и высший. "Зависимая" природа под вектором учета виртуальных наложений сознания в виде вербально-понятийных предикаций, вследствие которых создается иллюзия, будто внешние объекты восприятия имеют объективное существование (для виджнянавадинов действительно только Сознание), дает уровень "воображаемого" (vikalpita). Когда же "зависимое" освобождается от мистификаций "воображаемого", в результате чего снимается всякая двойственность, прежде всего мышление в формате субъектно-объектных отношений, можно говорить о признаках "совершенного" (pariniṣpanna). Поэтому в отличие от палийского текста "Ланкаватара-сутра" предлагает нам три уровня реальности, которые соответствуют трем уровням сознания – виртуальному, эмпирическому и аутентичному (разумеется, с точки зрения виджнянавадинов). Это вполне закономерно: поскольку виджнянавада не знает иной действительности, кроме сознания, *уровни реальности* и не могут быть здесь чем-либо иным, кроме как *уровнями сознания*. Виджнянавадины сами эксплицировали эту концепцию, отчетливо называя уровни сознания "собственными природами", помимо которых, собственно, ничего и нет.

ВРЕМЯ – ВЕЧНОСТЬ В УЧЕНИИ АЛ-ХАЛЛАДЖА И ИБН АРАБИ

Д.А. Воробьев

В данной работе рассматривается проблема соотношения времени и вечности в учениях двух известных суфиев – ал-Халладжа (857–922) и Ибн Араби (1165–1240). Выявляется непосредственная связь проблемы вечность – время с методом познания, характерным для того или иного учения. Делается попытка показать преемственность двух учений по отношению друг к другу, а также к традиции калама (рационалистического религиозно-философского учения, возникшего в VIII в.).

* * *

Учение о времени, разработанное в суфизме, непосредственно связано с концепцией времени, сложившейся в рамках калама. В основе этой концепции – понимание времени как границы, существующей между двумя событиями (действиями), но не отделяющей строго одно от другого, а пролегающей в месте их частичного совпадения. Поэтому в высказывании "время – это предел между одним действием и другим" [6, с. 117] "между" больше соединяет, чем разделяет. Так, некое тело, поддерживающее Землю, описывается в каламе как существующее на протяжении совокупности атомов времени,

каждый из которых включает в себя как уничтожение этого тела Богом, так и его новое сотворение – два момента, каждый из которых по причине неделимости атома не имеет длительности. В то же время при сложении они образуют минимальную длительность, т.е. можно говорить об их "одновременности". При этом очевидно, что состояние уничтожения не может полностью совпасть с состоянием сотворения, как не может быть полностью отделенным от него – следовательно, опять имеет место ситуация частичного совпадения. Сходная процедура применяется и для оценки состояния тела: определить, движется или покоится тело, можно только через соположение двух моментов. Состояние же тела в один момент оказывается одинаковым и в случае движения, и в случае покоя. Таким образом, можно выделить общую процедуру, в соответствии с которой определяются смыслы "время", "движение", "покой": "новый смысл возникает в соположенности двух элементов, ни один из которых не несет сам этот смысл" [6, с. 186]. Важно то, что оба эти элемента вступают в отношения, противоречащие формулировке "императивного" варианта закона исключенного третьего ("*А* должно быть либо *Б* либо не *Б*"), но согласующиеся с его "отрицательным" вариантом ("*А* не может быть и *Б* и не *Б*") [6, с. 180].

1

Время в учении Халладжа не выделяется как особый объект рассмотрения, поскольку единственная цель этого учения – привести человека к познанию Истины, не допускающей чего-либо обособленного от Нее. Все же понятие времени неотъемлемо от учения Халладжа. Свою силу последнее черпает в том, что выносит на свет и разрешает исконное противоречие: путь к единству с Богом начинается в отделенности от Него. Главная черта этой отделенности описывается именно через понятие времени: "Он предписал всему сотворенность во времени (*ḥадаṯ*), ибо Ему принадлежит вечность (*ḳидам*)" [2, с. 31][1]. Последствия этой отделенности универсальны: "Тому, что является как тело, надлежит акцидентальность (*'арад*); то, что собрано посредством Воли (*ирāда*), сохраняется силами ее; то, что образуется во времени, распадается во времени; то, что создается иным, охвачено необходимостью" [там же]. Бог непознаваем путем обычного восприятия. Он несовместим с "человеческими измерениями": "То, что постигается мыслью, доступно и представлению (*таṣвīр*). То, что имеет место, определяется через "где". Обладающее качеством отвечает на вопрос "какой". Воистину, Высочай-

[1] В работе использован источник "Китāб аḫбāр ал-Ḥаллāдж" – "Сборник рассказов об ал-Халладже", содержащий его высказывания и молитвы; источник, восстановленный Л. Массиньоном на основе четырех средневековых трактатов, принадлежащих разным авторам и содержащих различные варианты исходного текста.

шего "над" не затемняет, "под" не умаляет, предел (*хадд*) не встречает, "за" не достигает, "перед" не ограничивает, "до" не заставляет появиться, "после" не упускает, "все" не собирает, "было" не создает, "нет Его" не лишает существования" (там же). Подобные описания довольно часты у Халладжа и напоминают скорее заговоры, чем проповедь апофатической теологии: стремясь охватить каждую точку в пространстве и каждый атом времени, Халладж как бы ограждает Бога от попыток познания Его как части мира, имеющей свои "координаты". Дальнейшее описание ставит проблему разделенности Бога и мира в самой острой форме – их взаимного противостояния: «Его описание в отсутствии атрибутов, Его действия не имеют причины, Его существование не имеет длительности. Он очистился от состояний Своих творений и с ними не смешивается; Его действия не могут быть исправлены. Он отделился от них (творений. – *В.Д.*) Своей вечностью, так же как они от Него – временностью. Если скажешь "когда", то Его существование предшествует времени; если скажешь Он, то "о" и "н" – Его творения; если скажешь "где", то Его существование превосходит место». Далее – ключ к познанию: "Его бытие (*вуджуд*) – подтверждение Его, знание Его – провозглашение Его единства" (там же). Грань между Богом и Ничем настолько тонка, что только две эти фразы из всей молитвы Халладжа имеют позитивное содержание – далее Халладж вновь возвращается к разделенности Творца и творения: "провозгласить Его единство – значит отличать Его от сотворенного Им. То, что возникает в воображении, отлично от Него. Как же возвращается к Нему то, чему Он дал начало?" [там же]. Как же Бог, "который отделил Себя от времени (*ал-вакт ва-з-замāн*)" (2, с. 80), оказывается связанным с теми, "которые отделились от Него своей сотворенностью во времени" (2, с. 81)?

Ответ категоричен: "Всегда, когда ты в движении или в покое – при каждом твоем вздохе – Он с тобой. Приглядись же к своей жизни" (2, с. 56), более того, Он – "Проявляющийся в каждом" (2, с. 22). Перед нами опять нарушение "императивного" варианта принципа исключенного третьего: две стороны – Бог и творение, время и вечность при всей своей противопоставленности не являются несовместимыми. Осознание такого устроения бытия предполагает некое новое, измененное восприятие действительности – не противоречащее логическому мышлению, но лежащее в недоступной для него области. Халладж говорит о "тайне сердца, тонкой настолько, что не поддается описанию ни одного живущего, явной и скрытой, являющейся каждой вещи в каждой" (2, с. 120). Говоря о божественной тонкости, он указывает нам на неизмеримо широкий диапазон изменений бытия – от абсолютной разделенности составляющих его противоположностей (Бога и мира) до их абсолютного единства. Для Халладжа эта тонкость неуловима, не может быть осмыслена и выражена. Отсюда своеобразная интерпретация Халладжем

шахады (мусульманского символа веры): "Никто не провозглашает единства Бога, кроме Бога. Никто не знает сущности провозглашения единства, кроме Посланника Бога" (2, с. 88). Человек, придающий себе какую-либо степень "самости", подобен, по Халладжу, искривленному зеркалу, искажающему Его образ: "Раб, провозглашающий единство Господа своего Высочайшего, утверждает себя. А тот, кто утверждает себя, занят скрытым многобожием. Бог же Высочайший – Тот, кто провоглашает Свое единство устами того из Своих творений, кого пожелает" (2, с. 93). Как видим, проблема "вечность–время" представляет более общую проблему – соотношения Бога и человека, Бога и мира, которое предстает как некое соединение двух взаимоисключающих, несводимых вариантов – божественного и мирского, времени и вечности. Для их согласования необходима особая модель, настраивающая на восприятие божественной "тонкости". Одна из наиболее интересных – "геометрическая", воспринятая и развитая более поздними суфиями: "Точка – основа каждой линии. Линия – не что иное, как соединенные точки. Нет линии без точки, а точки без линии. Каждая линия – прямая или кривая – по своей сущности выходит из точки. Все, на что падает взгляд, – точка между двумя другими. В этом – указание на то, что Бог проявляется во всем свидетельствуемом и созерцаемом. Поэтому говорю: я не вижу ничего, в чем бы я не видел Бога» (2, с. 16). "Точка" здесь – основной фокус высказывания. Объединяя в себе родовое и видовое значения, она будет представлять либо свернутое до единой и единственной Изначальной Точки (*ал-нуқта ал-аслийа*) вечное бытие, либо развернутое во времени и пространстве – как точка между двумя другими, т.е. часть линии. Поскольку точка опережает "по сущности" линию и в то же время не существует без нее – вне ее, – Единое оказывается совмещенным с множественным.

Основа этой модели – изначальная неопределенность: граница между точкой и линией неуловима – так же, как и граница между временем и вечностью, переход из одного плана в другой неопределим – по существу, случаен, иррегулярен. Эта схема представляет нам мир как массив случайных событий, каждое из которых может быть, а может и не быть, т.е. уступает место своей противоположности. Каждое событие родственно другому, и весь массив есть некое целое, поскольку, в принципе, может состоять из одинаковых событий. Эта целостность нерушима – любой элемент в общем ряду может принять произвольное значение. Иными словами, вечность может стать временем в любой момент, поскольку проявление одного плана в другом предсказуемо лишь с определенной степенью вероятности, между ними не существует линейных, жестких зависимостей типа: причина – следствие, предшествующее – предыдущее: "Слава Тому Великому, который является кому-либо без причины и скрывается от него без повода" (2, с. 83).

Именно такой – вероятностный – подход к реальности позволяет объединить противоположности. И если в приведенном выше высказывании акцент стоит на целостности, предсказуемости проявления вечного во времени, то в следующем ниже выделена абстрактная основа вероятности как таковой: "Созерцающий предвечность" (*'абад*) и бесконечность (*'азал*)[2] и отводящий взгляд от того, что между ними[3], утверждает Единство. Кто отводит глаза от предвечности и бесконечности и созерцает то, что между ними, занимается поклонением. Тот же, чей взгляд не останавливается ни на двух концах, ни на том, что между ними, дотронулся до ушка Истины" (2, с. 250). Последнее высказывание указывает также на то, что соотношение между двумя противолежащими вероятностями – вечностью и временем – величина непостоянная, подверженная хаотическому изменению и познаваемая только в необратимости этих изменений. Халладж говорил о пути: "Сначала отличайте вечное от возникшего, затем отделитесь от возникшего и направьтесь к вечному. Таково грубое определение. А точное – уничтожение (*фана'*)[4] возникшего в вечном. Что же касается истины провозглашения Единства, путь к ней – только у Посланника Бога" (2, с. 94–95).

Знание Пророка, по Халладжу, – идеальный слепок с бытия, именно ему открылась некая закономерность в хаотичном взаимодействии времени и вечности – до некоторой степени определенная частота происхождения случайного события. Остальные же люди попадают в разряд "возникшего", чье знание несовершенно ("Не знает Вечного сотворенный преходящий" – 3, с. 280): вероятностное устроение бытия, включающее в себя как некое данное (мир, постигаемый обычными чувствами), так и его противоположность – его полноценную замену (Бога), не может открыться человеку, пока лишь данное для него необходимо. Если же некий барьер перейден и необходимое и возможное уравновешены, то сама необходимость может стать средством познания возможного, а возможность – полноценной заменой необходимости: "Атрибуты человека – язык утвержденности атрибутов Вечного, а атрибуты Вечного – язык указания на гибель (*фана'*) человеческих атрибутов. Через оба пути пролегает дорога к познанию Основы, на которой покоится провозглашение Единства (*тауҳид*)" (2, с. 49).

Таким образом, проблема времени сводится в учении ал-Халладжа к поискам того "случайного" момента, когда возможный переход вечности во время становится необходимым. "Стратегия" Халладжа исходит из того, что сама неизменность проявляется как

---

[2] *Предвечность, бесконечность* – атрибуты Бога.

[3] *То, что между ними,* – указание на мир – творение Бога, имеющее начало и конец.

[4] Суфийский термин, обозначающий уничтожение сущности мистика в Сущности Бога.

изменчивое соотношение между явным и скрытым, истинное (наиболее определенное) значение которого – в "Экваторе" (*ха̱т̣т̣ ал-истива̄'*), отделяющем, по Халладжу, мир явного от мира скрытого и являющемся источником Корана и Закона (*шарӣ'а*): "Коран – язык любого знания, язык Корана – начертанные харфы, которые взяты из Экватора, чья "основа упрочена, а корни в небе"[5]; он то, вокруг чего вращается провозглашение Единства" (2, с. 53).

Себя Халладж относит к тем, для кого данное "вероятностное" равновесие нарушено: "неверие обязательно для меня" (2, с. 99); для него провозглашение Единства – неверие, а Закон – безумие (2, с. 73). А "кто познает лик ности (*хува-л-хувийа*) вне Экватора, бредет через порицаемую растерянность (*хайра*), которая не оставляет после себя покоя" (2, с. 51). "Растерянность", видимо, означает здесь неподготовленность к следующему моменту – полную несвязанность подобных "случайных" событий друг с другом, их индивидуальную неопределенность и единство только через понятие целого – "растерянность". Целое же воспринимается Халладжем как собрание предельных возможностей (вероятностей), каждая из которых, становясь необходимой, не только отменяет собой свою противоположность, но и требует перехода к ней: "Нет на земле неверия, за которым не было бы веры и нет послушания, за которым не было бы бунтарства, его превышающего, не существует уединенного поклонения, за которым не стояло бы отсутствие уважения, нет притязаний на Любовь, которые не скрывали бы неприличие..." (2, с. 89).

До некоторой степени предельность преодолевает здесь случайность. Предельность, накладываясь на случайность, создает в непрерывном массиве случайных явлений дискретность, иными словами, создает некую "траекторию" изменения во времени, которая сама по себе только возможна: "Ниспослание единения – беда и радость, наступление разъединенности – избавление и гибель. Между ними вращаются две мысли (*ха̄т̣ира̄н*) – одна связана с одеяниями Вечности, другая поглощена океаном Небытия" (2, с. 50). Само это изменение занимает во времени предельно малое место. Его длительность бесконечно мала – по существу, только потенциальна, тогда как его "результат" актуален и необходим сам по себе: "Сущность Единения вложена в душу (*сирр*), душа же – между двумя идеями (*ха̄т̣ира̄н*), две идеи – между двумя мыслями (*фикра*), мысль же быстрее, чем мгновение ока (*лава̄ҳиз̧ ал-'уйӯн*)" (2, с. 52). Единение – вневременной процесс, мгновенное случайное накладывание определенного состояния на любой момент времени, который, собственно, и дает ему временную протяженность: "Эскиз – не что иное, как мысль, затем взгляд, возжигающий пламя в душах" (2, с. 54).

Необходимо обратить внимание и на сам метод описания: свойства индивидуального, неповторимого момента описываются через

---

[5] Коран, 14:24 (пер. И.Ю. Крачковского).

свойства целого, причем ни характеристики целого не определяют до конца индивидуальное, ни само оно не исчерпывает до конца свойств целого. Такое соотношение делает любую "траекторию", собранную из индивидуальных событий, случайной и лишь возможной – одним из многих равноправных вариантов (свертываемых, в принципе, до изначальной целостности и единства): "Сначала – молчание, потом – безмолвствование, потом – полная немота.
Сначала – глина, потом – огонь, потом – свет и холод, потом – тьма, потом – солнце.
Сначала – неровная почва, потом – равнина, потом – пустыня и река, потом – море, потом – твердая суша.
Сначала – опьянение, потом – отрезвление, потом – желание и приближение, потом – соединение, потом – радость.
Сначала – сжатие, потом – расслабление, потом – исчезновение и разделение, потом – Единение, потом – уничтожение.
Сначала – страх, потом – возвращение, потом – влечение, потом – описание, потом – обнаружение, потом – затемнение.
Все эти слова доступны лишь тем немногим, для которых весь этот мир стоит не более фальса" (5, с. 34).

Вопрос о том, как относится свертывание разнообразия в единство к временному ряду, проясняет следующая цитата: "Он говорит с творениями своими из милости и является им, затем скрывается от них в назидание им... Он не продлевает для них ни одного из двух состояний (*ҳāлатайн*). Что же до меня, то Он ни на мгновение (*лаҳ̣ҳа*) не скрывается от меня, не давая мне отдыха, так что погибла человечность моя в Его божественности и уничтожилось тело мое в свете Сущности Его. Так что не осталось у меня ни естества (*'айн*), ни следа, ни известия (*ҳабар*)" (2, с. 56). Данное высказывание "центрировано" на понятие мельчайшего момента времени – *лаҳ̣ҳа*. Те проявления вечности во времени, которые происходят за пределами такого момента, вероятностны: они выступают как изменчивые состояния, случайным образом накладываемые на любой момент. Тогда как внутри такого момента вероятность преодолевается: два возможных состояния необходимым образом совпадают в единстве. При этом само единение динамично: свидетельствование ("Он... не скрывается от меня"), сохраняющее обе возможности – и единства и разделенности, перерастает в абсолютное единство – необходимое само по себе:

> Соединился Возлюбленный с любящим,
> Разделился (*инқасама*) Любимый для любящего
> И участвовали две формы в одном состоянии (*ҳāла*)
> И исчезли обе они в мире уничтожения (*ал-'āлам ал-māҳиқ*) (2, с. 247).

> Смешался Твой дух с моим, как вино с водой.
> То, что прикасается к Тебе, прикасается и ко мне
> И Ты есть я в каждый момент (*ҳāл*) (2, с. 251).

В последней цитате акцент делается на "стабилизирующей" функции атома времени: только внутри такого момента два плана бытия, временной и вечностный, могут быть соединены вне временных и вне причинных связей неким предсказуемым образом. Время и вечность здесь равновероятны. Мы опять встречаемся здесь с особым сополаганием двух элементов, ни один из которых не несет тот смысл, которые они образуют в своем единстве – то особое нелинейное соотношение элементов, когда они одновременно и свободны друг от друга и связаны между собой. Поэтому об одном и том же можно говорить противоположным образом: со стороны целого: «О я-Он и Он-я (*йā анā-хува ва хува-анā*), нет между моим "я" и Его "Он" различия, кроме как сотворенности (*ḫадаṣ*) и вечности (*ḳидам*)» (2, с. 21), и со стороны индивидуального: "Между мной и Тобой мое я, которое борется со мной. Так устрани же милостью Своей мое я между нами (*мин ал-байн*)... Нет человека кроме тебя, а тот кто между – Иблис" (3, с. 299). Таким образом, тем самым несводимым общим смыслом, тем соединяющим "между" на границе времени и вечности является человек, точнее, его "я". Однако именно потерю "я" Халладж ставит как главную цель: "Путь между двумя, с Богом же нет никого" (2, с. 75). Для себя Халладж требовал полной и абсолютной потери "я", означающей смерть, как предельного пути познания: "Убейте меня, мои верные друзья, ибо в моей смерти – моя жизнь!... Я чувствую, что уничтожение моего существа – самый высший дар. А продолжение жизни – самая ужасная ошибка" (5, с. 332).

Путь Халладжа, нацеленный на однозначное преодоление вероятности, не мог быть цикличен, он был направлен фразой "Я есть Истина" и завершен словами: "Возлюбленному достаточно сделать Одного Единственным" (2, с. 32). Траектория пути Халладжа, пути "прерывающегося единения" – нечто, похожее на волнообразную линию, хотя и родственную кругу, но никогда не смыкающуюся в него. Видимо, об этом и говорил Халладж: "Я как будто среди волн, которые то поднимают меня, то опускают" (3, с. 217).

2

Как и в учении Халладжа, концепция времени Ибн Араби сводится в основном к установлению соотношения между двумя планами бытия – Бога и мира. Соотношение это нелинейно и вероятностно – описывается в терминах возможного и необходимого.

Бог – абсолютное, вневременное, необходимое-само-по-себе бытие – соположен в учении Ибн Араби миру связанных (*муḳаййад*) сущностей, бытие которых возможно и определяется Богом. Но само это "определение" относительно, поскольку воплощенные во времени сущности – не что иное, как соотнесенности внутри божественного Единства. Одним из многих способов наглядного предста-

вления этого соотношения является "геометрический" (знакомый нам по высказыванию Халладжа): "В самом себе Универсум подобен точке-центру и окружности и тому, что между ними. Точка – Бог, пустота вне окружности – небытие, или, можешь сказать, тьма; то, что между точкой и пустотой вне окружности, есть бытийно-возможное... Мы взяли центр-точку, так как она – основа существования окружности круга, ведь через точку-центр она появилась" (4, с. 69). Любой радиус в этом круге, начинаясь в точке-центре, заканчивается в одной из бесчисленных точек, составляющих окружность, которые неотличимы от точки-центра, поэтому и радиус (или "линия", по выражению Ибн Араби), воплощающий собой бытийно-возможное, связан с Необходимым и отделен от Него: "Линия кончается точкой, потому начало и конец линии – от линии, или не суть от линии, – скажи, как хочешь; именно это и должно говорить о Нем: они (бытийно-возможные. – *А.С.*) – не Он, и они не что-либо, кроме Него..." (4, с. 96). Прежде всего, если у Халладжа "Изначальная Точка" и любая точка между двумя другими совпадают буквально – в одной и той же линии, то у Ибн Араби они разнесены – для него их взаимовероятность носит более абстрактный характер. Тем самым Ибн Араби отходит от предельности (требующей сущностного воплощения обоих состояний, объединенных вероятностью), свойственной познанию Халладжа. Ибн Араби сохраняет возможность познания Бога любой форме: "Совершенный среди знающих тот, кто видит в любом почитаемом некое проявление Бога, в котором Ему поклоняются" (1, с. 263). И в то же время он отходит (правда, не отрицая его) от пути абсолютного познания, даруемого взамен окончательной и бесповоротной потери сущности: "Абсолютного Бога не вмещает ничто, ибо он – воплощенная сущность всего и воплощенная сущность себя самого" (1, с. 287). Идеалом становится неисчерпаемая полнота знания, поглощающая все пределы – иначе говоря, суфийская растерянность (*хайра*): «Ведь растерянный вращается, совершает круговое движение вокруг полюса и не удаляется от него; тот же, кто следует по пути продольному, отклоняется и отворачивается от желанной цели, ища то, что для воображения есть предел стремлений: для него существуют "от" и "к" и то, что между ними. Для совершающего же круговое движение нет начала и направляет его "от", а не конечная цель, а потому "к" ведет его; ему даровано наиболее полное бытие и дарованы все слова и мудрость в их совокупности» (1, с. 167).

Таким образом, Бог – "предел стремлений, который познаваем в целом, но не свидетельствуем" [1, с. 264]. В то же время "Бог никак не может быть увиден вне материи" (1, с. 280), т.е. засвидетельствовать существование Бога можно. Возможность сосуществования обоих положений в едином учении объясняется особым пониманием соединения двух сущностей – подход, который прослеживается и в ка-

ламе, и в учении Халладжа: "А о соучаствующем (*шарӣк*) известно, что относящееся к нему там, где и происходит соучастие, не относится к другому, с которым он соучаствует, поскольку тот есть другой. А значит, в действительности нет соучастника, но каждому из них – своя доля того, в чем, как утверждалось, они соучаствуют. Причина этого утверждения – общее участие..." (1, с. 259). Таким образом, объединяясь в некое целое, оба "соучастника" остаются неависимы друг от друга. Но и здесь требуется дальнейшее уточнение – независимы таким образом, что один из них управляет, а другой – управляемый: "Но хотя оно [участие] и общее, общность сия устраняется тем, что распоряжается только один из них двоих" (1, с. 259). Более системно это соотношение выражено в следующем высказывании: "А Бог двойствен в определяющем воздействии на состояния тех, кто удостоен [приказания]: приказание для раба соответствует тому, чего требует воля Божья, а воля Божья с ним (рабом. – *А.С.*) связана так, как того требует знание Божье, а знание Божье с ним связано настолько, насколько сам познаваемый даровал его своей самосущностью; поэтому появился он в своей собственной форме, никак не иначе" (1, с. 186). И еще более определенно: «Бог говорит: "Вершите молитву"; Он – приказывающий, а тот, кому предписано, получает приказание. Раб же говорит: "Господи, прости"; он – призывающий, а Бог – получающий приказание» (1, с. 224). Поскольку и Бог и раб требуют друг от друга одного и того же, их различие – лишь в состоянии, вероятностным образом накладываемом на неделимую реальность. "А состояния не суть сущие и не суть небытийные: они не имеют воплощенной сущности в бытии (ибо они суть соотнесенности), и в то же время не лишены определяющего воздействия, так как в ком осуществилось знание, тот именуется знающим, а сие есть состояние" (1, с. 249). Таким образом, учение Ибн Араби также исходит из понятия случайного события, которое может быть, а может и не быть, т.е. характеризуется через смену состояний.

По этой же модели выстроены и отношения время – вечность. Божественные имена (*калимāт*) выступают в концепции Ибн Араби и как сущности мира (в случае своего воплощения – конкретизации во времени), и как их источник – в качестве атрибутов божественной сущности – "небытийных соотнесенностей" (*ма'дӯмāт*) в вечностном бытии, чье существование только возможно, но которые различают божественное единство. При этом "воздействует только небытийное (*ма'адӯм*), но не сущее; если же сущее и воздействует, то только через определяющее воздействие небытийного" (1, с. 248). Вечность и время здесь – два равновероятностных состояния, не сводимые к какому-либо одному из них и находящиеся в иерархических отношениях, сохраняющих их целостность и независимость.

Наиболее полно эти соотношения раскрываются в концепции "нового творения" (*ал-халк ал-джадӣд*). Сам этот термин заимство-

ван из Корана, где он обозначает уничтожение всего сотворенного и замену его новым творением (т.е. произведение нового), а также воспроизведение того, что когда-то было, а затем утратилось. Концепция Ибн Араби сочетает оба эти смысла (4, с. 100). Здесь отношение Бог – мир переносится внутрь одного атома времени. Каждый атом включает в себя два события: низведение временной сущности в состояние "небытийной упроченности" в божественном единстве и возвращение ей бытия во времени. Между этими событиями нет промежутка во времени, есть лишь первенство "по сущности" – состояние небытийной соотнесенности "предшествует" возвращению сущности в бытие. Такое предшествование не "удлиняет" время, но приводит в бытие уже не ту сущность, которая низошла в небытие "до этого": "А люди откровения видят, что Бог проявляется в каждом Дыхании и что проявление не повторяется. Они также видят, что каждое проявление дарует новое творение и уносит прежнее. Исчезновение его и есть гибель при проявлении, пребывание же принадлежит даруемому другим проявлением, пойми это" (1, с. 208). Разительные изменения формы хотя и возможны, но случаются редко; полного же повторения не бывает никогда (4, с. 109). Обычное изменение – за пределами человеческого восприятия: "И ведь самое удивительное, что он (человек. – *А.С.*) пребывает в сем восхождении постоянно и не чувствует того из-за тонкости и легкости покрывала и схожести форм..." (1, с. 206). Таким образом, "сверхтонкая" (Ибн Араби, как и Халладж, говорит о божественной "тонкости") пульсация бытия ведет к всеобщему изменению.

Если исходить только из временного плана, то для представления одного атома времени в соответствии с концепцией Ибн Араби необходимо два недлящихся дискретных состояния – исходное (форма до низведения в небытие) и его подобие (*мисл* – форма после возвращения в бытие). Поскольку изменение, разделяющее их, бесконечно мало (по своей божественной "тонкости"), то число вариантов для "подобия" бесконечно велико: "подобие" всегда жестко связано только с "исходным" своего атома, сравнить же "исходное" одного атома и "подобие" следующего оказывается невозможным: по причине относительности "подобия" его изменение непредсказуемо. Иными словами, исходя только из временного плана, нельзя обнаружить общее для объединения – различения двух соседних атомов. Мир теряет смысл без вечного лика бытия. Время должно быть в каждый момент "замкнуто" на вечность, чтобы не потерять свое содержание. Время и вечность у Ибн Араби не просто вероятностны по отношению друг к другу, как у Халладжа, – они равновозможны в каждый момент времени. И если у Халладжа случайность превосходит необходимость в большинство моментов времени (в учении Халладжа выделяется только предельный момент сопряженности вечности и времени, тогда как остальные моменты лишь потенциально соединимы с вечностью), то у Ибн Араби случайность полно-

стью уравновешена необходимостью: вся реальность разбита на бесконечное число атомов, временных и "вещных" (формы), в которых и вечность и время равновероятностны и необходимы.

Отношение "время – вечность" проясняется и в свете особого понимания изменения в учении Ибн Араби. Время отличается от вечности тем, что для него оказывается возможным состояние "после", т.е. появление новых атомов. В вечности же изменения лишь потенциальны (существуют в виде "небытийных соотнесенностей"): господствующие здесь неразличенность и единство позволяют проявиться изменениям лишь в бесконечно малой степени (необходимой для того, чтобы отличить "исходное" от "подобного"). Итак, если во времени мы оказываемся в области бесконечного разнообразия форм – как в горизонтальном плане (отношения форма – другая форма), так и в вертикальном (форма – ее последующее проявление во времени), то в вечности господствует закон бесконечно малой изменяемости – допускающей существование форм лишь как небытийных различений Единой Сущности. Отсюда любое изменение формы во времени становится новой формой, любое же потенциальное изменение в вечностном плане указывает лишь на вероятность изменения форм, каждая из которых сущностно идентична другой.

Между вечностью и временем существуют связи, но их нельзя назвать причинными – скорее, это отношения целого (вечности, охватывающей все вероятности, а следовательно, в любой момент времени потенциально имеющей доступ к любому моменту) и индивидуального (времени как совокупности воплощенных вероятностей) – иерархичность, не отменяющая своеобразия каждой из сторон. Если пользоваться терминами Ибн Араби, то для вечности характерна "размеренность" (*и 'тидāл*) одного относительно другого: "Ее [размеренности] нельзя достичь иначе, как к ней приближаясь... Размеренность возвещает равенство во всем – а сего равенства нет: нам отказано в определении размеренности" (1, с. 243). Мир же изменяется по принципу "устремления" (*майл*) от одного к другому: "Мы говорим, что нельзя достичь ее [размеренности], потому что истинными сущностями и свидетельствованием явлена непрестанность создания вместе с Дыханиями, создание же бывает от устремления (*майл*) в Природе, именуемого отклонением и порчей, а со стороны Бога – от воли, каковая воля есть устремление к особому и никакому другому, желаемому" (1, с. 243). Взгляд на время как на неповторимое, случайное воплощение равных друг другу вероятностей определяет и понимание истинного познания: единственной его целью становится познание сущности самого изменения, лежащего между двумя вероятностями, вечностью и временем, и соединяющего их в некое целое. Так снимаются ограничения с бесконечности, великое перетекает в малое, освобождая абсолютно тонкое и чистое движение: "Руководство же – это когда идет человек правильным путем к растерянности (*хāра*) и познает, что миропорядок –

стремительный водоворот, а стремительный водоворот – это беспокойство и движение, движение же – жизнь. Нет покоя и нет смерти; есть бытие и нет небытия" (1, с. 266).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, проблема время – вечность имеет в учениях Халладжа и Ибн Араби сходные черты и различия. Если для Халладжа равная возможность вечности и времени – случайный результат долгих поисков, обретаемый в момент личного слияния с Богом, то для Ибн Араби это – закономерность, лежащая в основе мироздания и проникающая в каждый атом времени. Истинное знание, по Ибн Араби, включает в себя две "половины" – и вечностную и временную, оно стабильно и целостно, тогда как знание Халладжа – постоянный поиск нового предела, за которым открывалась бы возможность полной и необратимой замены времени на вечность. В то же время в обоих учениях время и вечность допускают друг друга и вступают в особые нелинейные отношения, отрицающие прямые, однозначные причинные и временные связи и характеризующиеся при этом иерархичностью.

1. Ибн Араби. Геммы мудрости // А.В. Смирнов. Великий шейх суфизма. М., 1993.
2. Китаб ахбар ал-Халладж. Париж, 1936.
3. *К.М. ал-Шайби.* Шарх диван ал-Халладж. Багдад, 1973.
4. *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма. М., 1993.
5. *Фильштинский И.М.* История арабской литературы. М., 1991.
6. *Смирнов А.В.* Соизмеримы ли основания рациональности в разных философских традициях? // Вопр. философии. 1999. № 3.

САДР АД-ДИН АШ-ШИРАЗИ И "ИРФАНИЗАЦИЯ" ФИЛОСОФИИ

Янис Эшотс

Садр ад-Дин аш-Ширази, более известный как *Мулла Садра* (979/1571–1050/1640), вот уже около двухсот лет – со времен *Ага Мухаммада Бидабади* (ум. в 1197/1783 г.) и *Муллы Али Нури Мазендерани* (ум. в 1246/1831 г.) – признается интеллектуальной элитой Ирана самым выдающимся философом своей страны, однако он оставался фактически неизвестным для европейских ученых до начала 1960-х годов – т.е. до времени выхода в свет французского перевода его трактата "Места поклонения" (Ал-машā'ир), выполненного А. Корбэном[1].