

А.В.Смирнов

**«Терпимость» или «вседозволенность»:
дополнительность содержания и логики построения понятия**

Хорошо известно, что в суфизме была выдвинута концепция веротерпимости, которую без всякого преувеличения можно назвать абсолютной. Я имею в виду теоретические построения Муḥйй ад-Дīна Ибн ‘Арабī (1165-1240), наиболее выдающегося философа-суфия. Известно также, что эта концепция опирается на солидный онтологический фундамент теории, получившей название «единство бытия» (*waḥdat al-wudjūd*). Цель этой статьи — показать, что для понимания концепции веротерпимости не менее важен учет логики, которой руководствуется Ибн ‘Арабī при ее построении. Именно эта логика задает пределы применимости тех или иных тезисов, устанавливает условия непротиворечивости отдельных положений и связности теории в целом.

Это положение еще не содержит в себе ничего необычного; логика построения тезисов того или иного учения, конечно же, важна для его правильного понимания, и вряд ли можно всерьез оспаривать это положение или всерьез доказывать его, как если бы кто-то его оспаривал. Однако в данном случае речь о другом. Концепцию, предложенную Ибн ‘Арабī, можно воспринимать как логичную, последовательную и рациональную, только не считая ее концепцией *веротерпимости*; либо, если мы принимаем, что это все же концепция веротерпимости, то она не представляется логичной, последовательной и рационально выстроенной. Одно из двух: либо рассуждения Великого шейха последовательны и логичны, и тогда мы не можем не признать, что он переходит границы понятия «терпимость» и вступает на поле, которое следует обозначить как «вседозволенность»; либо он-таки ведет

речь именно о «терпимости», но в таком случае мы обязаны считать, что он строит свои рассуждения с явным нарушением норм логики.

Таким образом, речь идет о своего рода дополнительности содержания понятий и логики их построения. Выдвигая тезис о дополнительности содержания и логики — а именно он и будет предметом обсуждения в данной статье, — я вовсе не имею в виду, что содержание понятий и логика их построения находятся в отношении дополнительности объективно, если понимать дополнительную так же, как о ней говорит известный физический принцип. Как раз наоборот: я буду утверждать, что логика построения понятия непосредственно определяет его содержание; объективно и то и другое абсолютно определены и никак не «мешают» друг другу.

Но если так обстоит дело объективно, то этим еще ничего не сказано о том, насколько успешно мы схватываем такую объективную взаимозависимость логики и содержания понятия. В субъективном аспекте, с точки зрения постижения нами прямой увязанности логики и содержания, дело как раз может обстоять так, как то подсказывает аналогия с физическим принципом дополнительности. Именно так, как то было сказано в предуведомлении относительно объекта нашего исследования в этой статье: либо мы видим логичность построений Ибн ‘Арабī и в таком случае заключаем об их содержании противоположное тому, что видится их автору (считаем их теориями вседозволенности, а не терпимости), либо считаем эти построения защитой веротерпимости, и тогда соглашаемся с их непоследовательностью и внутренней противоречивостью. Такая, субъективная дополнительность действительно выступает как «либо-либо». Сталкиваясь с инокультурным текстом, мы оказываемся как будто не в состоянии одновременно адекватно схватить и логику его построения, и его содержание: одно из двух от нас ускользает, причем тем дальше, чем непосредственнее мы схватываем другое.

Конечно, читатель уже недоуменно поднял брови: кто же в наше время осмелится говорить об адекватности понимания содержания текста? Чтобы избежать всякой вероятности обсуждения заявленных тезисов в духе деконструкции

или какого-либо из вариантов постмодернистских подходов, я скажу, что имею в виду очень простую вещь, которую едва ли можно подвергнуть изощренному сомнению. Я буду говорить только об одном — о том, оценивается ли концепция Ибн ‘Арабī им самим как концепция веротерпимости или как концепция вседозволенности. Я утверждаю, что верно первое и что тексты Ибн ‘Арабī исключают всякую разумную долю сомнения в этом. Ниже я приведу соответствующие отрывки; тогда станет ясно, что если мы и в данном случае неспособны вынести определенное решение, то следует вообще исключить всякое наше право обсуждать какие-либо тексты.

Второе мое утверждение состоит в том, что логика обоснования этой концепции как концепции веротерпимости не может быть признана нами приемлемой. Этот тезис требует двух оговорок.

Во-первых, речь идет о логичности мышления в строгом смысле. Я буду говорить о вполне ясных и объективно удостоверяемых вещах — прежде всего об отрицании и о процедуре обобщения как его преодолении. Речь вовсе не о нюансах понимания этих категорий, обсуждению которых, легко понять, можно посвятить не один увесистый том. Речь о том, что предшествовало бы рассмотрению любого из таких нюансов — о том, что прежде чем расследовать подобные нюансы, мы решаем, что отрицание в самом деле имеет место или что обобщение в самом деле произошло. Когда я говорю о дополнительности содержания и логики построения понятия, я имею в виду именно это и ничто иное. Речь пойдет о том, что для понятия «веротерпимость» мы не можем признать логику его построения удовлетворительной — не потому, что, скажем, процедура обобщения (а обобщение, как мы убедимся, необходимый шаг на пути построения этого понятия) проведена как-то не так, как нам хотелось бы (о способах ее проведения и удовлетворительности исполнения можно спорить), а потому, что она, с нашей точки зрения, вовсе не проведена, а значит, и искомое понятие — «веротерпимость» — не выстроено.

Во-вторых, я ни в какой степени не ставлю целью указать на нелогичность построений Ибн ‘Арабī. Любому серьезному исследователю, хоть сколько-

нибудь долго читавшему его тексты, совершенно ясно, что этот мыслитель не допускает просчетов такого рода. Систематичность этого автора порой поистине поражает, настолько связно употребляются им даже редчайшие в его лексиконе понятия и термины при обсуждении тех или иных проблем, отделенных друг от друга очень и очень значительными промежутками в пространстве текста и во времени его создания. Предполагать, что такой автор допускает элементарные логические просчеты — гипотеза довольно странная.

Если речь идет о логике в строгом смысле, то рассуждение не может быть «более» или «менее» логичным, оно может либо быть логичным, либо не быть логичным. Если нам рассуждение представляется не логичным, но мы принимаем, что автор не допускал логических ошибок, это означает, что он следовал иной логике, нежели привычная нам. В таком случае мы обязаны признать, что хотя рассуждение может быть — в строгом смысле — либо логичным, либо алогичным, оно принимает одно из этих значений не единственным образом.

Если это так, то субъективно воспринимаемая дополнительность содержания понятия и логики его построения оказывается вполне понятным, более того, неизбежным выражением *инологичности* разбираемого рассуждения. Такая инологичность составляет основание *контраста* — несовпадения априорной для нас очевидности логического характера с тем, что мы открываем в разбираемом тексте.

И последнее предварительное замечание. Дополнительность логики и содержания понятия вполне проявляет себя (по принципу «либо-либо») в субъективном аспекте, когда мы воспринимаем инологичное построение и видим на контрасте либо обоснованность его содержания, либо его логичность. Но объективно логика построения понятия и его содержания не «равноправны», а соподчинены. Выбор той или иной логики построения понятия предопределяет его содержание. Поэтому я называю эту логику «логикой смысла». В одноименной монографии я выдвинул основные положения логико-смысловой теории. Хотя знакомство с ней желательно для более объемного понимания защищаемых здесь положений, данная

статья самостоятельна и может быть воспринята без предварительного прочтения этой книги.

Наше движение будет построено следующим образом. Вначале я предложу набросок логической структуры понятия «терпимость», как оно было выработано в западной мысли. Я буду говорить о связи «терпимости» с понятиями «другой», «единство», «множественность», о том, как понимание соотношения между общим и частным предопределяет контуры того, что мы подразумеваем под «терпимостью». Затем я покажу, как Ибн ‘Арабӣ понимает номинально те же или непосредственно связанные с ними понятия — *ḡayr* (другой), *vāḥid* (единое), *’aḥadiyya* (единственность), *kasra* (множественность), *muṣābaha* (сходство) и другие. Мы сравним взаимосвязь этих понятий в рассуждениях Ибн ‘Арабӣ с тем отношением, в котором они стоят друг к другу в общей схематике западного понимания терпимости. Общим логическим основанием для такого сравнения послужит отношение отрицания. Я принимаю, что «другой» стоит к моему «я» в отношении отрицания (или, что то же самое, два «других» взаимно отрицают друг друга). «Терпимость» означает преодоление такого отрицания. Если рассматривать многочисленных «других» как индивидов, то преодоление их взаимного отрицания будет означать достижение какой-то общности, снимающей взаимную вражду и отрицание своих частей. Я покажу, что Ибн ‘Арабӣ следует той же общей логической схеме понимания терпимости, однако трактует иначе процедуру отрицания и (следовательно) обобщения. Особенности рассуждения Ибн ‘Арабӣ сводятся к особенности понимания этих процедур, что и обосновывает удивительно «предельный», порой шокирующий характер его построений.

I

Начало формирования понятия «терпимость» в западной мысли относится к римской эпохе, и эволюция, которую оно пережило с того времени, еще вряд ли завершена. Было бы безрассудством пытаться дать здесь даже сжатый очерк этого развития. Однако в этом и нет необходимости, поскольку меня интересует другое. Я буду говорить о тех понятиях, с которыми непосредственно связано пред-

ставление о терпимости, и предложу набросок логической структуры понятия «терпимость». Я вовсе не утверждаю, что эта структура как таковая должна быть воспроизведена в каждом исследовании, посвященном обсуждению терпимости. Однако эта логическая структура, с моей точки зрения, безусловно важна для понимания тех рассуждений, которые обосновывают, явно или скрыто, любое из таких исследований. Говоря об этом, я вовсе не стремлюсь сделать какое-то неожиданное открытие. Напротив, я предполагаю, что буду говорить в этой части о вполне очевидных, если не тривиальных, вещах, вряд ли вызывающих возражение.

«Терпимость» едва ли можно мыслить без «другого». Понятие «другой» обрело в последние десятилетия необыкновенную популярность, став объектом пристального внимания философов, культурологов и антропологов. Но и задолго до этого «другой» был предметом размышлений, по меньшей мере для тех, кого волновала проблематика терпимости. Ведь с самого начала терпимость понималась как одно из возможных отношений к другому. Вначале речь шла по преимуществу, если не исключительно, о религиозной терпимости, в дальнейшем сфера приложимости понятия «терпимость» начала расширяться. Сегодня при обсуждении общественных отношений или взаимоотношений между разными культурами уже трудно обойтись без понятия терпимости в отношении другого, где в качестве «другого» может выступать другой человек, другая культура, другая религия и т.д. Пожалуй, недостаточно сказать, что понятие «другой» важно для понимания того, что такое терпимость. Скорее можно утверждать, что терпимость невозможно помыслить без понятия «другой»: говорить о терпимости значит говорить о «моем» отношении к «другому».

Почему же «другой» столь важен для понимания терпимости? Видимо, потому, что «другой» находится в отношении отрицания к моему «я», и терпимость — это не что иное, как попытка свести на нет разрушительное действие этого отрицания. Мне представляется совершенно очевидным, и вместе с тем необыкновенно важным, что такое отрицание не может быть устранено начисто. Терпимость не уничтожает отрицание, она переводит его в такой «модус», в котором это отрица-

ние перестает иметь разрушительные последствия для нашего выживания или процветания.

Вот почему терпимость можно определить как способ преодоления отрицания — перехода от отрицания как отношения между двумя противоположностями к их единству, снимающему их взаимное отрицание. В результате мы можем говорить о двух аспектах: как таковые, два «других» остаются взаимно противоположны, однако несмотря на это образуют единство, в котором такая взаимная противоположность снята.

С точки зрения своего источника отрицание между двумя противоположными «другими» может быть двояким.

С одной стороны, два «других» могут противостоять, отрицая друг друга, если их реально связывает нечто общее. Так противостоят друг другу два индивида одного биологического вида, делящие общие пищевые ресурсы. Точно так же противостоят друг другу в человеческом обществе люди, обладая разными возможностями использовать общие ресурсы. Однако человек, в отличие от природных существ, умеет преодолевать это взаимное отрицание двух индивидов, основывая свое сосуществование на общем социально-экономическом устройстве. Такой переход от индивидуального к общему предполагает и терпимость, поскольку вытесняет взаимное отрицание на периферию отношений, замещая ее общим согласием, занимающим теперь центральное место.

С другой стороны, двое могут противостоять друг другу, если их реально не связывает нечто общее, однако они считают, что оно непременно должно их связывать. Так бывает, когда речь идет о религиозной или научной истине. Истина единственна, и если взгляды двух разнятся, только один (или ни один) из них может быть прав, но никак не оба. Таким образом, двое отрицают друг друга в своем отношении к истине. Если они принимают проблему всерьез, не исключено, что такое противостояние выльется в насилие. Единственный способ справиться с ситуацией — заставить обоих поверить, что их противостояние не имеет жизненно важного значения, а потому может и должно принять форму, не предполагающую уничтоже-

ния оппонента (мирное обсуждение разногласий и т.п.). Такое мирное сосуществование двух разных пониманий истины непременно должно быть основано на каком-то общем соглашении, которое заменяло бы вытесняемое на периферию противостояние. Последнее соображение приводит данный случай к уже разобранным выше.

Подведем итог. Логическая структура понятия «терпимость» образована как переход от отрицания к его снятию. Это снятие достигается благодаря обобщению частного и образованию единства многого (первый случай отрицания). Когда такая стратегия неприемлема по соображениям логики (второй случай: истинно либо А, либо не-А, но никак не оба сразу), разрушительное отрицание вытесняется на периферию и оставляется там, тогда как центр отдается общему соглашению о сосуществовании.

Эта общая схема обосновывает, как мне представляется, многие, если не все, современные теории, так или иначе связанные с понятием «терпимость». Когда говорят о «многоукладности культуры» (multiculturalism), неизменно подразумевают, что, сколь бы ни различались «точки зрения» разных культур (cultural perspectives), имеются некие общие принципы, по поводу которых эти разные культуры обязаны прийти к согласию, коль скоро они желают сосуществовать. Такие принципы не обязательно многочисленны. Существенно лишь то, что в случае противоречия какой-либо специфической установке какой-либо культуры приоритет всегда должен отдаваться им, этим принципам, — иначе «терпимость» превращается во «вседозволенность» и «попустительство», что приводит в конце концов к распаду общества. Это хорошо известное положение — не более чем следствие логической структуры отношения единства и множественности, в котором множественное, будучи обобщаемо, неизбежно теряет часть своего многообразия, утрачивая некоторые из взаимно-несовместимых черт. Верно, что современные теории перераспределяют соотношение между приоритетным общим и дозволяемой культурной спецификой в количественном отношении в пользу последней и ставят целью убедить нас в том, что стремление к завоеванию научной или религиозной истины не долж-

но приводить к подавлению оппонента, однако ничто из этого не меняет логическую структуру отрицания и его снятия благодаря терпимости.

II

Перейдем теперь к пониманию терпимости, предложенному Ибн ‘Арабӣ. Излагая его теорию, я буду цитировать «Геммы мудрости» (*Фусӯс ал-ҳикам*) — сравнительно небольшой текст, содержащий квинтэссенцию взглядов Великого шейха. Приводя соответствующие отрывки, я попытаюсь проанализировать их на основе предложенной логической структуры понятия «терпимость». Поскольку эта структура, как она была изложена выше, крайне абстрактна, мы можем ожидать, что она будет годна для понимания любого рассуждения о терпимости, если только терпимость в принципе понимается как отношение к другому.

Ибн ‘Арабӣ крайне редко использует сам термин «терпимость» (его привычный арабский эквивалент — *самāха*) и его производные¹. Вместе с тем его пространные рассуждения о других верованиях, в том числе об идолопоклонничестве и безверии, вряд ли можно характеризовать иначе чем рассуждения о терпимости. Центральную роль в этих рассуждениях играет понятие «другой» (*зайр*), свидетельством чему — тексты, которые будут вскоре процитированы. Что касается отрицания, то арабское слово *зайр* выражает его гораздо более отчетливо, чем русское «другой». Сказать по-арабски «А — это *зайр*-Б» значит сказать «А — это не-Б», или же — «А — это другое, нежели Б». «Инаковость» (*зайриййа*) и отрицание необыкновенно близки для арабского языкового мышления.

Любая вещь в мире является «другой» (*зайр*) относительно любой вещи мира. Мир состоит из множества (*касра*) таких «других», каждое из которых находится в том или ином отношении с Единственным. Инаковость, характеризующая вещи мира, преодолевается благодаря этому отношению, поскольку в Единствен-

¹ Один из редких примеров такого использования см. в: *Ибн ‘Арабӣ. Ал-Футӯхāt ал-маккиййа* (Мекканские откровения). Т. 4. Бейрут: Дār сādир, б. г. (репринт 1859 г.), с. 491.

ном нет никакой инаковости. Такой переход от множественности к Единству преодолевает взаимное отрицание взаимно-инаковых вещей мира.

Таково краткое и, конечно же, упрощенное, но не искаженное, изложение сути взглядов Ибн ‘Арабī на интересующую нас проблему. Это изложение как будто подсказывает, что логическая структура инаковости и его преодоления за счет своего рода обобщения (перехода к Единству) в принципе такова же, как обсуждавшаяся выше. Рассмотрение более конкретного вопроса религиозной терпимости как будто подтверждает этот вывод. В самом деле, суть дела нередко излагают следующим образом: согласно Ибн ‘Арабī, различия между верованиями (более того, между верой и неверием) должны уступить место общности людей, основанной на том, что все они представляют собой Божий образ. Такое рассуждение логически не отличается от описанного выше: различия в понимании того, что такое истина, объявляются несущественными, и место разногласий, вытесняемых на периферию, занимает общая для человечества черта (его свойство служить воплощением Божества).

Естественно, что тезис об инологичности рассуждений Ибн ‘Арабī не может быть априорным. Напротив, в качестве изначальной следует принять противоположную установку: логика рассуждений этого мыслителя, если он вообще логичен и если речь идет о строго понятой логике, не отличается от привычной нам. К такой посылке склоняет и только что данный схематический очерк взглядов Ибн ‘Арабī на обсуждаемую проблему, который согласуется с описанной выше логической структурой понятия «терпимость».

Поэтому мы примем, пока не доказано обратное, что эта логическая структура универсальна, — очевидно, столь же, сколь универсальны выражаемые логикой законы правильного мышления. От общего очерка взглядов Ибн ‘Арабī перейдем к конкретным текстам. Я буду пытаться разъяснить и понять их через названную логическую структуру понятия «терпимость». Понятно, что подбор цитат — дело субъективное. Я могу лишь заверить, что избегал тенденциозности и выбрал те отрывки, которые, с одной стороны, знаменуют существенные вехи развития рассуждения Ибн ‘Арабī по интересующему нас вопросу, а с другой, вполне

типичны для него. Поскольку «Геммы мудрости» имеются в русском переводе, любой заинтересованный читатель может проверить это мое утверждение.

Я начну с самой сути взглядов Ибн ‘Арабӣ. Вот как, согласно Великому шейху, можно мыслить соотношение между «Истинным» (т.е. Богом) и «Творением» (миром):

Говори о мироздании (*кавн*) как пожелаешь. Можешь сказать: оно Творение; можешь сказать: оно Истина; хочешь, скажи: оно Истина-Творение; а пожелаешь, можешь так сказать: оно ни Истина во всех отношениях, ни Творение во всех отношениях; а хочешь, говори о растерянности (*хйра*) в этом, ведь искомое разъяснилось, раз ты наметил разряды².

Было бы ошибкой считать, что мы имеем дело с утверждением релятивизма, скептицизма или агностицизма. Не случайно Ибн ‘Арабӣ говорит, что «искомое разъяснилось», — такая разъясненность уже не оставляет места для сомнения в его обычном понимании. Однако эту «разъясненность», в языке гносеологии равносильную уверенности и твердой определенности, Ибн ‘Арабӣ отождествляет с растерянностью. Чтобы понять его ход мысли, нам придется обратиться к двум другим понятиям: «явное» (*зāхир*) и «скрытое» (*бāтин*).

Эти понятия не являются изобретением Ибн ‘Арабӣ. Едва ли не с самого начала развития наук в арабо-мусульманском мире они использовались в различных областях теоретического знания, в том числе в филологии, фикхе (юриспруденции и праве) и философии. «Явное» и «скрытое» стали своего рода метакатегориями, задающими направление рассуждений в самых разных областях мысли. В суфизме с помощью этих понятий было описано соотношение между Богом и миром, между Единым и многим. В этом заключалась очень существенная философская новация (в числе подготовивших ее нельзя не упомянуть автора приписываемой

² *Ибн ‘Арабӣ. Фуṣṣ̣уṣ̣ ал-ҳикам (Геммы мудрости). 2-е изд. Бейрут: Дар ал-китаб ал-‘арабийй, 1980, стр. 112 (рус. пер.: Ибн Араби. Геммы мудрости // Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. М.: Наука (Вост. лит-ра), 1993, с. 145—315).*

ал-Фārābī *Kitāb al-fuṣūṣ* «Книги гемм»), и Ибн ‘Арабī внес огромный вклад в развитие этой линии.

Отношение между явным и скрытым — это не отношение между явлением и сущностью. Такая аналогия, хотя и подсказывается номинальной близостью этих понятий, была бы совершенно неверна. В отличие от явления и сущности, явное и скрытое не соподчинены и не образуют иерархию. Напротив, они, если можно так выразиться, располагаются на одном уровне. Как правило, они мыслятся в своеобразной гармонии, когда явное переводится в скрытое, а скрытое, напротив, в явное.

Здесь следует отметить по меньшей мере три следствия этого положения. Во-первых, для понимания того, что такое данная вещь, ее скрытое ничуть не более важно, чем ее явное (тогда как мы считаем сущность вещи более значительной, нежели каждое из ее многообразных явлений). Здесь значение имеет не столько скрытое или явное сами по себе, а скорее отношение между ними: мы понимаем, что такое данная вещь, если знаем, как ее явное способно привести нас к ее скрытому и, наоборот, как ее скрытое ведет нас к ее явному. Во-вторых, скрытое не является более устойчивым и неизменным, нежели явное (тогда как сущность пребывает несмотря на нескончаемую перемену явлений). Поскольку они служат своеобразным «переводом» друг друга (аналогия с фразами на двух естественных языках может помочь схватить суть дела), перемена явного неизбежно меняет и скрытое и, напротив, перемена в скрытом выявляется и в явном. В-третьих, вещь остается той же самой не благодаря неизменности скрытого (как мы мыслили бы вещь «той же» благодаря неизменности ее сущности при смене явлений), а благодаря неизменности гармонического перехода ее скрытого в явное и явного в скрытое.

И, наконец, понятие «вещь», о явном и скрытом которой мы ведем речь. Вещь — это не одна из сторон, явная или скрытая, ни целиком, ни даже по преимуществу. Вещь — это возможность превратить явное в скрытое и, наоборот, скрытое в явное. Конечно, под «превращением» я подразумеваю не что-то вроде алхимиче-

ского искусства, а вполне определенную теоретическую процедуру, которой соответствует онтологическая реальность.

Отвечая на вопрос о том, как устроено мироздание, состоящее из единства и множественности, Ибн ‘Арабī исходит из очерченного понимания соотношения между явным и скрытым. Мироздание в целом Ибн ‘Арабī обозначает либо термином *ал-кавн*, как в вышеприведенном отрывке, либо терминами *ал-’амр* и *аш-ша’н* (оба имеют в обыденном языке значение «дело», «нечто», «вот-это»). Явное миропорядка он часто именует Творением (*халқ*), тогда как его скрытую сторону обозначает как Истину (*ал-хаққ*), т.е. Бога («Истина» — одно из божественных имен). Явное и скрытое, мир и Бог, связаны отношением гармонического соответствия. С одной стороны, мир в целом соответствует Богу. С другой стороны, любая отдельная вещь-в-мире соответствует себе-в-Боге.

Какова же природа этого «соответствия», связывающего воедино Бога и мир? На языке образов Ибн ‘Арабī говорит о нем как о непрерывном божественном дыхании. Вдох «втягивает» мир в Бога, а выдох «выбрасывает» его вновь наружу. Такое своеобразное возвратно-поступательное движение — один из способов представить себе перевод явного в скрытое и наоборот. Эти образы находят свое рациональное выражение в концепции «нового творения» (*халқ джадīд*), согласно которой в каждый атом времени (*замāн фард*) мир «погибает» в Боге и сотворяется заново вне Его.

Другим разъяснением природы соотношения между явным (миром) и скрытым (Богом) послужит следующее рассуждение:

Нет сомнения, что возникшее (*мухдас*) возникло и нуждается (*ифтиқār*) в том, что дало ему возникнуть, поскольку само по себе оно обладало возможностью (*имкāн*)³.

Ибн ‘Арабī использует понятие «возможное» (*мумкин*), которое было введено мутазилистами и получило существенное развитие у Ибн Сīны. Как правило, «возможное» понимают как такую вещь, для которой существование и несуще-

³ Фуṣūṣ, стр. 53.

ствование равновероятны и которая поэтому всегда нуждается в чем-то внешнем (*мурадджих* «дающее перевес»), чтобы обеспечить преимущество одной из сторон и сделать данную вещь либо существующей, либо несуществующей, когда она будет именоваться соответственно «необходимой благодаря другому» (*вāджиб би-зайри-хи*) или «невозможной благодаря другому» (*мумтани‘ би-зайри-хи*). Эти теоретические построения имеют прямое отношение к нашей теме «другого» и «инаковости». Нетрудно заметить, что, согласно этой теории, существование и несуществование всегда связаны с «другим», т.е. с инаковостью: если имеется одно, значит, неизбежно присутствует и другое. И наоборот, в отсутствие инаковости и другого можно говорить только о возможном как таковом (как это делает Ибн ‘Арабī в процитированном выше отрывке), но не о существующем-благодаря-другому или несуществующем-благодаря-другому.

Есть теории, утверждающие, что мир состоит из обладающих существованием вещей и что в определенном смысле можно говорить о некоторых вещах как о несуществующих. Такое деление мироздания на существование и несуществование не оставляет места для возможности-как-таковой. Имея в виду защитников подобных теорий, Ибн ‘Арабī говорит:

Некоторые из теоретиков, чей ум слаб... дошли до отрицания возможности, утверждая лишь необходимость благодаря себе или благодаря другому. Познавший же истину утверждает возможность и знает уготованность ее; знает также о возможном, что такое возможное и почему оно возможно, если само же оно необходимо благодаря другому, и отчего правильно называть сие «другим» (*зайр*), обусловившим его необходимость⁴.

Понятие «возможное», как оно было разработано Ибн Сīной, предполагает, что мы можем говорить о возможном как о вещи, или как о «самости» (*зāt*), до его существования или несуществования. Это означает, что вещь обладает своей самостью независимо от своего существования. Для того хода аргументации, реконструкцией которого я занят, принципиальное значение имеет тот факт, что самость

⁴ Фуṣūṣ, стр. 67.

остается неизменной как внутри сферы существования и несуществования, так и вне ее. Иными словами, придать вещи существование или, напротив, отнять его у нее значит изменить у вещи только атрибут (*сифа*) существования, в остальном же вещь остается неизменной.

Вот почему «возможное» — это не аристотелевское «потенциальное» и не платоническая «идея». Такого отождествления, как правило, и не допускают, когда ведут речь об авиценновском «возможном». Но при изложении взглядов Ибн ‘Арабī дело почему-то принимает другой оборот. Найдется совсем немного исследователей, не поддавшихся странному соблазну охарактеризовать его взгляды как неоплатонические или утверждать, будто Бог, согласно Ибн ‘Арабī, «созерцает в Себе» идеи всех существующих вещей. Верно, что вся совокупность «возможного» (*мумкинāt*) образует божественную Самость (*зāt*), но каждое из них, утверждает Ибн ‘Арабī, в точности таково же, как соответствующая существующая вещь, за исключением атрибута существования, — а такое утверждение было бы исключено, если бы речь шла об идее и ее материальных отпечатках.

«Уготованность» (*хадра*) возможных, о которой Ибн ‘Арабī говорит в процитированном рассуждении, — это божественная Самость. Эта Самость, безусловно, является существующей, причем ее существование «необходимо-благодаря-ей-самой». Однако «возможные» вещи, вся совокупность которых составляет эту Самость, не являются как таковые существующими; Ибн ‘Арабī говорит о них как об «утвержденных» (*сāбит*). Онтологическое понятие «утвержденность» (*субūt*) было введено еще мутазилитами и трактовалось в философии либо как отличное равно от существования и несуществования, либо как равное существованию. Что касается Ибн ‘Арабī, то он иногда говорит об «утвержденном» так, как если бы считал это понятие независимым, хотя типичным для него следует считать отождествление «возможности», «утвержденности» и «несуществования» (*‘адам*). Так, он говорит, что

возможные коренятся в несуществовании⁵,

⁵ Фуṣūṣ, стр. 96.

или утверждает, что

воплощенности небытийны и в Нем утверждены⁶.

Отождествление возможного и несуществующего — крайне существенная новация Ибн ‘Арабī. Мы не имеем возможности подробно обсуждать ее здесь; но это и не страшно, поскольку данное обстоятельство не влияет на отношение между возможным и существующим, — а именно об этом отношении я и веду речь. В последнем из процитированных отрывков Ибн ‘Арабī говорит о «воплощенностях» — *а’йāн*. Это множественное число от *‘айн*, термина, обозначающего вещь как таковую, во всем многообразии ее качественных характеристик, так сказать, «во плоти»; поэтому я и перевожу его как «воплощенность». Возможные, утвержденные в божественной Самости и несуществующие (ведь они не обладают атрибутом существования, имей который, стали бы «необходимыми», перестав быть «возможными»), называются «воплощенностями», т.е. вещами как таковыми, поскольку они в точности равны тем вещам, которые появляются в пространственно-временном существовании в нашем мире. С онтологической точки зрения это «явление» (*зухūr*) представляет собой процесс, в котором каждая из «возможных воплощенностей» (*‘айн мумкина*), пребывающих в божественной Самости, получает атрибут существования и благодаря этому переходит в сферу, где царит инаковость, полностью отделяющая каждую вещь от всех остальных вещей мира.

Подытожим сказанное. Будучи возможной и (тем самым) лишенной существования, никакая вещь не отделена ни от какой другой, более того, от самого Бога (за исключением, как подчеркивает Ибн ‘Арабī, атрибута «необходимости-существования-благодаря-самому-себе»⁷). Та же самая вещь отделяется от любой другой вещи и, естественно, от Бога, получая атрибут существования и становясь «необходимо-существующей-благодаря-другому». Эта два «состояния» (*хāl*) вещи соотносятся как ее явное (*зāхир*) и скрытое (*бāтин*). С данной точки зрения, переход от явного к скрытому осуществляется благодаря отнятию атрибута существования,

⁶ Фуṣūṣ, стр. 76.

⁷ Фуṣūṣ, стр. 53.

тогда как обратный переход от скрытого к явному совершается благодаря дарению существования. Эти два перехода (явное \Rightarrow скрытое и скрытое \Rightarrow явное) совершаются в каждый атом времени, и таким образом явное и скрытое переводятся одно в другое, оставаясь вместе с тем отличными (*тамаййуз*) друг от друга.

«Познавший истину», говорит Ибн ‘Арабī, понимает, что сами возможные именуются также «необходимыми-благодаря-другому», и знает, почему это «другое» называется именно так. Я думаю, что на вопрос о том, что подразумевается под таким «другим», можно предложить два хотя и разных, тем не менее не противоречащих один другому ответа. С одной стороны, это — Необходимое-благодаря-Самому-Себе, поскольку оно дает каждому возможному существование, превращая его тем самым в «необходимое» (*ва̄джиб*); таким образом, все вещи мира существуют благодаря божественной Самости. С другой стороны, если рассматривать мир как таковой, отвлекаясь от его соотношения с божественной Самостью, то можно сказать, что тем «другим», благодаря которому существует данная вещь, служит другая вещь, в философии обычно именуемая «причиной» (*‘илла* или *сабаб*). Второй ответ, утверждает Ибн ‘Арабī, дадут те, кто не видит истинного устройства мироздания, то есть того факта, что оно конституировано отношением «явное-скрытое» между миром и божественной Самостью, тогда как первый ответ — это ответ тех, кто способен засвидетельствовать эту истину.

Мы упомянули еще одно понятие, имеющее важное значение для нашего обсуждения проблемы «другого» — понятие причинности. Взгляды Ибн ‘Арабī по этому вопросу нельзя назвать ординарными на фоне предшествующей или современной ему философской традиции. Однако они являются прямым следствием понимания уже описанного соотношения «явное-скрытое» между миром и божественной Самостью, поэтому для нас не составит существенного труда схватить их суть.

Концепцию причинности Ибн ‘Арабī лучше всего выразить его собственной формулой:

причина — следствие того, причиной чего она является⁸, иначе говоря, причина есть следствие собственного следствия. Это уже похоже на парадокс. Ибн ‘Арабī прекрасно осознает это; более того, кажущаяся нелепость этого (и подобных этому) заключений и ведет к той самой «растерянности», которая, как утверждает Ибн ‘Арабī в первом из процитированных отрывков, заключает в себе подлинную истину мироздания. Я говорю, что нелепость данного тезиса — только кажущаяся, поскольку он совершенно состоятелен в свете рассмотренного соотношения «явное-скрытое». Вещь-явное — это не что иное, как вещь-скрытое плюс существование, тогда как вещь-скрытое — это вещь-явное минус существование. Вещь, или, по выражению Ибн ‘Арабī, «самость» (*zāt*), или «воплощенность» (*‘ayn*), остается той же самой и в явном, и в скрытом, за исключением добавления или отнятия существования. Это означает, что ни одно из двух, ни явное, ни скрытое, не имеет логического приоритета над другим, поскольку каждое переводится в другое. Можно произвольно выбрать в качестве отправного пункта одно из двух, скажем, скрытое, и назвать его причиной; тогда явное будет названо следствием. Но если мы затем спросим себя: «А почему причина обусловила свое следствие именно так, как она его обусловила, а не иначе?» — ответом будет: «Потому что следствие было таким, каким оно было, и это заставило причину обусловить его именно так». Совершив круг, мы таким образом возвращаемся к исходной точке и видим, что причина — не более чем следствие собственного следствия. Это бесконечное возвратно-поступательное движение от скрытого к явному и наоборот и является той самой «растерянностью», которую Ибн ‘Арабī выражает словом *ḫayra*, означающим также «водоворот» и благодаря этому вводящим в поле зрения идею непрестанного кругового движения. Захваченные этим движением, которое не дает остановиться ни на каком определенном шаге и которое перемещает нас на другую сторону, как только мы достигаем этой, мы вслед за Ибн ‘Арабī можем повторить, что мироздание — это или Бог, или Творение, или Бог-Творение, или ни-Бог-ни-Творение; или же, как он выражается в другом месте,

⁸ Фуṣūṣ, стр. 185.

миропорядок — Сотворенный Творец, и он же — Творящий Сотворенный⁹.

Развивая следствия этой теории, Ибн ‘Арабī пишет:

От Истинного к возможным возвращается лишь то, что дано их самостями в их состояниях. В каждом из своих состояний они имеют некую форму, и формы их различаются благодаря различию состояний, так что и проявление [Бога как мира] различается по различию состояния: воздействие на раба получается соответственным тому, каков он. И дарует благо ему не кто иной, как он сам, и противоположность блага дарует ему не кто-либо другой: он сам благодетель своей самости и мучитель ее. А посему да ропщет он лишь на самого себя, и да прославляет лишь самого себя¹⁰.

Это рассуждение с предельной ясностью фиксирует следствия предложенной теории причинности для понимания этической проблематики. Здесь мы вновь встречаемся с понятием «другой» и возвращаемся к нашей основной теме. С интересующей нас точки зрения позицию Ибн ‘Арабī можно было бы изложить следующим образом. Благодаря переходу от скрытого (божественная Самость) к явному (мир) появляется инаковость (*зайриййа*). Инаковость наличествует в мире потому, что каждая вещь обретает существование и в силу этого оказывается отделенной от всех прочих вещей. В обратном движении (от явного к скрытому) существование отнимается от всех вещей мира, а вместе с тем исчезает и инаковость, так что все вещи, сохраняя свои самости и оставаясь теми же самыми (за исключением атрибута существования), более не являются «другими» в отношении друг друга.

Ибн ‘Арабī совершенно ясно констатирует это, рассматривая вопрос о «превосходстве» (*тафāдул*) и «вознесенности» (*‘улувв*). С одной стороны, говорит он, мы можем наблюдать, что вещи мира «превосходят» одна другую благодаря своим атрибутам, а потому одни из них «вознесены» над другими. Однако, с другой стороны,

⁹ Фуṣṣ, стр. 78.

¹⁰ Фуṣṣ, стр. 96.

все, что появляется в Творении, обладает той же пригодностью (*'ахлиййа*), как все превосходящее его. Поэтому всякая часть мира — это совокупность мира, то есть приемлет истинности отдельных частных частей всего мира¹¹.

Дело в том, что никакая вещь в божественной Самости не отделена ни от какой другой, а потому способна принять «истинность» (*хақиқа*) любой вещи, т.е. стать ею. С этой точки зрения превосходства вещей друг над другом быть просто не может. Точно так же, утверждает Ибн 'Арабӣ, хотя «утвержденные воплощенности» (*а'йән сәбита*) пребывают в Боге, в Нем нет никакой «сопрягаемой вознесенности» (*'улувв идәфа*)¹², — однако в мире сущих вещей такая вознесенность одного над другим, без сомнения, наличествует, хотя существующие вещи — не что иное, как те самые утвержденные воплощенности, получившие атрибут существования. Такая взаимная вознесенность одного над другим в мире выражает божественную ревность, утверждает Ибн 'Арабӣ, поскольку

Он запретил познание истины нами упомянутого, а именно, что Он — воплощенность вещей, и закрыл ее ревностью (*зайра*), а именно — тобой, от другого (*зайр*)¹³.

В арабском «ревность» имеет тот же корень, что «другой», и эти два слова пишутся и произносятся одинаково за исключением одной буквы; Ибн 'Арабӣ использует эту игру слов, чтобы подчеркнуть, что взаимная инаковость вещей, появляющихся в нашем мире как «другие» в отношении друг к другу, скрывает их единство как пребывающих в божественной Самости.

Отсюда вытекает весьма интересный и крайне важный тезис. Тот, кто сполна постиг истину устройства миропорядка, говорит Ибн 'Арабӣ, уже не может рассматривать кого-либо или что-либо в качестве своего противника, которому следует противостоять. Такое «непротивление» вовсе не является этическим принципом. Построения Ибн 'Арабӣ обосновывают то, что я бы назвал самым сильным вариантом «неспособности к враждебному отношению». Дело в том, что мы просто-

¹¹ Фуṣṣ, стр. 153.

¹² Фуṣṣ, стр. 76.

¹³ Фуṣṣ, стр. 110.

напросто не можем считать оппонента объектом своего целенаправленного воздействия, — потому, что если истина устройства миропорядка действительно постигнута нами, то никак нельзя говорить о «нашей» точке зрения, поскольку «наша» точка зрения неизбежно окажется неотделенной и неотделимой от «его» точки зрения в скрытой стороне миропорядка. Ибн ‘Арабī развивает эти идеи, рассуждая о той «энергии» (*химма*), которую обретает мистик, реализующий в самом себе истину мироустройства: чем больше он постигает эту истину, тем большей энергией, дающей возможность «распоряжаться» (*таṣарруф*) всем миром, он обладает и тем меньше способен ее использовать:

Чем выше его знание, тем меньше он распоряжается энергией. Тому есть два обоснования: первое — то, что он истинно осуществил макам раба и узрел источник своего естественного сотворения; второе же — единство (*‘ахадиййа*) применяющего [энергию] и того, в чем [она] применяется: он не видит, на кого направить свою энергию, и это его удерживает¹⁴.

Два обоснования невозможности для мистика использовать свою энергию Ибн ‘Арабī формулирует с двух точек зрения, рассматривая сначала явную (мирскую), а затем скрытую (божественную) сторону миропорядка. Быть подлинным «рабом», как выражается Ибн ‘Арабī, означает быть исключительно в мире, осуществляя в себе только явную сторону миропорядка, а значит, являясь только объектом, но никак не субъектом, всякого действия. С другой стороны, постигая скрытую сторону миропорядка, мы видим, что нет никакой разделенности и инаковости вещей, поскольку они образуют строгое единство-*‘ахадиййа* (этот термин происходит от *‘ахад* и выражает единство в смысле арифметической единственности).

В этом состоянии он видит, что его противник не отклонился от своей истинности, той, что была у него в состоянии утвержденности его воплощенности и состоянии его несуществования: в существовании явилось только то, что он имел в состоянии несуществования в утвержденности, а значит, за пределы своей истинности он не вышел

¹⁴ Фуṣūṣ, стр. 128.

и от пути своего не отступил. И название «противление» здесь несущественно, оно явление покрывалом на глазах людей¹⁵.

Необходимо упомянуть еще одно положение, касающееся инаковости вещей. В мире эта инаковость абсолютна: каждая вещь является «другой» относительно любой иной вещи совершенно во всем, и какая-либо общность между ними исключается. Ибн ‘Араби подчеркивает это положение неоднократно. Так, называя вещи мира «покрывалом» (*хиджаб*) Бога, он говорит, что

одно [покрывало] не является воплощенностью другого, ибо два сходных (*шабиḥān*) — это два [взаимно] других (*заирān*) для того, кто знает, что они сходны¹⁶.

Рассматривая вопрос о «соучастии» (*мушāрака*), Ибн ‘Араби заключает, что

в действительности нет соучастника, поскольку у каждого из них — своя доля того, в чем, как утверждалось, они соучаствуют¹⁷.

Отметим следствия этого положения для понимания процедуры обобщения. Вещи мира, согласно Ибн ‘Араби, ни в чем не соучаствуют, т.е. не имеют ничего общего, — однако это не служит препятствием к тому, чтобы они образовывали совершенное единство (*‘аḥадиyyа* — арифметическое единство, как мы видели выше). Такое единство образовано отнюдь не какой-либо общей чертой, которой обладает каждый элемент обобщаемой множественности. Это значит, в свою очередь, что для того, чтобы перейти от состояния раздробленной множественности к состоянию абсолютного единства, эти вещи не должны терять никакие из разделяющих их черт в пользу одной или нескольких, удерживаемых в качестве основания их единства; напротив, они могут сохранять все эти черты, — что и происходит, поскольку несуществующая, или утвержденная, вещь (вещь в скрытом состоянии) точно соответствует себе же самой как существующей (в явном состоянии). Это, таким образом, — абсолютно щадящая процедура обобщения, не устраняющая ничего из различающего обобщаемые частности многообразия.

¹⁵ Фуṣṣ, стр. 128.

¹⁶ Фуṣṣ, стр. 124.

¹⁷ Фуṣṣ, стр. 191.

Основываясь на этом онтологическом фундаменте, Ибн ‘Арабī разрабатывает вопрос о веротерпимости. Переход от онтологии к теории терпимости обосновывает следующее его замечание:

никакая вещь в мироздании, сущая и существующая, не иная для ононости Бога, но — воплощение этой ононости¹⁸.

Инаковость различает вещи мира, причем в мире она, как мы видели, абсолютна. Однако инаковость, утверждает Ибн ‘Арабī, не разделяет вещь мира и Бога. Отношение перехода «явное-скрытое» между миром и Богом исключает и какую-либо инаковость между ними. При этом — и это также подчеркивает Ибн ‘Арабī — речь не идет об их «совпадении», поскольку они остаются «отличными» (*тамаййуз*) друг от друга.

Коль скоро любая вещь в мире является воплощением божественной ононости, следовательно, ничто вообще не может быть неистинным, и никакую веру в Бога нельзя назвать ложной. Единственный способ совершить ошибку — отрицать истинный характер какого-либо из верований и притязать на обладание полной истиной. Это необыкновенно радикальное утверждение — не более чем логически необходимое следствие онтологии Ибн ‘Арабī, и Великий шейх без колебаний извлекает из него все следствия, какими бы шокирующими они ни казались.

Например, он говорит:

Тебе стало ясно, что Всевышний Бог везде, так что нет ничего, кроме вероисповеданий¹⁹.

Две половины этой фразы — логические причина и следствие: поскольку Бог везде, не может существовать одно-единственное подлинное, истинное вероисповедание; могут быть только множественные исповедания, ни одно из которых не «лучше» другого. Не случайно Ибн ‘Арабī продолжает:

Посему каждый в цель попадает, а потому и награду получает, и, значит, счастлив²⁰.

¹⁸ Фуṣṣ, стр. 122.

¹⁹ Фуṣṣ, стр. 114.

²⁰ Фуṣṣ, стр. 114.

Нет никакого сомнения в том, что Ибн ‘Арабӣ был добропорядочным мусульманином, совершенно не склонным ни к религиозному безразличию, ни к признанию «равенства религий». И вместе с тем он утверждает, что из всех противоречащих, или по меньшей мере несовместимых друг с другом верований ни одно не является исключительно истинным, но каждое истинно при условии, что не исключает истинность никаких других.

Не связывая себя никаким особым исповеданием и остерегайся отрицать все прочие; минует тебя тогда многое благо, более того, минует знание миропорядка таким, каков он. Нет, будь в своей душе первоматерией для форм исповеданий всех без изъятия: Бог Всевышний столь велик и вездесущ, что нельзя охватить Его лишь таким исповеданием, а не тем или другим²¹.

III

В первой части статьи была предложена общая логическая структура понятия «терпимость». Я предполагал, что в своем крайне абстрактном виде она даст возможность реконструировать логику рассуждений Ибн ‘Арабӣ и содержание его учения в том его аспекте, который имеет отношение к вопросу о терпимости. Во второй части статьи я, основываясь на этой общей схеме, предложил реконструкцию взглядов Ибн ‘Арабӣ, выстроив их в некоторой логической последовательности, которая, как я утверждаю, адекватно представляет его взгляды. Насколько успешным, т.е. внутренне непротиворечивым, было такое прочтение?

С одной стороны, рассуждения Ибн ‘Арабӣ, безусловно, укладываются в лоно принципиального понимания терпимости как преодоления инаковости. Он совершенно недвусмысленно говорит о том, насколько «другими» являются вещи мира друг для друга, бесконечно превосходя одна другую; неоднократно рассуждает о «взаимной вражде» (*ихтиџām*) в мире, где противоположности не могут не уничтожать друг друга. С точки зрения онтологии, такая ведущая к взаимному отрицанию инаковость преодолевается за счет предельно возможного обобщения всех вещей — предельного в том смысле, что в результате они составляют совершенно лишен-

²¹ Фуџӯс, стр. 113.

ное внутреннего отрицания единство. Веротерпимость как частный случай преодоления отрицания между взаимно-инаковыми вещами мира также, кажется, использует ту же схему преодоления отрицания за счет обобщения, а учение о веротерпимости является по сути импликацией онтологического учения.

С другой стороны, мы не можем не заметить, что в своих деталях эта схема исполнена не так, как нам хотелось бы. Начнем с веротерпимости. Уже само утверждение о том, что любое вероисповедание истинно, не может не вызвать недоумения. Но этим дело не ограничивается. Точно та же логика обосновывает допустимость, более того, необходимость любых, самых крайних проявлений не только разно-верия, но и не-верия: коранический «Фараон», воплощение зла и жестокой борьбы с правоверием, становится у Ибн ‘Арабī необходимым проявлением полноты всех возможных качеств мира, то есть божественной Самости (будем помнить об отношении переводимости «явное-скрытое» между этими двумя сторонами миропорядка), а значит, противодействие Фараону означает противодействие проявлению каких-то из сторон Бога²². Предвидя возможную аналогию с известными индийскими учениями, я лишь отмечу, что в нашем случае не идет речь ни о какой иллюзии раздробленности, скрывающей подлинное единство: явная сторона столь же истинна, сколь и скрытая, более того, без их взаимного перехода друг в друга невозможно мироздание. Точно так же и на том же основании Ибн ‘Арабī утверждает, что доисламские арабы-идолопоклонники поклонялись, конечно же, единому Богу, а те, кто пытался воспрепятствовать этому, понимали истину мироустройства куда хуже их. Эти рассуждения снимают фактически любые ограничения, и нетрудно представить себе, во что превратилось бы общество, если бы буквально воплощало их на практике. Вряд ли можно сомневаться, что это — по крайней мере с нашей точки зрения — обоснование вседозволенности, ведь разрешенной и приемлемой оказывается не только любая «вера», но фактически и ее отсутствие.

Логической подоплекой этого нашего вывода является тот факт, что теория Ибн ‘Арабī не предлагает ничего, что сыграло бы роль объединяющего пози-

²² См. Фуṣūṣ, стр. 157, 200-201, 211.

тивного начала или принципа, которому все выразили бы свою верность и которое за счет этого и объединило бы всех несмотря на их разногласия. Более того, Ибн ‘Арабī недвусмысленно высказывается в том плане, что такой «позитивной программы» существовать не может, т.к. она будет, утверждая нечто, отрицать все противоположное, — а именно в эту ошибку и нельзя, согласно Ибн ‘Арабī, впасть.

Это значит, что мы можем констатировать несовпадение логики рассуждения Ибн ‘Арабī с той, которую мы считали бы обязательной — при условии, что речь идет о понятии «терпимость»; и, напротив, мы можем сказать, что логика рассуждения Ибн ‘Арабī безупречна, но обосновывает она никак не терпимость, а вседозволенность. Этот вывод носит логический характер и не может быть устранен никакими «подправлениями» *ad hoc*. Дело в том, что терпимость отличается от вседозволенности именно наличием чего-то общего, полученного путем обобщения реальных признаков или постулируемого как общее независимо от наличия или отсутствия этих признаков в обобщаемых вещах. При наличии такого общего мы имеем основание единства, при его отсутствии перед нами — не удерживаемый никаким единством конгломерат. Это — логическая необходимость. Но все дело в том, что Ибн ‘Арабī совершенно последовательно поступает прямо противоположным нашим ожиданиям образом: его логика рассуждений согласуется со вседозволенностью, но никак не с терпимостью.

Я считаю, что этим доказан *контраст* рассуждений Ибн ‘Арабī с нашими ожиданиями и выявлена *инологичность* его построений. В задачу данной статьи не входит выяснение сути этой логики, обосновывающей рассуждения Ибн ‘Арабī и делающей правильной и последовательной его теорию как теорию именно терпимости, а не вседозволенности. Я отмечу лишь то, о чем шла речь здесь и что должно быть без труда узнано читателем. Основание логичности рассуждения Ибн ‘Арабī — другое требование к процедуре обобщения, приводящей от множественности к единству. Эта процедура осуществляется таким образом, что не требует наличия в обобщаемом какого-либо общего (совпадающего) признака. Только благодаря этому Ибн ‘Арабī может построить такую онтологию, в которой обобщение множест-

ва вещей (т.е. переход от мира к Богу, от явного к скрытому) не требует отказа ни от каких их качеств, а в приложении к вопросу о веротерпимости — утверждать, что истинным является любое представление о Боге.