

**А.А. Лукашев**

*(Институт философии РАН)*

**ИБН АРАБИ И МАХМУД ШАБИСТАРИ:  
ДВА ПОДХОДА К РЕШЕНИЮ ПРОБЛЕМЫ  
СООТНОШЕНИЯ ЕДИНОГО И МНОЖЕСТВЕННОГО**

Вопрос о соотношении единого и множественного на первый взгляд кажется исключительно логической проблемой: как выстраивается соотношение категорий единого и множественного? В античности этот вопрос был тесно связан с онтологической проблематикой соотношения единого и множественного бытия, но уже вопрос о том, что есть единое, рождал многочисленные споры, о чем свидетельствует следующий отрывок из *Метафизики Аристотеля*:

«Парменид, как представляется, понимает единое как мысленное (logos), а Мелисс — как материальное. Поэтому первый говорит, что оно ограничено, второй — что оно беспредельно; а Ксенофан, который раньше их (ибо говорят, что Парменид был его учеником) провозглашал единство, ничего не разъяснял и, кажется, не касался природы единого ни в том, ни в другом смысле, а, обращая свои взоры на все небо, утверждал, что единое — это бог»<sup>1</sup>.

Не меньше споров вызывал и вопрос об онтологическом статусе множественного мира (теория идей Платона и дискурс о сущности Аристотеля).

Впоследствии, с развитием монотеистических религий, проблема приобрела теологическое измерение: как множественный мир мог быть порожден Единым Богом и каковы взаимоотношения между первым и вторым. Может ли Бог сотворить множественный мир и не нарушить тем самым своего единства? В исламе, где идея единобожия занимает центральное место как в религиозной, так и в философской мысли указанная проблема также стала одной из наиболее важных. Ни один из мусульманских философов-метафизиков не обошел ее в своих построениях. Суфизм же стал течением, давшим новое, мистическое развитие концепции абсолютного

---

<sup>1</sup> *Аристотель. Метафизика // Аристотель. Собрание сочинений в четырех томах. Том 1. М., 1976. С. 77.*

единства, выступив с идеей одновременной трансцендентности и имманентности единого первоначала. Наиболее детальную проработку этот вопрос получил в трудах величайшего представителя философского суфизма — Ибн Араби. Тем не менее видение проблемы Великим Шейхом не стало универсальным для суфийской метафизики. Наглядным примером тому служит творчество одного из наиболее значительных авторов персидского философско-дидактического эпоса — Махмуда Шабистари. Фигуры Ибн Араби и Шабистари выбраны нами не случайно: философы принадлежали к одной духовной традиции — суфизму. Оба являются значительными фигурами в истории этого течения. Они пользовались одной терминологией, а Шабистари называл Ибн Араби в числе авторов, по чьим работам он изучал философию суфизма. Однако в их философских построениях обнаруживаются существенные различия. Мы предполагаем, что они могут быть связаны с тем, что авторы на уровне категориальных отношений в своих размышлениях руководствовались различными интуициями, уходящими корнями еще в доисламское прошлое (Ибн Араби является одним из наиболее значительных арабских философов, Шабистари же иранец, известный своими персоязычными философскими поэмами).

Творя на рубеже XIII–XIV вв., Шабистари располагал решениями проблемы соотношения единого и множественного, предложенными в лоне сложившихся философских школ калама, *фальсафы*<sup>2</sup>, ишракизма, исмаилизма, суфизма, не говоря уже о богатой античной традиции. Средневековый поэт-философ был прекрасно знаком с трудами Ибн Араби и нашел в себе силы, отдавая дань его таланту, не стать эпигоном великого Шейха, а, напротив, предложить своеобразное решение указанной проблемы, продолжая во многом философско-дидактическую традицию Санаи и Аттара.

Закономерен вопрос: что в учении Ибн Араби было неприемлемо для Шабистари?

При страивании своей онтологической системы Ибн Араби основывался на тех же интуициях, что и его предшественники, а именно на представлении о внутреннем единстве Истинного, а также концепции «знание-бытие» как гносеологической стратегии, обнаруживаемой на протяжении всей истории суфизма и определяющей его специфику<sup>3</sup>. Проблему соотношения множественного и единого бытия Ибн Араби решает в рамках концепции «единства бытия». Бог и мир трансцендентны друг другу и вместе с тем едины. Их единство обеспечивается Совершенным Человеком, который, подобно перешейку (*барзах*), находится между двумя полюсами бы-

<sup>2</sup> *Фальсафа* — направление мусульманской философии, развивавшееся под сильным влиянием античной философии. Это направление также называют арабским или восточным перипатетизмом.

<sup>3</sup> *Насыров И.Р.* Основания исламского мистицизма. Генезис и эволюция. М., 2009. С. 293, 399; *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма. М., 1993. С. 76.

тия, не включая их в себя, но является «третьей вещью», которая их объединяет<sup>4</sup>. Бог только логически предшествует множественному миру как Абсолют, а у самого процесса Его проявления в формах множественного мира не было начала и не будет конца, этот процесс есть также и [еже]мгновенное проявление Бога в конкретных вещах посредством «вселения» «утвержденных воплощенностей»<sup>5</sup>, отличных от сущности Бога: «Мир есть не что иное, как Его проявление в формах их „упроченных воплощенностей“, бытие коих невозможно без Него»<sup>6</sup>.

Здесь важно определить, чем являются «утвержденные воплощенности» с точки зрения соотношения единого и множественного. «Утвержденные воплощенности» суть те же вещи множественного мира, находящиеся в Боге<sup>7</sup> и лишенные взаимной инаковости, т.е. ни одна из этих вещей — не иная по отношению к любой другой утвержденной вещи. В силу последнего, они не являются в полной мере ни едиными, ни множественными. Множественными они не являются, поскольку находятся в едином Боге и не нарушают его внутреннее единство. Едиными они не являются, поскольку в точности соответствуют вещам множественного мира, за исключением их взаимной инаковости.

Причиной появления специфической философской категории «утвержденная воплощенность» стало стремление средневековых арабских философов говорить о вещи как таковой. В античной философии подобное стремление привело к появлению теории идей Платона. Однако Платон увидел в «вещи как таковой» архетип, а арабо-мусульманские философы — ту же вещь<sup>8</sup>, но без атрибутов существования или несуществования. Тер-

<sup>4</sup> См. в наст. изд.: *Ибн 'Араби. Геммы мудрости*, с. 62–76; *Смирнов А.В. Бог-и-мир и Истина истин: логико-смысловой анализ оснований концепции Ибн 'Араби*, с. 41–61.

<sup>5</sup> Применимость термина «утвержденные воплощенности» в настоящее время находится под вопросом. Содержание термина говорит о том, что он не должен указывать ни на существование предмета, ни на его несуществование. В силу указанной причины он также не должен иметь значения «плотского». На настоящий момент существуют два перевода этого термина на русский язык: «утвержденные воплощенности» и «перманентные сущности». Очевидно, что ни один из них не удовлетворяет вполне обозначенным требованиям. Однако пока в русском языке не найдено достаточно точное соответствие термину, мы будем пользоваться переводом «утвержденные воплощенности», абстрагируясь при этом от коннотаций «плотского». Пояснения также требует и термин «утвержденный». Это слово употребляется в первом значении глагола «утверждать», приводимом в словаре Даля, — «укреплять».

<sup>6</sup> *Ибн 'Араби. Геммы мудрости // Смирнов А.В. Великий шейх суфизма*, с. 173.

<sup>7</sup> Таким образом, они трансцендентны множественному миру и являются своеобразным аналогом мира идей Платона. Однако важно видеть различие: платоновские идеи соответствуют классу вещей, «утвержденные воплощенности» суть те же самые вещи, но неиные друг другу.

<sup>8</sup> Говоря об «утвержденной воплощенности» как о вещи, мы имеем дело с условностью, ибо вещь уже есть нечто существующее. В арабской философии различие между понятием «вещь» как сущий предмет и «вещь» как предмет с переменным онтологиче-

минологически это понятие оформлялось в средневековой мусульманской философии в зависимости от контекста рассмотрения как «утвержденная воплощенность» (عين ثابت) или как возможное (ممکن). Отрицание же атрибутов бытия и небытия для «утвержденных воплощенностей» неизбежно влекло за собой отрицание и всех остальных атрибутов, так как все они предполагают бытийность или небытийность. Вместе с тем, как бы парадоксально это ни выглядело, присутствуя в Боге в таком неопределенном состоянии, будучи неинными друг другу, каждая из них все же соответствует отдельной вещи множественного мира. Однако, поскольку утвержденные воплощенности не характеризуются взаимной инаковостью, пребывая в божественной самости<sup>9</sup>, они не закрепляются за отдельными вещами: каждая «утвержденная воплощенность», явившись во множественном мире в момент «А» как вещь «а», в момент «Б» может явиться и как вещь «а», и как вещь «б», и как любая другая вещь<sup>10</sup>. В контексте философии Ибн Араби это называется «Новым творением» или «Дыханием Милостивого». При этом утвержденные воплощенности характеризуются им как небытийные (ма'дӯма), но важно помнить, что это — не указание на их онтологический статус (в противном случае мы получили бы противоречие: в Абсолютном бытии Бога находилась бы область небытийных утвержденных воплощенностей). Термин «небытийный» (ма'дӯма) употребляется для их противопоставления «бытийным воплощенностям» (а'йән мавджӯда) множественного мира. Характеристика утвержденных воплощенностей как небытийных является, очевидно, нововведением Ибн Араби. Можно предположить, что это было сделано для того, чтобы подчеркнуть весьма важную для великого Шейха и революционную для его времени<sup>11</sup> идею о двойственности (ثنائية) Бога и мира<sup>12</sup>. Вместе с тем, «разделив» Бога и мир, Ибн Араби объединил их в систему единства бытия, где скрепляющим фактором стала так называемая «третья вещь», или Истина истин, отождествляемая философом с Совершенным Человеком<sup>13</sup>.

Итак, в соответствии с философскими взглядами Ибн Араби, небытийные утвержденные воплощенности утверждены в Боге. Бытие вещей мно-

---

ским статусом выражалось терминологически: сущей вещи соответствовало слово *шай'*, а тому, что мы называем «воплощенность», — слово *'айн*, дословно — «экземпляр». И *шай'*, и *'айн* сами по себе соответствуют одной реальности — сущей вещи, но лишь *'айн* может быть «утвержденным в Боге».

<sup>9</sup> Salman H. Bashier. Ibn al-Arabi's Barzakh. The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World. N.Y., 2004. P. 61, 131.

<sup>10</sup> Подробнее см.: Смирнов А.В. «Терпимость» или «вседозволенность»: дополнителность содержания и логики построения понятия // Одиссей. Человек в истории. 2004. М., 2004. С. 205–225; Смирнов А.В. Сущность в арабо-мусульманской философии // Новая философская энциклопедия. М., 2000.

<sup>11</sup> См. наст. изд.: Смирнов А.В. Бог-и-мир и Истина истин, с. 49–50.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Там же.

жественного мира несамодостаточно, оно зависимо от абсолютного бытия Бога. Единство же мироздания обеспечивается третьей по отношению к миру и Богу вещью — Совершенным Человеком.

При этом в дискурсе о «бытии — небытии» и «множественном — едином» Ибн Араби не отвергает и перипатетической терминологии, соотнося, в частности, «утвержденность» с «возможностью»<sup>14</sup>:

«Некоторые теоретики дошли до отрицания возможности, утверждая лишь необходимость благодаря самости или благодаря иному. 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 посредством иного, и отчего правильно называть сие «иным», обусловившим необходимость его. Все эти подробности знают лишь избранные из знающих Бога»<sup>15</sup>.

Для нас здесь важно не столько использование великим Шейхом терминологии *фалясифа*<sup>16</sup>, сколько то, что он соглашается с представителями *фальсафы* в утверждении о двойственности бытия (бытие возможное и бытие необходимое).

При этом и для *фалясифа*, и для Ибн Араби бытие Творца и творения различны. У Ибн Араби, как, например, и у Ибн Сины, Бог признается единственным необходимо сущим самим-по-себе, в то время как творение — необходимо сущее благодаря другому. Однако есть и различие: у Ибн Сины вещи множественного мира связаны друг с другом каузальностью, сама же эта цепь причин восходит к Первопричине, а у Ибн Араби каждая вещь становится необходимой благодаря Первопричине и связана каузальностью со своей воплощенностью, утвержденной (عين ثابت) в Боге. Существование Единого, Бога для обоих философов первично и автономно, в то время как существование творения вторично и обусловлено первопричиной. Свое существование вещи множественного мира получают от Бога, необходимо сущего благодаря самому себе. Таким образом, тот факт, что вещи существуют благодаря внешней причине, а не сами по себе, не делает их не-сущими или ирреальными.

При внимательном прочтении текстов Шабистари становится видно, что в отдельных вопросах он дистанцируется от Ибн Араби, хотя и не подвергает его такой резкой критике, как восточных перипатетиков<sup>17</sup>. В качестве примера скептического отношения Шабистари к отдельным идеям

<sup>14</sup> *Salman H. Bashier. Ibn al-Arabi's Barzakh*, p. 61.

<sup>15</sup> Цит. по: *Смирнов А.В. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры*. М., 2001. С. 350.

<sup>16</sup> *Фалясифа* — представители *фальсафы*.

<sup>17</sup> *Лукашев А.А. Первые главы философской поэмы «Цветник тайны» (Гулиан-и рāз)* Махмуда Шабистари // *Ишрак*. № 2. М., 2011. С. 616–645.

Ибн Араби можно привести следующие строки из его поэмы *Са'ādāt-nāme*:

Думается, что Шейх (Ибн Араби. — *А.Л.*) старался

Описать все то, что он увидел [воочию] (دید نظر)<sup>18</sup>.

Поскольку [его] калам не догонял его (قلم او در قدم نرسید),

Были нетвердыми<sup>19</sup> по этой причине ноги его писания (تحریر)<sup>20</sup>.

Этот отрывок позволяет нам предположить, что не все в учении Ибн Араби было приемлемо для Шабистари. Для него, как и для Ибн Араби, Истинным бытием, необходимым благодаря-самому-себе, является Бог. Однако Ибн Араби далек от того, чтобы считать эмпирическую реальность иллюзорной. Также реальна для него разделенность мира и Бога. Шабистари же часто акцентирует внимание на том, что Единое, Бог является единственным носителем бытия:

484. *В мире нет бытия, кроме как в переносном смысле (مجازی)<sup>21</sup>:*

*Все его дела — [лишь] игра и забава<sup>22</sup>!*

Для персидского философа Бог — единственное, что обладает бытием в полном смысле слова. Бытие всего остального как существующего наряду с Единым «иллюзорно»:

469. *Существование двух миров подобно иллюзии (خیال)<sup>23</sup>,*

*Являющееся в момент Пребывания (در وقت بقاء)*

*воплощением тленности (عین زوال).*

<sup>18</sup> Видел [воочию] — зримая, эмпирическая реальность.

<sup>19</sup> Были нетвердыми — в ориг. *ларзид*, букв. «дрожали».

<sup>20</sup> *Лотнард Лоуизн*. *Фра سوی امان و کفر*. تهران: نشر مرکز ۱۳۷۹ ه.ش. ص ۲۰۵

<sup>21</sup> *В переносном смысле (маджазӣ)* — один из видов персидской поэтической метафоры (Шамс ад-Дин Мухаммад Ибн Кайс ар-Рази. Свод правил персидской поэзии. Пер. Н.Ю. Чалисовой. М., 1997. С. 239). Противопоставляется прямому смыслу слова (حق) (<http://www.loghatnaameh.com/dekhodaworddetail-4cbb838d42644a8b262e3cb03e1351e-fa.html>. 30.01.2011).

<sup>22</sup> Здесь и далее цитаты из «Цветника тайны» Шабистари приводятся по изданию: *مجموعه آثار شیخ محمود شبستری*. با مقدمه و تصحیح و توضیحات صمد موحد. تهران: ۱۳۶۵ ه.ش. Здесь аллюзия на Коран: «Ведь ближайшая жизнь — только игра и забава» (Коран, пер. И.Ю. Крачковского 47:38(36)).

<sup>23</sup> В толковом словаре «Деххода» *хай'аль* соотносится с *вахм* — «фантазия» (<http://www.loghatnaameh.com/dekhodaworddetail-1badccd72a1d4613a5a035b7eb4fb495-fa.html>. 30.01.2011).

Лахиджи, комментируя данный бейт, ссылается на «Геммы Мудрости» Ибн Араби: «Если миропорядок таков, то знай, что ты сам — видимость-воображение (*хай'аль*), и все тобой постигаемое и высказываемое есть лишь видимость-воображение. Итак, все бытие — видимость в видимости (*хай'аль фи хай'аль*), истинное же бытие — это Бог» (<http://smirnov.iph.ras.ru/win/publicn/bezels/g9.htm>. 30.01.2011). В данном бейте Шабистари характеризует как «видимость», «фантазийность» саму двойственность миров, что показательно, поскольку для Ибн Араби эта двойственность является важной составляющей системы онтологических взглядов (см. в наст. изд.: *Смирнов А.В.* Бог-и-мир и Истина истин, с. 45–47).

Таким образом, если нет ничего, существующего наряду с Богом, то вся «история мироздания» является динамикой внутренней жизни Абсолюта, творящего «из себя» и «внутри себя». Однако это не делает мир ирреальным. Бог не творил иллюзию мира. Сам мир бытийствует в Боге, а иллюзорна их разделенность.

Вещи эмпирического мира и утвержденные воплощенности соотносятся как внешний и внутренний аспекты Единого Бога. Истина (Бог) заключает в себе весь универсум. Однако это приводит к противоречию: внутренне единое бытие включает в себя множественные вещи и, более того, вещи, небытийные в своей самости<sup>24</sup> (вспомним, что у Ибн Араби проблема небытийности «утвержденных воплощенностей» также является сложным вопросом). Шабистари решает эту проблему за счет утверждения того, что Истина не только заключает в себе весь универсум, но и проявляется в полноте в каждой его вещи. Из этого следует, что иллюзорность бытия отдельных вещей заключается не в том, что их на самом деле нет, а в том, что их бытие как нечто отдельное от Истины, нечто самостоятельное есть иллюзия. Их бытие и есть Истина:

*464. Воистину, нет другого бытия, кроме Истины!*

*Скажи, он — Истина, а, если хочешь, — я — Истина.*

Познание Истины, таким образом, для Шабистари — во многом познание единства бытия в его множественности:

*71. Размышление — движение от ложного к Истине,*

*К видению неограниченного целого (كل مطلق)<sup>25</sup> в части.*

*308. Ты — то множество, что стало воплощением единства,*

*Ты — то единство, что стало воплощением множества.*

*309. [Лишь] тот знает этот путь<sup>26</sup>, кто прошел его —*

*Совершил путешествие от частного к целому.*

В качестве иллюстрации того, как это возможно, Шабистари приводит метафору чисел, представляющих в своей совокупности бесконечное множество и вместе с тем состоящих из единиц (1+1+1...), а также метафоры точки и линии. Эти образы активно использовались в античности, а впоследствии были восприняты исламской философией. Плотин в своих «Эннеадах» активно критикует эти метафоры как искажающие принцип трансцендентности первоначала: «Единое полагается единым в куда большей

<sup>24</sup> *Вещи, небытийные в своей самости* — вещи, не существующие сами по себе. Источником и причиной их существования является абсолютное бытие Бога.

<sup>25</sup> Важно отметить, что в этом емком определении автор акцентирует внимание на трех вопросах: размышление — духовная практика; Истина — единственный объект, достойный познания; Истина заключается в особом видении соотношения общего и частного.

<sup>26</sup> Лахиджи дает вариант: «[Лишь] тот знает эту тайну, кто прошел [путь]».

мере, нежели едины числовое единство и единство точки... оно больше всех вещей, но не величиной, а силой, так что оно невеличинно и в своей силе... Оно (единство Единого) должно быть понято как беспредельное не из-за неизмеримости и неисчерпаемости своих величины и числа, но благодаря непостижимости (= необъятности) своей силы» и далее: «каждое [многое, а многое составлено из многих,] не существует в себе, но вместе с иными и, значит, нуждается в иных, так что эта нужда касается как каждой из частей [сложного существа], так и всего его в целом»<sup>27</sup>. Сам же Плотин пользуется образом линии (окружности) и точки для описания соотношения Единого и множественного мира, но точка, символизирующая единство, находится у него не на окружности, а в ее центре. Таким образом, она является источником окружности, сохраняя свою трансцендентность<sup>28</sup>. Аль-Кинди применяет метафору соотношения единицы и множества чисел для иллюстрации неразрывности единства и множественности в эмпирической реальности<sup>29</sup>. Однако далее он последовательно доказывает, что это — не истинное Единство. Последнее абсолютно трансцендентно и связано с множественным миром лишь как его первоначало и первопричина<sup>30</sup>.

Метафоры линии и точки мы находим и у суфия Ибрахима ибн 'Имрана ан-Нили, который слышал от ал-Халладжа<sup>31</sup> следующее высказывание: «Точка — основа (*асл*) каждой линии, а вся линия — это совокупность точек. Линия не может обойтись без точки, а точка — без линии. Всякая линия, прямая или кривая, исходит именно из точки, а все, на что падает взгляд каждого из нас, это — точка, расположенная между двумя точками. Это доказательство проявления Бога во всем том, что предстает взгляду, и Его обнаружения взору во всем том, что предстает воочию. Оттого я говорю: „Что бы я ни видел, я вижу в нем Бога“»<sup>32</sup>.

У Шабистари мы обнаруживаем сочетание описанных подходов:

155. *Из каждой точки этой сложной окружности  
Тысячи форм обретают фигуру (مشکل).*

156. *При вращении из каждой точки образовалась окружность,  
Она (каждая точка. — А.Л.) есть и центр, и та [точка, что]  
вращается по кругу»<sup>33</sup>.*

<sup>27</sup> Плотин. Шестая эннеада. Трактаты VI–IX. Пер. Т.Г. Сидаша. СПб., 2005. С. 306.

<sup>28</sup> Там же, с. 310–311.

<sup>29</sup> Аль-Кинди. О первой философии (пер. А.В. Сагадеева) // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М., 1961. С. 88.

<sup>30</sup> Там же, с. 104.

<sup>31</sup> Ал-Халладж — один из первых суфиев, начавший популяризацию суфийского учения, за что и получил прозвище «Халладж аль-Асрар», т.е. «трепальщик тайн». Знаменит своим высказыванием «Я — Истина!».

<sup>32</sup> Цит. по: *Насыров И.Р.* Основания исламского мистицизма, с. 246–247.

<sup>33</sup> Данные бейты подробно рассмотрены в статье: *Лукашев А.А.* Первые главы философской поэмы «Цветник тайны», с. 626.



С помощью образа окружности и точки Шабистари пытается показать одновременную трансцендентность и имманентность единого божества множественному миру. Бог есть Абсолютное Единство, которому ничто не рядоположно. Поэтому, подобно Единому Плотина, ему соответствует центральная точка окружности в разбираемых бейтах. Вместе с тем каждая вещь множественного мира есть проявление Бога: «Сердце, которое благодаря познанию увидело свет и чистоту, // В каждой вещи, которую узрело, сначала увидело Бога» (бейт 83), а потому, оставаясь той же точкой, Бог формирует линию окружности, являясь каждой точкой на ней.

Ту же метафору точки и окружности активно использует Ибн Араби, излагая свои онтологические взгляды. Например, он пишет:

«Миропорядок в самом себе — как [центральная точка] относительно окружности и то, что между ними. Эта точка — Истинный, пустота вне окружности — несуществование (или скажи: тьма), а то, что между этой точкой и пустотой вне окружности, — возможное, как мы то нарисовали на полях. Мы взяли точку потому, что она — основа существования окружности круга: он появился благодаря точке. Так же и возможное появилось только благодаря Истинному. Если предположить, что из центральной Точки проведены линии к окружности круга, то они закончатся [каждая] в [некоторой] точке. И вся окружность таким же образом — из [центральной] Точки»<sup>34</sup>.

Основное различие между данными построениями Ибн Араби и Шабистари заключается в том, что у Ибн Араби нет прямого отождествления центральной точки (Истины) с точками окружности. Для Шабистари же точки, составляющие окружность, суть та же центральная точка (Истина). Таким образом, из слов Шабистари следует, что каждая отдельная вещь множественного мира — Единое, Бог. Множественность же вещей эмпирического мира — иллюзия. Позиция Ибн Араби иная: предметы тварного мира имеют Творца своим источником, но не тождественны ему (вспомним, насколько важна для Ибн Араби «двойственность» мира и Бога<sup>35</sup>).

Таким образом, здесь обнаруживается различие в выстраивании категориальных отношений между Единым и множественным. В обеих системах философских взглядов обнаруживается стремление к объединению этих противоположностей. Однако для Ибн Араби процедура объединения происходит в «отождествлении внеположного»<sup>36</sup>, т.е. в таком объединении, где общее не включает в себя частное, а единство противоположностей осуществляется без их (противоположностей) слияния. Описывается это через

<sup>34</sup> *Ибн Араби*. Мекканские откровения. Цит. по: *Смирнов А.В.* Логика смысла, с. 383–384.

<sup>35</sup> См. наст. изд.: *Смирнов А.В.* Бог-и-мир и Истина истин, с. 43–47.

<sup>36</sup> *Смирнов А.В.* Логика смысла, с. 384.

понятие перешейка (*барзах*), рассмотренное нами применительно к Ибн Араби в начале данной статьи. Для Шабистари же это объединение — инкорпорирующее, включающее в себя противоположности без остатка и лишённое инаковости внутри себя<sup>37</sup>. В результате для Шабистари нет ничего, кроме Бога, а в системе Ибн Араби мир, будучи самоманифестацией божества, все же является по отношению к Нему внеположной реальностью.

Различие между системами Ибн Араби и Шабистари особенно сильно обращает на себя внимание, если сравнить уже приведенную цитату из «Гемм мудрости», где великий Шейх критикует отдельных философов за отрицание «возможности», и следующие бейты из поэмы *Гулиан-и раз*:

102. *Оттого, что в глазах у философа двоилось*<sup>38</sup>,  
*Недоумевал он о единстве видения Истины.*

Таким образом, мы становимся свидетелями непреднамеренной заочной «полемики» между двумя классиками. Ибн Араби критикует отрицание возможности как онтологической категории, Шабистари же называет «косоглазыми» тех, кто признает разделенность бытия на возможное и необходимое.

Абсолютное бытие (Бог) в системе взглядов Шабистари представляет единство своего внутреннего и внешнего аспектов: множественного мира и утвержденных воплощенностей. Их разделенность, двойственность — иллюзия (*хйал*). В действительности они суть аспекты единого божественного бытия, которому ничто не рядоположно. Более того, даже заключая

<sup>37</sup> Онтологически само понятие «объединение» здесь — условность, ибо в контексте системы взглядов Шабистари нечего объединять: в действительности нет ни двойственности, ни множественности. Мир есть неотъемлемая часть божественной целокупности, причем такая часть, которая не нарушает внутреннего единства божества. Мы говорим об объединении как о процедуре смыслополагания, т.е. от способа, благодаря которому Шабистари выстраивает описанную систему категориальных отношений. Логически единое здесь противопоставлено множественному, но, если мы посмотрим, что объединяет единое и множественное как общее, то увидим, что это также — единое. Более всего эта троичная структура, где одно из частных занимает также и место общего, напоминает отношения между понятиями «man» и «woman» в английском и др. европейских языках, где «man» обозначает и мужчину, и человека (т.е. то общее, что должно объединять понятия «мужчина» и «женщина»). Данное наблюдение позволяет предположить общность интуиций иранцев и значительной части носителей западноевропейских языков, повлиявших на выстраивание сходных категориальных отношений.

<sup>38</sup> *Двоилось* — досл. «косось». Двоение не всегда сопровождает косоглазие, однако комментаторы (Лахиджи, Сарватиян [شمس الدين محمد لاهيجي، مفاتيح الاعجاز في شرح گلشن راز. تهران: زوار، 1371. ص. 68. دکتر بهروز ثروتیان. شرح ساده گلشن راز. تهران ۱۳۸۴ هـ. ش. ص. ۸۱]) делают акцент именно на этом симптоме офтальмологического недуга. Эта метафора используется для того, чтобы подчеркнуть, что субъект видит два образа вместо одного. Шабистари этим указывает на разделение необходимого и возможного бытия в арабском перипатетизме, в то время как Истина едина и неделима.

в себе бесконечное множество вещей, Абсолют не теряет своего внутреннего единства, проявляясь в полноте в каждой вещи, подобно единице во множестве чисел. Данная онтологическая система представляет собой, таким образом, предельно обостренную интерпретацию *шахады* — «Нет бога, кроме Бога...». В контексте данной системы она могла бы звучать как «нет ничего, кроме Бога».

Шабистари излагает систему своих философских взглядов в категориях и образах арабской философии. Вместе с тем он выстраивает принципиально иные категориальные отношения, чем те, что обнаруживаются в работах одного из наиболее ярких представителей средневековой арабской философской мысли — Ибн Араби. Если последний объединяет противоположности (единое и множественное) посредством «третьей вещи», не включающей в себя первые две, то первый — выстраивает такую систему, где единое, образно говоря, «поглощает» множественное, заключая его в себе без остатка. По этой причине множественность как таковая признается иллюзией. Однако тот мир, который привычно считать множественным — реален. Для иллюстрации того, как это возможно, Шабистари приводит уже разобранный метафору точки и окружности, утверждая таким образом, что единое не только включает в себя отдельные частные вещи, но и в полноте присутствует в каждой из них. Таким образом, Шабистари выстраивает модель универсума, бесконечно делимого, но сохраняющего свое внутреннее единство благодаря полному проявлению Единого в каждой своей части. Поэтому двойственность миров и множество вещей оказываются иллюзией, хотя сами они сущи и вполне реальны.

Описанный подход позволил Шабистари избежать ряда философских проблем, с которыми сталкивались его предшественники. Например, в контексте его системы концепция извечности мира, за которую подвергались критике арабские перипатетики, не противоречит идее единобожия, а, напротив, вытекает из нее.

Подводя итог, отметим, что проблема соотношения единого и множественного была едва ли не основной в философском дискурсе еще со времен античности, когда были сформулированы теоретические основания этого соотношения. Ранние мусульманские философы воспринимали связь между единым и множественным как взаимную зависимость<sup>39</sup>. Несомненной была и идея трансцендентности истинного Единства множественному миру<sup>40</sup>. Суфизм же произвел революцию в этих, казалось, устоявшихся взглядах, начав выстраивать отношения предельной близости между множественным миром и трансцендентным ему, прежде «чужим» Единым:

---

<sup>39</sup> Аль-Кинди. О первой философии, с. 88.

<sup>40</sup> Там же, с. 104.

465. *Отдели свою явленность*<sup>41</sup> *от Бытия,*  
*Ты не являешься чужим [по отношению к Истине] —*  
*сделай себя знакомым!*

Философы, пытавшиеся описать эти отношения, сталкивались с объективными трудностями непротиворечивого описания мистического опыта. В итоге мы имеем различные варианты решения проблемы соотношения единого и множественного в средневековом исламском мистицизме. Наибольший интерес для нас здесь представляли системы взглядов Ибн Араби и Шабистари как представителей арабской и иранской культур. В своих философских построениях они исходили из разных интуиций, первая из которых связана с представлениями о внеположности единого и множественного начал, вторая — с представлениями об инкорпорирующем объединении частных в общем, что привело в случае Шабистари к отрицанию множественности как таковой. Столь разные решения данного фундаментального вопроса позволяют предположить в арабской и иранской культурах наличие различных логико-смысловых оснований<sup>42</sup>, обусловивших формирование описанных категориальных отношений.

<sup>41</sup> *Свою явленность* — в изданиях Лахиджи и Сарватияна — «воображаемую явленность»

دکتر بهروز ثروتیان. شرح ساده گلشن راز. تهران ۱۳۸۴ ه. ش؛ شمس الدین محمد لامیجی. مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. تهران: ۱۳۷۱ ه. ش.

<sup>42</sup> Подробнее о «логике смысла» см.: *Смирнов А.В.* Логика смысла.