

**Ан-Ниффари**  
**КИТАБ АЛ-МАВАКИФ**  
(фрагменты)\*

**Предисловие**

История суфизма, рассмотренная под углом зрения формальных структур ее развития, показывает, что отношение учитель—ученик является одной из базовых структур передачи мистического знания и бытования в среде его духовных адептов. Так, понятие *силсила*, или духовная цепочка, по которой передается мистическое знание, является одним из важнейших понятий в суфизме. Неслучайно каждое суфийское учение, претендующее на некоторую значимость, предполагает демонстрацию основных звеньев его передачи и опирается, как правило, в имя, наиболее авторитетное не только для суфийской, но и в целом для мусульманской традиции. Наиболее важные суфийские биографические компендиумы неявным образом предполагают — как условие включения того или иного имени мистика в перечень суфийских авторов — наличие у него как минимум одного ученика. Отсутствие сведений об учителе или ученике может стать причиной маргинального положения такого мистика в истории суфизма. Примером такого суфия, оказавшегося вне суфийского движения, как считают исследователи, именно по причине абсолютного отсутствия информации как о его предшественниках, так и о последователях, является средневековый мистик Мухаммад бен ‘Абд ал-Джаббар ан-Ниффари (ум. во 2-й пол. IV/X в.). О данном авторе известно слишком мало для того, чтобы составить о нем хоть сколько-нибудь вразумительный словесный портрет. Именно поэтому исследователи его творчества, выдающиеся востоковеды XX в. А. Арберри (1905–1969) и П. Нвийя (1925–1980), сосредоточились главным образом на изучении этимологии его имени, описании рукописей его сочинений и анализе его мистического языка и терминов. Те крупницы информации, которые мы имеем на сегодняшний день об этом мистике, а именно иракское его происхождение, непричастность к составлению своих мистических откровений в единое целое (оглавления мистических стоянок, их расположение), наличие у него сына (или, по другим сведениям, это сын его дочери),

---

\* Предисловие, перевод с арабского и комментарии Р.В. Псху.

собравшего это наследие воедино, странничество и смерть в одной из египетских деревень, содержатся только в одном источнике без ссылок на какой-либо иной: в труде средневекового суфия 'Афиф ад-Дина ат-Тилимса-ни (1213–1291), составившего детальный комментарий к одному из дошедших до нас произведений ан-Ниффари — *Kutāb al-mawāqif* («Книга духовных предстояний»), крайне похожего по своей структуре, художественной выразительности и духовному содержанию на другой текст ан-Ниффари *Kutāb al-muḥāṭabāt* — «Книга духовных наставлений». Оба текста представляют собой местами сумбурную, местами весьма выразительную в художественном смысле запись диалогов автора с Богом, в которых он получает наставления в мистической мудрости на пути постижения Бога через преодоление различных стоянок и состояний. Основное их отличие касается объема (*Kutāb al-mawāqif* содержит 77 предстояний, в то время как *Kutāb al-muḥāṭabāt* — 56 наставлений) и формы обращения Бога к мистика: в первом случае это «Он остановил меня перед (приводится мистическое понятие. — *Р.П.*)... и сказал мне», во втором — «О раб!». Начиная с XX в. общим местом в малочисленных упоминаниях и исследованиях творческого наследия ан-Ниффари стало замечание о сложности, символичности и труднопостижимости его языка. В самом деле, всякий, кто читал ан-Ниффари в оригинале, знает, с какими трудностями сталкивается переводчик при попытке так же емко и многозначно перевести этот текст, сохраняя при этом его смысловую адекватность. Помимо того что переводчик должен постоянно держать в уме такую особенность арабского языка, как соответствие арабскому корню постоянного исходного значения и интегрированного понятия, объединяющего в единое семантическое поле все словоформы, образованные от данного корня<sup>1</sup>, он должен учитывать индивидуальные специфические черты, характерные для авторского стиля ан-Ниффари, такие как аллюзивность, местами смысловую «закрытость» для читателя описываемой мистиком духовной ситуации и т.п. Семантическая многозначность текста предоставляет читателю и исследователю широкое поле для интерпретации: одна фраза ан-Ниффари может породить два-три, а иногда и больше толкований, претендующих на прояснение изучаемого отрывка. Подобный богатый аллегорический потенциал текста представля-

<sup>1</sup> Другими словами, если в русском языке этимология слова часто забыта, то в арабском языке первое значение корня всегда присутствует прямо или косвенно в каждом из однокоренных слов. «...своеобразие номинации арабского литературного языка требует от переводчика особого „нерусского“ подхода к анализу информации, содержащейся в номинативной единице арабского языка». Отсюда и безапелляционное требование к переводчику арабоязычных текстов аффективного типа, что он «должен быть готов к извлечению не только (и не столько) прямых значений арабских слов, но и к восприятию информации, которая таится в теле знака (инвариант корня, значение словообразовательной модели), а также в аллюзиях, связанных с известными арабскому адресату ситуациями» (*Финкельберг Н.Д.* Арабский язык. Курс теории перевода. М., 2007. С. 174).

ется чрезвычайно сложным для научного исследования в его классическом понимании. Буйство фантазии, пробуждаемое чтением текста ан-Ниффари и приобретающее местами «галлюцинаторный» характер, должно быть сдерживаемо известными каждому историку религиозно-философской мысли вспомогательными средствами: изучением социально-культурной и историко-политической ситуации того времени, к которому относится жизнедеятельность изучаемого автора; сопоставительным исследованием его учения с учениями предшественников, оказавших на него влияние, либо с учениями его последователей, на которых он, в свою очередь, мог оказать влияние. Но все это, как было сказано выше, превышает возможности любого исследователя, взявшего на себя труд перевода и изучения мистического наследия ан-Ниффари. В его распоряжении только текст, точнее, язык, на котором, как предполагается, ан-Ниффари выразил свой духовный опыт общения с Богом, гарантом подлинности которого может служить только сама безвестность автора, ставшая итогом его абсолютного небрежения миром и устремленности к Божественному.

Как уже говорилось, исследователь, если, конечно, он не хочет оставаться на зыбкой почве собственных фантазий, имеет еще в своем распоряжении, суфийский комментарий ат-Тилимсани на *Китаб ал-мавақиф*, к которому он вынужден обращаться вопреки осознанию того факта, что данный комментарий является результатом «пристрастного» прочтения одного мистика другим. О самом ат-Тилимсани до нас дошло гораздо больше сведений, чем о комментируемом им ан-Ниффари. Так, этимология его имени указывает на то, что его происхождение может быть возведено к одному из берберских племен Алжира. Родился он в 1213 г. на севере Алжира. Получив там же начальное образование, ат-Тилимсани в возрасте около 30 лет едет в Каир, где живет в *ханак* шейха Шамс ад-Дина ал-Или. Последние годы своей жизни ат-Тилимсани проводит в Дамаске, где и скончался в 1291 г. Согласно источникам, ат-Тилимсани был сторонником учения абсолютного единства (*ал-вахда ал-мутлака*) и по своим воззрениям был довольно близок к школе Ибн ‘Араби (ум. 1240)<sup>2</sup>. Рукописное наследие ат-Тилимсани представляет собой большей частью комментарии на различные суфийские тексты, но содержит и ряд независимых сочинений («Поэтический диван», «Разъяснение Божественных имен» и ряд других).

---

<sup>2</sup> К слову сказать, имя ан-Ниффари упоминается Ибн ‘Араби в «Мекканских откровениях», а также в трудах аш-Ша‘рани (ум. 1565), ал-Кашани (ум. XIV в.) и др. См.: *Muḥammad Ibn ‘Abdī ‘l-Jabbār al-Niffārī. The Mawāqif and Muḥātabāt with other fragments. Edited for the first time, with translation, commentary and indices by Arthur John Arberry. L.: Luzac, 1935. P. 8–14.* Более того, распространено мнение, что основное понятие мистического учения ан-Ниффари «*вакфа*» («стояние») оказало некоторое влияние на развитие взглядов самого Ибн ‘Араби, но научного доказательства этому в исследовательской литературе пока нет.

Одним из его знаменитых трудов, важным для изучения истории суфизма, является комментарий к *Kitāb al-mawāḩif* ан-Ниффари, составленный в духе идей, характерных для суфийского мировоззрения Ибн ‘Араби. Учение абсолютного единства бытия, которого придерживался ат-Тилимсани, сводилось к идее, что бытие едино и является бытием Бога. Что касается всего остального мира, то его бытие является по сути своей Божественным бытием. Бог, по мнению ат-Тилимсани, представляет собой творческий Разум, Истину, Идеальную Реальность и имеет вечное значение, в котором сходятся все противоположности: Он сокрыт и явлен, Он близок и далек, Он первый и последний и т.п.<sup>3</sup> Именно в таком духе ат-Тилимсани и комментирует произведение ан-Ниффари, временами удивляя своей способностью вычитывать свой собственный смысл во фрагментах ан-Ниффари, которые с первого взгляда с трудом поддаются подобной интерпретации.

Несколько слов о самом названии произведения ан-Ниффари *Kitāb al-mawāḩif* и о тех шести предстояниях, перевод и публикация которых предлагаются русскоязычной аудитории впервые. Основой слова «*маукиф*» (мн. ч. «*мавакиф*») является трехбуквенный корень *в-к-ф*, связанный со значением «останавливаться, стоять». В *Kitāb al-mawāḩif* в первой фразе каждого предстояния ан-Ниффари использует четвертую глагольную породу, производную от данного корня и обладающую каузативным значением: «*аукафа*» — «останавливать кого-либо»<sup>4</sup>. Производное от данного глагольного корня существительное «*маукиф*», означающее «предстояние», содержит в себе указание на то, что есть некое место, где это предстояние осуществляется<sup>5</sup>. В этом смысле этот термин правильнее перевести как «стоянка», так как именно это русское слово включает в себя два смысловых оттенка, содержащихся в арабском слове «*маукиф*»: собственно акт стояния и место, где это стояние осуществляется. Но поскольку в русскоязычной суфиеведческой литературе термин «стоянка» используется для передачи значения другого арабского слова («*макам*»), мы остановились на переводе названия произведения ан-Ниффари *Kitāb al-mawāḩif* как «Книга предстояний».

<sup>3</sup> *Мухаммад бен ‘Абд ал-Джаббār ан-Ниффарī*. *Kitāb al-mawāḩif* ва йалīхи *Kitāb al-Muḩāḩabāt*. Под ред. А. Дж. Арберри. Кёльн: Маншūrāt ал-Джамал, 1996. С. 27.

<sup>4</sup> В тексте «*аукафани фи*», что дословно переводится как «Он остановил меня в». Можно согласиться с А. В. Смирновым, что словосочетание «*аукафа фи*» адекватнее перевести как «Он наставил». Другими словами, применительно к переводимому тексту использование перевода этого словосочетания в смысле «Он наставил меня в чем-либо» будет выражать стремление ан-Ниффари указать на то, что Бог ввел мистика в некое состояние, в котором Он дает ему познать истину, о которой и идет наставление далее по тексту.

<sup>5</sup> *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur’an, Mi’raj, Poetic and Theological Writings*. Translated, edited and with an Introduction by Michael A. Sells. N.Y., 1996. P. 282.

Ниже читателю предлагается перевод шести предстояний ан-Ниффари: «И вот! Ты уйдешь» (№ 40); «Глубокое понимание (*фиқх*) и поворачивание глаза» (№ 41); «Перед Его дланями» (№ 43); «Кто ты и кто Я» (№ 44); «Степени» (№ 53); «Покой» (№ 54). Полагаю, что на примере данных фрагментов читатель сможет должным образом оценить сложность мистического языка ан-Ниффари, труднодостижимость и многосмысленность содержания его произведения. Парадоксальность фраз, используемых им для выражения своих мыслей, полностью дезориентирует читателя в его попытках составить более или менее стройное представление об идеях автора произведения. Контраст смыслов, резкость обратных поворотов к значению, прямо противоположному только что выраженному, лишает читателя надежды более или менее устойчиво реконструировать мировоззрение ан-Ниффари. Единственное, что оставляет ан-Ниффари своему читателю, это возможность безоговорочно, без оглядки и без всяких попыток системного упорядочивания его мыслей, следовать за ним, вернее, следить за той языковой игрой, которая на глазах читателя разворачивается на страницах его произведения и результатом которой становится расширение сознания и выход его за рамки обычных представлений, понятий и самих языковых возможностей читателя. И все же одно предупреждение, своего рода ориентир, читателю можно дать: работа с текстом ан-Ниффари показывает, что диалоги, которые ведутся от лица Бога, построены на эффекте неожиданности. Читатель находится в своеобразной «стрессовой» ситуации нескончаемой парадоксальности, а местами и абсурдности. Там, где Бог наставляет мистика в некоем знании, всегда, как правило, следует ожидать наставление прямо противоположное, а итогом диалога часто бывает некая фраза, ставящая читателя в тупик своим абсолютным отсутствием какой-либо корреляции с вышесказанным. «Плодом» таких парадоксальных речений, сравнить которые можно с коанами в дзен-буддизме, должно стать понимание истинной природы Бога как «любви милующей и испытующей», Его вездесущности и недоступности для понимания, не преодолимой человеческими усилиями. А это значит, что любые попытки умиловить Бога, следуя какой-либо «системе», пути в поисках Его достижения и т.п., на что, собственно, и направлены традиционные знания, артикулируемые человеческим языком и сознанием, бесполезны до тех пор, пока зиждутся на самостоятельности и уверенности человека в том, что он в состоянии спасти себя сам. Ценность таких усилий равна нулю — то, что может придать им значимость, заключается только в силе их направленности на Бога. Можно сказать, что единственное, что остается человеку в его устремленности к Богу, — это сама устремленность, которая и будет его путем, и исход этого пути будет зависеть от силы интенции мистика, даруемой ему в свою очередь Богом. Другими словами, то знание, которое обретает мистик в диалогах с Богом, заключается в осознании того, что все зависит от воли Бога. И в этой

ситуации осознания крайней своей зависимости от Бога, Его вездеприсутствия, включая самого мистика, все что остается мистику — это уповать на милость Бога, всецело отдаваясь на Его волю.

В связи с этим интересным будет обратиться к 54-му предстоянию, озаглавленному «Покой» (*сакин*). Арабский корень данного слова *с-к-н* связан со значением «быть тихим, спокойным, утихать»<sup>6</sup>. Производное от этого корня существительное «*сакина*» означает «спокойствие, тишину». Мистическое значение данного слова указывает на состояние мистика, наполненного мыслью о Боге, на его пребывание перед Божественной сущностью. Ан-Ниффари создает сравнительно небольшой фрагмент, посвященный разъяснению этого понятия с точки зрения его Божественного значения.

В первых абзацах, определяющих это понятие, покой характеризуется как любовь к Богу, являющаяся результатом познания Бога. В них ан-Ниффари несколько замысловатым образом утверждает очень интересную идею — познание Бога с необходимостью приводит к возникновению любви к Нему. Другими словами, сущность Бога такова, что при правильном ее понимании она не может не вызывать у человека любви к Себе. И эта любовь к Богу есть свидетельство того, что человек находится на верном пути к Нему. Можно попытаться выделить несколько уровней основных последствий достижения покоя:

- «Литургический» уровень: 1) начало достижения покоя — взывание к Богу, 2) взывание к Богу порождает в человеке страх Божий, 3) страх Божий делает человека праведным, 4) праведность дарует ему достоинство, 5) достоинство праведности означает причастность человека Богу. И как вывод, объясняющий переход человека на уровень Божественного, ан-Ниффари дает следующее положение: ибо только родственное Божественной сущности может быть достойно Ее страха и милости.

- Онтолого-гносеологический уровень: 1) знание, открытое Богом, дарует покой, 2) покой является условием предстояния перед Богом. Другими словами, если человек может предстать перед Богом, то он обладает покоем, и наоборот, если человек обладает покоем, он может предстать перед Богом.

- Этический уровень: 1) покой порождает терпение, 2) терпение порождает кротость, 3) кротость порождает доброту.

- Сотериологический уровень включает преодоление следующих препятствий на пути к Богу: 1) знание, преодоление его — в осознании его формальности (оно пребывает в буквах), 2) мистическое познание, преодоление его — в осознании его зависимости от знания, 3) поминание, преодоление его — в осознании его обусловленности мистическим познанием,

---

<sup>6</sup> Грамматическое значение этого корня связано с указанием на отсутствие огласовки над буквой.

4) славословие, преодоление его — в осознании его основы (поминание), 5) буквы, преодоление которых в осознании их функционального предназначения образовывать имена, 6) имена, преодоление которых в осознании того, что за ними имя [Бога], 7) имя, преодоление его — в осознании того, что оно выражает сущность [Бога], 8) сущность, преодоление ее — в самом акте преодоления, 9) акт преодоления, преодоление которого в осознании того, что оно является условием видения. Ибо, говорит ан-Ниффари, одним из определений видения является именно процесс преодоления.

Ан-Ниффари использует для выражения необходимости преодоления препятствий глагол «отбрасывать, бросать», выражая тем самым идею того, что, с одной стороны, очищается и сужается путь к Богу, а с другой — утверждается непрерывность устремления души к Богу, итогом которого будет чистое видение Бога. Устами Бога ан-Ниффари предъявляет к человеку, вставшему на путь спасения, требование одномоментного усилия сознания непрерывно устремляться к Богу и в этом устремлении непрерывно отрицать все иное посредством осознания его отличности от Бога.

Ниже представлен перевод упомянутых выше фрагментов из *Китаб ал-мавакиф* ан-Ниффари. В большинстве сносок к переводу даны комментарии ат-Тилимсани, сужающие семантическую широту текста ан-Ниффари. В сносках, где нет ссылок на комментатора, даны мои пояснения, которые я посчитала необходимым привести для лучшего понимания текста. Перевод с арабского сделан с издания: *Мухаммад бен 'Абд ал-Джаббар ан-Ниффари*. *Китаб ал-мавакиф ва йаляйхи Китаб ал-Мухатабат*. Под ред. А.Дж. Арберри. Кёльн: Маншурат ал-Джамал, 1996. Номера страниц исходного арабского текста каждого предстояния указаны в соответствующих сносках к переводу.

---

## Перевод

### 40. И вот! Ты уйдешь<sup>7</sup>

Он остановил меня меж дланями Своими<sup>8</sup> и сказал мне: — Видишь ли ты что-либо иное, чем Я. — Я ответил: — Нет. Он сказал: — Взгляни на

---

<sup>7</sup> *Ан-Ниффари*. *Китаб ал-мавакиф*, с. 71.

<sup>8</sup> В тексте выражение «*байна йадаййи*», букв. «меж дланями Моими». Самим выражением «меж дланями» обозначается близкое присутствие, стояние перед чем-либо, предстояние в непосредственной близости и доступности. Метафоричность данного высказывания, несмотря на некоторую стилистическую погрешность в русском переводе, дает хороший зрительный образ: Божьи руки объемлют мистика, скрывая его от иного и обращая его взор только на Себя. В этом смысле ат-Тилимсани абсолютно прав, говоря о том, что данный отрывок содержит, с одной стороны, обнаружение и проявление

Меня. — Я взглянул на Него, как Он снижает и повышает долю<sup>9</sup>, управляя один всякой вещью<sup>10</sup>.

Сказал Он мне: — Ты не увидишь Меня только кроме как будучи меж дланями Моими. И вот! Ты уйдешь<sup>11</sup> и увидишь иное, чем Я, и не увидишь Меня. Если увидишь его<sup>12</sup>, не отрицай его и помни [этот] Мой завет. Воистину, если потеряешь его<sup>13</sup>, то будешь неверным. И если оно скажет тебе: «я», поверь ему, и тогда Я поверю ему<sup>14</sup>. Если оно скажет тебе: «оно»<sup>15</sup>, то не верь ему, и тогда Я не поверю ему.

#### 41. Глубокое понимание (*фиқх*) и поворачивание глаза<sup>16</sup>

Он остановил меня и сказал мне: — Ты не близок и не далек, не отсутствуешь и не присутствуешь, ты не живой и не мертвый, посему слушай Мой завет: если Я назову тебя, не называйся<sup>17</sup>, если Я украшу тебя, не украшайся и не поминай Меня. Воистину, если ты помянешь Меня, Я заставлю забыть тебя о Моем поминовении. — Он открыл мне лицо каждой вещи, и увидел я, что оно связано с лицом Его. [Он открыл мне также] обратную часть каждой вещи, и увидел я, что она связана с Его приказанием и запрещением<sup>18</sup>.

---

ние (мистика — Богу и Бога — мистику), а с другой — сокрытие всех образов от него, но не посредством отказа или уклонения от них, а в силу всецелой погруженности в Божественное бытие, зримое мистиком воочию, его соединения с Богом. См.: *'Афйф ад-Дин ат-Тилимсани*. Шарх мавāқиф ан-Ниффарй. Ред. Дж. ал-Марзукй. Ал-Қахира: ал-Хай'а ал-мирсийя ал-'амма ли 'л-китāб, 1997. С. 348–349 (далее при ссылках на это сочинение в скобках приводятся только страницы).

<sup>9</sup> В тексте *қист*, что переводится и как «справедливость».

<sup>10</sup> В таком состоянии мистик видит Бога управителем всего, относя любое проявление и изменение в мире исключительно к Богу.

<sup>11</sup> «Уйдешь» — в букв. пер. «выйдешь из рук Бога». Само арабское слово *инсарафа*, используемое в данном случае Ниффари, имеет еще и значение «предаваться чему-либо». В этом смысле выражение «ты уйдешь» может пониматься и как «ты потеряешь свою сосредоточенность [на Боге]». Интересно, что в комментарии ат-Тилимсани вместо «Ты уйдешь» дано «Он уйдет» (с. 349).

<sup>12</sup> Имеется в виду иное, чем Бог.

<sup>13</sup> См. предыдущую сноску.

<sup>14</sup> Этот отрывок, по мнению ат-Тилимсани, необходимо понимать в ключе противоположения видения и сокрытия: потеря Божьей заповеди означает ее сокрытие, а сокрытие есть неверие, и тогда логично, что иное, чем Бог, использует местоимение «я», так как лицо Истины сокрыто (с. 349).

<sup>15</sup> Ат-Тилимсани полагает, что слово «оно» нужно интерпретировать как «оно есть Истина» (с. 349–350). По мнению этого средневекового комментатора, данное предстояние в целом представляет собой требование всецелого проявления и в то же время сокрытости, в смысле сокровенности, присущей уединению.

<sup>16</sup> *Ан-Ниффарй*. Китāб ал-мавāқиф, с. 71.

<sup>17</sup> Игра разнокоренных слов на арабском.

<sup>18</sup> По мнению комментатора, в этом фрагменте изложены требования всецелого созерцания (*шухūd*): требование отказа от себялюбия, достигаемого посредством одновре-



И сказал Он мне: — Посмотри на Мое лицо. — Я посмотрел. И сказал Он мне: — Нет ничего, кроме Меня. — Я ответил: — Нет ничего, кроме Тебя.

И сказал Он мне: — Посмотри на свое лицо. — Я посмотрел. И сказал Он мне: — Нет ничего, кроме тебя. Я ответил: — Нет ничего, кроме меня. Он сказал Мне: — Выйди. Ты знаток. — Я вышел, стремясь к глубокому пониманию. Он исправил мне зрачок, и я окинул им глубокое понимание и пришел с этим к Нему. И Он сказал мне: — Я не смотрю на содеянное.

### 43. Перед Его дланями<sup>19</sup>

Он остановил меня перед дланями Своими и сказал мне: — Я не потерплю, чтобы ты [принадлежал] чему-либо, и Я не потерплю, чтобы что-либо [принадлежало] тебе. Хвала тебе! Я восхваляю тебя, а ты не восхваляешь Меня; Я твой действитель, и Я побуждаю тебя действовать, как же ты [сможешь быть] Моим действителем?<sup>20</sup> И увидел я, что свет — это тьма, просьба о прощении — это избегание, и весь путь не пройти<sup>21</sup>. И сказал Он мне: — Восхваляй себя, считай себя святым, возвеличивай себя, покрывай себя от Меня и не выставляй себя<sup>22</sup>. Воистину, если ты покажешься Мне, Я испепелю тебя и скроюсь от тебя.

---

менного снятия противоположных определений с целью достижения устойчивого срединного положения между ними, возвысившегося до Истины. В состоянии созерцания адепт созерцает Высшую Истину и ничего иного. В этом смысле требование не называться самому означает требование не определяться и не достигать устойчивости в каком-либо лице, равно как не украшаться, ибо под украшением понимаются атрибуты, качества. «Не поминай» ат-Тилимсани интерпретирует как «не обретай устойчивость тем фактом, что поминаешь Меня, ибо Я заставлю забыть истинное поминание, каковым является твое созерцание, что в бытии нет ничего, кроме Меня». В этом смысле понятно, что истинное лицо каждой вещи, которое в обычном состоянии подчинено мирскому закону, в состоянии созерцания будет являть адепту лик Бога (с. 350–351).

<sup>19</sup> *Ан-Ниффарй*. Китаб ал-мавакиф, с. 72. Относительно выражения «меж дланей» см. примеч. 8 к фрагм. 40.

<sup>20</sup> По мнению комментатора, данный фрагмент содержит идею очищения Богом своего творения (в данном случае адепта) от связи с миром вещей, в результате которого ему воздается хвала, знаменующая собой это очищение. И слова Бога, обращенные к своему адепту: «Слава тебе!», следует понимать как «Я очистил тебя от всего иного, чем Я». То, что в данном акте восхваления активным субъектом является Бог, объясняется следующей фразой, что только Бог является действующей силой (с. 354–355).

<sup>21</sup> Под светом понимается свет вероучения, догматики; под избеганием понимается враждебность в отношении вражды; в силу иллюзорности самого действия и двусмысленности положения (разум адепта не действителен — действует только Бог), путь действия, руководимого знанием адепта, означает гибель. Именно в этом смысле, как считает комментатор, ан-Ниффарй использует выражение «весь путь не пройти» (с. 355).

<sup>22</sup> В данном отрывке ат-Тилимсани полагает естественным, что Бог, преградив путь самостоятельного действия адепта словами: «Я восхваляю тебя, а ты не восхваляешь Меня», повелевает ему восхвалять самого себя, возвеличивать и освящать, поскольку Он уже показал ему, что когда тот хвалит самого себя, то тем самым он хвалит Всевышнего (с. 355).

И сказал Он мне: — Я раскрываю тебя Себе, не покрывай себя<sup>23</sup>. Воистину, если ты покроешь себя, Я опорочу тебя. Если Я опорочу тебя, Я не прикрою тебя, а сокроюсь Сам и не появлюсь, обнаружусь и не покроюсь<sup>24</sup>. И увидел я, что Он доволен тем, чем Он не доволен, и не доволен тем, чем Он доволен<sup>25</sup>. И сказал Он мне: — Если покоришься, то станешь безбожником<sup>26</sup>. Если будешь добиваться, то покоришься<sup>27</sup>. Я увидел Его, я познал Его. Я увидел свою душу, я познал ее<sup>28</sup>. И сказал Он мне: — Ты преуспел<sup>29</sup>. Когда придешь ко Мне, пусть не будет с тобой ничего из всего этого, поскольку ты не знаешь Меня и ты не знаешь себя<sup>30</sup>.

#### 44. Кто ты и кто Я<sup>31</sup>

Он остановил меня и сказал мне: — Кто ты и кто Я. — И увидел я солнце, луну, звезды и все светила. И сказал Он мне: — Не осталось света в течении Моего моря, кроме того, который ты увидел. И пришла ко Мне всякая вещь, так что не осталось ничего. И смирилась передо Мной, и отдалась на [волю] Мою, и остановилась в тени. — И сказал Он мне: — Ты знаешь Меня, а Я тебя не знаю<sup>32</sup>. И увидел я, что весь Он связан с моей одеждой, но не связан со мной<sup>33</sup>. И сказал Он мне: — Это Мое почитание<sup>34</sup>.

<sup>23</sup> Другими словами, Я выявляю небытие твоей сущности, не воображай, что она устойчива (с. 355).

<sup>24</sup> «Опорочу», по мнению комментатора, значит «опорочу неведением и сокрытием». Истина покрытия — в отказе самолюбия в рассмотрении, а истина раскрытия — в нутаивании этого небытия (с. 355).

<sup>25</sup> Тем, чем Бог доволен в знании (*'ильм*), Он не доволен в мистическом познании (*ма'риф*), и наоборот (с. 356).

<sup>26</sup> Данным высказыванием, полагает ат-Тилимсани, адепту разъясняется невозможность действия в соответствии со своим знанием, что требуется стоянкой покорности (*ислām*). «Если покоришься, то станешь безбожником» означает возвращение к состоянию двойственности после обретения подлинного единобожия (с. 356).

<sup>27</sup> Возможно, речь идет о стремлении добиваться рая, что означает покорность (*ислām*) и возврат к стоянке покорности (с. 356).

<sup>28</sup> Согласно ат-Тилимсани, познание Бога означает познание того, что Он есть бытие, а познание собственной души — познание того, что она есть небытие (с. 356).

<sup>29</sup> Т.е. ты правильно познал.

<sup>30</sup> Т.е. не оценивай созерцание Меня, ибо в этом случае тебя загрязнит твой образ и ты лишишься качеств познающего (*'ариф*) и познаваемого (*ма'руф*). Свидетельство этого — слова «ты не знаешь Меня и ты не знаешь себя» (с. 356).

<sup>31</sup> *Ан-Ниффари*. Китаб ал-мавақиф, с. 73.

<sup>32</sup> Смысл этой фразы ат-Тилимсани понимает следующим образом: «Я — бытие, и поэтому Я знаю, ты — небытие, и поэтому ты не знаешь» (с. 357).

<sup>33</sup> Т.е. связан с моим бытием, но не со мной или с моей истиной, которая есть небытие (с. 357).

<sup>34</sup> По мнению ат-Тилимсани, почитание в данном случае означает созерцание того, что Бог — это бытие, а мистик — небытие (с. 357).

И склонилась одежда моя, но я не склонился<sup>35</sup>. И спросил Он меня: — Кто Я? — Солнце и луна затмелись, звезды попадали, светила потухли, и покрыла тьма всякую вещь кроме Него. И глаза мои не видели, уши мои не слышали, ощущение мое прекратилось<sup>36</sup>. И заговорило все и сказала: — Велик Господь. — И пришла ко мне всякая вещь и в руке ее копье. И сказал Он мне: — Беги! — Я спросил: — Куда? Он ответил мне: — Пади во тьму! — Я упал во тьму и увидел себя. И сказал Он мне: — Никогда не смотри ни на что, кроме как на самого себя, и никогда не выходи из тьмы. И если Я выведу тебя из нее, Я покажу тебе Себя, и ты увидишь Меня. Если ты увидишь Меня, то ты будешь дальше всех отдаленнейших<sup>37</sup>.

### 53. Степени<sup>38</sup>

Он остановил меня перед степенями и сказал мне: — Я тот, кто выявляет видимое так, что если станет явным ему, Я сожгу его. Я тот, кто скрывает сокровенное так, что если станет явным ему, Я сожгу его<sup>39</sup>.

Я проявил творение и распределил по родам и изготовил им сердца. И Я остановил их, и каждое сердце остановилось в своем пределе и вращается в [той] заповеди, в которой оно остановилось<sup>40</sup>.

С помощью распределения [по родам] познается телесность, посредством стояния познается горнее.

<sup>35</sup> Склонение означает отклонение от Пути: моя одежда склонилась к притязанию самости, так как оно есть бытие (с. 357).

<sup>36</sup> Описание момента понимания мистиком своей несуществующей «сущности» (абсолютного эгоизма) и осуществленной Истины.

<sup>37</sup> Данный фрагмент должен демонстрировать соотношение двух природ, божественной и человеческой, или бытия, символизируемого светом, и небытия, символизируемого тьмой. Именно поэтому выход из тьмы, или небытия, и созерцание Бога, света, или бытия, будет означать предельное отдаление мистика от Бога, если не уничтожение, так как явление Бога, или абсолютного Света, уничтожает тьму. А что уничтожено божественным явлением, продолжает комментатор, то никогда не вернется [в свое прежнее состояние] (с. 358).

<sup>38</sup> *Ан-Ниффарӣ*. Китаб ал-маваќиф, с. 87–88.

<sup>39</sup> Смысл этого фрагмента, согласно ат-Тилимсани, заключен в идее того, что выявление — это действие Бога, когда оно обнаруживается в умах непосвященных, и, когда истина выявления и сокрытия становится явной, она уничтожает их. Смысл сожжения в том, что они видят выявление как появление, находят только явное и их следы уничтожаются, так как они не видят, что они нашли (с. 401).

<sup>40</sup> В данном отрывке Бог обращается к каждому в той мере, в какой это могут воспринять его чувства. Распределение по родам означает желание Богом разнообразия; остановка — предоставление им свободы в тех пределах, каковые являются их степенями в знании и пр.; упомянутые сердца означают, что у каждого тварного существа есть сердце, соответствующее ему, посредством которого он меняется, согласно тому, для чего он создан (с. 402).

У того, кто познал Меня, нет жизни кроме как в мистическом познании<sup>41</sup> Меня. У того, кто узрел Меня, нет силы кроме как в видении Меня<sup>42</sup>.

Если ты познал Меня, то бойся Моего коварства. Каким образом познать его, кроме тех, кто избран для Моего знания<sup>43</sup>.

Коварство считай ревностью, и если увидишь ее, то направит она тебя<sup>44</sup> ко Мне и по Моему пути.

Утвердилась твоя мудрость, и светится путь твоего руководства: следуй ему, соединяется с тобой тот, кто соединяется, и сторонится тебя тот, кто сторонится. Это Мое указание, которое не сбивает с пути, и это Мое управление, которое не отклоняет.

Если пришло к тебе толкование [Корана], то пришло к тебе Мое покрывало, на которое Я не смотрю, и ненависть, к которой Я не испытываю сочувствия<sup>45</sup>.

Знание призывает к действию, а действие напоминает о хозяине знания и о самом знании. Кто познал, но не действует, того покидает знание. Кто познал и действует, с тем знание неразлучно.

С тем, кого покинуло знание, неразлучно неведение, которое ведет его в опасные места. Тому, с кем знание неразлучно, открыты двери прибавления от него.

Если душа взбунтовалась всего лишь в одном, то она не подчинится тебе ни в чем.

Осталось знание — осталась мысль. Осталось познание — осталась мысль.

Если владеющий знанием увидит владеющего познанием, он поверит ему в его началах и не поверит ему в его окончаниях. Если владеющий

---

<sup>41</sup> В тексте используется слово *ма'риф*, которое традиционно переводится в суфиеведческой литературе как «гносис». Данный греческий термин представляется не совсем адекватным для обозначения духовного, сверхчувственного знания о Боге, описываемого ан-Ниффари. Словосочетание «мистическое знание» более громоздко по форме, но менее притязательно по содержанию: оно не содержит ненужных в данном случае дополнительных коннотаций, сосредотачивая реципиента на главном значении — протяженности невыразимого обычными средствами знания о Боге во внутреннем мире адепта.

<sup>42</sup> Ат-Тилимсани полагает, что основное различие между познанием Бога и Его видением заключается в том, что познание частично, а видение универсально (с. 402).

<sup>43</sup> В данном случае, полагает ат-Тилимсани, познание означает сокрытие в соответствии с тем, что остались следы, а пока остаются следы, возможно коварство. Последнее имеет свои степени: коварство, скрывающее от адепта дары Бога, что невозможно для познавших; коварство, которое дает адепту познать истину вне сокрытия, но это познание не уничтожает следов и потому тоже является коварством; и последняя степень — это та, которая описана в отрывке, — его познают только избранные к Божественному знанию (с. 402).

<sup>44</sup> Букв. «затравив со всех сторон» («*хауаша*»).

<sup>45</sup> Другими словами, если адепт вручил себя Богу, то для него уже недопустимо ни толкование, ни что-либо иное, ибо Бог заменяет ему теперь и разум и знание (с. 403).

познанием увидит того, кто видел Меня, то не поверит ему ни в началах, ни в окончаниях. Владеющий видением поверит в начало каждой вещи и поверит в конец каждой вещи. Нет покрывала на нем, и нет у него неверия<sup>46</sup>.

Знание — это столб, который переносим лишь познанием. Познание — это столб, который переносим только созерцанием<sup>47</sup>.

Начало созерцания отрицает мысль. Конец созерцания отрицает познание<sup>48</sup>.

Если знание появилось от созерцания, то оно испепеляет и знание и знающих<sup>49</sup>.

#### 54. Покой<sup>50</sup>

Он остановил меня перед покоем и сказал мне: — Это любовь ко Мне, она утверждает то, что утверждает, и уничтожает то, что уничтожает<sup>51</sup>.

Она утверждает, [исходя] из Моего повеления. Мое повеление вмняет в обязанность то, что вмняет в обязанность, [исходя] из Моей заповеди. Заповедь же Моя выходит посредством того, что [исходит] из Моего знания. Мое знание преобладает, и Я делаю тебя свидетелем того, что оно

<sup>46</sup> Начала познания — благое действие, а оно происходит от знания. Поэтому владеющий знанием верит владеющему познанием в его началах. Окончания познания не связаны с действием, на которое указывает знание, и потому владеющий знанием не верит владеющему познанием в его окончаниях. В то же самое время владеющий познанием не верит обладающему видением Бога, поскольку у него остались следы. В то время как обладающий видением Бога абсолютно лишен каких-либо следов, и, значит, видит ясно начало и конец каждой вещи, и нет для него сокрытости, и нет у него неверия (с. 404).

<sup>47</sup> По мнению ат-Тилимсани, только тайное может нести явное, а это значит, что внутренним, тайным, «столбом» знания является познание, а внутренним «столбом» познания является созерцание (с. 404).

<sup>48</sup> Поскольку созерцание полностью сосредотачивает душу на созерцаемой истине, то у нее исчезает всякий помысел, происходящий от рассеянности сознания. В этом смысле начало созерцания уничтожает мысль. Конец же сознания уничтожает познание, другими словами, двойственность, так как познание подразумевает познающего и познаваемое (с. 405).

<sup>49</sup> По мнению комментатора, знание, проистекающее из созерцания, — это знание, которое остается в сердце созерцавшего после окончания созерцания и оно отрицает рациональное и традиционное знание в том смысле, что обладатель такого знания переходит к другому виду понимания и почитания Бога. Испепеление же знаний и знающих означает отказ Бога от них (с. 405).

<sup>50</sup> *Ан-Ниффарй*. Китаб ал-мавакиф, с. 88–89.

<sup>51</sup> Утверждение в данном случае, по мнению ат-Тилимсани, это то, что утверждает любовь к Богу, а именно отказ от всего иного, чем Бог. Другими словами, почитание Бога, которое вносит беспокойство своей трудностью, различает сердце с его покоем. Покой же стирает подобное почитание и заменяет его на такое, которое не различает его с сердцем, на почитание сердцем и поминанием. Это не означает отказа от обязательных религиозных правил, речь идет о добровольных дополнениях к ним (с. 405).

преобладает. И это Мой покой. Ты свидетельствуешь, и это Мое ясное доказательство.

Покой [заключается] в том, чтобы ты вошел ко Мне через врата, из которых к тебе пришло познание Меня<sup>52</sup>.

Я открыл для каждого правого адепта врата, [ведущие] ко Мне, Я не закрою их: через них он входит, и через них он выходит — это его покой, который его не покинет<sup>53</sup>.

Среди обладателей мистических знаний есть обладатели врат: они входят через врата посредством того знания, которое [обрели] от мистических познаний, и выходят через врата посредством того знания, которое [исходит] от Меня.

Покой [заключается] в том, чтобы взывать ко Мне. Если ты воззовешь ко Мне, Я вменю в обязанность тебе слово богобоязненности. Если Я вменю тебе в обязанность [это], ты будешь самым правым благодаря этому. Если ты станешь самым правым, ты станешь достойным его. Когда ты станешь достойным его, ты станешь [рожденным] от Меня, ибо Я достоин богобоязненности и Я достоин прощения.

Я открыл для тебя врата, [ведущие] ко Мне, и Я не закрою их для тебя. [Эти врата] — взор твой, [направленный] на то, от чего ты сотворен. Я сделаю тебя свидетелем Моего свидетельствования в твоем взоре. Это твои врата, которые не будут закрыты без тебя. Это твой покой, который не покинет тебя.

Если ты войдешь ко Мне, ты увидишь Меня. Знамение видения Меня — вернуться посредством знания, в котором ты вошел, или посредством упрочения того, в чем ты вошел.

Если ты устремись к цели, то оставь иное за собой. Если ты достигнешь ее, то отбрось покой за ней. И входи ко Мне, но не посредством знания, ибо ты не будешь ведать, и не посредством неведения, ибо ты выйдешь.

В каждом знании есть свидетель покоя, и истина его — в предстоянии перед Богом.

Терпение [проистекает] от покоя, кротость — от терпения, доброта — от кротости.

Если ты устремись ко Мне, тебя встретит знание, отбрось его к *харфу*<sup>54</sup>, ибо оно [существует] в нем. И когда ты отбросишь его, к тебе придет

<sup>52</sup> Комментатор дает следующую интерпретацию: «Несомненно, что сердце адепта, к которому пришло познание Бога, находит покой в этом познании. К примеру, адепт приобрел познание того, что поминание (*зикр*) должно сопровождать ночное чтение Корана, — и вот вход к нему. Итак, поминание дает ему покой через это, так как это те врата, через которые пришло к нему познание» (с. 406).

<sup>53</sup> Другими словами, у каждого свои способности и готовность к богообщению, и Бог дает каждому по его способностям и готовности.

<sup>54</sup> Т.е. к букве. — *Примеч. пер.*

мистическое познание. Отбрось его к знанию, ибо оно [существует] в нем. И когда ты отбросишь его, придет к тебе поминание (*зикр*). Отбрось его к мистическому познанию, ибо оно [существует] в нем. И когда ты отбросишь его, к тебе придет славословие (*хамд*). Отбрось его к поминанию, ибо оно [существует] в нем. И когда ты отбросишь его, к тебе придут *харфы*. Отбрось их к именам, ибо они [существуют] в них. И когда ты отбросишь их, придут к тебе имена. Отбрось их к имени, ибо они [существуют] в нем. И когда ты отбросишь их, придет к тебе имя. Отбрось его к сущности, ибо оно [существует] для нее. И когда ты отбросишь его, к тебе придет отбрасывание. Отбрось его к видению, ибо оно (отбрасывание. — *Р.П.*) [является одним] из его определений<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> Или определяющих воздействий (*примеч. пер.*).