

Статья была опубликована в книге: **Бог, человек, общество в традиционных культурах Востока. М.: Наука (Издат. фирма "Восточная литература"), 1993, с.156-175.**

© А.В.Смирнов 1993

А.В.Смирнов

Философия Николая Кузанского и Ибн Араби: два типа рационализации мистицизма

И в Европе, и в арабском мире богатая мистическая традиция средневековья получила свое философское осмысление. Философскую рационализацию мистического мировидения в творчестве Николая Кузанского и Ибн Араби я хочу сделать здесь предметом исследования.

Я предполагаю показать те существенные различия в рационализации мистицизма, которые имеются между философией Николая Кузанского и Ибн Араби. Я остановлюсь на предложенном этими двумя мыслителями понимании мироустроения, места человека в этом мироустроении и вытекающих из этого возможностях и путях его познавательной деятельности. Далее, я предполагаю показать, что философия Николая Кузанского делала логически возможной нововременную парадигму философствования, в то время как философская система Ибн Араби открывала несколько иные перспективы.

I

Общим основанием мысли Николая Кузанского и Ибн Араби являются, на мой взгляд, два тесно сопряженных тезиса: утверждение о *неопределимости Бога*, во-первых, и о том, что *мир не есть Бог, но не есть и нечто отличное от Бога*, во-вторых. Эти положения как таковые были хорошо известны в средневековой мысли. Однако мистическая традиция, как христианская, так и мусульманская, выдвинула особое (в каком-то смысле — крайнее) их понимание. Кроме того, отличительным для мистических мыслителей был сам факт соединения этих двух тезисов.

Понимание Бога как неопределимого, выработанное в мистицизме, выходит далеко за рамки того, что говорили о неопределимости Бога

средневековые философы. Неопределимость в мистическом смысле — это отнюдь не неопределимость в смысле аристотелевской логики. То, что неопределимо через род и отличительный признак, все же отнюдь не исключает возможности *описания*¹, а такое описание есть не что иное, как высказывание чего-то *определенного* об обсуждаемом предмете. Но неопределимость Бога в понимании мистиков фактически является именно неопределенностью, иначе говоря — исключает возможность сказать что-то определенное о Боге. Любое такое высказывание будет означать, что Богу положен какой-то предел — но божественная сущность не имеет никаких пределов. Онтологическая беспредельность Бога влечет для мистика эпистемологическую неопределенность: любое высказывание о Боге может быть только метафоричным и никак не может служить сколько-нибудь твердым основанием знания. По этой же причине неопределимость в мистическом смысле не тождественна и отрицанию за Богом некоторых (или всех) атрибутов: такое негативное определение божественной сущности все равно кладет Богу какой-то предел, пусть он и сформулирован в терминах отрицания².

Различие в понимании неопределимости Бога между мистиками и немистическими философами средневековья этим не исчерпывалось. Неопределимость Бога отнюдь не представляла для средневекового философа препятствия (во всяком случае, непреодолимого препятствия) для построения

¹ Для примера достаточно назвать "комментарий к Порфирию" Боэция, где он пользуется приемом описания высших родов (категорий), которые не могут быть определены в силу своей природы, не имея стоящего над ними рода.

² Очевидно, такая прямая связь онтологического и гносеологического имеет в мистицизме своим основанием представление о тождественности слова и бытия: истинное знание должно быть таким же, как описываемая онтологическая сущность.

философского знания о мире³. Но если мир *не есть нечто отличное от Бога*, то в силу этого неопределенным оказывается не только Бог, но и мир, и не только о Боге, но и о мире невозможно никакое твердое знание. В таком случае философия оказывается перед вызовом, который грозит поколебать само ее основание — уверенность в возможности рационального описания Универсума. Чтобы ответить на него, мистический философ должен показать, что возможны такие высказывания о Боге и мире, которые не нарушают названных условий (*неопределимость Бога и неинаковость Бога и мира*).

Николай Кузанский и Ибн Араби ответили на этот вызов. Их ответы, однако, были существенно различны.

II

Есть две логические возможности сформулировать высказывание, в котором субъекту не предсцировалось бы нечто. Они представлены двумя крайними случаями, в которых нечто превращается во *всё* и *ничто* (*ничто* и *всё* не являются *чем-то определенным*, а потому не нарушают условия неопределенности высказывания о Боге). В первом случае Бог будет пониматься как абсолютное присутствие, абсолютное наличие всего, что есть и может быть: в Боге есть все, а значит, нет никакого предела. Во втором случае мы имеем абсолютно неопределимое как абсолютное ничто: Бог неподвластен никакому пределу потому, что он — *до* всякого предела. И в том, и в другом случае Бог выше любого предела; но в первом случае потому, что он заключает их все в себе и поэтому неопределяем

³ Одним из наиболее ярких может служить следующий пример. Аль-Кирмани, видный исмаилитский философ, также утверждал абсолютную невозможность любого определенного высказывания о Боге, но это утверждение было основанием для построения изощренной рационалистической системы, описывающей Универсум. Вообще говоря, неопределимость высшей категории является в аристотелизме никак не препятствием, но необходимым условием для определения прочих категорий.

ни одним из них, а во втором — потому, что он предшествует любому пределу, предшествует самой возможности его появления.

Итак, Бог может быть осмыслен как абсолютное Всё или абсолютное Ничто. Но этого еще не достаточно. Коль скоро мир не есть нечто иное по отношению к Богу, то Всё или Ничто Бога должны быть выражены в терминах соотношения с миром. Формула мистицизма "мир не есть Бог, но и не есть нечто от него отличное" означает, что понятие божественной сущности должно быть осмыслено как столь же трансцендентное миру, сколь и имманентное ему, и отличное, и неотличное от мира. Иными словами, в понимание Бога как Всё или Ничто мы должны ввести понятие мира: Бог есть Ничто мира (в первом случае) или Всё мира (во втором случае). И как Всё мира, и как Ничто мира, Бог одновременно отличен и не отличен от него: мир никогда не являет свое Всё целиком, и всегда удален от собственного Ничто.

Коль скоро божественное бытие вечно, а мирское является временным, мы можем дополнить сказанное следующим. Вечность будет пониматься в первом случае как Ничто времени, а во втором — как Всё времени. Либо вечностное Ничто эксплицируется как временное нечто, либо вечностное Всё отображается как нечто во времени.

Итак, неопределимость Бога может быть понята двояко. В первом случае божественное Ничто *экплицируется* как мир, во втором — божественное Всё *отображается* как мир⁴. Экплицируясь, Ничто не перестает быть вечным и

⁴ Божественное Ничто (в одном случае) и Всё (в другом случае) отличны от мира как *нечто*, и тем не менее они должны оказаться *не иными*, чем это *нечто*. Механизм такого перехода я называю в первом случае экспликацией, а во втором — отображением. Описанию сути такого перехода, как она понимается Николаем Кузанским и Ибн Араби, посвящено последующее изложение, здесь же я позволю себе только проиллюстрировать ее следующей метафорой. Бесцветный свет (*Ничто* цвета), проходя через призму, превращается в цветной спектр — в нечто цветное, которое эксплицирует (разворачивает, делает явной)

неизменным Ничем, всеприсутствующим в мире, так же как и Всё мира, отображаясь во времени, остается неотъемлемым от мира. Эти два логически возможных философских истолкования мистического мировидения мы встречаем в философии Николая Кузанского и Ибн Араби.

III

Отношение между Богом и миром, утверждает Николай Кузанский, не может быть осмыслено иначе, как отношение "свернутость—развернутость". Все те состояния, которые развернуты в мире, пребывают свернутыми в Боге. Это не означает, что свернутость *превращается* в развернутость: нет, свернутость так и остается свернутостью, в-самой-себе неявленным, в-самой-себе никогда не развернутым богатством возможностей. Свернутость означает идеально найденный логический первоисток, из которого могут родиться все возможности, все развернутости, весь континуум мира, — но который так и пребывает свернутым. Лишь логически свернутость предшествует развернутости, и только логически развернутость вытекает из свернутости — онтологически же они тождественны.

Поразительно изящны примеры свернутости-развернутости, приводимые Кузанцем. Линия, говорит он (на языке современной геометрии мы бы сказали — отрезок), есть свернутость угла: и в самом деле, любую непограничную точку отрезка мы можем принять за фиксированную, и двигая затем по плоскости правую (или левую) от нее часть отрезка, в то время как другая его часть остается неподвижной, мы образуем все возможные углы. Так что же больше угол, каждый из конкретных, развернутых углов, или отрезок-свернутость угла, спрашивает

начальную бесцветность-Ничто. Полный спектр цветов (*Всё* цвета), в котором наличествует неисчерпаемое множество оттенков, континуально переходящих один в другой, может быть отображен несколькими красками на бумаге в *нечто* цветное — это будет только отражение, неполная копия, но никак не разворачивание и не выявление.

Кузанец? Конечно, свернутость угла больше угол, нежели любой из конкретных углов — потому что свернутость содержит в себе их все⁵.

Итак, континуальность мира, в котором мы живем, это континуальность разворачиваемой свернутости. То, что свернуто, непрестанно разворачивается — и в каждом из развернувшихся состояний свернутое присутствует не меньше, чем в любом другом. Поэтому и можно говорить, что Бог везде в мире, что он — во всем в равной мере, что он всему близок, что он начало и конец всякой вещи — и при этом он не есть ничто из мира.

Таким образом, мир не есть Бог потому, что ни в каком из развернутых состояний мира не развернута вся свернутость; но он и не есть нечто отличное от Бога потому, что мир есть развернутость именно божественной свернутости и ничего другого. Нетрудно заметить, что логическое тождество свернутости и развернутости превратится и в онтологическое в том случае, если развернутость будет мыслиться как *абсолютная*. Иными словами, коль скоро вечностная свернутость разворачивается как временная развернутость, то их онтологическое тождество предполагает и абсолютную развернутость времени, "равновеликость" времени и вечности.

Приняв вслед за Николаем Кузанским такое определение соотношения между Богом и миром, мы окажемся перед вопросами: что же именно свернуто, что, разворачиваясь, образует наш мир; как оно разворачивается и *почему* — почему не остается свернутым?

Ответить на первый вопрос означает дать содержательное определение того, что выше было названо Ничто мира⁶. Мы согласились, что свернутость мира есть Бог; но как описать эту свернутость на философском языке?

⁵ Об этих и других примерах свернутости-развернутости см. *Николай Кузанский. Об ученом незнании.* — *Николай Кузанский. Сочинения.* Т. 1—2. М., 1979—1980.

⁶ "Ничто мира" и "Все мира" — мои термины. Ни Николай Кузанский, ни Ибн Араби ими не пользуются; более того, термин "Ничто" в данном контексте будет

Прежде всего мы вслед за Николаем Кузанским замечаем, что свернутость, логически предшествующая развернутости, предшествует тем самым и всем тем противоположностям, которые мы находим в развернутом мире. Как отрезок-свернутость угла не просто лишен противоположности между острым и тупым углом, но логически предшествует самой возможности появления такой противоположности, так же и в свернутости мира, в "абсолютной простоте, различия между тем и другим нет", она — "по ту сторону совпадения противоположностей"⁷.

Если так, то что же можно сказать об этой "абсолютной простоте"? Достаточно легко, остроумно и изящно было найдено содержательное описание свернутости углов (отрезок) и линий или сфер (точка); мы могли бы ожидать, что и в данном, общем случае решение окажется пусть не столь легким, но по крайней мере возможным. Однако: "Господи Боже, помощник ищущих Тебя, Я вижу Тебя в райском саду и не знаю, что вижу, потому что не вижу ничего видимого, и только это одно знаю: знаю, что не знаю, что вижу, и никогда не смогу узнать"⁸. Когда перед нами не частный, а общий случай, когда нам надо встать выше не данных конкретных, а вообще любых противоположностей, традиционный язык отказывается служить нам. Дискурс невозможен без противоположностей, без противопоставления "А" "не-А", а значит, Николаю Кузанскому нужно найти новый философский, недискурсивный язык, на котором можно было бы говорить о Боге как свернутости мира. Понятия, используемые в дискурсе, понятия, для которых всегда есть противоположные, конечны; искомое для описания Бога как

не вполне точен, если не оговорить специально, что само отрицание, имплицитное этим Ничто, относится только к миру, но не к Богу. Я пользуюсь этими краткими формулировками для того, чтобы оттенить логическую противоположность решений Николая Кузанского и Ибн Араби и одновременно — их взаимную дополняемость.

⁷ *Николай Кузанский. О видении Бога, 30-39.*

⁸ Там же, 51.

свернутости понятие должно быть, следовательно, не-конечным: "приступающий к Тебе должен возвыситься над всяким пределом и концом, над всем конечным"⁹.

Каким же может быть такое понятие? Кажется, и сам Кузанец смущен: "Но как же он придет к тебе, желанному пределу, если ему надо оставить позади всякий предел? Разве выходящий за пределы предела не вступает в сплошную неопределенность, а тем самым в интеллектуальную неразличенность, неизвестность и темноту?"¹⁰. Но вот нужное понятие находится само собой, оно, собственно, уже найдено. Ведь не имеющее предела, не-конечное есть бесконечность; но в нашем случае эта бесконечность — до и прежде всяких пределов, абсолютно неопределенная бесконечность. Эта бесконечность, говорит Николай Кузанский, "есть сама простота всего, что можно назвать"¹¹.

Найденное понятие должно логически предшествовать всем противоположениям и в то же время содержать их в себе в свернутом виде; поэтому "бесконечность есть все так, что и ничто из всего"¹². Сам Николай Кузанский заключает эту формулировку восклицательным знаком, и не случайно: ведь если бесконечность есть простота абсолютно всего, что можно назвать, то саму эту бесконечность, саму эту простоту назвать никак нельзя; иными словами, найденное понятие оказывается пустым. И хотя чуть раньше Кузанец говорил, что поскольку "противоречия без различения нет, а различение в простоте единства существует без различенности", и, следовательно, "все, что говорится об абсолютной простоте, совпадает с ней, поскольку обладание там есть бытие, противоположение противоположных — противоположение без противоположности, а предел всех определенных вещей — беспредельный предел"¹³, но это отнюдь не означает, что он пытается ухищрениями чисто словесной диалектики заставить абсолютную

⁹ Там же, 52.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же, 54.

¹² Там же, 55.

¹³ Там же, 54.

простоту обрести бесконечно-разнокачественное содержание. Следуя ясной логике собственных рассуждений, он признает, что понятие бесконечности — *абсолютно бескачественное*: "бесконечная благодать — не благодать, а бесконечность; бесконечное количество не количество, а бесконечность, и так далее обо всем"¹⁴.

И вот, найдя понятие для обозначения свернутости мира, мы обнаруживаем, что абсолютная бескачественность свернутости никак не может сама по себе стать качественной развернутостью: развернуть ее может только что-то, что самой этой свернутостью не содержится, что внеположено ей. Такого "что-то", однако, существовать не может, ибо в простоте бесконечности свернуто абсолютно все. Но если это так, то становится непонятной сама возможность существования развернутости: ведь свернутость логически предшествует ей, и если эта свернутость — абсолютно простая бесконечность, то она никак не может развернуться в разнокачественный мир¹⁵.

Постепенно Николай Кузанский находит другое понятие для обозначения божественной свернутости. Абсолютно бескачественная и простая бесконечность Бога не содержит в себе никакой инаковости: в ней самой ничто не может быть "иным" по отношению к другому, не может быть просто потому, что "одно" не различено от "другого". Но, более того, свернутость и не есть нечто иное

¹⁴ Там же. 57.

¹⁵ "Ты учишь меня, Господи, что инаковость, которой нет в Тебе, сама по себе тоже не существует и не может существовать и что никакая инаковость, раз ее нет в Тебе, не делает одно творение иным для другого, хотя одно творение не есть другое — небо не есть земля, при том что небо есть поистине небо и земля есть земля. Если буду искать инаковость, которой нет ни в Тебе, ни вне Тебя, где я ее найду? А если ее не существует, то почему земля — иное творение, чем небо? Без инаковости это невозможно понять!" — там же, 58.

по отношению к развернутости: ведь разворачивается только то, что свернуто. А поэтому Бога мы можем обозначить как "неиное"¹⁶: неиное по отношению к миру.

Неиное, говорит Николай Кузанский устами одного из участников своего диалога, это "то, что я много лет искал при помощи совпадения противоположностей"; неиное "усматривается прежде всякого полагания и отрицания"¹⁷, оно — прежде любого имеющего позитивное содержание понятия, будь то вечность, истина, бытие или единство¹⁸. И в то же время "неиное существует до всего так, что оно не может не быть во всем том, что оказывается после него, даже если одно из этого противоположно другому"¹⁹, и такое неиное есть "принцип бытия и знания"²⁰.

Но можем ли мы найти позитивное содержание этого понятия как такового? "Неиное" очень удачно описывает свернутость *в ее отношении* к развернутости; но что есть свернутость сама-по-себе, рассматриваемая прежде всякой развернутости? И вот: "Все, что может быть высказано или помыслено, по той причине не может быть тем первым, обозначенным через неиное, что все оно существует как иное в отношении своих противоположностей"²¹.

И "простая бесконечность", и "неиное" остаются пустыми понятиями, если рассматриваются сами-по-себе, вне своей связи с миром. Свернутость осмыслена только как свернутость развернутости, Бог осмыслен только в своем

¹⁶ В этом термине (говоря словами самого Кузанца) очень изящно свернута формула "мир не есть Бог, но и не есть нечто от него отличное" (то есть — иное по отношению к нему).

¹⁷ *Николай Кузанский. О неином*, 12.

¹⁸ Там же, 13-14.

¹⁹ Там же, 14.

²⁰ Там же, 8.

²¹ Там же, 21; см. также 18.

отношении к миру. Бог как таковой есть Ничто, но это Ничто всегда — Ничто мира, а не Ничто само-по-себе, и именно поэтому оно осмысленно²².

Итак, свернутое первоначало не есть "иное" по отношению к чему бы то ни было: оно одинаковым образом относится ко всем вещам. То, что стоит вне всего и что в то же время может мыслиться только *в своем отношении* ко всему, Николай Кузанский называет мерой: "Бесконечность ни для чего не *больше*, ни для чего не *меньше*, ничему не равна. Но когда я рассматриваю ее так — ни для чего не большей и не меньшей, — я говорю тем самым, что она мера всего, раз не больше и не меньше ничего, и значит, понимаю ее как равенство бытия. Такое равенство тоже бесконечность, то есть оно не так равенство, что ему как равному противоположно неравное, а так, что неравенство в нем есть равенство: неравенство в бесконечности пребывает без неравенства, раз это бесконечность. И равенство в бесконечности есть бесконечность. Бесконечное равенство есть беспредельный предел. Хотя оно не *больше* и не *меньше*, оно не такое, каким надо понимать конкретное равенство: оно — бесконечное равенство, не допускающее своего увеличения или уменьшения, и тем самым оно равно одному никогда не больше, чем любому другому, будучи равно одному так, что и всем вместе, и всем так, что ничему из всего"²³. Мера как свернутость вещей и есть основание их бытия:

²² Значение этого тезиса Николая Кузанского, на котором я акцентирую здесь внимание, выявится полнее в сравнении с философскими построениями Ибн Араби.

²³ *Николай Кузанский. О видении Бога, 56.* Эти рассуждения Кузанца, сформулированные им здесь в общем виде, могут показаться озадачивающими. Мне представляется, что трудность понимания в значительной мере устраняется, если прочесть их под углом зрения конкретного примера *свернутости—развернутости*, скажем, линии и угла. Линия есть бесконечное равенство любых углов потому, что любой угол, *когда он свернут*, равен любому другому, даже если в развернутом состоянии они неравны. Равенство углов, свернутых в линию, не есть конкретное равенство потому, что

"Неиное есть адекватнейшее понятие, различие и мера всего существующего, что оно существует; и всего несуществующего, что оно не существует..."²⁴.

Таким образом, свернутость, Ничто мира, есть мера всех вещей: то, что их измеряет, соразмеряет, то, что дает им их истинную меру. В категории меры Николай Кузанский находит, кажется, необходимую связь между бескачественным первоначалом-свернутостью и качественным миром-развернутостью: ведь количественная мера есть одновременно мера качества. В мере, как тому и следует быть в свернутом первоначале, еще нет противоположности между количеством и качеством: категория меры — до этой противоположности, она составляет саму возможность этой противоположности.

Найденная категория меры позволяет ответить на второй вопрос: *как* происходит разворачивание свернутости? Мера должна измерять — иначе она не будет мерой; измеряя бесконечную простоту свернутости (то есть — саму себя), мера порождает бесконечность измеренного качественного мира.

И здесь Николай Кузанский демонстрирует принципиальной важности поворот мысли, возводя категорию меры к категории ума: "умом (*mens*) является то, отчего возникает граница и мера (*mensura*) всех вещей. Я полагаю, стало быть, что его называют *mens* — от *mensurare*"²⁵. Ум и есть простая бесконечность, мера самой себя; но что более важно, человеческая способность познания есть также "ум", и человеческий ум есть образ и подобие ума божественного: "одно — ум, находящийся у себя, другое — в теле. Ум, находящийся у себя, или бесконечен, или он образ бесконечного. Из тех же умов, которые суть образ этого бесконечного, — поскольку они не находятся у себя, не максимальные, абсолютные и бесконечные

конкретное равенство двух (развернутых) углов всегда предполагает наличие других, неравных углов, тогда как в свернутости неравного нет. Линия является общим основанием любых углов (ибо из нее они все разворачиваются), и именно как это общее она есть их мера.

²⁴ *Николай Кузанский. О неинном, 16.*

²⁵ *Николай Кузанский. Простец об уме // Книги простеца, 57.*

— некоторые, допускаю, могут одушевлять человеческое тело. И тогда по [роду] их деятельности я называю их душами"²⁶.

Николай Кузанский не поясняет, как следует понимать слово "образ", описывающее соотношение между божественным и человеческим умом. И человеческий, и божественный ум он называет умом, "находящимся у себя", причем один из них — первообраз, а другой (вернее, другие — ибо человеческих умов много) — его отображение. Если мы будем пытаться понять человеческий ум как *сущность*, мы неизбежно столкнемся с противоречием: эта сущность должна пониматься либо как принадлежащая свернутости — но тогда она тождественна уму божественному, ибо в свернутости различий нет, — либо как принадлежащая развернутости — и в таком случае будет непонятно, чем эта сущность принципиально отличается от любой другой, ибо свернутость есть равным образом мера всего в развернутости.

Поэтому под человеческим умом должна пониматься не сущность, а особая *способность* человека. "Само неинное, то есть основание вещей, открывает, или делает себя видимым, твоему основанию, то есть уму", — пишет Николай Кузанский²⁷. Ум не есть способность к дискурсивной деятельности, в результате которой вещи получают свои определения²⁸: ведь свернутость неопределима, она выше всех наименований, среди которых каждому есть противоположное, — а если "неинное" делает себя видимым уму, следовательно, ум выше противоположностей. Поэтому "в мышлении ума есть нечто такое, чего не было ни в ощущении, ни в рассудке, то есть первообраз и несообщимая истина форм, которая отсвечивает в чувственных вещах"²⁹. Ум есть способность человека *уподобиться* свернутости, способность его свернуть в себе все вещи так же, как они свернуты в первоначале: "как Бог есть свертывание свертываний, так ум, являющийся образом Божиим, есть

²⁶ Там же.

²⁷ *Николай Кузанский*. О неинном, 17.

²⁸ *Николай Кузанский*. Простец об уме // Книги простеца, 64-65.

²⁹ Там же, 65.

образ свертывания свертываний... Отсюда сделай вывод об изумительной способности нашего ума; ибо в нем сосредоточена сила, подобная свертывающей силе точки, благодаря чему ум обнаруживает в себе способность уподобиться любой величине... Благодаря образу абсолютной свертывающей силы, каковым является ум бесконечный, наш ум обладает способностью уподобляться всякому свертыванию"³⁰. Категория "ум" выражает способность человека открыть *в самом себе* то свернутое первоначало, то Ничто мира, которое разворачивается в бесконечности мироздания. Поэтому "мышление для божественного ума оказывается творчеством вещей; мышление для нашего ума оказывается понятием о вещи. Если ум божественный есть абсолютная сущность, тогда мышление у него есть творение существующего; а для нашего ума мыслить — значит существующему уподобляться"³¹.

Из этого следует вывод, парадоксальный на первый взгляд, но глубоко обоснованный всеми предшествующими построениями: человеческий ум совершенно самодостаточен для истинного познания мира. "*Философ*. Но откуда ум имеет эту силу суждения? Ведь он, кажется, судит обо всем. *Простец*. Он имеет ее на основании того, что он есть образ первообраза всех вещей; а первообраз всех вещей есть Бог. Отсюда, поскольку первообраз всего отражается в уме, как истина в образе, постольку ум *в себе имеет то, на что он взирает* и в соответствии с чем создает суждение о том, что вне его"³². В человеческом уме уже есть все то, что он может найти вне себя, — и все, что усматривается умом, есть истина вещей. При том, конечно, условии, что это действительно ум — то есть что человек сумел уподобиться свернутому первоначалу, Ничто мира"³³.

³⁰ Там же, 75.

³¹ Там же, 72.

³² Там же, 85 (курсив мой. — А.С.).

³³ По-моему, достаточно очевидно, что процедура уподобления первоистине вещей иррациональна, ибо она не просто выше, а *предшествует* любой

И еще одно следствие. Поскольку свернутое первоначало мира едино, то едина и закономерность его разворачивания (закономерность, ибо свернутость и есть *мера* всех вещей). А это означает, что абсолютное познание хотя бы одной вещи мира тождественно знанию обо всем универсуме бытия. Но и обратно: никакая вещь не познана до конца, пока не познана породившая ее единая закономерность разворачивания свернутости. "Именно Бог есть точность любой данной вещи. Поэтому если бы мы обладали точным знанием об одной вещи, то по необходимости мы обладали бы знанием обо всех вещах. Так, если бы мы знали точное имя одной вещи, тогда мы знали бы и имена всех вещей, потому что нет точности без Бога"³⁴. Способность абсолютного познания (абсолютного в двух смыслах: как охватывающее *все* познаваемое и как *исчерпывающее* любое познаваемое) связана у Николая Кузанского с познанием той единой закономерности разворачивания мира, которая и есть его свернутость.

И наконец, последний вопрос: *почему* свернутое первоначало разворачивается в мир, а не пребывает свернутым? Мы видели, что Бог как свернутость мира не может быть осмыслен в философии Николая Кузанского вне своей развернутости; здесь, однако, вопрос о другом: благодаря чему свернутость становится осмысленной в своей развернутости?

Очевидно, что нет ничего внешнего по отношению к свернутости, что могло бы служить императивом ее разворачивания, — поэтому остается лишь признать способность разворачиваться имманентно присущей самой свернутости. Эта способность неотличима от самой свернутости (ибо в свернутости нет различий), неотличима от того, что Николай Кузанский называл "мерой" или "божественным умом"; способность разворачиваться и есть сама свернутость, и она как таковая равно присутствует во всех вещах мира. "Вглядись в то, что видит ум во всем разнообразном сущем, которое есть лишь то, чем может быть, и может иметь

возможности истинного познания. Это — не что иное, как процесс мистического откровения истины.

³⁴ *Николай Кузанский. Простец об уме // Книги простеца, 69.*

только то, что имеет от самого по себе *могу*, — и увидишь, что все это разнообразие сущего представляет собой только разные модусы проявления самого по себе *могу*. Но чтойность всего не может быть разнообразной, она — само *могу* в его разнообразных проявлениях, и во всем, что есть, что живет и что мыслит, нельзя увидеть ничего, кроме самого *могу*"³⁵.

Само-по-себе *могу* непостижимо для ума, так же как для него непостижима свернутость сама-по-себе: ведь ум только уподобляется свернутости, постигать же может лишь развернутость. Но "свертывающая сила" (и божественного, и человеческого ума) и есть *могу*, — а следовательно, *могу* человеческого ума есть проявление *могу* божественного³⁶. В этой связи между ними — гарантия абсолютного провидения человеческого ума: "интеллектуальная возможность видеть настолько связана с самим по себе (то есть божественным. — *А.С.*) *могу*, что ум способен наперед знать цель своего стремления, как путник наперед знает конец своего движения и может направить свои шаги к желаемому пределу"³⁷.

IV

Толкование Ибн Араби тезиса о неопределимости Бога полярно тому, что мы встретили у Николая Кузанского. Согласно Ибн Араби, "Бог определяется всеми определениями, а формы мира не поддаются упорядочению и не могут быть объяты... Поэтому неведомо определение Бога: оно познаваемо лишь через познание определения каждой формы, а таковое невозможно; следовательно, определение Бога невозможно"³⁸. Бог (также, как и у Николая Кузанского) являет всю возможную полноту мира, полноту всего, что было, есть и может быть, но являет ее иначе: как уже-наличную, уже-имеющуюся. Бог у Ибн Араби не *до*, а

³⁵ *Николай Кузанский. О вершине созерцания*, 9.

³⁶ Там же, 9-11.

³⁷ Там же, 11.

³⁸ *Ибн Араби. Фусус аль-хикам*. — Бейрут, 1980. — 2-е изд. — С.68.

выше всякого предела, выше, потому что вбирает в себя абсолютно все пределы: Бог — это Всё мира³⁹.

Как же может мыслиться такое Всё мира, которое в то же время не есть сам мир?

Пожалуй, удобнее всего подойти к ответу на этот вопрос, сравнив понимание единства божественной сущности в философии Николая Кузанского и Ибн Араби. Что Бог един, для них обоих аксиоматично; но как именно он един?

Единство Бога как Ничто мира означало у Николая Кузанского, что в Боге нет никакой различенности (поскольку различенность повлекла бы за собой наличие противоположностей, а Бог — до всяких противоположностей). Но понятие "Всё мира" невозможно без понятия различенности: о неразличенном единстве нельзя говорить как о целокупности. В то же время понятие различенного единства божественной сущности должно быть введено Ибн Араби таким образом, чтобы не повлечь вывода о наличии в Боге действительных противоположностей,

³⁹ Понимание Бога как абсолютной полноты мира в философии Ибн Араби вводится довольно сложным путем, который я не могу здесь подробно описывать. Достаточно будет сказать, что Ибн Араби рассматривает и возможность понимания Бога как Ничто мира, и в этом пункте его позиция диаметрально противоположна позиции Николая Кузанского. Если Бог абсолютно отличен от всего, что мы находим в мире, тогда он, утверждает Ибн Араби, не может иметь никакой действительной связи с миром. Более того, любое утверждение о Боге как о Ничто уже неизбежно будет его определением, — а значит, будет противоречить тезису о неопределимости Бога. Поэтому Бог в своей действительной связи с миром (при условии, что Бог понимается как неопределимый, а мир — как отличный и одновременно неотличимый от Бога) может быть осмыслен только как Все мира, а не Ничто мира (само выражение "Ничто мира" будет с точки зрения Ибн Араби не имеющим права на существование, поскольку Бог может быть либо Ничто без связи с миром, либо, в связи с миром, только Все).

которые бы разрушили его единство. Поэтому Ибн Араби использует понятия, выражающие виртуальную и действительную различенность единства⁴⁰, вводя тем самым два отличных друг от друга понимания различенности. Единство, которое различено виртуально, остается единством; единство, различенное действительно, превращается в множественность.

Бог, таким образом, может мыслиться теперь как виртуально-различенное единство. Различенность этого единства абсолютна; оно содержит в себе возможности всех различий, и поэтому Бог есть Всё.

Однако сама по себе виртуальность этой различенности уже предполагает, что различенность должна реализовываться как действительная — а иначе понятие виртуальности оказалось бы пустым. Эту действительную реализацию виртуальной различенности мы и находим в мире: мир есть действительность различенности божественного единства. Понятие виртуальной различенности становится, таким образом, осмысленным только тогда, когда оно сопряжено с понятием различенности действительной: Бог есть не просто Всё, а именно Всё мира.

⁴⁰ Виртуальная и действительная различенность — мои термины, которыми я пользуюсь здесь для того, чтобы максимально приблизить мысль Ибн Араби к восприятию читателя, воспитанного в контексте европейской культуры (вполне отдавая себе отчет в том, что такая интеркультурная трансляция терминологии всегда сопряжена с риском смысловых искажений, утери необходимых и приобретения нежелательных коннотаций и т.п., и потому пытаюсь максимально возможно избежать этих нежелательных последствий). Сам Ибн Араби для выражения виртуальной различенности использует термин "тамаййюз" (отличие), а действительной — "гайрийя" (инаковость), "тафадуль" (превосходство одного над другим). Эти понятия можно было бы выразить и иначе — как "различенность *без* действительных различий" и "различенность *через* действительные различия" соответственно.

Теперь мы можем сделать еще один шаг. Виртуальная различенность является таковой только потому, что она реализовывается как различенность действительная: Бог только потому Бог-Всё, что он является как мир. А действительная различенность может существовать только как реализация различенности виртуальной: мир только потому *есть*, что он — явление Бога. Поэтому неопределимый Бог и не есть мир, и не есть нечто отличное от мира: Ибн Араби дает философскую интерпретацию того же мистического понимания соотношения Бога и мира, что и Николай Кузанский, но исходя из противоположного основания.

Поэтому всякая вещь, находимая нами в мире, не может мыслиться как сущностно отличная от Бога: она есть лишь действительная реализация той виртуальной различенности, которая имеется в Боге. Мир и Бог сущностно едины: мир есть лишь *отображение* всех тех возможностей, которые уже есть в Боге⁴¹.

Различие в понимании соотношения между Богом и миром как свернутости-развернутости и как виртуальности-действительности различенностей хорошо иллюстрируется следующим примером. Ибн Араби так же, как и Николай Кузанский, прибегает к геометрическим образам для демонстрации своих философских взглядов, и, более того, берет в качестве исходного то же понятие — точку. Пусть Бог будет точкой, говорит он, пусть, далее, описанный вокруг этой точки круг охватывает все сущности мира; тогда пустота вне круга будет небытием. Точка есть первоисток и первооснова круга: лишь благодаря точке мог появиться

⁴¹ Здесь перед нами — один из важных пунктов расхождений между Ибн Араби и Николаем Кузанским. И тот, и другой считают мир неотъемлемым и сущностно единым с Богом. Но понятие мира как развернутости богаче содержанием, нежели понятие его свернутости: в развернутости эксплицируется то, что не было явлено в свернутости. Понятие мира как действительной реализации различенности, напротив, беднее содержанием, нежели понятие виртуальной различенности: на мир абсолютное богатство Бога отображается всегда неполно.

круг. Круг бытия исчерпывается радиусами (которых может быть проведено бесконечно много); каждый радиус выходит из точки-центра и кончается точкой на окружности. И вот — самое главное: точка окружности, говорит Ибн Араби, есть не что иное, как точка-центр⁴²! Николай Кузанский согласен с образом круга, но для него точка-центр есть свернутость круга, а потому никакая точка самого круга не может быть тождественна его центру. Для Ибн Араби точка-центр есть виртуальный круг, и в этом виртуальном круге все точки тождественны друг другу (поскольку в Боге нет действительных различий), и их действительная реализация (проведение радиуса) ничего не добавляет к уже имевшемуся как виртуальное, но лишь отображает его (причем принципиально неполно) в действительное⁴³.

Геометрическими образами не исчерпывается тот иллюстративный фонд, что общ для Ибн Араби и Николая Кузанского. Оба они прибегают и к аналогии между отношением единицы-источника чисел к самим числами и между отношением Бога к миру. Но Николай Кузанский считает возможным увидеть "во всяком числе только проявление возможности неисчислимой и бесконечной единицы, ведь числа суть лишь видовые модусы проявления возможности единицы"⁴⁴; Ибн Араби же говорит, что "Единица создала число, а число *раздробило* единицу (курсив мой. — А.С.)"⁴⁵: для него числа возникают внутри самой Единицы, Единица — это виртуальное множество чисел, и действительные числа суть лишь реализация этой виртуальности, лишь отображение Единицы. Для Ибн Араби числовая последовательность — не закономерно разворачивающаяся экспликация всепорождающей возможности Единицы, а ставшая действительной виртуальная внутренняя множественность Единицы.

⁴² А поэтому начало и конец любого сущего — в Боге.

⁴³ Изложение этого геометрического примера см.: *Ибн Араби. аль-Футухат аль-Маккийя.* — Т.3. Каир, 1856. — С.275.

⁴⁴ *Николай Кузанский. О вершине созерцания,* 14.

⁴⁵ *Ибн Араби. Фусус аль-хикам,* С.77 (курсив мой. — А.С.).

И, наконец, образ света и цвета. "Свет не есть цвет, — говорит Николай Кузанский, — хотя свет не есть ни иное в цвете, ни иное, чем цвет"⁴⁶. Этот пример у него иллюстрирует отношение Бога к творению: "Бог, как неиное, не есть небо, которое является иным, хотя Он не есть ни иное в нем, ни иное, чем оно"⁴⁷. Ибн Араби также считает, что отношение Бога к миру можно уподобить прохождению света через цветное стекло: "свет принимает цвет стекла, сам не имея цвета; тебе же он кажется таковым"⁴⁸. Цвет как таковой для Николая Кузанского есть "иное" (поскольку сам цвет принадлежит к миру противоположностей), и свет не есть это "иное"; для Ибн Араби сам цвет есть цветной свет. Свет Николая Кузанского — до противоположности цветов; свет Ибн Араби выявляет в *самом себе* все эти цветовые противоположности: чистый свет есть виртуальный цвет, а цвет — действительность виртуальных различий чистого света⁴⁹.

Поэтому и для Ибн Араби Бог не есть иное, чем мир, есть неиное мира, но отношение этого "неиного" к "иным" мира он видит иначе, чем Николай Кузанский. Для Ибн Араби инаковость мира есть проявление внутренней виртуальной инаковости Бога, и именно потому, что инаковость мира есть не что иное, как инаковость Бога (только ставшая действительность), Бог есть неиное мира. А для Николая Кузанского инаковость мира есть экспликация *неинаковости* Бога: действительное неиное (в котором нет *никакой* инаковости) разворачивается как действительное иное.

Из сказанного видно, что ответ Ибн Араби на первый вопрос (что есть Бог в отношении к миру) логически противоположен ответу Николая Кузанского. И в ответе на второй вопрос (как Бог есть мир) мы можем ожидать столь же значительных различий.

⁴⁶ *Николай Кузанский. О неинном, 20-21.*

⁴⁷ Там же, 20.

⁴⁸ *Ибн Араби. Фусус аль-хикам, С.103.*

⁴⁹ Поэтому Ибн Араби говорит, что можно считать свет и бесцветным, и цветным (см. Там же, С.104): обе точки зрения правильны.

Божественное бытие вечно, мирское — временно. Коль скоро отношение между Богом и миром — это отношение между виртуальностью и действительностью различенности, то вечность должна пониматься в философии Ибн Араби как виртуальность временных различий, а время — как действительность виртуальной вечностной различенности; при этом как мир есть отображение (всегда неполное) Бога, так и время есть отображение вечности. Как же это возможно?

Если вечность континуальна, то время дискретно: время есть дискретное отображение вечности. Мы можем представить себе вечность как одномерный континуум — линию; тогда время будет последовательностью точек, в каждую из которых отображается линия. Каждое отображение линии в точку дискретно, и хотя мы можем мысленно превратить всю бесконечную совокупность точек в одномерный континуум, такая операция возможна только в мысли, онтологически же (то есть как действительная характеристика бытия) время дискретно⁵⁰. Линия и есть виртуальная бесконечная последовательность точек, а бесконечная последовательность точек — действительность этой виртуальной различенности линии. При этом, коль скоро виртуальность существует только через действительность, линия существует только потому, что она отображается в точки: нет вечности без времени, так же как не может быть времени, что не было бы отображением вечности.

Как же описываются все эти построения на языке онтологии?

Вечное божественное бытие есть абсолютная полнота, которая различена за счет внутренних "соотнесенностей"; поскольку это различение в Боге

⁵⁰ Сравним это с отношением вечности ко времени у Николая Кузанского: для него точка-вечность разворачивается в линию-время, и, следовательно, время континуально: мы можем мысленно разбить его на дискретные точки, но эта дискретность — только в мысли, онтологически же действительна континуальность.

виртуально, то соотнесенности "небытийны"⁵¹. Наличие этих соотнесенностей и создает в Боге ту виртуальную инаковость, которая проявляется в мире как действительная: вечностные небытийные соотнесенности обретают временное бытие как сущности мира. Процесс воплощения этих соотнесенностей в мире и есть отображение Бога в мир: в каждый дискретный момент времени вся божественная сущность воплощается как одно из состояний мира. Бесконечная последовательность этих состояний и создает течение временного бытия.

Поскольку инаковость в Боге виртуальна, то каждая из соотнесенностей может воплотиться в мире в качестве *любой* другой: виртуальная инаковость может быть реализована как любая действительная инаковость. Это означает, что любая сущность мира может стать любой другой, если так реализуется виртуальная инаковость божественной сущности. Произойдет ли это, и если да, то как именно, можно узнать, если будут познаны сами небытийные соотнесенности и процесс их воплощения в мире. Чтобы понять точку зрения Ибн Араби в этом вопросе, мы должны рассмотреть его понимание человека и его места в мире.

Мы говорили, что каждое дискретное отображение линии в точку (вечности в "атом" времени) является полным (как говорит Ибн Араби, мир в каждый момент времени "сбирает" Бога⁵²). Однако ясно, что линия может отображена и так, что отображение полным не будет: должно быть нечто, что гарантировало бы эту полноту. Этим "нечто" и является у Ибн Араби человек.

Человек — единственное из сущего, которое воплощает все без изъятия соотнесенности божественной сущности: в нем Бог отражается столь же полно, как и в мире в целом⁵³. Только в том случае, если это "собирающее" полное отображение

⁵¹ См.: *Ибн Араби*. Фусус аль-хикам, СС.53,65,76 и др. Небытийные соотнесенности можно сравнить с сеткой координат на бесконечной поверхности: не существуя как действительные, координаты создают возможность различения этой поверхности.

⁵² *Ибн Араби*. Фусус аль-хикам, С.49; Мекканские откровения. — Т.4. — С.318.

⁵³ *Ибн Араби*. Фусус аль-хикам, С.48, 50.

Бога присутствует в каждом атоме времени, отображение Бога в мир является полным. Поэтому человек вечен: без него линия не отобразилась бы в точку, виртуальная различенность Бога не стала бы действительной различенностью мира; человек — гарант вечности и времени, гарант их сосуществования⁵⁴.

Это соборное онтологическое устройство человека и определяет его возможности познания. Человек в мире есть действительность всех виртуальных различий Бога (воплощение всех небытийных соотношенностей): человек *в самом себе* может открыть Бога и мир. Однако "открыть в себе Бога" означает превратить все действительные различенности в виртуальные, то есть — переместиться из времени в вечность⁵⁵. И здесь мы сталкиваемся с принципиальным вопросом: способен ли человек это сделать?

Основание положительного ответа на этот вопрос состояло бы в предположении, что человек может совершать во временном бытии действия,

⁵⁴ Если представить, говорит Ибн Араби, что человек "изъят из сокровищницы мира", то сам мир немедленно исчезнет, а божественная сущность из абсолютной полноты Всего превратится в абсолютное Ничто, которое никак с миром быть связано не может (Фусус аль-хикам, С. 50). Только человек как соборное существо гарантирует реализацию виртуальной различенности Бога как действительной различенности мира, поскольку только через него виртуальная различенность может быть полностью отображена как различенность действительная.

⁵⁵ Здесь мы находим принципиальной важности различие в понимании путей познания между Николаем Кузанским и Ибн Араби. Для первого истинное познание есть уподобление *ума* истине: человек не должен изменить все свое существо, не должен свернуть свою развернутость, чтобы познать истину. Для второго истинное познание в мире невозможно потому, что истинное познание — это уподобление *всего человека* познаваемому (то есть Богу): лишь перестав быть человеком действительным, а став человеком виртуальным, мы откроем истину.

ведущие (или способные привести) к желаемому результату. Но само понятие действия связано с понятием причины: только то является действием, что причиняет некоторое изменение. Поэтому во времени можно говорить о действиях только в том случае, если между отдельными дискретными состояниями временного бытия имеются причинные связи.

А именно это и отрицает Ибн Араби: "воздействует только небытийное, а не сущее"⁵⁶; "небытийное" — это те небытийные соотнесенности, что создают виртуальную различенность Бога. И действительно, воздействие предполагает изменение, а чтобы увидеть изменение, необходима длительность; между тем *внутри* каждого атома времени (каждого дискретного отображения Бога в мир) длительность отсутствует, каждый атом времени — это фиксированное, неизменное-в-самом-себе состояние мира. Изменение происходит только как возникновение *нового* состояния мира (которое само по себе столь же дискретно и фиксировано, как и предыдущее), а это новое состояние мира возникает как новая реализация виртуальной различенности Бога. Поэтому ко временному бытию категория действия неприменима, она описывает только отношение между виртуальной и действительной различенностью, между вечностью и временем.

Итак, вечностная причина воздействует на свое временное следствие. Но причина в таком случае — это небытийная соотнесенность, а следствие — *она же сама* как конкретизированная во временном бытии: причина сущностно тождественна следствию и *никакого изменения не причиняет*. Сами категории

⁵⁶ *Ибн Араби*. Фусус аль-хикам, С.177. Поскольку в мире, тем не менее, могут быть увидены временные причинно-следственные связи, то он разъясняет: "а если сущее и воздействует, то только посредством небытийного" (там же.), — следствия лишь *представляются* временными следствиями временных причин, являясь на деле результатом воздействия вечностных небытийных соотнесенностей.

действия и причины в философии Ибн Араби имеют совсем иное содержание, нежели то, которое вкладывалось в них в европейской философии⁵⁷.

Поэтому человек *не может* совершить никакого действия, которое повлекло бы за собой желаемый результат и превратило действительность его различности в виртуальность (просто потому, что действие во времени принципиально невозможно). Из этого вытекает, что человек онтологически способен достичь познания истины, но реализация этой способности от него не зависит. Такое абсолютное познание может быть ему *даровано*, даровано как откровение⁵⁸: в акте мистического откровения человек увидит ту виртуальную различность Бога, которая правит действительностью мира, но получение этого откровенного дара не зависит от него⁵⁹.

⁵⁷ Эти положения составляют в философии Ибн Араби концепцию "нового творения": см. Фусус аль-хикам, СС.51-53, 65, 67, 76, 153, 177 и др.

⁵⁸ Как и все прочие изменения временного бытия, изменение человеческого знания зависит от того, как реализуются виртуальные различия вечностной ипостаси бытия. Это действительное различие в какой-то момент времени может быть таким, что человеку "откроется" божественное единство в его виртуальной различности, но случится это или нет, в принципе от человека не зависит (см. *Ибн Араби*. Фусус аль-хикам, СС.59-61). Это случающееся не по воле человека откровение и может быть названо "божественным дарованием".

⁵⁹ В этом — еще одно существенное расхождение Ибн Араби с Николаем Кузанским: для того *могу* ума (его способность уподобиться свернутости) было абсолютно несомненно, являясь наиболее полным отражением *могу* Бога. Человек во временном бытии, говорит Николай Кузанский, способен ясно видеть цель своего познания и идти к ней; для Ибн Араби такая ясность возможна только для человека вечностного, человека как виртуальной различности Бога.

V

Рассмотрим то принципиальное понимание мироустройства и познавательных способностей человека, которое вытекает из философии Николая Кузанского и Ибн Араби.

Оба мыслителя исходят из мистического понимания Бога как неопределимого и мира как неиного по отношению к Богу. Николай Кузанский осмысливает эти положения как "Бог есть Ничто мира", а Ибн Араби — как "Бог есть Всё мира". Это изначальное расхождение определяет и прочие различия между двумя философскими системами.

В первом случае признается существование единой закономерности, определяющей эволюцию ("разворачивание") мироздания из единого первоначала. Это первоначало абсолютно просто и неопределимо; более того, это первоначало и есть сама закономерность. Каждое из наличных состояний мира и каждая сущность в мире полностью определяется этим первоначалом-закономерностью; первоначало полностью присутствует в каждой сущности мира как определившая ее закономерность: познать сущность значит познать эту единую закономерность, а познать эту закономерность значит познать любое сущее в мире. Поскольку закономерность и есть первоначало мира, то эта закономерность абсолютно самодовлеющая: закономерность эволюции мира и есть сам мир, и поэтому мир может быть познан из себя самого.

Закономерность мира самодовлеющая и в том смысле, что действие ее самопроизвольно и ни от чего не зависит. Коль скоро эта закономерность и есть не что иное, как мир, то мир эволюционирует сам по себе, и его "разворачивающаяся" эволюция определяется только этой единой закономерностью. Человек принадлежит миру, но он перестает быть микрокосмом: микрокосмична, собственно говоря, любая вещь мира, коль скоро в любом сущем нераздельно и полно присутствует единая закономерность мироздания.

Единство закономерности эволюции мира означает и единство причинно-следственных связей: каждое сущее, "точность" которого (по выражению

Николая Кузанского) есть сама единая закономерность, зависит тем самым от всех других сущих и определяется ими.

Единая закономерность эволюции мира, наконец, абсолютно доступна уму человека: ум способен в самом себе ясно усмотреть эту закономерность.

Во втором случае мир есть последовательность дискретных фиксированных состояний, каждое из которых не связано с предыдущим и не зависит от него. Каждое состояние мира есть отображение некоторой неизменной вечностной Полноты бытия, и это отображение не может быть познано из себя самого. Время дискретно, и каждое отображение не длится (не пребывает). Причина и следствие суть одна и та же сущность: она сама как отображаемая есть причина, и она же как отображающая есть следствие. Поскольку отображения никогда не повторяются, причинно-следственные связи постоянно меняются: причина и следствия никогда не бывают теми же, что в предыдущий момент времени. Из этого следует, что причины не действуют во времени: ничто не является следствием находимой в прошлом причины.

Чтобы познать отображение, нужно познать отображаемое. Отображаемая как мир божественная полнота бытия доступна человеку: он может открыть ее в самом себе, поскольку сам человек — полное отображение Бога. Но это откровение означает, что человек перестает быть отображением и становится отображаемым: нельзя познать мир, принадлежа этому миру. Говоря языком нововременной европейской философии, истинное познание невозможно для субъекта: человек должен стать *всесубъектом*, растворив в себе весь объектный мир.

Европейское осмысление мистического Бого- и миро-видения, которое мы рассмотрели на примере философии Николая Кузанского, делало логически возможным понимание человека как субъекта познавательной деятельности, а мира — как объекта этой деятельности. Переставший быть микрокосмом человек мог быть *противопоставлен* миру, и субъект и объект могли стать независимыми друг от друга. Содержанием познания человека теперь становилась управляющая

эволюцией мира закономерность, которая открывается уму человека как ясно и безошибочно усмотренная.

Философия Ибн Араби, напротив, доводит средневековое понимание человека как микрокосма до абсолютного: мироздание оказывается не вне, а полностью внутри человека, человек становится все субъектом. Открытие им абсолютной истины мироустройства также возможно, но это — совсем иная истина, нежели та, что была возведена европейской философией Нового времени.