

DOI: 10.21779/2077-8155-2023-14-1-86-98

УДК 297.1

Содержание статьи

Информация о статье

*C. Мелас*¹

Введение
Акбарийское понимание творения
Понятие «утвержденных
воплощенностей» и природа вещей
Концепция Божественных имен
Совершенный человек и реальность
Мухаммада
Выводы

Поступила в редакцию: 15.02.2023
Передана на рецензию: 20.02.2023
Получена рецензия: 15.03.2023
Принята в номер: 24.03.2023

Подборка драгоценных камней: элементы акбарийской космологии

*Институт социально-философских наук и массовых коммуникаций
Казанского (Приволжского) федерального университета; s.melas96@yandex.ru*

В статье отмечено, что на основе трудов Мухйиддина ибн Араби сформирована суфийская богословская традиция Акбарии, частью которой является учение о природе мира и его сотворении, т. е. космология. Цель работы – выявить некоторые элементы акбарийской космологии. Было определено смысловое содержание понятий *акбарийская космология, творение и утвержденные воплощенности*. Изучено, что, хотя вещи и существуют предвечно, искони и безначально в божественном знании именно в виде утвержденных воплощенностей, они в то же время не существуют. Доказаны недостатки (нео)платонического прочтения утвержденных воплощенностей. Разница между Акбарией и Академией Платона заключается в том, что учение первой касается человека и его сердца, как органа самоцелостности и соединения с Богом, а учение второй – разумной части души. Также выявлено несколько аспектов космологической концепции Божественных имен, обсуждена проблема пантеистического толкования этой теории и доказано, что оно не оправдано самими текстами Ибн Араби. Также выявлены космологический смысл образа зеркала и гносеологический смысл образа «молчания знающих». Последний «драгоценный камень» – Совершенный человек – является началом, концом и сохранением творения. Рассмотрены разные аспекты концепции Совершенного человека (этический и космологический), ее отождествление с Адамом, с человечеством вообще и с Мухаммадом (реальность Мухаммада), обозначен и обсужден вопрос «ипостасности» Совершенного человека.

Ключевые слова: *Ибн Араби, суфизм, тасаввуф, философия, Акбария, божественные имена.*

DOI: 10.21779/2077-8155-2023-14-1-86-98

UDC 297.1

Content of the article

Information about the article

*S. Melas*²

Introduction.
Akbarian understanding of creation.

Received: 15.02.2023
Submitted for review: 20.03.2023
Review received: 15.03.2023
Accepted for publication: 24.03.2023

¹ *Мелас Спиридон* – ассистент кафедры религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета; orcid.org/0000-0001-6588-1003.

² *Melas Spyridon* – Graduate Teaching Assistant of the Religious Studies Department, Institute of Social and Philosophical Sciences and Mass Communications, Kazan (Volga Region) Federal University; orcid.org/0000-0001-6588-1003.

The concept of “approved incarnations” and the nature of things.

The concept of Divine names.

The perfect man and the reality of Muhammad.

Conclusions.

A Selection of Gemstones: Elements of Akbarian Cosmology

Institute of Social and Philosophical Sciences and Mass Communications, Kazan (Volga Region) Federal University; s.melas96@yandex.ru

The author notes that the Sufi theological tradition of Akbariya was formed on the basis of the works by Muhyiddin ibn Arabi. Part of this tradition is the doctrine of the nature of the world and its creation, i.e. cosmology. The purpose of the article is to reveal some elements of Akbarian cosmology. The semantic content of the concepts of Akbarian cosmology, creation and approved incarnations is determined. The author maintains that, although things exist eternally, from time immemorial and without beginning in divine knowledge precisely in the form of approved incarnations, at the same time they do not exist. The shortcomings of the (neo)platonian interpretation of the approved incarnations are demonstrated. The difference between Akbariya and the Academy of Plato lies in the fact that the teaching of the first concerns a person and his heart as an organ of self-integrity and connection with God, while the teaching of the second concerns the rational part of the soul. Also, several aspects of the cosmological concept of the Divine Names are revealed, the problem of the pantheistic interpretation of this theory is discussed and it is proved that it is not justified by the texts of Ibn Arabi. The cosmological meaning of the image of the mirror and the epistemological meaning of the image of “the silence of those who know” are also revealed. The last “gem” – the Perfect Man – is the beginning, the end and the preservation of creation. Various aspects of the concept of the Perfect Man (ethical and cosmological), its identification with Adam, with humanity in general and with Muhammad (the reality of Muhammad) are considered, the question of the “hypostasy” of the Perfect Man is identified and discussed.

Keywords: *Ibn Arabi, Sufism, tasawwuf, philosophy, Akbariya, divine names.*

Введение

Труды Мухйиддина ибн Араби (1165–1240), «Великого шейха» тасаввуфа, повлияли на историю исламского мышления. На основе его трудов сформировалась суфийская богословская традиция Акбарии, частью которой является учение о природе мира и его сотворении, т. е. космология. Акбарийское богословское наследие оказалось духовным ядром множества известных, открытых или тайных мусульманских орденов и групп (напр. бекташи, дервиш, мелами, алеви), связи которых с православным христианством и монашеством либо в плане догматики, либо в плане актуальных контактов стали широко известны [18; 21]. Таким образом, изучение Акбарии поможет понять традиции вообще и разницу между православным христианством и исламом в частности.

Несмотря на актуальность трудов Ибн Араби, они недостаточно изучены. Причины разные: огромный объем его сочинений (300–500 сочинений) [5, с. 3], сложность языка, многокомпонентность содержания, несистемность изложения, отсутствие перевода большей части сочинений. В связи с этим научный интерес к Ибн Араби появился лишь в 70-х годах прошлого века как в англосаксонской, так и в арабской науках.

Цель работы – выявить некоторые элементы акбарийской космологии. В качестве материала исследования используются труды Ибн Араби: «Мекканские

откровения» в отрывочном переводе на русский и английский языки и «Геммы мудрости» в переводе на русский, английский и турецкий языки [1; 2; 3; 5; 23; 24]. Для изучения материала мы применили метод герменевтики, разработанный немецким философом Х.-Г. Гадамером, в частности герменевтическое понятие «традиция».

Акбарийское понимание творения

Акбария – исламская богословская традиция, основанная на трудах и учении Ибн Араби, которая развита такими суфийскими мыслителями и поэтами XIII в., как Садр ад-Дин аль-Кунави, Муайяд аль-Дин Джанди и Мавлана Джалаладдин Мухаммад Балхи Руми. В стихах Руми, как отметил В. Читтик, выражается акбарийское учение в поэтическом виде [13, с. 96–97]. Богословским ядром Акбарии является учение о единстве бытия (араб. *вахдат аль-вуджуд*). Под акбарийской космологией понимается та часть Акбарии, которая относится к космосу, т. е. к творению.

Творение, по Ибн Араби, – это все, кроме Бога (*определение А*) [15, с. 83]. Если Бог существует, то творение – это то, чего нет. Но творение существует – это самобытие (*определение Б*), то, что нас окружает (природа, звезды, люди, ангелы), являясь частью творения. Сфера человеческих мыслей, которая, по Ибн Араби, не существует (в космологическом смысле), также причастна к бытию, потому что она хоть сколько-нибудь существует и за свидетельствована человеком [15, с. 3]. Однако строго (по *определению Б*) как колыбель творения выступало бы само Божество, так как единственно Оно есть и существует.

Ибн Араби, определяя тварные вещи этого мира, пишет: «Возможность – это их необходимое свойство как в состоянии несуществования, так и в состоянии существования. Она – внутреннее (*дахати*) для них [свойство], поскольку «преобладание» (*тарджих*) необходимо для них. Таким образом (через возможные вещи) Преобладающий познается, поэтому космос назван «космосом» (*алам*) – от слова «знак» (*алама*), так как он является доказательством Преобладающего» [15, с. 83]. Здесь Ибн Араби указывает на свойство «возможность» как необходимое внутреннее и сущностное свойство космоса, т. е. творения. Таково содержание понятия «творение», которое является предметом акбарийской космологии.

«Космос» по Ибн Араби, не «украшение», а знак, указывающий на того, кто преобладает, – на Бога. Исходя из реальности мира человек приближается к Богу, так как Бог похож на мир. Данное сходство Бога и мира в философии Ибн Араби выражено с помощью терминов «Божественные имена» и «воплощенности»³. Более того, человек не может «наблюдать», осознать или ощутить что-нибудь за пределами Бога. Так как сознание и бытие отождествляются, единственный, кто вообще осознаётся, – это Бог, причем не другим, а самим собой.

В данном вопросе, однако, присутствует некая антиномия. Речь идет о «несходстве» Бога и мира. Бог – «Скрытый» и «Сущность»⁴. Ибн Араби пишет, что у Единства Божественной Сущности в самом себе нет никакой знакомой «чтойности»⁵. Нельзя приписывать сущности любые атрибуты, так как она не похожа ни на что в мире, и ничто в мире не похоже на нее. Поэтому Ибн Араби считает безумием говорить о Боге при отсутствии сообщения от Него или Его проявления. Даже когда сам Бог сообщает что-нибудь о себе, нам не известен точный способ соотношения того или иного свойства Бога с Ним, так как Он сам по себе нам не известен. По закону

³ Воплощенности (*айн*) иногда называются «сущностями», «entities».

⁴ Понятие *сущность* (*зат*) А.В. Смирнов переводит словом «самость».

⁵ Речь идет о философском термине «сущность» или «квиддिति». Этот термин выражает то, что есть то или иное сущее, «τὸ τί ἦν εἶναι» (Аристотель, *Метафизика*, 988 b).

и логике доказательства в силе только отвергнуть сходство сущности с миром [15, с. 81]. Далее Ибн Араби пишет: «Поскольку Бытие Истинного проникает в космос, никто не отрицает Его. Ошибки возникают в поиске какого-либо знания о Его Чтойности, и это ведет к противоречиям о Нем, которые появились в мире» [15, с. 81].

Подобные высказывания разъясняют абсолютную понятийную трансцендентность Божественной «чтойности». Однако приведенные выше отрывки оставляют открытым вопрос о возможности приобщения человека к Божественной сущности не путем мышления, а путем мистического опыта. Подобного представления придерживалась женщина-суфий Рабийя ал-Адавийя. Она утверждала, что Бога мы должны прославлять лишь по тому, что Он является Богом в Его сущности. Ибн Араби явно критиковал это учение. Поэтому неприступность Божественной сущности не преодолевается ни через мышление, ни через мистический опыт [14, с. 374–375; 11, с. 172].

По данному вопросу есть несколько высказываний современных исследователей которые кажутся неуместными. А. Шimmel, например, упоминает суфийскую практику озарения Божественной сущности [19, с. 280]. Она могла иметь в виду не именно Акбарию и учение о единстве бытия. Ее тезис в любом случае не совсем точно соответствует приведенным выше отрывкам из трудов Ибн Араби. И.Р. Насыров, анализируя философию Ибн Араби, объясняет тождество знания и бытия тем, что «божественная сущность есть абсолютное единство» и «мир ...внутренней множественностью этого единства» [1, с. 38]. Первое высказывание о единстве вызывает сомнения, так как атрибут единства категорично связывается с понятием «сущность». Дальше ситуация только усложняется, так как описывается содержание Божественной сущности, причем в качестве содержания выступает множественность мира.

Понятие «утвержденных воплощенностей» и природа вещей

Еще одним элементом акбарийской космологии является концепция «утвержденных воплощенностей». Арабский термин в оригинале – *айн сабита*. Айн сабита переводится разными исследователями по-разному: у Т. Ибрагима – «неподвижные или ноуменальные сущности», у А.Д. Кныша – «конкретные сущности», у А.В. Смирнова «утвержденные воплощенности» [1, с. 24–45]. Последний объясняет: «В обыденном языке это слово означает наличность, осязаемость, конкретность данной вещи» [1, с. 45–46]. Т. Ибрагим упоминает более философские смыслы, с которыми ассоциируется термин *айн сабита*: «архетипы», «сущности», «идеи» [1, с. 45].

Утвержденные воплощенности относятся к той реальности вещей, которая предшествует их возникновению в мире. Вещи существуют предвечно, искони и безначально в божественном знании именно в виде утвержденных воплощенностей. Однако, по Ибн Араби, вещи в отношении их утвержденных воплощенностей не существуют. У Ибн Араби понятия *существование* или *бытие* часто употребляются для обозначения существования той или иной вещи в материальном мире, т. е. имеют космологическое значение. Также эквивалентное выражение у Ибн Араби – это «существование вещей в форме». В этом плане «несуществование» одной вещи мыслится как состояние, в котором, хотя вещь есть в знании Бога, но она еще не сотворена.

Также эта реальность «несуществующей вещи» не может меняться, так как и знание Бога не может меняться. Поэтому после возникновения вещи в мире, даже после ее сотворения, она не существует как утвержденная воплощенность, тогда как она обладает бытием в тварной реальности [15, с. 81, 83–85].

Перевод термина *айн сабита* как «сущность» или «архетип», по Читтику, является проблематичным. Понятие *сущность* вещи ассоциируется с реальностью этой вещи и противопоставляется понятию *акциденция* («случайно появляющееся свойство») вещи. Наоборот, «воплощенность» одной вещи ничем не отличается от нашего восприятия вещи в космосе. Воплощенность – это вещь, которая: а) утверждена как бы неподвижно в знании Бога, б) не существует в отношении других вещей и самой себя [14, с. 389]. Поэтому термины *утвержденная воплощенность* и *несуществующая воплощенность* отождествлены. Вещь, которая существует в мире и воспринимается нами, – это существующая воплощенность. Она отличается от несуществующей только ее относительным существованием.

Вещь в мире не имеет архетипа. Бог не творил вещи, взирая на вечные «формы», «эйдосы» или «идеи». Он сотворил утвержденные воплощенности в качестве существующих воплощенностей, причем первые продолжают быть в знании Бога как несуществующие. В связи с этим сразу возникает следующая проблема: противоречит ли теория утвержденных воплощенностей догмату сотворения мира из ничего [7]. Если вещи до их возникновения в мире каким-то образом существовали в виде утвержденных воплощенностей, то насколько «пустым» является изначальное «ничто». Один из путей, который ведет к решению проблемы, – это отождествление Бога с утвержденными воплощенностями. Догмат сотворения из ничего вообще предполагает Творца, который творит из ничего. Слово «ничто», конечно, не относится к самому Творцу и не отрицает существования Творца, но оно отрицает существование всего, кроме Творца. Таким образом, если утвержденные воплощенности находятся в самом Творце, то возможно утверждать, что учение сотворения из ничего не нарушается: учение о сотворении из утвержденных воплощенностей равно учению о сотворении Творцом. Однако здесь возникает множество других проблем (которые затрагивались выше) относительно смещения единства Божественной самости и множественности мира. Поэтому стоит посмотреть, как сам Ибн Араби решает эту проблему.

Первая фраза «Мекканских откровений» следующая: «Хвала Богу, который создал вещи из несуществования и несуществования оного». В 177-й главе того же труда Ибн Араби объясняет: «“из несуществования”, поскольку вещи не имели явленной воплощенности, и “несуществования оного”, поскольку несуществование несуществования – это существование, а значит, хотя они не обладали [явной] воплощенностью, однако эта воплощенность явилась поистине из существования, устранив начальное существование <...>. Если ты истинно постиг это, то говори, если хочешь, что он (мир. – *И.Н.*) [возник] из несуществования, или, если хочешь, что он [возник] из существования, коль скоро ты знаешь, каков на самом деле миропорядок» [1, с. 133].

На первый взгляд Ибн Араби не решает проблему. Он, кажется, проявляет некую индифферентность по поводу догматов сотворения из ничего и сотворения не из ничего. Но суть дела не в этом. Если посмотрим более внимательно на данный отрывок, мы заметим, что тот, «кто знает», тот, «кто постиг», вправе выбрать любое из двух выражений. Значит, существует определенное знание, которое не является однозначно одним из двух вариантов. Это *знание* стоит выше обеих формулировок, так как оно не ограничивается ни одной из них и не исключает ни одну из них.

Поливалентность истины, как показал А.В. Смирнов, характерна для трудов Ибн Араби и вытекает из наличия трех разных философов: рационалистической, эстетической и мистической) [5, с. 47]⁶. В данном случае рационалистическое

⁶ Смирнов заметил, что в рассуждениях Ибн Араби, обычно в конце цепочки, часто повторяется идея, что «можешь сказать так, а можешь иначе – как хочешь».

выражение сотворения из ничего сосуществует с эстетическим образом утвержденных воплощенностей. Логическое противоречие возникло бы, если бы оба тезиса относились к рационалистической философии, но это не так.

Несмотря на то, что два космологических тезиса допускаются Ибн Араби, они также приемлемы и для «знающих». Человек, который не в состоянии различить разные аспекты учения Ибн Араби, не поймет правильно их соотношения. Если человек рационалистического склада ума, то, анализируя учение о предсуществовании утвержденных воплощенностей, он поймет его рационалистически, и это будет неправильным. Для него будет правильно только учение о сотворении из ничего. Таким образом, учение сотворения из ничего на уровне рационального – это единственная истинная формулировка. Другие описания сотворения мира, если допускаются, не конфликтуют с учением сотворения из ничего, но описывают его с разных сторон.

Также стоит отметить еще одно различие между акбарийскими воплощенностями и платоновскими эйдосами – интеллигибельность эйдосов, которая отличается от божественности утвержденных воплощенностей. Платоновское понимание интеллигибельного (относящегося к разумной части души) [22, с. 194–196, 202–206, 556–558] в качестве божественного с точки зрения Акбарии представляет собой грубую ошибку. По Ибн Араби, далеко не все интеллигибельное – божественное. Познание Бога не ограничивается разумом. Наоборот, разум часто ограничивает познание Бога. «Око» и «сердце» человека воспринимают бытие в первую очередь, причем второе из них – самый способный орган к постижению Бога или, точнее, к соединению с Ним.

Интеллигибельность утвержденных воплощенностей – условная и образная: она лишь метафора. У Платона интеллигибельность идей понималась в буквальном смысле. Эйдосы имеют интеллигибельную природу (пусть называется она и «божественной») и воспринимаются только разумной частью (верховой) души.

У Ибн Араби утвержденные воплощенности неинтеллигибельные. Их природа ближе к природе облака, а не к природе разумной души: «...облако... от дыхания, оно существование, оно – воплощенность истинного, которым произведено творение». Причем природа Облака не отличается от божественной природы: «Это облако – истинный (ал-хакк), которым сотворено ... всё. Оно названо истинным, ибо оно – само (...) дыхание, а дыхание скрыто в дышащем» [1, с. 132]. В этом отрывке мы видим, как божественная природа истинного, что однозначно является Божественным именем, отождествляется с природой облака, которое, судя по первому отрывку, отождествляется с божественной воплощенностью.

Важно следующее: эти божественные воплощенности, как и все (доступное) божественное, воспринимаются сердцем человека [5, с. 74]. Функция сердца не обязательно исключает рациональную деятельность, что свойственно романтическому пониманию сердца [12, с. 580]. Сердце соединяет всего человека, в т. ч. его разум, в одно целое и человека с Богом. Таким образом, теория Ибн Араби шире, чем платоновская теория. Область акбарийских утвержденных воплощенностей распространяется в некоторые аспекты бытия, к которым Платону и неоплатоникам не удалось проникнуть: платоновский бог не соединяется с платоновским человеком («θεὸς ἀνθρώπῳ οὐ μέγιστα») ⁷.

⁷ Платон. Полн. собр. соч. – М.: Альфа-книга, 2016. – С. 382. (Пир, 203а).

Концепция Божественных имен

По утверждению В. Читтика, как только мы видим, что с одной стороны есть Бог, а с другой – космос, нам нужны атрибуты, чтобы различать две стороны и объяснять, как они связаны. Божественные имена относятся к положению Бога по отношению к космосу и всему, что в нем находится, а не к Его сущности как таковой. Тот же ученый замечает, что, по Ибн Араби, каждое отношение, установленное между Богом и космосом, может быть названо, и, таким образом, за каждое отношение устанавливается и одно Божественное имя. В каком-то смысле все божественные атрибуты антропоморфны, и они не могут быть иными, т. к. человек умеет воспринимать вещи только в соизмеримом с самим собой формате. Таким образом, человек в силе познать Божественные имена через познание самого себя [15, с. 18].

Учение о Божественных именах у Ибн Араби берет свое начало из коранического текста. В Коране Бог именуется. В начале сур Бог прославляется как Милостивый. Ибн Араби в «Мекканских откровениях» дает свое исчисление Божественных имен, среди которых имена Бог, Милостивый, Милосердный, Создатель, Один, Единый, Первый, Творец, Истинный, Прекрасный, Вечность [1, с. 110–111]. Сам термин «Божественные имена» является кораническим: «У Аллаха – самые прекрасные имена. Посему взывайте к Нему посредством их и оставьте тех, которые уклоняются от истины в отношении Его имен. Они непременно получают воздаяние за то, что совершали»⁸. Количество имен в хадисе «Сахих аль-Бухари»⁹ обозначается числом 99. Однако у Ибн Араби понятие «Божественных имен» раскрывается, переосмысливается и обогащается множеством новых смысловых оттенков, в том числе космологических. По Ибн Араби, число Божественных имен бесконечное: «Имена Бога бесконечны (ибо познаются они чрез то, что от них, а то, что от них, бесконечно)» [5, с. 160]. «То, что от них» – это сущности мира, вещи [5, с. 148]. Эти имена Ибн Араби отождествляет с вещами: «Божественные имена суть вещи» [5, с. 248]. В другом месте он пишет: «В действительности, в бытии есть только Его имена. Но покрыты завесой очи разумов, не знающих воплощенности вещей, ибо Он (Пречист Он!) есть охраняющий, никто иной» [1, с. 111].

Отождествление Божественных имен с вещами не стоит понимать в пантеистическом ключе. Правда, изначальное кораническое предназначение Божественных имен заключается в прославлении Одного, Единого и Истинного Бога. Но Ибн Араби экстраполирует понятие «божественные имена» в тварный мир: «Среди прекрасных имен Его – Высочайший (аль-'алийй). Над кем же [Он Высочайший], когда нет никого, кроме Него? Следовательно, Он Высочайший по самости Своей. Или над чем, когда нет ничего, кроме Него? Высота Его принадлежит Ему самому. Если ж взять бытие, то Он – воплощенность сущих, а потому именуемые «возникающими» – высочайшие по самости своей, ибо суть не что иное, как Он» [5, с. 169]. На первый взгляд, Ибн Араби противоречит кораническому тексту. Он, казалось бы, использует Божественное имя *Высочайший*, указывающее на инаковость в отношении Бога к миру, и добивается противоположного вывода – отождествления Бога миру («возникающие суть Он»).

На самом деле картина сложнее. Как показал А.В. Смирнов, философская система Ибн Араби состоит из 3 философем, которые суть разные пласты философии Ибн Араби и берут свое начало из трех разных видов знаний [5, с. 6]: рационалистического, эстетического и мистического. Высказывания, в которых отождествляются Бог и творения, например «вещи есть Он», «Он есть вещи» и т. п., относятся к третьей философеме, а не к первой. Пантеизм предполагал бы фиксацию

⁸ Коран 7:180 / пер. Э. Кулиева.

⁹ Сахих аль-Бухари, 2736.

этих высказываний в рациональном плане в качестве логических постулатов. Однако в мистическом пласте, где переживается единство бытия при всей его континуальности, не может идти речь о рациональной фиксации постулатов. Как отмечает А.В. Смирнов, «текст на мистическом языке требует особого прочтения: каждая словесная форма его – всего лишь форма, в которой читатель должен сам открыть бесконечное богатство содержания, не предзаданного однозначно и не зафиксированного никакими терминологическими определениями» [5, с. 77].

Один образ, в рамках которого стоит понять эти высказывания, в которых отождествляются Бог и творения, – это образ зеркала: «Так что Он – твое зеркало, в коем видишь ты себя, а ты зеркало Его, в коем видит Он имена Свои и проявление их определяющих воздействий, а они (имена. – А.С.) суть не что иное, как воплощенная сущность Его» [5, с. 158]. Интересно, что сразу после этого образа Ибн Араби указывает на его мистическое обоснование: «Так все перепуталось: одни из нас невеждами оказались в знании своем, сказав: “Неспособность постичь постижение есть постижение”, другие же знали, а потому подобного не изрекли (а ведь это – высшее из речений); напротив, знанием их дано молчание, но не неспособность. Они – высшие из знающих Бога» [5, с. 158].

Молчание этих знающих людей о реальности «зеркала» не обусловлено отсутствием знания, так как они называются «высшие из знающих Бога». Наоборот, их молчание обусловлено невозможностью выразить переживаемый ими опыт. Этот опыт является колыбелью познания, так как его постигавшие называются «высшими из знающих Бога». Этот вид знания суть мистический вид и относится к мистической философии философской системы Ибн Араби, поэтому эти словесные отождествления Божественных имен с вещами, не противоречат кораническим терминологии и учению.

Совершенный человек и реальность Мухаммада

Божественные имена могут проявляться в разных комбинациях и в разной степени выражаются в том или ином творении, в том или ином человеке. Однако есть некая комбинация Божественных имен, которая является самой удачной и сбалансированной. Эта совершенная совокупность Божественных имен называется «Совершенный человек» (*ал-инсан ал-камил*). Словосочетание *Совершенный человек* у Ибн Араби становится почти техническим термином и приобретает широкий диапазон смыслов. Во-первых, нравственный смысл термина заключается в том, что человек может стать Совершенным человеком. Любой человек имеет способность стать совершенным, реализуя полноту Божественных имен [15, с. 27]. Совершенный человек – это то совершенство, которого человек способен достигнуть и достижение которого зависит от использования человеком собственной свободы [15, с. 295]. Во-вторых, Совершенный человек признает Бога как Господа и себя как раба [19]¹⁰. В-третьих, концепция Совершенного человека у Ибн Араби приобретает космологический смысл. По анализу В. Читтика [15, с. 46], если самый высший уровень бытия, т. е. абсолютная «независимость» от всех космических форм (мира) – это никому не доступная Божественная сущность, то Совершенный человек – некая доступная божественная реальность, которая называется и «независимостью через все вещи» (или «Нищетой к всем вещам»). Совершенный человек является целью и господом творения: «Все сотворено для Него и все подчинено Ему, потому что Бог знал, что у него есть нужда во всем. У Него нет независимости от ничего» [15, с. 46].

¹⁰ Режим доступа: <https://ibnarabisociety.org/universal-meanings-in-the-fusus-al-hikam-jane-clark/> (дата обращения: 08.04.2023).

Совершенный человек – это список, содержащий всю совокупность Божественной самости, атрибутов и действий, по которым создан мир: «“Бог сотворил Адама по форме Своей”, форма же Его – не что иное, как божественное уготовление. В сем благородном списке, Совершенном Человеке, поместил Он все божественные имена и истинные сущности всего того, что есть вне его в разъединенном макрокосме». Совершенный человек, кроме конца и цели творения, является и причиной сохранности мира: «А потому мир пребывает в сохранности, пока есть в нем сей Совершенный Человек (*инсан камиль*). Разве не видишь ты, что, если исчезнет он и будет изъят из сокровищницы мира, не останется в ней ничего, вложенного в нее Богом, а произойдут в ней отклонения и коллизии, и весь миропорядок переместится в потусторонний мир и станет навечно (*'абадий*) печатью на том мире?» [5, с. 149]. Через эту форму Бог управляет миром: «Всякого дошедшего до нас имени, коим Он поименовал Себя, скрытый смысл и дух находим мы в мире: управляет Он миром именно чрез форму его» [5, с. 266].

Совершенный человек в лице пророка Адама выступает представителем всего человеческого рода, преемником Бога, имеющим власть над миром. Совершенный человек собирает в себе как истинные сущности, так и индивидуальное сущее мира: «Мир – свидетельствуемое, а преемник – сокрытое, и потому власть скрыта покрывалом» [5, с. 152–153]. Совершенный человек двояк: имеет явные и скрытые стороны. Бог устроил его явную форму из истинностей и форм мира, а его скрытую форму – по своей форме. О нахождении Совершенного человека в творении Ибн Араби пишет: «Так же точно Он (совершенный человек. – М.С.) – и в каждом сущем в мире настолько, насколько того требует его истинность, однако ни у кого нет той совокупности, что есть у преемника, и взял он верх над всеми именно благодаря сей совокупности» [5, с. 153].

Различие Бога и Совершенного человека проявляется у Ибн Араби в его анализе понятия «высоты». Данное понятие присутствует в именах *Всевышний* (о Боге) и *наивысший* (о человеке). Понятие высоты может соотноситься либо с местом, либо с местоположением. Высота в месте или «от места» – абсолютная и общая. Эквивалентным выражением является «самостная высота», которую можно понять как «высоту» по сущности. Высота в местоположении или «от местоположения» относительная, возможная, и она выражается в частных случаях. В Боге эти аспекты высоты соединены: «Поскольку для деяния требуется место, а для знания – местоположение, то так Он соединил для нас два сих высоких положения: высокое место в деянии и высокое местоположение в знании» [5, с. 168–169]. Совершенный человек – высшее из сущих, а его высота – лишь высота от местоположения, а не от места: «Немало удивительного в том, что человек – я имею в виду Совершенного человека – есть высшее из сущих... То же [можно сказать] и о людях-преемниках: если бы высота их в преемничестве была высотой самостной, то всякий человек обладал бы ею. Поскольку же она не всеобща, знаем мы, что сия высота от местоположения» [5, с. 169].

При исследовании разных аспектов термина возникает вопрос о личности Совершенного человека. Речь идет о том, что в христианской каппадокийской терминологии называлось бы «ипостасностью». Имеет ли Совершенный человек конкретную идентичность, личность и самосознание? В свете вышеприведенных тезисов Совершенный человек является источником личности и самосознания (как атрибутов Бога) в творении. В космологическом плане Адам и Совершенный человек взаимозаменяемы. Поэтому тот или иной человек не может понятийно отождествляться с Совершенным человеком: он может лишь воплотить Его в себе. Несмотря на то, что Совершенный человек называется и реальностью Мухаммада, он

не понимается как Мухаммад в его исторической конкретности, а лишь как реальность, которая воплощена в первую очередь в Мухаммаде.

В этом ключе можно понять и хадис: «Я был пророком уже тогда, когда Адам еще был глиной и водой». В связи с этим Ибн Араби различает свойство «пророка» и «элементное устройство» (или существование «в человеческом роде»: «...он – совершеннейшее сущее в человеческом роде, а потому им начат миропорядок и им закончен: он уже был пророком, когда Адам был только глиной и водой, затем, в элементном устройении своем, стал Печатью пророков» [5, с. 278].

Выводы

В работе были выявлены следующие элементы акбарийской космологии: 1) свойство «возможность» – необходимое внутреннее и сущностное свойство творения; 2) утвержденные воплощенности относятся к той реальности вещей, которая предшествует их возникновению в мире; 3) утвержденные воплощенности отличаются от платоновских эйдосов тем, что они неинтеллигибельные и воспринимаются сердцем человека. 4) у Ибн Араби понятие *Божественные имена* раскрывается, переосмысливается и обогащается множеством космологических смысловых оттенков, число божественных имен – бесконечное, эти имена Ибн Араби отождествляет с вещами, но это отождествление не стоит понимать в пантеистическом ключе; 5) последний «драгоценный камень» Совершенный человек (*ал-инсан ал-камил*) – это совершенная совокупность божественных имен, цель и господин творения, список совокупности Божественной самости, атрибутов и действий, по которым создан мир, но в то же время отличается от Бога; 6) Совершенный человек в лице пророка Адама выступает представителем всего человеческого рода, преемником Бога, имеющим власть над миром. Он собирает в себе как истинные сущности, так и индивидуальное сущее мира; 7) насчет проблемы «ипостасности» Совершенного человека, хотя и называется реальностью Мухаммада, он не понимается как Мухаммад в его исторической конкретности, а лишь как реальность, которая воплощена в первую очередь в Мухаммаде.

Литература

1. *Ибн Араби*. Избранное / пер. с араб., вводн. ст. и коммент. И.Р. Насырова; отв. ред. Смирнов А.В. – М.: Садр, 2022. Т. 1. – 216 с.
2. *Ибн Араби*. Избранное. / ред. Смирнов А.В. – М.: Садр, 2022. Т. 2. – 400 с.
3. *Ибн ал-Араби*. Мекканские откровения (ал-Футухат ал-маккийя) / пер. с араб., введ., прим. и библиогр. Кныша А.Д. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 1995. – 288 с.
4. *Платон*. Полное собрание сочинений. – М.: Альфа-книга, 2016. – 1311 с.
5. *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). – М.: Восточная литература РАН, 1993. – 328 с.
6. *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история / пер. с англ. М.Г. Романова. – СПб.: Диля, 2004. – 464 с.
7. *Мелас С.* Творение как воплощенность: сравнительные характеристики христианской и акбарийской космологий // Религия и наука: трансформация религиозности в модернизирующемся обществе. Вып. 3: Сборник материалов Международной научно-практической конференции «Религия и наука: трансформация религиозности в модернизирующемся обществе (религия и проблемы сохранения культурного наследия в цифровом обществе)» / под ред. проф. д. филос.

н. Ю.Г. Матушанской, к. филос. н. Ю.Т. Тулянской. – Казань: Школа, 2022. – С. 48–52.

8. Ибн Араби: пер. со старотат. – М.: Форум, 2019. – 240 с.
9. Шиммель А. Мир исламского мистицизма / пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Рапопорт. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Садра, 2012. – 536 с.
10. Hasan Khan A. The Reality Of Ibn ‘Arabi. Umm-ul-Qura Publications. – Mekka, 2020. – 185 p.
11. Abrahamov B. Ibn al-‘Arabī and the Sufis, Anqa Publishing. – Oxford, 2014. – 192 p.
12. Bradshaw D. The Mind and the Heart in the Christian East and West. Faith and Philosophy. 2009. Vol. 26 (5). – Pp. 576–598.
13. Chittick W. Rūmī and Waḥdat al-wujūd. Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rūmī. – Cambridge: Cambridge University Press, 1994. – Pp. 70–111.
14. Chittick W. The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-Arabi’s Cosmology. – Albany: State University of New York Press, 1998. – 453 p.
15. Chittick W. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination, Albany. 1989. – 478 p.
16. Clark J., Hirtenstein S. Establishing Ibn ‘Arabī’s Heritage // Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society. 2012. Vol. 52.
17. Elmore G. Shaykh ‘Abd al-‘Azīz al-Mahdawī, Ibn al-‘Arabī’s Mentor // Journal of the American Oriental Society. 2001. Vol. 121, no. 4. – Pp. 593–613.
18. Holbrooke V. Ibn ‘Arabi and the Ottoman Dervish Traditions: The Melami Supra Order, Part One // Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society. 1991. no. 9. – Pp. 18–35.
19. Jane Clark. Universal Meanings in Ibn ‘Arabī’s Fusūs al-hikam: Some Comments on the Chapter of Moses // Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society. 2005. Vol. 38.
20. Mustafa T. Muhyiddīn ibn Arabī ve Türkiye’ye Tesirleri // Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society. 1999. Vol. 26.
21. Retoulas Ch. Weaving the Unweavable: On First Encounters with the ‘Byzantine’ – Ottoman Continuum of Ecumenical Romanity: The Saint Gregory Palamas-Chionai Dialogue // Dem Einen entgegen: christliche und islamische Mystik in historischer Perspektive. – Berlin: LIT Verlag, 2018. – Pp. 129–161.
22. Νιάρχος Γ.Α.Κ. Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία. Τ. 1. – Αθήναι, Συμμετρία, 2009. – 744 с.
23. İbnü’l Arabî Fusûsü’l-Hikem / çev. ve şerh Demirli E. – İstanbul: Alfa, 2016. – 501 s.
24. İbn Arabî İlâhî Aşk / çev. Kanık Mahmut. – İstanbul: İnsan, 2017. – 197 s.

References

1. Ibn Arabi. *Izbrannoe*. [Selected Works]. Edited by I.R. Nasyrov A.V. and Smirnov. – Moscow: Sadra, 2022, vol. 1. – 216 p. (In Russian).
2. Ibn Arabi. *Izbrannoe*. [Selected Works]. Edited by A.V. Smirnov. – Moscow: Sadra, 2022, vol. 2. – 400 p. (In Russian).
3. Ibn al-Arabi *Mekkanskije otkrovenija* [The Meccan Revelations] (al-Futuhāt al-makkijja). Edited by A.D. Knysh. – Saint Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 1995. – 288 p. (In Russian).
4. Platon *Polnoe sobranie sochinenij v odnom tome* [A Complete Collection of Works in One Volume]. – Moscow: Izdatel'stvo Al'fa-kniga, 2016. – 1311 p. (In Russian).

5. Smirnov A.V. *Velikij shejh sufizma (opyt paradigmal'nogo analiza filosofii Ibn Arabi)* [The Great Sheikh of Sufism (an Experience of Paradigmatic Analysis of the Philosophy of Ibn Arabi)]. – Moscow, Vostochnaja literatura, 1993. – 328 p. (In Russian).
6. Knysh A.D. *Musul'manskij mysticizm: kratkaja istorija* [Muslim Mysticism: A Short History] Translated by M.G. Romanov. – Saint Peterurg: Dilja, 2004. – 464 p. (In Russian).
7. Melas S. *Tvorenje kak voploshhennost': sravnitel'nye harakteristiki hristianskoj i akbarijskoj kosmologij* [Creation as Incarnation: Comparative Characteristics of Christian and Akbarian Cosmology]. *Religija i nauka: transformacija religioznosti v modernizirujushhemsja obshhestve. Vypusk 3: Sbornik materialov Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoj konferencii «Religija i nauka: transformacija religioznosti v modernizirujushhemsja obshhestve (religija i problemy sohraneniya kul'turnogo nasledija v cifrovom obshhestve)»*. Pod red. prof. d. filos. n. Ju.G. Matushanskoj, k. filos. n. Ju.T. Tuljanskoj [Religion and Science: the Transformation of Religiosity in a Modernizing Society / Proceedings of the International Scientific-Practical Conference . Vol. 3: Religion and the Problems of Maintaining the Cultural Heritage in a Cyber Society. Ed. by J.G. Matushanskaya and J.T. Tuljanskaya]. – Kazan': Shkola, 2022. – Pp. 48–52. (In Russian).
8. Fahretdin R. *Ibn Arabi: rodilsja 560/1165: umer 638/1240* [Ibn Arabi: born in 560/1165: died in 638/1240]. – Moscow: Forum, 2019. – 240 p. (In Russian).
9. Shimmel' Annemari. *Mir islamskogo mysticizma* [The World of Islamic Mysticism]/ Transl. from English by N.I. Prigarina and A.S. Rapoport] . – Moscow: Sadra, 2012. – 536 p. (In Russian).
10. Ali Hasan Khan. *The Reality Of Ibn 'Arabi*. Umm-ul-Qura Publications. 2020. – 185 p.
11. Binyamin Abrahamov. *Ibn al- 'Arabī and the Sufis*. – Oxford: Anqa Publishing, 2014. – 192 p.
12. Bradshaw, David *The Mind and the Heart in the Christian East and West. Faith and Philosophy*. 2009. Vol. 26 (5). – Pp. 576–598.
13. Chittick W. Rūmī and Waḥdat al-wujūd. *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rūmī*. – Cambridge, Cambridge University Press, 1994. – Pp. 70–111.
14. Chittick William *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-Arabi's Cosmology*. – Albany: State University of New York Press, 1998. – 453 p.
15. Chittick, William: *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al- 'Arabī's Metaphysics of Imagination*, Albany. 1989. – 478 p.
16. Clark J. Hirtenstein S. Establishing Ibn 'Arabī's Heritage. *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*. 2012. Vol. 52.
17. Elmore Gerald Shaykh 'Abd al-'Azīz al-Mahdawī, Ibn al-'Arabī's Mentor. *Journal of the American Oriental Society*. 2001. Vol. 121, no. 4. – Pp. 593–613.
18. Holbrooke V. Ibn 'Arabi and the Ottoman Dervish Traditions: The Melami Supra Order, Part One. *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*. 1991. No. 9. – Pp. 18–35.
19. Jane Clark *Universal Meanings in Ibn 'Arabī's Fusūs al-hikam: Some Comments on the Chapter of Moses*. *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*. 2005. Vol. 38.
20. Mustafa Tahrali *Muhyiddīn ibn Arabī ve Türkiye'ye Tesirleri* // *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*. 1999. Vol. 26.

21. Retoulas Ch. Weaving the Unweavable: On First Encounters with the ‘Byzantine’ – Ottoman Continuum of Ecumenical Romanity: The Saint Gregory Palamas-Chionai Dialogue. *Dem Einen entgegen: Christliche und islamische Mystik in historischer Perspektive*. – Berlin: LIT Verlag, 2018. – Pp. 129–161

22. Niarhos G.A. Konstantinos *Arhaia Ellēnikē Filosofia* [Ancient Greek Philosophy]. – Athens: Symmetria, vol. 1. 2009. (In Greek).

23. İbnü’l Arabî *Fusû’l Hikem*, çev. ve şerh Demirli E. [The Gems of Wisdom, transl. and commentary from Demirli E.]. – İstanbul: Alfa, 2017. – 501 p. (In Turkish)

24. İbn Arabî *İlâhî Aşk*, çev. Kanık Mahmut [The Divine Love, transl. by Kanık Mahmut]. – İstanbul: İnsan, 2017. – 197 p. (In Turkish).