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

мудаббир) с формой. При определении человека, например, берется как его явное, так и его скрытое, как и во всяком определяемом. Бог же определяем всеми определениями, а формы мира не поддаются упорядочению и не могут быть объяты, а определение каждой из них познаваемо лишь в той мере формы познающего, которая дана ему [5] Поэтому неведомо определение Бога: оно познаваемо лишь через познание определения каждой формы, а таковое невозможно; следовательно, определение Бога невозможно.

Точно так же и те, кто уподобляют Его, не очищая, тем самым связывают и определяют Его, не познав Его.

Тот же, кто в познании Его соединяет как очищение, так и уподобление в целом — так как это невозможно [сделать] в частностях ввиду необъятности форм мира [6], — тот познает Его в целом, а не в частностях подобно тому, как познал он душу свою в целом, а не в частностях. Поэтому пророк (да благословит и приветствует его Бог!) связал познание Бога с познанием души, сказав: «Кто познает душу свою, тот познает Господа своего» [7]. Всевышний сказал: «Мы покажем им Наши знаки в [иных] частях света», т. е. в том, что вне тебя, «и в душах их», т. е. в твоей воплощенной сущности, «дабы стало ясно им», т. е. созерцающему, «что сие — Бог» [8] с той точки зрения, что ты — форма Его, а Он — дух твой. Ты для Него — как [твоя] телесная форма для тебя, а Он для тебя — как движущий дух для формы твоего тела. Определение включает и явное, и скрытое в тебе: форма, которая останется, если покинет ее движущий дух, уже не будет человеком, а о ней лишь говорится, что она — форма человека, ибо нет разницы между ней и формой дерева или камня; имя человека дается ей как возможное, а не как действительное [9] От форм мира неотъемлем Бог, и определение Божественности для него является действительным, а не возможным [10], подобно определению человека в случае, если он жив. И как явное формы человека славословит языком ее дух ее, душу ее и движущего ее, так и формы мира по воле Бога воздают хвалу во славу Его, но мы не постигаем воздаваемой ими хвалы [11], так как не объемлем [всех] форм мира. Всё — языки Бога, говорящие устами славословия Богу. Поэтому сказал он [пророк. — *А. С.*]: «Слава Богу, Господу миров» [12], т. е. Тому, к Кому восходит исход славословия, и Он — и славословящий, и Тот, Кого славословят:

Утверждая очищение, ты связываешь,
А утверждая уподобление, определяешь.
Утверждая же их оба, ты в цель попадаешь,
Становясь властителем познанья.
Утверждающий парность [13] утверждает многобожие,
Утверждающий единственность [14] утверждает единобожие.
Утверждая двойственность, остерегайся уподобления,
А утверждая единственность, остерегайся очищения [15].

Ты — не Он, но ты — Он, когда видишь Его
В воплощенных сущностях вещей и абсолютным, и связанным.

Всевышний Бог сказал: «Нет такой вещи, которая была бы как подобное Ему» [16] и тем самым очистил, и «Он — Слышащий и Видящий» [17], и тем самым уподобил. А также сказал Всевышний: «Нет такой вещи, которая была бы как подобное Ему» и тем самым уподобил, и «Он — Слышащий и Видящий», и тем самым очистил [18]

* * *

Если бы Ной (мир ему!), взывая к народу, совместил оба [вида] призыва, они бы на него ответили. Он призывал их открыто, а также в уединении [19], а затем сказал им: «Просите прощения у Господа вашего: Он готов прощать» [20] Он сказал: «Я призывал народ мой ночь и день; но призывание мое только увеличило их отступление [от праведного]» [21] Он упомянул также, что народ его остался глух к его призыву [22], поскольку знал, как следует ответить и удовлетворить призыв его.

Знающие Бога знали хвалу, которую воздал Ной (мир ему!) народу своему языком порицания. Они знали, что он [народ. — *А. С.*] оставил призыв его [Ноя. — *А. С.*] без ответа в силу содержавшегося в нем разделения (фуркан), ведь на самом деле есть соединение (кур'ан), а не разделение [23] Стоящий же на позициях соединения не внемлет разделению, хотя бы оно и было для него справедливо [24] А потому соединение — достояние единственно Мухаммеда (да благословит и приветствует его Бог!) и сего народа, лучшего из данных человечеству.

[Высказывание] «Нет такой вещи, которая была бы как подобное Ему» объединяет их оба [25] в одном. И если бы рек Ной подобный стих, ему бы ответствовали, ведь он бы уподобил и очистил в одном стихе, даже в половине стиха. Ной же призывал народ свой «ночью» — с точки зрения умов их и их духовного, а сие — скрытое, — а также «днем» — с точки зрения явного форм их и чувства их. Он не объединил в призыве своем [очищение и уподобление], как [это было сделано в изречении] «Нет такой вещи, которая была бы как подобное Ему», а потому это разделение спугнуло их [людей. — *А. С.*] скрытое, лишь увеличив их отступление [от единственно правильного].

Он [Ной. — *А. С.*] сам сказал о себе, что он призывал их, дабы Он простил [26] им, а не открыл им, и они так и поняли его (да благословит и приветствует его Бог!). Поэтому «они пальцами затыкали себе уши и закрывались одеждами» [27], а это — форма сокрытия, к которой он [Ной. — *А. С.*] призывал их. Поэтому они и ответили на его призыв соответствующим действием, а не «слушаюсь и повинуюсь».

В [высказывании] «Нет такой вещи, которая была бы как подобное Ему» — утверждение подобного и отрицание его, поэтому он [пророк. — *А. С.*] сказал о себе, что ему даны все слова в сово-

купности [28] Мухаммед (да благословит и приветствует его Бог!) призывал народ свой не ночью и днем, а ночью в течение дня и днем в течение ночи [29]

Ной возвестил народу своему: «Он проливает на вас небесные ливни» [30], ливни рациональных знаний в виде суждений и теоретических представлений; «Он делает вас состоятельными» [31], т. е. дает то, что в состоянии привести вас к Нему [32], и если оно приведет вас к Нему, вы увидите свою форму в Нем. Тот из вас, кто подумает, что увидел Его, не знает; знающий — тот из вас, кто знает, что увидел он душу свою [33] Поэтому разделились люди на ведающих и не ведающих. «И дитя его» [34], т. е. порождение их теоретизирования, а знание миропорядка зависит от свидетельствования [35], а не от результатов мышления. «Лишь убыток» [36], их предприятие не имело успеха, и исчезло из рук их то, что считали они своим царством [37] Он [сказал] о магометанах: «Распоряжайтесь тем, в чем Он сделал вас преемниками» [38], а о Ное — «Не ищите иных, кроме Меня, покровителей» [39], утвердив тем самым их [владение] царством и покровительство Бога чрез них: они — Его преемники. Итак, царство — Бога, и Он — их покровитель; и царство — их, и это — владение преемничества [40]. Таким образом, Всевышний Бог — владыка царства, как сказал Термези.

«Они устроили великий обман» [41], ибо призыв ко Всевышнему Богу — обманывание призываемого: с самого начала Он не отсутствовал, а к Нему призывают как к цели. [Он сказал:] «Призываю к Богу» [42] — а это — суть обмана, — «опираясь на явное доказательство» [43], указав, что весь миропорядок — Его, и они ответили ему обманом, как и он призывал их. Но явился магометанин и научил, что призыв к Богу — не с точки зрения Его индивидуальной сущности, а с точки зрения Его имен [44] Сказав: «Когда соберем богобоязненных к Милостивому воедино» [45], он употребил союз [выражающий направленность к] цели, и связал ее с именем [Бога], и мы узнали, что мир постоянно находится под покровительственной заботой некоего Божественного имени, а потому обязательно для них быть богобоязненными. Они же сказали об обмане своем: «Не оставляйте богов ваших, не оставляйте и Вадда, ни Совага, ни Ягуса, и Ягука, ни Насра» [46]; ведь если они оставят их, то останутся в неведении о Боге в той же мере, в коей оставили сих [богов]. В каждом из почитаемого — одна из сторон Бога, известная тому, кто знает его [почитаемое. — *А. С.*], и неведомая тому, кто не ведает его [47]

О магометанах [сказано]: «Господь твой повелел поклоняться только Ему одному» [48], т. е. решил [так] [49] Знающий знает, Кто почитается и в какой форме Он предстал, дабы быть почитаемым, а разделение и множественность [почитаемых] подобны [множественным] органам в сенсибельной форме и силам духа в форме духовной, а потому в каждом почитаемом почитается только Бог. Низший — тот, кто вообразил в нем [почитаемом. — *А. С.*] Божественность; не будь сего воображения, не почитал бы он ни камень, ни иное. Поэтому сказал Он: «Скажи: назовите их» [50], и если бы

они назвали их, то назвали бы камнями, деревом и планетой. И будь им сказано: «Кого почитали вы?» — они бы сказали: «Некоего бога», но не сказали бы ни «Бога», ни «сего [определенного] бога». Высший же не воображал, а сказал: «Это — Божественное проявление, которое следует возвеличить, ибо оно неограниченно». Низший, воображающий, говорит: «Мы почитаем их лишь затем, дабы они приблизили нас к Богу» [51]; высший же, знающий, говорит: «Бог ваш есть единый Бог: будьте покорны Ему» [52] там, где Он проявится. «Обрадуй же благою вестию людей, приниженно повинующихся» [53], тех, огонь природы которых низок и притушен и которые потому говорили: «некий бог», а не сказали: «природа».

[Ной сказал:] «Они уже многих ввели в заблуждение» [54], т. е. вселили в них растерянность множественностью сторон и сопряженностей единого. «Увеличивай же в несправедливых» [55] к самим себе, «избранных» [56], получивших в наследие Писание, поставленных прежде умеренных и опережающих [57], «только заблуждение» [58], [т. е.] растерянность (хира) магометанина. «Умножь мою растерянность в Тебе» [59]; «Всякий раз, как он [свет. — *А. С.*] освещает им путь, идут они, когда же наступает мрак, стоят» [60] Ведь растерянный обращается [61], совершает круговое движение вокруг полюса (кутб) и не удаляется от него; тот же, кто следует по пути вытянутому, отклоняется и отворачивается от желанной цели, ища то, что для воображающего 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 [62]; ему дано наиболее полное существование и дарованы все слова и мудрость в их совокупности.

[Ной сказал:] «За неправедные шаги свои» [63] — т. е. те, что привели их к погружению в пучину морей знания о Боге, а оно — растерянность — «были ввергнуты огнем» [64] в пучину воды магометанской. «И когда моря затопят» [65] [означает]: затопят очаг света, если зажгут его. «Минуя Бога, они уже не нашли себе защитников» [66], ибо Бог был источником, [питавшим] их русла [67], и в Нем они обрели погибель вечную. И если бы он [Ной. — *А. С.*] вывел их на берег, берег природы, то тем самым низвел бы их с той возвышенной ступени, [являющейся возвышенной] несмотря на то, что все — Божье, посредством Бога, более того, и есть Бог [68]

Ной сказал: «Господи мой!» [69], а не «боже мой», ибо для Господа характерна определенность, бог же имеет различные названия [70], ибо всякий день [проявляется] в некоей [новой] связи. «Господом» он хотел указать определенность разнообразия, ибо лишь Он допустим.

[Сказав] «Не оставляй на земле» [71], он [Ной. — *А. С.*] призвал на них низведение в недра ее. Магометанин [говорит]: «Если бы вы отпустили веревку, она упала бы на Бога» [72], «Ему принадлежит все на небесах и на земле» [73]. Если ты погребен в ней, то ты — в ней, а она облекает тебя: «В нее возвращаем вас, и из нее

изведем вас в другой раз» [74] в силу различности состояний. [Ной сказал: «Не оставляй на земле] неверных» [75], которые «закрывались одеждами и пальцами затыкали себе уши» [76], ища сокрытия, ибо «он призывал их, чтобы Он простил им» [77], а прощение — сокрытие [78], — «ни одного» [79] единого, дабы было благо (манфа'а) столь же всеобщим, сколь всеобщим был призыв [80] «Потому что, если Ты не тронешь их» [81], т. е. оставишь их и покинешь их, «они введут в заблуждение рабов Твоих» [82], т. е. вселят в них растерянность, выведя их из [состояния] поклонения к тому, что есть в них из таинств господствия, так что увидят они себя го́сподами после того, как были в самих себе рабами, ведь они и рабы, и го́споды [83], — «и не родят они» [84], т. е. не произведут и не явят, «ничего, кроме падшего» [85], т. е. проявления того, с чего упало покрывало сокрытия, и «темного» [86], т. е. сокрывающего проявившееся после его проявления. Они являют то, что было скрыто, затем сокрывают его после его проявления; поэтому созерцающий теряется и не знает ни намерения открывающего в его открывании, ни сокрывающего в его сокрытии, а ведь это — один и тот же.

[Ной сказал]: «Господи мой, прости меня» [87], т. е. сокрой меня и сокрой ради меня, дабы неведомы стали причитающееся мне и местоположение мое, как неведомо было причитающееся Тебе в изречении Твоем: «Не воздавали они Богу Божьего» [88], — «и родителей моих» [89], тех, от кого произведен был я, а они — Разум и Природа [90], — «того, кто войдет в дом мой» [91], т. е. в сердце мое, «будучи верующим» [92], верящим в ту меру Божественных вестей, которая есть в нем, — а они сами о ней подсказали, — «верующие» [93] умы и «верующие» [94] души. «А между мракобесами увеличивай» [95] [а это слово образовано от] «мрака», населения скрытого мира, скрывающегося за покрывалами мрака, — «лишь погибель» [96], т. е. гибель, ибо не знают они душ своих, поскольку вместо себя свидетельствуют самого Бога. У магометан [сказано]: «Все гибнет, кроме Него Самого» [97], а «погибель» и есть «гибель».

Кто хочет узнать тайны Ноевы, должен взойти на Ноев ковчег, и он — в «Мосульских нисхождениях», принадлежащих нашему перу.

КОММЕНТАРИИ

Ибн Араби подмечает противоречивый характер утверждения об абсолютной трансцендентности бога. Такое утверждение должно было бы, по мысли его приверженцев, сделать понятие бога абсолютно неопределенным, не имеющим ничего общего с категориями, которые используются для описания «земного» мира. Оказывается, однако, что само по себе отрицание какой-либо категориальной определимости бога уже может рассматриваться как негативное его определение: такой бог, не имея ничего общего с нашим миром, никогда не сможет преступить черту, разделяющую его и наш мир, и будет связан и ограничен (иными словами, определен) пределами потустороннего мира.

В Коране имеются не только стихи, которые могут трактоваться как указывающие на трансцендентность бога, но и стихи, со всей ясностью подчеркивающие

его антропоморфность. Поэтому игнорирование «антропоморфических» аятов и утверждение исключительно трансцендентности бога (которое было характерно прежде всего для мутакаллимов) означает для Ибн Араби либо непростительное незнание коранического текста, либо вопиющую его подтасовку.

[3] Т. е. пророки.

[4] Т. е. утверждали трансцендентность бога.

[5] В комментируемом отрывке анализируются возможности рационального познания бога, которыми обладает человек. Такое познание, по мысли Ибн Араби, совершается индуктивно: целое (бог) познается через свои части (предметы нашего мира, являющиеся отдельными проявлениями бога). Но возможно ли такое индуктивное познание бога? При рассмотрении этого вопроса Ибн Араби неявно подразделяет индукцию на два вида, которые в современных терминах можно было бы обозначить как полную индукцию и неполную индукцию, основанную на знании необходимых признаков и причинных связей предметов. Полная индукция невозможна, так как в мире бесконечное множество предметов («формы мира. не могут быть объяты»), и познать их все человек не в состоянии. Но даже если бы количественно безграничное знание было бы возможно, оно все равно не дало бы знания о боге, так как было бы качественно ущербным. Дело в том, что возможности рационального познания атрибутов, которые человек встречает в окружающем мире (и которые, согласно концепции Ибн Араби, являются воплощением божественных атрибутов), ограничены степенью полноты воплощения этих же атрибутов в познающем субъекте (т. е. «мерой формы познающего»), а потому они могут быть познаны человеком лишь более или менее (но не абсолютно) полно. Таким образом, полная индукция не может дать совершенного знания ни в экстенсивном (количественном), ни в интенсивном (качественном) отношении.

В таком случае возникает вопрос: не признает ли Ибн Араби возможности выявления закономерностей, описывающих воплощение атрибутов бога в мире, которые могли бы стать предметом рационального знания? С моей точки зрения, Ибн Араби фактически не допускает такой возможности, отрицая саму ее основу — классификацию познаваемых предметов. Ведь если «формы мира не поддаются упорядочению», т. е. не классифицируются, нельзя и ставить вопрос о существовании каких-либо закономерностей.

Такой поворот мысли автора «Гемм мудрости» кажется не случайным в свете общих положений его концепции. Дело в том, что бытие вещей, согласно Ибн Араби, представляет собой триадический процесс возникновения, пребывания и гибели (возвращения к богу), который совершается ежемгновенно, причем качественная определенность вещи в каждом последующем цикле обусловлена не ее состоянием в цикле предыдущем, а теми конкретными (каждый раз новыми) особенностями разрешения противоречия между самодостаточностью абсолютно совершенной божественной сущности и невозможностью сосуществования в ней противоположных атрибутов, за счет которого и совершается весь процесс. Таким образом, источник развития тварного мира («актуализированного сущего», согласно терминологии Ибн Араби) кроется не в нем самом, а в интеллигибельных универсалиях; соответственно этому и фокус поиска закономерностей такого развития смещается в область божественной сущности.

[6] Здесь мы находим один из примеров диалектичности мышления Ибн Араби. Трансцендентность бога и его имманентность миру являются для него двумя противоположностями, неразделно слитыми (и образующими тем самым отношение противоречия) в некоем целостном единстве, которое Ибн Араби обычно обозначает термином «Бог-Творение». Другим диалектическим моментом является качественная особенность такой целостности по сравнению с ее частями, несводимость свойств целого («Бога») к свойствам его отдельных частей («форм мира»). Этот качественный скачок при переходе от части к целому и позволяет рассматривать целое как единство противоположностей, несовместимых в отдельных частях.

[7] Хадис.

[8] Коран, 41 53 (пер. мой. — *А. С.*). Слово «ал-хакк» трактуется Ибн Араби как «Бог» в отличие от принятой трактовки его в данном кораническом контексте как «истина».

Вывод о единстве формы и содержания предметов является закономерным следствием центральных онтологических постулатов вахдат ал-вуджуд. В этой системе каждая из существующих вещей рассматривается как неразрывное единство обретших актуальное бытие божественных атрибутов, относящихся к трем различным сферам: Природы, Разума и Духа, т. е. (соответственно) формы, актуализирующейся в ней универсалии и атрибута существования. Поскольку сам процесс творения мыслится как разрешение противоречия между противоположными универсалиями-атрибутами божественной сущности, то и существование формы без содержания (актуализированной универсалии) представляется в концепции вахдат ал-вуджуд бессмысленным. В этом плане содержание имеет приоритет над формой.

Ибн Араби использует аристотелевские термины «возможность» и «действительность» применительно к форме, но его взгляд на соотношение между формой и субстратом в общем-то противоположен взглядам перипатетиков: форма не есть движущее начало, осуществление возможности субстрата, она — пассивная возможность, становящаяся действительной лишь посредством субстрата.

[10] Под «божественностью» Ибн Араби понимает представленность всех без исключения божественных атрибутов в их интеллигибельном или актуальном бытии в каком-либо объекте, рассматриваемом как единое целое. Божественностью характеризуются человек (микрокосм), мир в целом (макрокосм) и, естественно, сама Божественная сущность.

Ибн Араби подразумевает здесь следующий аят: «Семь небес, земля и все, что есть на них, хвалят Его: нет ни одного существа, которое не воссылало бы хвалы Ему, хотя вы и не понимаете хваления их» — Коран, 17 46 (пер. Г. Саблукова. Казань, 1877). Слово «хвала» (хамд) является для Ибн Араби теологическим синонимом понятия актуализации божественного атрибута. «Воздавать хвалу во славу Бога» означает являть божественные атрибуты в их актуальном бытии.

[12] Коран, 1 1 (пер. Г. Саблукова).

[13] Под «утверждением парности» (ишфа') Ибн Араби подразумевает утверждение о существовании «подобия» (мисл) бога, что само по себе, на его взгляд, не является правильным (см. комм. 18).

[14] То есть единство бога и мира.

[15] Эти две строки следует рассматривать вкупе с первыми четырьмя; они подводят итог предыдущим рассуждениям этой главы.

Ибн Араби подчеркивает, что бог не может рассматриваться ни как только трансцендентный, ни как только имманентный миру; и то, и другое утверждение указывало бы лишь на одну из противоречивых сторон божественной сущности, либо удаляя бога из мира, либо полностью растворяя его в нем. Правильным будет утверждение одновременной имманентности и трансцендентности бога по отношению к миру.

Но коль скоро понимание этого достигнуто, трансцендентность бога и его единство с миром могут рассматриваться уже как отдельные стороны божественной сущности. В первом случае мы получаем «двойственность» мира и бога; при этом бог, естественно, не может быть уподоблен миру. Во втором случае бог и мир едины, и тогда бог не может быть «очищен» от черт творения. Заметим, что, отвергая, по выражению В. В. Соколова, «натуралистический пантеизм», т. е. чистую имманентность бога миру («уподобление», как говорит Ибн Араби, или, если употребить выражение схоластов, «ви́дение бога в вещах»), Ибн Араби признает «теологический пантеизм» (растворение мира в боге, «ви́дение вещей в боге») при условии, что он рассматривается как неотъемлемый от утверждения о трансцендентности бога.

[16] Коран, 42 11 (пер. мой. — *А. С.*).

[17] Там же.

[18] Формула «нет такой вещи, которая была бы как подобное Ему» допускает два толкования вследствие двусмысленности слова «как». Оно может рассматриваться и как союз, имеющий значение «в качестве чего-либо», и как сравнительный союз, неявно утверждающий существование того, с чем сравнивают. В первом случае существование подобия богу не утверждается союзом «как», и формула приобретает следующий смысл: «нет ничего, подобного богу». Такую фразу Ибн Араби рассматривает как утверждение трансцендентности

бога, а приписывание ему атрибутов творения («слышащий» «видящий») — как его уподобление миру.

Если же союз «как» рассматривать в качестве сравнительного, то та же фраза будет означать, что подобие бога существует, но оно не является вещью. Тогда мы имеем «уподобление» бога, а атрибуты «слышащий» и «видящий» приобретают значение «Всеслышащий» и «Всевидящий» и относятся уже только к богу. Заметим, что эта формула открывает и другие возможности толкований. Если вернуться к ней уже с точки зрения результатов проведенного анализа, то окажется, что она является и утверждением монотеизма. В самом деле, бог есть все, все вещи — в нем (это было установлено ранее); но такой вещи, как бог, не существует, и следовательно, бог единствен.

Таким образом, эта формула для Ибн Араби не только раскрывает его взгляды о связи между богом и миром, но и служит своего рода доказательством бытия бога и его единственности.

Наконец, можно привести и еще одно толкование, представляющее собой несколько неожиданную параллель с современными проблемами логики. Фраза, составляющая предмет нашего внимания, может рассматриваться как определение универсального множества, избегающее так называемого «парадокса самовключения». Действительно, наше универсальное множество («бог») объемлет все в качестве своих частей («вещей»), ни одна из которых им самим не является, т. е. не объемлет самого себя.

Итак, перед нами типичный образец многосмыслового толкования высказываний, излюбленного приема Ибн Араби, которым он пользуется, возводя свои взгляды к священным мусульманским текстам. И все же это не просто «технический» прием, а «доказательство» того, что концепция вахдат ал-вуджуд провозглашена еще в Коране и хадисах пророка — отнюдь не единственная его цель. Он несет гораздо более существенную нагрузку, позволяя Ибн Араби выразить в одной фразе невыразимое, соединить в ней несоединимое — противоположные суждения об одной и той же вещи, становящиеся неразрывно связанными, будучи заключены в одной словесной форме. Таким образом, раскрытие полисемантичности отдельных формулировок становится для Ибн Араби, на мой взгляд, способом выражения диалектического видения мира и бога.

[19] «Я призывал их открыто, то возвещал им всенародно, то беседовал с ними в уединении» — Коран, 71 7—8 (пер. Г. Саблукова).

[20] Коран, 71 9 (пер. Г Саблукова).

[21] Коран, 71 5 (пер. Г. Саблукова).

[22] «Каждый раз, как я призывал их, чтобы Ты простил им, они пальцами затыкали себе уши, закрывались одеждами, упорствовали и надменно падмевались» — Коран, 71 6 (пер. Г Саблукова).

[23] «Фуркан» означает: разделение, а также Библия, «кур'ан» — соединение, а также Коран. В данной фразе (а также в следующих двух) подразумевается как первое, так и второе значение этих слов. В первом случае рассуждения приобретают философский характер (под «разделением» Ибн Араби понимает здесь, на мой взгляд, отделение бога от творения, а под «соединением» — утверждение их единства, хотя эти термины приобретали в суфизме и другие значения), во втором случае подчеркивается превосходство ислама над христианством. Поскольку термин «соединение» как бы символизирует концепцию вахдат ал-вуджуд, его омонимичность слову «Коран» позволяет Ибн Араби намекнуть, что его взгляды переданы через Мухаммеда самим богом.

[24] «Разделение», т. е. отделение бога от творения, является в концепции Ибн Араби справедливым с точки зрения одного (и только одного) божественного атрибута — «Самосущий», который характеризует божественную сущность, но никогда не присутствует в творении. «Разделение» справедливо для человека именно в этом смысле, но если он познал единство бога и творения (ведь все прочие атрибуты божественной сущности воплощены в мире), то будет, по мысли Ибн Араби, считать себя единым с богом.

[25] Уподобление и очищение.

[26] Простить грехи — гафара — по-арабски буквально означает «скрыть».

[27] Коран, 71 6 (пер. Г. Саблукова).

[28] Ход рассуждений Ибн Араби сводится здесь, на мой взгляд, к следующему.

Под местоимением «он» в данном аяте может подразумеваться только бог и никто иной, так как отрицать наличие подобия можно исключительно в отношении бога. Но та же фраза одновременно и утверждает существование подобия (см. коммент. 18), и таким подобием является мир, взятый как единое целое, так как он наделен всеми атрибутами божественной сущности. В то же время никакая из отдельных частей мира (т. е. никакая «вещь») таким подобием не является, и такое утверждение соответствует концепции Ибн Араби: количество атрибутов божественной сущности бесконечно, и все они в конечной вещи проявиться не могут. Таким образом, эта кораническая формула может рассматриваться как своего рода определение бога, высший логос, включающий в себя все прочие логосы, составляющие мир (духовный и материальный).

[29] Т. е. видел за явным скрытое и в скрытом — явное.

Коран, 71 10 (пер. мой. — *А. С.*).

Коран, 71 11 (пер. мой. — *А. С.*).

[32] Ибн Араби имеет в виду макамы. Под макамами суфии понимали определенные ступени на лестнице восхождения человека к познанию бога.

Ибн Араби разделяет познание божественной сущности в ее неразрывной связи с миром и познание божественной сущности как таковой с точки зрения ее абсолютного совершенства и самодостаточности: первый вид знания для человека достижим, и путь к нему — самопознание; второй же для него невозможен.

Как выражает эту мысль Ибн Араби? Слова «знающий — тот из вас, кто знает, что увидел он душу свою» являются ссылкой на уже упоминавшийся хадис «кто познает душу свою, тот познает Господа своего». Под «Господом» (рабб) Ибн Араби (как и прочие суфии) понимает божественную сущность в той ее ипостаси, когда она раскрывает все свои атрибуты и воплощает их в отдельных предметах мира, а связь между атрибутом божественной сущности и атрибутом, воплощенным в мире, он именует «господствием» (рубубийя). Поскольку все божественные атрибуты воплощены в душе человека посредством неотъемлемых от них отношений господствия, то самопознание неизбежно означает и познание всех атрибутов божественной сущности. Но божественная сущность в ипостаси абсолютной самодостаточности никак не связана с миром, а потому и не может быть познана.

Таким образом, отношения господствия составляют объективную основу акта мистического познания; отсутствие их в отношении абсолютной божественной сущности делает последнюю непознаваемой.

[34] «. .они воспротивились мне и последовали тому, чье состояние и дитя увеличивали лишь убыток» — Коран, 71 20 (пер. мой. — *А. С.*).

[35] «Мушахада» (букв. — «ви́дение», «свидетельствование») определяется в суфизме как «лишенное всякого сомнения ви́дение Бога оком сердца, как если бы он был виден глазу» (*А. М. ал-Хуфни.* Му‘джам мусталахат ас-суфийя. Бейрут, б. г. С. 244). Таким образом, «свидетельствование» бога в вещах есть своего рода интуитивное познание божественной сущности, которое для суфия, вполне понятно, выше всякого рационального познания (см. также коммент. 62).

[36] Коран, 71 20 (пер. мой. — *А. С.*).

[37] Иными словами, попытка рационального познания бога дает лишь видимость знания, отрезая при этом путь к «истинному» (для Ибн Араби — непосредственному, мистическому) постижению бога.

[38] Коран, 57 7 (пер. мой. — *А. С.*).

[39] Коран, 17 2 (пер. мой. — *А. С.*).

[40] «Преемником» (халифа) бога Ибн Араби называет человека, «царством» (мулк) — мир. В системе отношений между божественной сущностью и миром человеку в концепции Ибн Араби отведена весьма значительная, в некоторых аспектах — даже решающая роль. Человек — единственное существо, которое характеризуется «божественностью» (см. коммент. 10), поэтому посредством отношений господствия человек сопряжен со всеми атрибутами божественной сущности (см. коммент. 33), а через них — и со всем миром. Таким образом, мир, с одной стороны, есть «царство бога» (актуальное бытие его сущности), а с другой стороны, и «царство человека», т. е. бытие, неразрывно сопряженное с бытием человека. В другом месте («Фусус». Ч. 1. С. 50) Ибн Араби указывает, что божественные атрибуты не могли бы обрести воплощение в мире, если бы в нем не было человека.

[41] Коран, 71 21 (пер. мой. — *А. С.*).
[42] Коран, 12 108 (пер. Г. Саблукова).
[43] Там же.
[44] Т. е. призывая к поклонению богу, нельзя, с точки зрения вахдат ал-вуджуд, говорить «это — бог, а это — не бог»; надо говорить: «это — такое-то имя (атрибут) бога, а это — такое-то». Всякая вещь — воплощение того или иного атрибута бога, но никакая вещь не есть бог (не есть его «индивидуальная сущность»).
[45] Коран, 19 : 85 (пер. мой. — *А. С.*).
[46] Коран, 71 22—23 (пер. Г. Саблукова).
[47] Призыв Ноя отречься от почитания языческих богов-идолов был, с точки зрения (концепции вахдат ал-вуджуд, призывом не видеть соответствующих божественных атрибутов в их актуальном бытии. Противопоставление же Ноем этих атрибутов некоему единому всевышнему богу (слова Ноя «призываю к Богу. . .») означает для Ибн Араби утверждение исключительной трансцендентности бога, что опять-таки является ошибочной точкой зрения. Единственный трансцендентный атрибут бога — «Милостивый» (рахман), или (эти термины Ибн Араби употребляет как синонимы) «Самосущий» (ваджиб ал-вуджуд лизати-хи), или «Дух» (рух). Этот атрибут выражает бытие божественной сущности и одновременно порождение ею мира, воплощаясь в нем как атрибут «самодостаточного существования» (вуджуб ал-вуджуд).
[48] Коран, 17 24 (пер. Г. Саблукова).
[49] Ибн Араби употребляет здесь глагол «хакама» — постановить, решить. Соответствующее отглагольное существительное — хукм — означает в устах Ибн Араби воплощение божественной сущности в мире (например: «Постановленье (хукм) Божье таково, что всякое, Им образованное, должно принять Божественный дух» — «Фусус». Ч. 1. С. 49). В силу этого, а также в свете нижеследующей (в тексте) фразы можно сделать вывод о том, что Ибн Араби вкладывает в комментируемый аят смысл, существенно отличный от коранического: в Коране подразумевается, что люди *не должны* поклоняться иным богам, кроме Аллаха; Ибн Араби хочет сказать, что *невозможно* поклоняться никому, кроме единого бога, так как всякий из почитаемых богов или идолов — один из его атрибутов.
[50] «Они Богу придают соучастников; скажи: назовите их; укажете ли вы Ему что-нибудь, чего не знает Он на земле, или что-нибудь такое, что явно по своему названию?» — Коран, 13 33 (пер. Г Саблукова).
[51] Коран, 39 3 (пер. мой. — *А. С.*).
[52] Коран, 22 35 (пер. Г. Саблукова).
[53] Коран, 22 35 (пер. мой. — *А. С.*).
[54] Коран, 71 24 (пер. Г. Саблукова).
[55] Коран, 71 24 (пер. мой. — *А. С.*).
[56] «И они при Нас действительно в числе избранных и справедливых» — Коран, 38 47 (пер. Г. Саблукова).
[57] «Мы дали Писание в наследство тем из Наших рабов, кого Мы избрали; из них есть несправедливые для самих себя, есть и умеренные, есть и опережающие благими деяниями по изволению Бога» — Коран, 35 : 29 (пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М., 1963). Как замечает А. Афифи («Фусус». Ч. 2. С. 40), под «несправедливыми к самим себе» Ибн Араби подразумевает суфиев: их «несправедливость» заключалась в том, что в процессе познания бога они стремились отрешиться от самих себя. Приводимый аят при такой трактовке возвышает суфиев над всеми остальными мусульманами.
[58] Коран, 71 24 (пер. Г. Саблукова).
[59] Это выражение суфии считают хадисом.
[60] Коран, 2 20 (пер. мой. — *А. С.*).
[61] Игра слов: «растерянный» (ха'ир) означает по-арабски также «водоворот».
[62] Ибн Араби говорит об одном из различий между процессами умозрительного и интуитивного познания бога. Для рационалиста само знание (бог, «к» которому он стремится) отделено от материала, на основе которого происходит процесс познания (вещи, «от» которых он отталкивается): между ними пролегает цепочка умозаключений («вытянутый путь»). Для суфия же эти три компонента (материал познания, процесс познания и знание) существуют в единстве:

цель слита с отправной точкой (вещь и есть актуальное бытие бога, а знание ее и есть знание бога), а процесс познания — уже не движение к еще ие достигнутой цели, а все более глубокое погружение в сущность вещей, исходящее из самой этой сущности, и тем самым — все более полное осуществление цели. Кроме того, «от» для суфия не отдельная вещь, а весь бесконечный континуум пространственно-временных форм, окружающий человека.

Таким образом, суфийский процесс познания не конечный отрезок между двумя точками, а как бы бесконечное круговое движение, все более приближающееся к своему центру (богу-«полюсу»). Будучи бесконечным, никогда до конца не осуществленным (каждый раз, когда цель кажется достигнутой, суфий открывает новые, непознанные стороны божественной сущности, и процесс вновь повторяется), такое движение к познаваемому вселяет в суфия «растерянность» (тахайюр). Но это не бесплодное разочарование скептика, это — побудительный стимул к движению и одновременно — само движение («тахайюр» означает также «круговое движение (водоворота)»).

«За неправедные шаги свои были потоплены. .» — Коран, 71 25 (пер. мой. — *А. С.*).

64 Коран, 71 25 (пер. мой. — *А. С.*).

65 Коран, 81 6 (пер. мой. — *А. С.*). В кораническом контексте этот аят имеет другой смысл: «и когда моря выйдут из берегов». Чтобы придать ему свою трактовку, Ибн Араби ставит глагол «саджара» (наполниться; затопить огонь) в действительный залог, хотя в Коране он имеет страдательный, и берет его второе значение вместо первого.

66 Коран, 71 26 (пер. Г. Саблукова).

67 Игра слов: «ансар» — защитники — является множественным числом слова «насыр», означающего также «русло потока»; таким образом, цитируемый стих Корана может быть понят как «. . .не нашли себе русла».

68 Здесь проявляется одна из наиболее характерных черт концепции вахдат ал-вуджуд: тесное переплетение ее гносеологических и онтологических аспектов. Мысль Ибн Араби сводится к следующему: мистическое познание бога («пучина воды магометанской») приводит гностика к отрешению от своей «формы» (он покидает «берег природы»), и свое бытие он уже не рассматривает как бытие творения, отличное от бытия божественной сущности: они для гностика сливаются воедино, становятся неразличимыми (он обретает «погибель вечную» в «русле бога»).

69 Коран, 71 : 27 (пер. Г. Саблукова).

70 Ибн Араби подразумевает, по-видимому, языческих богов, управляющих различными силами природы.

«Не оставляй на земле ни одного неверного» — Коран, 71 27 (пер. Г. Саблукова).

72 Хадис.

73 Коран, 2 : 255; 4 171; 10 68 и др.

74 Коран, 20 57 (пер. Г. Саблукова).

75 Коран, 71 27 (пер. Г. Саблукова).

76 Коран, 71 6 (пер. Г. Саблукова).

77 «Я призывал их, чтобы Ты простил им» — Коран, 71 6 (пер. Г. Саблукова).

78 См. коммент. 26. Под «сокрытием» Ибн Араби подразумевает здесь дарованное человеку богом забвение его «природной формы».

Коран, 71 27 (пер. Г. Саблукова).

В этих рассуждениях Ибн Араби более подробно развивает идею отрешения гностика от «формы» в процессе мистического познания. Здесь мы видим, что метафизическое понятие «формы» (как одного из разрядов божественных атрибутов) синонимично у Ибн Араби натурфилософской категории «элементы». В начале данной главы он говорил, что «нет разницы между ней (формой человека. — *А. С.*) и формой дерева или камня»; в самом деле, все существа слагаются из одних и тех же элементов, между собой не различающихся. Собственно, «оформляет» эти элементы в нечто индивидуально-отличное воплощенная в них универсалия — божественный атрибут, — задающая структуру этих элементов. Таким образом, понятие «формы» у Ибн Араби противоположно аристотелевскому: «форма» Ибн Араби — это как бы «материя» перипатетиков, а его «универсалия» — их «форма».

Гностик отрешается, таким образом, от «формы» вещи (ее «природной» сути, ее элементности), проникая в «недра» элементов, постигая универсалии. Игра однокоренных слов — излюбленный прием Ибн Араби — иллюстрирует эту мысль: «недра» по-арабски «батн», а «скрытое» (скрытая в «форме» универсалия) — «батын».

Для подтверждения этого же положения используется и хадис «Если бы вы отпустили веревку, она упала бы на бога». Эта фраза в контексте рассуждений Ибн Араби может иметь неоднозначное толкование, исходящее из значений слов «далля» (отпустить, опустить; уронить в пропасть; привести в качестве доказательства) и «хабл» (веревка; покровительство). Если «отпустить» заменить на «уронить в пропасть», то мы получим смысл, тесно связанный с предыдущей фразой: в «пропасти», т. е. в недрах земли (как элемента) скрыт бог. Если «отпустить» заменить на «привести в качестве доказательства», а «веревку» на «покровительство» (зимма), хадис приобретает более сложный смысл, связанный уже со следующим за ним кораническим аятом. Под «покровительством» Ибн Араби обычно подразумевает отношение господствия (атрибуты бога как бы «берут под покровительство» тварную вещь, в которой воплотились). Таким образом, руководствуясь связанностью любого из атрибутов любой вещи с атрибутом бога, мы неизбежно приходим к богу как первоначалу — таков смысл хадиса при этой трактовке. Наконец, несколько иной нюанс придает ей еще одно (крайне редкое) значение слова «далля»: оно является синонимом уже встречавшегося нам глагола «тахайяра» — быть в состоянии (суфийской) «растерянности».

Итак, Ибн Араби трактует слова Ноя следующим образом: Ной призвал бога даровать представителям своего народа «благо» мистического приобщения к божественной сущности, «сокрыв» от них их отделенность от нее.

[81] Коран, 71 28 (пер. мой. — *А. С.*).
[82] Коран, 71 28 (пер. Г. Саблукова).
[83] В состоянии «фана'», состоянии мистического единения с богом, бытие человека сливается с божественным бытием, и человек становится, как и бог, «господом» тварного мира. Такова «энтелехия» отношений господствия между атрибутами человека и атрибутами мира; по эти отношения всегда существуют как возможность и в обычном человеке («рабе» бога).
[84] Коран, 71 28 (пер. мой. — *А. С.*).
[85] Там же.
[86] Там же.
[87] Коран, 71 : 29 (пер. мой. — *А. С.*).
[88] Коран, 6 : 91 (пер. мой. — *А. С.*).
[89] Коран, 71 29 (пер. мой. — *А. С.*).
[90] Т. е. универсалии и элементы.
[91] Коран, 71 29 (пер. мой. — *А. С.*).
[92] Там же.
[93] Там же.
[94] Там же.
[95] Там же.
[96] Там же. Под «погибелью» Ибн Араби подразумевает состояние «фана'».
[97] Коран, 28 88 (пер. мой. — *А. С.*).

А. М. БЕЛОСЕЛЬСКИЙ И ЕГО ТРАКТАТ «ДИАНИОЛОГИЯ»

А. В. Гулыга

Ныне фактически забытый русский просветитель Александр Михайлович Белосельский-Белозерский (1752—1809) был образованнейшим человеком своего времени, состоял членом Петербургской Академии наук, Академии художеств, Российской академии словесности, Академии древностей в Касселе, Академии словесности в Нанси, Болонского института. Принадлежал он к старинному княжескому роду, ведущему свое начало от легендарного Рюрика.