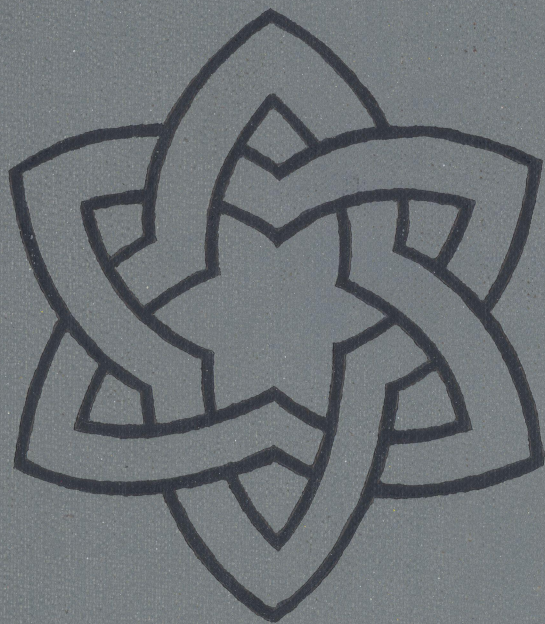


Рационалистическая

традиция

и современность



БЛИЖНИЙ
И СРЕДНИЙ
ВОСТОК

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Рационалистическая
традиция
и современность



БЛИЖНИЙ
И СРЕДНИЙ
ВОСТОК



Москва
«НАУКА»
Главная редакция восточной литературы
1990

ББК 87.3(5)
P27

Руководитель авторского коллектива серии

М. Т. СТЕПАНЯНЦ

Ответственный редактор тома

Е. А. ФРОЛОВА

Рецензенты

В. В. ЛАЗАРЕВ, Н. С. МУДРАГЕЙ, К. М. ТРУЕВЦЕВ

*Утверждено к печати
Институтом философии АН СССР*



Рационалистическая традиция и современность:
P27 Ближний и Средний Восток.— М.: Наука. Главная
редакция восточной литературы, 1990.— 280 с.
ISBN 5-02-016516-6

Вторая книга четырехтомного издания посвящена истории рационалистической мысли на арабо-мусульманском Востоке. В отдельных разделах рассматриваются элементы рационализма в философском наследии ал-Фараби, Ибн Сины, ат-Таухиди, Ибн Баджи, Ибн Араби, а также в учении современного иранского философа С. Х. Насра.

P 0302010000-069
013(02)-90 КБ-8-65-90

ББК 87.3(5)

ISBN 5-02-016516-6

© Институт философии
АН СССР, 1990

СОДЕРЖАНИЕ

Е. А. Фролова. Рационализм в арабо-мусульманской философии (вместо введения)	3
Р. И. Султанов. К истории становления теологического рационализма. Сравнительный анализ мыслительных схем калама и патристики	23
Г. Б. Шаймухамбетова. К характеристике онтологических и гносеологических оснований рационализма восточных перипатетиков (на примере ал-Фараби)	63
А. Х. Касымжанов. Проблема разума в мировоззрении ал-Фараби	100
М. Д. Диноршоев. Рационалистическая тенденция гносеологии Ибн Сины	114
А. А. Игнатенко. Социум и разум (рационалистические течения в арабо-исламской общественно-политической мысли средневековья)	133
Е. А. Фролова. Рационализм и стоико-скептические мотивы в философии Абу Хайяна ат-Таухиди	169
М. Т. Степанянц. Суфизм: оппонент или союзник рационализма	193
А. В. Смирнов. Три решения проблемы трансцендентности и имманентности божественной сущности в философии Ибн Араби	206
К. А. Хромова. Концепция синтеза науки и религии современного иранского философа С. Х. Насра	223
ПРИЛОЖЕНИЯ	
Ахмад ибн Мухаммад Ибн Арабшах. Приятный плод для халифов и развлечение для остроумцев	242
Ахмад Мади. Ибн Баджа и современное советское востоковедение	256
Contents	279

Научное издание

РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Ближний и Средний Восток

Редактор Л. Ш. Фридман. Младший редактор Л. В. Исаева. Художник С. Ю. Архангельский. Художественный редактор Б. Л. Резников. Технический редактор З. С. Теплякова. Корректор А. В. Шандер

ИБ № 16213

Сдано в набор 29.09.89. Подписано к печати 28.02.90. Формат 60×90¹/₁₆. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 17,5. Усл. кр.-отт. 17,5. Уч.-изд. л. 21,17. Тираж 5000 экз. Изд. № 6727. Заказ № 635. Цена 2 р. 60 к.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы. 103051, Москва К-51, Цветной бульвар. 21

3-я типография издательства «Наука». 107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

А. В. Смирнов

**ТРИ РЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТИ
И ИММАНЕНТНОСТИ БОЖЕСТВЕННОЙ СУЩНОСТИ
В ФИЛОСОФИИ ИБН АРАБИ**

Философия Великого шейха Ибн Араби (1165—1240), четверчество с наибольшей полнотой (по признанию исследователей) выражает суфийское миропонимание, может быть представлена своего рода многослойной конструкцией, некоей системой, состоящей из подсистем. Каждая из них относительно самостоятельна. Эта самостоятельность выражается в ее законченности, т. е. в ее целостности: она содержит достаточный набор понятий, объединенных смысловыми связями. Иными словами, она использует свой, отличный от иных подсистем, философский язык. В рамках любой из подсистем можно наметить свою особую доминанту философствования и свои тенденции развития мысли. Но отмеченная самостоятельность подсистем философии Ибн Араби относительна, поскольку одна из них играет в отношении прочих роль регулятора — она подавляет возникающие в них «центробежные» тенденции мысли и поддерживает лишь «центростремительные», чем и обеспечивается единство всей философской системы.

Достаточно полная разработка подсистемы показывает ее внутреннюю противоречивость, а главное, ставит под сомнение само основание, принципиальную посылку средневекового философствования — тезис об одновременной трансцендентности и имманентности единой и совершенной божественной сущности по отношению к миру временных ущербных сущностей. Последнее обстоятельство представляется чрезвычайно важным, ибо если внутреннюю противоречивость философской системы (так же как и научной теории) практически всегда можно устранить за счет гипотез и постулатов *ad hoc*, то сомнение в самом основоположении способа философствования, вытекающее из созданной на его базе системы, влечет за собой отказ либо от этой системы (ведь указанное основоположение нельзя изменить *ad hoc*), либо от старого способа философствования и принятие нового. Второе решение гораздо менее вероятно: способ философствования более консервативен, чем его продукты — философские системы. Поэтому возникающее сомнение в возможнос-

ти обеспечить одновременность трансцендентности и имманентности божественной сущности миру при разработке исходной подсистемы своей философии Ибн Араби относит на счет несовершенства самой философской подсистемы¹, не ставя вопроса о принципиальной неразрешимости проблемы трансцендентность-имманентность как таковой.

Стремясь решить эту проблему, он создает смежную подсистему, которая будет отличаться от первой исходным пунктом, т. е. основной посылкой рассуждений. Исходный пункт выбирается таким образом, чтобы снять возникшие в результате разработки первой подсистемы противоречия. Вторая подсистема пользуется уже своим философским языком, отличным от языка первой, и относительно нее фокус предлагаемых решений оказывается как бы смещенным. Но и во второй подсистеме история повторяется: из нее с неизбежностью следуют выводы, противоречащие основоположению.

Подобных подсистем в философии Ибн Араби можно выделить несколько; точное их число будет зависеть от точки зрения исследователя и способа видения сочинений Великого шейха, а точнее, способа прочтения его текстов. Представляется возможным отметить три таких подсистемы, которые для удобства обозначения предлагается именовать философемами (понимая под ними кратко изложенный логический контур соответствующей философской подсистемы): философему, созданную на наиболее близком к использовавшемуся в европейской философской традиции языке, который в данном случае можно назвать рационалистическим² (он содержит такие категории и термины, как единое, множественное, причина, следствие, первоэлемент, тело, пространство, время, движение и пр.); философему, язык которой допустимо определить как художественный (его категории — любовь, стремление, томление, страсть, нужда, красота и т. п.), но который описывает *ту же реальность*, что и рационалистический язык онтологии и натурфилософии, а отнюдь не только эстетическую сферу; наконец, философему, опирающуюся на язык «мистический» (категории: вкушение — заук, состояние — хал, саморастворение — фана, пребывание — бака, сердце, проявление, растерянность — хира и т. д.), язык, который у Ибн Араби передает не только внутреннее состояние адепта, но и приобретает сугубо философский статус.

Эти философемы не изолированы друг от друга (да и создание абсолютно не связанных философских систем одним человеком вряд ли возможно): выделенные три языка допускают взаимный перевод терминов и категорий, а значит, и взаимодействие трех философем, что мы и видим в текстах Ибн Араби, где рассуждения, которые велись, скажем, на мистическом языке, переходят в рассуждения на языке художественном, а они — на языке рационалистическом, или наоборот. Часто тезис, сформулированный на одном языке, подтверждается аргументами, высказанными на другом. Отмечается взаимодействие

философом, взаимный перелив мыслей и значений между разными уровнями. Такая техника рассуждений может быть названа техникой калейдоскопа: небольшой поворот, смещение центра, фокуса мысли при переходе с одного языка на другой приводит к тому, что те же элементы реальности дают новую, непохожую на предыдущую картину мира.

Объем статьи не позволяет подробно изложить философию, которые предполагается возможным выделить в философии Ибн Араби. Мы ограничимся рамками проблемы, вынесенной в заглавие данной работы, и попытаемся показать три различных варианта ее решения. Выражаем надежду, что сужение объема исследования будет в какой-то мере компенсировано акцентированием внимания на логическом центре философом, каковым, по нашему мнению, и является указанная проблема.

Изложение взглядов Ибн Араби на названную проблему будет по необходимости реконструкцией, которая, надо надеяться не перейдет в произвольное конструирование. Постоянным регулятором, критерием верности этой историко-философской реконструкции будут служить тексты Великого шейха. Мы используем два основных его труда: «Мекканские откровения» и «Геммы мудрости»; в последние годы они были введены в активный научный оборот в нашем историко-философском востоковедении благодаря усилиям прежде всего М. Т. Степанянц и А. Д. Кныша.

Поскольку каждая философия и, значит, каждое из трех решений обсуждаемой проблемы опирается у Ибн Араби на особый способ познания, представляется нужным предпослать их изложению краткую характеристику соответствующего способа познания.

Сам Ибн Араби указывает на три вида познания, которые различаются между собой способом осуществления (так сказать, технологией получения знания), инструментом (телесным органом — орудием познания) и результатами (содержанием полученного знания). Различаясь между собой, все три вида познания имеют единый объект: окружающий мир, человека и бога в их взаимосвязи. Такой характер объекта позволяет нам отнести все три вида познания к философскому, а его единство дает объективное основание, критерий для их сравнения.

Рационально-логический метод: от условий к решению

Инструментом рационально-логического вида познания служит разум (акл), способом осуществления — логические построения в виде силлогизмов или выводов следствия через аргументы. Можно заключить, что Ибн Араби был неплохо знаком с архистотелевской логикой: он описывает условия, необходимые для построения правильного силлогизма³, показывает, что для правильных логических умозаключений необходимо, чтобы цепочка аргументов и выводов была строго выстроена и не пре-

рывалась ни в одном звене, сам неоднократно применяет логические методы доказательства.

Логическое познание для Ибн Араби вовсе не лишено ценности, оно служит познанию мира⁴. «Отнюдь не все знание философа (т. е. представителя арабского перипатетизма. — А. С.) ложно, и в чем-то он может быть прав, особенно если мы обнаружим, что и пророк (мир ему!) говорил о том же... Если же ты скажешь, что философ живет без религии, то ведь отсутствие у него религии не доказывает, что все его учение ложно; это постигает началами разума всякий обладатель оно-го»⁵. «Начала разума» (аввал ал-акл) — это те интуитивно ясные и не подвергающиеся сомнению рациональные истины, о которых впоследствии будет говорить Декарт.

Рациональное знание, согласно Ибн Араби, необходимо человеческой душе, которая движет тело человека и управляет им; оно составляет обязательный элемент знания души о мире⁶. Ценность рационального знания (илм) даже аксиоматична: «Несомненно, что знание вещи лучше неведения оной»⁷. Через силлогизмы оно дает нам *правильное* знание о мире: позволяет выяснить, например, что прошедший через цветное стекло свет **окрашен стеклом, сам же по себе бесцветен**⁸; что Солнце во много раз больше Земли, хотя глазу представляется совсем небольшим⁹; построив правильный силлогизм, выясняем, что бытие мира зиждется на причине¹⁰.

Проблемы вселенского бытия, астрономия, физика (оптика) — поистине, сфера приложения разума предельно широка. Более того, Ибн Араби показывает, что и о боге можно говорить на языке разума. В 25-й главе «Гемм мудрости» он приводит разговор библейского пророка Моисея с фараоном. На вопрос фараона, желавшего поставить его в тупик, «что есть Господь миров?», Моисей дал два ответа, второй из которых¹¹ звучал так: «Господь Востока и Запада и того, что между ними, если вы разумеете»¹². Вот как Ибн Араби поясняет, что эти слова можно считать рационалистическим определением сущности бога: «Восток» означает явное, открытое взору (на востоке восходит солнце, освещающая мир), «Запад» — скрытое от взора, неявленное чувствам (на западе садится солнце); «Запад» и «Восток» очерчивают границы универсума, и «между ними», т. е. сочетая их черты, и располагается мир. Иначе говоря, бог — это господин мира-универсума, в котором одно постигается чувствами, а другое скрыто от них и познается разумом. Собственно, подобное определение можно действительно считать задающим «исследовательскую программу» средневековых рационалистов — познать бога через проведенный рациональными методами анализ вселенной.

Далее Ибн Араби вкладывает в уста Моисея слова, фактически означающие признание им суверенности рационального познания. Если люди идут по пути иного, нерационалистического познания, они должны дать другой ответ. «Если же вы не та-

ковы, то я отвечал вам во втором ответе: если вы — люди разума... то Бог — в умозаклчениях вашего разума. Так предстал Моисей в двух лицах...»¹³. Нет единственной истины, подавляющей остальные: два лица, а не одно. Речь идет о таком понимании правильности знания, которое означает допущение его *равноправного* существования наряду с другими видами знания о том же объекте (конечно, если правильно соблюдена «технология» познания), а значит, равнодопустимости разных путей познания. Выбор способа получения знания зависит от человека — субъекта познания: «если вы — люди разума...» Здесь мы встречаемся с герменевтической ситуацией «каков вопрос — таков ответ»: задавая вопрос на языке разума, мы получим ответ на языке разума, вопрос на другом языке повлечет и ответ на другом языке. Могут быть заданы разные вопросы, а следовательно, даны разные ответы, и все они имеют право на существование.

Но допустимость разных путей познания не свидетельствует, конечно же, об их равнозначности. Разная «технология» познания определяет и разные его возможности, и разнокачественность получаемого знания. Каковы же принципиальные, существенные особенности рационально-логического метода познания?

Как уже отмечалось, Ибн Араби понимал содержание этого метода как строгое логическое рассуждение, опирающееся на силлогизмы или «доказательства» (т. е. неэксплицированные силлогизмы). Непременным условием построения такого рассуждения является наличие исходного пункта — единичного постулата, атомарного положения, «точки» — и конечного пункта, к которому рассуждение направляется, пункта, опять-таки понимаемого как единичное суждение, «точка». Таким образом, путь рационалистического познания — это, по Ибн Араби, «прямая линия» между двумя пунктами, начальным и конечным: «Для него (рационалиста.— А. С.) есть „от“, „к“ и то, что между ними»¹⁴.

Коль скоро рационально-логический метод применяется для решения интересующей нас проблемы, то «исходным пунктом» в цепочке логических умозаклчений будет понятие абсолютно совершенной вечной божественной сущности, а «пунктом конечным» — категория временной несовершенной сущности, пребывающей в мире, либо наоборот. В результате такого, образно говоря, логического движения от бога к миру или от мира к богу должно быть достигнуто рационалистическое решение проблемы: божественная сущность, трансцендентная миру, должна оказаться в то же время имманентной ему, составляющей субстанциальную основу его бытия. Это значит, что мы должны либо вывести существенные категории, описывающие мир, из понятия трансцендентной божественной сущности, либо, взяв за основу категорию временной сущности, бытийствующей в мире, вывести бытие трансцендентной божественной сущности.

Ибн Араби пытается использовать обе указанные возможности и приходит в итоге к выводу об их бесперспективности. Проследим ход его мысли.

Наиболее краткая формулировка определения трансцендентной божественной сущности, которую Ибн Араби неоднократно повторяет в несколько различающихся редакциях, выглядит так: «Бог в своей Самосущности не нуждается в мирах»¹⁵. «Отсутствие нуждаемости в мирах неотъемлемо от Самосущности Бога»¹⁶, бог «неизбежно должен быть Самосущим, самодовлеющим в своем существовании, не нуждающимся»¹⁷, наконец: «Разве не видишь ты, что Божественная Самосущность... свободна от нужды в мирах?»¹⁸.

Характеристика «не нуждающийся» была названа наиболее краткой, ибо она как бы содержит в себе все три основных атрибута божественной сущности, которые определяют ее трансцендентность. Бог абсолютно ни в чем не нуждается, потому что он абсолютно совершенен, следовательно, един (любая из частей множества обязательно ущербна для средневекового мышления, уже в силу того, что допускает существование наряду с собой и других частей; такое понимание единства фактически синонимично единичности, уподоблению единице в неопифагорейском смысле), т. е. единствен (два единых абсолютно совершенных объекта — противоречие в определении). Для Ибн Араби аксиоматично утверждение, что «Он (бог.— А. С.) совершенен по своей Самосущности», причем это совершенство именно абсолютное, ибо Великий шейх продолжает: «...а потому невозможно, чтоб превысил Он самосущность самосущностью же»¹⁹, — иными словами, совершенство божественной сущности не приемлет увеличения. Столь же категоричен он в утверждении единства-единичности бога: «Знай, что именуемый Богом единичен по Самосущности»²⁰.

Отметим характерную особенность взгляда Ибн Араби на понятие божественного совершенства. Представители предшествовавших философскому суфизму течений арабской философии понимали совершенство божественной сущности либо в духе «положительной теологии» — как абсолютный набор всех возможных атрибутов, либо в духе отрицательной теологии, утверждая, что оно выше всех и всяческих атрибутов. Так или иначе, понятие совершенства было коррелятивным понятию божественного атрибута. У Ибн Араби же божественные атрибуты пока вообще не упоминались, и понятие совершенства в отмеченном контексте предстает у него первичным, неопределенным и как бы интуитивно ясным (в картезианском смысле), равно как и понятия единства и единственности. Такое понимание совершенства возможно потому, что Ибн Араби на данном этапе рассуждений анализирует категорию трансцендентной божественной сущности, не имея в виду (пока что) обязательность ее связи с множественным эмпирическим миром (ведь совмещение трансцендентности божественной сущности и ее имманент-

ности миру и является искомым решением, а существование его — проблемой, подлежащей решению). Выделение, обособление важнейшей для средневекового философа категории божественной сущности — крайне важный шаг в развитии самого философского мышления, ибо позволяет Ибн Араби подвергнуть эту основополагающую категорию полноценной философской рефлексии.

Рефлексия — это обращение понятия самого на себя, в свои собственные глубины смысла, позволяющее выяснить таящиеся в нем возможности. Основной направляющей, по которой движется рефлексивный анализ понятия божественной сущности, является для Ибн Араби вопрос: что может породить эта божественная сущность как абсолютно единая, совершенная и единственная (в отмеченном выше понимании этих категорий)? Иными словами, если мы будем придерживаться такого строгого понимания божественной сущности, имеем ли мы право говорить о реальной связи с ней и реальной зависимости от нее нашего множественного мира, обладающего *действительным* бытием? Может ли трансцендентная божественная сущность быть в то же время имманентной миру?

Оказывается, что нет. Коль скоро множественное бытие действительно, оно никак не может быть следствием бытия единого, если строго и до конца проводить понятие единства, не подменяя его негласно понятием множественности. Это действительно множественное бытие, будучи ущербным, не может иметь действительной связи с абсолютно совершенной божественной сущностью, ибо она в такой связи не нуждается, а значит, и не имеет ее. Ибн Араби выдвигает эти тезисы, возражая своим оппонентам (предшественникам или современникам) — философам Арабского Востока. Он пишет: «Единое во всех отношениях порождает лишь единое. Существует ли такое или нет — это, говоря по справедливости, еще надо обсудить. Разве не видишь ты, как ашариты утверждают, что Бог дает существование лишь постольку, поскольку Он могуществен, а избирает (т. е. наделяет в данный момент времени бытием именно то, а не иное, бытийно-возможное. — А. С.) лишь постольку, поскольку волящ, а дает определения — постольку, поскольку знающ. Но быть волящим не есть то же, что быть могущим. После сего их утверждение, что Он един во всех отношениях, не является верным. А как же иначе? Ведь они утверждают, что есть атрибуты помимо Самосущности, существующие благодаря Всевышнему. Так же — и рассуждающие о связях и сопряженностях²¹. Ни у кого из них не получается единства во всех отношениях»²².

Итак, все предшествовавшие попытки в истории арабской философской мысли объяснить имманентность трансцендентной божественной сущности приводили, по мнению Ибн Араби, к нарушению строгого единства последней. Более подробно Великий шейх показывает это на примере перипатетиков. «Гово-

рят, что из Первого Следствия, хотя оно и едино, происходит множественность, ибо наличествуют в нем три стороны: причина его, само оно и возможность его бытия. Мы же говорим, что сие привязывает вас к первой причине, т. е. к наличию в нем сторон, само же оно едино. Так почему вы отвергаете, что из него происходит только единое? Вы либо должны держаться того, что множественное происходит от первой причины (т. е. тройственности, возникающей при рассмотрении Первого Следствия в связи с породившей его Причиной.— А. С.), либо того, что из Первого Следствия (рассматриваемого как таковое, строго единое.— А. С.) происходит единое. Вы же не говорите ни того, ни другого»²³.

Таким образом, единая трансцендентная божественная сущность не может породить множественный мир, а значит, не может быть и имманентной ему. Но, по Ибн Араби, бытие мира не является следствием и совершенства божественной сущности: «Утверждают за Ним самосущностное совершенство и самосущностную ненуждаемость, но тогда Он не может быть ничему причиной, ибо будь Он причиной, Он бы зависел от следствия, Самосущность же [Бога] свободна от того, чтобы от чего-либо зависеть»²⁴. Единственность божественной сущности также не позволяет говорить о существовании мира рядом с богом²⁵. Как итог всех этих рассуждений можно рассматривать следующий вывод, к которому приходит Великий шейх. С точки зрения логического, рационального познания, опирающегося на силлогизмы и аргументы, пишет он, «неверно, что между творением и Богом есть что-либо общее с точки зрения Самосущности»²⁶.

В результате на пути «нисхождения» от бога к миру решить поставленную проблему оказалось невозможным. Но и на втором пути, от мира к богу, рационалиста подстерегают не меньшие опасности. Предоставим слово самому Ибн Араби: «Сколько ученых-теоретиков, притязающих на обладание здравым разумом, утверждали, что получили теоретическое знание Самосущности, заблуждаясь в этом? Ведь мысль их то утверждает, то опровергает. Но утверждение идет от самого теоретика, ибо он говорит о Боге в соответствии с тем, как видит все [Его] имена, будучи [сам] знающим, способным, желающим; опровержение же относится к небытию и отрицанию, а отрицание не может быть самосущностным атрибутом... Так сей мыслитель, колеблющийся между утверждением и опровержением, ничего не узнал о Боге»²⁷. В самом деле, если пытаться понять трансцендентную божественную сущность, исследуя мир, нам неизбежно придется описывать эту сущность в категориях возможного временного бытия, а необходимость, вечность и трансцендентность бытия божественной сущности останутся недостижимой.

Иначе говоря, трансцендентность и имманентность божественной сущности миру оказываются несовместимыми с позиции

рационально-логического метода познания. Но прежде чем признать поражение, Ибн Араби делает еще одну попытку найти восточный путь; не в этом ли причина неудач? Допустим, что бытие мира — лишь *мнимое* бытие; попробуем совместить трансцендентность и имманентность бога миру не объективно, а субъективно, в человеке — субъекте познания.

Представим, что «мир иллюзорен (мутаваххим)»²⁸, у него нет подлинного бытия... Иными словами, тебе видится, что он — нечто самодовлеющее, нечто сверх и вне Бога, а это вместе с тем не так»²⁹.

Чтобы объяснить наличие иллюзорного бытия наряду с истинным, вводится понятие «воображение-видимость» (хаял)³⁰, которое, если анализировать его в терминах новоевропейской философии, является одновременно и гносеологическим («воображение») и онтологическим («видимость», бытийный коррелят «воображения»). Воображение равно присуще всем людям, а поэтому все они воспринимают мир видимости³¹. Этот мир видимости и есть имманентное проявление божественной сущности: он образован воплощением божественных атрибутов, которые человек видит в силу своей способности воображения³².

На первый взгляд проблема решена, пусть и ценой немалых уступок: пришлось пожертвовать действительным бытием мира вещей. Но нельзя не заметить, что такое решение является половинчатым. Действительно, сфокусировав бытие мира на субъекте, Ибн Араби сумел показать субъективистскую имманентность миру объективно трансцендентной ему божественной сущности. Но ведь надо быть до конца логичным и поставить вопрос об онтологическом статусе субъекта, т. е. надо признать либо истинность бытия человека, выведя ее из понятия божественной сущности (и тогда человек будет действительной связкой между трансцендентностью и имманентностью божественной сущности) — такой вывод невозможен, — либо иллюзорность и его бытия как части мира — а тогда и основание достигнутого решения окажется мнимым. Нерешенность и нерешаемость этого вопроса в рационалистической философии означает невозможность достичь полного и удовлетворительно-го решения проблемы «трансцендентность-имманентность» рационально-логическим методом. Может быть, другой способ познания окажется более эффективным?

Интуитивно-созерцательный метод: от решения к условиям

Второй способ познания Ибн Араби обозначает словом «мушахада». В буквальном переводе оно означает «лицезрение», «наблюдение», «свидетельствование». Этот перевод дает представление об основных единицах смысла, которые образуют философское звучание термина: зрительное, образное видение

и личностная встреча с объектом познания. В итоге на философском языке «мушахада» может означать «интуитивное созерцание»³³.

Первопосылкой осуществления интуитивного созерцания как способа познания является принятие новой точки зрения на мир, в соответствии с которой божественная сущность одновременно и трансцендентна и имманентна. Интуитивное созерцание, таким образом, начинается с того, что было целью рационально-логического способа познания. Нерасторжимое единство мира и божественной сущности при одновременной трансцендентности последней — для него аксиома. Необходимо отметить, что данное единство не есть тождество; это — различное единство мира и божественной сущности. В любой вещи и в любом явлении интуитивное созерцание открывает внешнее (захир) — оощуаемое и умопостигаемое, и внутреннее (батын) — «скрытый смысл» (маана)³⁴, недоступный ни разуму, ни чувствам. Этот скрытый смысл образует первооснову бытия, основание имманентности божественной сущности миру, он же и объект интуитивного созерцания. «Увидеть» скрытый смысл — значит непосредственно узреть бога в вещах, бога в мире. К этому и призывает Ибн Араби:

На всякой форме есть Его печать,
Она Творенью Бога открывает,
Но для наших глаз Его явление
Упрямый разум аргументом отвергает.
Приемлет, коли ясен Он ему
Или в воображении; правы ж очи³⁵.

В процессе интуитивного созерцания субъект познания, сохраняя свою онтологическую обособленность от объекта познания, в то же время сливается с ним, постигая его «своим существом», фибрами души. Это возможно потому, что в человеке — субъекте познания также присутствует «скрытый смысл». Поскольку он един и неделим, становится возможным единение с объектом познания по «внутренней сути», в то время как во «внешнем»³⁶ сохраняется субъект-объектная разделенность.

Интуитивное созерцание позволяет рассматривать обсуждаемую в этой статье проблему как бы «с конца». Считая, что решение уже найдено (одновременная имманентность и трансцендентность божественной сущности миру — отправной постулат интуитивного созерцания), мы будем двигаться «обратным ходом» к условиям задачи: в различном единстве божественной сущности и мира попытаемся вычлениить каждую из этих частей. Тогда мы увидим, какими должны быть начальные условия задачи, обеспечивающие решение нашей проблемы.

Знание, полученное через интуитивное созерцание, излагается на особом языке, отличном от рационалистического. Поскольку по сути своей оно представляет собой движение от це-

лого к части, то этот язык можно было бы назвать «художественным»: в написанном на нем тексте постижение смысла части происходит только после постижения смысла целого (как в любом художественном произведении) в отличие от языка «точного» (скажем, науки), который выстраивает целое в виде конструкции частей, где целое не может быть понято, пока не поняты части. На «художественном» языке и написана та философия Ибн Араби, которая опирается на интуитивное созерцание и которую мы называем эстетической философией.

Художественный язык — язык целостных образов, имеющий собственные закономерности и собственную внутреннюю логику развития. Важнейший его закон — приоритет целого над частью: часть не является самодовлеющей единицей, ее «судьба» подчинена гармонии целого. Стремление к обеспечению такой гармонии и сбалансированности полностью определяет структуризацию целого (то, какие именно части мы выделяем в целом и какие связи между ними устанавливаем).

Эстетическая философия у Ибн Араби — широкое образное полотно мироздания, где каждому образу соответствует философская категория (что и делает философу собственно философским знанием, а не просто образным описанием). Из всех «картин» эстетической философии мы выберем одну, в наибольшей степени отвечающую целям нашего исследования, и попытаемся проанализировать ее.

«Бог есть чистый свет, а невозможное есть чистая тьма. Тьма никогда не становится светом, и свет никогда не становится тьмой. Творение же — перешеек (барзах) меж светом и тьмой, сам по себе не описываемый ни как тьма, ни как свет. Оно — перешеек и посредник, определяемый с обеих своих сторон»³⁷.

Образ бога как чистого света отражает трансцендентность божественной сущности, которая есть незамутненное совершенство, самый «светлый» образ. Но согласно постулату об одновременной имманентности божественной сущности, с этим образом должен быть связан некий образ мира, светом не являющийся и в какой-то мере свету противоположный (мир ущербен и всегда несовершенен), и вместе с тем от света неотъемлемый, причем и божественный свет должен быть неотъемлем от данного образа мира (эти два условия, выражающие вкуче неразрывность образов бога и мира, и выражают имманентность божественной сущности миру). Противоположна свету тьма, но принять ее образ как образ мира нельзя: он расходится с требованием неотъемлемости от образа света³⁸. В то же время создать контраст свету иначе как тьмой невозможно. Потому приходится признать самодовлеющее и независимое от света существование тьмы как «невозможного» (полной противоположности необходимо-сущему богу), того, что не бывает, небытия.

Данный вывод означает не что иное, как утверждение дуа-

лизма света и тьмы (бытия божественной сущности и абсолютного небытия). Мы еще вернемся к этому принципиальному выводу³⁹, а пока отметим, что признанный Ибн Араби дуализм предстает и спасительным в разбираемой ситуации: теперь появляется возможность создания удовлетворяющего всем условиям образа мира. Если есть свет и тьма как две *абсолютные* противоположности, то они должны быть разделены, иначе они просто поглотят, уничтожат друг друга. Перегородка-перешеек между ними абсолютно необходима и совечна им. Этот перешеек — «Творение» — оказывается неразрывно связанным со светом и вместе с тем отличным от него — в силу столь же неразрывной связанности с тьмой. Ни свет, ни тьма, и одновременно и то и другое — не что иное, как «тьма».

Образ тени, однако, предполагает два других обязательных элемента: того, кто тень отбрасывает, и места, на которое тень падает и тем самым проявляется. Чтобы получить их, Ибн Араби прибегает к интересному приему — к разведению образа и соответствующей ему категории; образ и категория оказываются вне друг друга, могут вступать друг с другом в различные отношения вплоть до противопоставления. Такой прием исключается логическим мышлением ($A=A$, образ есть категория, и их нельзя противопоставить) и невозможен в рационалистической философии; в эстетической же его применение, напротив, вполне оправданно. В нашем случае свет есть необходимое бытие, т. е. бог. Ибн Араби отделяет образ света от понятия «бог», и бог становится субъектом, на которого льется свет и который поэтому может отбросить свою тень. Но куда? На какое-то «место», где тень и появится; причем место тени частично и есть сама тень, а тень есть частично свое место: с изменением места меняется и тень, появляется же она только на «месте». Образу тени соответствует категория бытийно-возможного, имеющего актуальное бытие (это и есть «мир»), и она-то становится у Ибн Араби «местом тени». Так мы опять получаем суперпозицию образа и категории: «То, о чем говорится „кроме Бога“, или то, что именуется миром, выступает по отношению к Богу тем же, чем тень по отношению к человеку; он — тень Бога. Тень же — воплощенная сопряженность бытия с миром, ибо она, несомненно, наличествует в чувстве, но лишь тогда, когда есть то, на чем эта тень появляется. Даже если ты предположишь небытие того, на чем появляется сия тень, то она будет интеллигибельной, не существующей в чувстве, а будет [находиться] потенциально в самосущности человека, с коим тень сопряжена. Местом же появления сей тени Божьей, именуемой миром, служат воплощенные сущности бытийно-возможного. На них простирается сия тень, и ты постигаешь ее постольку, поскольку бытие сей Самосущности простерлось на нее»⁴⁰.

Здесь можно остановиться и подытожить сказанное. Принятый постулат — одновременная трансцендентность и имманент-

ность божественной сущности миру — получил свое адекватное образное выражение, но принципиальным следствием описанных рассуждений явился вывод о противостоящем необходимому бытию божественной сущности независимом начале — необходимом абсолютном небытии. Да, говорит Ибн Араби, мы способны решить поставленную проблему, но только тогда, когда в условиях задачи фигурируют два независимых начала. Иными словами, проблема разрешима только в дуалистической философии. Но Великий шейх не принимает дуализм в качестве решения. Третья предпринятая им попытка совместить трансцендентность и имманентность божественной сущности строится на основе нового, мистического способа познания.

Мистический метод: условия и решение тождественны

Этот способ познания исходит из существенно иной, нежели рационально-логический или интуитивно-созерцательный, посылки — о нерасчленимом тождестве субъекта и объекта познания, «я» и «не-я» (в отличие от их разделенности и обособленности в первом случае и их различного единства во втором). Достигая такого тождества, субъект познания перестает, собственно говоря, быть субъектом: субъект-объектная разделенность исчезает, познающий становится познаваемым, а вернее, исчезают и познающий и познаваемое, остается лишь единое универсальное. Все, самотождественное и нечленимое. Это состояние называется состоянием «фана'», состоянием «гибели», исчезновения субъективного «я».

Описывая процесс мистического познания, Ибн Араби использует образ водоворота (хира). Слово «хира» означает также «растерянность», и это, как пишет А. Аффифи, «растерянность особого рода, растерянность суфия, который видит Бога во всем, который видит Единое множественным, а множественное Единым... явное скрытым и скрытое явным, а также прочие противоречивые вещи, но это не растерянность потерявшегося или непонимающего человека»⁴¹. Надо думать, что растерянность охватывает лишь *вступающего* на путь мистического познания; затем, в самом процессе мистического познания, согласно описанию Ибн Араби, «растерянный обращается, совершает круговое движение вокруг полюса и не удаляется от него»⁴². Этот полюс — бог; смысл образа водоворота в том, что у кругового движения нет начала, вернее, нет какого-то одного, выделенного начала: начать можно с любой точки, с любой вещи мира, но есть конец-полюс, центр водоворота бытия. Круги познания, слитого с бытием, бытия-познания, неизбежно ведут к единому и единственному богу. Воронка водоворота вечно всасывает воду, и центр-бог всасывает, вбирает в себя все бытие. Уже теперь, изнутри, из центра, мы видим, что путь наш:

не отличался от цели, где начали, там мы и закончили — в боге. «Для совершающего круговое движение водоворота нет начала, и направляет его „от“, а не конечная цель, и потому „к“ ведет его»⁴³. Такое возможно лишь тогда, когда «от» и «к» тождественны, когда цель неотличима от отправной точки, когда познание — это не внешнее движение рационалиста вперед, по «вытянутому пути», а погружение в себя, в истинную свою сущность, т. е. в бога.

Органом мистического познания служит сердце. Как почти любой другой термин, используемый Ибн Араби, «сердце» через лингвистические и смысловые ассоциативные связи приобретает полифоническое звучание, в котором слышатся другие философские категории. Первая ассоциативная цепочка начинается с сердца как физического органа: без него невозможна жизнь. Сердце — это жизнь, символом жизни у Ибн Араби является вода, и вода жизни образует тот водоворот бытия, в который попадает «растерянный» (вступивший на путь мистического познания) суфий. Так водоворот бытия-познания отождествляется с сердцем, а значит — с самой жизнью человека, эпицентром и одновременно исключительным содержанием которой является бог.

Другая, уже лингвистическая, ассоциация основана на игре двух однокоренных в арабском языке слов: «сердце» — «калб» и «переменчивость» (в смысле неустойчивости, постоянной сменяемости) — «такаллуб». Эта ассоциация подсказывает, что сердце способно вместить всю гамму переменчивых форм бытия, постигая, что переменчивы и непостоянны именно эти формы, неизменна и постоянна же стоящая за ними бытийствующая сущность — бог, в котором формы, собственно, и возникают⁴⁴. Этим сердце принципиально отличается от разума (акл), поскольку «акл» по-арабски означает также «связывание». Разум связывает всякую форму ограниченным определением (определение — «хадд», букв. «граница»), фиксируя ее как неизменную, и потому неспособен увидеть вечного перелива форм одной в другую, их вечного обновления, а значит, и их несубстанциальности⁴⁵.

Постигая вечную ежемгновенную изменчивость форм мира, сердце постигает тем самым абсолютное единство бога и мира: для него существует только единая вечная непрерывная субстанция-бытие, жизнь, вода, поверхность которой всегда подернута рябью столь же вечно возникающих и пропадающих «вещей». Рябь на воде не есть нечто отличное от воды; она — проявление жизни воды. Поэтому для сердца единство божественной сущности и мира — не расчлененное единство различающихся частей, а, напротив, абсолютное тождество, в котором целое неотлично от части, а часть — от целого.

Однако такой поворот мысли ведет к принципиальной переформулировке проблемы трансцендентности и имманентности божественной сущности миру. В мистической философии бо-

жественная сущность уже *не может быть* ни трансцендентной миру, ни имманентной ему, ибо она от него неотличима. Более того, и божественная сущность, и тождественный ей мир неотличимы от «сердца» познающего субъекта, который в акте мистического познания слился, отождествился с ними, перестав быть субъектом⁴⁶. В каком-то смысле это — решение проблемы, ибо две противоположные характеристики божественной сущности — трансцендентность и имманентность — слились и перестали быть противоположностями. Но это — пиррова победа, ее плодами невозможно воспользоваться, так как исчезла и противоположность божественной сущности и мира, вечного и временного бытия, противоположность совершенства и несовершенства — исчезли все те категории, которыми привыкло оперировать средневековое философское мышление и без которых оно невозможно.

* * *

Мы рассмотрели три принципиальных варианта решения проблемы трансцендентности и имманентности божественной сущности в отношении мира вещей. Первый вариант допустимо обозначить как путь от части к целому, путь логического рассуждения, в котором за «часть» может быть принята либо божественная сущность, либо мир, а за «целое» — искомое решение проблемы. Второй путь представляет собой движение от целого к части. Мы предположили, что решение существует, показали, каким оно должно быть (показали «целое»), а затем проанализировали его, попытавшись увидеть «части» целого, иными словами, увидеть, какими должны быть божественная сущность и мир при условиях, когда трансцендентно-имманентная проблема решена. Наконец, третий вариант утверждает тождественность частей и целого, тождественность абсолютную и по всем направлениям: частей друг с другом, каждой из них и обеих вместе с целым, когда трансцендентность и имманентность из противоположностей превращаются в нечто неразличимое и, более того, в реально не существующее отношение. В первом случае проблема трансцендентности и имманентности оказалась неразрешимой, во втором она потребовала принятия дуализма; в третьем она просто теряет свое основание.

¹ Это несовершенство, по мнению Ибн Араби, является, как мы увидим дальше, следствием несовершенства того способа познания, средствами которого строилась данная подсистема.

² Это название (как и два других) условно, и мотивы выбора его станут яснее по ходу изложения.

³ *Ибн Араби*. Геммы мудрости. Бейрут, 1980, с. 116—117 (араб. яз.).

⁴ Мы упоминаем об этом потому, что существует определенный стереотип, приписывающий суфийской мысли огульный иррационализм. Более подробно об отношении Ибн Араби к представителям чистого рационализма

в арабской мысли см.: Степаняц М. Т. Проблема познания в суфизме.— Вопросы философии. 1988, № 4.

⁵ *Ибн Араби*. Мекканские откровения. Т. 1. Каир, 1859, с. 32 (араб. яз.).

⁶ *Ибн Араби*. Геммы мудрости, с. 198.

⁷ Там же, с. 206.

⁸ Там же, с. 103—104.

⁹ Там же, с. 102.

¹⁰ Там же, с. 116—117.

¹¹ Первый ответ Ибн Араби относит к другому, нерационалистическому виду познания, поэтому мы не будем здесь его касаться.

¹² См.: Коран. Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М., 1963, 25 : 27.

¹³ *Ибн Араби*. Геммы мудрости, с. 208.

¹⁴ Там же, с. 73.

¹⁵ Там же, с. 217.

¹⁶ Там же, с. 119.

¹⁷ Там же, с. 53.

¹⁸ Там же, с. 144.

¹⁹ *Ибн Араби*. Мекканские откровения. Т. 1, с. 42.

²⁰ *Ибн Араби*. Геммы мудрости, с. 90.

²¹ Ибн Араби, по всей вероятности, имеет в виду арабских перипатетиков.

²² *Ибн Араби*. Мекканские откровения. Т. 1, с. 42.

²³ Там же, с. 42.

²⁴ Там же.

²⁵ См.: *Ибн Араби*. Геммы мудрости, с. 91.

²⁶ *Ибн Араби*. Мекканские откровения. Т. 1, с. 41.

²⁷ Там же, с. 41.

²⁸ Мы переводим термин «мутаваххим» как «иллюзорный», но это не иллюзия в современном смысле слова, т. е. не субъективный обман чувств. Иллюзорность мира в данной философии понимается как объективная, общая и одинаковая для всех людей, кроме отдельных, способных увидеть за этой иллюзорностью истину. Именно так понимаемая иллюзорность сближается с пониманием мира как майи в веданте.

²⁹ *Ибн Араби*. Геммы мудрости, с. 103.

³⁰ В этом арабском термине оба значения, видимость и воображение, слиты воедино, поэтому мы предпочитаем переводить его именно таким образом.

³¹ Оговоримся, что эта фраза, звучащая в духе субъективного идеализма, сохраняет такую коннотацию только в европейском историко-философском контексте, а у Ибн Араби гносеологический и онтологический, субъективный и объективный аспекты категории «воображение-видимость» еще не разведены окончательно и выражаются одним термином.

³² Об этом см.: *Ибн Араби*. Геммы мудрости, с. 51—54, 81, 104, 119, 125—126, 144; *он же*. Мекканские откровения. Т. 1, с. 41; Т. 4. Каир, 1859, с. 318.

³³ Поскольку это — наше толкование данного термина, постольку во всех случаях цитирования текстов Ибн Араби мы для перевода «мушахада» будем употреблять слово «свидетельствование» как более точный лексический эквивалент.

³⁴ См., например: *Ибн Араби*. Геммы мудрости, с. 212.

³⁵ Там же, с. 88.

³⁶ «Внешнее» и «внутреннее» не должны ассоциироваться с явлением и сущностью: здесь «внешнее» — сенсительное и интеллигибельное, а «внутреннее» — непостижимая для разума имманентность божественной сущности миру.

³⁷ *Ибн Араби*. Мекканские откровения. Т. 3. Каир, 1859, с. 274.

³⁸ Конечно, свет непознаваем как свет, пока не узнана тьма, и наоборот. Но эта связь света и тьмы обязательна лишь в отношении нашего познания: нельзя отрицать, что в бытии возможен только свет без тьмы.

³⁹ Так как этот вывод действительно принципиален, надо отметить, что в размышлениях Ибн Араби он не является эпизодом: в ином образе, исходящем из того же представления об одновременной трансцендентности и имманентности божественной сущности миру, введение независимого начала абсо-

лютного небытия оказывается неизбежным (Мекканские откровения. Т. 4, с. 275).

⁴⁰ *Ибн Араби*. Геммы мудрости, с. 101—102.

⁴¹ *Аффифи А.* Комментарии к кн.: *Ибн Араби*. Геммы мудрости, с. 40.

⁴² *Ибн Араби*. Геммы мудрости, с. 73.

⁴³ Там же.

⁴⁴ В этой связи Ибн Араби пишет: «Определения сущего при всех их различиях суть определения бытийно-возможных в смысле накладываемых ими на бытийствующую сущность ограничений, а самоопределение бытийствующей сущности есть не что иное, как то, что она есть сущая» (Мекканские откровения. Т. 3, с. 227).

⁴⁵ Об этом см.: *Ибн Араби*. Геммы мудрости, с. 122.

⁴⁶ Следствием таких рассуждений является то, что человек становится единственным полюсом мироздания, единственно обладающим истинным бытием; но мы не касаемся этого вопроса, так как он выходит за рамки разбираемой темы.

2 p. 30 k.