ПЕРЕВОДЫ

КАТЕГОРИЯ БОЖЕСТВЕННОЙ СУЩНОСТИ В ФИЛОСОФИИ ИСМАИЛИТОВ

А. В. Смирнов

Категория Бога, божественной сущности одна из центральных в средневековой арабской философии. Ее «исследовательскую программу» можно сформулировать следующим образом: понять мироздание как реализацию отношения между двумя видами бытия, между вечным, единым и всесовершенным, божественным бытием — и временным, ущербным, множественным бытием мира. Бог и мир, вечное и временное бытие суть полярные противоположности, одно абсолютно противопоставлено другому и абсолютно исключает другое — и в то же время немыслимо без него. Между этими двумя полюсами такая напряженность, что достаточно искры, чтобы ее разрядить, чтобы связать эти два полюса постоянным отношением, тогда вспыхнет молния, освещая самые потаенные уголки мироздания, и весь великолепный чертеж его предстанет перед человеком в ярком свете.

Но как возжечь эту искру, как помыслить отношение между Богом и миром?

Из истории европейской философии известны два магистральных пути, проложенные к этой цели еще в Ареопагитиках. Это апофатическая и катафатическая теологии, понимание Бога как абсолютно отрешенного от мира, лишенного любого из его атрибутов, постижение его в «пресветлом сумраке неведения» и представление о Боге как абсолютной степени всего прекрасного, что может быть найдено и помыслено, постижение его в ослепительном сиянии Истины. Ни один из этих путей не стал единственным и исключительным, между ними в той или иной мере колебалась, оба их так или иначе использовала мысль крупнейших представителей европейского средневековья — от автора Ареопагитик, предпочитавшего первый путь, но оставившего нам чудесные образцы попыток катафатического постижения Бога, до Николая Кузанского, к концу своей жизни отказавшегося от «ученого незнания» и увидевшего, как ему показалось, Бога в ярком свете его вездесущего и всему-присущего «могу». Акцент на первом, «отрицательном» способе богопознания не был случайным, так же как не случайно было и обращение ко второму, «положительному» пути: в первом случае подчеркивалась трансцендентность Бога, его

абсолютная исключенность из пределов тварного мира и, как следствие, невозможность постижения его в категориях и понятиях, описывающих этот мир; во втором — столь же несомненная для средневекового мыслителя и философа, столь же императивно заданная для него средневековой картиной мира имманентность Бога миру вещей, миру рождения и смерти, возникновения и гибели — ведь этот мир существует благодаря Богу, и без божественного промысла и всеприсутствия он потерял бы точку опоры.

Таким образом, попытка следовать обоими этими путями — это не просто, это не только стремление постичь Бога двумя различными способами, но и, что для нас в данном случае более важно, попытка разрешить противоречие между обязательной трансцендентностью и столь же несомненной и обязательной имманентностью божественной сущности миру вещей. Для европейского средневековья, в лице большинства своих представителей твердо веровавшего в незыблемость аристотелевской логики, разрешение такого противоречия было делом нелегким: понять и истолковать одну и ту же категорию в двух противоположных смыслах можно было только диалектически. Одним из наиболее ярких, на наш взгляд, было решение этого противоречия, предложенное Иоаном Скоттом: божественные атрибуты (через которые реально осуществляется имманентность Бога миру) неотличимы от божественной сущности, будучи с ней едины, и только мы обозначаем их различными именами. Во главу угла такого решения ставился человек: лишь благодаря его способности номинации можно говорить о трансцендентности и имманентности божественной сущности миру как двух различных отношениях, различных, однако, лишь номинально, в действительности же составляющих единство. Логическим следствием такого решения было мировидение мистиков, открывавших целостность Бога в целостности мира и(или) в глубинах человеческой души.

Эти основные логические возможности понять и истолковать взаимное отношение между божественной сущностью и миром были использованы и в средневековой арабской философии (с неизбежными, конечно же, вариациями конкретных форм их осуществления). Апофатическая теология мутакаллимов позволила им утвердить трансцендентность Бога, но и здесь апофатика не могла полностью вытеснить катафатику: имманентность Бога миру мыслилась в каламе прежде всего как воплощение в сотворенных вещах божественного знания и божественной воли; знание и воля, таким образом, представляли собой по крайней мере два атрибута божественной сущности, которые мутакаллимы вынуждены были признать. Это признание, однако, рассмотренное с позиций аристотелевской логики (которая для средневековой арабской философии была столь же релевантна, как и для европейской), было несовместимо с утверждением абсолютной трансцендентности божественной сущности, т. е. лишенности ее любых атрибутов, поэтому в позднем каламе (в школе ашаритов) выдвигается

принцип «не спрашивай, как»: атрибуты божественной сущности отличны от нее самой, но только в ее пределах, причем нельзя спрашивать, как именно это возможно. Арабские перипатетики с их гораздо более утонченной и подробно разработанной философией находят возможным сделать акцент скорее на катафатике: Бог для них и мироустроитель, и первопричина, и энтелехия всего. В арабском перипатетизме (у аль-Фараби) была предпринята попытка истолковать божественную сущность как различенное единство познающего, познаваемого и знания; такое диалектическое трехчленное тождество субъекта, объекта и субъект-объектного отношения давало возможность применить неоплатоническую схему эманации, с помощью которой и истолковывалась связь божественной сущности с миром. Диалектика, однако, плохо совмещается с формальной логикой, и в дальнейшем в арабском перипатетизме это решение развития не получило. Свое особое разрешение проблема одновременной трансцендентности и имманентности Бога миру нашла в философии арабского мистицизма (суфизме): человеку, приобщившемуся к Истине, Бог открывается как неотличимый от мира и от самого человека.

В суфизме проблема трансцендентности и имманентности божественной сущности миру решалась таким образом, что эти две категории превращались в практически тождественные, неотличимые друг от друга. Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что сам факт *такого* решения проблемы подчеркивал невозможность ее разрешения в том виде, в каком она ставилась на заре развития средневековой арабской философии: ведь здесь речь шла не о возможности мыслить и то, и другое отношение, не о том, что мы можем говорить об одном в связи с другим; нет, утверждалось, что такие отношения попросту не имеют и *не могут* иметь места, коль скоро божественная сущность тождественна миру.

Ложность самого основания постановки проблемы одновременной трансцендентности и имманентности божественной сущности миру была вскрыта в еще одном, в общем и целом предшествовавшем философскому суфизму, направлении средневековой арабской философии — в исмаилизме. Именно эта проблема, проблема возможности построения философской системы, в которой божественная сущность мыслилась бы как одновременно трансцендентная и имманентная миру, обсуждается в той части труда Хамид ад-Дина аль-Кирмани, «шейха исмаилитских философов», перевод которой предлагается вниманию читателей.

Для адекватного понимания хода его мысли необходимо иметь в виду две основополагающие ее интенции, которые, не будучи выражены явно, тем не менее достаточно легко обнаруживаются за кулисами его рассуждений. Это, во-первых, необходимость придти к такому пониманию божественной сущности, которое полностью отвечало бы критериям средневекового мировидения, никак не нарушало бы средневековую картину мира. Такое (мы могли бы сказать, априорное) представление о том, какой *должна быть* божественная сущность, постоянно служит опорой логических

умозаключений аль-Кирмани: божественная сущность должна служить основанием бытия мира, гармонизирующим началом мироустроения, о ней нельзя говорить ничего, что противоречило бы представлению об ее абсолютном совершенстве, единстве и вечности. Первые две посылки легко увидеть в § 1, где аль-Кирмани доказывает, что невозможно говорить о Боге как о несуществующем: тогда бы все сущее потеряло свою опору, а порядок мироздания обратился бы в хаос; представления о вечности, совершенстве и единстве Бога прослеживаются в § 2 (и некоторых других местах): они служат основой утверждений типа «Всевышний славнее того, чтобы быть...». Во-вторых, это желание достичь поставленной цели, опираясь исключительно на методы формально-логического рассуждения, строгость которых должна быть обеспечена за счет исключения всякой двусмысленности и всякой попытки диалектического разрешения противоречий путем совмещения противоположностей (и вообще всякого диалектического тождества).

Эти два априорных требования к философской системе (включение понятия божественной сущности как основополагающего и исходного и запрет на всякую диалектическую двусмысленность) и составляют ту логическую ловушку, в которую попадает мысль аль-Кирмани. Впрочем, эту ловушку, как нам представляется, аль-Кирмани сознательно устраивает себе сам, пытаясь максимально обнажить те противоречия, к которым приводит попытка совместить исходное представление о трансцендентности божественной сущности с представлением об ее имманентности. Он отнюдь не пытается затушевать эти противоречия, а напротив, предельно заостряет их, стремясь доказать, что для строгого логического мышления эти представления несовместимы.

Аль-Кирмани подвергает скрупулезному анализу основополагающие категории современного ему философского языка, с помощью которого могла бы быть построена адекватно отражающая мироустроение философская система, — и приходит к выводу, что соблюсти требования, налагаемые средневековой картиной мира, невозможно. Строгая логика показывает, что никакая категория не может быть применена для описания божественной сущности (§ 2), ибо это так или иначе противоречило бы изначальному, априорному представлению о ее вечности и абсолютном совершенстве. Сам по себе такой вывод не нов, к нему уже приходили арабоязычные философы; но аль-Кирмани не останавливается на этом, он делает шаг дальше: самым парадоксальным его выводом является утверждение о том, что мы не можем сказать о Боге даже того, что он существует! Ведь бытие, согласно аль-Кирмани, не более чем атрибут в ряду других атрибутов, так же как и они отличный от божественной сущности — и его нельзя ей приписывать по тем же соображениям, что и любой другой атрибут.

Поэтому аль-Кирмани говорит, что вернейший путь к утверждению Бога — это отрицать наличие у божественной сущности каких-либо атрибутов, в том числе, повторимся, и отрицать ее бытие. Столь

абсолютное и строгое, не допускающее никаких двусмысленных толкований утверждение полностью отрезает путь к философскому обоснованию имманентности Бога миру. Создается впечатление, что аль-Кирмани готов до конца и последовательно отстаивать абсолютную трансцендентность божественной сущности, прибегая исключительно к апофатике.

Но это — только первое, поверхностное впечатление. Дело в том, что философия не может принять представления об исключительной трансцендентности божественной сущности: в таком случае она неизбежно превращается в теологию, отказываясь от рационально-приемлемого описания единства мироустроения, которое невозможно без так или иначе признаваемой имманентности Бога миру. Иными словами, если уж отрицать имманентность, то только вкупе с трансцендентностью... Внимательно вчитавшись в текст аль-Кирмани, мы именно это и обнаружим: отрицание за Богом каких-либо атрибутов, говорит он, ровным счетом ничего не означает и ничего нам о нем не сообщает: эти «врата познания оказываются запертыми». Отрицание имманентности Бога миру обернулось и отрицанием его трансцендентности, отрицанием вообще *какой-либо* возможности говорить о божественной сущности на философском языке.

Невозможность включить категорию божественной сущности в целостную философскую систему — и невозможность отказаться от нее вследствие императивности средневековой картины мира. Такова, на наш взгляд, суть того противоречия, к которому приходит аль-Кирмани: то, что *должно* быть, не может *быть*. Оставаясь в границах средневековой схемы философствования, аль-Кирмани не может вообще отказаться от категории божественной сущности — но она оказывается на периферии его философской системы, за пределами собственно философского языка.

Предлагаемый вниманию читателей отрывок взят из основного сочинения аль-Кирмани, написанного в завершающий период жизни автора. Книга носит название «Успокоение разума» (Рахат аль-акль); текст ее представляет собой как бы город универсального знания. Город разбивается на «кварталы» (которые мы бы назвали более привычным словом «главы»), разделенные «улицами» (соответственно — «параграфами»). В книге семь глав, а в каждой главе — семь параграфов, причем такая структура выбрана не случайно: число семь — это число планет, число «основоположников религиозного мира» («натиков»), число выделявшихся в арабской медицине «частей человека». В исмаилизме достигло своего крайнего выражения характерное для арабского средневековья представление об иерархичности мироустроения и параллельности структур знания и бытия (истинное знание должно *структурно* отражать бытие), поэтому книга — носитель истинного знания — обязательно должна оказаться изоморфной всем структурам бытия. Это и достигается, согласно замыслу аль-Кирмани, семичленным делением произведения: параллельными и взаимосвязанными и в то же время отраженными в городе знания оказыва-

ются таким образом макрокосм, религиозный мир и микрокосм. Обойдя улицы и миновав все кварталы этого города, человеческая душа успокаивается, приобретая универсальное знание, и превращается в совершенный и вечно-сущий разум.

О жизни самого аль-Кирмани можно сообщить немногое. Точная дата его рождения неизвестна; по его имени можно заключить, что родился он, по-видимому, в Кирмане, небольшом городе в Персии. Жизнь его совпала с периодом максимального подъема социально-политической деятельности исмаилитов, когда их долгая и кропотливая работа увенчалась созданием собственного государства — Фатимидского халифата. В его столице, Каире, аль-Кирмани получил образование, после чего ему был присвоен высокий в исмаилитской иерархии ранг — «худджа обоих Ираков» (т. е. Ирака и Персии): «худджа» означает по-арабски «аргумент», и название это связано с тем, что обладатель такого ранга имел право выносить суждения об истинности или ложности в вопросах исмаилитской доктрины. Авторитет аль-Кирмани был весьма высок среди современников и потомков: он дважды вызывался в Каир специально для разрешения принципиальных споров, а его учение было взято за основу возникшей в Йемене исмаилитской школой тайиибитов. Умер аль-Кирмани не ранее 1020 г.

Перевод выполнен по изданию: *аль-Кирмани Х. Д. Рахат аль-акль*. Бейрут: Дар аль-Андалус, 1983. 3-е изд. С. 127—154.

ХАМИД АД-ДИН АЛЬ-КИРМАНИ
УСПОКОЕНИЕ РАЗУМА

КВАРТАЛ ВТОРОЙ

О коронующих разумы единобожии, превознесении, восхвалении и прославлении Бога
с семью улицами

УЛИЦА ПЕРВАЯ

О Боге, кроме которого нет бога, и невозможности Его ничтойности

Непреложные законы гласят, что следствие (ма'люль) может существовать лишь посредством своей причины ('илля), делающей его бытие необходимым. С этой причиной его бытие связано, и на нее оно в своем существовании опирается: не будь ее, не было бы и его [1]. Теплота, например, не существует без своей причины, которая делает ее бытие необходимым, с которой ее бытие связано и на которую она в своем бытии опирается; эта причина — движение, и не будь его, не было бы и ее. И движение не существует без своей причины, которая делает его бытие необходимым, с которой его бытие связано и на которую оно в бытии опирается, а именно —