

А.В. Смирнов

(Институт философии РАН)

**БОГ-И-МИР И ИСТИНА ИСТИН:
ЛОГИКО-СМЫСЛОВОЙ АНАЛИЗ ОСНОВАНИЙ
КОНЦЕПЦИИ ИБН ‘АРАБЬ**

Несколько лет назад я начал готовить второе издание перевода «Гемм». Мой первый перевод, опубликованный в 1993 году, нуждался в уточнении, а главное — в создании комментария. Работа шла, но через некоторое время я обнаружил, что, если буду продолжать в том же духе, мой комментарий по объему сравнится с классическими комментариями к «Геммам». Много раз было сказано, что одну фразу Ибн ‘Арабӣ можно разбирать с учениками целый год; но одно дело знать это теоретически, и совсем другое — почувствовать, как компактный текст разворачивается во все новые построения, открывая упакованные в него смыслы. Порой кажется, что возможности прочтения исчерпаны — но возвращаясь к тексту и находишь новые.

Безусловно, без указания на все эти возможные прочтения текст «Гемм» остается закрытым, как будто запечатанным от русского читателя. Одна из характеристик хорошо устроенной речи звучит по-арабски *балāga*. Этот термин обычно переводят как «красноречие» или «риторика». Принимая во внимание этимологию арабского термина, его скорее следовало бы передать словом «доходчивость». Классическая арабская филология, начиная со своего первого текста («Китāб Сӣбавайхи), определяет слово (*калма*) как «высказанность, указывающую на смысл» (*лафз дāлл ‘алā ма‘нан*). Речь (*калām*) также указывает на смысл (хотя смысл фразы или отрывка текста чаще обозначается словом *фā‘ида*). Указывать на смысл — конституирующая характеристика любой речи. «Доходчивой» же является речь, которая не просто указывает на свой смысл, а передает его с особой силой, подчеркивает, как будто впечатывая этот смысл в сознание слушателя. За счет чего достигается этот эффект?

Отношение между высказанностью и смыслом (на уровне ли слова, фразы или текста) — это отношение между *зāхир* «явным» и *бāтин* «скрытым», когда первое ведет ко второму, «указывает» (*далāла*) на него. Эта

связь высказанности и смысла и называется словом (или фразой), и ее наличие обеспечивает «понимание» (*фахм*), когда в нашем сознании возникает смысл, как только мы слышим высказанность. Эта связь раз навсегда установлена, задана (*вад'*) — как считало большинство, «Установителем языка» (*вади 'ал-луға*), — и одинакова для всех носителей данного языка.

Доходчивая речь отличается от обычной тем, что путь от явного к скрытому (от высказанности к смыслу) в ней более сложен. Над общей для всех носителей языка *зāхир-бāтин*-связью надстраиваются другие переходы к скрытому. Приемы выстраивания таких *зāхир-бāтин*-конструкций и изучает — для прозаической речи риторика ('*илм ал-балāға* «наука о доходчивости», или '*илм ал-ма'āни* «наука о смыслах»), а для поэтической — поэтика ('*илм аш-ши'р*); это — развитые и сложные дисциплины классической филологии. Для нас важно, что приемы *зāхир-бāтин*-перехода, т.е. наращивания сложности смысловых конструкций, стоящих за явленной стороной речи и превышающих обычные, общие для всех носителей языка закономерности понимания, были подробно исследованы и классифицированы. Они были известны как автору, так и подготовленному слушателю или читателю. Смысл, который тот извлекал в результате применения этих приемов к звучащей или записанной речи, оказывал на него тем большее воздействие, чем более замысловат и нетривиален был путь, ведущий к такому смыслу. Именно на этом основан как эффект «доходчивости» хорошо устроенной прозаической речи, так и ощущение красоты поэзии. Автор заслуживал тем большей похвалы, чем большее число таких *зāхир-бāтин*-слоев он мог упаковать в свой текст, т.е. чем большее число переходов к смыслу его текст позволял и чем более правильными были такие переходы.

Ибн 'Араби, без сомнения, был мастером построения текста по этим канонам. Важно подчеркнуть, что достигаемая таким образом многосмысленность текста не является ни украшательством, ни неким приемом эзотерики. Пустое украшательство расценивалось как «деланность» (*такалуф*) речи, что служило отрицательной характеристикой: подлинная красота и доходчивость отличаются от украшательства *необходимостью зāхир-бāтин*-переходов, т.е. обязательной, закономерной передачей смысла. Эта закономерность известна и автору и слушателю, она не составляет «тайны посвященных», поэтому такой текст будет ошибкой расценивать как эзотерический, т.е. как закрытый от кого-то.

Вот почему раскрыть все слои смысла в тексте Ибн 'Араби и значит объяснить русскому читателю этот текст, распечатать его для восприятия. Ведь те *зāхир-бāтин*-переходы, которые очевидны для подготовленного арабского читателя, попросту не могут быть прочитаны русским. Во-первых, потому, что нельзя сохранить возможность всех этих переходов при изменении языка. А во-вторых, даже если бы такая невероятная задача оказалась осуществимой, к восприятию текста по этим законам в принципе не

готово сознание русского читателя, воспитанного на других приемах вычитывания смысла из текста.

Я рассматриваю эту публикацию как первый шаг к выполнению задачи распечатывания текста «Гемм», экспликации его смысловых слоев. В идеале такую задачу надо выполнять в форме комментария (а не исследования), и я надеюсь когда-нибудь опубликовать хотя бы одну главу «Гемм» именно в таком виде. Но здесь сжатый объем диктует свои условия. Мне пришлось урезать комментарий насколько возможно, перенеся в эту вводную статью общие замечания относительно того, на чем основывается упаковывание (и, соответственно, распаковывание) смысла в комментируемом тексте. Чтобы не превысить заданный объем, я ограничился лишь частью первой главы «Гемм» — в ней, впрочем, сказано всё принципиально значимое для понимания основания целостной концепции Ибн ‘Арабӣ.

Начать придется с самых общих, а значит, и самых фундаментальных вещей.

Принципиальная новация Ибн ‘Арабӣ заключается в рассмотрении Бога и мира (*al-ḥaqḥ* «Истинного» и *al-ḥalq* «Творения») как находящихся в отношении *zāḥir-bāṭin*-противоположения¹. Это означает кардинальную перестройку взгляда как на уровне философской парадигмы, так и, естественно, на уровне развернутой философской доктрины. Именно это оказывается принципиально непривычным для средневекового сознания, поскольку означает переделку взгляда на мир в направлении формирования философской парадигмы нововременного типа. В этом — непреходящее историческое значение взглядов Ибн ‘Арабӣ.

Сам Величайший шейх, я думаю, прекрасно понимал революционность предложенного им взгляда. Это ясно проявляется, к примеру, в его многочисленных рассуждениях о единичности и двойственности. Термин *‘aḥadīyya* «единичность» связан с именем Бога *‘aḥad* «Один», «Единственный», которое служит одним из самых сильных указаний на абсолютную трансцендентность Бога (вспомним Коран 112:1: «Скажи: „Он — Бог — един“») — акцентированное выражение центрального доктринального принципа *tawḥīd* «обеспечение единственности»). В текстах Ибн ‘Арабӣ этот термин — один из частотных; он связан с понятием «нечетность» (*vitp*, *фард*, *фардиййа* — см. начало главы 11 и главу 27 «Гемм») и дополняющим его понятием «чет», «пара», «парность» (*шаф* ‘). Рассуждения о «не-

¹ Я никак не ввожу, полагая их известными читателю, положения о двух основных механизмах смыслопорождения, характерных для арабской культуры: механизме противоположения-и-объединения, основанном на выстраивании *zāḥir-bāṭin*-пар противоположностей, и механизме соотнесения целого-и-единичного, выражением которого служит пара категорий *‘aṣl-ḥalq* ‘. Эти положения высказаны в [Смирнов 2010] в контексте более общей теории о субстанциальной и процессуальной логиках смысла, характерных для западного и арабского мышления.

четности» и «парности» у Ибн 'Арабī практически всегда связаны с вопросом о соотношении Бога и мира. Логику этих рассуждений схематично можно представить так: Бог, безусловно, единствен (*'ахад*), но мир всегда составляет пару, «сопровождая» его единственность и нечетность. Ибн 'Арабī никак не отрицает единственность Бога, он лишь говорит, что мир может существовать только как составляющий для этой единственности пару. Эта пара выстроена по модели *зāхир-бāтин*. Вот одно из рассуждений, очень ясно подчеркивающих эту мысль:

Знай: разум познает, что Бог обладает самостной единичностью (*'ахадиййа зātиййа*). Между нею и тем, чего требуют возможные (*мумкинāt*), нет никакой соотнесенности (*нисба*). Мы об этом говорили. Обладатель разума (*'ақил*) это знает, и для разума невозможно уразуметь существование мира из этой единичности. А благодаря пятничной молитве он должен вернуться к рассмотрению того существования, которого требует возможное от Обладателя сей единичности, и рассмотреть Его как бога (*'илāх*), требующего обожествляемого (*ма'лух*). Это — другое знание, и оно правильно только благодаря совокупности (*джамā'a*). А это — составление и упорядочивание указаний (*адилла*). Поэтому пятничная молитва обязательна для разума, который служит атрибутом разумеющего (*'ақил*).

Женщина ущербна [в сравнении с мужчиной] по разуму и по религии, и разумение (*'ақл*), коего ей не хватает, — это разумение сей самостной единичности. Посему пятница (*джум'а*, т.е. пятничная соборная молитва. — А.С.) обязательна [именно] для мужчины. Это — собрание (*джам'*) знания о той единичности и о том, что Он — бог (*'илāх*). Поскольку разум женщины недостаточен для познания сей единичности, она не обязана соединять (*джам'*) ее (единичность. — А.С.) с познанием Бога (*'аллāх*) как бога (*'илāх*) [Футухат, 1:485].

Ибн 'Арабī совершенно ясно говорит о том, что божественная самость как «единичная» (*'ахадиййа*) не может иметь никакой связи с миром. Эта мысль выражена в первых трех фразах отрывка (здесь «то, чего требуют возможные» — это существование (*вуджуд*), или появление мира; такая интерпретация подтверждается многочисленными параллелями и в «Геммах», и в «Откровениях»). Но главное даже не это, а то, как решается проблема невозможности связать ранг *'ахадиййа* с несомненным существованием мира. Для этого, говорит Ибн 'Арабī, надо рассмотреть Бога иначе, а именно — как «бога (*'илāх*), требующего обожествляемого (*ма'лух*)».

Под «обожествляемым» Ибн 'Арабī понимает мир, в этом не может быть сомнения: в предыдущей фразе он говорит о том, что «возможные вещи» (*мумкинāt*), т.е. вещи мира, требуют от Бога существования²: полу-

² О мире как обожествляемом см. также примеч. 24 к переводу.

чается, что их связь с Богом может быть понята, только если мы считаем их «обожествляемыми». Под обожествляемостью Ибн ‘Арабӣ вовсе не подразумевает (как это вытекало бы из прямого значения арабского слова и его русского перевода) поклонение миру как богу. *Ма’луḫ* является страдательным причастием и передает смысл подверженности божественному воздействию: «обожествляемым» мир является в том смысле, что в нем воплощены все божественные имена. О Боге и мире как паре *’илāх-ма’луḫ* «бог-обожествляемое» Ибн ‘Арабӣ подробно говорит в начале 5 главы «Гемм» (см. [Фусус, 1980, 81]), указывая на «двусторонность» (*’амрān*) активного и пассивного, уничтожающую единичность [Фусус, 1980, 91]. Наконец, он рассуждает о «божественном духовном удвоении (*таснийя*)» [Фусус, 1980, 147].

Остановимся подробнее на последнем термине. Как нельзя более показательно, что ‘Афӣфӣ игнорирует свидетельство всех трех рукописей, которые легли в основу его критического издания «Гемм» и в которых без разночтений стоит это слово, в пользу предложенного ал-Қайсарӣ исправления (*танби’а* «возвещение» вместо *таснийя* «удвоение»): «удвоение» никак не может быть согласовано с той неоплатонической трактовкой Ибн ‘Арабӣ, которую предлагает уже ал-Қайсарӣ³ и которую доводит до предела ‘Афӣфӣ — а вслед за ними повторяют многие современные ученые.

Насколько тенденциозной может быть и традиционная комментаторская, и современная ученая традиция в игнорировании очевидности текстуральных свидетельств ради внедрения и сохранения привычной интерпретации, свидетельствует филологическая история критического издания «Гемм». Сам ‘Афӣфӣ пишет в примечании к этому слову: «Я принимаю чтение ал-Қайсарӣ. Во всех трех рукописях стоит *تثنية تاسنئيا* — чтение, которое этот комментатор считает ошибочным» [Фусус, 1980, 147]. Конечно, не случайно ал-Қайсарӣ избавляется таким странным образом от термина «удвоение», и не случайно ‘Афӣфӣ следует ему, игнорируя единоголасное

³ Он пишет: «Большинство тех, кто обсуждал данный вопрос, читают это слово *تثنية*, от *الثني*. Они искажают дело, ибо сия гемма — пророческая, а будь в ней *تثنية*, ее не нужно было бы именовать духовной и божественной» [Кайсари, 1375, 895]. Логика проста: будь тут «удвоение», нельзя было бы этот текст именовать «божественной мудростью», и на основании данного умозаключения можно игнорировать свидетельство большинства. Добавлю, что и слово *تثنية*, употребленное ал-Қайсарӣ, мне не удалось найти ни в словарях, ни в литературе; очевидно, это искаженное *تثنية*. В комментаторской традиции мнения разделились так: *танби’а* встречаем в [Джанди, 1381, 549] (он указывает на чтение *تثنية* как отвергнутое ал-Қайсарӣ) и [Хваразми, 1382, 535] (без объяснений), а *таснийя* (а не *тснне*, как у ал-Қайсарӣ) — в [Турка, 1378, 606], с указанием на чтение ал-Қайсарӣ; в [Кунави, 1413] и [Джами, 1370] этот текст «Гемм» не воспроизводится. Интересную ноту добавляет Джандӣ, указывая, что в двух рукописях вместо обсуждаемого слова стоит *بينية байнийя* — абстрактное существительное от *байна* «между», означающего также «соединение» (*джам’*), что безусловно синонимично *таснийя* в моей трактовке.

свидетельство рукописей, на которых основывает свое издание «Гемм»: «удвоение» Бога-и-мира не укладывается в неоплатоническую трактовку Ибн 'Араби, которую развивают эти два автора.

О странности позиции ал-Қайсарӣ и последовавших за ним комментаторов свидетельствует уже тот факт, что слово *تنبئة*, которым они предлагают заместить *تثنية* «удвоение», в литературном арабском языке, насколько я могу судить, не присутствует (хотя понятно, что в принципе оно может быть образовано как масдар второй породы от корня *н-б-'* по модели *таф'ила*). Оно не зафиксировано в средневековых словарях и не употребляется нигде в доступной для анализа классической литературе. Единственное его вхождение мне удалось обнаружить у ал-Қуртуби, упоминающего *танби'а* как масдар глагола *набба'а* «возвещать», который простонародье (*'амма*), по его свидетельству, употребляет в этой форме, т.е. по второй породе, вместо правильной четвертой породы *анба'а* [Қуртуби, 1372, 8:322]. Это проливает свет на источник «исправляющего» чтения ал-Қайсарӣ и показывает, насколько важно для этого и следующих за ним авторов устранить «удвоение» из текста «Гемм», если взамен они готовы предложить слово-фантом.

В текстах Ибн 'Араби слово *تنبئة* не употребляется, зато *تثنية* «удвоение» встречается в «Откровениях» более 20 раз. Часто речь идет о «двойственности» или «удвоении» не в том смысле, о котором мы говорим, однако по крайней мере два контекста [Футухат, 1:398, 2:292] имеют прямое отношение к данной теме. В первом случае удвоение рассматривается как воплощенное в формулах азана (призыва к молитве), где оно трактуется как разделение того, что принадлежит Богу, и того, что принадлежит рабу. Во втором случае речь идет о божественных именах и их соотношении с вещами, в которых они воплощены: двойственность «имя/именованное» — это двойственность *зāхир-бāтин*-отношения между Богом и миром.

Итак, *зāхир-бāтин*-«двойственность» Бога-и-мира — принципиальное положение, которое Ибн 'Араби многократно повторяет в своих основных текстах и которое вызывает столь упорное и показательное желание переиначить его и у традиционных комментаторов, и у современных исследователей. Как с этой двойственностью соотносится единичность (*'ахадийя*) Бога? Логически совместить их (вывести одно из другого или непротиворечиво увязать) невозможно: вспомним, что, когда мы видим двойственность, «исчезает Единичность» [Фусус, 1980, 91]. Поэтому две точки зрения могут быть лишь поставлены рядом, взяты как «совокупность» (*джамā'а*), о чем Ибн 'Араби и говорит, рассуждая о пятничной молитве (однокоренное *джум'а*) и ее необязательности для женщин. Впрочем, не будем наводить на Величайшего шейха критику феминистического толка: говоря об ущербности женского разума, который не может совместить божественную единичность с двойственностью Бога-и-мира, двойственностью *'илāх-ма'лұх*

«бог-обожествляемое», Ибн ‘Арабӣ, вероятно, имел в виду вовсе не женщин, а, как он выразился в другом месте, «теоретиков, чей ум слаб» [Фусус, 1980, 67]: уж не предвидел ли он попытки своих комментаторов и исследователей устранить именно эту *з̣а̣хир-ба̣т̣тин*-двойственность?

Но не будем слишком строги: Величайший шейх сам дает повод для подобных «исправляющих» (а на деле искажающих) прочтений. Выше было сказано, что его понимание соотношения между Богом и миром как выстроенного по модели *з̣а̣хир-ба̣т̣тин* означает революционную переделку средневекового взгляда. Помимо этой модели, описывающей отношение противоположения в процессуальной смысловой логике, характерной для арабской культуры, использовалась и модель *’асл-фар’*, описывающая соотношение целого и единичного. Это — две разные модели, и возможность их совмещения должна быть специально исследована.

В *з̣а̣хир-ба̣т̣тин*-паре одна из сторон должна иметь перевес, как будто инициировать завязывание отношения между ними. Это хорошо видно на парадигматическом примере процесса: активная и пассивная его стороны, составляющие *з̣а̣хир-ба̣т̣тин*-пару, неравноправны в том смысле, что инициатором отношения выступает всегда активная сторона. В паре Бог-мир, выстроенной по законам *з̣а̣хир-ба̣т̣тин*-противоположения, активной стороной, безусловно, выступает Бог. Онтологически это выражается в том, что только Бог самостно, сам по себе обладает атрибутом необходимого существования; только и именно он передает эту необходимость всем вещам мира, деля и их необходимыми, т.е. существующими самостоятельно. *З̣а̣хир-ба̣т̣тин*-пара, иначе говоря, имеется благодаря тому, что Бог инициирует существование мира и тем самым создает эту парность.

Именно такой вывод мы должны сделать, если рассматриваем *з̣а̣хир-ба̣т̣тин*-отношение Бог-и-мир само по себе (мы вскоре увидим, что эта огорка принципиальна).

В привычных онтологических категориях, которые (один их пласт) возникли еще в сочинениях мутазилитов, а другие (другой пласт) были разработаны ал-Фарāбӣ и Ибн Сīной и получили широкое хождение за пределами фальсафы, это отношение между Богом и миром описывается следующим образом:

Нет сомнения, что возникшее (*мух̣дас*) возникло и нуждается (*иф-тиқ̣ар*) в том, что дало ему возникнуть, поскольку само по себе оно (возникшее. — А.С.) обладало возможностью (*имк̣ан*); посему существование его — от иного, и оно связано с тем узами нужды. Тот, Кто служит опорой, непременно должен быть обладающим необходимостью существования благодаря своей самости (*ва̣джиб ал-вуджуд ли-з̣а̣тихи*), самодовлеюще (*ганиий*) существующим и ни в чем не нуждающимся. Именно Он Своей Самостью даровал сему возникшему существова-

ние, а потому оно и соотносено с Ним. Поскольку Он сделал его самостоятельным, оно необходимо чрез Него. Опираясь на Того, от Кого оно появилось как самостоятельное, оно должно быть по Его форме во всем, в чем с Ним соотносено, в любом имени и атрибуте, кроме самостоятельной необходимости; ее в возникшем, пусть оно и обладает необходимостью существования (*vād̄jīb al-vud̄jūd*), не может быть, ибо его необходимость — благодаря иному, а не благодаря самому себе [Фусус, 1980, 53].

Здесь отношение между Богом и миром описывается по-прежнему как *zāḫir-bāṭin*-отношение. Свидетельством этого служит указание на соотношение мира с Богом во всем: мир — «по форме» Бога, говорит Ибн ‘Араби (см. также примеч. 27 к переводу). Исключение из этого *zāḫir-bāṭin*-соответствия — атрибут самоотносительно-необходимого существования: таково единственное абсолютное отличие Бога от мира, которое и обосновывает перевес, отданный божественной стороне в этом соотношении. Однако весь мутазилитско-фальсафный лексикон, который Ибн ‘Араби здесь использует (он любит выражать свои мысли на языках разных школ и направлений мысли), может создать у читателя впечатление, что Величайший шейх высказывает не более чем привычные взгляды на Бога как абсолютное начало мира, которые не только не предполагают, но и категорически исключают *взаимную* логическую и онтологическую необходимость Бога и мира (а именно эта взаимность вытекает из модели *zāḫir-bāṭin*). Добавим, что Ибн ‘Араби нередко говорит о Боге как об «основе» (*‘aṣl*) мира, что играет ту же роль: основа логически и онтологически не зависит от своих «ветвей» (*fuṣūṭ*).

Если обратить исключительное внимание именно на этот онтологический язык и интерпретировать его не в той роли, какую он играет в текстах Ибн ‘Араби (где Величайший шейх использует его лишь для того, чтобы показать возможность включения всех прежних дискурсов в поле своей концепции как относительных, выражающих ту или иную сторону дела), а в контексте породивших эту терминологию теорий, то можно легко «убедиться», что Ибн ‘Араби говорит мало нового в сравнении с прежними мыслителями. Правда, придется не обращать внимания на все то, что с этим языком не согласуется (обычно это списывают на «мистический характер» текстов Величайшего шейха, которые-де в принципе не поддаются систематизации и рационализации и в которых может встретиться что угодно), или даже прибегнуть к подчисткам вроде той, с помощью которой из текста «Гемм» удалили *tasnīya* «двойственность» Бога и мира.

В арабской теоретической мысли *zāḫir-bāṭin* функционирует как самостоятельная терминологическая пара, выражая способ организации противоположения в процессуальной смысловой логике. Никто не станет оспаривать, что это — самостоятельный аспект, который может рассматриваться как будто независимо. Он, однако, не обладает подлинной незави-

симостью: любое противоположение только тогда имеет смысл, когда предполагает собственное единство, «схватывающее» противоположности и задающее тем самым их границу. Нередуцируемый минимум осмысленности представлен не *зāхир-бāтин*-противоположением, и уж тем более не изолированным термином из этой пары, а целостной конфигурацией противоположения-и-объединения. Мы должны понять, какая категория у Ибн ‘Арабī выражает единство Бога-и-мира; чем скрепляется, или в чем воплощается отношение *зāхир-бāтин*, связывающее их?

Ясный ответ на этот вопрос мы получаем в последней фразе публикуемого отрывка первой главы «Гемм». Без совершенного человека, говорит Ибн ‘Арабī, мир исчезнет, поскольку не сможет вести внешнее в отношении Бога, самостное (пусть и дарованное Богом) существование. Иначе говоря, без совершенного человека (*‘инсāн кāmил*) развернутость *зāхир-бāтин*-отношения между Богом и миром невозможна.

О совершенном человеке было написано немало как самими суфиями, так и исследователями суфизма. Очень ясное, четкое и последовательное осмысление этой категории мы встречаем у Ибн ‘Арабī. Совершенный человек в его концепции играет важнейшую онтологическую роль, воплощая процессуальное единство Бога-и-мира, являясь «стяжкой» двух сторон, обеспечивающей единство этого противоположения. (Самое время вспомнить о знаменитом термине *ваḥдат ал-вуджūd* «единство бытия» и понастоящему взглянуть на его смысл; мы сделаем это ниже.)

Далее, термин «совершенный человек» фактически синонимичен в текстах Ибн ‘Арабī термину *ḥақīқат ал-ḥақā’иқ* «Истина истин». Этот термин малоупотребителен в сравнении с другими (что совсем не соответствует его роли): в «Откровениях» мне удалось обнаружить четыре контекста его употребления; правда, об Истине истин подробно говорится в относительно небольшом, но очень важном трактате под названием *Иншиā’ ад-давā’ир* «Составление окружностей». Оставшаяся часть этой статьи будет посвящена данному термину; мы таким образом завершим рассмотрение базовой, нередуцируемой (и в этой смысле минимальной) конфигурации категорий Бог-и-мир/Истина истин, составляющей основание всей концепции Ибн ‘Арабī.

При несомненной важности термина *ḥақīқат ал-ḥақā’иқ* он употребляется в «Откровениях» как будто невзначай, между прочим, в переплетении других рассуждений. Невозможно вырезать из контекста целостную цитату, оставив за бортом все не относящееся напрямую к делу. Поэтому, надеюсь, читатель простит меня за то, что придется обременить его просьбой глубоко вникнуть в текст цитат, чтобы вытянуть на свет искомое зерно понимания.

Вот первая из них:

Человек — один из четырех предметов познания (*ма’лūмāт*), обладающих воздействием (*та’сīр*). Первый предмет познания (*ма’лūм*) для

нас — человек. Второй предмет познания — большой мир, служащий формой явного [для] человеческого мира. Человек, являющийся сердцем этой формы (я имею в виду исключительно совершенного [человека], обладателя того ранга), — третий предмет познания. А четвертый предмет познания — Истина истин (*ḥaqīqat al-ḥaqā'iq*), обладающая определяющим воздействием (*ḥukm*) и на вечность (*қидам*), и на возникновение (*худоўс*). А пятого обладающего воздействием предмета познания, другого, нежели упомянутые, нет [Футухат, 3:199].

Эта цитата завершает в тексте «Откровений» пространное рассуждение о человеке. Впрочем, мы пока сосредоточимся на термине «Истина истин» и попробуем определить его отношение к другим категориям. Заметим, что Истина истин определяет (*ḥukm*) и вечное, и временное; она как будто сильнее и того и другого.

Однако вечное существование — это существование Бога, или «Истинного», а временное — существование мира, или «Творения». Мы можем сделать вывод, что «Истина истин» стоит *выше* противопоставления Бога и мира, что она одинаково властна в отношении их.

Чтобы развить полученный вывод, обратимся к следующему отрывку:

Смысл (*ma'nān*), приемлющий форму тела, и есть то, о чем мы говорим в этом разделе; он подготовлен для этого («смысл» для «принятия тела». — *А.С.*). А тело, приемлющее фигуру, — это прах (*ḥabā'*), поскольку именно он самостоно приемлет фигуры. В нем появляются все фигуры, при этом ни в какой фигуре нет ничего от него, и он не является воплощенностью фигуры. Столпы (*arḳān*) — прах для порождений (*мувалладāt*): это естественный прах. Железо и тому подобное — прах для всего, что из него образовано: для ножей, мечей, клинков, молотков, ключей; все это — формы фигур. Подобное называется искусственным прахом. Итак, их [насчитывается] четыре у обладателей разума. Основа же — это всецелое (*al-'aṣl ḥuwa al-kuḥl*), и именно ей мы отдаем это преимущество.

А мы добавляем [к этому] Истину истин; о ней мы говорили в этом разделе, она объемлет (*ta'umm*) Творение и Истинного. О ней не говорил никто из теоретиков (*arḃāb an-naẓar*), кроме Божьих людей. Правда, мутазилиты обратили внимание на нечто близкое, говоря, что Бог [является] «Говорящим» благодаря «говорящести» (*qā'ilmīyā*), «Знающим» благодаря «знающести» (*'ālimīyā*), «Могущественным» благодаря «могущественности» (*qādirīyā*). Они хотели избежать утверждения атрибутов, дополнительных в отношении самости Истинного, очищая (*tanẓīḥ*) Истинного, пошли этим путем и были близки к тому, как обстоит дело [Футухат, 2:433].

Эта цитата встроена в пространное рассуждение Ибн ‘Арабī, посвященное вопросу об «основе» (*‘аṣл*) всего находимого в мире. Сначала он говорит о четырех типах, или уровнях, на которых обнаруживается такая основа, и отмечает, что эти четыре типа признаются «обладателями разума». Речь идет о модифицированных аристотелианских натурфилософских представлениях. «Смысл», который способен «принимать форму тела», соответствует аристотелевской первоматерии. Оформленную первоматерию Ибн ‘Арабī называет «прахом», поскольку это некое тело. Третий уровень — «столпы»; этот термин применялся в классической арабской философии как синонимичный понятию «первоэлемент» (хотя иногда имел и отличное от него содержание). Наконец, естественные тела, служащие материей для формообразующей деятельности человека, — это четвертый вид «праха».

Этими четырьмя типами основ исчерпывается ответ, который дает фальсафа на вопрос об источнике и основе мира. Однако все это, тут же добавляет Ибн ‘Арабī, имеет в качестве своей основы «всецелое» (*ал-кулл*), причем это всецелое обладает, по его мнению, преимуществом перед названными четырьмя типами, которое состоит именно во всецелостности, т.е. в большей фундаментальности. Нет сомнения, что под этой «всецелой основой» он подразумевает Бога, т.е. «Истинного»: сошлюсь на [Фуус, 1980, 49], где Ибн ‘Арабī говорит о Боге как об «основе форм мира», или же на [Футухат, 3:198], где речь о «переменах» (*таḥаввулāt*) мира в связи с переменной «основы»-Бога. С точки зрения Ибн ‘Арабī, все четыре типа основ принадлежат миру, т.е. Творению, однако аристотелианская философия не указывает на источник этих основ, каковой находится в Истинном.

Но главное здесь, собственно, не эти построения, которые Ибн ‘Арабī выполняет довольно часто и в «Геммах», и в «Откровениях», и если бы дело ограничивалось ими, не стоило бы разбирать их столь тщательно. Главное — следующая фраза Ибн ‘Арабī, в которой он говорит, что Истина истин «добавляется» к этому и что она «объемлет» Творение и Истинного.

Следующее рассуждение, развивающее понятие *ḥaḳīqat al-ḥaḳā’iḳ* как общее для Истинного и Творения, даст возможность понять, что значит для Истины истин «обнимать» Бога-и-мир:

Знай, что *lām-‘алиф*, внедрившись (*ḥалла*) [во вместилище], утратив свою фигуру, обнаружив свои тайны, забыв свое имя и описание (*расм*), являясь на уготовлении рода (*джинс*), клятвы, определения и [формы] возвеличивания (*та’зīm*).

Поскольку *‘алиф* — удел Истинного, а *lām* — удел человека, *‘алиф* и *lām* стали [употребляться] для [обозначения] рода. Ведь упомянув *‘алиф* и *lām*, ты упоминаешь все мироздание (*кавн*) и его Создателя (*мукаввин*). Если же ты, потеряв из виду Истинного и находясь с тварным

(إذا فنيت عن الحق بالخليقة), упомянешь 'алиф и *lām*, то 'алиф и *lām* — это Истинный и Творение. Это мы и называем родом.

Вертикальная линия *lāma* принадлежит Всевышнему Истинному. Воспринимаемая чувствами половина окружности *lāma*, оставшаяся после того, как 'алиф забрал свою вертикальную линию, — это фигура *nūna*, принадлежащая Творению. Отсутствующая (*ḡā'ib*), духовная половина окружности принадлежит Царствию (*malaḡūt*). 'Алиф, обнаруживающий диаметр этой окружности, принадлежит приказанию, а именно — «Будь!».

Все это — виды и разновидности (*anwā' wa fuṣūl*) того всеобщего рода (*al-djins al-a'amm*), над которым нет никакого рода. Это — Истина блуждающих истин (*ḡaḡīḡat al-ḡaḡā'iq at-tā'ixa*), вечных в вечном, а не в своих самостях, и возникших в возникшем, не в своих самостях. Они, если рассматривать их самости, — не существующие (*lā mavdḡūda*) и не несуществующие (*lā ma'dūma*). Поскольку они не являются существующими, они и не имеют ни атрибута вечности, ни атрибута возникновения, как о том будет говориться в шестой главе этой книги. Есть нечто с ними схожее с точки зрения принятия ими форм, не с точки зрения принятия ими возникновения и вечности: то, что с ними схоже, существует, а все существующее — либо возникшее (а именно — Творение), либо дающее возникновение (а именно — Творец). Поскольку они принимают и вечность, и возникновение, Истинный проявляется для Своих рабов в тех Своих атрибутах, в каких пожелает [Футухат, 1:77].

Начнем со второй половины цитаты. Для нас естественно представлять себе «общность», или «обнимание» (*'umūm*) (Истина истин «обнимает» Истинного и Творение — предыдущая цитата) как включение внутрь, как охват некой опоясывающей границей. Это герменевтическое ожидание получает, казалось бы, неоспоримое подтверждение здесь, где Ибн 'Араби говорит о роде, более того, о «всеобщем роде», над которым нет никакого другого рода, отождествляя этот высший род с Истиной истин. Истинный и Творение (пара *al-ḡaḡḡ/al-ḡalḡ*) должны были бы — если наши герменевтические ожидания верны и если речь действительно идет о роде, как он понимается в аристотелевской логике — быть видами этого высшего рода, причем видами, исчерпывающими свой род, поскольку ничего иного, кроме Истинного и Творения — и объединяющей их Истины истин — в мироздании попросту нет.

Принципиальной чертой родо-видового отношения является следующее: родовой признак не может не присутствовать в каждом из видов. Единственной положительной характеристикой Истины истин служит то, что составляющие ее истинности названы «блуждающими». Это, надо думать, основной, конституирующий признак Истины истин: в отличие от

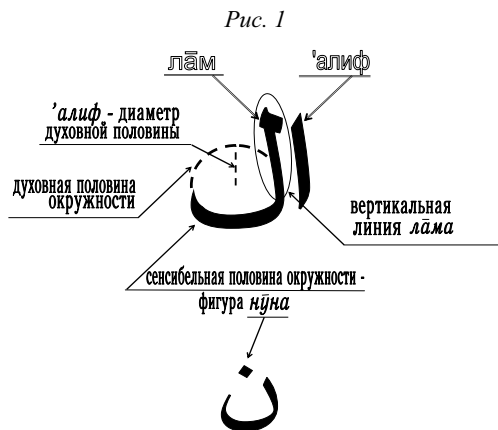
Истинного и Творения, которые также содержат полный набор *ḥaqā'iq* «истинностей», истинности Истины истин способны «перемещаться» между вечностью и временным возникновением. Ибн 'Арабī говорит об этом неоднократно, и в этом не может быть сомнения. Но вот в чем дело: эта характеристика принадлежит *исключительно* Истине истин и категорически *не* предидируется ее предполагаемым «видам» — Творению и Истинному. Думать, что Истина истин составляет в аристотелианском смысле род для подпадающих под нее видов, — все равно что считать, будто «жидкое тело» служит родом для, скажем, «газообразного тела» и «твердого тела». Не будем забывать, что истинности, входящие в Истину истин, — это не абстрактные понятия, они не отвлечены от нижестоящих единичных вещей или общностей более низкого уровня обобщения, как это было бы верно для рода и видов.

Разговор о всеобщем роде и Истине истин Ибн 'Арабī завел, рассуждая о свойствах букв. *Алиф* и *лām*, употребленные перед именем, служат в арабском языке определенным артиклем, одна из функций которого — обозначение рода. Этим вызван переход к обсуждению рода как философского понятия (а не языковой категории). И здесь употребление термина «род» оправдано лишь одним — повторением общего семантического элемента *ḥaqā'iq* «истинности» во всех целостностях, о которых идет речь. Истина истин включает в себя *ḥaqā'iq* по самому своему названию; Истинный — это божественная самость, представляющая собой абсолютный набор *ḥaqā'iq*; наконец, Творение — это вещи, каждая из которых представляет собой некоторую констелляцию этих *ḥaqā'iq*, причем Творение в целом точно соответствует, с точки зрения набора *ḥaqā'iq*, Истинному.

Такого повторения семантического элемента недостаточно, чтобы установить родо-видовое отношение: мы видели, что их необходимое условие не выполняется в данном случае. Поэтому рассуждения Ибн 'Арабī о «всеобщем роде» следует считать иносказанием, привязкой чужого языка к собственным взглядам. Вместе с тем повторение семантического элемента во всех составляющих конфигурации характерно не только для родо-видового отношения, но и для отношения противоположения-и-объединения в процессуальной логике смысла. Мы легко в этом убедимся, взяв парадигматический пример какого-нибудь процесса: скажем, противоположащие «ищущий-искомое», объединенные процессом «искания», имеют общую семантику, отраженную в русском языке общим корнем, но они не образуют родо-видовую конфигурацию. Отношение Истины истин к нижестоящей паре Истинный-Творение гораздо ближе к тому, что предполагается процессуальной логикой отношения процесса к стягиваемой им паре «действующее-претерпевающее», хотя и не совпадает с парадигматическим примером дословно. Однако процессуальное понимание категории «Истина истин» снимает все те противоречия, которые неизбежны при попытке понять ее всерьез как «всеобщий род».

Добавим к этому, что каждая истинность (*ḥaqīqā*) в Истине истин представляет собой именно процесс, поскольку выражается масдаром (*ḥayāt* «жизнь», *'ilm* [по]знание и т.д.). Ибн 'Арабӣ не случайно упоминает мутазиликов и их решение вопроса о божественных атрибутах⁴: некоторые мутазилики считали, что (к примеру) божественный атрибут «знающий» указывает на «знание» в божественной самости и на «познаваемое», т.е. вещи мира. Их тезис логически близок к решению Ибн 'Арабӣ, которое говорит, что Истина истин (она занимает у него то место, какое занимала божественная самость у мутазиликов) — это совокупность «знания» и всех прочих истинностей, которые предидируются Истинному как вечные и Творению как возникшие. Если у мутазиликов *zāḥir-bāṭin*-отношение связывало «знающего» Бога и «познаваемые» вещи мира и было скреплено «знанием» как процессуальной стяжкой, то у Ибн 'Арабӣ «знающий» Истинный (Бог) находится в *zāḥir-bāṭin*-соотношении со «знающими» вещами мира, и это соотношение скреплено в процессуальное единство «знанием» как одной из «блуждающих истин» Истины истин.

Что касается начала разбираемой цитаты, то для ее общего понимания достаточно иллюстрации, наглядно представляющей хуруфитские построения Ибн 'Арабӣ (см. рис. 1); я ограничиваюсь ею, поскольку подробный разбор этих построений не входит в мои задачи.



И наконец, последний из отрывков, в которых употребляется понятие «Истина истин»:

...Истина интеллигибельных истин, которые являются возникшими в возникшем и вечными в вечном. Это выявляется посредством общно-

⁴ Конечно, это не единственное решение, предложенное мутазиликами, а одно из многих; показательно, что Ибн 'Арабӣ упоминает именно его, поскольку оно логически схоже с той конфигурацией «Бог-и-мир/Истина истин», которую он выстраивает.

сти (*иштира́к*) имен. Ведь Он назвал тебя так же, как Самого Себя; даже не Он тебя назвал, а это всеобщая Истинность (*ал-хақи́қа ал-куллийа*) соединила Истинного и Творение. И вот, ты — знающий, и Он — знающий, но ты возникший, и соотносённость знания с тобой — возникшая, а Он — вечный, и соотносённость знания с Ним вечная. А знание одно в своей воплощенности, оно принимает атрибут того, для кого становится характеристикой (*на 'т*), пойми это [Футухат, 4:311].

Здесь фактически повторено то, что было сказано ранее: Истина истин *соединяет* Истинного и Творения, воплощает — в своем единстве! — их связанность. Повторю очевидное: не Бог и Творение едины (когда можно бы было говорить о пантеизме хотя бы в каком-то смысле), а их единство заключено в *третьей вещи* — Истине истин, а значит, внеположно им. Более ясное доказательство невозможности характеризовать взгляды Ибн 'Араби́ как пантеистические трудно найти.

Я упомянул «третью вещь» не случайно: это термин самого Ибн 'Араби́ (*аш-шай' ас-сāлис*), который он активно употребляет в «Окружностях». О «трех вещах» он ведет речь в этом трактате практически с самого начала (см. [Инша, 1996, 16 и далее]), подчеркивая, что нет «отставания» ни мира от Бога, ни третьей вещи от мира [Инша, 1996, 18]. Здесь уже третья вещь названа *'ақл* «основой» мира [Инша, 1996, 18], она представляет собой *хақи́қат хақа́'иқ ал-'āлам ал-куллийа* «Всеобщую Истину истин мира», которые в вечном — вечные, а в возникшем — возникшие. Эта вещь не является ни возникшей, ни вечной, но она столь же безначальна (*'азал*), как и Бог [Инша, 1996, 16]. Она не приемлет никаких прибавлений, не является ни целой, ни частичной [Инша, 1996, 18] и не описывается ни существованием, ни несуществованием [Инша, 1996, 17 и др.].

В заключение вернемся к первому из отрывков, в которых упоминается Истина истин. Речь там шла о четырех «предметах познания» (напомню, это исчерпывающий список того, что обладает *та'сир* «воздействием»), три из которых — человек в различных его аспектах, и лишь четвертый — Истина истин. Что имеет в виду Ибн 'Араби́ под первыми тремя «предметами познания»?

Величайший шейх неоднократно говорит, что человек собирает в себе все истинности (*хақа́'иқ*) и в этом смысле равнозначен миру; а поскольку мир и Бог находятся в отношении *зāхир-батин*-соответствия, то человек равнозначен и Богу. Исходя из этого, я предлагаю следующую трактовку. Первым назван человек, рассматриваемый как собрание всех истинностей в их вечностной ипостаси, т.е. человек как собирающий всю божественность, как равнозначный *ал-хаққ* «Истинному»⁵. Вторым упомянуто Творение, рас-

⁵ При такой трактовке понятно, почему это — первый предмет познания и почему «Истинный» не упомянут под этим именем в числе того, что «обладает воздействием», хотя упомянуты мир и совершенный человек.

сма­три­вае­мое как яв­ное (*zāhir*) для «чело­ве­че­ско­го ми­ра», т.е. для соб­ра­ния всех истин­но­стей в бо­же­ствен­ной са­мо­сти. На­ко­нец, со­вер­шен­ный че­ло­ве­чек как «сер­дце»: мне пред­став­ля­ет­ся, что Ибн 'Ара­би́ от­да­ет со­вер­шен­но­му че­ло­ве­ку то же мес­то, ко­то­рое от­да­но Исти­не истин. В дру­гом мес­те он го­во­рит:

Если ты познал упомянутое нами, то знаешь, кто является сердцем существования, кое питает мир его формы (для которой он — сердце и все ее части). Он — сердце совокупности (*qalb al-djam'*), он — собранность явных и скрытых истинностей в этой [имеющей] существование форме (*surā wudjūdīyyā*) [Футухат, 3:199].

Слова сердце (*qalb*) и переменчивость (*taqallub*) в арабском языке — однокоренные: ежесекундная изменчивость мира (концепция *ḥalq dжа-дид* «новое творение») объясняется изменчивостью Бога (таково необходимое следствие *zāhir-bātin*-соотношения между Богом и миром, устанавливающее между ними отношение зеркального соответствия), а соединяет эти две стороны, вечную и возникшую, совершенный человек — «сердце» миропорядка, играя ту же роль процессуального скрепа Бога-и-мира, что отдана Истине истин.

Чтобы подытожить наше исследование, зададим вопрос: почему в текстах Ибн 'Араби́ не встречается выражение *waḥdat al-wudjūd* «единство бытия», которое для многих последователей Величайшего шейха и современных исследователей стало обозначением его концепции? Этот вопрос интересен тем более, что «единство бытия» — это то, что западная философия со времен греков полагает в качестве своего основания. В чем отличие первого от второго, и есть ли оно?

С одной стороны, вопрос очень прост. Даже если Ибн 'Араби́ не употребляет выражение *waḥdat al-wudjūd* и тем более не использует его как термин, сама идея единства бытия у него, несомненно, присутствует. Он подтверждает ее неоднократно, в том числе в текстах, которые цитировались выше. Мы видели, что необходимое-само-по-себе-бытие — единственный атрибут Бога, не имеющий соответствия в мире, т.е. исключенный из общего правила *zāhir-bātin*-соответствия между Богом и миром. Из этого вытекает, что бытие — единственный атрибут, не включенный в ту самую двойственность (*tasnīya*) Бога и мира, которая и фиксирует это *zāhir-bātin*-соответствие, и что бытие, следовательно, *одно*. Для Бога оно собственное (необходимое-само-по-себе), а для мира — заемное (необходимое-благодаря-другому).

В этом смысле многочисленных высказываний Ибн 'Араби́ в духе того, что «мир иллюзорен (*mutawaḥḥam*), у него нет истинного существования» [Фусус, 1980, 103], что «все существование — видимость в видимости, истинное же существование — это Бог» [Фусус, 1980, 104] и т.д.: бытие мира и бытие Бога — одно бытие, поскольку мир пользуется заемным, несобственным бытием.

Но из этого вовсе не вытекает, что мир и Бог — нечто единое. Единство бытия, как оно понимается Ибн ‘Арабӣ, отнюдь не означает субстанциального единства Бога и мира — напротив, оно вписано в общую концепцию их *зāхир-бāтин*-соотнесенности, а значит, и взаимной внеположности. Единство бытия в рамках этой концепции означает только одно: Бог «сильнее» мира, и именно Богу отдана роль воздействующей, активной стороны в процессуально-ориентированной парадигматике *зāхир-бāтин*-двуединства Бога и мира.

В заданном вопросе можно увидеть и другой, значительно более глубокий смысл. Ведь единство бытия для западной философии — это концептуальное оформление наиболее фундаментальной интуиции *всеобщей связности*. Найти всеобщую связность, понять, на чем она основана, — исконная задача философии. Вот почему совершенно естественным оказывается герменевтическое ожидание западного исследователя, предполагающего, что и здесь, в концепции *вахдат ал-вуджӯд*, он встретит проработку вопроса о всеобщей связности; а поскольку магистральным направлением истолкования единства бытия в западной мысли служит субстанциальная его трактовка, то и здесь ожидание субстанциального единства бытия, т.е. субстанциального единства Бога и мира, становится решающим герменевтическим ожиданием. Эта презумпция и заставляет столь многочисленных исследователей вчитывать субстанциальную трактовку единства в тексты Ибн ‘Арабӣ, от которой уже рукой подать до его пресловутого «пантеизма». Это утверждение оказывается очень *комфортным* в контексте описанного герменевтического ожидания, и прежде всего этим объясняется распространенность пантеистических трактовок концепции *вахдат ал-вуджӯд*.

Этому субстанциализирующему прочтению *вахдат ал-вуджӯд* способствует и целая традиция неоплатонизации Ибн ‘Арабӣ, берущая начало в текстах его любимого ученика и фактически приемного сына Ҷадр ад-Дйна ал-Қўнавӣ и продолженная многочисленными комментаторами Величайшего шейха в иранском мире. Нелишне напомнить, что в исламском мире взгляды Ибн ‘Арабӣ нередко изучаются, даже и сегодня, по текстам комментариев, благодаря чему Величайший шейх предстает добросовестным неоплатоником. Разбор этой традиции комментирования — отдельная задача, но здесь я должен упомянуть только одно обстоятельство.

Именно в этой традиции становится устойчивым представление о «бытии» и «небытии» как о *двух* терминах, исчерпывающих онтологическую проблематику, с дальнейшим делением бытия на бытие вовне и бытие в мысли, а также на необходимое-само-по-себе и необходимое-благодаря-другому⁶. Такая трактовка, полагающая «бытие» предельной категорией, позволяющей говорить о вещи (и соответствующая аристотелианскому взгляду),

⁶ На такую трактовку при анализе взглядов Ибн ‘Арабӣ опирается, в частности, А.Д. Кныш, который пишет о «двух основных категориях существующих вещей, выделяемых мусульманским богословием» [Кныш, 1995, 26].

исключает понятие *мумкин* «возможное» как самостоятельное и несводимое к названным двум⁷.

Именно против такой трактовки, как будто предвидя ее, предостерегает Ибн 'Араби:

Некоторые из теоретиков, чей ум слаб, установив, что Бог все устраивает по Своему желанию, допустили говорить о Всевышнем противное мудрости и тому, каков миропорядок в самом себе. Так некоторые теоретики дошли до отрицания возможности, утверждая лишь необходимость благодаря себе или благодаря другому [Фусус, 1980, 67].

Термин «возможность», о котором говорит Ибн 'Араби, восходит к фарабиево-авиценновской неаристотелианской онтологии, в которой именно возможность-сама-по-себе (а не бытие) конституирует вещь мира, в противопоставлении чистой необходимости, или необходимости-самой-по-себе, характеризующей Первую вещь (Бога). Только потому, что сама по себе вещь возможна, она оказывается или необходимой благодаря другому (= существующей), или невозможной-благодаря-другому (= несуществующей), как будто перемещаясь между этими двумя состояниями, необходимостью и невозможностью (бытием и небытием). Для процессуально-ориентированного взгляда категория «возможность» в этой конфигурации является самостоятельной и никак не сводится к двум другим (к необходимости и невозможности, или бытию и небытию), напротив, только она и обеспечивает наличие этих двух состояний и их связанность, — как процесс обеспечивает противопоставленность и связанность двух своих противоположенных сторон. Вот почему устранить «возможность» из системы категорий, редуцировав ее к каким-либо другим, значит переинтерпретировать процессуально понимаемое единство в терминах субстанциально понятого единства бытия. Вот почему Ибн 'Араби предостерегает против устранения «возможности» из системы онтологических категорий: он фактически предупреждает о неправильности переинтерпретации процессуально понятого единства миропорядка в субстанциальном ключе.

Каково же собственное понимание всеобщей связности, которое предлагает Ибн 'Араби; и если это его понимание — не субстанциально понятое единство бытия, то как его следует охарактеризовать?

Единство миропорядка у Ибн 'Араби — это единство *зāхир-бāтин*-перехода между божественной и мирской его сторонами. Такое единство

⁷ Вариантом такой позиции является подмена термина «необходимое благодаря другому» термином «возможное», когда под «возможным» понимается *бытие* всех вещей, кроме Бога. Тогда оппозиция выглядит как противопоставление необходимого и возможного, где под необходимым понимается необходимое само по себе, а под возможным — необходимое благодаря другому. Замена слов ничего не меняет по существу, поскольку оппозиция выстраивается как оппозиция модусов бытия, что исключает «возможность» как самостоятельный, несводимый к модусу бытийствования термин.

по самому своему смыслу должно пониматься процессуально, а не субстанциально. Это процессуальное единство миропорядка следует полагать в «Третьей вещи», в Истине истин, о которой говорилось выше. Если западная философия ищет единство бытия как субстанциальное, то в концепции Ибн ‘Араби́ представлена характерная для арабской культуры процессуальная логика смысла, в соответствии с которой существующий Бог и существующий мир находят свое единство в Истине истин, Третьей вещи, которая не является ни существующей, ни несуществующей⁸.

Таким образом, «единство бытия», взятое как голый термин, без его логико-смыслового наполнения, совершенно не является специфичным для суфизма: это стержень западной философии начиная с греков, где данное понятие ответственно за фундаментальную, всеобщую связность мироздания. Номинально тот же термин применительно ко взглядам Ибн ‘Араби́ имеет совсем другое значение, указывая на активную, воздействующую роль божественной стороны миропорядка в *zāhir-bātin*-соотнесении Бога и мира. А всеобщая связность мироздания, понимаемая как процессуальное единство Бога и мира, выражена у Ибн ‘Араби́ вовсе не с использованием категории «бытие» — бытие не служит здесь *предельной* категорией, позволяющей говорить о вещи, — а совсем другими понятиями: «Истина истин», «Третья вещь», «Совершенный человек».

Каково же онтологическое наполнение этих понятий?

Я говорил, что взгляды Ибн ‘Араби́ на целостное устройство мироздания означают кардинальную перестройку, а точнее, ломку парадигмы средневековой арабской философии. Выстраивая новое понимание фундаментального единства мироздания, Величайший шейх вместе с тем не предлагает нам разработанной собственной системы онтологических категорий, описывающих каждый из членов базовой конфигурации Бог-мир/Истина истин. Это крайне интересный факт: важнейшая часть работы — выработка нового взгляда на всеобщую связность мироздания — им, безусловно, проделана, а вот техническое оформление ее (строгая категориальная разработка, включая базовые онтологические категории) не выполнено ни им, ни тем более, насколько мне известно, никем из его комментаторов и последователей.

Включая дискурсы предшествовавших философских течений в свою систему взглядов, Ибн ‘Араби́ вместе с тем переиначивает смысл использовавшейся там терминологии, приравливая его к своему пониманию. Это

⁸ Такое было бы невозможно в аристотелевской родо-видовой логике, построенной для субстанциальной картины мира; но в процессуальной смысловой логике закон исключенного третьего не выполняется в его императивной (предписывающей: А является либо Б, либо не-Б) формулировке, хотя и не нарушается в запрещающей (А не может быть одновременно Б и не-Б): две формулировки неэквивалентны в этой смысловой логике, о чем мне приходилось говорить.

касается и онтологических категорий. Так, если для мутазиликов термин *субут* «утвержденность» стоял над противоположением *вуджуд-‘адам* «бытие-небытие», выражая процессуально схваченное единство этой пары, то у Ибн ‘Араби *а‘йāн с̄абита* «утвержденные воплощенности» и *а‘йāн ма‘дūма* «небытийные воплощенности» — синонимичные термины, обозначающие *бāтин*-пару существующих в мире вещей, или *а‘йāн мавджуда*. Обратим внимание, что сама логико-смысловая конфигурация осталась неизменной (*зāхир-бāтин*-противоположение и его процессуальное объединение), но места терминов в этой конфигурации изменились фактически полностью.

Однако это — вовсе не «непоследовательность» и тем более не «путаница» в терминах, как думают некоторые исследователи Ибн ‘Араби, очавшиеся заметить систему в его взглядах (которые как раз удивительно систематичны). Это — поиск новой онтологии, попытка примерить старые, средневековые онтологические термины к новому содержательному наполнению базовой логико-смысловой конфигурации. Этот поиск в самом деле не доведен до конца, и Ибн ‘Араби оставляет нас в неведении относительно того, как мог бы быть обозначен онтологический статус Третьей вещи. Но дело лишь в названии, никак не в концептуальной проработке: последняя как раз доведена до конца Величайшим шейхом, показавшим, что единство Бога и мира, находящихся в процессе ежемгновенного взаимного перехода и связанных этим процессом, схвачено как Третья вещь — Истина истин, или Совершенный человек⁹.

Цитируемая литература

Джами, 1370. — *Джāми, ‘Абд ар-Рахмāн*. Нақд ан-нуṣуṣ фй шарḥ Нақш ал-Фуṣṣ (Тексты, выбранные для раскрытия «Оттисков „Гемм“») / Ред. Джалāl ад-Дйн Аштийāни. 2-е изд. Тегеран: Му’ассаса-йи муṭāла‘āt ва таḥкйқāt-и фархангй, 1370 с.х.

Джанди, 1381. — *Ал-Джанди, Му‘айяд ад-Дйн*. Шарḥ Фуṣṣ ал-ḥикам (Комментарий к «Геммам мудрости») / Ред. Джалāl ад-Дйн Аштийāни. [Қум]: Бустāн-и китāб, 1381 с.х.

⁹ Вот почему трудно согласиться с А.Д. Кнышем, который пишет, что «функции „Третьей вещи“ у Ибн ал-'Араби весьма размыты: то она выступает в качестве, близком к платоновским идеям, то как первоматерия, то как Божественное (и одновременно человеческое) сознание», характеризуя положения, выдвинутые Ибн ‘Араби, как «абстрактные и часто запутанные» [Кныш, 1995, 26]. Думаю, подлинная роль Третьей вещи, этого важнейшего понятия, здесь совсем не схвачена, и помешала этому увлеченность традицией неоплатонизирующей трактовки Ибн ‘Араби, которая предполагает субстанциализацию и в которую его взгляды в самом деле попросту не могут быть системно переведены в силу взаимной нередуцируемости процессуальной и субстанциальной логик смысла.

- Инша, 1996. — *Ibn 'Arabī. La Production des Cercles. Kitāb inshā' ad-dawā'ir al-ihātiyya*. Traduit de l'arabe, présenté et annoté par Paul Fenton & Maurice Cloton, texte arabe établi par H.S. Nyberg. Paris: Éditions de l'Éclat, 1996.
- Кайсар, 1375. — *Ал-Қайсарӣ, Давуд*. Мағла' хуҷӯс ал-килам фӣ ма'анӣ Фуҷӯс ал-ҳикам (Избранно сказанное о смысле «Гемм мудрости») / Ред. Джалал ад-Дин Аштийанӣ. 1-е изд. Тегеран: Ширкат-и интишарāt-и 'илмӣ ва фархангӣ, 1375 с.х.
- Кныш, 1995. — *Кныш А.Д.* Введение // Ибн ал-'Араби. Мекканские откровения (ал-Футухат ал-маккийя). СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1995.
- Кунави, 1413. — *Ал-Қўнавӣ, Садр ад-Дин*. Тарджамат ва матн Китāб ал-Фуқўк (Перевод и оригинал «Книги, разбирающей [тайны основ сказанного в „Геммах“]») / Ред. Муҳаммад Ҳавджавӣ. Тахрāн: Мавлā, 1413 х. (=1371 с.х.).
- Куртуби, 1372. — *Ал-Қуртубӣ, 'Абӯ 'Абдаллāх*. Ал-Джāми' ли-аҳкām ал-қур'āн (Собрание норм Корана). Каир: Дār аш-ша'б, 1372 х. (в 20 частях).
- Смирнов, 2010. — *Смирнов А.В.* Смыслополагание и инаковость культур // Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема / Отв. ред. выпуска А.В. Смирнов. — М.: Языки славянских культур, 2010, с. 15–123.
- Турка, 1378. — *Турка Исфаханӣ, Са'ин ад-Дин*. Шарҳ Фуҷӯс ал-ҳикам (Комментарий к «Геммам мудрости») / Ред. Муҳсин Бйдārфур. Қум: Бйдār, 1378 с.х.
- Фусус, 1980. — *Ибн 'Арабӣ*. Фуҷӯс ал-ҳикам (Геммы мудрости) / Ред. и коммент. Абӯ ал-'Алā 'Афифӣ. В 2-х частях. 2-е изд. Бейрут: Дār ал-китāб ал-'арабийй, 1980.
- Футухат. — *Ибн 'Арабӣ*. Ал-Футӯхāt ал-маккийя (Мекканские откровения). Т. 1–4. Бейрут: Дār сādир, б.г.
- Хваразми, 1382. — *Хваразмӣ, Тāдж ад-Дин Ҳусайн*. Шарҳ Фуҷӯс ал-ҳикам (Комментарий к «Геммам мудрости») / Ред. Наджīb Мāйил Харавӣ. Тахрāн: Мавлā, 1382 [с.х.].