном своеобразии, для чего каждое издаваемое произведение сопровождается оригинальными графическими материалами (гравюрами, ксилографиями, прорисовками, факсимильным воспроизведением редчайших страниц древних манускриптов), а также оригинальными восточными шрифтами, будь то китайская иероглифика, японское слоговое письмо или арабская вязь. Мы надеемся, что эти элементы оформления книг не отпугивают неподготовленного читателя, но напротив — побуждают его к чтению, делают чужую культуру ближе и понятнее. Этой же цели способствуют предисловия и комментарии ведущих специалистов-востоковедов.

В серии вышли:

Том 1. *Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины* (СПб., 1994, 352 с.). Перевод одного из самых известных даосских трактатов XI века, выполнен Е. А. Торчиновым.

Том 2. *Митицуна-но хаха. Дневник эфемерной жизни* (СПб., 1994, 352 с.). Перевод первого женского дневника, написанного знатной японской аристократкой X века, выполнен В. Н. Гореглядом.

Том 3. *Гань Бао. Записки о поисках духов* (СПб., 1994, 576 с.). Перевод одного из самых известных китайских сборников о нечисти, выполнен Л. Н. Меньшиковым.

Том 4. *Тамэнага Сюнсуй. Сливовый календарь любви* (СПб., 1994, 288 с. + 1 л. ил.). Перевод лучшего образца в жанре ниндзё-бон — "повесть о чувствах", выполнен И. В. Мельниковой.

В серии готовятся:

*Популярные рассказы, изданные в столице.* Перевод сборника ранних китайских хуабэнь — "городские повести", выполнен И. Т. Зограф, перевод стихов Л. Н. Меньшикова.

*Калидаса. Род Рагу.* Перевод древнеиндийской эпической поэмы в девятнадцати песнях об истории легендарных царей "Солнечной династии", выполнен В. Г. Эрманом.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
**В**ведение



Под обложкой этой книги собраны произведения одного из самых выдающихся мыслителей мусульманского средневековья – Мухйй ад-дина Мухаммада ибн ‘Али Ибн ал-‘Араби (1165–1240), более известного как Ибн ал-‘Араби или, в еще более облегченном варианте, Ибн ‘Араби. Его учению было суж-

дено сыграть огромную роль в истории не только мусульманского мистицизма (суфизма), величайшим представителем которого его по праву считают, но и в развитии духовной культуры ислама в целом.

Ибн ал-‘Араби, получивший от своих сторонников почетный титул «Величайший Учитель» (*аш-шайх ал-акбар*), оставил после себя непростое, противоречивое наследие; уже при его жизни мусульманские ученые разделились на два лагеря: решительных энтузиастов его учения и не менее решительных его оппонентов, считавших, что оно противоречит основным принципам мусульманской религии. В полемике между двумя лагерями, в ходе всестороннего обсуждения и комментирования его идей постепенно выкристаллизовался образ Ибн ал-‘Араби – «мудреца», «философа», «святого» и «чудотворца», с одной стороны, «еретика», «безбожника», «умертвителя религии», «одержимого» – с другой. Под впечатлением многовековых богословских споров вокруг творчества Величайшего Учителя и его противоречивого «имиджа», сформировавшегося в их результате, оказались и нынешние поколения мусульманских ученых, которые, как и прежние, принадлежат к двум упомянутым выше лагерям. Сложившиеся стереотипы оказались настолько прочными, что их не сумела сломать даже европейская востоковедная наука,

к сожалению некритически воспринявшая традиционные точки зрения на Ибн ал-'Араби, сложившиеся в мусульманском богословии. Более того, к существовавшим ранее заблуждениям она в первой половине нашего столетия добавила свои собственные, в частности стремление во что бы то ни стало «христианизировать» великого арабского мистика либо механически вывести его представления из внеисламских источников, оторвав от исламской почвы, их породившей (например, М. Асин Паласиос, Р. Никольсон, Х. Ньюберг, А. Афифи).

Позднее, в 50–60-х гг., творчество и образ Величайшего Учителя подверглись существенному пересмотру в исследованиях А. Корбэна и Т. Изуцу, однако, вскрыв изъяны, присущие предшествующим подходам, эти востоковеды, в свою очередь, не сумели избежать просчетов: их видение Ибн ал-'Араби в значительной мере определялось сугубо личными симпатиями и субъективными мировоззренческими установками (А. Корбэн), либо – неоправданным сосредоточением на абстрактно-метафизической стороне учения великого мистика в ущерб его традиционнo-богословским и мистико-практическим аспектам (Т. Изуцу, Р. Ландау). Последний подход оказался особенно живучим, прежде всего благодаря тому, что после смерти Ибн ал-'Араби его ближайшие ученики и последователи, отвечая потребностям своей эпохи, дали его воззрениям сугубо философскую интерпретацию, рационализировали их, игнорируя то, что не соответствовало их тогдашним задачам. Предпринятая ими попытка добиться гармонии между доктриной великого суфия и достижениями мусульманской философии, которая в XIII–XIV вв пережила второе рождение, будучи инкорпорированной мусульманским спекулятивным богословием и мистицизмом, оказалась удачной. В итоге оригинальные воззрения Ибн ал-'Араби отступили на задний план, уступив место их рационалистическим переработкам, которые создавались его комментаторами на протяжении двух веков<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Подробнее см. *Кныш А. Учение Ибн 'Араби, он же Later Islamic Tradition. Mots Interpreters*

**وحدة الوجود** Рафинированное вследствие рационализации и систематизации учение Ибн ал-'Араби получило наименование «единство бытия» (*вахдат ал-вуджуд*), ставшее источником заблуждений как для мусульманских, так и для западных ученых. Во-первых, проблема бытия (существования) являлась одной из основных для средневековой мусульманской философии и появление ее в составе названия данного учения подчеркивало его по преимуществу философский характер, которого оно на самом деле не имело, во-вторых, подобное название свидетельствовало о том, что концепции бытия, главному компоненту учения, подчинены все прочие его аспекты, чего также не было у Ибн ал-'Араби, наконец, в-третьих, сочетание терминов «бытие» и «единство» не могло не натолкнуть на мысль о пантеизме (характерно, что в современных философских словарях термином *вахдат ал-вуджуд* однозначно переводят европейский «pantheism»). И действительно, оказавшись под гипнозом этого названия, западные ученые, изучавшие в университетах Толанда и Спинозу, поспешили отнести Ибн ал-'Араби к числу «пантеистов»<sup>2</sup>. Таковы факторы, повлиявшие на сложение образа Величайшего Учителя в западноевропейском востоковедении.

Лишь в научных работах последних лет наметилась попытка отказаться от схематичного представления об Ибн ал-'Араби как о «философе-пантеисте» **par excellence**, «пантеистическом монисте», «панэнтесте» и т. п., а также от его образа, навязываемого поздней мусульманской традицией. При внимательном, вдумчивом прочтении его собственных сочинений, а не их поздних переложений оказывается, что заботливо сконструированный несколькими поколениями последователей и исследователей образ сначала дает трещину, а потом и вовсе рассыпается, и мы видим, что бытие – лишь один, пусть довольно важный, аспект наследия Ибн ал-'Араби, что его невозможно извлечь из

<sup>2</sup> В отечественном востоковедении подобного взгляда на Ибн ал-'Араби придерживаются М. Т. Степанянц (*Степанянц Философские аспекты*, 18–28), а также Т. Ибрагим и А. В. Сагадеев (см. *Ibrahim, Sagadeev Philosophy*, 309–317)

общего контекста мировоззрения этого мыслителя, не нарушив хрупкого баланса приоритетов и акцентов, расставленных самим автором, что, наконец, практически нельзя пересказать содержание его трудов в терминах западноевропейских философских категорий без риска исказить и осовременить оригинальные идеи<sup>3</sup>.

Настойчивые попытки западного востоковедения втиснуть многогранную и мощную фигуру Величайшего Учителя в прокрустово ложе рационалистической традиции вызвали протест ряда западноевропейских поклонников суфизма и восточного мистицизма вообще. Уже в первой половине нашего века взгляды Ибн ал-'Араби получили распространение среди европейских интеллектуалов, обратившихся к ним не в качестве исследователей, а скорее в качестве учеников-*муридов*, стремящихся найти выход из тупиков, в которые, по их мнению, зашли духовные искания западного человека. Такой выход виделся им в мистических учениях Востока. Некоторые из европейцев, пришедшие к подобным выводам, отправились, в частности, на мусульманский Восток, приняли там ислам и сделали последователями того или иного духовного наставника в стремлении черпать сокровенное духовное познание «из первых рук». Характерно, что ряд идеологов этого нового поветрия, получившего название «Традиционная школа» (например, Р. Генон, Ф. Шуон, позднее Т. Буркхардт и М. Лингз), выдвинули своим кумиром Ибн ал-'Араби – самого глубокого и загадочного из суфийских мыслителей прошлого. Их деятельность по популяризации его наследия в Европе привлекла к нему внимание многих европейцев, стоявших на позициях религиозного универсализма и синкретизма и также обративших свои взоры на Восток. Последние, как и представители «Традиционной школы», искали у Величайшего Учителя ответов на вечные вопросы бытия и познания, однако склонны были абстрагироваться от исламского кон-

текста его мировоззрения, подчеркивая надконфессиональную ценность его духовного опыта и сверхразумных прозрений.

Проповедь одного из родоначальников этого «надконфессионального» подхода – Булента Рауфа пришлось на годы «молодежного бунта», который пережили США и практически все развитые страны Запада в конце 60–начале 70-х гг. Буленту Рауфу, выходцу из знатной турецкой семьи, удалось сплотить вокруг себя группу молодых англичан, разочарованных в ценностях западной цивилизации и тянувшихся к восточной духовности. Их усилиями в Англии была основана сначала Школа высшего эзотерического образования, трест «Бешара», а в конце 70-х гг. – *بشارة* «Общество Мухьи ад-дина Ибн 'Араби» в Оксфорде. Ныне оно имеет филиалы также в Турции, США и Австралии. В результате к западноевропейским и американским поклонникам Ибн ал-'Араби, исповедовавшим ислам, добавилось большое число его почитателей, сохранивших свою конфессию либо придерживающихся неопределенного религиозного синкретизма. Наличие среди приверженцев Ибн ал-'Араби людей со столь разными убеждениями, к тому же порой конфликтующих друг с другом, безусловно, затрудняет объективную и взвешенную оценку его творчества<sup>4</sup>. Практически любой пишущий ныне об этом человеке вольно или невольно затрагивает интересы и убеждения той либо иной школы его последователей, той либо иной группы ученых, занимающихся академическим изучением его творчества. Отсюда – непрекращающиеся споры вокруг имени Величайшего Учителя, которые выплескиваются на страницы научных и околонучных изданий, выходящих как на Востоке, так и на Западе.

Не желая навязывать не избалованному публикациями об Ибн ал-'Араби отечественному читателю какой-то один его образ, какую-то одну концепцию его мировоззрения, я предлагаю начать знакомство с его богатым духовным и интеллектуальным наследием с переводов ориги-

<sup>3</sup> См., в частности, Sells. Garden, 289–290; Morris. Interpreters, passim; Chittick. Knowledge, XVII–XIX.

<sup>4</sup> См., напр., Report of the Annual General Meeting of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society. Lancaster Room of the Randolph Hotel. Oxford, 26 October, 1985.

нальных текстов, вышедших из-под его пера. Несмотря на сложности, связанные с переложением воззрений Ибн ал-'Араби на язык современной науки, без объяснения ключевых моментов его учения никак не обойтись, ибо иначе предлагаемые переводы могут показаться нынешнему читателю совершенно непонятными. Однако прежде чем приступить к этому, необходимо поместить как самого мыслителя, так и его взгляды в контекст современной ему эпохи: каким бы гениальным провидцем он ни был, он всегда обращался к своим единоверцам, прибегая к знакам, символам и терминологии тогдашней мусульманской культуры.

Мухаммад ибн 'Али Ибн ал-'Араби родился в городе Мурсия на востоке Андалусии в семье знатного арабского вельможи, ведущей свое происхождение от героя древнего арабского эпоса Хатима ат-Тай<sup>5</sup>. Власть в этой области Андалусии принадлежала тогда альморавидскому султану Мухаммаду Ибн Марданишу (ум. в 1171 г.), на службе у которого и состоял отец будущего великого суфия. Среди родственников Ибн ал-'Араби были как крупные государственные деятели (везиры, правители областей и городов, судьи и т. п.), так и знаменитые аскеты и подвижники, которым принадлежность к высшему сословию не мешала совершать аскетические подвиги и творить дела благочестия. Так, один из дядьев Ибн ал-'Араби – Йахйя Ибн Йаган, который правил магрибинским городом Тлемсен, потрясенный встречей с местным святым по имени Абу 'Абдаллах ат-Туниси, оставил свой престол и стал слугой последнего<sup>6</sup>.

Образование Ибн ал-'Араби получил в крупнейшем религиозном и культурном центре Андалусии – городе Ишбилийа (Севиля), куда его семья переехала в 1172 г., после того как власть в стране перешла в руки правителя из победоносной династии Альмохадов Абу Йа'куба Йусуфа, который доверил отцу будущего суфийского мыслителя важный государственный пост. На эту эпоху приходится расцвет Севильи: она становится столицей альмохадской

Андалусии, в ней концентрируются лучшие поэты, ученые, врачи и музыканты мусульманской Испании. Аскетизм соседствует здесь со вседозволенностью, великолепие – с нищетой. В Севилье Ибн ал-'Араби серьезно изучает Коран и коранические науки, осваивает гигантский корпус мусульманского предания – *хадисов*, занятие которыми он не оставляет вплоть до преклонных лет. Детальное знание этих обязательных для мусульманского ученого наук он демонстрирует на страницах приведенных ниже его произведений.

Между тем Севилья и близлежащие города уже начинают ощущать огненное дыхание надвигающейся христианской Реконкисты: в 1172 г. город подвергается нападению короля Португалии Альфонса Энрикеса и мусульманское войско терпит жестокое поражение.

По всей вероятности, Ибн ал-'Араби готовили к карьере государственного деятеля: он уже было начал служить секретарем у одного из альмохадских султанов, однако склонность к созерцательной жизни, к отшельничеству и, что немаловажно, пример некоторых из его родственников, избравших путь служения Богу, в конце концов отвратили его от мирской жизни. Согласно его собственному свидетельству, он окончательно становится на суфийский путь в 1184 г., причем его первым наставником в суфизме оказывается известный святой ал-'Урайби. Нескольким ранее, по-видимому около 1180 г., в городе Куртуба (Кордова) будущий суфий встречается с прославленным арабским философом Ибн Рушдом (Аверроэсом)<sup>7</sup>, на которого он производит весьма сильное впечатление. Дальнейшая жизнь Ибн ал-'Араби в Андалусии проходит под знаком безоговорочного служения идеалам мистического пути: в соответствии с суфийским обычаем, он непрестанно ищет духовного общения и наставления у выдающихся суфийских учителей, среди которых встречаются и люди с блестящим богословским образованием, и полуграмотные и полужуровидные экста-

<sup>5</sup> О Хатиме ат-Тай см. *аль-Исфакхани. Книга песен*, 137–157.  
<sup>6</sup> См. *Ибн ал-'Араби. Футухат*, 2, 18; ср. *Austin. Sufis*, 21–22.

<sup>7</sup> Русский перевод этого эпизода, описанного Ибн ал-'Араби в «Мекканских откровениях», см. *Кныш. Мировоззрение*, 82.

тики, и женщины, достигшие высоких степеней в познании Бога. Характерно, что молодой суфий не делает между ними никакого различия, более того, он, похоже, испытывает большую склонность к необразованным, часто неграмотным шейхам, которые в понимании религиозных истин опирались исключительно на свою интуицию.

Встречи с учителями и обучение под их руководством Ибн ал-'Араби опишет позднее в автобиографическом сочинении «Святой дух»<sup>8</sup>, дающем довольно полное представление о суфийском движении в Андалусии и Северной Африке на рубеже XII–XIII вв. Там же, в Андалусии, молодой суфий начинает знакомство с трудами классиков мусульманского мистицизма: ал-Мухасибии (ум. в 857 г.), ас-Сулами (ум. в 1021 г.), ал-Кушайри (ум. в 1072 г.), ал-Газали (ум. в 1111 г.)<sup>9</sup>, а также с трудами суфиев из числа его соотечественников: Ибн Масарры (ум. в 931 г.), Ибн ал-'Ариф (ум. в 1141 г.) Ибн Барраджана (убит в 1141 г.) и других. Помимо этого Ибн ал-'Араби осваивает изящную словесность, в особенности поэзию<sup>10</sup>, труды по спекулятивному богословию (*калям*) и законоведению (*фикх*). В то же время, как показали исследования последних лет<sup>11</sup>, суфийский мыслитель имел довольно смутное представление не только о древнегреческой и неоплатоновской философии, но и об арабской философской традиции: во всяком случае, ссылки на сочинения арабских и мусульманских философов у него практически отсутствуют; в его произведениях не встретишь имен ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Сины, Ибн Баджжи, Ибн Туфайла — словом тех, с кем связывают развитие арабо-мусульманской рационалистической философии. Если Ибн ал-'Араби и упоминает кого-то из греков, например Платона и Аристотеля, то из контекста его высказываний

видно, что его знакомство с их идеями крайне поверхностно и получено, скорее всего, из вторых рук.

Гораздо лучше ему известны труды и воззрения двух основных противоборствующих школ в мусульманском спекулятивном богословии — *мутазилитов* и *ашаритов*<sup>12</sup>. Кое в чем соглашаясь и с теми и с другими, Величайший Учитель, однако, до конца не разделял позиций ни одной из сторон. Он полагал, что обеим присуща одна и та же принципиальная ошибка: разум, рациональные доводы, к которым апеллировали как мутазилиты, так и ашариты, могут дать лишь неполное, приблизительное знание о бытии и Боге. Не будучи подтвержденным сверхразумной интуицией, или «вкушением», как называл ее сам Ибн ал-'Араби, рациональное знание способно выполнять лишь вспомогательные функции. Заблуждение обеих богословских школ, по его мнению, кроется в абсолютизации рационального метода получения знания. Вместе с тем, как явствует из предлагаемых переводов, истоки многих положений, выдвигаемых Ибн ал-'Араби, можно без труда обнаружить в литературе по *калям*. В данном отношении его позиция напоминает ту, которой придерживался великий мусульманский теолог ал-Газали: отрицая абсолютную ценность гносеологии сторонников *калама*, оба мыслителя тем не менее пользовались их аргументацией и выводами.

К 1193 г. Андалусия становится тесна для Ибн ал-'Араби, и он, переправившись через Гибралтар (Джабал Тарик), начинает длительные странствия по северу Африки (Магрибу). Здесь он также активно пополняет багаж своих познаний: изучает *хадисы*, *фикх*, суфийские дисциплины под руководством крупнейших тамошних авторитетов<sup>13</sup>. Этот период, богатый встречами с выдающимися наставниками, сверхъестественными событиями и видениями, которые подтверждают правильность избранного им пути, подробно описан Величайшим Учителем в уже упомянутом со-

<sup>8</sup> Английский перевод см. *Austin. Sufis*.

<sup>9</sup> Об этих суфиях см. соответствующие статьи в ИЭС.

<sup>10</sup> В перечне литераторов, произведения которых Ибн ал-'Араби изучал в свою бытность в Андалусии, можно встретить такие известные имена, как Ибн Абд Раббихи, ал-Джахиз, Абу Тамам, ал-Мубаррад и др. См. *Addas. Ibn Arabi*, 130—139.

<sup>11</sup> *Rosenthal. Ibn Arabi*.

<sup>12</sup> О них см. статьи Т. Ибрагима и А. В. Сагадеева «ал-мутазила» и «ал-аш'арийа» в ИЭС.

<sup>13</sup> Их списки см. *Addas. Ibn Arabi*, 365—370.

чинении «Святой дух», а также в многочисленных биографических пассажах, разбросанных по тексту «Мекканских откровений» — крупнейшего творения Ибн ал-'Араби.

В странствиях по территории нынешнего Туниса он встречается известного суфийского учителя Абд ал-'Азиза ал-Махдави, которому он впоследствии, наряду с несколькими небольшими трактатами, посвящает свой главный труд — «Мекканские откровения»<sup>14</sup>. По возвращении в Андалусию Ибн ал-'Араби фиксирует свои впечатления и полученные знания в сочинениях различного объема, над редактированием которых он продолжал работать и позднее, что затрудняет определение точного времени их написания.

В 1195 г. мусульманские владения в Андалусии вновь оказались под угрозой захвата со стороны христиан — на этот раз войск кастильского короля Альфонса VIII. На помощь собратям по вере из Магриба выступили войска альмохадского султана Абу Йусуфа Йа'куба. В результате кастильцы потерпели сокрушительное поражение в кровавой битве при Аларкосе. В этот момент Ибн ал-'Араби находится в Магрибе, в городе Фес, где он слышит предсказание победы мусульман из уст одного из «божьих людей», т. е. суфиев. В этом крупном религиозном центре Магриба будущий Величайший Учитель встречает многих выдающихся суфийских «старцев» (*шуййх*, *машд'их*), а также *شيوخ*, *مشائخ*, выдающегося теоретика *каләма* Ибн ал-Каттани (ум. в 1200 г.), с которым он вступает в диспут о Божественных атрибутах. Его вновь и вновь посещают видения, раскрывающие ему истинный смысл бытия; продолжается его духовный рост, и он достигает вершин мистического познания и близости к Богу. Одновременно Ибн ал-'Араби решительно отказывается от заманчивых предложений магрибского султана поступить к нему на службу и отдать своих близких под царственную опеку.

Твердость суфия объясняется нежеланием попасть в зависимость от власть имущих: он строго придерживается суфийских заветов, предписывающих мистикам избегать

<sup>14</sup> См. *Addas. Ibn Arabi*, 146—149.

контактов со светскими правителями. В знак признания его заслуг на поприще суфийской «науки» ряд уважаемых учителей-*шейхов* по суфийскому обычаю облачают его в *خرقة* рубище (*хирқа*) — своего рода «диплом», дающий право на самостоятельную проповедь и воспитание собственных учеников-*мурїдов*<sup>15</sup>. Здесь же, в Фесе, в 1198 г., повторяя путь, проделанный когда-то пророком Мухаммадом, он совершает так называемое «ночное восхождение» к Божественной Сущности, минуя семь небес<sup>16</sup>. Полученный в ходе «восхождения» духовный опыт Ибн ал-'Араби фиксирует в двух небольших трактатах, а также в нескольких главах «Мекканских откровений». Более того, в одной из своих поэм Величайший Учитель утверждает, что именно в Фесе в означенный год он впервые ощутил себя «печатью Мухаммадовой святости»<sup>17</sup>, то есть достиг высочайшей ступени познания и совершенства, доступной смертному, и, как следствие, получил особые полномочия по наставлению своей общины на путь истинный. По-видимому, высокое положение Ибн ал-'Араби в суфийской иерархии признают к тому времени и окружающие: он становится популярным наставником-«старцем», у которого почитают за честь обучаться многочисленные *мурїды*. Чтобы облегчить им процесс прохождения начальных этапов суфийского пути, новоиспеченный «старец» создает ряд руководств и сборников поучений для начинающих мистиков. Они характеризуют его как строгого и требовательного духовного наставника, каким он, по всей вероятности, и был.

Вернувшись из странствий в родную Испанию, Ибн ал-'Араби, вероятно, окончательно укрепляется в решении совершить путешествие на Восток, к двум основным святыням мусульманского мира — Мекке и Медине. Словно прощаясь навсегда, в сопровождении своего ближайшего

<sup>15</sup> Подробнее о суфийском рубище и связанных с ним обычаях см. статью О. Ф. Акимовской «хирқа» в ИЭС.

<sup>16</sup> Подробнее о «ночном восхождении» пророка Мухаммада см. статью М. Б. Пиотровского «ал-исра' ва-л-ми'радж» в ИЭС. О разработке этой темы у Ибн ал-'Араби см. Хаким. Му'джам: 'Ал-Исра'; Morris. Ascension.

<sup>17</sup> См. *Addas. Ibn Arabi*, 191—194; подробнее об этом понятии и его роли в учении Ибн ал-'Араби см. Chodkiewicz. Sceau, passim.



ученика и слуги 'Абдаллаха ал-Хабши (ум. в 1221 г.)<sup>18</sup> он наносит визиты своим андалусским учителям и сподвижникам. В 1199 г. он вновь навещает родную Мурсию. Не исключено, что около полугода он проводит в обычном для суфиев уединении, отрешившись от мира. Посетив множество андалусских городов и селений, в 1200 г. Ибн ал-'Араби переправляется на магрибский берег, на сей раз навсегда покидая Андалусию. Он прибывает в столицу Альмохадов город Марракеш. Здесь ему является видение, в котором «прекрасная птица», парящая близ «Божественного Трона», опирающегося на столпы из света, сообщает ему, что настал час отправиться на Восток, взяв себе в спутники некоего Мухаммада ал-Хассара из Феса. Прибыв в Фес, Ибн ал-'Араби действительно встречает человека с таким именем, который, как оказалось, уже давно его поджидает. Из Феса оба направляются в Беджайу (Бужи), где Ибн ал-'Араби видит необычный сон: он будто бы «вступает в брачные отношения со всеми звездами неба и всеми буквами алфавита». Местный толкователь снов предсказывает, что обладателю этого сновидения суждена великая судьба, поскольку он овладеет знанием тайн, скрытых и в звездах и в буквах, знанием, не доступным никому из его современников. Из Беджайи Ибн ал-'Араби следует в Тунис к своему любимому другу и учителю 'Абд ал-'Азизу ал-Махдави. В его обществе путешественник проводит около 9 месяцев. Любопытно, что именно здесь Ибн ал-'Араби завершает работу над первой редакцией «Изображения окружностей...»

Наконец в 1201 г. он расстается с ал-Махдави и направляется в Мекку для совершения паломничества **حج** *хаджжа*. По пути Ибн ал-'Араби посещает Каир, где живут его друзья – суфии, прибывшие в этот город из Андалусии. Египет в то время переживал страшный голод, наступивший в результате серии неурожаев; в Каире имели место случаи людоедства. Неудивительно, что пребывание Величайшего Учителя в этом городе было кратким, и он поспешил возобновить свое путешествие. В 1202 г. он на-

правляется в Палестину, где посещает могилу пророка Ибрахима (Авраама) в городе Халил (Хеброн), затем – в ал-Кудс (Иерусалим), оттуда – в Медину, где расположена могила пророка Мухаммада. В этом же году Ибн ал-'Араби достигает цели своего путешествия – «Матери городов», как мусульмане именуют Мекку. Он прожил здесь до 1204 г., встречаясь с выдающимися учеными, посещавшими мусульманскую святыню, размышляя, преподавая. Пребывание в центре мусульманского мира, колыбели ислама, оказывает сильное эмоциональное воздействие на суфийского мыслителя. Этот период его жизни особенно богат символическими видениями и откровениями: то он лицезреет загадочного молчаливого юношу, в чьем облике видит все тайны бытия, то встречает прекрасную Низам – дочь смотрителя Запретной мечети и известного знатока преданий Абу Шуджа' ал-Исфахани. Любопытно, что Низам становится для Ибн ал-'Араби своего рода Беатриче: впоследствии он посвятит ей пылкие, вдохновенные строки как в стихах, так и в рифмованной прозе. Земная Низам, скорее всего, служила Величайшему Учителю лишь символическим выражением высшего Божественного совершенства; в сущности, он воспекает всепоглощающую любовь к источнику всего чистого и красивого – Богу.

Высокая степень совершенства, глубина познания, достигнутые Ибн ал-'Араби, вызывают будто бы ревность самой ал-Каабы, которая грозит растоптать суфия во время исполнения им ритуального обхода<sup>19</sup>. В свой первый мекканский период он много пишет: именно здесь он начинает работу над текстом «Мекканских откровений», которую завершает лишь незадолго до смерти. Тут же, в Мекке, Ибн ал-'Араби слышит обращенные к нему слова Бога: «Наставляй рабов моих!» Отныне он ощущает, что наставничество есть его личная обязанность перед Господом. Не исключено, что стремление охватить как можно большее число учеников определило весьма обширную географию его путешествий в последующие годы: между 1204 и 1220 гг. он

<sup>18</sup> О нем см. *Gril. Inbah*.

<sup>19</sup> См. *Ибн ал-'Араби. Футуḥāt*, 1, 700: ср. *Addas. Ibn Arabi*, 254.

посещает Сирию, Палестину, Египет, Ирак, Хиджаз, Анатолию. В течение этих лет им написано около 50 сочинений, большая часть которых, правда, представляет собой краткие трактаты по одному или нескольким аспектам суфийской науки. Многие из них позднее вошли в текст «Мекканских откровений».

Решительный поворот в судьбе Величайшего Учителя, как, впрочем, и в судьбе суфизма на востоке мусульманского мира, наступает после его встречи с Маджд ад-дином Исааком Ибн Йусуфом ар-Руми – высокопоставленным вельможей из окружения сельджукского султана Анатолии Кайкусурава (ум. в 1212 г.), а позднее – его преемника Кайкавуса (ум. в 1218 г.). Встреча состоялась в Мекке, куда Маджд ад-дин (который, несмотря на свое высокое положение в государстве Сельджукидов, оставался благочестивым аскетом, склонным к суфизму) прибыл для совершения *хаджжа*. Он был восхищен глубиной познаний Ибн ал-'Араби и, собираясь в обратный путь, предложил суфию составить ему компанию. Посетив с караваном анатолийских паломников Багдад и Мосул, Ибн ал-'Араби прибывает к месту назначения, в город Конья, в 1205 г. Дружба с Маджд ад-дином оказалась настолько прочной, что когда последний скончался, Ибн ал-'Араби, судя по всему, взял в жены его вдову и усыновил его сына – Садр ад-дина ал-Кунави (ум. в 1274 г.), которому суждено было сыграть очень большую роль в пропаганде и рационализации взглядов своего отчима<sup>20</sup>.

По-видимому, в Конье Ибн ал-'Араби впервые довелось познакомиться с популярнейшим иранским суфием того времени Авхад ад-дином Кирмани (ум. в 1238 г.), которому он доверил суфийскую подготовку своего приемного сына. Благодаря этому, как полагают, в личности Садр ад-дина слились воедино две мощные суфийские традиции: западно- и восточномусульманская. Пути Величайшего Учителя и Кирмани не раз пересекались и в дальнейшем, что дало богатую пищу для фантазии авторам мусульманских

житийных сводов, в которых подробно живописуются чудеса и подвиги, совершенные обоими столпами мусульманского мистицизма.

Еще одним последствием посещения Анатолии стала прочная дружба, завязавшаяся между Ибн ал-'Араби и сельджукским султаном Кайкавусом, взошедшим на трон в 1212 г. Именно этому правителю адресовано знаменитое послание Величайшего Учителя, в котором он призывает своего венценосного друга проявить твердость и даже жестокость в обращении с его христианскими подданными<sup>21</sup>. По всей видимости, антихристианский пафос послания обусловлен не столько нетерпимостью суфийского мыслителя, как иногда считают, сколько его опасениями за судьбу ислама, который терпел от христианских воинств одно поражение за другим как на родине Ибн ал-'Араби – в Андалусии, так и в Малой Азии, где уже более века господствовали крестоносцы.

Из Коньи суфий вновь отправляется в долгие странствия по городам и весям: он посещает Сирию, Палестину, Каир, Багдад, затем вновь Мекку, где он написал стихи, воспевающие полулегендарную красавицу Низам (1214–1215 гг.). Интересно, что эта поэзия была воспринята богословами-буквалистами как безмерно «чувственная» и «откровенная» любовная лирика, посвященная конкретной женщине. Поэтому в 1215 г. Ибн ал-'Араби пришлось сопроводить свои стихи пространным комментарием, в котором пояснялось, что кроется за поэтическими метафорами и образами. 1216–1218 гг. Величайший Учитель проводит в Малой Азии, главным образом в Малатье, где он усиленно преподает свои труды, исполняя наказ, полученный им непосредственно от Бога. Здесь рождается его сын Мухаммад Са'д ад-дин, ставший впоследствии довольно известным поэтом. Затем пять лет Ибн ал-'Араби проводит в Сирии. Он облюбывал город Халеб, в котором, согласно мусульманской традиции передачи знаний, вслух читал свои произведения кружку учеников, а затем, проверив, под-

<sup>20</sup> Addas. Ibn Arabi, 269–276; Chittick. Knowledge, XVII–XIX.

<sup>21</sup> См. Ибн ал-'Араби. Футуḥāt, 4. 547–548.

тверждал их аутентичность собственноручной подписью. В конце концов, чувствуя приближение старости, он решает обосноваться в Дамаске. С тех пор (1223 г.) он, похоже, уже не покидает пределов Сирии. В Дамаске ему оказывает покровительство могущественный клан религиозных деятелей — бану Заки, во главе которого стоит будущий **قاضي** великий *ḡaḍī* Сирии Мухйи ад-дин Ибн Заки. Последний будто бы назначает Величайшему Учителю ежедневную пенсию размером в 30 дирхемов. Эти деньги приходятся весьма кстати, так как к тому времени Ибн ал-'Араби уже был обременен немалой семьей, состоявшей по меньшей мере из двух жен, двух сыновей, неизвестного числа дочерей и внуков. К ним следует добавить не менее десятка учеников, находившихся на содержании у их знаменитого наставника<sup>22</sup>.

В 1229 г. Величайшего Учителя посещает видение, в котором сам Пророк повелевает ему написать книгу под названием «Геммы мудростей». Суфий прилежно исполняет повеление. Так появляется на свет самый, пожалуй, популярный труд Ибн ал-'Араби. Он производит неизгладимое впечатление как на его современников, так и на последующие поколения образованных мусульман. Трудно найти мало-мальски образованного суфия или богослова, которые не знали бы об этом произведении, хотя бы понаслышке, и не пытались бы определить своего отношения к нему. Оно могло варьироваться от безоговорочного восторженного приятия, даже преклонения — до решительного, порой гадливого, отвержения. Редкая книга в истории мусульманской цивилизации служила источником столь ожесточенных споров, объектом столь многочисленных комментариев. Неудивительно, что именно она до самого недавнего времени почти целиком поглощала внимание западных исследователей творчества великого суфия. Нет сомнения: она этого заслуживает, поскольку в ней содержатся редкие по глубине и проницательности прозрения, раскрывающие саму сущность религии и веры. Все повествование, лапидар-

ное и многосмысленное, подчинено трудноуловимой внутренней логике, определяемой повторяемостью нескольких тем-мотивов, к которым вновь и вновь возвращается автор. Нарочитая недосказанность текста, вобравшего в себя все основные идеи Ибн ал-'Араби, держит читателя в мучительном напряжении, которое неожиданно разрешается в мгновенной вспышке прозрения.

Возможно, что в достижении читателем этого своеобразного «мини-откровения» автор и видел свою задачу. Однако неповторимость и подлинное величие «Гемм...» не должны заслонять от нас всего остального творчества Величайшего Учителя, ибо в противном случае мы рискуем повторить ошибки предшественников, неоправданно ограничивавшихся анализом данного произведения и лишь эпизодически обращавшихся к другим его сочинениям.

Через полтора-два года после написания «Гемм...» Ибн ал-'Араби завершает первую редакцию «Мекканских откровений» — своего *magnum opus*. Этот гигантский многотомный труд излагает взгляды Ибн ал-'Араби во всех их бесчисленных деталях и нюансах. Здесь же дается описание мистического опыта, обретенного автором на его долгом пути к познанию Бога и самого себя. Только «Откровения» и позволяют выяснить ход мыслей самого Ибн ал-'Араби, а не то, что приписывали и приписывают ему его интерпретаторы, исходя из своих собственных склонностей, симпатий и кругозора, а также из многозначности и суггестивности текста «Гемм...» — основного объекта их комментариев и переложений.

Последние годы жизни Величайший Учитель провел в работе: он писал и переписывал, преподавал и давал разрешения на самостоятельное преподавание своих сочинений. Он умер в кругу родственников, друзей и учеников в 1240 г. и похоронен в ас-Салихийе — одном из пригородов Дамаска. В Османскую эпоху над его могилой был сооружен внушительный мавзолей, который и поныне привлекает его поклонников как с Запада, так и с Востока.

Число приписываемых Ибн ал-'Араби произведений в прозе и стихах необычайно велико. Это, пожалуй, самое

<sup>22</sup> *Addas. Ibn 'Arabi, 309—310.*

выдающееся из чудес, им совершенных. Египетский исследователь Осман Йахья насчитал свыше 800 произведений, будто бы вышедших из-под его пера. Скорее всего, это сильное преувеличение: списки, составленные самим автором, включают в себя 290–300 названий. По-видимому, эта цифра более или менее близка к истине. Конечно, есть сильный соблазн сразу познакомить отечественного читателя с шедеврами Ибн ал-'Араби: «Геммами мудростей» и «Мекканскими откровениями», которые были созданы им в конце жизни и вобрала в себя наиболее зрелые плоды его размышлений и духовного опыта. Однако, на мой взгляд, знакомство с этими книгами требует известной доли начитанности в суфийской философской литературе, без чего перевод, даже комментированный, усвоить крайне затруднительно. Кроме того, на перевод полного текста «Откровений» и снабжение его минимумом необходимых комментариев едва ли хватит человеческой жизни. Поэтому в качестве первого шага на пути к адекватному и непредвзятому пониманию мира идей Величайшего Учителя я предлагаю читателю два относительно прозрачных трактата и небольшой отрывок из монументальных «Мекканских откровений».

Оба трактата являются отличными изложениями того, что мы можем назвать «антропологией» Ибн ал-'Араби, и в то же время содержат многие другие важные аспекты его учения. Исходной точкой обоих произведений служит любимая идея суфийского мыслителя: человек есть причина и конечная цель сотворения вселенной; он подобен одновременно и Богу и сотворенному миру; говоря современным языком, Бог и вселенная антропоморфны, а значит, могут быть познаны человеком в процессе самопознания. В свойственной ему манере Ибн ал-'Араби сразу же отклоняется от заявленной им самим темы и, следуя прихотливому ассоциативному ряду, обращается к метафизическим и богословским проблемам, на первый взгляд не имеющим прямого отношения к задачам автора.

В «Изображении окружностей» он разбирает такую сложную проблему мусульманского (да и не только мусульманского) богословия, как соотношение интеллигибельного

(логического) бытия с бытием онтологическим (in concreto). Его рассуждения живо напоминают полемику «номиналистов» и «реалистов» в средневековой христианской теологии. Решение, которое предлагает Ибн ал-'Араби, позволяет с известными оговорками отнести его к школе «реалистов», ибо он полагает, что вещи изначально существовали в Божественном знании как реальные сущности. Волей Бога они были переведены из интеллигибельного бытия (субът) в конкретное (вудж'уд) со всеми от века заложенными в них свойствами. Другими словами, извечное знание Бога о вселенной было развернуто в пространстве и во времени, обретая онтологическое бытие. Из этого следует, что вселенная во всей своей полноте извечно присутствовала в Божественном знании и в этом смысле всегда была реальной. Продолжая параллель с христианской теологией, в данном положении можно усмотреть сходство с христианской интерпретацией древнегреческого учения о Логосе, с помощью которого решался вопрос о связи между Творцом и его творением. Например, в доктрине Оригена Логос – Божественное Сознание, в какой-то момент выделившееся из надмирной и непостижимой Божественной Сущности и ставшее ее творящей ипостасью, обращенной к миру. Логос, как орудие созидания, содержит в себе идеи и прообразы создаваемой вселенной.

Аналогом христианской концепции Логоса в учении Ибн ал-'Араби можно считать то, что он попеременно называет «Мухаммадовой сущностью», «Сущностью сущностей» или «Идеей идей», «Третьей вещью», «Первичной субстанцией». Хотя каждое из этих понятий имеет определенные особенности, все они, подобно Логосу, выступают посредниками между вечным трансцендентным Абсолютом и создаваемым им миром «преходящего бытия и гибели». В отдельных случаях суфийский мыслитель прямо говорит о «Слове Божьем» (калимат Аллāх), что делает подмеченное сходство еще более разительным. Вместе с тем этот творящий принцип у Ибн ал-'Араби может выступать в качестве «всеобщего рода» – *summu genus* христианской теологии, который присутствует в каждой

ثبوت

وجود

كلمة الله

сотворенной вещи «не прибавляясь, не убывая» и не отождествляясь с нею. Здесь опять же напрашивается аналогия со средневековой христианской теорией «универсалий», вокруг реальности/нереальности которых ломали копья западно-европейские теологи. По всей видимости, как христианских, так и мусульманских мыслителей того времени волновали одинаковые вопросы, хотя решались они, как можно заключить из текстов Ибн ал-'Араби, по-разному.

Подчеркивая неопределенность онтологического статуса творящего принципа, Величайший Учитель именует его «Третьей вещью». Она не входит ни в одну из двух основных категорий существующих вещей, выделяемых мусульманским богословием: а) тех, которые существуют сами по себе, т. е. самодостаточны в своем бытии; б) тех, которые в своем бытии нуждаются в чем-то помимо их самих, т. е. в Боге. В первую категорию входит только одна вещь – самодовлеющий Божественный Абсолют, вторая включает в себя все сотворенное, все, что «нуждается» для поддержания своего бытия в чем-то помимо самих себя, т. е. в Боге. Функции «Третьей вещи» у Ибн ал-'Араби весьма размыты: то она выступает в качестве, близком к платоновским идеям, то как первоматерия, то как Божественное (и одновременно человеческое) сознание.

Свое непростое для восприятия изложение автор иллюстрирует рисунками, таблицами и схемами, поясняющими абстрактные и часто запутанные положения своего дискурса. В характерной для него манере Ибн ал-'Араби прибегает к множеству синонимов, обозначающих как будто одни и те же понятия. Используя многозначность корней арабских слов, он стремится высветить все новые и новые нюансы этих понятий. Характерной чертой изложения является частая смена ключа, в котором оно ведется: от абстрактно-метафизического дискурса автор незаметно переходит к богословскому, затем к мифопоэтическому и т. п. Существенную роль играют и многочисленные стихотворные пассажи, разбросанные по всему тексту. Весьма показателен в этом отношении конец трактата «Изображение окружностей», где история сотворения мира объясняется с

помощью притчи об «именах-хранителях», ищущих «двери», которые они смогли бы открыть с помощью доверенных им ключей.

Дилемма трансцендентности Бога миру и его одновременной имманентности ему решается Ибн ал-'Араби путем введения доктрины Божественных Имен, хорошо разработанной в рамках мусульманского богословия. Имена служат посредниками между двумя противоположными аспектами в сущности единого Абсолюта; с их же помощью Ибн ал-'Араби объясняет сущностное единство и образную множественность сотворенного мира. Попутно он ставит и пытается решить другие животрепещущие вопросы богословской науки: роль причинно-следственных связей, доказательство совершенства сотворенной вселенной, проблема соотношения свободной человеческой воли и Божественного предопределения.

Схожие темы рассматриваются и во втором трактате – «Пути для готовящегося вскочить», – время написания которого неизвестно. Здесь во главе угла также стоит тезис о подобии человека Богу, Бога – вселенной, человека – вселенной и т. п. Поскольку Ибн ал-'Араби считает человека причиной и конечной целью бытия, он берет проследить этапы реализации Божественного замысла в отношении творения от начала до конца. Раскрывая этот замысел, он рисует широкую космогоническую картину, в целом характерную для мусульманских неоплатоников, в частности для «Братьев чистоты»: трансцендентный Божественный Абсолют – Перворазум – Всеобщая Душа – Первоматерия – Всеобщее Тело – Всеобъемлющая Сфера, содержащая сотворенный мир и его сущности. Как и в «Изображении окружностей», автор предлагает читателю несколько вариантов данной схемы – от абстрактно-метафизического до мифологического. Большую роль в космогонии Ибн ал-'Араби выполняют ангелы и гении различного уровня, которые составляют «жизненные силы» небесных сфер и «управляют» ими. Столь же широк синонимический ряд, питающийся в основном за счет коранической лексики и лексики мусульманского предания. Так, «Перворазум» отожд-

дествляется с кораническим «Пером», «Всеобщая Душа» – с коранической «Хранимой Скрижалю», «Первоматерия» – с коранической «Пылью», «Природа» – с «Облаком», упомянутым в мусульманском предании, «Постоянные Сферы» – с кораническим «Троном», «Подножием» и т. д. Попутно Ибн ал-'Араби обсуждает астрологические теории своего времени, описывает тогдашние эсхатологические представления, поясняет роль первоэлементов в создании вселенной и т. д. Практически все свои утверждения он неизменно подкрепляет ссылками на Коран и хадисы, хотя многие из них могут показаться современному читателю не только неуместными, но и откровенно «притянутыми за уши». Это объясняется особым подходом Ибн ал-'Араби к толкованию текстов Корана и предания – он стремится выявить все смыслы, вложенные в них Богом. Бережное отношение к «букве» откровения причудливо сочетается у него с тягой к аллегорической его интерпретации, что нередко вызывало резкую критику в его адрес со стороны оппонентов – «буквалистов». С точки зрения Величайшего Учителя, Коран и в меньшей степени предание, будучи речью Бога, являют собой застывшую в словах Истину, мостик, перекинутый от Божественного знания к человеческому пониманию. Только осознав в полной мере эту Истину, человек сумеет проникнуть в самую суть вещей, отрешившись от являемой ими видимости. Именно поэтому Ибн ал-'Араби не устает сверять свои выводы с данными Божественного откровения. Последнее, однако, приоткрывается лишь тем божьим избранникам, которым Бог даровал свое покровительство или, иначе говоря, «святость»<sup>23</sup>.

В целом круг идей, имеющийся в «Путах...», аналогичен тому, который рассматривается в «Изображении окружностей»: отношения между Божественной Сущностью и ее бесчисленными Именами, духом и материей, субстанцией и ее акциденциями, различными уровнями бытия; роль причинности в функционировании сотворенного мира и т. п. Поражает то, что картина сотворения и бытия вселенной,

кажущаяся современному читателю совершенно фантастической и лишенной всякой связи с «истинным» положением дел, для Ибн ал-'Араби вполне реальна и осязаема: она не только субъективная реальность, существующая в его сознании, но и объективная реальность, периодически подтверждаемая являющимися ему видениями, а также данными мусульманского откровения. Вероятно, объяснение этому следует искать в той роли, которую Ибн ал-'Араби отводил воображению. Для него воображение столь же реально, сколь реально, к примеру, чувственное восприятие.

В области воображения духовные сущности обретают видимость, а осязаемые материальные предметы, напротив, одухотворяются. Именно здесь становится очевиден «истинный» смысл всего происходящего в сотворенной вселенной<sup>24</sup>. Для человека, обладающего этим сверхразумным и сверхчувственным видением, воображение – одновременно и объект и инструмент познания, поскольку только здесь «творческое» воображение мистика постигает то, что скрыто от простых смертных. В воображении Ибн ал-'Араби ищет и находит подтверждение своим метафизическим представлениям, а также аутентичности преданий, возводимых к Пророку и его сподвижникам. Лишь благодаря этой своей способности человек может отрешиться от пестрой множественности и многообразия окружающего мира и познать скрывающееся за ними всеобъемлющее единство. Стоит ли после этого удивляться, что воображаемые события и видения, как мы могли убедиться, сопровождали Величайшего Учителя на всем протяжении его жизненного пути. Более того, они были в состоянии круто менять его судьбу.

Гносеологическая роль воображения у Ибн ал-'Араби оказывается тесно связанной с его онтологической ролью: познавая окружающий мир посредством воображения, человек осознает, что вселенная есть не что иное, как Божественное «воображение», проецируемое во время и пространство и облеченное в наглядные, чувственно постигаемые образы и формы. Другими словами, мир есть представле-

<sup>23</sup> Morris. «Esotericism»; Chittick. Knowledge, XV–XVI.

<sup>24</sup> Corbin. L'Imagination, 5–6 et passim; Chittick. Knowledge, IX–X.

ние Бога о самом себе и в этом смысле лишен самостоятельности и реальности.

Что же побуждает Абсолют, согласно Корану «не нуждающийся в мирах», создавать вселенную и ее обитателей? Ответ на этот вопрос содержится, хотя в несколько завуалированном виде, в обоих переведенных ниже трактатах. Это — стремление Бога-Абсолюта к самопознанию и самолицезрению в чем-то ином, нежели Он сам<sup>25</sup>. В переведенном отрывке из «Мекканских откровений», которым завершается настоящий сборник, это стремление характеризуется как любовь Бога к самому себе, а следовательно — к своему инобытию в образах и явлениях сотворенного мира. Анализируя различные виды любви, Ибн ал-'Араби приходит к заключению, что все они в конечном счете сводятся к взаимной любви между Творцом и его тварями, причем только в человеке любовь Бога встречает осмысленный отклик, ибо все прочие создания любят его слепой, «природной» любовью. Как и в случае с воображением, онтологическая функция любви предполагает, что ключом к «расшифровке» бытия также должно служить это чувство. Действительно, познание осуществляется в процессе погружения «влюбленного» в созерцание предмета своей любовной страсти, т. е. Бога. Эта любовь «безрассудна» в том смысле, что она «отключает» от познания разум с его статичными стереотипами и формальными доводами и «включает» надрациональное, сверхчувственное «вкушение» (*заук*), которое единственно и способно постичь Божество в его непрестанно меняющихся, всякий раз непохожих ипостасях.

ذوق

Инструментом познания служит не разум, а сердце мистика, воспринимающее все бесчисленные Богоявления (*таджаллийāt*), но не привязывающееся, подобно разуму, ни к одному из них. Любовь, если она искренна и всепоглощающая, отрицает саму личность человека (*фанā'*), растворяя его бытие в бытии Бога (*бақā'*).

تجليات

بقاء

Вывод Величайшего Учителя прост и созвучен, пожалуй, не только его эпохе: любовь есть причина и движущая

щая сила бытия вселенной; не будь ее, ничто не существовало бы. Эту мысль он великолепно выразил в известных строках одной из поэм, посвященных прекрасной Низам:

О чудо, сад посреди пламени!

Мое сердце

стало восприимчивым  
к любому образу:

Оно и лужайка,

[на которой пасутся]  
газели<sup>26</sup>, и обитель

[христианских] монахов,

Капище [языческих] идолов,  
и Кааба [мусульманского]  
паломника,

Оно — скрижали Торы  
и свитки Корана!

Я верую в религию любви,  
куда бы ни повернули  
ее караваны.

Любовь — моя религия  
и моя вера!<sup>27</sup>

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что осмысление богатого наследия Ибн ал-'Араби требует величайшего такта и осторожности: уж очень легко, подпавав под его обаяние, осовременить его сложное мировоззрение, подогнать его под наши вкусы и представления. Нарочитая многозначность и недосказанность его текстов лишь способствуют этому. Действительно, примеров весьма вольного обращения с его учением немало как на мусульманском Востоке, так и на христианском Западе. В принципе, в этом нет ничего плохого: каждый ищет и находит в Величайшем Учителе то, что более отвечает его интеллектуальным и ду-

<sup>26</sup> Намек на традиционные поэтические образы, использовавшиеся в арабской любовной лирике: газель в классической арабской поэзии обычно ассоциировалась с возлюбленной поэта. См. *Sells. Garden*, 309.

<sup>27</sup> Подробный анализ этих поэтических строк см. *Sells. Garden*.

<sup>25</sup> См. Ибн ал-'Араби. *Фусūs*, 48—49.

ховным запросам, вписывается в его кругозор, а все прочее обходит стороной. Однако следует помнить, что результат такого подхода чаще всего — лишь очередная интерпретация воззрений Ибн ал-'Араби, вовсе не всегда совпадающая с тем, что он на самом деле хотел донести до своих читателей. Хочется надеяться, что оригинальные тексты, снабженные лишь самым необходимым минимумом комментариев, представят этого мыслителя в возможно более объективном свете и подготовят читателя к восприятию и непредвзятому осмыслению более сложных и многозначных его произведений, как, впрочем, и трудов других суфийских мыслителей средневековья.



Транскрипция арабских имен дается в тексте в облегченном виде. Важнейшие арабские термины в тексте и примечаниях даны с «айнами», «хамзами», долготами и в арабской графике. Следует помнить, что звук «л» в арабском языке всегда мягкий, за исключением слова «Аллах». Большим подспорьем для понимания переводов может служить книга «Ислам. Энциклопедический словарь» (ИЭС), изданная под редакцией С. М. Прозорова в Москве в 1991 г. Ссылки на статьи из ИЭС постоянно приводятся в примечаниях. Ссылки на научную исламоведческую литературу ограничиваются лишь наиболее важными исследованиями, посвященными Ибн ал-'Араби, суфизму и исламу в целом.



Я пользуюсь случаем, чтобы выразить свою глубокую признательность членам британского и американского отделений «Общества Мухьи ад-дина Ибн 'Араби» супругам Райан, супругам Ноткат, С. Хиртенштейну, проф. Э. Холлу, Дж. Мерсеру и многим другим, чья бескорыстная помощь позволила мне встретить ведущих ученых Запада и Востока, занимающихся творчеством Величайшего Учителя, и тем самым углубить мои научные изыскания.

*А. Д. Кныш*



**СПИСОК РУКОПИСЕЙ,  
ИСПОЛЬЗОВАННЫХ В КАЧЕСТВЕ ИЛЛЮСТРАЦИЙ  
(по фондам Рукописного отдела Санкт-Петербургского  
филиала Института востоковедения РАН)**

- стр. 47.* Ибн ал-'Араби. Қасида. В 87, л. 56b (1090/1680 г.);
- стр. 55.* Ҳалил б. Айбак ас-Сафадӣ. Ар-Рисāла фӣ шарҳ аш Шаджара ан-Нумāнийя фӣ-д-даула ал-'усмāнийя ли-Ибн ал-'Араби. В 620, л. 53b (1192/1778 г.);
- стр. 85.* Ибн ал-'Араби. Фусӯс ал-ҳикам фӣ ҳусӯс ал-калим. С 658, л. 3b (1117/1705 г.);
- стр. 99.* Ибн ал-'Араби. Иншā' ад-давā'ир ал-ихāтийя 'алā-д-дақā'иқ 'алā мудāхāt ал-инсāн ли-л-ҳāлиқ ва-л-ҳāла'иқ. В 1249, л. 53b (956/1549 г.);
- стр. 109.* Ибн ал-'Араби. Иншā' ад-давā'ир ал-ихāтийя 'алā-д-дақā'иқ 'алā мудāхāt ал-инсāн ли-л-ҳāлиқ ва-л-ҳāла'иқ. В 1249, л. 56a (956/1549 г.);
- стр. 148.* Ибн ал-'Араби. Иншā' ад-давā'ир ал-ихāтийя 'алā-д-дақā'иқ 'алā мудāхāt ал-инсāн ли-л-ҳāлиқ ва-л-ҳāла'иқ. В 1249, л. 49b (956/1549 г.);
- стр. 166.* Ибн ал-'Араби. [Байāн ҳавāсс ал-āййāt ал-қарйма]. В 2867, л. 48a (1247/1857 г.);
- стр. 190—191.* Ибн ал-'Араби. Иншā' ад-давā'ир ал-ихāтийя 'алā-д-дақā'иқ 'алā мудāхāt ал-инсāн ли-л-ҳāлиқ ва-л-ҳāла'иқ. В 1249, л. 35b—35a (956/1549 г.);
- стр. 197.* Ибн ал-'Араби. Мавāқи' ан-нуджӯм ва матāли' ахиллат ал-асрāр ва-л-'улӯм. В 3095, л. 1a (1206/1791 г.);
- стр. 281.* Ҳалил б. Айбак ас-Сафадӣ. Ар-Рисāла фӣ шарҳ аш Шаджара ан-Нумāнийя фӣ-д-даула ал-'усмāнийя ли-Ибн ал-'Араби. В 1310, л. 1a (не позднее 1144/1731—1732 гг.)

**СОДЕРЖАНИЕ**

<i>А. Д. Кныш.</i> Введение	7
<b>Ибн ал-Араби</b>	
Изображение окружностей, охватывающих подобие человека Творцу и сотворенному миру	34
Путы для готовящегося вскочить	86
Мекканские откровения. Глава 178. О познании стоянки любви (отрывок)	174
Примечания	213
Библиография	269
Список рукописей, использованных в качестве иллюстраций	282