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 —

двигателя, не будь которого, не было бы и его (движения. — *А. С.*). Или составные тела, подверженные рождению [и смерти], которые существуют посредством первоэлементов: с первоэлементами связано бытие этих тел, на них они в своем бытии опираются, и не будь их, и тех бы не было. Или первоэлементы, которых не было бы, не будь тех материи и формы, на бытие которых они опираются в своем бытии; или материя и форма, которых не было бы, не будь тех причин (асбаб), на которые обе они опираются в своем бытии и от бытия которых и их бытие может происходить, а именно — небесных тел и высших форм.

Так вот, поскольку одна часть сущего опирается в своем бытии на другую его часть, и поскольку, будь та [его] часть, на которую эта часть в бытии своем опирается и с которой бытие ее связано, неупроченной (гайр сабит) в бытии или не существующей, то и бытие этой части было бы невозможно — итак, поскольку доказано, что это существует только посредством того, то отсюда вытекает, что То, к чему восходит все сущее, существующее благодаря Ему, от Него и опираясь на Него, есть Бог (кроме которого нет бога), чья ничтойность (лайсийя) невозможна и отрицание индивидуальной сущности (хувийя) которого ложно: если бы Он был ничем (лайс), то и все сущее было бы ничем, а поскольку сущее есть, то и Его ничтойность невозможна.

Кроме того, поскольку противоположностям свойственно существовать только посредством утраты им противоположного, а сущее противоположно и его сущности (а'ян) различны и несовместимы, но оно со всеми своими противоположностями существует (так что ничто не утрачивается из-за существования своей противоположности) и все они сохраняемы под сенью бытия, то отсюда вытекает, что То, посредством чего противоположность утратила свое природное свойство терять бытие вследствие бытия своей противоположности (так что одна противоположность оказалась охраняема от другой), есть Бог, кроме которого нет бога, ничтойность которого невозможна. Ведь если бы Он был ничем, то и бытие противоположных [вещей] было бы ничем, а поскольку сущности противоположных [вещей] существуют, опираясь на Его водительство (сияса), то и Его ничтойность невозможна.

Всеславен Тот, чьим посредством сохраняемо бытие вещей при противоположности их сущностей и различии форм их. Нет бога, кроме Бога; немота сковывает язык, когда душа порывается постичь Его словами и останавливается в смятеньи, уверившись в бессилии своем; и лишь Всевышний дарует крепость и силу.

УЛИЦА ВТОРАЯ

О невозможности Его, Всевышнего, чтойности

Поскольку нечто в своей чтойности (айс) нуждается в том, на что оно опирается в бытии (об этом мы уже говорили), и поскольку Он (да славится величие Его!), будучи самим собою, выше всякой нужды в чем-либо ином, в связи с чем Он и есть Он, то отсюда

вытекает невозможность Его чтойности. Ведь нечто потому и есть нечто, что ему предшествует то, что и сделало его этим «нечто». Невозможно, чтобы Всевышний был таким «нечто», и Он (поскольку Он есть Он) не нуждается в ином, посредством чего становится собой, а следовательно, и опирается [в бытии] на это иное — Он неизмеримо выше и славнее подобного. Поскольку же Он (славен Он и велик!), будучи самим собою, не нуждается в чем-либо ином, в связи с чем Он и есть Он, то чтойность Его невозможна.

Кроме того, будь Всевышний Бог таким «нечто», то неизбежно Ему быть либо субстанцией, либо акциденцией. Если Он субстанция, то неизбежно Ему быть либо телом, либо не-телом. Если Он есть тело, то разделение Его самосущности на то, посредством чего она существует [как тело], влечет за собой бытие Ему предшествующего, поскольку любому множественному всегда что-то предшествует — а Он в великой славе своей выше того, чтобы что-нибудь Ему предшествовало. Если же Он есть не-тело, то неизбежно Ему быть либо в потенции, как ду́ши, либо в акте, как разумы. Если Он существует потенциально, то нужда Его в том, что переводит Его в акт, влечет за собой [бытие] Ему предшествующего — а Он выше подобного. Если же Он существует актуально, то неизбежно Ему быть либо действующим в своей самосущности, не нуждаясь в ином, чрез что исполняется Его действие, либо действующим в ином, чрез что исполняется Его действие. Если Он действует в ином, чрез что исполняется Его действие, то это — следствие ущербности (нуксан) Его в своем действии, и нужда Его в том, чрез что исполняется Его действие, предполагает существование Ему предшествующего — а Он выше подобного. Если же Он действует в своей самосущности, не нуждаясь в ином, чрез что исполняется Его действие, то лишь потому, что самосущность Его вобрала в себя различные сопряженности многоразличных смыслов: Он и действующий в самосущности своей, и подвергающийся воздействию в самосущности своей [2]; а это предполагает, что есть что-то, от чего Он получил бытие и в чем нет проистекающих от сих сопряженностей множественности и малости (килля)[3] — а Он выше подобного. Итак, если Он субстанция, то неизбежны в Нем сии разделенности — а Он свободен от всяких следов нужды и множественности, неотъемлемых от субстанции, и, следовательно, субстанцией Он быть не может.

А если Он акциденция, то ведь акциденция в бытии своем опирается на ей предшествующую субстанцию, чрез которую и существует — а Он выше и славнее того, чтобы сущность Его была связана с Ему предшествующим, и следовательно, быть акциденцией не может.

Итак, поскольку «нечто» есть обязательно либо субстанция, либо акциденция, а Всевышний не может быть ни субстанцией, ни акциденцией, то тем самым не может быть таким «нечто», а следовательно, чтойность Его невозможна.

Далее, «нечто» не может не быть ни субстанцией, ни акциденцией. Если таковым «нечто» является Всевышний, тогда Ему

необходимо будет предшествовать то, что существовать не может. А именно если будет некое «нечто», что не является ни субстанцией, ни акциденцией (подобно тому как «нечто» — субстанция не является акциденцией, а «нечто» — акциденция не является субстанцией, так и Он есть Он, ни субстанция, ни акциденция), то оно будет одним из видов рода «нечто», подпадающим под сей род, и тогда ему (а сие нечто — Всевышний) будет принадлежать все то же, что одновременно принадлежит и субстанции и акциденции, к сему роду относящимся, и оно будет отличаться и от субстанции, и от акциденции чем-то особенным (как субстанция отличается от акциденции и акциденция от субстанции тем, что для каждого из них есть особенного), и будет соучаствовать им обоим в том, в чем они друг другу соучаствуют[4] подобно тому, как субстанция соучаствует акциденции, а акциденция — субстанции в том, что у них есть общего. Тогда самосущность его, отличаясь от прочего [5] в одном и соучаствуя прочему в другом, будет содержать две части, коими и поддерживается ее бытие. Между тем если самосущность чего-либо разделяется подобным образом на то, что поддерживает ее бытие, то оно — множественное, и есть ему предшествующее, на которое оно и опирается в своем бытии. Таким образом, множественность его предполагает предшествование немножественного (ибо лишенное множественности предшествует множественному), а будучи одним из видов «нечто» (таким видом, что будучи мысленно устранен, делает невозможным существование и всех прочих видов)[6], оно требует того, посредством чего оно есть оно — а Всевышний превыше такой множественности, которая влечет предшествование Ему, и превыше той принадлежности виду, при которой требуется что-то иное, чтобы Его индивидуальная сущность стала Им; а коль скоро Он превыше этого, то чтойность Его невозможна.

Кроме того, если Всевышний есть нечто, то либо сам Он дал чтойность (айяса) своей самосущности, либо нечто иное дало ей чтойность. Сам Он себе не может давать чтойность, ибо это означало бы, что Он [до этого] был лишен чтойности — а сие было бы чудом превращения и возникновения, когда бы Он не был, а затем стал: таковое невозможно, ведь то, что не воплощено ни в одной из двух частей бытия [7], то не может затем обрести бытие; если же за ним стоит нечто действующее, то с таковым действующим и связано его бытие. Невозможно также, чтобы нечто иное дало Ему чтойность, ибо тогда бы оно предшествовало Ему. А раз ни то, ни другое невозможно, то и чтойность Его невозможна, а индивидуальную сущность Его следует предполагать вне пределов всяких чтойностей, бытие коих связано с тем, что Он создал их. Да славен будет тот, кто, поднявшись к постижению Его, присовокупит Им созданному причитающийся атрибут — растерянность (хайра) [8]; нет бога, кроме Него, и лишь Он дарует крепость и силу; к Нему взываю о помощи и на Него уповаю: Он о рабах своих сведущ.

О том, что Всевышний непостижим ни одним из атрибутов, что Он не тело и не в теле, и не разумеет Его самосущность разумеющий, и не ощущает Его ощущающий

Мы скажем: Всевышний величайшей славностью своей скрыт, как покрывалом, от всех рычагов постижения сущего, Он вне пределов того, что обретают людские орудия [познания], постигая чтойности в их интеллигибельных и сенсибельных частях — ведь Он не из рода чтойностей. Он вознесен над ними подобно солнцу, что скрыто от постигающего взгляда, ибо Он, поскольку Он есть Он, таков, что самосущности чтойностей не могут постичь Его ни одним атрибутом, а индивидуальная сущность Его (поскольку она есть она в себе самой) отлична от всех вещей во всех отношениях. Разуму и чувству не охватить Его в Его всеславной мощи, в которой всякая иная мощь бессильна. Он, поскольку Он есть Он, накладывает печать молчанья на уста, сковывает язык, лишает разум силы постиженья, а душу — представленья. Не описать Его ничем, что говорится о Нем, будь то предельное совершенство или конечное величие — ведь даже это приличествует иному, кроме Него, что неизбежно бывает либо субстанцией, либо акциденцией. Ведь то, в чем существуют атрибуты различности и разделенности (признаваемые гласно или молчаливо), устроено так, что самосущность его существует посредством того, на что она разделена, а это делает необходимым предшествующее ему, от которого и проистекает его бытие — Он же, всеславный, выше разделенности и свободен от ущербности или полноты (тамам)[9]: Он выше сих примет, что обусловили бы причинность в отношении Его индивидуальной сущности. А если Его постигают атрибутом или приписывают Ему какой-либо атрибут, то эти атрибуты заимствованы от сущего в произведенном бытии (вуджуд мухтара'), и наделены ими те самосущности, что неотъемлемы от сотворенного мироздания.

Понятно, что если мы приписываем вещи чужой атрибут, то тем самым лжем, ибо приписали вещи то, чего у нее нет, описали ее тем, что по праву принадлежит иному. Это — самая настоящая ложь. А раз так и коль скоро сказываемое о Всевышнем Боге есть атрибут не Его, а переносимый на Всевышнего с иного, то ясно, что приписывающие Ему атрибуты [10] лгут, ибо описывают Его чужими атрибутами, и что в мощи [Его] (истита'а) меркнет та сила, что пытается отдать Всевышнему должное.

Кроме того, хорошо известно и не подвержено сомнению, что разум не способен изобрести такой атрибут, которого бы не было среди подверженного действию природных причин, и что душе не по силам представить (тавахкум) такое, что не было бы укоренено в природе. Так как же разуму подняться и обратить свой лик к Нему, к Его ослепительному сиянию, что для разума подобно [сиянию] солнца для наших глаз? Падет он ниц, прославляя Его, раскаиваясь в содеянном, узнав, что алкаемое им невозможно. Как ему подвигнуть себя к этому, когда в том погибель его, как гибельна для глаза встреча с ликом солнца?

Кроме того, ведь Всевышний не является телом, когда бы мы могли говорить о Нем, как говорят о телах; и не в теле Он, так что нельзя о Нем говорить как о чем-то, находящемся в теле. Будь Он телом или в теле, неизбежно бы Ему нечто предшествовало, как мы то доказали в своем трактате «Наставляющий»[11].

Всевышний, далее, не разделен (мункасим), так что нельзя говорить и об отдельных частях Его, ибо будь Он разделен, то разделенность Его влекла бы Ему предшествующее, посредством коего и существовала бы Его самосущность. И нет у Него границы-определения (хадд)[12], по которой можно было бы показать Его природу, как длина, ширина и глубина являются границей тела и его природой, или же материя и форма — его определением, так что оно познаваемо. Не является Он ни составным (мураккаб), когда б Его можно было разложить на то, из чего Он составлен, и познать, ни порождающим составное, когда б Его можно было познать по тому конечному совершенству, которым заканчивается процесс составления. Не относится Он и к познаваемому силлогизмом, когда б сетями посылок можно было изловить знание о Нем, ибо познаваемое чрез посылки подобно самим посылкам. Ведь целью постижения Его чрез посылки является представить Его природу так, как то представимо из природы посылок, посылки же можно получить и выстроить лишь чрез полученное либо чувством, либо разумом знание, не замутненное сомнением. Однако Он не сенсибелен и не интеллигибелен, когда бы пути Его постижения были известны; а так (поскольку Он выше того, чтобы быть сенсибельным или интеллигибельным) двери постижения закрыты: ведь будь Он сенсибелен, чувства постигали бы Его, а будь Он интеллигибелен, то постичь Его можно бы было одним из пяти путей: определением, разделением, разложением, составлением и силлогизмом. Поскольку же Он ни сенсибелен, ни интеллигибелен, то невозможно сказать о Нем ничего, что говорится о них (вещах. — *А. С.*): Он, поскольку Он есть Он, в принципе непостижим, вознесенный над Им сотворенным в своем величии, подобном величию необъятного океана, Он — Всевышний над ними, и неподвластно никак достичь знания о Нем. Об этом говорится, что Всевышний вне совершенства и выше величия: разум задыхается под гнетом [Его] могущества. Всеславен обладающий сим могуществом; нет бога, кроме Него, господа великого Престола.

УЛИЦА ЧЕТВЕРТАЯ

О том, что Всевышний не есть ни форма, ни материя, и что нет у Него (поскольку Он есть Он) ничего наподобие материи, на которую Он воздействовал бы: Он славнее и превыше этого

Мы скажем: Всевышний превыше того, чтобы быть формой, ибо в бытии своем форма нуждается в том, формой чего она является, а нуждаться для своего бытия в бытии иного есть характеристика сотворенного (хальк), которое обязательно восходит к тому, что не есть ни форма, ни что-либо иное нуждающееся. Он также превыше

того, чтобы быть материей или чем-то наподобие ее, ибо она в бытии своем неотъемлема от того, материей чего она является и чьи воздействия приемлет. Всевышний также пречище того, чтобы быть ими обеими (формой и материей), ибо тогда Его самосущность была бы разделена на форму и материю, каждая из которых для своего бытия нуждалась бы в бытии другой, так что их самосущности требовали бы предшествующего им обеим, более правильного в своей самосущности, нежели они. Исключено также, чтобы была с Ним материя, чрез которую существовало бы от Него существующее: будь так, Он был бы ущербен в своем действии (ведь действие Его не существовало бы без той материи, чрез которую исполнилось), а бытие ущербного в своем действии проистекает от иного, ему предшествующего — Он же славнее и выше того, чтобы иное первенствовало над Ним или предшествовало Ему, а следовательно, ложно, что существует с Ним (поскольку Он есть Он) материя [13].

Кроме того, форма подразделяется на умственное ('аклий) и природное (таби'ий), с одной стороны, и искусственное (сына'ий) — с другой. Умственное является умопостигающим самого себя, умопостигнутым самим собой и умом в самом себе, [то есть] различным вследствие соотнесенностей и сопряженностей; одно в самосущности его является его субстанцией, другое — его совершенством, принадлежащим его субстанции, от коей и проистекает бытие всего того, что от него существует [14]. Все эти признаки его обязательно предполагают то, что предшествует ему при его бытии, Всевышний же свободен от подобных признаков. Природное же движет в нем находящееся и приходит в движение акцидентально; одно в самосущности его является умопостигающим, другое же — не таковым, а умопостигаемым. Все сии признаки означают, что раньше оного в бытии есть нечто, от чего оное и получило бытие, Он же в славе своей превыше движения и разделенности и всего того, что делало бы обязательным предшествование Ему. Искусственное же является совершенством того, что в нем заключено, и лишь посредством оного оно и существует. И если Всеславный в великой славе своей превыше того, чтоб быть подобным форме умственной [15] (которой присущи и великолепие, и величие, и мощь, и знание, и всеохват, и сила, и могущество), то уж тем более будет выше тех [форм], что уступают этой в величии и великолепии. Он в славе своей вознесен над тем, чтобы быть им подобным: Он не есть ни форма, ни материя, ни обе они одновременно, и нет с Ним материи, чрез которую действовал бы; Он, поскольку Он есть Он, отличен от всей сотворенной природы (хилька) с ей присущими атрибутами; Он окутан покрывалом, что стремятся приподнять разумы, дабы узреть то Единство (вахда) и поведать о нем иначе, нежели отрицанием атрибутов сущего (субъектов и предикатов, явных и скрытых) при упоминании Всевышнего. Всеславен Тот, Кого не опишут атрибуты и о Ком не поведают слова; нет бога, кроме Всевышнего; взываю к помощи Великого Бога за себя и всех верующих и говорю: лишь Всевышний дарует крепость и силу.

УЛИЦА ПЯТАЯ

О том, что у Всевышнего нет ни противоположности, ни подобия

Мы скажем: противоположности свойственно отрицать свою противоположность, так что одна из них существует лишь за счет исчезновения другой: они как таковые чередуются в бытии. Одной из них свойственно являть свою слабость (ду'ф) в сопряженности с другой, вследствие чего одна из них теряет воплощенное бытие, когда другая, с ней сопряженная, появляется в бытии. Всевышнему же не может быть противоположности, ибо будь сия противоположность, то она была бы либо имеющей воплощенную сущность (ка'им аль-'айн), либо утратившей ее (мафкуд аль-'айн). Если она утратила воплощенную сущность, то тем самым утратила причину (*сабаб*) *своего бытия*; а *когда что-либо имеет причину*, то сия причина предшествует оному и ближе его к божественности. Если же эта противоположность имеет воплощенную сущность и бытийствует, так что оба они (Бог и его противоположность. — *А. С.*) одинаково обладают бытием, то таковое совместное их бытие, когда ни один из них не исчезает, обязательно предполагает нечто, что сохраняет их бытие, ибо две противоположности могут одновременно обладать бытием лишь за счет охраны охраняющего и связи связывающего, который извне сохраняет бытие их обеих вместе, и таковой охраняющий ближе их обеих к божественности. Итак, коль скоро бытие противоположности [Всевышнему] влечет за собой предшествование Ему того, бытие чего невозможно, то и бытие противоположности Всевышнему невозможно и ложно.

Если бы, далее, была у Него противоположность (а *Он выше* этого), то должно было бы быть нечто, в чем они бы поочередно появлялись в бытии (то один, то другой), дабы сполна получить каждый свою долю бытия как противоположности. Тогда, если бы было то, в чем они поочередно появляются в бытии, опираясь в нем (бытии. — *А. С.*) на него, то оно бы предшествовало им, и с ним бы было связано их посменное бытие. Однако Он выше того, чтобы Ему (поскольку Он есть Он) что-либо предшествовало, величавость Его исключает милостивое ходатайство иного за Него (поскольку Он есть Он) или связанность индивидуальной сущности Его с чем-либо иным, что было бы Ему (поскольку Он есть Он) причиной. Поскольку же бытие противоположности [Богу] становится причиной (*сабаб*) необходимого бытия того, в чем она поочередно [с Богом] получает бытие (и за счет чего становится предшествуемой), причем так продолжается до бесконечности, то противоположность Всевышнему невозможна; а коль скоро противоположность Ему невозможна, то и невозможно бытие того, в чем они бы чередовались и что обусловливало бы Всевышнюю индивидуальную сущность.

Кроме того, невозможность существования того, от чего проистекало бы *бытие Его индивидуальной сущности* и что было бы Ему причиной (а Он выше этого), отрицает Его противоположность. Ведь если у чего-либо есть противоположность, то у него есть и причина (*сабаб*), ему предшествующая, с которой и связано его

бытие: у противоположностей, как известно, есть причины их бытия, им предшествующие, существующие в сенсибельных вещах. А коль скоро есть причина у того, чему есть противоположность, а Всевышний свободен от того, чтобы иметь причину, то противоположность Всевышнему невозможна.

У него, далее, нет и подобия, ибо будь оно, их было бы двое, а поскольку их было бы двое, постольку в каждом из них было бы нечто отличное от другого, за счет чего и возникла бы двойственность. Таким образом, в каждом из них было бы две части (посредством коих и существовали бы их самосущности): одна общая, и одна особая[16], что предполагает необходимость предшествующего им обоим, такого, который наделил каждого из них его особым, отличив от второго; таковое предшествующее было бы ближе их к божественности. Однако Всевышний возвышен высшим пределом, и не может быть так, чтобы иное Его опережало, и Он бы был ниже оного: Он выше предела всех степеней величия, великолепия, вознесенности, сияния, мощи и блеска, так что разумам не постичь Его. Бог вознесен на высший предел, а таковому нет ни противоположности, ни подобия. Слава Богу, кроме которого нет бога, величие которого (поскольку Он есть Он) исключает противоположность и подобие; к Великому Богу взываю и к Нему прибегаю во всех делах своих; слава Богу, Господу миров: лишь Бог Всевышний дарует крепость и силу.

УЛИЦА ШЕСТАЯ

О том, что нет в языках достойных Его выражений

Мы скажем: бытие вещей во всем их различии и противоположности зиждется на том, что они друг на друга опираются в силу меж ними существующей изоморфности (мушакаля) и соотнесенности (мунасаба). Именно так они и существуют, как, например, сущие вещи в мире Природы, которые в силу своей изоморфности сохраняют одни других, связаны каждая с каждой, и ею же и рождены — а не будь ее, не было бы и их. Огонь, например, со своим жаром и сухостью является противоположностью воде с ее холодностью и влажностью, и оба они появились в бытии в силу им посредствующего воздуха, который обладает жаром и влажностью: он соотнёсся с огнем своим жаром и связался [с ним], а с водой соотнёсся своей влажностью и связался с ней. Так вода, противоположность огня, оказалась связанной и совмещенной с ним таким образом, чрез изоморфность и соотнесенность. Так же и воздух с землей соединились чрез обоюдную изоморфность тому, что соединило их две стороны, а именно — воде [17]. Если же между одним и другим нет соотнесенности и изоморфности, то одно питает вражду к другому, не ищет его и не делает его [бытие] обязательным.

Поскольку имена и слова суть вещи, означающие другие вещи, которые и обусловили существование слов, то отсюда необходимо следует, что между означающими именами и словами и между ими означаемым существует соотнесенность: не будь ее, оно (означае-

мое. — *А. С.*) не сделало бы их (слов. — *А. С.*) бытие необходимым[18], и тогда душа не имела бы пути к познанию истинных сущностей (хака'ик) вещей. Ведь если бы было допустимо, чтобы означающее треугольник означало бы квадрат, а означающее кубический вид означало бы и сферический вид и наоборот, путь отысканья истинных знаний был бы разорван, и душа не смогла бы до них добраться: обретаемая ею форма могла бы оказаться формой иного. Но поскольку невозможно, чтобы в означающем форму куба душа увидела форму треугольника, а в означающем форму треугольника — форму квадрата, или чтобы в том, что означает некоторое число, было познано то, что означает другое число, бóльшее или меньшее (это означающее влечет обязательность только того, что определено соотнесенностью, в силу которой оно [означающее. — *А. С.*] и ищет его [число. — *А. С.*]), то отсюда известно, что соотнесенности и изоморфности свойственно не означать иного и не влечь обязательности другого. Поскольку же имена, атрибуты и слова изоморфны означаемому ими, а составлены они из тех простейших букв, из которых строятся и все языки, буквы же суть возникшие (мухдаса) [19], то и означаемое ими также является возникшим и подобно им по своему состоянию. А если означаемое буквами, из которых составлены все языки, является возникшими подобно им (буквам и языкам. — *А. С.*), как мы то показали, Он же (Всевышний в величии своем) не есть возникший, то ясно, что буквы, из которых путем составления возникли все языки, не способны отыскать дорогу к обозначению Его величия — ведь Всевышний отличен от возникших вещей, не имеет с ними соответствия и не относится к их субстанции. А коль скоро Он отличен от возникших вещей, то совершенно невозможно отыскать средь слов и выражений то, что означало бы вещь, достойную Всевышнего Бога; а значит, правы сторонники единобожия, утверждавшие, что Он невыразим ни в слове, ни в местоимении [20]. Да и как буквами означить ту индивидуальную сущность, от которой появилось все сотворенное и проистекшее, в том числе и они, тогда как Он, Всевышний, вне их пределов, на вершине могущества, где разумам не описать Его никаким атрибутом? Как разумам отыскать дорогу к формопознанию Его, если они разумеют лишь субстанциальное и акцидентальное? О нет, Он — в заоблачных высях, в блеске совершенства; всеславен Бог, когда всякое о Нем сказанное слово Им же и сотворено; нет бога, кроме Него, уповаю на Бога и к Нему взываю, на Него полагаюсь в делах религиозных и мирских, и говорю: лишь Бог Великий дарует крепость и силу.

УЛИЦА СЕДЬМАЯ

О том, что наиправдивейшее выражение единобожия, восхваления, прославления и утверждения состоит в отрицании находящихся в сущем атрибутов и неприписывании их Всевышнему

Мы говорим: разумы стремятся утвердить единственность Всевышнего Бога, превознести, восславить и восхвалить Его достойным образом. К тому есть два пути: утверждать за Ним наивысшие

атрибуты или отрицать атрибуты и не приписывать их Ему. Поскольку утверждение единобожия и прославление [Бога] путем приписывания Ему атрибутов ведет ко лжи и вымыслам о Всевышнем, когда соотносят с Ним Его недостойное и уподобляют Его Его же творениям, что ниже Его, то наиправдивейший способ утвердить единобожие и восславить [Бога] состоит не в приписывании [Ему] атрибутов, а в обратном, а именно — в отрицании их. И вот мы вслед за праведниками единобожия, последователями чистых имамов [21] встали на путь утверждения единобожия и восславления [Бога] чрез отрицание атрибутов, ибо сие и есть истинная правда. Поскольку правдивость заключается в том, чтобы утверждать о вещи что-либо действительно в ней сущее и отрицать за ней то, чего в ней нет, то мы считаем, что если мы припишем Всевышнему какой-либо атрибут, а тот атрибут — не Его, а иного (ибо он относится к сущему, получившему бытие от Него, кое отлично от Всевышнего), то тем самым солжем — ведь ложь и состоит в том, чтобы приписывать вещи то, чего у нее нет, или отрицать за ней то, что у нее есть. А если мы будем отрицать за Ним какой-нибудь атрибут, и тот атрибут будет не Его, а кого-либо иного, то мы в том будем держаться правды. Вот мы и встали на этот путь утверждения единобожия, очерченный руководящими столпами водительства пути к Истине [22] (тарик аль-хакк) (да пребудет с ними благословленье Божье!). Ведь именно так мы будем утверждать, восславлять, превозносить и восхвалять [Бога] правдивым словом и утверждать Всевышнего без тени обращения к атрибуту, без всякого сравнения (ташбих), уподобления (тамсиль) или определения Его: имеющий разумение истинный брат наш ясно видит такой смысл наших речей [23]. Если, утверждая [Бога] путем отрицания [атрибутов], мы говорим: Он не есть ни это, ни то и ни другое, и все, что мы отрицали, является сущим в сотворенной Природе, то тем самым утверждается о Нем, что к Нему неприложим никакой атрибут и что Он отличен от всякого сущего. Это вовсе не означает отрицания [Бога] (та'тыль), как то представляется некоторым умникам, что мнят себя в здравом уме, а на самом деле суть враги себе. Всепожирающий огонь отрицания [Бога] возгорается маяком безбожия только тогда, когда действие частицы «не» (а оно — отрицание) специально направляется на Всевышнюю индивидуальную сущность, дабы подвергнуть ее отрицанию, например, если говорят «не-Он» или «не-Бог». Именно это означает открытое отрицание [Бога], именно оно ввергает душу в пучину погибели, в геенну огненную. Здесь же действие частицы «не» направлено на отрицание атрибутов, а не Всеславной индивидуальной сущности, так что отрицаются именно атрибуты, но никак не Всеславная индивидуальная сущность. Здесь точно так же, как когда мы сначала говорим о Боге, «что Он не описываем атрибутом»: частица «не» относится к атрибутам и телам, имеющим атрибуты, отрицая их у Него, сам же Он упомянут словами «что Он»; упомянутый утвержден, отрицаемы же именно атрибуты. Или же когда мы затем говорим, «что Всевышний не есть и не-описываемый атрибутом»:

эта фраза подобна первой, поскольку отрицает за Всевышней индивидуальной сущностью то, что не подверглось отрицанию в первой фразе (т. е. фразе «что Он не описываем атрибутом»). А именно, действие [отрицания] в нашей фразе «Он не есть и не-описываемый атрибутом» направлено на те вещи, для которых лишенность атрибутов является характерной (таковы души и разумы, кои превыше того, чтобы носить атрибуты тел), дабы отрицать за Всевышней индивидуальной сущностью то, что является принадлежностью сих вещей с их самосущностями, каковые они суть; сама же Всевышняя индивидуальная самосущность упомянута нами, когда мы говорим «Он», а упомянутый утвержден, и индивидуальная сущность есть, отрицанию же подверглось все то, что говорится о сих вещах — так что нет здесь порочного отрицания [Бога] или чего-либо в сем роде.

Поразмыслив над этим непредвзято, всякий поймет, что все погрешившие против истины украшали учения свои, стремясь в утверждении единобожия к тому же, к чему стремимся и мы, когда используем частицу «не» для отрицания за Всевышним долженствующего иному. В особенности это относится к мутазилитам [24], которые, украшая сочинения свои, в начале их приводили фразу из числа основ их учения о том, что Всевышний не описываем атрибутами тварного. Эта фраза подобна нашей, когда мы говорим, что Всевышний не описываем атрибутом и что о Нем не говорится то, что говорится об имеющем определение; а это высказывание подобно тому, когда мы говорим, что Всевышний не описывается атрибутом и в то же время не есть не-описываемый атрибутом (т. е. не подобен тому, для кого отрицание определения стало атрибутом). Это их высказывание есть основа нашего учения, и на этой основе мы утверждаем, что не говорим о Всевышнем ничего, что говорится о тварном — именно это мы хотим достичь утверждением единобожия, и именно на это направлены наши речи. Однако мутазилиты утверждали единобожие на словах, в сердце же держали убеждения безбожников, ибо первоначальное их утверждение о том, что Бог не описываем атрибутами тварного, оказалось опрокинутым, когда они Всевышнему приписали атрибуты, причитающиеся тому, что не есть Бог, ибо говорили, что Он есть Живой, Знающий, Могущественный (и прочие атрибуты). Боже упаси! Мы ведь говорим: [Он] не есть то-то, например: [Он] не описываем атрибутом; это высказывание утверждает то, что не описывается атрибутом. Если сказать: и не то-то, например: и не не-описываемый атрибутом, причем сей «не-описываемый» не есть то же, что отрицалось частицей «не» в первой фразе, то это будет утверждением того, что не есть то (т. е. не есть то, что утверждалось в первой отрицающей фразе), а именно утверждением того, что не есть ни описываемое, ни неописываемое атрибутом. И так далее, пока частица «не» не охватит все сущее, отрицая в каждом высказывании то, что она утвердила в предыдущем, и утверждая иное, не имеющее [того] качества, [которое утверждалось в предыдущей фразе], так что не останется ни одного [неохваченно-

го] сущего: отрицание всего будет означать утверждение иного, вселишенного (муджаррад), а именно — Всевышнего, который превыше атрибутов того, что имеет атрибуты, который вознесен над тем, чтобы частица «не» могла бы отрицать Ему причитающееся (так что сии врата познания оказываются запертыми), ибо нет у Всевышнего того, что частица «не» могла бы пресечь [25], умалив Его величие; Он в ослепительном блеске своего господствия и превознесенности таков, что постигающая мощь разумов иссякает, а светильники познания гаснут.

Сей способ утверждения единобожия, когда берется сущее и отрицается оно само и его атрибуты для того, чтобы утвердить искомое, свободное от его признаков, не является неизвестным. Его использовали арабы в иных целях, являя в том образцы красноречия. Известно, например, такое описание великодушного и гостеприимного мужа: «Они мало пасутся, часто становятся на колени, а заслышав звуки лютни, убегают: их ждет погибель». В этой фразе описаны верблюды, которых сей муж часто ставит на колени у себя во дворе и не пускает пастись, дабы быстро можно было заколоть их на угощение, а заслышав мелодию лютни, верблюды сразу понимают, что сейчас будут заколоты. Эта фраза утверждает, что сей муж великодушен и гостеприимен, причем этот атрибут ему не приписывается непосредственно в специально имеющих такой смысл словах. И не вследствие отсутствия способностей идти сим путем красноречия к предельной цели выразительности и понимания становятся ясные речи темными, а красноречие — косноязычием [26]; о нет, мы шли совершенно ясным путем единобожия, на котором нет ни единого пятнышка.

Короче говоря, несостоятельность разговора о единобожии посредством приписывания Всевышнему атрибутов (а Он превыше их) как истинных (а не метафорично или как-либо еще в сем роде, к чему бывают принуждены люди ради красноречивости выражения) становится ясной при исследовании сего вопроса. А именно, когда приписывают Ему атрибуты, то либо приходят к невозможному, чего нельзя сказать о Всевышнем, либо уходят в бесконечность, что означает несуществование сущего; и то, и другое уничтожает единобожие. А именно, если то, на что сущее опирается в своем бытии, не является утвержденным (когда бы оно было утверждено само-по-себе и не нуждалось ни в чем ином), но для утверждения своей самосущности нуждается в ином, причем состояние самосущности этого иного подобно состоянию его же самосущности, так что это иное будет нуждаться в другом ином, и так до бесконечности, — тогда от него самого не проистечет действие (ибо утвержденность его самосущности обеспечивается иным, и этим он отвлекается от действия), а значит, не от него самого будет существовать сущее, но всегда от иного (и так до бесконечности). То же ты можешь увидеть на примере чисел, бытие коих связано с единицей: если не утверждена она, то и прочие числа не удержатся в бытии. Однако само сущее, бытийствуя, бытием своим глаголет о ложности того, что приводит к бесконечности; а ложность того, что

приводит к бесконечности, означает и ложность высказываний, приписывающих Ему атрибуты (Он выше и славнее атрибутов!). Мы покажем на примере одного атрибута, как это приводит к невозможному, из чего будет следовать тот же вывод относительно всех остальных атрибутов. Итак, мы скажем: бытие — один из атрибутов; утверждение о том, что оно должно быть приписано Всевышнему как истинный атрибут, приводит с необходимостью к выводу о том, что у Него, во-первых, есть Всевышняя самосущность (да славится Всевышний Бог!), которая имеет бытие как атрибут, а во-вторых, сам сей атрибут, бытие, — ибо Всевышний не есть сей атрибут, а сей атрибут не есть Всевышний. Тогда сей атрибут, приписанный Всевышнему, неизбежно должен быть обусловлен либо Его самосущностью (она превыше того!), либо чем-то иным. Если сама Его самосущность вызывает и обусловливает сей атрибут, то необходимость его будет связана с утвержденностью (субут) этой самосущности самой по себе, без сего атрибута, дабы она могла тогда произвести это действие, а именно — вызвать необходимость [атрибута]; утвержденность же самосущности означает, что нет ничего ей в том препятствующего и что она не нуждается ни в чем, что как-либо уводило бы ее в сторону от этой утвержденности. Если же самосущность утверждена без этого атрибута и не нуждается ни в чем, что уводило бы ее в сторону от утвержденности, а бытие есть атрибут, с которым утвержденность никак не связана, то совершенно ясно, что для самосущности в этом атрибуте нет нужды (ибо сама она утверждена), а значит, нет и необходимой потребности (когда бы, обусловливая его, она приобретала то, чего у нее не было). А коль скоро она в нем не нуждается и не испытывает в нем необходимости (когда бы, обусловливая его, она приобретала то, чего у нее не было), то и приписывать его Ему как обязательный явно невозможно и не соответствует Его достославности, невозможное же нельзя приписывать Всевышнему. Это если обязательность сего атрибута соотносится с Его самосущностью, которая утверждена прежде чем вызвать его необходимость. Если же приписать этот атрибут Всевышнему таким образом, что самосущность не будет предшествовать ему по утвержденности, но они будут в том равны, то это вызовет потребность в чем-то ином, что сделало самосущность особой (так что она не есть сей атрибут) и атрибут особым (так что он не есть самосущность) — ведь самосущность не свободна от сего атрибута, как было бы, если бы она его делала необходимым, но сей равный с самосущностью атрибут не вызван ею и не ею сделан необходимым. Тогда получается, что утвержденность самосущности связана с необходимостью иного; если же необходимо иное, то и о нем придется говорить подобным же образом, и так до бесконечности, что явно невозможно. Итак, если иное, а не Он, вызывает необходимость сего атрибута, то речь пойдет, как мы сказали, до бесконечности, против чего свидетельствует разум, ибо сущее утверждено[27]. И коль скоро необходимость сего атрибута приводит к тому, что мы показали, а сие ложно, и все атрибуты

подобным же образом влекут невозможное, то Всевышний, следовательно, свободен от атрибутов (которые суть под дланью Его творения) и вознесен над ними, Он есть действователь их и всех вещей.

Поэтому если мы и говорим о бытии Всевышнего Бога, то лишь в качестве вынужденной формы выражения, ибо душа не может пользоваться ничем, кроме возникшего, знание о котором получено через чувство, а оно (бытие. — *А. С.*) — один из атрибутов действия, проистекающего от Всевышнего в мироздание, обозначаемое как Первое Сущее и Первый Разум [28]. [Проистекающее] от Него действие не обращается на Его самосущность, действуя в ней, как то бывает с нашими действиями, которые, изливаясь в бытие, влияют на наши души и приносят им то, чего у них не было (как то мы объясним с Божьей помощью в надлежащем месте); нет, Его действие утверждено и актуально, в чем и заключается разница меж сими двумя действиями. И пусть упрямец не утверждает обратное, уподобляя самосущность [Бога] в части ее необходимой утвержденности атрибутам (о коих мы говорили), приходя в том к замешательству и вступая на бесовский путь, затемняя дело и вводя в заблуждение, выстраивая невозможное. Здесь следует говорить только необходимое, что утвержденная самосущность [Бога] превыше атрибутов (всеславен Бог и велик!), а бытие сущего нуждается в утверждении со стороны Всевышнего, на коего и опирается сущее в своем бытии (как мы то показали ранее). Так запираются двери безбожия; всеблаг и всевышен Господь миров, ничто из сущего не соучаствует Ему, поскольку Он есть Он, нет иного бога, кроме Него; лишь Бог дарует крепость и силу; на Бога уповаю и к Нему взываю во всех делах своих: Бог о рабах своих зоркий попечитель.

КОММЕНТАРИИ

[1] Аль-Кирмани использует два термина для обозначения причины: «'илля» и «сабаб». «'Илля» понимается в чисто онтологическом смысле как «опора бытия». Ее можно было бы назвать «поддерживающей причиной»: поддерживаемое ею в бытии следствие может существовать ровно столько, сколько существует поддерживающая его причина. Термин «сабаб» имеет более общее, в том числе и логическое, значение.

[2] Такая различенность единой сущности уничтожает, по мысли аль-Кирмани, ее единство.

[3] «Множественность» (каср̣а) обычно противопоставляется «единичности», или «единству» (вахда). Термин «малость», или «малочисленность», нарушающий эту строгую дихотомию, стоит по смыслу ближе к «единству».

[4] Иными словами, предполагаемое «нечто» — Бог будет иметь как родовой, общий с субстанцией и акциденцией, так и видовой, отличающий его от них, признаки, за счет чего и возникает двойственность этого «нечто».

[5] То есть субстанции и акциденции, предположительно однородных с «нечто»-Богом.

[6] То есть если бы «нечто»-Бога не было, не было бы вообще никаких «нечто», т. е. мира.

[7] То есть не обладает ни потенциальным, ни актуальным бытием.

[8] Здесь, как и в некоторых других местах, в рассуждениях аль-Кирмани можно заметить схожие с суфийскими мотивы: суфии также говорили о «расте-

рянности» как состоянии человека, вступившего на истинный путь познания Бога.

[9] Обычно термин «накс» — ущербность, недостаточность — противопоставляется термину «камаль» — совершенство. У аль-Кирмани «ущербности» противопоставляется как «совершенство», так и «исполненность», или «полнота» (тамāмийя, или тамāм). Здесь мы не имеем дело со строгой дихотомией, как и в случае противопоставления «множественность — малость, единичность» (примеч. 3).

[10] Аль-Кирмани имеет в виду мутакаллимов и арабоязычных перипатетиков.

[11] Трактат аль-Кирмани «Наставляющий» (аль-Ва'иза) написан в конце 10-х годов XI в. в опровержение друзской ереси в исмаилизме, связанной с утверждением божественности правителя Фатимидского халифата аль-Хакима.

[12] Арабское слово хадд означает и «граница» (в физическом и метафизическом смысле), и «определение» (в логическом смысле). Эти понятия терминологически не дифференцированы и выражены одним словом, которое далее переводится или как «граница», или как «определение», в зависимости от контекста.

[13] Интересно, что здесь аль-Кирмани опровергает представления некоторых арабских перипатетиков о совечности материи Богу, опираясь на чисто перипатетическую аргументацию.

[14] Аль-Кирмани имеет здесь в виду Первый Разум, который, будучи исполнен совершенства (здесь «совершенство» связано с «наполненностью»), порождает, изливаясь вовне, цепь эманаций из десяти Разумов (в том числе первоматерию и форму), которые за счет своего взаимодействия и образуют мироздание.

[15] То есть Первому Разуму. Аль-Кирмани не использует здесь этот термин, поскольку вводится он только в третьей главе.

[16] Две вещи называются подобными (мисль), если они частично идентичны («общая часть»), частично различны («особая часть»).

[17] Жаркий и влажный воздух противоположен холодной и сухой земле: их связывает вода, влажная, как воздух, и холодная, как земля. Так четыре первоэлемента оказываются сцеплены друг с другом: чтобы существовал каждый, необходимо существование всех.

[18] У аль-Кирмани слово (как и знание) включено в контекст онтологии, а не противопоставлено ему. Такое понимание соотношения знания и бытия характерно и для средневековой философии в целом.

[19] «Возникающее», т. е. подверженное рождению, изменению и гибели, в средневековой арабской философии противопоставлялось «вечному», т. е. абсолютно совершенному и неизменному.

[20] Это категорическое утверждение аль-Кирмани вытекает из неумолимо строгой логики его рассуждений. Чуть дальше он, повинуясь необходимости все же сказать что-то о Боге, будет вынужден смягчить свою позицию и признать возможным употребление местоимения «Он» для «утверждения» Бога.

[21] То есть вслед за своими предшественниками-исмаилитами.

[22] Аль-Кирмани имеет в виду высших исмаилитских иерархов.

[23] Абсолютное отрицание божественных атрибутов было, с точки зрения исламской догматики, равносильно безбожию. Аль-Кирмани апеллирует здесь к «истинным братьям» — исмаилитам, которые должны понимать, что предлагаемая им трактовка единобожия не означает отрицания Бога.

[24] Мутазилиты — представители раннего этапа развития калама.

[25] Как видим, аль-Кирмани расценивает свою позицию как исключающую не только катафатическое, но и апофатическое постижение Бога.

[26] Аль-Кирмани хочет сказать, что его позиция совершенно ясна и недвусмысленна, ответственность же за извращение ее лежит на его противниках, обвинявших его в безбожии.

[27] Это заключение основано на посылке, сформулированной в первом параграфе этой главы (см. примеч. 1).

[28] Первое Сущее, Первый Разум, Творение, Первое Сотворенное — синонимы, которыми аль-Кирмани обозначает первый и единственный результат акта творения, совершенного Богом.