

Закарийа Бахарнажад

(Университет Шахида Бихишти, Тегеран, Иран)

ИБН АЛ-‘АРАБИ И ТЕОРИЯ ЕДИНСТВА БЫТИЯ¹

Некоторые исследователи Ибн ал-‘Араби утверждали, что термин «единство бытия» (*ваҳдат ал-вуджӯд*) не встречается в его произведениях и что сам он не являлся сторонником этого воззрения. В данной статье мы подвергаем критике это мнение и доказываем, что данный термин присутствует в работах Ибн ал-‘Араби, а сам он является мистиком, исповедующим единство бытия. Способы, которые мы используем, чтобы доказать это, следующие:

1) приведение недвусмысленных высказываний самого Ибн ал-‘Араби, употребившего выражение «единство бытия» в двух своих произведениях — «*Китāб ал-ма‘рифат*» и «*Рисāла фӣ ‘т-таҗаввуф*», а в ряде других работ — синонимическое с ним выражение *тавҳид вуджӯдӣ* («бытийное единение»);

2) исследование смысла и понятия «единства бытия» в произведениях Ибн ал-‘Араби: в них присутствует много высказываний, которые его комментаторы и даже его оппоненты толковали как утверждения единства бытия.

Вступление

Исследователи расходятся во мнениях о том, кто является автором теории «единства бытия». Приведем здесь некоторые из этих мнений.

1) Египетский ученый Ибрахим Мадкур полагает, что Ибн ал-‘Араби придал теории единства бытия законченный вид, однако при этом не использовал сам этот термин, авторство которого, по его мнению, принадлежит ханбалиту Ибн Таймийи².

¹ Перевод выполнен по изданию: *Закарийа Бахārнажад*. Ибн ‘Араби ва назарийи-и ваҳдат-и вуджӯд // *Айна-и ма‘рифат*. Фаслнāма-и фалсафа ва калām-и исламӣ дāнишгāх-и Шахӣд Бихиштӣ. Весна 1386 с.х. С. 43–65. Статья публикуется с сокращениями.

² *Мухсин Джахāнгири*. Мухӣ ад-Дин Ибн ‘Араби — чехра-и бардҗаста-и ‘ирфāн-и исламӣ. Техрāн: Интишārāt-и дāнишгāх-и Техрāн, 1383 с.х. С. 263.

2) Альфред фон Кремер считает основоположником теории единства бытия Хусейна бен Мансура Халладжа³.

3) Рейнольд Николсон, возражая Кремеру, пишет:

«С моей точки зрения, теория единства бытия не связана ни с Халладжем, ни с начальным периодом суфизма в целом. Школа единства бытия возникла в суфизме намного позднее Халладжа и ключевую роль в ее становлении сыграл Мухй ад-Дин Ибн ал-'Араби»⁴.

4) Некоторые другие исследователи полагают, что термин «единство бытия» был создан комментаторами Ибн ал-'Араби, тогда как он сам никогда не использовал это выражение⁵.

Как нам представляется, здесь перепутаны два разных вопроса, которые, по недоразумению, принимаются за один: во-первых, является ли Ибн ал-'Араби автором теории единства бытия; во-вторых, является ли он мистиком и философом, исповедующим единство бытия, а если да, то в каком смысле? Первый вопрос, разумеется, представляет чисто исторический интерес и относится к истории суфизма. Второй же вопрос касается нашего понимания Ибн ал-'Араби и его взглядов и составить определенное мнение по нему можно только после внимательного изучения его произведений.

С чисто исторической точки зрения нельзя однозначно приписать авторство теории единства бытия какому-либо одному определенному человеку. Эта теория развивалась постепенно и на протяжении некоторого времени. Доподлинно известно, что отдельные мистики размышляли о ней, употребляя выражения, которые позднее были истолкованы как намеки на единство бытия (например, «Пресвят я! Как велик чин мой!», «в моем халате нет никого, кроме Бога», «я есмь Истинный», «был Бог, и не было никого вместе с Ним — и сейчас все [осталось] как прежде», «нет [другого] сущего, кроме Него», «не существует ничего, кроме Его самости, атрибутов и действий», и тому подобных). Однако, очевидно, они, опасаясь обвинений в неверии и ереси, не говорили о нем ясно и не разъяснили основы и начала этой теории — или же, возможно, сами представляли их смутно.

Значение Ибн ал-'Араби заключается не в том, что он является автором теории единства бытия, а в том, что он является величайшим ее толкователем. Величие и ценность Ибн ал-'Араби и его важная роль в исламском мистицизме заключается в том, что благодаря своему огромному таланту он смог систематизировать рассматриваемые мистицизмом проблемы и обновить его структуру, вследствие чего многие стали называть его осно-

³ *Ибн ал-'Араби*. Фуṣūṣ ал-ḥикам. Ред. А. 'Афйфй. Техрāн: аз-Захрā, 1370 с.х. С. 25.

⁴ *Nicholson R.A. Studies in Islamic Mysticism. Cambridge: Cambridge University Press, 1921. P. 60.*

⁵ *Kākā'ī Г. Вахдат-и вуджūd ба ривāйат-и Ибн 'Араби ва Майстер Эххарт. Техрāн: Хирмис, 1382 с.х. С. 203–204.*

вателем теоретического мистицизма (*‘ирфан-и назари*). Созданная Ибн ал-‘Араби система сохранилась до наших дней, и последующие поколения мистиков пошли по проторенной им тропе.

В этой статье, особо не задаваясь вопросом о том, является ли Ибн ал-‘Араби автором теории единства бытия или нет, мы попытаемся показать, что он является философом и мистиком, исповедующим единство бытия. Однако, прежде, чем привести доказательства этому утверждению, мы должны вкратце объяснить, что именно мистики подразумевают под единством бытия. Существует несколько различных и порой противоречащих друг другу толкований этого понятия. По мнению некоторых, таких толкований — семь⁶. Здесь мы кратко рассмотрим три главных из них.

Философское толкование единства бытия

Под философским толкованием единства бытия следует понимать соучастие разных бытий в общем смысле бытия. С точки зрения философов и в особенности мутакаллимов (за исключением Абу ‘л-Хасана ал-Аш‘ари и Абу ‘л-Хусейна ал-Басри)⁷, понятие бытия является собирательной величиной, охватывающей всех сущих, и предикатом, который во всех экзистенциальных высказываниях употребляется в одном и том же смысле. Например, в трех следующих утверждениях — «человек существует», «ангел существует» и «Бог существует» — бытие предцировано трем разным субъектам, но имеет один и тот же смысл. Некоторые называют такую сопричастность бытию «единством бытия»; другие же полагают, что речь идет о сопричастности силе единства бытия⁸; третьи отрицают и то и другое, опасаясь, что утверждение о сопричастности одному и тому же смыслу волей-неволей приведет к вере в единство бытия. В частности, последнего мнения придерживался Абу ‘л-Хасан ал-Аш‘ари, основатель ашаритской школы калама. Мулла Хади Сабзавари в связи с этим пишет:

«Абу ‘л-Хасан ал-Аш‘ари и Абу ‘л-Хусейн ал-Басри, а также многие из наших современников, неспособные иметь свое собственное мнение, опасаясь уподобить [тварь Творцу] и признать однокоренность причины и следствия, отрицали сопричастность [сущих] общему смыслу бытия»⁹.

⁶ *Аитийанӣ С.Дж.* Мунтахабати аз асәр-и ҳуқамā-и илахӣ-и Ирāн. Қум: Дафтари таблиғāt-и исламӣ, 1371 с.х. Т. 4. С. 601.

⁷ *Са‘д ад-Дин ат-Тафтāзāнӣ.* Шарҳ ал-мақāсид. Қум: Маншӯрāt аш-Шарӣф ар-Радӣ, 1409/1989. Т. 1. С. 307; *Мӣр Саййид аш-Шарӣф.* Шарҳ ал-мавақиф. Қум: Маншӯрāt аш-Шарӣф ар-Радӣ, 1412 с.х. Т. 2. С. 112–113; *‘Абд ар-Раззāқ ал-Лāхиджӣ.* Шавāриқ ал-илхām. [Б.г., б.м.] (литогр. изд.). С. 29; *Сабзавāрӣ Ҳ.М.Х.* Шарҳ-и манзӯма. [Б.г., б.м.] (литогр. изд.). С. 15.

⁸ *Сабзавāрӣ Ҳ.М.Х.* Шарҳ-и манзӯма. Т. 2. Ред. Ҳ. Ҳасанзāда Амулӣ. Техрāн: Нāб, 1374 с.х. С. 78, примеч. 1.

⁹ *Сабзавāрӣ.* Шарҳ-и манзӯма. Ред. Ҳ. Ҳасанзāда, с. 83.

В «*Шарх-и манзӯма*», в разделе о «делании» (*джа'л*), в глоссе, содержащей ответ ал-Аш'ари, Сабзавари пишет:

«Знай, что смысл проливания милости заключается в том, что ущедрение приходит от истинно обладающего, таким образом, что в нем ничто не убавляется, а при возвращении ничто к нему не добавляется. Следовательно, следствие относится к причине не так, как роса относится к морю, а так, как тень относится к тому, что отбрасывает ее.

О тень! Твое бытие является
Местом подобия твари»¹⁰.

Что касается западных мыслителей, то известно, что Фома Аквинский также отрицал сопричастность вещей общему смыслу бытия, опасаясь попасть в ловушку «единства бытия»¹¹.

Представляется, что страх и опасение этих выдающихся мыслителей были неуместными: сопричастность смыслу бытия есть чисто теоретический вопрос, касающийся только бытия как абстрактного понятия, тогда как утверждения сторонников единства бытия относятся к внешнему референту бытия. Мистики, исповедующие единство бытия, недвусмысленно утверждают, что понятие бытия есть нечто, представляемое только в уме и принадлежащее к числу вторичных умопостигаемых (*ма'қӯлāt-и с̄анӣййа*), тогда как то, что под единством бытия подразумевают они сами, есть индивидуация бытия или индивидуальное бытие.

Единство бытия как однокоренность (синхӣййат) или аналогическая градация (ташкӣк)

Мулла Садра учит о другом виде единства бытия, основанном на аналогической градации. Он полагает, что сама истина бытия — а не понятие — имеет единый корень и общую основу, но при этом у нее есть разные уровни и ступени. Как философ Садра признает принцип причинности и цепь ступеней бытия, однако он утверждает, что эти ступени имеют отношение только к вертикали бытия, но не к горизонтали. Иными словами, Садра полагает, что сущие многочисленны и множественны, однако при этом их многочисленность и множественность не свидетельствует о их различии и разнообразии, как полагают перипатетики, ибо множественность бытия зиждется на аналогической градации, и разные бытия соотносятся друг с другом по вертикали, в том смысле, что они являются разными ступенями и уровнями одной и той же истины. Он сравнивает ступени бытия со ступенями числа или света и говорит: подобно тому как основа света и числа

¹⁰ Там же, с. 233.

¹¹ *Муҳаммад Илҳанӣ*. Та'риҳ-и фалсафа дар қурун-и вуста ва ренессанс. Техран: Сазман-и му'алли'а ва тадвӣн-и кутуб-и 'улӯм-и инсāнӣ, 1382 с.х. С. 330–422.

едина, но при этом тот и другой имеют много ступеней, наличие которых не противоречит единству основы света и числа, ибо эти ступени — внутри света и числа, а не вне их, так едина и истина бытия, таким образом, что ее единство есть не что иное, как ее множественность, а ее множественность — не что иное, как ее единство.

Мулла Садра связывает единство бытия с сопричастностью смыслу бытия следующим образом: поскольку понятие бытия едино, то и то, из чего оно абстрагировано, то есть истина и внешний референт бытия, также должно быть единым — в противном случае, получится, что понятие бытия абстрагировано от отличающихся друг от друга истин, в аспекте их отличия друг от друга, что абсурдно. Однако в другом месте Садра рассматривает следствие как один из аспектов причины, тем самым пытаясь согласовать господствующую в философии идею причинности с доминирующим в мистицизме принципом самораскрытия, а также остаться верным перипатетической теории о цепи ступеней бытия, с тем нюансом, что он полагает, что разные бытия продолжают друг друга по вертикали (перипатетики же учат, что сущие отличаются друг от друга по своей истине, откуда с необходимостью следует, что они соотносятся друг с другом по горизонтали)¹². Садра не готов отказаться от положений о «сопричастности смыслу бытия» и «цепи ступеней бытия», вследствие чего волей-неволей вынужден говорить об аналогической градации ступеней бытия. Однако когда он обращается к интуитивному и мистическому толкованию бытия, то говорит как мистик, исповедующий единство бытия, и утверждает индивидуальное единство бытия. Такой переход от умозаключения к озарению и свидетельствованию имеет место, в частности, в «Странствиях» (*Асфār*), в конце раздела о причине и следствии, а также в комментарии к «Основам достаточного».

Представляется, что садринская интерпретация единства бытия несколько отличается от воззрений сторонников единства бытия [в строгом смысле, из числа последователей Ибн ал-'Араби], ибо единство, зиждущееся на однокоренности (*синхиййат*) и аналогической градации (*ташкйк*), есть общее единство в том смысле, что оно утверждает истину бытия как нечто всеобщее, охватывающее все ступени бытия, тогда как единство, подразумеваемое сторонниками единства бытия, есть индивидуальное единство. Кроме того, с точки зрения Садры, возможность множественности заключена в самой основе единства, тогда как, по мнению исповедующих единство бытия мистиков, множественность есть не что иное, как тень единства,

¹² *Ṣadr ad-Dīn au-Šīrāzī*. Ал-хикма 'л-мута'алийя фи 'л-асфār 'л-'аклийя 'л-арба'а. Ред. Р. Лутфи и др. В 9-ти тт. 3-е изд. Байрūt: Дār иҳйā' ал-турās ал-'арабī, 1982. Т. 1. С. 186; Т. 2. С. 291 и далее; *Ṣadr ad-Dīn au-Šīrāzī*. Шарҳ Усӯл ал-Кāфī. Ред. М. Хаджави. Пажӯишгāх-и 'улӯм-и инсанī ва мугāли'āt-и фархангī, 1383 с.х. Т. 4. С. 134, 327.

вследствие чего точку зрения Садры можно описать как «множественность ступеней бытия», а точку зрения исповедников единства бытия — как «множественность мест проявления и самораскрытия». Как утверждает Джанди, ступени проявления и объективации относятся к самости Истинного как соотношения и сопряжения и считаются несуществующими и лишенными всякого осуществления (или: всякой истинности. — *Пер.*) (*тахаккуж*) вовне, тогда как настоящим бытием обладает только Истинный.

Индивидуальное единство бытия

Из всего сказанного выше явствует, что мистики, исповедующие единство бытия, имеют в виду самостное и индивидуальное бытие. Они не признают ни философское устройство мира, зиждущееся на причинно-следственной связи, ни последовательность и цепь ступеней бытия, и, вследствие этого, отрицают всякую множественность, будь то множественностью различения (*таб'айн*), которую имеют в виду некоторые перипатетики, или вертикальной и аналогически градированной, о которой учит Садра. Их подход зиждется на идее проявления и самораскрытия Бога в сущих и вещах. Они приводят множество доказательств в пользу своего утверждения [индивидуального единства]¹³. Упомянем здесь в качестве примера два из них.

С точки зрения мистика, исповедующего единство бытия, это единство есть единство индивидуальное, в том смысле, что бытие сводится к особи необходимо сущего посредством своей самости, а бытие тождественно самостной необходимости. Это доказательство можно выразить в виде силлогизма следующим образом:

- а) бытие неотделимо от самостной необходимости;
- б) самостная необходимость неотделима от единства;
- в) следовательно, бытие неотделимо от единства.

Как видим, вышеприведенный силлогизм является силлогизмом первой фигуры, в котором заключение следует из посылок как нечто очевидное (*бадихи ал-инт'адж*). Самостная необходимость является в нем средним термином и частью категорических модусов, ибо она соответствует как условиям первой фигуры, так и условиям среднего термина.

С точки зрения философов и мистиков, атрибуты Истинного тождественны друг другу, то есть имеют общего референта. Подобным образом атрибуты Бога неотделимы от Его самости, а, с другой стороны, вещи и сущие этого мира являются местами явления имен и атрибутов Истинного,

¹³ *Али ибн Хамза ал-Фан'ари*. Мисбах ал-унс. Ред. М. Хаджави. Техран: Мавла, 1374 с.х. С. 153, 155, 157; *Са'и ад-Дин Ибн Турка*. Тамхид ал-кава'ид. Ред. С.Дж. Аштийани. Анджуман-и исламй хикмат ва фалсафа-и Ир'ан, 1360 с.х. С. 60-63; *Шараф ад-Дин Давуд ал-Кайсарй*. Ма'тла' хусус ал-калим фй ма'ани фурус ал-хикам. Қум: Маншурат ал-Худ'а, 1423 с.х. С. 19-25.

посредством разостланного проливания (*файд-и мунбасит*). Поскольку же явленное неотделимо от места явления, мы можем заключить, что на стоянке Своего проявления Истинный неотделим от мира. Следовательно, слова Ибн ал-'Араби: «Пречист Тот, Кто проявил вещи, тогда как Он есть не что иное, как они сами»¹⁴ следует понимать в том смысле, что Истинный тождествен вещам на стоянке проявления, то есть на стоянке Своего действия — но не на стоянке Своей самости, и что разница между проявленным и местом проявления заключается в неограниченности и ограниченности, и необходимости и возможности.

Теперь, после того, как мы разъяснили три основных воззрения на единство бытия, приведем наши доводы в пользу того, что Ибн ал-'Араби исповедует единство бытия.

В некоторых дошедших до нас сочинениях Ибн ал-'Араби ясно указывает на проблему единства бытия.

1) В своей книге «Истинная сущность поклонения согласно Мухй ад-Дину Ибн ал-'Араби» доктор Абу Карам пишет: «В приписываемой Ибн ал-'Араби рукописи, хранящейся в городской библиотеке Александрии и озаглавленной „*Рисāла фи 'т-та̄саввуф*“, употреблено выражение „единство бытия“»¹⁵.

2) Сам Ибн ал-'Араби в «Книге познания» (*Китāб ал-ма'рифа*) ясно указывает на единство бытия в следующих словах: «Знай, что истина бытия едина и в ней нет множественности и многочисленности, однако она становится множественной и многочисленной в своих объективациях и самораскрытиях»¹⁶. «Книга познания» является важным произведением Ибн ал-'Араби, и он ссылается на нее в ряде мест «Мекканских откровений»¹⁷. Из его слов можно заключить, что он написал две книги с этим названием. Предположительно, одна из них была отдельным произведением, а другая — приложением к «Мекканским откровениям».

3) Сеййид Хейдар Амули утверждает, что в своей книге «Божественное управление» (*ат-Тадбīрāt ал-илахиййа*) делит единение (*тавхīд*) на две части — единение единственности (*ахадиййа*) и единение нечетности (*фар-дāниййа*), и вслед за этим поясняет, что под «единением нечетности» Ибн ал-'Араби имеет в виду не что иное, как единение бытия (*тавхīд вуд-жудй*)¹⁸.

¹⁴ *Ибн ал-'Араби*. Ал-Футūхāt ал-маккиййа. Ред. 'У. Йахйā. Байрūt: Дар ал-фикр, 1423/2002. Т. 4. С. 159.

¹⁵ *Йусуф Абу Карам*. Хāқйқат ал-'ибада 'инда Мухй ад-Дин ибн ал-'Араби. Ал-Қāхира: Дар ал-Амин, 1997. С. 47.

¹⁶ *Ибн ал-'Араби*. Китāб ал-ма'рифа. Димашқ: Дар ат-тавкйн ли 'н-нашр ва 'т-тавзй', 2003. С. 128, 179.

¹⁷ *Ибн ал-'Араби*. Ал-Футūхāt ал-маккиййа, т. 1, с. 191, 248–249.

¹⁸ *Саййид Хайдар Амули*. Джāми' ал-асрār ва манба' ал-анвār. Байрūt: Му'ассасат ат-та'рих ал-'араби, 1426/2005. С. 82; *Саййид Хайдар Амули*. Ал-муқаддамāt мин китāб насс ан-нусӯс. Байрūt: Му'ассасат ат-та'рих ал-'араби, 1426/2005. С. 352, 354.

4) В свою очередь, 'Усман Йахйа в своем предисловии к «Божественным самораскрытиям» (*ат-Таджаллиййāt ал-илахиййа*) Ибн ал-'Араби с уверенностью пишет, что в сочинениях последнего выражение «бытийное единение» (*тавхїд вуджудї*) употребляется как эквивалент «единства бытия»:

«Вместе с этим здесь имеет место особый вид единства, о котором часто упоминают поздние суфии и который вошел в историю исламской мысли под именем „бытийного единения“... И под „бытийным единением“ имеется в виду не что иное, как утверждение единства бытия»¹⁹.

Перечень некоторых мест из произведений Ибн ал-'Араби, в которых употреблено выражение «бытийное единение» (тавхїд вуджудї)

Для подтверждения вышеизложенных утверждений приведем сейчас некоторые места из произведений Ибн ал-'Араби, в которых выражение *тавхїд вуджудї* употреблено в смысле *вахдат ал-вуджуд*.

1) В семьдесят второй главе «Мекканских откровений», которая посвящена познанию стоянки единения, Ибн ал-'Араби говорит, что, с точки зрения мистиков, утвердить единение невозможно, ибо его утверждение влечет двойственность и соучастие. Утверждение единства Истинного подразумевает, что самость Истинного лишена единства и что оно появляется у нее посредством утверждения, тогда как единство Истинного есть самоотное единство, то есть единство есть не что иное, как само бытие Истинного, и Его единство утверждается самим утверждением Его бытия. Таким образом, когда единяющий утверждает единство Истинного, это утверждение влечет два вида Его единства — самоотное единство и единство, утверждаемое единяющим, а это — двойственность и соучастие²⁰.

Изложенное здесь мнение Ибн ал-'Араби указывает на одно из важных положений исламского мистицизма — «утверждение единения есть опорочение единения»²¹, или, в другом варианте, «единение есть вычет сопряженный»²². Эти и подобные им высказывания мистиков обращены к мутакаллинам и философам, которые утверждают единство Истинного посредством доводов и доказательств.

¹⁹ *Ибн ал-'Араби*. *Ат-таджаллиййāt ал-илахиййа*. Техрāн: Марказ-и нашр-и дāнишгāхї, 1368 с.х. С. 79. 'Усман Йахйа поясняет, что под «поздними суфиями» он имеет в виду Ибн ал-'Араби и его последователей.

²⁰ *Ибн ал-'Араби*. *Ал-Футухāt ал-маккиййа*, т. 3, с. 527.

²¹ *Фарїд ад-Дїн 'Аттар*. *Тазкират ал-авлиййā*'. Ред. М. Исти'лāмї. Техрāн: Зуввār, 1383 с.х. С. 641.

²² *Махмуд Шабистарї*. Гулшан-и рāз. Ред. К. Дизфулийāн. Техрāн: Тїлāйа, 1382 с.х. С. 525.

Вслед за этим Ибн ал-'Араби пишет:

«Таким образом, по отношению к Истинному может иметь место только бытийное единение, и соучастие не может проникнуть в Его единство иначе, как только путем создания Им твари, ибо сотворенные вещи, ввиду того, что они имеют разные чтойности и самости, требуют разные соотношения и определяющие воздействия, которые, в свою очередь, требуют множественность в определяющем воздействии, хотя истина бытия едина. Таким образом, напасть, которая постигает единение, постигает его с точки зрения создания»²³.

В приведенной выше цитате Ибн ал-'Араби недвусмысленно утверждает, что истина бытия едина, и в ней не имеет места множественность и многочисленность. Если в единстве и созерцается некоторая множественность, то это есть множественность соотношений и определяющих воздействий, которая лишена реального бытия. Следовательно, истиной бытия обладает только Истинный²⁴. Исповедующие единство бытия мистики не утверждают ничего другого помимо этого, ибо они утверждают индивидуальное единство Истинного и интерпретируют присутствующую в мире множественность как множественность мест проявления, а не как множественность ступеней бытия, и между этими двумя интерпретациями есть принципиальная разница, ибо множественность ступеней является следствием аналогической градации бытия, тогда как множественность мест проявления является естественным следствием теории индивидуального единства бытия.

2) В девятом разделе сто девяносто восьмой главы «Мекканских откровений», посвященной познанию дыхания, Ибн ал-'Араби рассматривает тридцать четыре вида единения. Разбирая седьмой вид единения, он пишет: «На седьмой вид единения, [проистекающего] от дыхания Милостивого, указывается в слове Божьем: «Таков ваш Бог, ваш Господь, нет Бога, кроме Него; Он есть Творец всего, поэтому поклоняйтесь Ему» (6:102). Это есть единение Господа в Имени Творец, и это есть единение ононости, которое есть единение бытийное, а не единение предопределения (*тақдир*)»²⁵.

Как видим, Ибн ал-'Араби называет истинное единение Бога «бытийным единением» и противопоставляет его «единению предопределения». Разница между этими двумя видами единения заключается в том, что бытийное единение имеет экзистенциальный характер, в том смысле, что поскольку только Истинный является истинным сущим, то тварь и творение также сводятся к нему, тогда как единение предопределения лишено экзи-

²³ *Ибн ал-'Араби*. Ал-Футӯхāt ал-маккийя, т. 3, с. 527.

²⁴ Там же, т. 4, с. 268; т. 5, с. 585.

²⁵ Там же, т. 4, с. 66.

стенциального характера, и с точки зрения его творения описаны единством в предопределении, то есть они лишены бытия, ибо они есть соотношения, сопряжения и определяющие воздействия, и, как было указано выше, с точки зрения Ибн ал-'Араби, соотношения и определяющие воздействия лишены бытия, поэтому не могут играть никакой роли в сотворении мира и сотворении себя самих²⁶.

С исторической точки зрения, первым, кто после Ибн ал-'Араби употребил термин «единство бытия», был его ученик Садр ад-Дин ал-Кунави²⁷. В ряде мест, однако, он вместо «единства бытия» использовал термин «бытийное единение»²⁸.

Сеййид Хайдар Амули, являющийся одним из важных комментаторов Ибн ал-'Араби, открыто говорит, что под «бытийным единением» последний имеет в виду единство бытия, и, поясняя свои слова, говорит, что все виды единения можно свести к двум основным видам — единению божественности (*тавхид улухи*) и бытийному единению. Первый вид единения представляет собой внешнее единение [религиозного] закона, к которому призывают людей пророки; второе единение есть единение людей внутреннего и является особым уделом людей Божьих²⁹.

Затем он определяет бытийное единение следующим образом:

«Бытийное единение есть отрицание многих бытий и утверждение единого бытия»³⁰.

Как представляется, это определение зиждется на индивидуальном единстве бытия. Кроме того, Сеййид Хайдар подчеркивает, что под единением избранных и избранных из избранных мистики имеют в виду именно бытийное единение³¹.

Ибн ал-'Араби во Введении к «Мекканским откровениям» замечает, что он не излагает ясно воззрения избранных о единении, ограничиваясь рассеянными по всей книге намеками и символическими указаниями на них³². Абу 'л-'Ала' 'Афифи также полагает, что под единением избранных или избранных из избранных Ибн ал-'Араби в действительности имеет в виду не что иное, как единство бытия.

²⁶ Там же, т. 1, с. 269; т. 4, с. 106.

²⁷ *Садр ал-Дин ал-Кунави*. Мифтаҳ ғайб ал-джам' ва 'л-вуджуд // *Муҳаммад бен Ҳамза ал-Фанарӣ*. Миқбāх ал-унс байна 'л-ма'қул ва 'л-машхӯд. Ред. М. Хаджавӣ. Техран: Мавлә, 1374/1995. С. 20.

²⁸ *Садр ал-Дин ал-Кунави*. И'джāз ал-байāн фӣ тафсир умм ал-қур'āн. Ред. С.Дж. Аштийāнӣ. Қум: Бӯстāн-и китāб, 1381 с.х. С. 428.

²⁹ *Саййид Хайдар Амули*. Джāми' ал-асрār, с. 76 и 105; *он же*. Ал-муқаддамāt, с. 354–355.

³⁰ *Саййид Хайдар Амули*. Ал-муқаддамāt, с. 354–355.

³¹ Там же, с. 354.

³² *Ибн ал-'Араби*. Ал-Футӯхāt ал-маккийя, т. 1, с. 176.

Сеййид Джалал ад-Дин Аштийани также толкует выражение «бытийное единение» в смысле единства бытия и сам использует его в этом смысле³³.

Смысл и понятие единства бытия в произведениях Ибн ал-'Араби

Если предположим, что кто-то не признает Ибн ал-'Араби ни автором теории единства бытия, ни ее сторонником, все же он не сможет отрицать, что в своих произведениях тот употребляет выражения, которые, вне сомнения, подразумевают единство бытия. Как мы уже отметили, Ибн ал-'Араби излагает воззрения избранных из избранных на единство бытия посредством намеков и метафор — но, по сего слову, тот, кто внимательно исследует их, поймет, какой смысл скрывается под ними³⁴.

Уильям Читтик пишет:

«Хотя Ибн ал-'Араби никогда не употребляет термин „единство бытия“, он часто употребляет подобные ему выражения, и мы вправе называть его сторонником единства бытия в буквальном смысле этого выражения. Однако нельзя утверждать, что выражение „единство бытия“ выражает суть его онтологии исчерпывающим образом, ибо он утверждает множественность объективированной истины с не меньшей решительностью»³⁵.

Высказанное в конце цитаты утверждение спорно и не согласуется с воззрениями самого Ибн ал-'Араби, ибо всякий, кто будет серьезно исследовать его мысль и углубится в нее, поймет, что он никоим образом не утверждает множественность объективированной истины. В «Геммах мудрости» и «Мекканских откровениях» содержатся десятки, если не сотни, высказываний, отрицающие ее множественность и утверждающие ее единство. Думается, что Читтик путает множественность мест проявления с множественностью ступеней. Ранее мы указали на то, что следствием веры в индивидуальное единство бытия является признание множественности мест проявления. Последние, однако, есть кажимость (*намūd*), напроочь лишенная бытия. Далее Читтик пишет:

«С точки зрения Ибн ал-'Араби, множественность почти столь же реальна, как единство, поскольку она тоже зиждется в Боге, Истинном. Однако, утверждая истинность множественности, он не имеет в виду, что множественность существует в том же смысле, в котором существует Бог, ибо есть только одно бытие, одно истинное существование»³⁶.

³³ С.Дж. Аштийāни. Предисловие // *Сā'ин ад-Дйн Ибн Турка*. Тамхид ал-қавā'ид. С. 17, 31, 110; С.Дж. Аштийāни. Шарҳ-и муқаддима-и Қайсарӣ бар Фуқӯс ал-ҳикам. Техрāн: Амӣр Кабӣр, 1370 с.х. С. 145.

³⁴ *Ибн ал-'Араби*. Ал-Футӯҳāt ал-маккийя, т. 1, с. 17.

³⁵ Chittick W.C. *Imaginal Worlds: Ibn al-Arabi and the Problem of Religious Diversity*. Albany, NY: SUNY, 1994. P. 15.

³⁶ Там же, р. 16.

Спрашивается, как можно утверждать, что множественность столь же реальна, как единство, и при этом говорить, что имеет место только одно истинное бытие? Если под единым истинным бытием имеется в виду индивидуальное единство бытия, то ведь последнее отрицает всякую множественность и лишает ее всякой истинности³⁷. Если же имеется в виду единство аналогической градации, то ведь истинность последнего не признается ни самим Ибн ал-'Араби, ни его комментаторами. Со слов Читтика явствует, что он считает бытие и единство чем-то аналогически градуированным, вследствие чего он ошибочно толкует мнение Ибн ал-'Араби в этом вопросе.

Заключение

Из всего сказанного выше можно с уверенностью заключить, что Ибн ал-'Араби является исповедующим единство бытия мистиком и философом, и, более того, величайшим толкователем и интерпретатором этой идеи. Вне сомнения, он является основоположником теоретического мистицизма в исламе. В теоретическом мистицизме есть два ключевых вопроса, а именно:

1) появление множественности из Истинного Единого, то есть появление и проявление мира;

2) направленность множественности, или возведение и сведение множественности к единству³⁸.

Разъяснение этих двух вопросов составляет основу теории единства бытия. Иными словами, если мы установим, что множественные вещи (мир, человек и так далее) есть не что иное, как места проявления и явления Истинного Единого, и подобны волнам, вздымающимся в море и исчезающим в нем, тогда будет установлено и то, что в мире нет никакого другого сущего, кроме единого истинного сущего. Вне сомнения, в мире имеет место множественность, и Ибн ал-'Араби признает ее наличие³⁹ — и, следовательно, вещи и сущие не есть простая иллюзия и полагание, и в этот смысле исповедующий единство бытия мистик согласен с признающим истинность объективной действительности философом, однако они расходятся во мнениях о том, как интерпретировать эту множественность. Философ (даже если философ-садрианец, исповедующий аналогическую градацию бытия), признавая, что единство истинно и действительно, одновременно считает, что и множественность в некотором смысле реальна. В свою оче-

³⁷ *'Абдаллах Джавāдī Амӯлī*. Тахрīр тамхīд ал-қавā'ид Ибн Турка. Техрāн: аз-Захрā, 1372 с.х. С. 20–21.

³⁸ *Шараф ад-Дин Дāvūd ал-Қайсарī*. Маджмӯ'а-йи расā'ил. Техрāн: Му'ассиса-и па-жӯхишī ҳикмат ва фалсафа, 1381 с.х. С. 6.

³⁹ *Ибн ал-'Арабī*. Ал-Футӯхāt ал-маккīйа, т. 4, с. 235.

редь, исповедующий единство бытия мистик, поскольку он утверждает индивидуальное единство бытия, считает единство действительностью и бытием, а множественность — проявлением или кажимостью. Поэтому он интерпретирует отношение множественности к единству как отношение отражения к обладателю отражения и тени к ее хозяину, таким образом отрицая за нею всякую действительность. Удел множественности в действительности ограничивается тем, что она являет свою основу, подобно тому как действительность отражения и тени заключается в том, что они проявляют своего хозяина⁴⁰.

С другой стороны, мировоззрение философов зиждется на положении о причинности, и принятие этого положения влечет признание действительности как множественности, так и единства, и приписывание определяющего воздействия первому из них, поскольку принцип причинности требует, чтобы причина отличалась от следствия⁴¹, итогом чего является множественность, а не единство. В свою очередь, мистическое мировоззрение зиждется на положении о самораскрытии и проявлении Истинного (разостланном проливании = *файд мунбасит*). Согласно этому мировоззрению, цепь ступеней бытия отсутствует и есть только одно истинное и действительное бытие и истинное и действительное сущее. Это мировоззрение не рассматривает Бога как начало цепи бытия, что наделило бы бытием — пусть менее интенсивным — и последующие ступени — напротив, согласно нему, бытие ограничено одним индивидуумом, то есть Богом. Это известная нам теория индивидуального единства бытия, лежащая в основе учения о единстве бытия. Единство, которое имеет в виду мистик, исповедующий единство бытия, есть чистое единство и истинное единство истины, лишенное противоположности. Иными словами, это единство не является противоположностью множественности: имей оно противоположность, то получилось бы, что есть и некое другое сущее (или сущие), помимо индивидуально единого бытия. Однако, согласно предположению об индивидуальном единстве бытия и ограничении бытия Истинным, нет никакого другого сущего, которое могло бы стать противоположностью бытия и единства Истинного.

Кроме того, с точки зрения исповедующего единство бытия мистика, единство не является атрибутом, который появляется у единого как нечто случайное — напротив, единство есть не что иное, как само единое. Иными словами, единство есть нечто истинное, а не просто понятие, которым описано единое, как это утверждают философы⁴². Ибн ал-'Араби признает как индивидуальное единство бытия, так и проявление и самораскрытие Ис-

⁴⁰ *Джавāдӣ Амӯлӣ*. Таҳрӣр, с. 452–453.

⁴¹ *Садр ад-Дин аш-Ширāзӣ*. Шарҳ Усӯл ал-Кāфӣ, т. 3, с. 227–237.

⁴² *Муҳаммад Тақӣ Амӯлӣ*. Та'лиқ-и бар шарҳ-и манзума-и Сабзавāрӣ. Қум: Дар ал-кутуб ал-'илмийя, [б.г.]. С. 64, 332. *Садр ал-Дин ал-Кӯнāвӣ*. Мифтāх ал-ғайб, с. 175.

тинного. Он полагает, что если бы не имело места проявление и самораскрытие Истинного, то ни одно сущее не облеклось бы в наряд бытия⁴³. Однако бытие мира есть бытие сопряженное и акцидентальное и принадлежит к соотношениям и определяющим воздействиям, которые рассматриваются как нечто не-сущее, как говорилось об этом выше. Изучу определяет роль теории самораскрытия в учении Ибн ал-‘Араби следующим образом:

«Самораскрытие (*таджалли*) является центральной точкой мысли Ибн ал-‘Араби. Воистину, понятие самораскрытия лежит в основе его мировоззрения. Его понимание онтологической структуры мира вращается вокруг этой оси, и, благодаря этому, оно развивается в грандиозную космическую систему. Ничто в его мировоззрении не может быть правильно понято без оглядки на это центральное понятие. Вся его философия, в определенном смысле, представляет собой теорию самораскрытия»⁴⁴.

Перевод с персидского Я. Эшотса

⁴³ *Ибн ал-‘Араби*. Ал-Футүхāt ал-маккийя, т. 1, с. 454.

⁴⁴ *Izutsu T. Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. 2nd edition. Los Angeles, CA: University of California Press, 1984. P. 152.