



Ибн-Сина (Авиценна)

Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть пятая

Т. Ибрагим^{1а}, Н. В. Ефремова^{2б} (Перевод с арабского, комментарии и предисловие)

¹ Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

² Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: nataufik@mail.ru

^б ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: salamnat@mail.ru

Резюме: в настоящей публикации представлен перевод двух заключительных глав из раздела по физике и метафизике / теологии книги Ибн-Сины (Авиценны; 980–1037) «Указания и напоминания» (*аль-Ишарат ва-т-танбихат*). Первая глава посвящена стадиям мистико-рационального пути богопознания – *ирфан* («гносис»), вторая – различного рода знамениям / чудесам, которыми отмечены следовавшие по этому пути.

Ключевые слова: «аль-Ишарат ва-т-танбихат»; восточный перипатетизм; гносис; Ибн-Сина (Авиценна); ирфан; мусульманская философия; мусульманский мистицизм; суфизм; «Указания и напоминания»; фальсафа

Для цитирования: Ибн-Сина (Авиценна). Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть пятая. (Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима и Н. В. Ефремовой.) *Ориенталистика*. 2019;2(3):634–676. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-3-634-676.

Ibn-Sina (Avicenna)

Al-Isharat wa-t-tanbihat [on metaphysics]. Part five

T. Ibrahim^{1а}, N. V. Efremova^{2б}

(Translation from Arabic into Russian, comments and introduction)

¹ Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation,

² Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation,

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: nataufik@mail.ru

^б ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: salamnat@mail.ru

Abstract: this is the final part of the translation into Russian of Ibn-Sina's treatise al-Isharat wa-t-Tanbihat ("Remarks and Admonitions") by Abu Ali Ibn Sina (Avicenna 980-1037). Chapter 9 discusses the stages of the spiritual path for recognition of God –





irfan (“gnosis”). Chapter 10 deals with miraculous signs and powers, which identify the ‘arifs (“gnostics”).

Keywords: al-Isharat wa-t-tanbihat; eschatology; falsafa; gnosis; Ibn-Sina (Avicenna); irfan; mysticism, Islamic; peripatetism, Islamic; philosophy, Islamic; “Remarks and Admonitions”; sufism

For citation: Ibn-Sina (Avicenna). Al-Isharat wa-t-tanbihat [on metaphysics]. Part five. (Translation from Arabic into Russian, comments and introduction by T. Ibrahim and N. V. Efremova). *Orientalistica*. 2019;2(3):634–676. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-3-634-676.

Предисловие к переводу

1. Данная в главе о стадиях гносиса трактовка мистического постижения Бога уникальна в двух отношениях: и как не имеющая прецедента в творчестве самого Ибн-Сины, и – что более важно – как первая в мусульманской культуре философская интерпретация этого типа богопознания. Именно в «Указаниях...» был открыт путь к последующему синтезу мистицизма / суфизма и рационализма / философии (в лице фальсафы, мусульманского перипатетизма), получившему наиболее яркое воплощение в суфийской школе «онтического монизма» (или «единства бытия», *вахдат аль-вуджуд*) Ибн-Араби (ум. 1240), «иллюминативизме» (*ишракиййа*) ас-Сухраварди (ум. 1191) и «трансцендентальной философии» (*аль-хикма аль-мута‘алия*) Садраддина аш-Ширази (Мулла Садр, ум. 1641).

Мистико-аскетическая религиозность в исламе преимущественно представлена суфизмом. Здесь было разработано учение о мистическом «пути» (*тарика*) к Истинному (*аль-хакк*)¹ / Богу, состоящем из ряда «пристанищ / стадий» (ед. ч. *мақам*), которым соответствуют определенные душевные «состояния / модусы» (ед. ч. *халь*). Конечная цель передвижения по этому пути – «растворение / исчезновение» (*фанат*) в Истинном, «единение» (*иттихад*) с Ним (см.: [1, с. 110–117]). В своем комментарии к авиценновскому сочинению теолог-ашарит Фахраддин ар-Рази, весьма часто высказывавший несогласие с натурфилософскими и метафизическими построениями Ибн-Сины, не смог удержаться от выражения своего восхищения настоящей главой: «Этот раздел является самым важным в данной книге, ибо [автор] привел науки (ед. ч. *ильм*) суфиев в такой порядок (*тартиб*), каковой не удавался никому другому – как до него, так и после» [2, с. 589].

¹ *Аль-хакк* («истинное, реальное») – коранический эпитет Бога (22:6; 24:25; и др.). Как первейшее обозначение Бога (в противоположность *аль-хальк*, «творению») он характерен, прежде всего, для суфиев, вслед за которыми автор «Указаний и напоминаний» прибегает (вместо типичных для его словаря обозначений «Первое» и «Бытийно-необходимое»), когда желает подчеркнуть мистико-пантеистическое единство Бога с миром и человеком.



Вместе с тем обращает на себя внимание тот факт, что философ здесь не только избегает терминов «суфизм» (*tasawwuf*) и «суфий» (*суфи*, *мутасаввиф*), но и обычно предпочитает по-своему обозначать мистический путь и связанные с ним реалии. Еще до Ибн-Сины два арабских слова, передающих понятие о знании, – *ильм* и *ма'риф* – были разведены терминологически: первое относилось к знанию вообще, включая знание, почерпнутое из священных текстов, а также дискурсивное / рациональное знание, а второе – к знанию интуитивному, мистическому. Однокоренное со вторым слово *'ариф* автор «Указаний...» употребляет для обозначения мистика², но не всякого, а такого, для которого интуитивное озарение не противопоставляется рациональному постижению, а дополняет его. Обозначение *'ариф* / *'ирфан*, переведенное нами словом «гностик» / «гносис», можно было бы передать и как «теософ» / «теософия». Впоследствии в суфийской литературе термины *'ариф* и *суфи* порой употребляются синонимично, однако шиитская традиция предпочитает пользоваться первым.

В связи с этим отметим, что именно в данном сочинении, а точнее в девятом параграфе следующей, десятой главы, впервые встречается выражение *аль-хикма аль-мута'алия* («высшая / трансцендентальная философия»), которое фигурирует в названии главного сочинения аш-Ширази и которым обычно обозначают основанную им философскую школу. Согласно ат-Тусы, выдвинутое в указанном параграфе положение отнесено Ибн-Синою к «высшей философии», поскольку она рациональное исследование (*бахс*, *назар*) дополняет интуитивным постижением (*кашф*, *зидк*), благодаря чему и стоит выше чисто рациональной философии (*бахсийа сарфа*) перипатетиков [3, с. 1114].

2. Различая в начале девятой главы три разряда богоискателей – аскета, поклоняющегося и гностика, философ переходит к освещению ступеней восхождения гностика к Истинному, далее говорится об этапах последующего восхождения, когда гностик облачается в Божьи качества, а завершается глава рассуждением о нравственных качествах гностика.

Описывая состояние единения с Истинным как «остановку» (*вукуф*), философ не оперирует традиционными для суфиев обозначениями этого состояния – *фана'* и *иттихад*. Для него второй термин вообще неприемлем, поскольку выражает представление о «единении» как становлении двух вещей единой вещью – представлении, которое категорически отвергается Ибн-Синою, как мы то видели в другом контексте (в § 7–11 гл. 7). Обозначение *иттихад* порой переводится словом «соединение», и этим словом мы обычно передаем авиценновский термин *иттисал*, так что его следует понимать не в смысле «единение», а как «вступление в контакт», «соприкосновение».

² В суфизме же в этом смысле традиционно фигурируют *суфи* («суфий») и *вали* («святой»), букв.: «друг» Бога).



Что касается выделенных Ибн-Синою восхождений, то в мусульманском мистицизме впоследствии широкое распространение получила концепция о четырех «путешествиях» (*асфар*, ед. ч. *сафар*) суфия / гностика. Согласно наиболее распространенной версии этой концепции, первое путешествие завершается снятием покровов [внешней] множественности с лица единства (отворачивание души от окружающих вещей), второе – снятием покровов внутренней (*батына*) множественности с лица единства (воплощение в гностике Божьих атрибутов), третье – снятием дуальности «внешнего» – «внутреннего» (полное единение с Богом), четвертое – созерцанием множества в единстве и единства во множестве (возвращение от Бога в мир) (см., например: [4, с. 98, 103–104]). Первый этап порой называется «путешествием от (*мин*) творения (*хальк*) к (*цля*) Истинному», второе – «путешествием с (*би*-) Истинным в (*фи*) Истинном», четвертое – «путешествием от Истинного с Истинным к творению». В рассуждении Ибн-Сины о восхождениях представлены первые три этапа, а четвертому отчасти соответствует его рассуждение о нравах гностика.

В означенной концепции три этапа составляют восходящую дугу, четвертый – нисходящую. Есть версия, в которой говорится только о восхождении, причем с четырьмя этапами (указанный выше третий этап разделен здесь на два). В еще одной версии восходящая дуга представлена двумя этапами (второй и третий этапы объединяются в один), далее идет нисходящая дуга (возвращение к творению), а затем – вновь восходящая (возвращение, вместе с творением, к Истинному). Последний этап иногда называется «путешествием с Истинным от творения в творении». Такая версия фигурирует, в частности, у аш-Ширази [5, с. 13].

3. Десятая глава посвящена рациональному обоснованию характерных для гностиков сверхъестественных деяний, которые здесь классифицируются по четырем разрядам: 1) длительное воздержание от пищи; 2) способность совершать непосильные для других телесные действия; 3) предвидение сокрытого (предсказание будущего и т.п.); 4) необычайное воздействие на предметы окружающего мира (вызывание дождя, землетрясения и т.п.). Сходные рассуждения Ибн-Сина развивает в разделе по психологии из книги «Исцеление» в связи с обоснованием пророчества (см.: [6, примеч. 474, 486 и 515]).

В названии данной главы чудо обозначено как *айа* («знамение») – коранический многозначный термин, которым в Писании, собственно, и обозначается чудо (13:27; 29:50; 54:2; и др.). Вместе с тем впоследствии в мусульманской литературе за этим термином преимущественно закрепился смысл единицы коранического текста, «стиха». Для обозначения же чуда были выработаны два термина: *му'джиза* и *карма* (оба – внекоранические). И именно таковыми пользуется Ибн-Сина в самом тексте главы.



Первым термином обозначается чудо, совершаемое пророками, вторым – святыми / праведниками (ед. ч. *ва́ли*). Само название *му́джиза* («непосильное» для других) отражает представление о пророческом чуде как о чем-то не просто необычайном, но и неподражаемом³, притом явленном в ответ на вызов (*тахадди*) со стороны тех, кто требует сотворения такового в качестве доказательства небесного призвания претендента на пророческий сан. А *карама* – это «почет-дар», каковым Бог отмечает угодных Ему людей. Соответственно такому пониманию чудо первого типа исследователи порой называют «апологетическим», а второго – «харизматическим».

Помимо указанных типов, мусульманские богословы обычно выделяют следующие разновидности Божьего чуда: *ирхас* («предвестие») – чудо, связанное с пророком, но предшествующее периоду собственно пророческого служения; *ма’уна* / *и’ана* («содействие»), оказываемое обыкновенным верующим в преодолении трудных обстоятельств; *ихана* («позор»), призванное разоблачать нечестивца; *истидраддж* («прельщение»), попускаемое нечестивцу (см.: [7, с. 156–157]).

4. В рамках рассуждения о предсказательной способности гностика философ упоминает (в § 22) о Божьем откровении, употребляя при этом два слова – *вахи* и *ильхам*, которые, судя по контексту, здесь выступают как синонимы. А в авиценновском трактате «Разряды рациональных наук» отмечается, что *вахи* представляет собой [откровение], дарованное пророкам, а *ильхам* – схожее с этим [откровение], дарованное людям «праведным-благочестивым» (*аль-абраар аль-аткыйа’*) (см.: [6, примеч. 288]).

Согласно же доминирующей в мусульманской теологии концепции, базирующейся на аяте 42:51, Божье откровение пророкам нисходит (1) как прямая Его речь «через завесу», (2) посредством вестника (обычно – архангела Гавриила) или (3) в виде вдохновения / внушения. В первом случае, очень редком, пророк четко слышит голос Бога, но не видит Его. Во втором случае, типичном, пророк слышит вестника, а порой зрит его лик. Таковое и есть собственно [пророческое] «откровение» – *вахи*. К этой категории относится весь текст Корана.

Третий способ обозначается как *ильхам*, и к нему часто причисляют также видения. Помимо пророков *ильхам* удостоиваются другие приближенные к Богу люди.

5. В начале девятой главы Ибн-Сина отсылает читателя к некоему аллегорическому «сказанию о Саямане и Абсале», раскрывая символику фигурирующих в названии сказания персонажей и предлагая читателю самому расшифровать остальные символы. Ар-Рази находит эту отсылку

³ Последним свойством пророческое чудо отличается от магии (*сихр*), включая фокусы (*ша’база*).



некорректной, поскольку данное сказание не принадлежит к числу широко известных. Более того, он высказывает предположение, что сам Ибн-Сина выдумал означенную аллегория [2, с. 591].

Отвечая на такую критику, ат-Тусы указывает, что упомянутые два персонажа не так уж совсем неизвестны арабской литературе. Далее этот комментатор приводит одну версию сказания, которую он находит лишь отчасти сообразующейся со словами философа о двух персонажах, а вслед дает вторую версию, которая попала ему спустя двадцать лет после завершения работы над комментарием к «Указаниям...» и которая возводится к самому Ибн-Сине и более соответствует означенным словам. Эту версию он излагает вкратце, прилагая к ней собственную расшифровку ее символики [3, с. 1021–1028]. Перевод данного фрагмента представлен нами в Приложении.

Глава девятая

Стадии гносиса⁴

[1. Общие положения]⁵

[1] Напоминание: [об особом достоинстве гностиков еще в земной жизни]

У гностиков имеются стадии (ед. ч. *макам*) и ступени (ед. ч. *дараджа*)⁶, которые присущи им, в отличие от других, еще в земной их жизни: облаченные в тела, они словно сбрасывают с себя их и возносятся в мир святой⁷ (*‘алям аль-кудс*). А среди их дел – и внутренних, и внешних⁸ – есть такие, что осуждаются теми, кто не ведает о подобных делах, и считаются преувеличенными [даже] со стороны тех, кто постиг их. Об означенных делах мы тебе расскажем [ниже]⁹.

Коли доведется тебе услышать сказание о Саламане и Абсале, то знай: Саламан олицетворяет тебя, а Абсаль – твою ступень в гносисе

⁴ Араб.: *макамат аль-‘арифин*; букв.: «стадии [продвижения] знающих / гностиков». Рассказав в предыдущей главе о наслаждении (*ибтихадж*) сущих своими совершенствами (ед. ч. *камаль*) согласно соответствующим степеням, Ибн-Сина в настоящей главе разъясняет состояния (ед. ч. *халь*) обладателей совершенства (*ахль аль-камаль*) из числа представителей человеческого рода, способ восхождения таковых по ступеням их счастья (*са‘ада*) и приводящие к ним вещи на этих ступенях [3, с. 1015].

⁵ Три подглавы выделяются вслед за ар-Рази [2, с. 589].

⁶ По-видимому, обозначения *макам* и *дараджа* употреблены здесь как синонимы.

⁷ Или: мир вышний / горний; т.е. мир божества.

⁸ «Внутренние» состояния отражают блаженство общения с божественным миром, «внешние» – это необычайные вещи, явленные гностиками вследствие такого общения, – предсказания, чудеса и т.п.

⁹ В настоящей главе и последующей.



(*'ирфан*), если ты принадлежишь к людям гносиса. Расшифруй же сам остальные символы, если сможешь!¹⁰

[2] Напоминание: [«аскет», «поклоняющийся» и «гностик» – их определения]

Кто отказывается от мирских благ и наслаждений, тому присуще именоваться «аскетом» (*захид*); кто усердствует в исполнении культовых обязанностей (например, молитвы и поста) – «поклоняющимся» (*'абид*); а кто обращает свою мысль к высшему царствию (*кудс аль-джабарут*), дабы тайник (*сирр*) его [души]¹¹ постоянно озарялся светом Истинного, – «гностиком» (*'ариф*).

Но эти [три] качества могут сочетаться между собой.

[3] Напоминание: [их цели]

Для не-гностика аскеза (*зухд*) служит своего рода сделкой (*му'амала*), словно он покупает потусторонние (*ахира*) блага за посюсторонние (*дун'иа*), а у гностика – это отрешение от всего, что может отвлечь его тайник от Истинного (*аль-хакк*), и пренебрежение ко всему, кроме Него. Также и исполнение обрядов (*'ибдада*) для не-гностика подобно сделке – он как бы трудится в этой жизни за плату, которую получит на том свете, в виде вознаграждения (*аджр, саваб*).

У гностика же все это¹² есть упражнение (*рийада*) для его [чувственных] склонностей¹³, а также воображающей / имажинативной и эстимативной сил души¹⁴, дабы приучить их отвратиться от стороны соблазна (*гарур*) в сторону Истинного, вследствие чего они будут мирно уживаться с сокровенным (*батын*) тайником, не препираясь с ним, когда тот старается распознать Истинного. Так тайник выйдет на яркое сияние (*шурук*) [Его]. И это становится устойчивым навыком (*маляка*) – как только тайник того пожелает, он зрит свет (*нур*) Истинного, без какого-либо сопротивления со стороны тех склонностей [и сил], но при содействии их, и он всецело вступает на путь к святому [царствию].

¹⁰ См. Приложение.

¹¹ Обозначение *сирр*, первейшим образом имеющее смысл «тайна, таинство, сокровенное», дважды встречается в Коране – в аятах 20:7 и 25:6, и в первом случае его можно соотносить с человеческой душой; у суфиев оно порой отождествляется с сердцем, но чаще всего выделяется как особо тонкий орган / носитель (*махалль*) мистического «созерцания» (*мушхадда*) Бога и других небесных реалий. Сам Ибн-Сина не определяет его.

¹² Аскеза и поклонение.

¹³ Араб.: *хцмам*, ед. ч. *хцмма*; это принципы / начала (*мабади'*, ед. ч. *мабда'*) волений и устремлений, связанных с похотью, гневом и т.п. [3, с. 1032].

¹⁴ Об этих силах было сказано в Предисловии к переводу первой части настоящей книги.



[4] Указание¹⁵: [обоснование пророчества и религиозного закона]¹⁶

Человек таков, что он не в силах единолично справиться со своими делами¹⁷, но только при сотрудничестве (*мушарака*) с кем-либо из себе подобных – через различение [в деятельности] и обмен. Так каждый из них освобождает другого от выполнения какого-то дела, иначе на одного свалились бы столь многие дела, что слишком затруднительно для них, если вообще возможно.

Поэтому между людьми должны быть сделки (*му'амля*) и справедливость (*'адль*), охраняемая [религиозным] законом (*шар*). А сей закон устанавливается законодателем (*шари'*)¹⁸, который заслуживает повиновения ввиду свойственных ему знамений (ед. ч. *айа*)¹⁹, свидетельствующих о воздвижении этого законодателя Господом его.

Надлежит также, чтобы творящий благообразное и содейвающий дурное получили воздаяние от всемогущего и всеведающего²⁰ [Господа].

Итак, необходимо иметь знание о Воздаятеле (*аль-муджази*) и о Законодателе (*аш-шари'*), а вместе с этим и средства сохранения сего знания. Для этого и вменяется людям напоминающее о Господе поклонение (*'убада*), которое должно повторяться ими для закрепления данного понимания²¹, дабы продолжался призыв к справедливости, на каковой зиждется жизнь рода человеческого. Помимо множества благ в земной жизни, тому, кто исполняет обряды поклонения, присоединяется и щедрое вознаграждение в жизни иной. А исполняющему их гностику с этим приходит еще одна польза, коей он отмечен в плане споспешествования ему на пути к заветной цели²².

¹⁵ В некоторых рукописях: напоминание (*танбих*).

¹⁶ По толкованию ат-Тусы, Ибн-Сина, говоря в предыдущем параграфе об ориентированности аскета и поклоняющегося из числа не-гностиков на потустороннее вознаграждение, в настоящем параграфе останавливается на обосновании этого вознаграждения [3, с. 1035]. Для ар-Рази же речь здесь идет об обосновании наличия гностиков: пророк есть величайший (*аджалль*) из гностиков, посему доказательство его бытия служит также доказательством бытия гностика [2, с. 594].

¹⁷ Питанием, одеждой, кровом, образованием и т.д.

¹⁸ То есть пророком / Посланником Божьим.

¹⁹ Чудеса.

²⁰ Араб.: *аль-кадир аль-хабир*; коранические эпитеты Бога – см. соответственно айаты 30:54 и 6:18.

²¹ Посредством повторяющихся обрядов – молитвы и т.п.

²² На пути к подлинному совершенству, о котором говорилось выше (во втором параграфе).



Взгляни на [сию Божью] мудрость, а с ней на милость и благодать²³ – и тебе явится такое, что повергнет тебя в изумление. Так соблюдай [Закон] и следуй по пути правому [к Господу]²⁴.

[5] Указание: [цель гностика в стремлении к Богу и поклонении Ему]

Гностик стремится (глагол *арада*) к Первоистинному (*аль-хакк аль-авваль*) не ради чего-либо иного, помимо Него; и ничего другого он не предпочитает познанию (*ирффан*) Его²⁵. Поклоняется он Ему ради Него самого, и только, ибо достойно Оно поклонения, и поклонение есть возвышенная связь с Ним. Это не служение в расчете на награду или из страха перед карой²⁶, иначе то, на что поклоняющийся надеется или чего он страшится, будет подлинным мотивом или искомым. И Истинное окажется не целью (*гидйа*), но лишь средством (*васыта*) достижения чего-то другого, кое – а не Оно – ищется.

[6] Указание: [о стремящемся к Богу как средству]

Дозволяющий²⁷ превращение Истинного в средство достоин жалости (*мархум*)²⁸ в каком-то смысле. Ибо он не вкусил наслаждения Им, дабы склониться к Нему. Ведь ему знакомы лишь ущербные наслаждения, посему и тяготеет к ним, не ведая о том, что стоит за их пределами. В сравнении с гностиками таковые напоминают только детей по отношению к взрослым. Не зная о некоторых радостях, коих добиваются взрослые, и ограничиваясь удовольствиями от игр, дети удивляются, когда серьезные люди отворачиваются от подобных занятий и обращаются к другим.

Точно так же человек, чья близорукость заслонила от него прелесть Истинного, цепляется за ближайшие, мнимые наслаждения. А если он отказывается от них в земной своей жизни, то делает это так неохотно

²³ «Мудрость» (*хикма*) – это поддержание порядка указанным способом, «милость» (*рахма*) – щедрое вознаграждение сверх великой пользы, «благодать» (*ни'ма*) – подлинное блаженство, присоединяющееся к двум предыдущим [3, с. 1038].

²⁴ Араб.: *акым ва-истаким*; перевод дан согласно толкованию ат-Тусы [3, с. 1038]; по ар-Рази: «Сделай, чтобы другие соблюдали закон, и сам соблюдай его» [2, с. 596].

²⁵ Разве только самого Истинного: как ниже скажет об этом философ (в § 20 настоящей главы), Истинное предпочтимо перед гносисом, ибо кто возжелает гносис ради самого гносиса, тот стремится к чему-то иному, помимо Него. По разъяснению ат-Тусы, у гностика, ведающего о подлинном совершенстве, имеются два состояния: одно связано с его душой – влечение (*махабба*) к этому совершенству, а второе принадлежит его душе и телу вместе, – а это движение в поиске приближения к совершенству. Первое состояние Ибн-Сина характеризует здесь как «воление» (*ирада*), второе – как «поклонение» (*та'аббуд*) [3, с. 1043].

²⁶ Араб.: *рагба* и *рахба* соответственно.

²⁷ То есть аскет и поклоняющийся.

²⁸ То есть достоин, чтобы взывать о милости (глагол *таракххима*) Божьей к нему.



и лишь в надежде, что на том свете возвратит их сторицей. Поклоняется он Богу²⁹ и повинуется Ему только для того, чтобы в жизни иной Он предоставил ему насыщаться таковыми, воскрешая его к пище вкусной, питью приятному и соитию сладостному. А при тщательном рассмотрении обнаруживается, что и в здешней жизни, и в тамошней взор его устремлен не к чему иному, как к наслаждению от чревоугодия и совокупления.

Кто же водим святостью по пути предпочтения³⁰, познает подлинное наслаждение, к коему и обращает лик свой. И жалеет³¹ он отклонившегося от стези правой, хотя тот и получит обещанное вознаграждение за прилежные труды³².

[2. Ступени восхождения гностика]

[7] Указание: [начало движения – «воление»]

Первой ступенью (*дараджа*) продвижения гностиков [к Истинному] является та, которую они сами называют «волением» (*ирада*). Это есть желание (*рагба*), охватывающее человека, который озарен доказательной истиной или чья душа полагается на исповеданную веру, – желание ухватиться за рукоятку крепкую³³, и тогда его тайник обратится к [миру божественной] святости, дабы обрести радость соединения (*иттисал*).

Покуда человек находится на этой ступени, он называется «волящим» (*мурид*)³⁴.

[8] Указание: [духовные упражнения как орудие движения]

Далее гностик нуждается в упражнении (*рийада*). А таковое преследует три цели.

Первая – устранение с пути предпочтения всего, помимо Истинного³⁵;

²⁹ В одной рукописи добавлено: «преславлен Он (*субхана-Х*)!»

³⁰ Предпочтения Истинного всему другому.

³¹ См. примечание 28.

³² Получит чаемые им телесные наслаждения, в образах которых религия обычно описывает посмертное счастье. В § 17 гл. 8 было сказано о возможности приобщения душ простоумных людей к небесным телам, содействующим в обретении соответствующих воображаемых (имагинативных) образов.

³³ Араб.: *аль-’урва аль-вуска*; аллюзия на айаты 2:256 и 31:22; через разум или через религию у такого возникает убеждение, по которому счастье состоит в пренебрежении всем, помимо Бога.

³⁴ В суфизме *мурид* – это дебютант, который под руководством наставника (*шайх*) следует по мистическому пути.

³⁵ Освобождение от внешних препятствий.



Вторая – подчинение влекущей души душе умиротворенной, дабы имагинативные и эстимативные силы устремились к образам (ед. ч. *таваххум*), подходящим для высшего, и отвратились от образов, относящихся к низшему³⁶;

Третья – утончение (*талтыф*) тайника в аспекте пробуждения (*танаббух*)³⁷.

Первой цели споспешествует подлинная³⁸ аскеза.

Второй же содействует множество вещей – (1) сопровождающееся мыслью (*фикра*) поклонение³⁹, (2) мелодии (ед. ч. *ляхн*), притягивающие силы души и делающие слова приемлемыми для них, (3) сами увещающие (*ва'уз*) слова, произнесенные человеком праведным⁴⁰, в красноречивых выражениях, нежным голосом, в правильном направлении.

Третьей цели способствует утонченное мышление (*фикр латыф*) и возвышенная любовь (*'ушк 'афиф*), когда повелевают [духовные] качества возлюбленного, а не сила вожделения⁴¹.

³⁶ Вторая цель связана с устранением внутренних препятствий – животных влечений. Влекущая / повелевающая [совершать дурное] душа (*ан-нафс аль-амма*) – это животная сила души; умиротворенная (*мутма'инна*) душа – разумная сила. Как пишет ат-Тусы, животная сила, которая служит началом животных восприятий и движений у человека, такова, что при отсутствии у нее навыка подчиняться разумной силе она подобна неприрученному зверю – побуждается то вожделением, то гневом, исходящими из имагинативной и эстимативной силы, и для достижения искомого использует разумную силу, таким образом выступая «повелевающей» по отношению к ней. Но если разумная сила возобладает над животной, то она будет «умиротворенной». Между этими двумя состояниями имеются еще разные промежуточные состояния, когда животная сила порой следует своей прихоти, не слушаясь разумной, а потом жалеет об этом и начинает упрекать себя – такова «порицающая (*ляввама*) душа». Эти силы души так названы Ибн-Синою вслед за Кораном [3, с. 1055], а именно: умиротворенная душа – 89:27; влекущая – 12:53 («Воистину, душа влечет к дурному»); порицающая – 75:2. У некоторых мыслителей, особенно среди суфиев, эти три описания души принимаются за различные силы / разряды человеческой души.

³⁷ В аспекте готовности для обретения совершенства, для быстрого восприятия интеллектуальных образов и для наслаждения радостями горнего мира [3, с. 1056].

³⁸ Свойственная гностикам.

³⁹ Поклонение делает тело целиком подчиненным душе, а если к тому же душа будет обращена мыслью к Истинному, то человек полностью ориентирован на Него.

⁴⁰ «Праведным» – араб.: *заки* (первая буква – *зайн*), букв.: [нравственно] чистый; в некоторых рукописях первая буква данного слова воспроизведена как *заль*, т.е. имеет смысл «умный».

⁴¹ Любовь / влечение бывает либо духовной, когда душа любящего ориентируется на уподобление душе возлюбленного в плане субстанции, восхищаясь преимущественно духовными качествами (*шам'иль*), либо животной, когда душа влекома телесной похотью и стремится к чувственному наслаждению, восторгаясь, прежде всего, внешними чертами возлюбленного.



[9] Указание: [первая ступень упражнения – когда появляются моменты озарения]⁴²

Потом в своем волении и упражнении гностик достигнет рубежа (*хадд*), когда ему будут являться сладостные искры (ед. ч. *хульса*) света Истинного, подобно зарницам вспыхивающие, а потом гаснущие. Это суть те, что они (гностики) называют «моментами» (ед. ч. *вакт*)⁴³.

И каждому такому моменту будут сопутствовать два томления (*ваджд*) – в [ожидании сияния] сего и по [уходе] оногo. С прилежанием в упражнениях эти посещения (*гавдши*) все учащаются.

[10] Указание: [вторая ступень – когда озарения поступают и без упражнения]

В это [свое упражнение] гностик далее так углубляется⁴⁴ (глагол. *аугаля*), что посещения будут охватывать его и не во время них. Всякий раз, как он увидит что-либо, обратится от него в сторону Пресвятого (*джанаб аль-кудс*), вспоминая о Нем, – и тут его осеняет новое посещение.

Так он зрит Истинного едва ли не во всякой вещи.

[11] Указание: [третья ступень – когда озарения перестают будоражить]

До этого рубежа (*хадд*) посещения так могут одолевать гностика, что он расстанется с покоем (*сакцна*). От присутствующих рядом с ним не ускользнет его взбудораженность⁴⁵.

Однако при длительном упражнении посещения перестанут сильно будоражить гностика. И он обретет способность сокрытия (*тальбис*) сего.

⁴² Ат-Тусы отмечает в рассуждениях Ибн-Сины девять ступеней духовного вознесения мистика-гностика, по три на каждом из трех этапов – начальном, срединном и конечном [3, с. 1070–1071]. В своих примечаниях к комментариям ат-Тусы редактор Х. Амули приводит порой встречающиеся названия этих ступеней (см.: [3, с. 1060–1068]), и эти же названия даны в оглавлении, составленном М. Зарии, – редактором издания книги Ибн-Сины, лежащего в основе настоящего перевода. Некоторые из этих обозначений употребляются в самом авиценновском тексте в названии соответствующих параграфов, но чаще всего здесь фигурируют формы однокоренных глаголов. Нам представляется, что в ряде случаев эти названия не вполне адекватно выражают суть той или иной ступени, а посему мы решили их отразить не в названиях соответствующих параграфов, а в примечаниях.

⁴³ Отсюда название этой первой ступени – «моменты (*аукаят*)»; см. предыдущее примечание. Как пишет ат-Тусы, подобное состояние [мистики / суфии] называют «моментом» (*вакт*), исходя из слов Пророка: «У меня бывает момент [общения] с Богом, когда мне не до (*ля йаса'уни фи-х*) какого-либо приближенного [к Богу] ангела или пророка-посланика» [3, с. 1060–1061]; данный хадис не фигурирует в шестикнижной Сунне; встречается и такая его формулировка: «У меня бывает момент, когда мне не до кого-либо, помимо Господа моего» (см.: [8, с. 164]).

⁴⁴ Глагол. *таваггалья*; в некоторых рукописях фигурирует однокор. *аугаля*; отсюда название этой ступени как «углубление (*таваггиль*)» – см. примечание 42.

⁴⁵ Отсюда название этой ступени как «взбудораженность (*истифаз*)» – см. примечание 42.



[12] Указание: [четвертая ступень – когда озарение становится привычным]

Последующее упражнение доводит гностика до такого состояния, когда его «момент» превращается⁴⁶ в покой (*саққна*). Ухваченное становится привычным, а сверкающие искры – сияющим пламенем. У него возникнет общение (*му'арафа*)⁴⁷ прочное, которое словно дружба (*сұхба*) давняя.

Гностик наслаждается сим общением – отходя же от него, он испытывает смятение и огорчение.

[13] Указание: [пятая ступень – когда состояние расставания кажется неотличимым от состояния общения]

До сего рубежа у гностика еще может внешне проявляться переживаемое им⁴⁸. Но чем больше он будет погружаться⁴⁹ в означенное общение, тем менее заметно это будет сказываться на нем: отсутствуя, он будет присутствовать; находясь в пути, он будет стоять на месте⁵⁰.

[14] Указание: [шестая ступень – когда общение достигается по желанию]

До сего рубежа общение может удаваться ему лишь временами. Однако постепенно оно станет таковым, что гностик будет удостаивать себя его всякий раз, когда пожелает (глагол *шқ'а*)⁵¹.

[15] Указание: [седьмая ступень – когда общение происходит даже непреднамеренно]

Переступив ту ступень (*мартаба*), гностик становится таковым, что состояние его уже не зависит от его желания (*машқ'а*) – всякий раз, глядя на какую-то вещь, он узрит другую⁵², даже если такое видение не входило в его цель.

Так у гностика прочно утвердится отворачивание (*та'рудж*)⁵³ от мира ложного к миру Истинного; со всех же сторон его окружают не ведающие (ед. ч. *гафиль*) [о сем]⁵⁴.

⁴⁶ Посему данная ступень называется «превращением (*инкиляб*)» – см. примечание 42.

⁴⁷ С Истинным; заметим, что *му'арафа* того же корня, что и *'ирфан*.

⁴⁸ Чувство радости – от встречи, чувство сожаления – при расставании.

⁴⁹ Отсюда название этой ступени как «погружение (*тагальгуль*)» – см. примечание 42.

⁵⁰ При соединении гностика с Истиной окружающим кажется, что он еще при них, хотя в действительности это не так.

⁵¹ Отсюда название этой ступени как «желание (*машқ'а*)» – см. примечание 42.

⁵² Из мира горнего, т.е. Первоистинное.

⁵³ Так эта ступень называется «отворачиванием» – см. примечание 42.

⁵⁴ Или: со всех же сторон Его окружают не ведающие [о Нем]. В последнем случае речь идет о тех, которые кружат вокруг да около Истинного, не достигая Его; в первом – о тех, которые окружают гностика, не ведая о его постижении Истинного.



[16] Указание: [восьмая ступень – когда Истинное отражается в душе, еще осознаваемой]

А если от упражнения гностик перейдет к достижению (*найль*)⁵⁵, то его тайник станет идеально полированным зеркалом (*мир'ат маджлюва*), установленным напротив Истинного. К нему потекут высшие наслаждения (ед. ч. *лязза*), и возрадуется он самостью / душой (*нафс*) своей, поскольку на ней уже будет отпечаток (*асар*) Истинного. И так он обращает свой взор то на Истинного, то на самого себя⁵⁶, колеблясь⁵⁷ между ними.

[17] Указание: [девятая / заключительная ступень – подлинное соединение, когда гностик исчезнет для самого себя]

Потом гностик, скрывшись (глагол *габа*) от самого себя, станет созерцать (глагол *ляхаза*) Пресвятого, и только Его. Если же он и созерцает свою самость, то только как созерцающую, а не наряженную⁵⁸.

Вот тогда-то и будет истинное прибытие (*вусул*)⁵⁹!

[3. Ступени собственно гносиса и свойства достигших его]

[18] Напоминание: [все состояния, кроме последнего, ущербны]

Ориентация на что-либо, помимо Него, все равно есть некое [отвлекающее от Истинного] занятие (*шугль*)⁶⁰.

Гордость (*у'тидд*) подчиненностью души – на самом деле есть бессилие (*'аджз*)⁶¹.

Хвастовство (*табаджжух*) украшающими наслаждениями как таковыми, пусть это и наслаждение Истинным, в действительности есть заблуждение (*тих*)⁶².

⁵⁵ Истинного.

⁵⁶ То на восхищающего Истинного, то на восхищающуюся Истинным самость гностика [3, с. 1068].

⁵⁷ Отсюда наименование этой ступени «колебание (*тараддуд*)» – см. примечание 42.

⁵⁸ Араб.: *би-зинати-ха*; на предыдущей ступени гностик еще созерцает свою самость запечатленной Истинным и облеченной в наряд от Него.

⁵⁹ На этом основании данная ступень именуется «прибытием» – см. примечание 42. Здесь *вусул* имеет тот же смысл, что и однокоренное *иттисал*, переведенное нами выше как «соединение».

⁶⁰ Аскеза (*зухд*) ущербна, ибо, претендуя на отказ от всего, что отвлекает от Бога, она ориентируется на отличное от соединения с ним потустороннее блаженство, а значит, оборачивается отвлекающим от Него занятием [3, с. 1072].

⁶¹ Поклонение (*'убада*) – это подчинение повелевающей души душе умиротворенной, дабы при содействии первой вторая была бы способна совершать присущие ей действия, а сие и есть бессилие; следовательно, поклонение приводит к тому, от чего оно призвано остерегать [3, с. 1072–1073].

⁶² Состояние, связанное с предпоследней (восьмой) ступенью, также ущербно (а с ней и все предшествующие ей ступени): полученное наслаждение предполагает блуждание между двумя объектами, тогда как путник стремится к преодолению растерянности [3, с. 1073].



Всецелое обращение к Истинному – вот что есть спасение (*халдс*)!

[19] Указание⁶³: [стадии гносиса]

Гносис начинается с разлучения (*тафрцк*), стряхивания (*нафд*), отказа (*тарк*) и пренебрежения (*рафд*)⁶⁴;

углубляется до собирания (*джам*) – собирания атрибутов Истинного [и наделения]⁶⁵ ими искренне стремящейся (*мурида*) самости⁶⁶; достигает (*мунтах^{III} иля*) Единого (*аль-вахид*); и остановится (*вукуф*)⁶⁷.

⁶³ В некоторых рукописях фигурирует «напоминание».

⁶⁴ Согласно мистикам (*ахль аз-заук*), совершенствование души осуществляется в два этапа, отрицающий и утверждающий – «снятием / очищением» и «обряжением / украшением» (араб.: *тахлийа* и *тахлийа* соответственно, в первом слове буква х – с точкой; первый этап порой также обозначают словом *тазкийа*). В указанных словах Ибн-Сины обозначены четыре ступени первого этапа: «разлучение» самости гностика со всем, что отвлекает ее от Истинного; «стряхивание» с себя следов таких отвлекающих вещей (например, интерес к ним); «отказ» от отвлекающих вещей ради достижения совершенства самого по себе; «пренебрежение» самостью целиком [3, с. 1075–1076].

⁶⁵ Глаг. *джама’а* означает «собирать, объединять», а вместе с частицей *л* – «присоединять к» кому- / чему-либо.

⁶⁶ Таков этап «обряжения» (см. предыдущее примечание), о котором Ибн-Сина говорит и в нижеследующем параграфе. Как разъясняет ат-Тусы, на этом этапе гностик, отрешаясь от своей самости и соединяясь с Истиной, видит всякую мощь (*худра*) погруженной в Его могущество, охватывающее всё посильное (*макдурат*) [кому-либо]; видит всякое знание, погруженное в Его знание (*ильм*), от которого не ускользнет никакое сущее; видит всякую волю, погруженную в Его волю (*ирада*), которой ни одно из возможных не может не подчиняться, – но всякое сущее и всякое совершенство сущего исходит от Него одаренное Им. В таком случае Истинное становится оком, которым зрит гностик, слухом, которым он слышит, мощью, которой он действует, знанием, которым он познает и бытием, которым он существует. Именно тогда гностик облачается в нравы (*мутахаллик би-ахляк*) Бога [3, с. 1075–1076].

Слова ат-Тусы о становлении Бога оком, слухом и т.п. перекликаются с хадисом, приведенным Ибн-Синою в трактате «О любви» (*фи аль-ушк*) и в близкой версии переданным в своде аль-Бухари (см.: [9, № 6502]; 10, с. 287), а высказывание о нравственных качествах – аллюзия на широко распространенное в суфийских кругах изречение, возводимое к року Мухаммаду, – «Облачайтесь в нравы Бога» (*тахаллаку би-ахляк Аллах*).

⁶⁷ Согласно разъяснению ат-Тусы, гностик, обретя Божьи атрибуты (ед. ч. *сыфа*), постигает, что все эти атрибуты и им подобные качества множественны по отношению к множественности [сущих], но едины по отношению к их единому Первоначалу (*мабда*). Ибо самостное Его знание – это и есть Его самостное могущество, а последнее – то самое, что и Его воля, и т.д. Никто иной, нежели Он, не имеет самостного бытия – а посему нет атрибутов, отличных от самости, и нет самости, квалифицируемой атрибутами, но все это есть нечто единое. «Отныне больше нет ни описывающего (*васыф*), ни описываемого (*маусуф*); ни ищущего (путешествующего, *салик*), ни искомого (того, к кому путешествуют, *маслюк* [иляй-х]); ни познающего (*ариф*), ни познанного (*маруф*) – это и есть стадия остановки (*макам аль-вукуф*)» [3, с. 1077].



[20] Указание⁶⁸: [о второй стадии]

Кто возжелает гносис ради самого гносиса, тот исповедует второе (*ас-сани*)⁶⁹. Кто же достиг (*ваджада*) гносиса, но словно достиг не его, а познанного им, тот благополучно доплыл до берега.

Здесь также имеются ступени, которые не менее значительны сравнительно с предыдущими и о которых мы предпочли говорить лишь кратко⁷⁰. Ибо обычными словами и выражениями их не разъяснить, [умственными] усилиями их не постичь, разве [частично] посредством воображения⁷¹. Кто желает познать их, пусть вступит в число людей созерцания (*мушахада*), а не разглагольствования (*мушаффаха*), в общество достигших (ед. ч. *вдсыл*) самбй ('*айн*) [вещи], а не слышащих отзвуки (*асар*)⁷² [ее].

[21] Напоминание: [о некоторых характеристиках гностика]⁷³

Гностик дружелюбен (*хашш*), приветлив (*баши*) и улыбчив (*бассам*). По скромности (*таваду*) своей он чтит млада, как чтит стара; любезен с безвестным, как со знаменитым⁷⁴.

Да и как гностику не быть дружелюбным, раз он радуется Истинным и всякой вещью, видя Его в ней?! Как ему не относиться одинаково⁷⁵ [ко всем людям], когда все для него равнодостоинны милости, хотя и падки на пустую суету⁷⁶.

⁶⁸ В некоторых рукописях данный параграф озаглавлен как «Напоминание».

⁶⁹ То есть не будет настоящим монистом (*муваххид*), ибо он стремится еще к чему-то наряду с Богом.

⁷⁰ Речь идет о ступенях, связанных с этапом «обряжения» (*тахлийа*) положительными качествами – божественными, по поводу чего Ибн-Сина в предыдущем параграфе ограничился общим рассуждением (см. также примечание 66).

⁷¹ Оговорка касательно воображения (*хайаль*) связана с тем, что при углублении самостей гностиков в созерцание (*мушахада*) божественного мира может случиться так, что в их воображении появятся имитации увиденного ими там, пусть и очень далекие от подлинника (об этом Ибн-Сина рассказывает в следующей, десятой главе).

⁷² Букв.: «след». Восхождение по ступеням первого восхождения есть путешествие к (*сулюк иля*) Богу, по ступеням второго – путешествие в (*сулюк фи*) Нем (этапы второго путешествия именуется также «ступенями прибытия», *дараджат аль-вусуль*); и оба путешествия завершаются растворением в единстве (*аль-маху / аль-фана' фи ат-таухид*) [3, с. 1069, 1072].

⁷³ Завершив рассуждение о ступенях гностиков, философ переходит к рассмотрению их нравов и свойств [3, с. 1081].

⁷⁴ «Безвестный» – араб.: *хамиль*, «знаменитый» – *набих*; в переводе этих двух слов мы следовали толкованию ат-Тусы, передающего второе обозначение как *машхур* [3, с. 1082]; другая возможная интерпретация: «невежда» и «образованный» соответственно.

⁷⁵ Глаг. *савва*; [имя действия *тасвийа*].

⁷⁶ Как указывает ат-Тусы, эти два нравственных качества (*хульк / хулюк*) – дружелюбие и одинаковое отношение ко всем окружающим – суть проявления (ед. ч. *асар*) единого качества, именуемого «довольством, благоволением» (*рида*): человек с означенным нравом не порицает чего-либо, не боится прихода чего-либо и не печалится из-за ухода чего-либо. О таком довольстве Бог говорит [в кораническом аяте 9:72]: «И благоволение Бога превеликое»; соответственно сему Раем, [по Сунне], заведует ангел по имени Ридван (др. чтение – Рудван; однокор. синоним обозначению *рида*. – Т. И.) [3, с. 1082].



[22] Напоминание: [различие между состояниями до соединения и после него]

У гностика бывают состояния, при которых он не выносит даже легкого шороха или шепота, не говоря уже о более отвлекающих вещах. Таковы его состояния в моменты, когда тайником своим он целиком обращен к Истинному: если в эти моменты – из-за его души⁷⁷ или из-за движения его тайника⁷⁸ – появится завеса, до прибытия [к Истинному]⁷⁹.

Во время же прибытия [к Истинному] гностик либо так занят Им, что полностью отвлечен от всего прочего⁸⁰, либо благодаря широте своей силы он открыт на обе стороны⁸¹.

Также и после возвращении [от Него] в облачения [Его] милости⁸² он будет самым приветливым из людей⁸³.

[23] Напоминание: [кротость гностика]

Гностик выше слезки и шпионства⁸⁴. При наблюдении чего-то предосудительного (*мункар*) его охватывает не столько гнев, сколько жалость (*рахма*), ибо ему ведома кроющаяся в предопределении Божья тайна⁸⁵. Когда он повелевает благообразное (*ма'руф*)⁸⁶, то делает это как мягкий наставник, а не как грубый коритель.

А если гностик превозносит благообразное, [порой скрывая его от кого-либо]⁸⁷, то [лишь] в силу ревностного [обережения] от не заслуживающих сего.

⁷⁷ Когда в нее привходит нечто, нарушающее предрасположение гностика к соединению.

⁷⁸ Если в мыслях гностика появится такое, что толкает его к отвлечению на что-либо, помимо Истинного.

⁷⁹ Поэтому такой гностик не дойдет до Истинного, пребывая в состоянии растерянности (*мутахаййир*) и ожидания. В этом состоянии он не терпит ничего привходящего, ибо сие отвлекает его от чаемого соединения [3, с. 1084].

⁸⁰ Из-за несовершенной силы сокровенного «я» или по причине полной занятости Истинным.

⁸¹ И на Истинное, и на все остальное. В таком случае внешние вещи не раздражают гностика, ибо не отвлекают от Истинного.

⁸² Аллюзия на обычай, когда, например, царь в знак особого расположения накидывал на плечи одариваемого свой плащ.

⁸³ Поэтому все привходящее к нему гностик встречает с открытой душой.

⁸⁴ За дурными деяниями людей.

⁸⁵ Араб.: *мустабсыр би-сирр Аллах фи аль-кадар*.

⁸⁶ Аллюзия на религиозно-этический принцип повелевать благообразное / добро и остерегать от предосудительного / зла (см. аят 3:104).

⁸⁷ Вставка согласно толкованию ат-Тусы [3, с. 1086].



[24] Напоминание: [храбрость, щедрость и великодушие]

Гностик смел (*шуджа*) – как же может быть иначе, раз он далек от страха смерти?!

Щедр (*джавад*) он – как же может быть иначе, раз ему чужда привязанность ко всему бренному?!

Великодушен (*саффах*)⁸⁸ он – как же может быть иначе, раз его душа слишком возвышенна, чтобы ей могли нанести рану обидчики?!

Незлопамятен (*насса*)⁸⁹ он – как же может быть иначе, раз память (*зикр*) его всецело занята Истинным?!

[25] Напоминание: [различие гностиков по интенциям и состояниям]

Гностики могут отличаться друг от друга по своим интенциям (ед. ч. *хцмма*), ибо разнятся по мыслям (ед. ч. *хатыр*), приводящим вследствие различных мотивов.

Так, порой для гностика оказываются одинаковыми роскошь и нищета, а иногда он может даже предпочесть нищету. Временами ему представляются одинаковыми зловонное и благоухающее, но, случается, он может даже предпочесть зловонное: это бывает, когда ему на ум приходит мысль о презрении всего, кроме Истинного.

Но иногда гностик склоняется к пригожеству, возжелает из всего красивого наипрекраснейшее, отвращаясь от уродливого и безобразного. Это бывает, когда он по нраву своему склоняется ко внешним [благообразным] вещам – гностик может тяготеть к изяществу во всем, ибо таковое является особым даром Первопромисла (*аль-'инйа аль-уля*) и ближе стоит к Тому, к Кому он стремится.

Такие [состояния] могут различаться как от одного гностика к другому, так и по разным [отрезкам] времени у одного и того же гностика.

[26] Напоминание: [отвлеченность гностика от культовых обязанностей в момент соединения]

Кроме того, гностик [при соединении с Истинным] может так предаваться этому, что забывает обо всем, [включая религиозные предписания]. Таковой оказывается в положении не [религиозно] обязанного. Как же иначе: ведь обязанность (*таклифф*) вменяется осознающему ее и [имеет силу именно] во время ее осознания – падает ли грех [несоблюдения] на не осознающего ее?!⁹⁰

[27] Напоминание: [соединение удается лишь немногим]

Истинное превыше того, чтобы доступ к Нему был открыт для всякого желающего, или чтобы Его постигли не иначе, как только один, а потом

⁸⁸ Буква *с* – араб. *сад*.

⁸⁹ Букв.: «забывчивый», а именно – забывающий злобу.

⁹⁰ Соответствующий последней фразе («падает ли...») арабский оригинал дефектен.



другой! Вот почему изложенное в данном разделе может показаться невежде несерьезным, хотя для знающего оно весьма поучительно.

Кто, услышав таковое, испытает отвращение, пусть винит в этом лишь самого себя. Ибо, возможно, его душа не подходит сему⁹¹. Ведь каждый поспешествует, к чему он был создан⁹².

Глава десятая

Таинства знамений⁹³

[1. Длительное воздержание от пищи]⁹⁴

[1] Указание: [таковое возможно]

Если до тебя дойдет, что некий гностик необычайно долгое время воздерживался от [и так] усеченной⁹⁵ его пищи, то любезно поверь таковому и осмысли сие [в свете] известных законов⁹⁶ природы.

[2] Напоминание: [пример]

Вспомни, что если от обработки хороших веществ имеющиеся в наших [организмах] природные силы отвлекутся перевариванием дурных веществ⁹⁷, то хорошие вещества сохраняются, слабо растворяясь и не нуждаясь в замене. Тогда человек может не принимать пищу в течение столь длительного времени, за которое или даже за десятую долю которого другой человек в ином состоянии погиб бы, – этот же остается в живых.

[3] Напоминание: [о психической основе]

Разве тебе не стало ясно⁹⁸, что некоторые из модусов⁹⁹, первично приводящих к душе, могут спуститься к телесным силам, равно как и некоторые из модусов, первично приводящих к телесным силам, могут подняться, достигая самости души? Как же иначе, раз тебе известно, что от страха у человека аппетит пропадает и пища плохо перевари-

⁹¹ Такая разновидность совершенства не из числа тех, что обретается чистым стяжением (*иктисаб махд*), но для него требуется также наличие субстанции, по своей врожденной природе (*фитра*) подходящей для этого [3, с. 1093].

⁹² Слова «каждый... создан» (араб.: *куллюн муйассарун ли-ма хулика ля-ху*) содержатся в одном хадисе, приведенном и у аль-Бухари [9, № 7551], и у Муслима [11, № 6733/2647].

⁹³ Араб.: *Фи асрар аль-айат*. Об обозначении *айа* было сказано в пункте 3 Предисловия.

⁹⁴ Четыре подглавы выделяются вслед за ар-Рази [2, с. 631].

⁹⁵ Араб.: *марзу*; гностик обычно довольствуется небольшим количеством еды и вообще мало возжелает чувственных наслаждений.

⁹⁶ Араб.: *мазхиб*, ед. ч. *мазхаб*.

⁹⁷ Например, в случае горячки, как об этом будет сказано ниже, в § 4.

⁹⁸ Из изложенного в § 6 гл. 3.

⁹⁹ Или состояния; араб.: *хай'ат*, ед. ч. *хай'а*.



вается, а он теряет способность совершать естественные деяния, которые прежде ему были под силу?!

[4] Указание: [подробное разъяснение]

Если умиротворенная душа¹⁰⁰ укрощает телесные силы, то в свойственных им занятиях¹⁰¹ они тянутся за ней, независимо от того, есть ли нужда в этом¹⁰² или нет. Чем сильнее тяготение [души к миру божественного], тем сильнее их притяжение [к ней], а значит, еще сильнее они отвлекаются от аспекта [деятельности], от которого уходят. Тогда природные действия, атрибутируемые силам растительной души¹⁰³, [так] приостанавливаются, что исходящее от них растворение [хороших веществ] будет еще меньше, нежели при болезни.

И по-другому быть не может, раз горячая (*харр*) болезнь¹⁰⁴, вследствие [высокой] температуры, непременно сопровождается [более сильным] разжижением, которое не обусловлено природой?! Кроме того, в [некоторых] разрядах болезни наличествует противодействующий [фактор], который ослабляет силу, но такового нет в случае с указанным притяжением [телесных сил к разумной душе].

Следовательно, у гностика есть свойственная больному отвлеченность природы от материи¹⁰⁵, а вдобавок имеются два преимущества: отсутствие разжижения, которое вызывается чем-то вроде горячей плохой смеси¹⁰⁶, и отсутствие болезни, которая противодействует силе. У него еще наличествует нечто третье, а именно покой организма в отношении телесных движений – прекраснейший пособник!

Итак, гностик в еще большей степени заслуживает, чтобы сила его сохранилась. Посему рассказанное тебе об этом не противоречит закону природы.

¹⁰⁰ См. примечание 36.

¹⁰¹ Например, пищеварении.

¹⁰² В оригинале: *иляй-ха*, «в ней / них»; по ар-Рази, речь идет о нужде в тяге [2, с. 634].

¹⁰³ Араб.: *ан-нафс ан-набатиййа*; три силы ее – питающая (*газийя*), ростовая (*мунамиййа*) и размножающая (*муваллида*). Об этих силах говорится в § 2 Дополнения к гл. 3.

¹⁰⁴ То есть сопровождающаяся повышением температуры организма, в противоположность болезни холодной (*барид*).

¹⁰⁵ От пищеварения.

¹⁰⁶ Араб.: *су' аль-мизадж аль-харр*. «Смесь / мизадж» представляет собой сочетание в человеческом организме четырех первоэлементов – земли, воды, воздуха и огня. В зависимости от преобладания данного элемента смесь называется «сухой» (*джафф*), «холодной» (*барид*), «влажной» (*ратыб*) или «горячей / теплой» (*харр*) соответственно. Здесь скорее подразумевается не повреждение горячей смеси, а повреждение смеси из-за потусторонней теплоты / температуры.



[2. Непосильные другим телесные действия]

[5] Указание: [таковое возможно]

Если до тебя дойдет, что своей силой некий гностик смог совершить такое действие или движение¹⁰⁷, каковое не под силу другим, то не встречай это категорическим отрицанием. Возможно, ты найдешь путь к причине, рассматривая законы природы.

[6] Напоминание: [подробное разъяснение]

Когда человек находится в нормальном состоянии, то у него определенное, вполне ограниченное количество силы в отношении того, что он делает или чем движет. Затем к его душе привходит некий модус, и ее сила снижается до такого уровня, что он окажется неспособным сделать и десятой доли от того, что обычно ему посильно, как сие случается с ним в момент страха или печали. Или, [наоборот], к нему привходит другой модус, благодаря которому приумножается предел его силы, так что с ее помощью он становится способным сделать многократно превосходящее обычного, как сие случается с ним в момент гнева или соревнования, умеренного опьянения и возбуждающей радости.

Посему неудивительно, если у гностика возникнет некоторое возбуждение, какое возникает при радости, и оно придаст его силам властную мощь, или если его охватит гордость, какая охватывает во время соревнования, и его силы зажгутся яростью. Это возбуждение превыше и мощнее того, что возникает при радости или гнев. Как может быть иначе, раз оно [вызвано приобщением] к чистой Истине¹⁰⁸, источнику сил и основе милости?!¹⁰⁹

[3. Возвещение о невидимых вещах: а) общее рассуждение]

[7] Указание¹¹⁰: [такое возвещение возможно]

Если до тебя дойдет, что некий гностик, возвестив о чем-то невидимом¹¹¹, верно предвосхитил радостное [событие] или грозное, то поверь этому; и да не будет тягостно для тебя признать его, ибо у него извечные причины в законах природы.

¹⁰⁷ В оригинале два слова: *харака* («движение») и *тахрик* («приведение в движение»).

¹⁰⁸ Араб.: *сарих аль-хакк*.

¹⁰⁹ Доказательство на основе «принципа логической симметрии», который в настоящей книге уже применялся в рамках обоснования «святой» (пророческой) силы (в § 12 гл. 3; см. также: [7, с. 47–48, 157–158]).

¹¹⁰ В некоторых рукописях: Напоминание.

¹¹¹ Или: сокровенном, скрытом; араб.: *гайб*; в данном контексте речь идет о предстоящих событиях; ниже мир таких реалий – *аль-гайб* – передан как «Невидимое».



[8] Указание: [о такой возможности свидетельствуют и опыт, и доказательство]

Опыт (*таджриба*) и доказательство (*кыйас*) сходятся в том, что во время сна человеческая душа способна обрести [некоторые вещи] из Невидимого. Посему нет препятствия тому, чтобы сие обретение имело место и во время бодрствования, разве что такое препятствие, к преодолению какого существует некоторый путь и снятие какого вполне возможно¹¹².

Что касается опыта, то и услышанное [человеком от других] (*масаму*) и известное [ему по самому себе] (*та'аруф*) свидетельствуют об этом. Нет ни одного человека, который бы не испытал на себе подобный опыт, внушающий ему поверить сему, за исключением разве что такого, чья [телесная] смесь – дурная, а силы воображения и памяти – дремлющие¹¹³.

А доказательство усмотри в [нижеследующих] напоминаниях¹¹⁴.

[9] Напоминание: [первая посылка доказательства – формы партикулярной запечатлены в небесных разумах и душах]

Из приведенного выше¹¹⁵ тебе ведомо, что партикулярии¹¹⁶ (*джуз'ий-йат*) запечатлены (*манкуша*)¹¹⁷ в интеллектном мире на универсальный (*кулли*) манер. Потом тебе напомнили¹¹⁸ о том, что у телесных тел есть души, которым присущи единичные постижения (ед. ч. *идрак*), а также исходящие от единичного мнения (*ра'й*) единичные воления (ед. ч. *ирада*). И ничто не препятствует этим [душам] воспринимать (*масаввур*) единичные конкомитанты¹¹⁹ единичных движений сих [тел], [выраженные] в возникающих от них [сущих] в элементном мире¹²⁰.

¹¹² Данное препятствие – сосредоточенность на чувственном мире.

¹¹³ Обретаемый образ получается через воображение, сохраняется благодаря памяти, а его адекватность оригиналу зависит от состояния смеси [3, с. 1111]. Как отмечает Ибн-Сина в «Глоссах», обретаемое во сне сначала умопостигается, а потом воображается (от Деятельного разума сначала эмануруется к нашему разуму, а от него – к воображению); в обычном же постижении дело обстоит наоборот: сперва мы воображаем вещь, а затем ее умопостигаем [12, с. 83, 87–88].

¹¹⁴ Приведенное здесь доказательство зиждется на двух посылках, первая из которых вытекает из напоминаний, приведенных в следующем (девятом) параграфе.

¹¹⁵ В § 7 Дополнения к гл. 3.

¹¹⁶ Единичные [формы / образы вещей подлунного мира].

¹¹⁷ В [отделенных] интеллектах [небесных сфер] еще до возникновения соответствующих единичных вещей [3, с. 1113]; по ар-Рази, «запечатлены» – познаны (*ма'люма*) отделенными интеллектами [2, с. 641].

¹¹⁸ В § 10 гл. 6.

¹¹⁹ Сопутствующие импликации; араб.: *лявазим*, ед. ч. *лязим*.

¹²⁰ Араб.: *аль-'алям аль-'унсури*; подлунная сфера, в которой тела состоят из четырех элементов – земли, воды, воздуха и огня. Души постигают конкомитанты (сопутствующие) движений небесной сферы, поскольку постижение причины (здесь: постижение души себя в качестве ближней причины движений данной небесной сферы) предполагает постижение как самого причиненного, так и его конкомитантов; так что души небесных тел ведают обо всех частностях / партикуляриях, имеющих быть в подлунном мире.



Далее, если верно то¹²¹, к чему подводит особый тип рассмотрения, скрытого разве только не от [людей], твердых¹²² в высшей философии¹²³, а именно: то, что у [небесных тел] имеется, помимо отделенных (*муфарики*) интеллектов¹²⁴, служащих словно принципами / началами (ед. ч. *мабда'*) для них, также и разумные (*натыка*) души, которые не запечатлены (*мунтаби'а*) в материях этих [тел]¹²⁵, но связаны с ними наподобие связи наших душ с нашими телами, и что благодаря такой связи сии [разумные души] обретают некоторое совершенство (*камаль*)¹²⁶, – если верно это, то небесным телам присуще дополнительное [преимущество] здесь, поскольку с одним единичным мнением сочетается другое, универсальное¹²⁷.

Из напоминаемого нами складывается у тебя [представление] о том, что у партикулярий¹²⁸ имеется запечатление в интеллектном мире на универсальный манер, а в психическом мире – запечатление на партикулярный манер, при котором воспринимается время (*вакт*)¹²⁹, или же имеются оба запечатления одновременно¹³⁰.

¹²¹ Это и есть та тайна (*сирр*), о которой говорится в конце § 6 Дополнения к гл. 3.

¹²² Араб.: *расихун*; аллюзия на аят 3:7.

¹²³ Араб.: *аль-хикма аль-мута'алия*; о ней было сказано в пункте 1 Предисловия к переводу.

¹²⁴ И помимо самбы телесной (*джисманцййа*) души.

¹²⁵ То есть сама по себе таковая не является телом или чем-то телесным.

¹²⁶ Обретают все новые и новые совершенства. Обо всем этом в отношении человеческой души речь шла в третьей и шестой главах.

¹²⁷ Партикулярное мнение телесной души небесного тела и универсальное мнение его разумной души; тогда движения этого тела будут схожими с человеческими деяниями; а то, принципом чего служит сначала разумение и потом воображение, выше того, принципом чего служит чистое воображение [2, с. 641], поскольку данное сочетание может необходимым образом привести (глаг. *истальзама*) к результату, как сие имеет место в человеческом уме [3, с. 1114].

¹²⁸ Партикулярий подлунного мира.

¹²⁹ Воспринимается наличие [партикулярии] или ее отсутствие в данный момент (*ан*) [2, с. 642]. Так обстоит дело с традиционной для перипатетиков точки зрения.

¹³⁰ «Или же...» – так обстоит дело с точки зрения самого Ибн-Сины; т.е. в психическом мире имеется одно партикулярное запечатление – согласно перипатетикам, или же оба запечатления – согласно Ибн-Сине [3, с. 1114]. Выражением «оба запечатления вместе (*ан-накшан ма^{ан}*)» Ибн-Сина снимает возможную иллюзию, будто душе небесного тела ведомо данное событие лишь по его реализации (в отличие от отделенного интеллекта, каковому такое знание перманентно присуще); в действительности же у этой души также перманентно (*абад^{ан}*) наличествует знание обо всех партикулярных, поскольку она служит их причиной и перманентно постигает свою самость, так что оба знания наличествуют вместе, не предшествуя одно другому [2, с. 642].



[10] Указание: [вторая посылка доказательства – наши души могут получить знания от небесных разумов и душ]

Печатью означенного мира твоя душа может запечатлеться соответственно ее предрасположенности и при отсутствии препятствия. Зная о сем, не отрицай того, что некоторые невидимые [вещи] запечатлеваются в ней от своего мира.

[Ниже] я тебе дам еще больше разъяснений.

[б) о причинах сновидений]¹³¹

[11] Напоминание: [взаимное притягивание и отталкивание психических сил]¹³²

Психические силы друг друга притягивают и отталкивают. Так, если душу обуревают гнев, то она отвлекается от похоти¹³³, и наоборот. И когда внутреннее чувство (*аль-хисс аль-бдтын*)¹³⁴ целиком занято собственным делом, то отвлекается от внешнего чувства, едва ли слышит и видит; и наоборот.

Если внутреннее чувство притягивается к внешнему (*захир*) чувству, то [это притягивание] склоняет разум (*акль*) к нему (внешнему чувству), и он прекращает свое мыслительное (*фикриййа*) движение, при котором часто нуждается в [этом внутреннем чувстве как] своем орудии¹³⁵. Помимо этого¹³⁶ здесь происходит еще одна вещь – душа притягивается к стороне сильного движения, вследствие чего она бросает свойственное ей занятие¹³⁷.

А если душе удастся подчинить внутреннее чувство своему контролю, то ослабевает внешнее чувство, от которого к душе уже не будет поступать ничего стоящего¹³⁸.

¹³¹ Подробное обоснование второй посылки излагаемого доказательства.

¹³² Первая посылка обещанного, пространного разъяснения.

¹³³ «Похотливая» (или страстная, воделеющая, аффективная; араб.: *шахуанциййа*) сила побуждает двигаться к необходимым или полезным вещам с целью наслаждения, а «гневливая» (или яростная; *гадабциййа*) – к избеганию вредных или тлетворных вещей и сопротивлению таковым, добываясь победы над ними.

¹³⁴ О внешнем и внутреннем чувствах было сказано в пункте 3 Предисловия к переводу первой части настоящего произведения.

¹³⁵ «Склоняет» – араб.: *амаля*; «к нему» – *илй-хи*; вместо версии *амаля* имеется чтение *адалла* («теряет»; «сбивается»), вместо *илй-хи* – *алята-ху*, или *аляту-ху*; чему соответствует перевод: «[это притягивание] делает мышление (*фикр*), которое есть орудие разума в его умственном (*аклиййа*) движении, склоняющем разум к внешнему [чувству], и он прекращает свое движение, нуждающееся в орудии; «[этим притягиванием] разум сбивается со своего пути» (см.: [3, с. 1117]).

¹³⁶ Помимо занятости внешним чувством.

¹³⁷ То есть собственно умпостижение.

¹³⁸ Например, погруженный в мысли может не слышать сильный звук.



[12] Напоминание: [о запечатлении образов извне в общем чувстве]¹³⁹

Общее чувство¹⁴⁰ – это скрижаль запечатления (*ляух ан-наки*). Если отпечаток утвердится на ней, то он обретет статус (*хукм*) созерцаемого (*мушадхад*). Чувственный запечатлевающий [предмет] может исчезнуть для [внешнего] чувства, но его образ (*сура*) [хоть] на один момент остается в общем чувстве, тогда за этим [предметом все равно] сохраняется статус созерцаемого, а не иллюзорного (*мутавадххам*), – вспомни сказанное тебе¹⁴¹ о падающих каплях, [воспринимаемых в виде непрерывной] прямой линии¹⁴², и о запечатлении [быстро] вращающейся точки [в виде] окружности.

Итак, если образ представлен на скрижали общего чувства, то он становится созерцаемым; притом независимо от того, относится ли это (1) к первоначальному запечатлению данного образа от извне ощущаемого [предмета], (2) к сохранившемуся образу при сохранившемся ощущаемом [предмете], (3) к сохранившемуся образу исчезнувшего ощущаемого [предмета] или (4) к образу, появляющемуся на скрижали не со стороны [внешнего] ощущаемого [предмета], если такое [запечатление] возможно¹⁴³.

[13] Указание: [возможность запечатления по внутренней причине]

Порой больные и желчные (ед. ч. *мамрур*) люди могут созерцать явными и реальными некоторые чувственные образы, которые не имеют отношения¹⁴⁴ к ощущаемому вовне [предмету]. Значит, запечатление этих образов обусловлено какой-то внутренней причиной¹⁴⁵ или же причиной, воздействующей на внутреннюю причину¹⁴⁶.

Само общее чувство может запечатлеться от образов, находящихся в сфере воображения / имагинации (*тахаййуль*) и эстимации (*тавадххум*), наподобие запечатления этих образов, в сфере воображения и эстимации,

¹³⁹ Вторая посылка пространного разъяснения.

¹⁴⁰ Араб.: *аль-хисс аль-муштарак*; напомним, что в этой первой из пяти сил внутреннего чувства собираются в единое целое данные, поступающие из органов внешнего чувства – зрения, слуха, обоняния, вкуса и осязания.

¹⁴¹ В § 9 гл. 3.

¹⁴² Зрительная сила способна воспринимать капли только как они есть в действительности, т.е. как дискретные.

¹⁴³ На первые три случая указывают примеры с падающими каплями и вращающейся точкой; о возможности четвертого случая будет сказано в нижеследующем параграфе.

¹⁴⁴ В плане источника возникновения.

¹⁴⁵ Воображающей (имагинативной; араб.: *мутахаййиля*) силой, которая распоряжается образами, находящимися у представляющей (репрезентативной; араб.: *хайдлийя*) силы [3, с. 1121].

¹⁴⁶ [Разумной] душой, от которой образы через посредство находящейся под ее влиянием воображающей / имагинативной силы передаются в общее чувство [3, с. 1121].



от скрижали общего чувства; сие близко к тому [отображению], что происходит в случае с установленными друг против друга зеркалами.

[14] Напоминание: [о двух препятствиях запечатления]

От означенного запечатления¹⁴⁷ отвлекают два фактора:

(1) внешний чувственный, который отвлекает скрижаль общего чувства начертанием на ней [образов] от других [вещей]¹⁴⁸, как бы насильно уводя ее от воображения;

(2) внутренний – интеллектный или эстимативный, который берет под свой контроль деятельность воображения, распоряжаясь ею соответственно своим целям¹⁴⁹; тогда из-за подчинения этому фактору воображение отвлекается от властвования над общим чувством, оказавшись неспособным запечатлеть [образы] в нем, поскольку его (воображения) движение слабое, подчиненное, а не подчиняющее.

Если бездействует один из этих двух отвлекателей, то второй может оказаться не в силах контролировать воображение, – и оно берет власть над общим чувством, начертав (глагол *ляввах*) в нем образы осязаемыми, созерцаемыми.

[15] Указание¹⁵⁰: [во время сна снимаются указанные препятствия]

Очевидно, что сон (*наум*) отвлекает внешнее чувство. Порой он может отвлекать и саму [разумную] душу – она притягивается (на разъясненный тебе выше¹⁵¹ манер) к стороне той природы, которая переваривает пищу и распоряжается ею, требуя отдыха от прочих движений¹⁵². Ведь если эта душа погружается в собственные занятия, то она в какой-то мере отвлекает означенную природу (как о сем тебе напомнили); поэтому целесообразно, чтобы у души была отвлекающая¹⁵³ тяга к содействию данной природе. Сон же более похож на болезнь, нежели на здоровье¹⁵⁴.

Раз так, то внутренние воображающие силы будут полновластными. Находя бездейственным общее чувство¹⁵⁵, они начертывают в нем имагина-

¹⁴⁷ От запечатления благодаря внутренней причине образов, имеющих в воображении / имагинации и эстимации.

¹⁴⁸ От чувственных предметов вовне.

¹⁴⁹ Направляя ее на интеллектные и эстимативные образы.

¹⁵⁰ В некоторых рукописях: Напоминание.

¹⁵¹ В § 11 настоящей главы.

¹⁵² От утомляющих действий.

¹⁵³ Отвлекающая разумную душу от занятий, свойственных ей как разумной, прежде всего – от контроля над воображающей силой.

¹⁵⁴ Во время сна разумная душа должна заниматься не присущим ей делом, а содействовать телесным силам, как это она делает при болезни, возвращаясь к собственному занятию только после выздоровления организма.

¹⁵⁵ К нему не поступают данные от внешних чувств.



тивные образы (ед. ч. *наки*) созерцаемыми – так во сне видны модусы¹⁵⁶, имеющие статус [воочию] созерцаемых.

[16] Указание: [так происходит и при болезни]

Если какая-то болезнь овладевает главными органами¹⁵⁷ [тела], то [разумная] душа целиком притягивается к стороне болезни. Это отвлекает ее от присущего ей контроля¹⁵⁸, так что один из двух контролеров оказывается слабым. Тогда нет ничего невероятного в том, что вследствие вялости одного из двух контролеров имагинативные образы могут начертаться на скрижали общего чувства.

[17] Напоминание: [о последствиях большей или меньшей силы души]¹⁵⁹

Чем сильнее [разумная] душа, тем меньше ее претерпевание (*инфи'аль*)¹⁶⁰ от притягиваний¹⁶¹ и тем прочнее она контролирует обе стороны¹⁶², и наоборот.

Равным образом, чем сильнее эта душа, тем меньше [от собственного действия] ее будут уводить отвлекатели¹⁶³ и тем значительнее оказывается доля [мощи], которую она может направлять на означенное действие. Если душа очень мощная, то это свойство (*ма'на*) у нее сильно.

А если она еще и натренирована (*муртада*), то крепче будет ее защищенность от противоположного тренировки (*рийада*)¹⁶⁴ и ее склонность к соответствующему этой [тренировке состоянию].

¹⁵⁶ Образы; араб.: *ахуаль*, ед. ч. *халь*.

¹⁵⁷ Араб.: *аль-'ада' ар-ра'усиййа*; это главные органы сил, необходимые для сохранения индивида / особи и вида: (1) сердце – источник животной / жизненной силы; (2) мозг – источник силы чувства / ощущения и движения; (3) печень – источник питательней силы; (4) яичники – источник силы размножения (см.: [13, с. 40; 14, с. 15]).

¹⁵⁸ Контроля разумной силы над воображающей.

¹⁵⁹ Обосновав возможности появления (в общем чувстве) образов под воздействием внутренней причины – [воображения] и разъяснив способ их появления в состояниях сна и бодрствования, Ибн-Сина затем переходит к разъяснению способа их появления от причины, воздействующей на внутреннюю причину; настоящий параграф – предварительное рассуждение [3, с. 1128].

¹⁶⁰ Тем меньше влияния она испытывает.

¹⁶¹ Араб.: *муджазабат*; о них было сказано в § 11: похоть и гнев; внешнее чувство и внутреннее чувство; и т.п. В некоторых рукописях фигурирует *мухакайт*, «аналоги, подобия»: [постигая] объект, воображающая сила прямо переходит от него к адекватному, соответствующему (*мунасиб*) ему [образу], а к неадекватному – опосредованно, через «аналог»; [разумная] душа претерпевает от этих аналогов, [все дальше и дальше может отходить от оригинала]; и чем она сильнее, тем меньше это претерпевание – тем меньше воображение противодействует разумной душе в присущих ей действиях [3, с. 1129]. См. также следующее примечание.

¹⁶² При чтении *мухакийат* (см. предыдущее примечание): она контролирует и интеллектуальную деятельность, и имагинативную [3, с. 1129].

¹⁶³ В данной у ат-Тусы версии: чувственные отвлекатели [3, с. 1128].

¹⁶⁴ От того, что уводит ее от состояния, на которое нацелена тренировка [3, с. 1130].



[18] Напоминание: [о поступлении образов из горнего мира]

Если чувственных отвлекателей становятся мало и [вообще] остается мало отвлекателей, то не исключено, что у души внезапно появляются моменты, когда она, освободившись от оперирования воображением, в порыве устремляется в сторону святости (*джаниб аль-кудс*)¹⁶⁵ – и в ней запечатлеется образ (*накиш*) из Невидимого, который [затем] переходит в мир воображения и [далее] запечатлевается в общем чувстве¹⁶⁶.

Это происходит во время сна или при некоторой болезни, что отвлекает чувство и утомляет воображение¹⁶⁷. Ибо воображение может ослабевать вследствие болезни или многочисленности движений¹⁶⁸ (поскольку распадается дух¹⁶⁹, служащий орудием для него), и воображение торопится к покою и отдыху. Тогда душа легко устремится в горнюю сторону (*аль-джаниб аль-а'ля*).

Если к душе привходит какой-то образ [из Невидимого], то воображение поворачивается к нему, само обретая его. Такое обращение вызвано либо (1) побуждением (*мундббих*) со стороны этого привходящего и приходом воображения в движение после его покоя и отдыха, ибо оно быстро реагирует на подобное побуждение¹⁷⁰, либо (2) использование его (воображения) разумной душой, для которой естественно оперировать им, поскольку оно выступает одним из ее помощников в подобных случаях. Если означенный образ принимается воображением, то при отсутствии отвлекателей¹⁷¹ он запечатлевается на скрижали общего чувства.

[19] Указание: [поступление таких образов возможно и наяву]¹⁷²

Если душа настолько сильна в своей субстанции, что она способна объять¹⁷³ притягивающие друг друга [оппозиционные] стороны¹⁷⁴, то

¹⁶⁵ В горний, божественный мир.

¹⁶⁶ От космических интеллектов в разумной душе появляется универсальный отпечаток, а для этой интеллигибелии воображение / имагинация подбирает соответствующие партикулярные образы и утверждает их в общем чувстве как созерцаемые.

¹⁶⁷ Сон отвлекает внешнее чувство, а болезнь ослабляет воображение.

¹⁶⁸ Мыслительных (*фикрйя*) [З, с. 1132].

¹⁶⁹ Или пневма (араб.: *ар-рух*) – тонкое парообразное тело.

¹⁷⁰ На появление чего-то постороннего; и воображение возвращается к свойственному ему занятию – облачению в образы.

¹⁷¹ Как во время сна или болезни.

¹⁷² Обоснование пророческого воображения.

¹⁷³ Контролировать.

¹⁷⁴ Разнонаправленные психические силы.



не исключено, что в момент бодрствования случается такой захват. Тогда данный отпечаток¹⁷⁵ может спуститься к памяти (*зукр*) и остановиться там¹⁷⁶.

Также возможно, чтобы отпечаток овладевал, осеняя воображение ясным озарением, и чтобы воображение притягивало на свою сторону скрижаль общего чувства, вырезая на ней запечатленное в нем¹⁷⁷, тем более что разумная душа содействует воображению в этом, а не уводит от него. Сие схоже с тем, что воспроизводит эстимация (*тавадххум*)¹⁷⁸ у больных и желчных людей; в еще большей степени таковому [подобает случиться у людей возвышенных]¹⁷⁹.

Если [воображение] так сделает¹⁸⁰, то отпечаток становится созерцаемым-видимым¹⁸¹ (*мушахад мубсар*), гласом (*хутаф*) или чем-то другим. Порой он может утвердиться в качестве полноценной фигуры или членораздельной речи (*калям*). Наконец, он может предстать в своей величайшей¹⁸² красе (*зина*)¹⁸³.

¹⁷⁵ Или: след; араб.: *асар*.

¹⁷⁶ В смысле памяти Ибн-Сина обычно употребляет не слово *зукр* / *зикр*, а однокоренное *закира*; здесь хранятся выработанные эстимативной силой «понятия» (*ма'на*), промежуточные между чувственными «образами / формами» (ед. ч. *сура*) и формами умственными, интеллигибеллиями (ед. ч. *ма'куль*), тогда как хранилищем для чувственных форм служит представление (*хайль*, *мусаввира*), а для интеллигибеллий – Деятельный разум. По-видимому, *зукр* употреблено здесь в более широком смысле, охватывающем также чувственные и умственные формы.

Х. Амули, редактор издания комментария ат-Тусы, понимает слово *зукр* здесь в смысле «сердце». В этом смысле он понимает и слово *рау'* в хадисе, который приводит этот комментатор для иллюстрации указанного модуса запечатления: «Дух святой (т.е. Гавриил) вдохнул (*нафаса*) в мое *рау'*, [что ни одна душа / человек (*нафс*) не опочит, пока не получит всё назначенное ей от даров Божьих (*ризк*)]» (см.: [3, с. 1133–1134]; хадис не фигурирует в шестикнижной Сунне). Слово *рау'* порой понимается и в смысле «душа» вообще; обычно считается, что при таком способе откровения Пророк не видел самого Архангела и не слышал собственно его речь.

¹⁷⁷ Как в преданиях о лицезрении пророками ангелов и слышании ими речи их [3, с. 1134].

¹⁷⁸ Напомним, что эстимация – это сила [воображения], стоящая выше собственно воображения / имажинации (*тахаййуль*).

¹⁷⁹ Если у больных и желчных воображение так подчиняется эстимации, то в еще большей мере оно подчиняется разумной / святой душе пророков, святых и праведников.

¹⁸⁰ Если начертит отпечаток в общем чувстве.

¹⁸¹ [Частично], например: только лицо или покрывало [3, с. 1134].

¹⁸² Араб.: *аджалль*; др. чтение: *аджля*, «ярчайшем».

¹⁸³ Как при лицезрении лика Божьего и слышании Его речи напрямую [3, с. 1134].



[20] Напоминание: [о деятельности воображения]¹⁸⁴

Воображающая сила сложена так, что имитирует любой соседний модус (*хдй'а*), будь то постигательный¹⁸⁵ или смесовой¹⁸⁶, и она быстро переходит от данной вещи к подобной ей или противоположной, вообще – к тому, что неким образом связано с ней. Для такой спецификации¹⁸⁷ непременно имеются частные причины, даже если они конкретно и неизвестны нам.

Была бы эта сила с иным сложением, мы не имели бы того [средства], к помощи которого мы обращаемся в переходах мышления (*фикр*), разглядывающего [заключения] по средним терминам¹⁸⁸ и им подобным¹⁸⁹, в припоминании забытых вещей и в других делах¹⁹⁰.

К означенному переходу эту силу толкает любое приводящее¹⁹¹, если только ее не контролируют. Такой контроль имеет место или (1) благодаря сильному противодействию [разумной] души приводящему¹⁹², или (2) вследствие высокой степени ясности запечатленного в ней¹⁹³ образа, когда он четко воспринимается и твердо представляется. Это отводит воображение от колебаний и шатаний, крепко удерживая его на начертанном в нем¹⁹⁴, как сие происходит и с ощущением¹⁹⁵.

¹⁸⁴ Посылка для предстоящего (в § 22) рассуждения о нужде в интерпретации некоторых образов, от горнего мира запечатленных в воображении.

¹⁸⁵ Или: когнитивный; араб.: *идракций'а*, от *идрак* – «постижение». По ат-Тусы, при такой имитации благодеяния и добродетели, например, изображаются посредством красивых форм, а злодеяния и пороки – дурных [3, с. 1136].

¹⁸⁶ Или: темпераментный; араб.: *мизаджций'а*, от *мизадж* – смесь (см. примечание 106). Человеческий организм состоит из четырех влаг / жидкостей (ед. ч. *рутуба*) – крови (*дамм*), флегмы / слизи (*бальгам*), желтой [желчи] (*мирра сафра'*) и черной [желчи] (*сауда'*); соответственно преобладанию той или иной из них говорится о «смеси / темпераменте» человека – сангвиническом (*дамави*), флегматическом (*бальгами*), холерическом (*сафрави*) и меланхолическом (*саудави*) (см.: [13, с. 25; 14, с. 210]). При холерической смеси, например, образ предстает в желтых тонах, при меланхолическом – в черных [3, с. 1136].

¹⁸⁷ Для выбора той или иной вещи.

¹⁸⁸ В категорических силлогизмах.

¹⁸⁹ По отрицаемой части в условно-категорическом силлогизме или по схожему со средним термином в индукции и аналогии [3, с. 1136].

¹⁹⁰ При выяснении частных / партикулярных деяний, которые подобает делать или не делать [3, с. 1136].

¹⁹¹ Извне или изнутри.

¹⁹² Когда душа не дает воображению уходить от желаемой ей вещи к другой.

¹⁹³ Скорее речь идет о запечатленном в силе воображения.

¹⁹⁴ Поскольку телесные силы, как было отмечено [в § 3 гл. 7], таковы, что они не воспринимают слабое воздействие при восприятии более сильного [2, с. 653]; как в случае с ощущением легкого запаха после тяжелого.

¹⁹⁵ При поступлении чего-то необычайного, след от которого долго сохраняется в уме [3, с. 1136].



[21] Указание: [о степенях привходящих свыше отпечатков]¹⁹⁶

В обоих случаях, сна и бодрствования, привходящий к душе духовный (*рухани*) отпечаток (*асар*) может быть слабым, не приводя в движение представление (*хайаль*) и память (*зукр*)¹⁹⁷ и не оставляя [в них] следа (*асар*).

Порой отпечаток оказывается сильнее, приводя представление в движение; но оно¹⁹⁸, усердствуя в движении, как таковое отходит от ясного [отпечатка] (*ас-сарих*), так что память не удерживает его, а удерживает переходы воображения и [произведенные им] имитации (ед. ч. *мухакат*) [этого отпечатка].

Наконец, отпечаток может оказаться очень сильным, а [разумная] душа при его восприятии сохраняет большое самообладание. Тогда образ (*сура*) четко вырисовывается в представлении. Душа порой бывает заинтересована в этом образе, и он прочно вырисовывается в памяти, больше не колеблясь из-за движений [воображения].

Все это происходит с тобой не только в отношении означенных отпечатков, но и в отношении твоих мыслей (ед. ч. *фикр*) наяву. Случается, что твое мышление удерживается [на каком-то понятии] в твоей памяти¹⁹⁹. Но порой бывает, что оно переходит от этого [понятия] к воображаемым вещам, приводящим тебя к забвению интересующего тебя [объекта]. Тогда ты должен анализировать в обратном направлении²⁰⁰: твое [мышление] движется от удерживаемого ныне привходящего [образа] (*саних*) к тому привходящему, от которого оно (мышление) прежде переходило к настоящему, а потом от второго привходящего движется к третьему. Так иногда оно схватывает первоначально заинтересовавший [его объект], что был потерян; но может и миновать его; и эта добыча становится возможной именно посредством некоторого анализа и определенной аллегоризации²⁰¹.

[22] Заключение: [какие отпечатки свыше требуют аллегоризации]

Те из рассматриваемых нами отпечатков, которые во сне или наяву прочно удержаны в памяти, будь это откровением (*ильхам*, *вахи*)²⁰²

¹⁹⁶ Другая посылка для нижеследующего (в § 22) рассуждения.

¹⁹⁷ См. начало примечания 176.

¹⁹⁸ Скорее речь идет не о самом представлении (*хайаль*), а о собственно воображении / имажинации (*тахаййуль*), которое и фигурирует в следующей фразе.

¹⁹⁹ Не покидая его, о нем ты не забываешь.

²⁰⁰ Араб.: *тахлцль би-ль-'акс*.

²⁰¹ Араб.: *та'вцль*; буквальный смысл – возвращение к первоначальному / исходному (*ирджа' иля авваль / асл*); впоследствии за термином закрепился смысл «аллегорическое / иносказательное толкование».

²⁰² В оригинале: *ильхам^{ан} ав вахи^{ан} сурах^{ан}*; как было сказано в предисловии к переводу, *ильхам* и *вахи* порой различаются; более того, прилагательное *сурах* («явное», «чистое») может относиться не только к слову *вахи*, но и к слову *ильхам*; в свете второго абзаца мы полагаем, что здесь *ильхам* и *вахи* употреблены как синонимы, а «явное» скорее имеет смысл «наяву».



явным либо сновидением (*хулюм / хульм*), не нуждаются в аллегоризации (*та'вцль*) или толковании (*та'бцр*)²⁰³.

А те, что сами исчезли, но остались его имитации (*мухакийат*) и последствия (*тавдли*), нуждаются в одной из двух указанных вещей: откровение (*вахи*) – в аллегоризации, сновидение – в толковании; и это варьируется соответственно индивидам, временам и обычаям.

[23] Указание: [о физических действиях, содействующих приобщению к Невидимому]

Порой некоторые натуры²⁰⁴ прибегают²⁰⁵ к действиям, от которых чувство теряется и воображение цепенеет. Благодаря им сила²⁰⁶, способная воспринимать [сведения от мира] Невидимого, становится хорошо предрасположенной к такому восприятию, а эстетимация²⁰⁷ будет направлена к вполне конкретной цели, чем восприятие и специфицируется. Так, об одном тюркском племени передают, что когда они обращаются к своему прорицателю за каким-либо предсказанием, тот начинает так быстро бегать, что, запыхавшись, почти теряет сознание, а потом проговаривает то, что ему привиделось, и слушатели тщательно запоминают его слова, чтобы действовать на их основе.

Равным образом, некоторые из тех, кого просят высказаться о чем-то в этом роде²⁰⁸, всматриваются в нечто прозрачное, мерцание которого вызывает у зрения содрогание, или прозрачность которого приводит его в изумление. Таковы и те, кто погружается в созерцание скопления блестящих черных пятен, вещей мерцающих или вибрирующих. Все это отвлекает чувство²⁰⁹ некоторым озадачиванием и приводит представление (*хайаль*)²¹⁰ в запутанное движение – словно принудительное, а не естественное; и при таком замешательстве их обоих²¹¹ появляется благоприятный момент для означенного обретения²¹².

Преимущественно такие вещи производят впечатление на натуры, склонные изумляться и воспринимать всякие бредни, как это имеет

²⁰³ Соответствующее арабское обозначение закреплено за «толкованием» именно снов.

²⁰⁴ Люди; араб.: *таба'и'*, ед. ч. *таби'а*.

²⁰⁵ При желании получить что-то из Невидимого.

²⁰⁶ Разумная душа.

²⁰⁷ В широком смысле слова, включая воображение.

²⁰⁸ О предсказании.

²⁰⁹ Внешнее?

²¹⁰ Здесь – в смысле «воображение».

²¹¹ Чувства и представление / воображение.

²¹² Некоторых вещей из Невидимого.



место со слабоумными детьми²¹³. Сему порой содействует увлеченность небылицами, [рассказами о] касании джиннов²¹⁴ и вообще всем, что озадачивает. А если эстимация сильно уповает на это, означенное соединение (*иттисал*)²¹⁵ непременно случится. Иногда [поступающее от] Невидимого проявляется как сильное мнение (*занн кави*)²¹⁶; порой оно походит на речь (*калям*) джинна или на глас (*хутаф*) кого-то отсутствующего; в другой раз сие сопровождается визуальным начертанием некоторой вещи прямо перед взором, для которого образ [из мира] Невидимого становится вполне созерцаемым (*мушахада*).

[24] Напоминание: [о приобщении к Невидимому свидетельствует опыт]

Да будет тебе известно, что к утверждению об означенных вещах и признанию их ведет не только то, что они представляют возможные предположения, к которым приходят на основе исключительно умственных соображений (хотя такие вещи и принимаются, если [подобные соображения] имеются); нет же, они суть опыты²¹⁷, чье бытие установлено²¹⁸, посему и выясняют их причины.

Любителям проникания²¹⁹ порой выпадает счастье самим переживать такие состояния или неоднократно наблюдать их в других людях, что и становится опытом, подтверждающим наличие некоторой необычайной (*'аджиб*) вещи, каковая случается, а также аргументом и мотивом для поиска причин этой вещи. С прояснением [этих причин] обнаруживается великая польза: душа обретает уверенность в наличии означенных причин, а эстимация делается податливой, больше не препятствуя разуму в его видении подобных [вещей]; и это одна из крупнейших польз и важнейших целей.

Если бы я проследил все относящиеся к данному делу детали из увиденного нами самими или переданного людьми, которым мы доверяем, рассуждение оказалось бы слишком долгим. Но кто не верит целому, тому легко не верить деталям.

²¹³ Араб.: *аль-бульх мин ас-сыбйан*; как указывает Х. Амули (см.: [3, с. 1144, примечание 7]), в некоторых рукописях вместо предлога *мин* («из») фигурирует *вау* («и»), чему соответствует перевод: «...слабоумными и детьми».

²¹⁴ В широком смысле слова, включая демонов.

²¹⁵ С миром Невидимого.

²¹⁶ Предположительного / вероятностного мнения, при преобладании склонности к признанию его достоверности.

²¹⁷ Араб.: *таджариб*, ед. ч. *таджриба*; здесь: нечто переживаемое некоторыми людьми.

²¹⁸ «Бытие установлено» – глаг. *сабута*.

²¹⁹ Или инсайта (в смысле интуитивного озарения / прозрения); араб.: *истибсар*.



[4. Необычайное воздействие на внешнюю природу]

[25] Напоминание: [таковое возможно]

До тебя могут доходить такие вести о гностиках, которые словно являются нарушением обычая²²⁰, а ты поспешишь отвергнуть их. Например, рассказ о том, как некий гностик [взывал] о дожде или исцелении²²¹ для людей – и те его получили; проклинал²²² некоторых из них – и на тех обрушилось землетрясение, либо они погибли иным образом; молился за²²³ них – и от них была отведена угроза чумы или наводнения; кому-то из них покорились звери, а кого-то перестали бояться птицы.

Подобные²²⁴ вещи не относятся к типу явно невозможного (*мумтани*'), так что не торопись [с отрицанием их] – у таких есть причины в таинствах природы; и, возможно, мне удастся поведать тебе о некоторых из них.

[26] Напоминание²²⁵: [аналогия с воздействием души на организм]

Разве не прояснилось для тебя²²⁶, что разумная (*натыка*) душа соотносится с телом не на манер запечатления (*интыба*'), а по-иному²²⁷?!

Тебе уже известно и то, что если модус (*хай'а*) убеждения ('*акд*)²²⁸ и последующего за ним²²⁹ прочно утвердится в ней, то этот модус может перейти и на ее тело²³⁰, хотя душа и отлична от тела по субстанции (*джаухар*)²³¹.

Ведь воображение (*вахм*) человека, который идет по бревну над пропастью, оказывает такое действие в плане соскальзывания с него, какое

²²⁰ То есть нарушение обычного хода вещей в природе – так в арабо-мусульманской литературе характеризуется чудо. «Нарушение» – араб. *кальб*; чаще в этом смысле употребляется *харк*. По ат-Тусы, оговорка «словно» (глаг. *када*) подразумевает, что означенные явления выглядят как нарушение обычая только с точки зрения людей, которые не ведают об естественных причинах, обуславливающих эти явления [3, с. 1150].

²²¹ Глаг. *истаска* и *исташифа* соответственно.

²²² Араб.: *да'а* '*аля*.

²²³ Араб.: *да'а* *ли*.

²²⁴ В оригинале: «и / *ва* (версия: или / *ау*) подобные»; мы следуем первому чтению.

²²⁵ В оригинале два слова: *тазкира* («напоминание» в строгом смысле) и *танбих*; в некоторых рукописях фигурирует только второе.

²²⁶ Из приведенного в § 3, 15 и 16 гл. 3 и § 2–5 гл. 7.

²²⁷ Как при управлении (*тадбир*).

²²⁸ Если достоверное для души понятие.

²²⁹ Например, предположения (ед. ч. *занн*) и воображения / эстимации (ед. ч. *вахм*), да еще и таких, как страх (*хауф*) и радость (*фарах*) [3, с. 1153].

²³⁰ Тела, в котором она находится.

²³¹ Об этом было сказано в § 6 гл. 3. По ат-Тусы [3, с. 1152–1153], это положение и положение в первом абзаце соответствуют «напоминанию / *тазкира*» в названии настоящего параграфа (см. примечание 221).



это воображение не оказывает в случае бревна, лежащего на прочном основании. А за воображениями людей следует изменение в [их телесной] смеси (*мизадж*) – постепенное или внезапное²³², а также наступление болезней или избавление от них²³³.

Посему²³⁴ не полагай невероятным, что у некоторых душ имеется определенная способность (*мдьяка*), чье действие простирается дальше собственных тел, и она столь мощна, что служит своего рода мировой душой²³⁵. И подобно тому как [душа] воздействует [на свое тело] посредством темпераментного качества, точно так же она может воздействовать [на другие тела] посредством принципа (*мабда*), лежащего в основе всех перечисленных²³⁶ [необычайных явлений], поскольку принципами их выступают эти качества²³⁷; особенно если речь идет о теле, которое благодаря некоей связи с ее телом стало более подходящим для ее [действия]²³⁸. К тому же тебе известно, что не всякое нагревающее само является горячим и не всякое охлаждающее – холодным²³⁹.

Раз так²⁴⁰, то не отрицай того, что некоторые души настолько сильны, что они способны воздействовать на другие тела – те реагируют на них наподобие реакции собственных тел. И не отрицай также, что у некоторых душ есть [способность] воздействовать не только на свои [частные психические] силы, но и на силы других душ, особенно если та отточила свою способность (*мдьяка*) через подчинение своих телесных сил²⁴¹, так что может покорять похоть, гнев или страх других душ.

²³² Например, перемена цвета лица (покраснение), вызванная чувством стыда.

²³³ Соответственно сильному воображению, направленному на заболевание или выздоровление.

²³⁴ По ат-Гусы [3, с. 1152–1153], далее следует рассуждение, соответствующее обозначению «напоминание / *танбих*» в оглавлении настоящего параграфа (см. примечание 225).

²³⁵ Словно управляет большинством тел мира.

²³⁶ В предыдущем параграфе.

²³⁷ В других телах вызывает качества, служащие принципами / основами для этих явлений.

²³⁸ Например, тело, соприкасающееся с ее телом, или такое, к которому она испытывает сострадание [3, с. 1153].

²³⁹ Ар-Рази приводит примеры с движением, которое нагревает, само не будучи горячим, и с опиумом, сила которого превосходит воду в охлаждении (притом что опиум – составное, а вода – простая, а в простом сила мощнее, нежели в составном) [2, с. 658]; ат-Гусы – с лучом (*шуд*), который сам не горяч, но нагревает, и с формой воды, которая охлаждает, но сама не холодна (холодной является ее материя) [3, с. 1153].

²⁴⁰ В пользу такой способности можно было бы привести и такое явление, как телекинез / психокинез.

²⁴¹ Например, подчинение сил похоти или гнева.



[27] Указание: [об источнике необычайной способности]

Означенная способность (*кувва*)²⁴² принадлежит душе (1) по первоначальной (*асли*) смеси (*мизадж*) своего [тела], порождающей тот психический модус, благодаря которому данная душа, собственно, и становится индивидуальной²⁴³.

Порой она рождается и (2) по возникающей [впоследствии]²⁴⁴ смеси.

Бывает также, что она появляется (3) благодаря определенному типу стяжения (*касб*)²⁴⁵, который делает душу словно бес[телесной] (*муджаррада*) ввиду ее высокой чистоты (*зака*), как сие случается у праведных людей Божьих²⁴⁶.

[28] Указание: [пророк, святой и колдун]

Кто обладает душой, которая по природе (*джибилля*) своей [способна] так [действовать], а сам он проявляет себя благим и праведным²⁴⁷, очищающим свою душу, – тот есть «пророк» (*наби*), чье [явленное чудо именуется] *муджиза*, или «святой» (*вали*), чье [явленное чудо именуется] *карама*²⁴⁸. Благодаря очищению души заложенная в природе такового [способность] получает дополнительную [силу], и в этом аспекте он может достичь наивысшей ступени.

А тот, у кого окажется эта [прирожденная способность], но который впоследствии проявляет себя зло[нравным] (*ширрцр*) и использует ее в злых [целях], – тот «колдун» (*сахир*) дурной²⁴⁹. Своей необузданностью он может причинить урон [прирожденной способности] своей души, и та не достигнет той высоты, до которой поднимаются чистые [души].

[29] Указание: [о сглазе]

К этому роду [явлений]²⁵⁰, пожалуй²⁵¹, относится сглаз (*исаба би-ль-айн*). В основе (*мабда*) его лежит психическое состояние восхищающегося-

²⁴² Способность воздействовать на другие тела и души.

²⁴³ Человеческие души едины по виду, а телесная смесь выступает в качестве принципа индивидуации.

²⁴⁴ Вторичная смесь, заменяющая первоначальную, но возникающая не в силу какого-то стяжения, о котором упоминается далее.

²⁴⁵ Через усердное упражнение / деятельность по очищению души.

²⁴⁶ Араб.: *аулийа' Аллах аль-абрар*; пророки и святые.

²⁴⁷ Араб.: *хаййир* и *рашид*.

²⁴⁸ В оригинале: *зу му'джиза мин аль-анбийа' ау карама мин аль-аулийа'*; об этих разрядах чуда было сказано в пункте 3 Предисловия к переводу.

²⁴⁹ Черный маг; «дурной / злой» – араб. *хабис*; в некоторых рукописях это слово отсутствует.

²⁵⁰ Видимо, речь идет о злом типе явлений, творимых магами.

²⁵¹ По ат-Тусы, эта оговорка выражает вероятностный / предположительный (*занни*) характер такого соотнесения [3, с. 1159].



ся, изнурительно воздействующее на того, кто в аспекте определенного своего свойства вызывает данное восхищение²⁵².

Такое [воздействие] считают невероятным те, по мнению которых, воздействующее на тела должно соприкоснуться [с ними], сообщает им часть себя или передает [им] данное качество через посредующего²⁵³. Но кто вдумается в приведенные нами тезисы²⁵⁴, тот поймет несостоятельность этого условия.

[30] Напоминание: [три разряда странных явлений]

Странные (*гарибба*) вещи в мире природы проистекают от трех начал. Первое – это вышеупомянутый психический модус.

Второе – свойства элементарных тел, как в случае с притягиванием железа магнитом благодаря присущей ему силе.

Третье – небесные силы²⁵⁵, когда между ними и смесями (ед. ч. *мизадж*) земных тел²⁵⁶, каковым присущи особые расположения²⁵⁷, или же когда между ними и силами земных душ, каковым присущи особые (действующие или претерпевающие) модусы (ед. ч. *халь*), имеется определенная связь (*мунасаба*), влекущая за собой возникновение странных последствий.

Колдовство, а также чудеса [пророков] (ед. ч. *му'джиза*) и чудеса [святых] (ед. ч. *карма*) относятся к первому разряду; *ниранджи*²⁵⁸ – ко второму; талисманы²⁵⁹ – к третьему²⁶⁰.

²⁵² «Восхищающееся» – араб. *му'джиба*; версия: *та'аджжубийа* (см.: [2, с. 661]); отметим, что смысл соответствующего арабского глагола *а'джаба* ближе к русскому «нравиться», нежели к «восхищать».

²⁵³ Примерами трех альтернатив являются: (1) огонь, нагревающий котел; (2) вода, охлаждающая парящий над ней воздух; (3) огонь, нагревающий воду в котле [3, с. 1159–1160].

²⁵⁴ В § 26 настоящей главы – о влиянии воображения на соскальзывание с бревна или на изменение смеси.

²⁵⁵ Силы души и тела небесных сфер.

²⁵⁶ Смесью / темпераментом каждого из них.

²⁵⁷ Араб.: *хай'ат вад'ийа*; расположения по отношению к небесным светилам.

²⁵⁸ Араб.: *нирандж*, от перс. *ниранг* / *найранг*. См. примечание 260.

²⁵⁹ Араб.: *талисм* (*талсам*, *тылласм*); синоним – *талисман*; первое обозначение скорее происходит от греч. *telesma*; от второго – «*talisman* / талисман» на западноевропейских языках и русском. В арабо-мусульманской литературе все три термина – *сихр*, *нирандж* и *тыллсам* – употребляются также в иных значениях, притом как более общих, так и более узких.

²⁶⁰ Первый разряд можно было бы назвать «психической магией», второй представляет «естественную / натуральную магию», третий близок к теургической магии.



[30] Совет: [остережение от бездоказательного отвержения]

Твое стремление к интеллигентности (*тақаййус*) и отречению от простонародья да не приведет тебя к тому, что ты станешь отрицать всё и вся – сие будет [лишь проявлением] легкомыслия и бессилия. Глупость в отвержении того, что еще тебе не прояснилось, не лучше глупости признания того, достоверность чего не предстала перед тобой; нет же, тебе подобает держаться за вервь воздержания от суждения (*таваккуф*). Если тебя одолевает желание отвергать услышанное, невозможность (*исти-хадля*) которого тебе не доказана, то правильнее было бы отнести такие вещи к области возможного (*имкани*), пока от этого тебя не уведет твердое доказательство.

Знай, что в природе имеются [вещи] дивные (*'аджа'иб*), и от соединения высших действующих сил с низшими²⁶¹ претерпевающими силами [возникают явления] престранные (*гара'иб*)!

Заключение-совет

О брат! В этих «Указаниях»²⁶² я взбил для тебя сливки истины, угостил лучшими яствами мудрости в изящных образцах словесности. Оберегай же сию [истину] от людей пошлых и невежественных, от всех тех, кому не дарована сообразительность, умение и навык, кто прислушивается к толпе или примыкает к еретикам (*малдхида*) и прочему сброду из числа философствующих.

А если найдешь человека, в чистосердии и благонравии которого ты уверен, равно как и в его неподатливости поспешным наущениям [своей души] и в его взирании на истину глазами довольства и искренности, то постепенно, одну часть за другой, дай таковому просимое им, в свете уже данного решая, что подобает давать дальше. Заклинай его Богом и [бери с него] непреложные клятвы, чтобы при [передаче другим] данного тобою он следовал твоему примеру. Если же ты [неосмотрительно] станешь распространять сие знание и²⁶³ растеряешь его, то пусть будет Бог [судьей] между мной и тобой – «Воистину Бога достаточно как свидетеля (*вакцль*)!»²⁶⁴

²⁶¹ «Высшие» и «низшие» – небесные и земные.

²⁶² В некоторых рукописях: «...и напоминаниях».

²⁶³ В некоторых рукописях вместо частицы *ва* / «и» фигурирует *ау* / «или».

²⁶⁴ Аяты 4:81, 4:132 и др.; в некоторых контекстах *вакцль* имеет также смысл «надзиратель» или «покровитель».



Приложение: «Сказание о Саямане и Абсале»

[Краткое изложение]

О Саямане и Абсале передают как о двух родных братьях-[царевичах], из которых младший был Абсаль. Абсаль воспитывал брат, и с возрастом он становился все более пригожим собой, рассудительным, образованным, обходительным, целомудренным и отважным. Случилось так, что жена Саямана страстно влюбилась в отрока. Та предложила мужу: «Пусть Абсаль почаще к нам заходит и общается с нашими детьми – пусть они у него поучатся». Саяман поговорил с Абсалем, но тот отказался, мотивируя нежеланием общаться с женщинами. «Но ведь моя жена тебе как мать», – убеждал его Саяман. Так Абсаль стал бывать в доме.

Хозяйка окружила его вниманием. И вот однажды, когда они остались наедине, женщина открыла Абсалью свое чувство, но это только смутило его. Женщина поняла, что юноша ей не поддастся.

Тогда она предложила Саяману: «Жени твоего брата на моей сестре!» Саяман так и поступил. Саяманова же жена предупредила сестру: «Я тебя выдаю замуж за Абсалью не для того, чтобы он принадлежал только тебе – буду делить его с тобой». А Абсалью она сказала: «Моя сестра – очень стеснительная девственница, не входи к ней днем и не разговаривай с ней, пока она не привыкнет к тебе».

И в день свадьбы Саяманова жена сама легла в постель невесты. Когда Абсаль вошел к ней, она не сдержала себя и первой склонилась к нему, прижимая свою грудь к его. «Стыдливые девственницы так себя не ведут!» – подумал Абсаль, начиная подозревать неладное. В этот момент небеса занавесились плотными облаками, сверкнула молния, и в ее блеске Абсаль разглядел лицо женщины. Он ее тут же отринул и удалился, решив исчезнуть с глаз долой.

Явившись к Саяману, Абсаль заявил: «Я хочу в твою честь завоевать страны, ведь у меня для этого достаточно сил». Собрав войско, он стал воевать против других народов, подчиняя своему брату сушу и море, на востоке и на западе, не считая сие за одолжение. Так Абсаль стал первым «Зу-ль-Карнайном»²⁶⁵, овладевшим всей землей.

Потом Абсаль вернулся на родину, полагая, что Саяманова жена уже забыла про него. Когда же та вновь принялась домогаться его, Абсаль опять ее отверг и прогнал.

Тем временем против государства Саяманова выступили враги, и он отправил против них Абсалью с войском. Тогда Саяманова жена подкупи-

²⁶⁵ Аллюзия на Коран (18:83–98), где повествуется о некоем пророке или святом по имени Зу-ль-Карнайн (в народных представлениях отождествляемом с Александром Великим), которому Бог подчинил землю от востока до запада. Согласно одной этимологии, эпитет «зу-ль-карнайн» означает «двурогой» (от араб. *карн*, «рог»), что символизирует его власть над обеими сторонами света.



ла военачальников, чтобы те бросили его во время сражения. Так те и сделали. Абсаля повергли враги, которые, полагая его мертвым, оставили лежать в крови на поле боя. Самка же диких животных, у коей было молоко, пожалела Абсаля, вложив ему в рот свои сосцы. От нее он и питался, пока не исцелился.

После Абсаль отправился к Саляману, который сильно горевал по пропавшему брату, а меж тем враги обступили его со всех сторон, всячески унижая. Воссоединившись с братом, Абсаль собрал воинов и снаряжение и вновь пошел в наступление. Он рассеял неприятеля, взял в плен их предводителя, и власть Салямана восторжествовала.

Тогда жена Салямана пошла на сговор с поваром Абсаля и его прислужником за столом, оделив их большими деньгами. И те примешали яд в питье Абсалью. Так закончилась жизнь Абсаля, истинного праведника (*сиддык*), великого по предкам своим, знаниям и деяниям.

Смерть брата ввергла Салямана в великую печаль. Отказавшись от царства, он передал его одному из своих союзников.

И вот как-то Саляман воззвал (*наджа*) к Господу, и Он откликнулся на его зов, открыв ему правду о случившемся. Тогда Саляман дал жене, повару и прислужнику за столом – всей троице – того же яду, каким они ополчили Абсаля. И те сгинули.

[Толкование ат-Тусы]

Таков рассказ в общих чертах, толкование же его следующее.

Саляман – это разумная душа.

Абсаль – теоретический разум, ставший приобретенным разумом, и сие есть его ступень в гносисе на пути к совершенству.

Жена Салямана – телесная сила, влекущая (*аммара*)²⁶⁶ к вожделению и гневу, соединяющаяся с душой, которая стала [душой] конкретного человека.

Ее страсть к Абсалью – склонность к подчинению себе разума, как она подчиняет прочие силы, дабы юноша послушался ее в достижении ее тленных целей.

Отказ Абсаля – обращение разума к своему миру.

Выданная замуж сестра – практическая сила, называемая «практическим разумом», подчиненная теоретическому разуму, который и есть душа умиротворенная²⁶⁷.

Подмена собою сестры – подделка влекущей душой своих низменных запросов под подлинные интересы [человека].

²⁶⁶ См. примечание 36.

²⁶⁷ См. предыдущее примечание.



Сверкающая из плотного облака молния – Божье кратковременное выхватывание (*хатфа*), приходящее во время занятия тленными делами, одно из Его привлечений (*джазба*)²⁶⁸.

Изгнанная Абсалем женщина – отвращение разума от страсти.

Завоевание стран для брата – созерцание душой, с помощью теоретической силы, горних областей²⁶⁹ и ее восхождение к божественному миру (*‘алям иляхи*); а также ее способность, благодаря практической силе, хорошо управлять собственным телом, семьей и градом²⁷⁰. Поэтому его называли «первым Зу-ль-карнайном», ибо сие – прозвище того, кто владеет востоком и западом.

Оставление Абсаля войском – разрыв чувственных, имагинативных и эстимативных сил с разумной душой при ее восхождении к горнему обществу; увядание этих сил из-за ее пренебрежения ими.

Питание Абсаля молоком дикого животного – исхождение к нему совершенства из вышестоящих [сущест^в], отрешенных от этого мира.

Расстройство дел Салмана с потерей Абсаля – разлад души, при небрежении в ее управлении, когда она увлечена нижестоящим.

Возвращение к брату – возобновление разумом управления телом.

Повар (*табих*) – гневливая сила, горящая желанием мести.

Прислужник за столом (*та‘им*) – воделеющая сила, притягивающая потребное для тела.

Сговор с целью убийства Абсаля – разрушение разума на старости лет, когда влекущая душа широко использует эти две силы в условиях все возрастающей слабости и немощи.

Умерщвление Сальяманом троих – прекращение душой использования этих сил в преклонном возрасте, укрощение гнева и воделеения с увяданием питающего их источника.

Отказ Сальямана от власти и передача ее другому – прекращение его управления телом, переход последнего под начало иного. <...>

Литература

1. Ефремова Н. В. *Ислам: философия, религия, культура*. М.: Наука; 2015.
2. ар-Рази, Фахраддин. *Шарх аль-Ишарат ва-т-танбихат*. Т. 2. Тегеран: Аджуман-и асар ва-мафахир-и фарханги; 2005. (На араб. яз.)
3. ат-Тусы, Насыраддин. *Шарх аль-Ишарат ва-т-танбихат*. Т. 2 (со сквозной нумерацией). Кум: Бустан-и китаб; 2007. (На араб. яз.)

²⁶⁸ Выхватывание / *хатфа* и привлечение / *джазба* – характерные для суфизма термины, выражающие состояние суфия на пути мистического экстаза.

²⁶⁹ В оригинале: «[мира] могущества (*джабарут*)» и «[мира] ангельского (*малякут*)»; возможно, речь идет, соответственно, о космических душах и разумах.

²⁷⁰ Под «градом» (*мадина*) здесь подразумевается государство.



4. аль-Кашани, Абдарразак. *Истилахат ас-суфиййа*. Каир: аль-Хай'а аль-мисриййа аль-'амма ли-ль-китаб; 1981. (На араб. яз.).
5. аш-Ширази, Садраддин. *аль-Хикма аль-мута'алийа фи аль-асфар аль-'аклиййа аль-арба'а*. Т. 1. Бейрут: Дар ихйа' ат-турас аль-'араби; 1981. (На араб. яз.).
6. Ибн-Сина. Исцеление (фрагменты). В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) *Мусульманская философия (Фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009. С. 309–456.
7. Ибрагим Т. К. *Религиозная философия ислама: калам*. Казань: Казанский университет; 2013.
8. [аль-Кушайри]. *ар-Рисаля аль-кушайриййа*. Каир: Дар аш-ша'б; 1989. 619 с. (На араб. яз.).
9. *Сахих аль-Бухари*. Дамаск – Бейрут: Дар Ибн-Касир; 2002. (На араб. яз.).
10. Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. О любви как фундаментальном атрибуте Бога в теологии Ибн-Сины. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):283–295. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-2-283-295.
11. *Сахих Муслим*. Эр-Рияд: Дар ас-салям; 2000. (На араб. яз.).
12. Ибн-Сина. *ат-Та'ликат*. Ред. А. Бадави. Бейрут: ад-Дар аль-исламиййа; б.г. (На араб. яз.).
13. Ибн Сина (Авиценна). *Канон врачебной науки*. Т. 1. Ташкент: Фан, 1981.
14. Ибн-Сина. *аш-Шифа': ат-Табу'иййат: 8-аль-Хайаван*. Каир: аль-Хай'а аль-мисриййа аль-'амма...; 1970. (На араб. яз.).

References

1. Efremova N. V. *Islam: philosophy, religion and culture*. Moscow: Nauka; 2015.
2. ar-Rāzī, Fakhraddīn. *Sharh al-Ishārāt wa-t-tanbihāt*. Vol. 2. Tehran: Anjuman-i Āthār va Mafākhir-i Farhangī; 2005. (In Arabic).
3. at-Tūsī, Nasīraddīn. *Sharh al-Ishārāt wa-t-tanbihāt*. Qom: Bustān-i kitāb; 2007. (In Arabic).
4. al-Qāshānī, Abdarrazzāq. *Istilāhāt as-sūfīyya*. Cairo: al-Hay'a al-mirīyya al-'amma li-l-kitāb; 1981. (In Arabic).
5. ash-Shirāzī, Sadraddīn. *al-Hikma al-muta'āliya fi al-asfār al-'aqliyya al-arba'a*. Beirut: Dār ihyā' at-turāth al-'arabī; 1981. (In Arabic).
6. Ibn-Sīnā. The Healing (excerpts). In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds.) *Islamic philosophy (Falsafa): An Anthology*. Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009, pp. 309–456. (In Russ.)
7. Ibrahim T. K. *Religious philosophy of Islam: Kalam*. Kazan: Kazan University; 2013. (In Russ.).
8. *ar-Risāla al-qushairīyya*. Cairo: Dar ash-sh'b; 1989. (In Arabic).
9. *Sahīh al-Bukhārī*. Damascus-Beirut: Dār Ibn-Kathīr; 2002. (In Arabic).
10. Ibrahim T. K., Efremova N. V. On the concept of love as a fundamental attribute of God in Avicenna's theology. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):273–285. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-2-283-295.
11. *Sahīh Muslim*. Riyadh: Dār as-salām; 2000. (In Arabic).



12. Ibn-Sīnā. *at-Ta'liqāt*. Beirut: ad-Dār al-islāmīyya; n.d. (In Arabic).
13. Ibn-Sīnā. *Canon of medicine*. Tashkent: Fan, 1981. (In Russ.).
14. Ibn-Sīnā. *ash-Shifā': at-Tabī'yyāt: 8-al-Hayawān*. Cairo: al-Hay'a al-misriyya al-'amma; 1970. (In Arabic).

Информация о переводчиках

Тауфик Ибрагим, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН, заместитель председателя Экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации по теологии, член редакционного совета журнала «Minbar. Islamic Studies».

Ефремова Наталия Валерьевна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН, член редакционной коллегии журнала «Minbar. Islamic Studies».

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Вклад авторов

Авторы внесли равный вклад в эту работу.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 4 июля 2019 г.
Одобрена рецензентами: 29 июля 2019 г.
Принята к публикации: 12 августа 2019 г.

Information about the translators

Tawfik Ibrahim, Dr. Sci. (Philos.), Professor, the Centre of Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies of RAS, the Researcher-in-Chief, Deputy Head Chairman of the Higher Ex-aminig Body (Section Theology) at the Ministry of Education of the Russian Federation, Advisor to the Periodical Minbar. Islamic Studies (Russian Federation).

Natalia V. Efremova, Cand. Sci. (Philos.), Senior Research Fellow at the Division of oriental philosophies of the Institute of Philosophy of RAS, an Editorial board Member of the Periodical Minbar. Islamic Studies (Russian Federation).

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Authors contributed

These authors contributed equally to this work.

Article info

Received: July 4, 2019
Reviewed: July 29, 2019
Accepted: August 12, 2019