



Р. З. Каримбеков

Частное учреждение — образовательная организация высшего образования
Московский исламский институт
(Москва, Россия)

ЀДАБ КАК ЭТИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ В УЧЕНИИ ИБН ‘АТА’ АЛЛАХА АЛ-ИСКАНДАРИ *

КАРИМБЕКОВ Рыскулбек Зиямидинович —

магистр теологии, соискатель ученой степени
кандидата теологии; руководитель образовательно-
просветительского Центра имени шейха Мухаммада
Садыка Мухаммада Юсуфа,
Московский исламский институт
(109382, Россия, г. Москва, пр. Кирова, д. 12).
E-mail: idhilal@mail.ru
ORCID ID: 0009-0005-1918-3526

Аннотация. В статье предложена реконструкция теологического понимания *адаба* (этикет, благонравие) в наследии *шазилийского* шейха Ибн ‘Ата’ Аллаха ал-Искандари (ок. 658 г. х. / 1260 г. — 709 г. х. / 1309 г.) как этической онтологии — особого учения о бытии, согласно которому *адаб* выступает не совокупностью внешних предписаний, а способом актуализации и осуществления *‘убудийа* (бытия человека как раба Божьего). На основе текстологического анализа трудов ал-Искандари: *Тадж ал-‘арус ал-хави ли-тахзйб*

*



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

© Р. З. Каримбеков, 2026

© Ислам в современном мире, 2026

ан-нуфӯс («Венец невесты, объемлющий воспитание душ»), *Мифтāх ал-фалāх ва мисбāх ал-арвāх* («Ключ к спасению и светильник душ»), *‘Унвāн ат-тауфīк фī ādāб ат-тарīк* («Знамение успеха в правилах духовного пути»), *Латā‘иф ал-минан* («Сокровенные проявления Божественных милостей»), *Ат-Танвīр фī исkāт ат-тадбīр* («Озарение в отказе от самостоятельного устройства своих дел») показано, что многоуровневое учение об *āдаба* — различение его «внешнего» (*zāхир*) и «внутреннего» (*bāтин*) измерений, привязка духовной дисциплины к органам тела и к сердцу, а также метафизическое определение *āдаб* как «души» по отношению к «телу» человеческого бытия — восходят непосредственно к наследию ал-Искандари. Тогда как трехчастная модель (*āдаб аш-шарī‘а* / *āдаб ал-хидма* / *āдаб ал-ҳақīқа*) отражает более позднее терминологическое оформление и систематизацию идей ал-Искандари в комментаторской традиции, представленной, в частности, Зарруком (ум. 899 г. х. / 1493 г.) и Ибн ‘Аджибом (ум. 1224 г. х. / 1809 г.). В настоящей статье понятие *āдаба* помещено в контекст его суфийской генеалогии, включая реконструируемую четырехчастную структуру *āдаба* у Ибн ‘Араби (ум. 638 г. х. / 1240 г.). Обосновано, что специфика *шазилийской* онтологизации этики состоит не в признании божественного происхождения норм *āдаба*, характерном для исламской теистической этики в целом, а в особом понимании взаимосвязи *āдаба* и *‘убūdиййа*. Будучи онтологической данностью человеческого бытия, «рабство Богу» предшествует всякому действию человека, однако как осознанное и духовно реализованное состояние оно раскрывается и актуализируется через практику *āдаба*.

Ключевые слова: Ибн ‘Ата’ Аллах ал-Искандари, *тарīқат шазилиййа*, *āдаб*, суфийская этика, этическая онтология, *‘убūdиййа*, Ибн ‘Араби, Заррук, Ибн ‘Аджиба, теология

Для цитирования: Каримбеков Р. З. *Āдаб* как этическая онтология в учении Ибн ‘Ата’ Аллаха ал-Искандари // Ислам в современном мире. 2026. Т. 22. № 2. С. 175–196; DOI: 10.22311/2074-1529-2026-22-2-175-196

Поступила в редакцию: 17.05.2026

Одобрена после рецензирования: 13.06.2026

Принята к печати: 30.06.2026

Введение

Понятие *āдаб* принадлежит к числу тех центральных категорий классического ислама, которые не получили должного освещения в философской этике. Переводимое то как «этикет», то как «благонравие», то как «воспитанность», данное понятие в подобных переводах редуцируется к нормативно-этическому значению, тогда как его онтологическое измерение остается невыраженным. Между

тем для суфийской мысли, и в особенности для *шазилийской* традиции, систематизированной в египетской *зāвии* шейхом Ибн 'Ата' Аллахом ал-Искандари (ок. 658 г. х. / 1260 г. — 709 г. х. / 1309 г.), *āдаб* есть не нормативная надстройка над повседневностью, а сам способ бытия человека перед Богом.

Эту особенность хорошо передает знаменитое изречение нишапурского шейха IX в. Абу Хафса ал-Хаддада (ум. 260 г. х. / 874 г.)¹, переданное в *шазилийской* комментаторской традиции: «Суфизм — это целиком *āдаб*. Для каждого времени (*вақт*) есть свой *āдаб*, для каждого состояния (*хāl*) есть свой *āдаб*, для каждой стоянки (*мақām*) есть свой *āдаб*»². Здесь *āдаб* — не часть и не уровень *таcаввуфа* (т. е. суфизма), а его материя в полном объеме.

Состояние изученности темы заслуживает специальной оговорки. В современном исламоведении *āдаб* у Ибн 'Ата' Аллаха не получил отдельного систематического исследования: как отмечает Дж. Чечере в специальной работе о *шазилийской* терминологии, мистическое измерение и техническая лексика *шазилийского* пути, включая практики, описываемые как *āдаб*, до сих пор не были объектом систематического анализа³. Из русскоязычных работ следует выделить статью И. Р. Насырова, рассматривающую «Книгу мудростей» ал-Искандари как литературно-философский памятник и анализирующую его место в соотношении с учением Ибн 'Араби (ум. 638 г. х. / 1240 г.) о единстве бытия (*вахдат ал-вуджūd*); однако специальному анализу понятия *āдаб* эта работа не посвящена⁴. Настоящая статья имеет целью заполнить эту лакуну.

Тезис, который мы намерены обосновать, состоит в том, что в наследии Ибн 'Ата' Аллаха *āдаб* функционирует как этическая онтология в строгом, а именно в специальном теологическом смысле. При этом недостаточно объяснять онтологичность *āдаб* лишь его божественной определенностью, поскольку в таком смысле онтологичной оказывается всякая теистическая этика. Подобное объяснение не позволяет выявить специфику *шазилийского* понимания *āдаб*. Мы полагаем, что она состоит в том, что онтологический статус человека не предпослан

¹ Абу Хафса ал-Хаддад — один из ранних авторитетов хорасанской школы суфизма, чьи изречения вошли в позднейшую традицию как классические.

² Передано в *шазилийской* комментаторской традиции: Ибн 'Аджиба Ахмад. Икāз ал-химама фй шарх ал-Хикама. Каир: Дār ал-Ма'ариф, б. г. С. 107; Заррук Ахмад. Шарх ал-Хикама. Каир: Мустафа ал-Баби ал-Халаби, 1939. С. 107. О биографии Абу Хафса ал-Хаддада см.: Chabbi J. Abū Ḥafṣ al-Haddād // Encyclopaedia of Islam Three Online / ed. by K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas, D. J. Stewart. Leiden: Brill, 2009. DOI: https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23153

³ Cecere G. Tarfiq versus Tazyiq. On a Rare Sufi Term in Ibn Baṭṭūṭā and Jewish-Muslim Interactions in Medieval Egypt // Quaderni di Linguistica e Studi Orientali. 2016. No. 2. P. 132.

⁴ Насыров И. Р. «Книга мудростей» (Китаб ал-хикама) Ибн 'Ата' Аллаха ал-Искандари как литературно-философский памятник мусульманского Востока // Ислам в современном мире. 2018. Т. 14. № 3. С. 73–92.

его этическому поведению как уже осуществленная данность, а актуализируется в самом осуществлении *āḍāb*. Рабство (*‘убūdиййа*¹) человека перед Богом, будучи укорененным в акте творения, становится действительным способом его бытия лишь через практику *āḍāba*, а не остается номинальным онтологическим определением.

Прежде чем приступить к реконструкции, необходимо сделать оговорку об атрибуции, существенную для всей дальнейшей работы. В известных трактатах Ибн ‘Ата’ Аллаха ал-Искандари присутствует многоуровневое учение об *āḍābe*: различение «внешнего» (*zāhir*) и «внутреннего» (*bātin*), привязка дисциплины к телесным органам и к сердцу, метафизическое определение *āḍāb* как «оживляющей души» совместного бытия, последовательность духовного восхождения от покаяния к знанию собственной души. Однако трехчастная модель — *āḍāb aṣ-ṣarī‘a* / *āḍāb al-ḥidma* / *āḍāb al-ḥaqīqa* — в его собственных текстах как заголовочная система не встречается; она представляет собой терминологическое закрепление его идей, осуществленное позднейшими комментаторами, прежде всего Ахмадом Зарруком (ум. 899 г. х. / 1493 г.) и Ахмадом ибн ‘Аджибой (ум. 1224 г. х. / 1809 г.). Мы будем строго различать эти два пласта: реконструируя многоуровневое учение как принадлежащее ал-Искандари, мы атрибутируем триадическую модель именно комментаторской традиции, для которой она служила педагогическим инструментом.

Методологически работа опирается на текстологический анализ трудов ал-Искандари, историко-теологическую реконструкцию *шазилийской* традиции и герменевтическое сопоставление авторских формулировок шейха с их позднейшей комментаторской систематизацией. Понятие *āḍāb* рассматривается не только как этическая категория, но и как теологическое понятие, связанное с учением об *‘убūdиййа*, духовном воспитании, очищении сердца и осуществлении человеком своего положения перед Богом. В этой связи *āḍāb* помещается в контекст суфийской традиции — от ал-Хасана ал-Басри (ум. 110 г. х. / 728 г.) и ал-Мухасибид (ум. 243 г. х. / 857 г.) до Ибн ‘Араби — и прослеживается его последующая систематизация в *шазилийской* школе.

¹ Термин *‘убūdиййа* в настоящей статье употребляется в его исламском теологическом смысле: как обозначение положения человека перед Богом, основанного на признании своей сотворенности, зависимости от Творца, духовной нужды в Нем и необходимости сознательного служения Ему. Поэтому перевод «рабство» используется здесь не в социально-правовом, а в теологическом значении.

Семантическое поле *āḍaba*: от ранних суфиев к Ибн ʿАраби

Арабский корень ʿ-ḍ-ḅ в доисламской и раннеисламской культуре связан с глаголом *ḍaʿaba* — представлением о воспитании, приучении и формировании навыка посредством практики¹. В этом первоначальном смысле *āḍab* обозначает результат педагогического воздействия: то, что приобретено через воспитание, обучение и культуру, в отличие от природного качества (*ṭabʿ*). Закариййа ал-Ансари (ум. 926 г. х. / 1520 г.) в своем комментарии *Ихкām ад-далāла ʿалā тахрīр ар-Рисāла ал-Кушайриййа* («Разъяснение смыслов к “Посланию” ал-Кушайри») открывает раздел об *āḍabe* классическим лексическим разбором: «В языковом значении *āḍab* производят от *ал-маʿдуба* — приглашения к трапезе; говорится также, что он связан с *āḍабом* как собиранием похвальных качеств, словно это приглашение людей к прекрасным чертам нрава» (курсив наш. — Р. К.)². Эта двойственность — «приглашение к трапезе» и «собирание добродетелей» — уже на уровне языка задает направление последующей суфийской разработки: *āḍab* есть не просто совокупность приобретенных качеств, а то, к чему человек призывается и через что он вводится в определенный порядок совершенствования. С формированием классической мусульманской культуры семантическое поле *āḍaba* расходится по двум направлениям. В *āḍab*-литературе — у ал-Джахиза (ум. 255 г. х. / 868 г.), Ибн Кутайбы (ум. 276 г. х. / 889 г.) — он становится идеалом всесторонне образованного человека. В *фиqhе* (исламском правоведении), напротив, сужается до технического термина, обозначающего рекомендованные действия сверх обязательного минимума (*фард*). Принципиально иное пояснение происходит в *таṣаввуфе*.

У ал-Хасана ал-Басри намечается антропологическая структура, которая впоследствии будет осмыслена всей традицией как ядро *āḍaba*. Согласно его изречению, переданному Ибн ʿАтаʿ Аллахом в *Латāʿиф ал-минан фī манāкиб аш-шайх Аби-л-ʿАббас ал-Мурси ва шайхихи Аби-л-Хасана аш-Шазили* («Сокровенные проявления Божественных милостей в жизнеописании шейха Абу-л-ʿАббаса ал-Мурси и его шейха Абу-л-Хасана аш-Шазили»), «праведность раба Божьего (*ṣalāḥ ал-ʿabd*) заключается в трех вещах: познании Бога, познании души (*нафс*) и познании мира; кто познал Бога — устранился Его, кто познал мир — отрекся от него, кто познал

¹ Ибн Манзур. Лисāн ал-ʿараб. Бейрут: Дār Ṣādir, 1994. Т. 1. С. 206–207, статья «آداب»; Ал-Ансари З. Ихкām ад-далāла ʿалā тахрīр ар-Рисāла ал-Кушайриййа. Т. 2. Бейрут: Дār ал-башāʿир ал-ислāmиййа, 2000. С. 104.

² Ал-Ансари, Закариййа. Ихкām ад-далāла ʿалā тахрīр ар-Рисāла ал-Кушайриййа. Т. 2. Бейрут: Дār ал-башāʿир ал-ислāmиййа, 2000. С. 104.

самого себя — смирился перед рабами Божьими»¹. *Āḍāb* здесь еще не назван прямо, но уже задана его внутренняя логика: правильное расположение «Я» возможно только через тройное знание. Следующий шаг делает Харис ал-Мухасиб, у которого *āḍāb* впервые осмысливается как практика внутренней саморефлексии: человек должен не только соблюдать внешние нормы поведения, но и проверять состояние сердца — свои намерения, побуждения, искренность и скрытые движения *нафса*. К рубежу X–XI вв. появляется специальный жанр суфийских «Книг об *āḍābe*»: *Āḍāb as-ṣuḥba* («Правила духовного товарищества») ас-Сулами (ум. 412 г. х. / 1021 г.) и раздел об *āḍābe* в *Risāle* ал-Кушайри (ум. 465 г. х. / 1072 г.), где формулируется принцип «каждая стоянка (*маккām*) имеет свой *āḍāb*», задающий обратимость внешнего (*zāhir*) и внутреннего (*bātin*).

Особое место в этой генеалогии — непосредственно предшествующее ал-Искандари — занимает Мухйи ад-дин Ибн ʿАраби, для которого *āḍāb* есть «само познание» (*ʿайн ал-маʿрифa*), а «совершенный человек» (*ал-инсāн ал-кāmил*) — «абсолютный обладатель *āḍāba*» (*ал-адīb ал-мутлак*), чистое зеркало, в котором Божественные имена отражаются в идеальном равновесии². У Ибн ʿАраби действует общий для суфийской традиции принцип «каждая стоянка (*маккām*) имеет свой *āḍāb*»: «знающий» (*ʿариф*) — это тот, кто в каждом духовном состоянии сохраняет соответствующий ему *āḍāb*: в страхе — смирение, в надежде — упование, в стеснении — терпение, в расширении — благодарность³. *Āḍāb*, таким образом, состоит в том, чтобы сохранять свою человеческую границу — положение раба Божьего (*ʿабд*) перед Творцом — и ясно различать ее от границы Господства (*рубубийя*), принадлежащей только Богу. На основе рассеянных по «Мекканским откровениям» положений Ибн ʿАраби исследователи реконструируют четырехчастную структуру *āḍāba*: *āḍāb шарīʿata* (соблюдение внешних предписаний), *āḍāb* служения (*āḍāb ал-хидма* — исполнение прав рабства без притязания на награду), *āḍāb* Истинного (*āḍāb ал-Ḥаққ* — свидетельствоваание Бога в каждом действии), *āḍāb* Истины (*āḍāb ал-ḥақйқа* — высшую стоянку, где «искусственный» этикет отпадает и *āḍāb* становится самой природой человека через уничтожение, *фанāʾ*, в Боге)⁴. Эта четверица не сформулирована

¹ *Ал-Искандари, Ибн ʿАтаʿ Аллаh*. Латаʿиф ал-минан фй маāкиб аш-шайх Аби-л-ʿАббас ал-Мурси ва шайхихи Аби-л-Хасана аш-Шазили. 2-е изд. / под ред. А. Халима Махмуда. Каир: Дār ал-Маʿариф, 2006. С. 132. Изречение передается Ибн ʿАтаʿ Аллахом в *шазилийской* цепи; изначальная атрибуция ал-Хасану ал-Басри (ум. 728).

² Об *āḍābe* у Ибн ʿАраби как «сама сущность познания» (*ʿайн ал-маʿрифa*), о совершенном человеке как «абсолютном обладателе *āḍāba*» (*ал-адīb ал-мутлак*) см.: Смирнов А. В. Ибн Араби. Избранное. Т. 2: Мекканские откровения / пер. с араб., ввод. ст. и коммент. А. В. Смирнова. 3-е изд. М.: Садра, 2022 (комментарий к разделу «Наставления ищущему Бога», восходящему к гл. 560 *Футухат ал-маккийя*).

³ Принцип «каждая стоянка имеет свой *āḍāb*» в традиции толкования, восходящей к Ибн ʿАраби.

⁴ Четырехчастная структура *āḍāba* (*адаб аш-шарīʿa* / *адаб ал-хидма* / *адаб ал-Ḥаққ* / *адаб ал-ḥақйқа*) реконструируется на основе положений «Мекканских откровений»; в виде

Ибн ʿАраби в виде готового перечня и представляет собой аналитическое обобщение его идей; тем не менее она важна для раскрытия нашей темы. *Шазилийская* традиция, которая, по характеристике М. Ходкевича, была одной из «привилегированных опор посмертного влияния Ибн ʿАраби»¹, работает, по существу, с функциональным ядром этой структуры: трехчастная модель у ал-Искандари и его комментаторов сворачивает уровни *āḍāb al-Ḥaqq* и *āḍāb al-ḥaqqīqa* в единый верхний уровень реализации (*taḥaqquq*), сохраняя нижние без изменения. При этом, как показывает И. Р. Насыров, сам ал-Искандари в вопросе о соотношении Бога и мира занимал более сдержанную, чем Ибн ʿАраби, позицию, выстраивая отношение «явное–скрытое» (*zāhir–bātin*) в духе строгого различения, а не единства бытия². Именно к этому *шазилийскому* ядру — и прежде всего к его проработке у ал-Искандари — мы переходим.

Многоуровневое учение об *āḍāba* у ал-Искандари: текстологическая реконструкция и комментаторская систематизация

Текстологический анализ известных трактатов Ибн ʿАтаʿ Аллаха ал-Искандари показывает, что он оперирует многоуровневой концепцией *āḍāba*, хотя и не использует трехчастную модель как заголовочную систему. Эта градация прослеживается по нескольким линиям.

Первая линия — прямое различие внешнего и внутреннего *āḍāba*. В *Latāʾif al-minan fī manāqib aṣ-ṣayyḫ Abī-l-ʿAbbās al-Mursī wa ṣayḫihī Abī-l-Ḥasana aṣ-Ṣāzili*. ал-Искандари передает слова основателя тариката Абу-л-Хасана аш-Шазили (ум. 656 г. х. / 1258 г.): «Тот, кому даровано благонравие (*ḥusn al-āḍāb*) во внешнем (*zāhir*) и во внутреннем (*bātin*), — тот имам [образец для подражания]»³. Внешнее и внутреннее здесь не две сменяющие друг друга ступени, а два одновременных измерения одного дарования: имамство принадлежит тому, в ком оба измерения налицо вместе. Эту же установку ал-Искандари сжимает в формулу, которую традиция сделала девизом *шазилийского* «трезвения» (*ṣaḥw*) — характерной для

эксплицитного перечня у самого Ибн ʿАраби она не приводится. Первоисточником служит гл. 560 «Наставления ищущему Бога»; см.: *Ибн ал-Араби*. Ал-Футуḥāt ал-маккийя [Мекканские откровения]. Бейрут: Dār Sādir, б. г. Т. 4. С. 444–554.

¹ Chodkiewicz M. Le Sceau des saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabī. Paris: Gallimard, 1986. P. 178.

² Насыров И. Р. «Книга мудростей» (Китаб ал-хикам) Ибн ʿАтаʿ Аллаха ал-Искандари как литературно-философский памятник мусульманского Востока. С. 83–85 (о платоновском типе онтологии у ал-Искандари и о его более сдержанной, чем у Ибн ʿАраби, позиции в вопросе о соотношении Бога и мира).

³ Ал-Искандари, Ибн ʿАтаʿ Аллах. *Latāʾif al-minan fī manāqib aṣ-ṣayyḫ Abī-l-ʿAbbās al-Mursī wa ṣayḫihī Abī-l-Ḥasana aṣ-Ṣāzili*. С. 127.

этой школы установки, противопоставляющей себя «опьяненному (сукр)» мистицизму, в котором экстатическое переживание единения вытесняет соблюдение Закона: быть «внешним с творением, внутренним с Истинным» (*аз-зâхир ма'а-л-халқ, ал-бâтин ма'а-л-Хаққ*)¹.

Вторая линия — прямое метафизическое определение *âдаба* в специальном трактате об этике пути '*Унвân ат-тауфîқ фî âдаб ат-тарîқ* («Знамение успеха в правилах духовного пути»). Здесь ал-Искандари формулирует онтологический тезис: «Поистине, общение [совместное бытие на пути] есть тело, а *âдаб* — его душа» (*фа-инна ас-сұхба шабах ва-л-адаб рұхухâ*)². Это исключительно важное свидетельство: метафора «тело–душа», которую позднейшая традиция (Заррук, Ибн Аббад ар-Рунди (ум. 792 г. х. / 1390 г.)) применит к соотношению *шарî'ата* и *тасаввуфа*, восходит к самому ал-Искандари и применена им именно к *âдабу*. *Âдаб* для него — не внешний регламент общения, а его оживляющее начало; и тот же трактат связывает это с требованием «неуклонного пребывания в рабстве» (*мулâзамат ал-'убудиййа*) — то есть прямо сопрягает *âдаб* с теологическим положением человека как раба Божьего ('абд) перед Творцом, что станет ядром нашего тезиса далее.

Третья линия — выстроенная в *Тâдж ал-'арûс ал-хâвî ли-тахзîб ан-нуфûс* («Венец невесты, объемлющий воспитание душ») последовательность духовного восхождения, в которой *âдаб* распределен по этапам, хотя они и не маркированы триадической терминологией. Путь начинается с покаяния (*тавба*): «Первая стоянка, на которую ступает путник, — это покаяние; у того, чье покаяние не было истинным, не будет верной ни одна стоянка после него»³. Далее автор требует «сокрушения» эго (*инкисâr*) и пребывания в состоянии нужды перед Богом (*ифтиқâr*), что соответствует уровню служения ('убудиййа). Кульминацией же выступает «знание о собственном *нафсе*», ведущее к познанию Господа⁴. Перед нами движение от внешней дисциплины через очищение сердца к внутреннему знанию — то есть содержательно та самая градация, которую комментаторы позднее назовут триадой.

¹ Ал-Искандари, Ибн 'Ата' Аллах. Латâ'иф ал-минан фî манâкиб аш-шайх Аби-л-'Аббас ал-Мурси ва шайхихи Аби-л-Хасана аш-Шазили (формула «аз-зâхир ма'а-л-халқ, ал-бâтин ма'а-л-Хаққ»). О «трезвенническом» (*сахв*) направлении суфизма, восходящем к ал-Джунайду, и об учении *фана'/бака'*, в свете которого мистик после «исчезновения в Боге» возвращается в состоянии трезвения, см.: Насыров И. Р. «Книга мудростей» (Китаб ал-хикам) Ибн 'Ата' Аллага ал-Искандари как литературно-философский памятник мусульманского Востока. С. 82.

² Ал-Искандари, Ибн 'Ата' Аллах. '*Унвân ат-тауфîқ фî âдаб ат-тарîқ* / под ред. Х. аз-Зухри. 1-е изд. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмиййа, 2004. С. 36–38. Метафора «тело–душа» применительно к *âдабу* восходит, таким образом, к самому ал-Искандари; позднейшие комментаторы (см. сноски 3, 4 на стр. 183) развернут этот образ в систематическую формулу. Тот же трактат сопрягает *âдаб* с «неуклонным пребыванием в рабстве» (*мулâзамат ал-'убудиййа*).

³ Ал-Искандари, Ибн 'Ата' Аллах. *Тâдж ал-'арûс ал-хâвî ли-тахзîб ан-нуфûс*. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмиййа, 2005. С. 5.

⁴ Там же (требование *инкисâr* и *ифтиқâr*; кульминация в «знании о собственном *нафсе*», ведущем к познанию Господа).

Четвертая линия, и наиболее показательная для антропологической привязки, — классификация *ādaба зикра* в *Мифтāх ал-фалāх ва мисбāх ал-арвāх* («Ключ к спасению и светильник душ»), где ал-Искандари сам соотносит *āдаб* с уровнями человеческого существа. Он различает *āдабы* «предшествующие, сопутствующие и последующие» практике поминания и распределяет их между телом и сердцем: «Из *āдабов* — воздержание от [излишних] дозволенных благ... и чистота внутреннего... когда же зикр нисходит в сердце, в нем пребывает свет»¹. Здесь *āдаб* прямо отнесен к телу (воздержание, очищение пищи, контроль органов) и к сердцу (чистота помыслов, присутствие при поминании) — то есть антропологическая привязка, которая станет основой позднейшей триады, присутствует уже у самого ал-Искандари.

Эта антропологическая привязка требует отдельного пояснения, поскольку у ал-Искандари речь идет не о внешнем сопоставлении этических норм с частями человека, а о включении *āдаба* в суфийское понимание человеческого состава. В *Мифтāх ал-фалāх*... он рассматривает человека через соотношение *нафса*, *қалба* и *руха*; поэтому распределение *āдаба* между органами тела, сердцем и духом имеет не только педагогический, но и антропологический смысл.

Эта привязка *āдаба* к «вместилищам» человека опирается на разработанную антропологию, которую ал-Искандари излагает в *Мифтāх ал-фалāх ва мисбāх ал-арвāх*. Он определяет *нафс* как «тонкую паровую субстанцию, несущую силу жизни, чувства и произвольного движения», которая служит «посредником между сердцем (*қалб*), которое есть говорящая душа (*ан-нафс ан-нāтиқа*), и телом»². *Қалб* при этом занимает промежуточное положение между духом и телом, а *рух* (дух) и *сирр* (сокровенная тайна) располагаются выше сердца, на границе между тварным и Божественным порядками.

Здесь необходимо предупредить терминологическое недоразумение. Сердце есть орган сверхрационального познания (*ма'рифат*): ал-Искандари цитирует *хадис* «Сердце верующего — Престол Милостивого» (*қалб ал-му'мин 'арш ар-Рахман*)³, а в *Хикам* сердце и сокровенная тайна (*сирр*) прямо названы «местами излияния Божественного света» (*мавāрид ал-анвār*)⁴. С. Х. Наср в реконструкции суфийской антро-

¹ Ал-Искандари, Ибн 'Ата' Аллах. *Мифтāх ал-фалāх ва мисбāх ал-арвāх*. Каир: ал-Мактаба ал-Азхариййа ли-т-Турās, 2008. С. 17.

² Там же. С. 7.

³ Ал-Искандари, Ибн 'Ата' Аллах. *Латā'иф ал-минан фй манāкиб аш-шайх Аби-л-'Аббас ал-Мурси ва шайхихи Аби-л-Хасана аш-Шазили*. С. 31.

⁴ Ал-Искандари, Ибн 'Ата' Аллах. *Книга мудростей (Китаб ал-хикам)* / пер. с араб. И. Р. Насырова. Уфа: РИО РУНМЦ Госкомнауки РБ, 2000; ср.: Насыров И. Р. «Книга мудростей» (Китаб ал-хикам) Ибн 'Ата' Аллаха ал-Искандари как литературно-философский памятник мусульманского Востока. С. 88 («Сердце и духовная сокровенность (*сирр*) — это места излияния Божественного света»).

пологии определяет сердце как «орган унитарного познания, связанный с интеллектом — в средневековом смысле *intellectus*, греческого нус, а не разума в нынешнем значении», и отличает его от психической, эмоциональной сферы¹. Поэтому соотнесение трех измерений *ādaба* с «телесным, психическим и духовным» уровнями условно: *қалб* в этой системе принадлежит не эмоциональной «психике» в современном смысле, а интеллектуально-духовному порядку, образуя связующее звено между телесным и чисто духовным. Соответственно, *нафс* у ал-Искандари — это по преимуществу не нейтральная «душа», а «низшее эго, побуждающее ко злу» (*ан-нафс ал-аммāра би-с-су'*), которое «по природе склонно к нарушению *āдаба*»² и которое через дисциплину проходит стадии от «побуждающей» (*аммāра*) через «порицающую» (*лаввāма*) к «упокоенной» (*мутма'инна*).

На этом основании становится понятным, почему позднейшие *шазилийские* комментаторы смогли представить *āдаб* в виде триады «органы тела — сердце — духи». Их формула не возникает как внешняя по отношению к ал-Искандари схема: она систематизирует те антропологические и этические связи, которые уже присутствуют в его трактатах, но еще не оформлены как самостоятельная трехчастная классификация.

Следовательно, речь идет не о произвольной реконструкции, а о сопоставлении пяти групп источникового материала: *Лаṭā'иф ал-минан*... дает различие внешнего и внутреннего *āдаба*; *'Унвāн ат-тауфйқ фй āдāб ат-тарйқ* формулирует образ *āдаба* как оживляющего начала совместного бытия; *Тāдж ал-'арūs*... связывает духовный путь с покаянием, сокрушенностью сердца и нуждой в Боге; *Мифтāх ал-фалāх*... показывает распределение *āдаба* между телесной дисциплиной и присутствием сердца в *зикре*; *Ат-Танвйр фй искāt ат-тадбйр* определяет *ифтикār* как «дух 'убудийи». Позднейшая триада *шазилийских* комментаторов тем самым не вводится как внешняя по отношению к ал-Искандари схема, а представляет собой терминологическое закрепление тех связей, которые уже засвидетельствованы в его трактатах. Ахмад Заррук и вслед за ним Ибн 'Аджиба формулируют триаду эксплицитно: «*Āдаб* делится на три раздела: *āдаб шарй'ата* — он в органах тела (*джавāрих*) через исполнение повелений и избегание запретов; *āдаб* служения — он в сердцах (*қулуб*) через их очищение от

¹ Nasr S. H. The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition. New York: Harper One, 2007. P. 11 (определение сердца как «органа унитарного познания, связанного с интеллектом»); P. 43–44 (трехчастная структура «тело — душа — дух» и отличие сердца-интеллекта от эмоционально-психической сферы).

² Ал-Искандари, Ибн 'Ата' Аллах. Мифтāх ал-фалāх ва мисбāх ал-арвāх. С. 7 (определение *ан-нафс ал-аммāра би-с-су'*, и стадии *аммāра* — *лаввама* — *мутма'инна*). О природной склонности *нафса* к нарушению *āдаба*: Заррук А. Шарх ал-Хикам. Каир: Мустафа ал-Баби ал-Халаби, 1939. С. 107.

пороков; и *адаб* Истины — он в духах (*арвāх*) через постоянное созерцание Знающего сокровенное»¹.

Сила этой формулы — в онтологической локализации: каждый вид *адаба* отнесен к своему «вместилищу» (*джаварих* — *қулуб* — *арвах*), и комментаторы прямо объясняют *почему*. *Адаб шарī‘ата* помещен в органы, потому что *шарī‘ат* есть внешние действия тела — молитва, пост, — «тело» религии. *Адаб* служения помещен в сердце, потому что сердце есть место намерения (*ниййа*) и искренности (*ихлāс*), без которых внешнее действие — лишь мертвая форма. *Адаб* Истины помещен в дух, потому что Истина (*хақīқа*) есть свидетельство Господства (*шухūd ар-рубūбиййа*), совершающееся на уровне духа, освобожденно-го от оков эго².

Необходимо, однако, ясно определить статус этой триады. Она не представляет собой самостоятельной классификации, предложенной ал-Искандари, а является результатом работы комментаторской традиции, объединившей его разрозненные положения о *шарī‘ате*, служении (*хидма*) и реализации (*тахаққук*) в единую педагогическую схему. Таким образом, идея многоуровневости *адаба* принадлежит самому ал-Искандари, тогда как ее концептуальное и терминологическое оформление в виде триады стало результатом последующей рецепции. Это различие для нас не формальность: оно определяет, что именно мы реконструируем как теологическую позицию ал-Искандари (многоуровневое учение), а что — как позднейший дидактический инструмент (формулу).

Из сказанного возникает вопрос, который необходимо разрешить, чтобы предлагаемая реконструкция оставалась последовательной. С одной стороны, мы говорим о суфийском пути (*тарīқа*) — то есть о процессе, последовательном движении по стоянкам (*макāmат*). С другой — настаиваем, что три измерения *адаба* действуют одновременно. Не возникает ли здесь противоречия?

Противоречие снимается, если различать, с одной стороны, процесс научения *адабу*, предполагающий постепенное усвоение его норм, навыков и внутренних установок, а с другой — способ его осуществления в конкретном религиозном действии. *Освоение* протекает во времени и последовательно: *мурīд* сперва приучается к внешней дисциплине, затем к чистоте служения, затем к внутренней установке духа; в этом смысле путь понимается как процесс постепенного научения *адабу*, проходящий через стоянки духовного пути (*макāmат*). Однако в конкретном религиозном действии *адаб*, усвоенный *мурīдом* в процессе

¹ Ибн ‘Аджиба. Икāз ал-химама фй шарх ал-Хикама. С. 107; Заррук А. Шарх ал-Хикама. С. 107.

² Объяснение локализации трех *адабов* по «вместилищам»: Заррук А. Шарх ал-Хикама. С. 19 (Шариат как «тело» религии; Ибн ‘Аджиба. Икāз ал-химама фй шарх ал-Хикама. С. 107.

прохождения стоянок духовного пути (*макāmат*), осуществляется одновременно по всем трем измерениям: внешнему, сердечному и духовному. Иерархия стоянок духовного пути (*макāmат*) относится к порядку научения *āдабу*: *мурīд* постепенно усваивает его внешние, сердечные и духовные требования. Однако в конкретном религиозном действии эти измерения не реализуются поочередно, а действуют совместно.

Основание этой одновременности состоит не в отмене предшествующих форм *āдаба* последующими, а в их сохранении внутри единого религиозного действия. Телесно-поведенческая дисциплина, сердечная искренность и духовная направленность не образуют взаимоисключающих ступеней: каждая последующая форма предполагает сохранение предыдущей и придает ей более глубокую внутреннюю направленность. Основание — в самой онтологической локализации *āдаба*, которую дали комментаторы. Три *āдаба* укоренены в трех «вместилищах» — телесных органах (*джавāрих*), сердце (*қалб*), духе (*рӯх*), — а они у живого человека действуют не поочередно, а совместно: тело не перестает быть телом, когда активизируется сердце, и сердце не выключается, когда раскрывается дух. Поскольку три вида *āдаба* соотнесены у комментаторов с тремя антропологическими «вместилищами» — органами тела (*джавāрих*), сердцами (*қулуб*) и духами (*арвāх*), — они осуществляются не изолированно, а совместно. В религиозном действии внешняя дисциплина, сердечная искренность и духовная направленность к Богу взаимно необходимы: внешнее без сердечного становится формальностью, сердечное без духовного — самодовольством, а духовное без внешнего соблюдения *шарī‘ата* — иллюзией духовности.

Тавба и мухāсаба как осуществление āдаба

Если *āдаб* есть способ бытия, а не свод правил, то он должен иметь повседневную форму осуществления. У ал-Искандари такой формой выступает связка двух практик: покаяния (*тавба*) и нравственного самоиспытания (*мухāсаба*). Под *мухāсабой* здесь понимается не психологическая саморефлексия, а духовно-нравственная проверка человеком своих поступков, намерений и состояний сердца перед Богом.

Среди стоянок духовного пути (*макāmат*) *тавба* занимает начальное место, и ал-Искандари формулирует это с предельной четкостью: первая стоянка путника есть покаяние, и без истинного покаяния не будет верна ни одна последующая¹. На первый взгляд это означает, что покаяние — стартовая точка, оставляемая позади. Но при внимательном

¹ Ал-Искандари, Ибн ‘Ата’ Аллах. Тāдж ал-‘арӯс ал-хāвī ли-тахзīb ан-нуфӯс. С. 5 (см. сноску 2 на стр. 181).

чтении выясняется, что *тавба* у ал-Искандари — не разовый акт инициации, а постоянная форма пребывания, воспроизводимая ежедневно. Об этом прямо сказано в *Тāдж ал-‘арūs*...: «Пусть не проходит для тебя ни дня без того, чтобы ты не посмотрел на то, что совершил в нем; если это было благом — поблагодари Аллаха, если злом — покайся перед Аллахом»¹. Эта практика имеет регулярный и соразмерный характер: послушание соотносится с благодарностью, грех — с покаянием, а каждый день рассматривается как повод для нравственного самоиспытания перед Богом.

Эта практика и есть *мухāсаба* — ежедневное нравственное самоиспытание, восходящее в суфийской традиции к ал-Мухасибу. *Мухāсаба* есть форма, в которой *āдаб* получает повседневное практическое осуществление: без нее учение об *āдабе* сердца остается на уровне нормативного предписания, тогда как через нее оно становится способом духовно-нравственной проверки человеком своих поступков, намерений и состояний перед Богом. Распорядок дня у ал-Искандари таков: утром — намерение (*ниййа*), предзадающее качество всех актов; в течение дня — присутствие сердца (*худūr*); вечером — практика нравственного самоиспытания (*мухāсаба*), собирающая прошедшее. Этот цикл воспроизводится изо дня в день.

Шазилийский преемник ал-Искандари — марокканский шейх Ибн ‘Аббад ар-Рунди — придает этой практике важный поворот, оберегающий ее от опасного крена. Нравственное самоиспытание может вести не только к покаянию, но и к отчаянию, а отчаяние есть духовный коллапс. Против этого ар-Рунди формулирует принцип: если совершишь грех, пусть он не станет причиной отчаяния в достижении стойкости перед Господом, но «сделай его ключом к возвращению» через покаяние². Более того, «грех, вызвавший сокрушенность сердца (*инкисār*), лучше безупречного деяния, вызвавшего гордыню»³. Это парадоксальное на вид утверждение есть прямое следствие онтологической логики *āдаба*: главное не безупречность внешней формы, а правильное расположение «Я» перед Богом. Сокрушенность сердца есть точное проявление внутреннего *āдаба* — признание собственной онтологической нищеты (*ифтикār*); тогда как внешне правильное деяние, если оно приводит человека к самодовольству и убежденности в собственной духовной состоятельности, нарушает *āдаб*, ибо «занятость своими недостатками есть само право *āдаба*»⁴.

¹ *Ал-Искандари, Ибн ‘Ата’ Аллах. Тāдж ал-‘арūs ал-хāвй ли-тахзйб ан-нуфūs*. С. 16 (гл. «О нравственном самоиспытании», *фй-л-мухāсаба*). О раннесуфийской традиции *мухāсабы*, восходящей к ал-Мухасибу, см.: *Picken G. Spiritual Purification in Islam: The Life and Works of al-Muhasibi*. London: Routledge, 2011.

² *Ибн ‘Аббад ар-Рунди. Шарх ал-Хикам*. Каир: Мустафа ал-Баби ал-Халаби, 1939. С. 185.

³ Там же. С. 185 (об *инкисāре* — сокрушенности сердца — как высшей форме *āдаба* Истины).

⁴ Там же. С. 67.

Отсюда — особый смысл *шазилийского* покаяния. *Тавба* есть не просто сожаление о конкретном проступке; она есть признание онтологической позиции — того, что «Я» не самодостаточно, что благо приходит извне, что мое участие в благе всегда производно. В этом смысле покаяние есть ежедневное возвращение в онтологическую истину о себе. И именно поэтому оно не может быть «совершено раз и навсегда»: онтологическая истина не запоминается как факт — ее приходится проживать заново каждый день. Эта мысль подводит нас к центральному теологическому тезису статьи: у ал-Искандари *āḍāb* не просто регулирует поведение человека, но переводит его положение раба Божьего из уровня исходной сотворенной зависимости в уровень сознательно осуществляемого служения Богу.

Āḍāb и ‘ubūdīyya: от сотворенной зависимости к сознательному служению Богу

Характеристика *āḍāba* как «этической онтологии» требует терминологической осторожности. В настоящей статье это выражение употребляется не в широком смысле онтологически обоснованной этики, где нормы выводятся из представления о бытии, Боге или природе человека, а в более узком смысле: как обозначение такого учения, в котором способ бытия субъекта раскрывается и осуществляется через этическое действие. «Онтологической этикой» принято называть всякую этику, чьи нормы укоренены в структуре бытия, а не в соглашении или субъективном выборе; в этом широком смысле любая теистическая этика онтологична, ибо ее нормы определены Богом — высшей онтологической реальностью. «Этической онтологией» же мы называем нечто иное и более узкое: не этику, выводимую из готовой онтологии, а онтологию, осуществляемую через этический акт, — учение о бытии, в котором сам способ быть субъектом актуализируется его этическим поведением. Именно во втором смысле *āḍāb* ал-Искандари есть этическая онтология, и обоснованию этого различия посвящен настоящий раздел.

Здесь необходимо предупредить возражение, способное обесмыслить весь тезис. Не тривиальна ли характеристика *āḍāba* как онтологического? Ведь всякая монотеистическая этика в известном смысле онтологична, поскольку ее нормы определены Богом — источником бытия. Если бы наш тезис сводился к этому, он был бы простой констатацией общего места, не требующей обоснования.

Поэтому далее важно уточнить не столько источник норм *āḍāba*, сколько способ их действия: у ал-Искандари *āḍāb* выступает формой,

через которую положение человека перед Богом становится осознанным служением. Здесь требуется точное различие, без которого тезис был бы уязвим. В исламской теологии человек уже является *‘абд Аллаха* — рабом Божиим — в силу своей сотворенности и зависимости от Творца. Это положение связано с *фитрой*, то есть богоданным первозданным естеством человека и его исходной обращенностью к признанию Бога; такое понимание опирается на кораническое указание о «фитре Аллаха, с которой Он сотворил людей» (Коран, 30: 30), а также на *хадис*: «Каждый ребенок рождается в состоянии *фитры*...» Однако данное положение не означает автоматически осуществленного духовного состояния: оно нуждается в осознании, воспитании и практическом раскрытии через *адаб*¹. Но *шазилийская* традиция различает это номинальное рабство — принадлежность к числу творений, общую всем людям независимо от их воли, — и рабство актуальное, осуществленное: то состояние, в котором сотворенная зависимость не просто имеет место, но *проживается, реализуется и становится действительным способом бытия субъекта*. Именно второе, а не первое, конституируется *адабом*.

В обычной теистической модели акцент стоит на первом: субъект уже есть раб по статусу и потому обязан соблюдать предписанное — онтология предшествует этике. У ал-Искандари акцент смещен на второе. Реконструированный выше материал показывает это прямо: трактат *‘Унвāн ат-тауфйк*... говорит о *мулāзамат ал-‘убудиййа*, то есть о неуклонном пребывании человека в состоянии служения Богу, смирения перед Ним и осознания своей зависимости от Творца; речь идет не о готовом социальном статусе, а о постоянной духовной практике. *Тāдж ал-‘арӯс*... описывает путь, на котором человек приводит себя в *действительное* соответствие со своим рабским статусом через сокрушение эго (*инкисār*) и реализацию нужды (*ифтикār*). Определение, что нужда есть «дух служения» (*рӯх ал-‘убудиййа*)², означает именно это: служение как осуществленное состояние раскрывается в акте признания собственной духовной нищеты (*ифтикār*) — не материальной бедности, а онтологической зависимости человека от Бога и постоянной нужды в Нем; без этого признания оно остается лишь формально обозначенным статусом. *Адаб*, таким образом, не творит рабство из ничего, но переводит его из модуса данности в модус осуществления.

Отсюда — точный смысл, в котором *адаб* есть этическая онтология. Этический акт здесь не выводится из уже актуального онтологического статуса, а актуализирует его: номинальное рабство без *адаба* остается

¹ Коран, 30: 30. Ср. также *хадис*: «Каждый ребенок рождается в состоянии *фитры*...» // Ал-Бухари. Сахих. Книга о погребении, *хадис* № 1358; Муслим. Сахих. Книга о предопределении, *хадис* № 2658.

² Ал-Искандари, Ибн ‘Ата’ Аллах. Ат-Танвйр фй искāt ат-тадбйр. Каир: Маджма‘ ал-бухӯс ал-ислāmиййа, 1971. С. 25.

формальным определением, а действительным — объективированным в бытии — становится только через *адаб*. В этом, а не в общем факте «определенности нормы Богом» и состоит ключевое содержание тезиса.

Из такого понимания вытекают три следствия, проясняющие место *шазилийского адаба* среди типов этической мысли.

Первое. Адаб не есть этика, реализующая некую имманентную природу субъекта и направленная на его собственное процветание. *Шазилийская* антропология вообще не допускает «имманентной природы» как источника блага: природа *нафса* «склонна к нарушению *адаба*», и реализовать ее означало бы уйти от *адаба*, а не прийти к нему. *Адаб* направлен не на раскрытие наличной природы, а на ее преобразование — на достижение того осуществленного статуса (*‘убудиййа*), которого в наличной природе еще нет.

Второе. Адаб не есть и этика автономного самопредписания, в которой субъект сам себе дает нравственный закон. Источник *адаба* — не автономная воля субъекта, а отношение к Господу; и в нем отсутствует резкая граница между обязанностью и внутренним расположением: внешний акт и состояние сердца должны совпадать, и это совпадение составляет содержание *адаба* служения. *Адаб*, в котором тело исполняет предписанное, а сердце остается отсутствующим, для ал-Искандари не является полноценным религиозным действием: внешняя форма без сердечного присутствия утрачивает духовно-нравственное содержание.

Третье. Адаб есть, таким образом, этика духовного становления человека перед Богом: он не только описывает нормы поведения для человека, уже являющегося рабом Божиим в силу своей сотворенности, но и показывает путь, на котором это исходное положение перестает быть лишь формальным определением и раскрывается как сознательно осуществляемое служение Богу. Этическое и онтологическое здесь не просто связаны — они суть одного движения, рассмотренного с двух сторон: со стороны поступка оно есть *адаб*, со стороны бытия оно есть *‘убудиййа*.

Заключение

Реконструкция, предпринятая в настоящей работе, позволяет сделать вывод, который важно сформулировать в верном порядке — не от частных результатов к общему, а от того, что было найдено в текстах, к тому, что из этого следует для теологического осмысления *адаба* в суфийской традиции.

Найденное состоит в следующем. Учение о многоуровневости *адаба* — различение внешнего (*зāхир*) и внутреннего (*бāтин*),

метафизическое определение *ādaба* как «оживляющей души» совместного бытия, привязка духовной дисциплины к телу, сердцу и духу, восхождение от покаяния через сокрушение эго к знанию собственной души — принадлежит самому Ибн ʿАтаʿ Аллаху ал-Искандари и реконструируется по его известным трактатам. Рассмотренная трехчастная модель — *āдаб аш-шарīʿа* / *āдаб ал-хидма* / *āдаб ал-хақйқа* — есть терминологическое закрепление этого учения, осуществленное комментаторами для нужд обучения в *тарйқате*. Это различие двух пластов не сводится к вопросу научной атрибуции: оно обнажает сам механизм, которым традиция работает со своим основанием. Комментаторы не привнесли триаду извне — они развернули образ, заданный самим шейхом, превратив живую метафору «тело и душа» в систематическую схему. *Шазилийская* традиция здесь предстает не как набор готовых доктрин, а как длящееся истолкование исходного интуитивного ядра; и *āдаб* оказывается тем местом, где это истолкование совершается.

Из этого вытекает и ответ на главный теологический вопрос работы — в чем специфика *шазилийского* понимания *āдаба* как осуществления рабства (*ʿубудиййа*). Можно было бы ограничиться утверждением, что *āдаб* «укоренен в бытии», поскольку определен Богом; но такая характеристика свойственна любому религиозному закону. Подлинная же специфика лежит глубже — в направлении конституирующей зависимости между поступком и бытием. В привычной теистической модели человек уже есть раб по сотворению и потому обязан соблюдать предписанное: бытие предшествует этике, статус — поведению. У ал-Искандари вектор обращен. Сотворенное рабство есть лишь номинальная данность, общая всем; действительным, осуществленным способом бытия оно становится только в *āдабе*. Человек соблюдает *āдаб* не для того, чтобы приобрести положение раба Божьего, уже присущее ему в силу сотворенности, а для того, чтобы осознанно и деятельно осуществить это положение в служении Богу. Нужда (*ифтикār*), названная «духом служения», не описывает заранее готовое состояние, а впервые приводит его к жизни. В этом и состоит смысл, в котором *āдаб* выступает как этическая онтология: этический акт не создает онтологическое положение человека перед Богом, но раскрывает и осуществляет его, переводя из уровня исходной сотворенной зависимости в уровень сознательного служения Богу.

Отсюда проясняется специфика *шазилийского* понимания нравственного действия. *Āдаб* у ал-Искандари — это не этика, раскрывающая наличную природу субъекта: природа *нафса* «склонна к нарушению *āдаба*», и следовать ей значило бы уйти от *āдаба*, а не прийти к нему. Это также не этика, в которой субъект сам устанавливает для себя норму: источник *āдаба* находится не в автономной воле человека, а в его

отношении к Богу. Поэтому внешний акт без сердечного присутствия для ал-Искандари не является полноценным религиозным действием, а остается формальным исполнением предписания без духовно-нравственного содержания. *Шазилийский āдаб* есть этика становления субъекта, в которой этическое и онтологическое суть одно движение, рассмотренное с двух сторон: со стороны поступка оно зовется *āдабом*, со стороны бытия — *‘убūdиййа*. Поступок и способ быть здесь не соединены внешней связью причины и следствия — они тождественны.

Тем самым исследуемая традиция предлагает исламской теологической мысли модель, в которой этика перестает быть внешней надстройкой над онтологией и становится способом актуализации самого бытия субъекта. *Āдаб* — это не правила, которым подчиняется уже готовый человек; это форма, в которой человек впервые делается тем, чем он сотворен по своей природе (*фитра*) быть. Дисциплина тела, чистота сердца и духовная обращенность к Богу не являются последовательными стадиями, каждая из которых отменяет предыдущую. Они образуют взаимосвязанные измерения *āдаба*, через которые человек постоянно соотносит свои действия, намерения и внутренние состояния со своим положением раба Божьего перед Творцом. Поэтому *āдаб* осуществляется не однократно, а в повседневных поступках, в нравственном самоиспытании и в *зикре*, то есть словесном и сердечном поминании Аллаха. Естественным продолжением этой работы выступает анализ того, как многоуровневое учение об *āдабе* разворачивается в структуру самого духовного пути — триаду *шарī‘ат* — *тарīқа* — *хақīқа*, которой автор посвящает отдельное исследование; ибо если *āдаб* есть этическая онтология, то путь есть ее герменевтика, и обе вместе составляют единое *шазилийское* учение о том, как человек становится собой, становясь рабом Божиим.

Литература

Ал-Ансари, Закариййа. Ихкām ад-далāла ‘алā тахрīр ар-Рисāла ал-Кушайриййа [Разъяснение смыслов к “Посланию” ал-Кушайри]. — Бейрут: Дār ал-башā’ир ал-ислāmиййа, 2000. — Т. 2. — 564 с.

Заррук А. Шарх ал-Хикам [Толкование «Мудростей»]. — Каир: Мустафа ал-Баби ал-Халаби, 1939. — 341 с.

Ибн ал-‘Араби. Ал-Футūхāt ал-маккиййа [Мекканские откровения]. — Бейрут: Дār Садир, б. г. — Т. 4. — С. 444–554.

Ибн ‘Аджиба, Ахмад. Иқāз ал-химама фй шарх ал-Хикам [Пробуждение духовных устремлений: комментарий к «Мудростям» Ибн ‘Ата’ Аллаха] / предисл. и ред. Мухаммад Ахмад Хасб Аллах. — 2-е изд. — Каир: Дār ал-Ма‘ариф, б. г. — 653 с.

Ал-Искандари, Ибн ‘Ата’ Аллах. Ат-Танвир фй исқāt ат-тадбїр [Озарение в отказе от самостоятельного устройства своих дел] / коммент. Мусы Мухаммада ‘Али ал-Муши, ‘Абд ал-‘Ал Ахмада ал-‘Урраби. — Каир: Маджма‘ ал-бухўс ал-ислāмиййа, 1971. — 478 с.

Ал-Искандари, Ибн ‘Ата’ Аллах. Книга мудростей (Китаб ал-хикам) / пер. с араб., коммент. и примеч. И. Р. Насырова. — Уфа: РИО РУНМЦ Госкомнауки РБ, 2000. — 290 с.

Ал-Искандари, Ибн ‘Ата’ Аллах. Латā’иф ал-минан [Сокровенные проявления Божественных милостей] / под ред. ‘Абд ал-Халима Махмуда. — Каир: Дār ал-Ма‘ариф, 2006. — 207 с.

Ал-Искандари, Ибн ‘Ата’ Аллах. Мифтаḥ ал-фалāḥ ва мисбāḥ ал-арвāḥ [Ключ к спасению и светильник душ]. — 1-е изд. — Каир: ал-Мактаба ал-Азхариййа ли-т-Турās, 2008. — 126 с.

Ал-Искандари, Ибн ‘Ата’ Аллах. Тāдж ал-‘арўс ал-ḥāwī ли-тахзїб ан-нуфўс [Венец невесты, содержащий очищение душ]. — Бейрут: Дār ал-кутуб ал-‘илмиййа, 2005. — 166 с.

Ал-Искандари, Ибн ‘Ата’ Аллах. ‘Унвāн ат-тауфїқ фй āдāб ат-тарїқ [Знамение успеха в правилах духовного пути] / ред. Халид аз-Зухри. — 1-е изд. — Бейрут: Дār ал-кутуб ал-‘илмиййа, 2004. — 104 с.

Насыров И. Р. «Книга мудростей» (Китаб ал-хикам) Ибн ‘Ата’ Аллаха ал-Искандари как литературно-философский памятник мусульманского Востока // Ислам в современном мире. — 2018. — Т. 14. — № 3. — С. 73–92. DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-3-73-92

Смирнов А. В. Ибн Араби. Избранное. Т. 2: Мекканские откровения / пер. с араб., ввод. ст. и коммент. А. В. Смирнова. — 3-е изд. — М.: Садра, 2022. — 400 с.

Chodkiewicz M. Le Sceau des saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d’Ibn ‘Arabī. — Paris: Gallimard, 1986. — 230 p.

Cecere G. Tarfīq versus Tazyīq. On a Rare Sufi Term in Ibn Baṭṭūṭā and Jewish-Muslim Interactions in Medieval Egypt // Quaderni di Linguistica e Studi Orientali. — 2016. — № 2. — Pp. 265–290.

Nasr S. H. The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam’s Mystical Tradition. — New York: Harper One, 2007. — 256 p.

References

Al-Anṣārī, Zakariyyā. (2000). *Iḥkām al-Dalāla ‘alā Taḥrīr al-Risāla al-Qushayriyya* [Clarifying the Indications in the Redaction of al-Qushayrī’s Epistle]. Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyya Publ. Vol. 2. 564 p. (In Arabic)

Al-Iskandarī, Ibn ‘Aṭā’ Allāh. (1971). *Al-Tanwīr fī Isqāt al-Tadbīr* [Illumination on the Abandonment of Self-Direction]. Comm. by Mūsā Muḥammad

‘Alī al-Mūshī, ‘Abd al-‘Āl Aḥmad al-‘Urrābī. Cairo: Majma‘ al-Buḥūth al-Islāmiyya Publ. 478 p. (In Arabic)

Al-Iskandarī, Ibn ‘Aṭā’ Allāh. (2000). *Kitāb al-Ḥikam* [The Book of Wisdoms]. I. R. Nasyrov (transl., comm. and notes). Ufa: RIO RUNMTs Goskomnauki RB Publ. 290 p. (In Russian)

Al-Iskandarī, Ibn ‘Aṭā’ Allāh. (2004). ‘Unwān al-Tawfiq fī Ādāb al-Ṭarīq [The Sign of Divine Success in the Etiquette of the Spiritual Path]. Khālīd al-Zuhri (ed.). 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya Publ. 104 p. (In Arabic)

Al-Iskandarī, Ibn ‘Aṭā’ Allāh. (2005). *Tāj al-‘Arūs al-Ḥawī li-Tahdhīb al-Nufūs* [The Bride-Groom’s Crown Containing Instructions on the Self]. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya Publ. 166 p.

Al-Iskandarī, Ibn ‘Aṭā’ Allāh. (2006). *Laṭā’if al-Minan* [The Subtle Blessings’s Divine Graces]. ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (ed.). Cairo: Dār al-Ma‘ārif Publ. 207 p. (In Arabic)

Al-Iskandarī, Ibn ‘Aṭā’ Allāh. (2008). *Miftāḥ al-Falāḥ wa Miṣbāḥ al-Arwāḥ* [The Key to Salvation and the Lamp of Spirits]. 1st ed. Cairo: al-Maktaba al-Azhariyya li-l-Turāth. Publ. 126 p. (In Arabic)

Cecere G. (2016). Tarfiq versus Tazyiq. On a Rare Sufi Term in Ibn Baṭṭūṭā and Jewish-Muslim Interactions in Medieval Egypt. *Quaderni di Linguistica e Studi Orientali*. No. 2, pp. 265–290.

Chodkiewicz M. (1986). *Le Sceau des saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d’Ibn ‘Arabī*. Paris: Gallimard. 230 p. (In French)

Ibn al-‘Arabī. (n. d.). *Al-Futūḥāt al-Makkiyya* [The Meccan Revelations]. Beirut: Dār Ṣādir Publ. Vol. 4, pp. 444–554. (In Arabic)

Ibn ‘Ajība, Aḥmad. (n. d.). *Īqāz al-Himam fī Sharḥ al-Ḥikam* [The Awakening of Spiritual Aspirations: A Commentary on Ibn ‘Aṭā’ Allāh’s “Wisdoms”]. Muḥammad Aḥmad Ḥasb Allāh (ed. and introd.). 2nd ed. Cairo: Dār al-Ma‘ārif Publ. 653 p. (In Arabic)

Nasr S. H. (2007). *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam’s Mystical Tradition*. New York: Harper One. 256 p.

Nasyrov I. R. (2018). «Kniga mudrostei» (Kitāb al-Ḥikam) Ibn ‘Aṭā’ Allāh Al-Iskandarī kak literaturno-filosofskii pamytnik musul’manskogo Vostoka [Ibn ‘Aṭā’ Allah Al-Iskandari and His Sufi Aphorisms (Kitab Al-Hikam)]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. Vol. 14. No. 3, pp. 73–92. (In Russian); DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-3-73-92

Smirnov A. V. (2022). *Ibn ‘Arabī. Izbrannoe. T. 2: Mekkanskije otkroveniia* [Ibn ‘Arabī. Selected Works. Vol. 2: Al-Futūḥāt al-Makkiyya (The Meccan Revelations)]. A. V. Smirnov (transl. from Arabic, preface, notes). 3rd ed. Moscow: Sadra Publ. 400 p. (In Russian)

Zarrūq, A. (1939). *Sharḥ al-Ḥikam* [Commentary on the “Wisdoms”]. Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī Publ. 341 p. (In Arabic)

ĀDAB AS ETHICAL ONTOLOGY IN THE DOCTRINE OF IBN ‘AṬĀ’ ALLĀH AL-ISKANDARĪ*

Abstract. The article offers a reconstruction of the theological understanding of the concept of *ādab* (etiquette, good conduct) in the heritage of the *Shādhilī* Sheikh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī (c. 658 AH / 1260 CE — 709 AH / 1309 CE) as an ethical ontology — a special doctrine of being whereby *ādab* is not a set of external requirements, but the way of actualization and realization of *‘ubūdiyya* (the being of man as a servant of God). Based on the textual analysis of al-Iskandarī’s works, *Tāj al-‘Arūs al-ḥāwī li-tahdhīb al-nufūs* (“*The Bride-Groom’s Crown Containing Instructions on the Self*”), *Miftāḥ al-falāḥ* (“*The Key to Salvation*”), *‘Unwān al-tawfīq fī ādāb al-ṭarīq* (“*The Sign of Success in the Etiquette of the Spiritual Path*”), *Laṭā’if al-minan* (“*The Subtle Blessings*”), and *al-Tanwīr fī Isqāṭ al-Tadbīr* (“*The Book of Illumination on the Abandonment of Self-Direction*”), the paper shows that the multi-level teaching on *ādab*, which comprises the distinction between its “external” (*zāhir*) and “internal” (*bātin*) dimensions, the binding of spiritual discipline to the bodily organs and the heart, and the metaphysical definition of *ādab* as the “soul” in relation to the “body” of human existence, originates in the heritage of al-Iskandarī. In contrast, the three-part model (*ādab al-sharī‘a* / *ādab al-khidma* / *ādab al-ḥaqīqa*) represents a later terminological treatment and systematization of al-Iskandarī’s ideas in the commentary tradition of Zarrūq A. (d. 899 AH / 1493 CE) and Ibn ‘Ajība (d. 1224 AH / 1809 CE). The article situates the concept of *ādab* within the context of its *Ṣūfī* genealogy, including the reconstructed fourfold structure of *ādab* in Ibn ‘Arabī (d. 638 AH / 1240 CE). It is argued that the specificity of the *Shādhilī*

*



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.
© R. Z. Karimbekov, 2026
© Islam in the modern world, 2026

Islamic Theological Thought

ontologization of ethics lies not in the recognition of the divine origin of the norms of *ādab*, which is characteristic of Islamic theistic ethics in general, but in the particular understanding of the relationship between *ādab* and *‘ubūdiyya*. As an ontological given, “servitude to God” precedes every human action; however, as a conscious and spiritually realized state, it is revealed and actualized through the practice of *ādab*.

Keywords: Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī, *Shādhilī ṭarīq*; *ādab*; *Ṣūfī* ethics, ethical ontology, *‘ubūdiyya*, Ibn ‘Arabī; Zarrūq, Ibn ‘Ajība, theology

For citation: Karimbekov R. Z. *Ādab* as Ethical Ontology in the Doctrine of Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī. *Islam in the modern world*. 2026; 22(2):175–196. (In Russ.); DOI 10.22311/2074-1529-2026-22-2-175-196

Received: 17.05.2026

Review received: 13.06.2026

Accepted: 30.06.2026

Ryskulbek Z. KARIMBEKOV

MA in Theology, Candidate for the degree of Candidate of Theology;

Head, Sheikh Muhammad Sadyk Muhammad Yusuf

Educational and Enlightenment Center,

Moscow Islamic Institute

(12 Kirov Lane, Moscow, 109382, Russian Federation).

E-mail: idhilal@mail.ru

ORCID ID: 0009-0005-1918-3526

