циям, в которых род определяется на основании (150) материи; так, например, мы говорим, что курносый — это вздернутый нос. Равным образом дело обстоит и в том случае, если одна акциденция есть основание (principium) другой акциденции; так, например, основание отношения есть действие, свойство (passio) и количество, согласно чему Философ и подразделяет отношение в (155) V книге «Метафизики». Но так как сущностные начала (propria principia) акциденций не всегда очевидны, то иногда мы определяем видовые отличия акциденций по их действиям; так, например, видовыми отличиями цвета мы называем «собирающее» и «рассеивающее», обусловленные (160) обилием или, наоборот, недостатком света, порождающего различные виды цвета.

Итак, ясно, каким образом обстоит дело с сущностью в субстанциях и в акциденциях и каким образом в составных и простых субстанциях; ясно также, каким образом относятся субстанции и акциденции (165) ко всеобщим логическим понятиям, исключая лишь то первое, каковое, будучи в высшей степени простым, не принадлежит ни к какому роду или виду, а стало быть, не имеет и определения, — в нем был бы конец и завершение данного (170) изложения. Аминь.

К ПУБЛИКАЦИИ «ГЕММЫ МУДРОСТИ БЕЗЛИЧНОЙ В СЛОВЕ НОЕВОМ» ИБН АРАБИ

А. В. Смирнов

Великий шейх Мохиддин Ибн Араби (1165—1240) был выдающимся представителем философской мысли суфизма, автором десятков трудов, известнейшей фигурой своего времени. Он объездил все земли обширного Арабского халифата, беседовал с виднейшими современными ему учеными и философами (например, Ибн Рушдом); встречи с ним искали и многие из тогдашних правителей арабских государств. Популярность Ибн Араби как мыслителя возрождается в наши дни: его труды издаются и переиздаются в арабском мире, его теоретическое наследие привлекает внимание представителей самых различных социально-классовых и идеологических течений. «Ни о ком не было высказано столько противоречивых мнений, как о нем» [1], — пишет современный издатель и комментатор трудов Ибн Араби М. М. ал-Гураб. Сам он считает тексты Великого шейха «богооткровенными», исключающими всякое философское или рационалистическое толкование [2] Другие, видя в Ибн Араби философа, оценивают его как субъективного идеалиста, объективного идеалиста, мыслителя, колебавшегося между идеализмом и материализмом, и, наконец, как выразителя материалистического взгляда на соотношение

между богом и миром [3] Такой «разброс» оценок, пожалуй, неслучаен в свете противоречивости отдельных высказываний Ибн Араби, сложности его текстов для понимания, наконец, того, что именно хочет увидеть в его учении тот или иной исследователь.

Переводчик и комментатор произведений Ибн Араби, приступая к их изучению, оказывается в ситуации, весьма удачно описываемой понятием «герменевтического круга»: отдельные высказывания Великого шейха подчас настолько смутны и неясны, что могут быть поняты только в свете положений всего учения, общая же оценка концепции Ибн Араби, как мы видели, еще далеко не выработана и оказывается подчас у разных авторов «в плену» однобокой интерпретации отдельных ее положений. Сказанное относится и к «Геммам мудрости» («Фусус ал-хикам»), произведению, подводящему итог философского творчества Ибн Араби и написанному крайне сжатым, «конспективным» языком. Поэтому я считаю необходимым вкратце изложить то понимание центральных положений учения Ибн Араби, которое послужило для меня отправным пунктом исследования.

Концепция вахдат ал-вуджуд (букв. — «единство бытия») возникла в рамках суфизма еще в IX в., но свою окончательную разработку она получила в творчестве Ибн Араби. Ядром учения Великого шейха является рассмотрение божественной сущности. Божественная сущность, учит он, абсолютно совершенна, так как несет в себе все возможные атрибуты. Эти атрибуты подразделяются на две группы: каждому атрибуту одной группы соответствует противоположный ему атрибут другой группы (например, «Первый» — «Конечный», «Ущербляющий» — «Полезный» и т. п.), так что сосуществование их в божественной сущности оказывается невозможным. Таким образом, возникает противоречие, разрешением которого является выход божественных атрибутов за пределы божественной сущности, их воплощение в качестве «вещей». Так возникает «мир», который представляет собой отчужденное бытие божественной сущности, находящееся в единстве с ее собственным бытием. В границах этого единства возникает противоречие между ограниченностью проявления божественных атрибутов в их отчужденном бытии и возможностью их полного раскрытия только в самой божественной сущности; это противоречие разрешается переходом божественных атрибутов в ипостась собственного существования. Так заканчивается один цикл и начинается другой; взаимопревращения собственного и отчужденного бытия божественной сущности представляют собой бесконечный пульсирующий процесс. Эти онтологические постулаты во многом объясняют и гносеологическую и этическую части концепции Ибн Араби.

В предлагаемой вниманию читателей главе (третьей в составе «Гемм мудрости») рассуждения Ибн Араби разворачиваются вокруг проблемы, позволяющей высветить многие существенные стороны его учения [4] Это характерная для средневековой мусульманской мысли проблема «ташбиха» и «танзиха» — антропомор-

физации и трансцендентализации понятия бога (впрочем, «ташбих» Ибн Араби понимает, на мой взгляд, скорее как мироморфность, а не только антропо-морфность бога, что согласуется с общими положениями его концепции). Глава распадается на две части: первая, меньшая по объему, изложена от лица автора, во второй Ибн Араби стремится показать, что взгляды его представляют собой истинный («скрытый») смысл анализируемой им коранической суры «Ной». Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что этот анализ являет собой образец наиболее изощренной экзегетической деятельности Ибн Араби: в его изложении слова коранического персонажа настолько меняют свой смысл, что данная глава «Гемм мудрости» подверглась особенно жестоким нападкам ортодоксальных теологов и даже была объявлена еретической.

Ибн Араби. Фусус ал-Хикам / Редакция и комментарии М. М. Ал-Гураба. Дамаск, 1985. С. 3.

[2] Там же. С. 9—10.

[3] См.: *Салум Т.* О материализме и идеализме философских школ // Ан-Нахдж. 1986. № 12. С. 125—144.

[4] Перевод выполнен по изданию: *Ибн Араби.* Фусус ал-Хикам. Бейрут, 1980. С. 68—75.

ИБН АРАБИ

ГЕММА МУДРОСТИ БЕЗЛИЧНОЙ В СЛОВЕ НОЕВОМ

Знай (да поможет тебе Бог Духом Своим!), что очищение (танзих) для познавших сущность Божественной стороны есть не что иное, как определение (тахдид) и связывание (такйид) [1], а очищающий — либо невежа, либо невежда [2] При абсолютизации и утверждении Его верующий, утверждающий законы [Божьи], очистив Его и ограничившись очищением, ведет себя как невежа и выставляет в ложном свете Бога и посланников (да благословит их Бог!), сам того не чувствуя, думая, что попал в точку, попав на деле пальцем в небо. Он подобен тому, кто верует в одних [богов] и не верует в других, тем более что ведь он знает, что языки законов Божьих [3], говоря о Всевышнем Боге ими сказанное, говорили о Нем на языке толпы в первом смысле[4] и на языке избранных во всяком смысле, извлекаемом из тех слов, кем бы из них они ни произносились. Ведь у Бога есть некое проявление во всяком Творении: Он — явное во всяком разумеемом и Он — скрытое от всякого разумения, кроме разумения утверждающего, что мир — Его подобие и индивидуальная сущность. Он есть Явный, и в то же время Он, по существу, — дух явившегося, а потому Он — Скрытый. Поэтому сопряженность Его с явившимися формами мира такова же, как сопряженность движущего духа (рух