

**БОГ-
ЧЕЛОВЕК-
ОБЩЕСТВО**

**в традиционных
культурах
Востока**

Российская академия наук
Институт философии

БОГ- ЧЕЛОВЕК- ОБЩЕСТВО

в традиционных
культурах
Востока



Москва
«НАУКА»
Издательская фирма «Восточная литература»
1993

ББК 87.3
Б73

Ответственный редактор
М. Т. СТЕПАНЯНЦ

Редактор издательства
Л. Ш. ФРИДМАН

Спонсор книги — Группа компании «Менон»

Бог—человек—общество в традиционных культурах Востока.— М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993.— 224 с.

ISBN 5-02-017671-0

Впервые в мировой литературе совместный труд российских и западных ученых посвящен сравнительному анализу духовных культур Запада и Востока. В книге рассматриваются представления о человеке в культурных традициях Востока, связанных с наиболее распространенными здесь религиями — индуизмом, буддизмом, конфуцианством, даосизмом и исламом.

Б $\frac{0301030000-102}{013(02)-93}$ 5-93

ББК 87.3

ISBN 5-02-017671-0

© Издательская фирма
«Восточная литература»
ВО «Наука», 1993

СОДЕРЖАНИЕ

<i>М. Т. Степанянц.</i> Человек в традиционном обществе Востока (опыт компаративистского подхода)	3
<i>Э. Дойч</i> (США). По поводу сравнительного анализа «самости»	21
Даосско-конфуцианская традиция	
<i>Г. А. Ткаченко.</i> Хаос и космос в традиционной китайской космологии и антропологии	30
<i>Р. Эймс</i> (США). Индивид в классическом конфуцианстве (модель «фокус-поле»)	39
<i>Франсуа Жюльен</i> (Франция). «Пресность» как добродетель: от эстетики к политике в китайской традиции	66
Индустская традиция	
<i>Мишель Юлен</i> (Франция). Природа и культура в индийской теории стадий жизни (ашрама)	72
<i>В. В. Меликов.</i> Понятие «субъект» традиционного индийского общества	86
<i>О. В. Мезенцева.</i> Проблема деятельности человека в индийской философии нового времени	106
Буддийская традиция	
<i>В. Г. Лысенко.</i> Будда как личность или личность в буддизме	121
<i>А. А. Михалев.</i> Отношение «мир — человек» в хинаяне и махаяне	134
Исламская традиция	
<i>Е. А. Фролова.</i> Человек — мир — Бог в средневековой исламской культуре	144
<i>А. В. Смирнов.</i> Философия Николая Кузанского и Ибн Араби: два типа рационализации мистицизма	156
<i>А. А. Игнатенко.</i> Проблемы этики в «княжьих зеркалах»	176
<i>Мишель Шодкевич</i> (Франция). Модели совершенства в исламе и мусульманские святые	199
<i>М. Т. Степанянц.</i> Реформаторство как антитеза традиционности (об одном из возможных методологических подходов к изучению концепции человека в традиционном восточном обществе)	218

Научное издание

БОГ—ЧЕЛОВЕК—ОБЩЕСТВО В ТРАДИЦИОННЫХ КУЛЬТУРАХ ВОСТОКА

Утверждено к печати Институтом философии РАН

Зав. редакцией *Я. Б. Гейшерик*. Редактор *Л. Ш. Фридман*. Младший редактор *Л. В. Исаева*. Художник *Б. Л. Резников*. Художественный редактор *Э. Л. Эрман*. Технический редактор *Г. А. Никитина*. Корректор *Е. В. Карюкина*

ИБ № 17238

Сдано в набор 02.10.92. Подписано к печати 04.02.93. Формат 60×90^{1/16}. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 14,0. Усл. кр.-отт. 14,25. Уч.-изд. л. 14,85. Тираж 3000 экз. Изд. № 7463. Зак. 402. «С»—1

ВО «Наука». Издательская фирма «Восточная литература»
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

3-я типография ВО «Наука». 107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

А. В. Смирнов

ФИЛОСОФИЯ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО И ИБН АРАБИ: ДВА ТИПА РАЦИОНАЛИЗАЦИИ МИСТИЦИЗМА

Богатая мистическая традиция средневековья и в Европе, и в арабском мире получила свое философское осмысление. Рационализация мистического мировидения в творчестве Николая Кузанского и Ибн Араби — предмет нашего исследования.

Мы предполагаем показать существенные различия в рационализации мистицизма в философии Николая Кузанского и Ибн Араби. Для этого остановимся на предложенном этими двумя мыслителями понимании мироустроения, места человека в этом мироустроении и вытекающих из этого возможностей и путях его познавательной деятельности. Далее мы намерены 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 наш взгляд, два тесно сопряженных тезиса: утверждение *неопределимости Бога* и положение о том, что *мир не есть Бог, но не есть и нечто отличное от Бога*. Эти положения были хорошо известны в средневековье. Однако мистическая традиция, и христианская и мусульманская, выдвинула особое (в некотором роде крайнее) их понимание. Кроме того, отличительным для мистических философов был сам факт объединения данных тезисов.

Выработанное в мистицизме понимание Бога как неопределимого выходит далеко за рамки того, что говорили о неопределимости Бога средневековые философы. Это отнюдь не та неопределимость, как она понималась в аристотелевской логике. 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 нем. Любое такое высказывание будет означать, что Богу положен какой-то предел, а божественная сущность не имеет пределов. Онтологическая беспредельность Бога влечет для мистиков эпистемологическую неопределенность: любое высказывание о нем будет только метафоричным и не может служить сколько-нибудь твердым основанием знания. По той же причине неопределимость в мистическом смысле не тождественна и отрицанию за Богом некоторых (или всех) атрибутов: негативное определение божественной сущности все равно кладет какой-то предел, пусть и сформулированный в терминах отрицания².

Различие между мистиками и немистическими философами средневековья в понимании неопределимости Бога этим не исчерпывалось. Она вовсе не являлась для средневекового философа препятствием (во всяком случае, непреодолимым) к построению философского знания о мире³. Но если мир *не есть нечто отличное от Бога*, то неопределенным оказывается не только Бог, но и мир, и не только о Боге, но и о мире невозможно никакое твердое знание. Тогда 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 могут быть 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 тезис неопределимости Бога). В первом случае он 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 не подвластен 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 не определяем 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 недостаточно. Коль скоро мир не есть нечто иное по отношению к Богу, то божественное Всё или Ничто 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 надлежит ввести понятие мира: Бог есть Ничто мира (в первом случае) или Всё мира (во втором). И как Всё мира, и как Ничто мира, Бог одновременно отличен и не отличен от него: мир никогда не являет своё Всё целиком и всегда удален от собственного Ничто.

Раз божественное бытие вечно, а мирское временно, можно 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: божественное Ничто *экплицируется* как мир, божественное Всё *отображается* как мир⁴. Экплицируясь, Ничто не перестает быть вечным и 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». Те состояния, которые развернуты в мире, пребывают свернутыми в Боге. Это не значит, что свернутость *превращается* в развернутость, нет, свернутость так и остается в-самой-себе неявленным, в-самой-себе никогда не развернутым богатством возможностей. Она — 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 они тождественны.

Поразительно изящны примеры, 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 часть остается неподвижной, мы образуем всевозможные углы. Так что же больше угол — каждый из конкретных, развернутых углов или отрезок-свернутость угла, спрашивает Кузанец. Конечно, свернутость угла больше угол, нежели любой из конкретных углов, ибо свернутость содержит 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 Бог потому, что ни в каком из развернутых состояний мира не развернута *вся* свернутость; но он и не нечто отличное от Бога потому, что мир есть развернутость именно божественной свернутости, и ничего иного. Нетрудно заметить, что логическое тождество свернутости и развернутости превратится и в онтологическое, если развернутость будет мыслиться как *абсолютная*. Иными словами, коль скоро вечностная свернутость эксплицируется как временная развернутость, 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 — значит дать содержательное определение того, что было названо Ничто мира⁶. Мы согласились, что свернутость мира есть Бог, но как описать эту свернутость на философском языке?

Прежде всего вслед за Николаем Кузанским заметим, что свернутость, логически предшествующая развернутости, предшествует и 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 и в свернутости мира, в «абсолютной простоте, различия между тем и другим нет», она — «по ту сторону совпадения противоположностей»⁷.

Если так, то что можно сказать об этой «абсолютной простоте»? Достаточно легко, остроумно и изящно было най-

дено содержательное описание свернутости углов (отрезок), линий и сфер (точка); можно было 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 надо встать выше не конкретных, а 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, которым всегда есть противоположные, конечны; искомое для описания Бога как свернутости понятие должно быть, следовательно, не-конечным: «Приступающий к Тебе должен поэтому 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 обнаруживается само собой, оно, собственно, уже найдено. Ведь не имеющее предела, не-конечное есть бесконечность; однако 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: 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 Кузанский отмечал: раз «противоречия без различения нет, а различение в простоте единства существует без различенности» и, значит, «все, что говорится об абсолютной простоте, совпадает с ней, поскольку обладание там и есть бытие, противоположение противоположных — противоположение без противоположенности, а предел всех определенных вещей — беспредельный предел»¹³, это отнюдь не свидетельствует о том, что ухищре-

ниями чисто словесной диалектики он пытается заставить абсолютную 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 способно только что-то, что в самой этой свернутости не содержится, что внеположено ей. Такое «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 существует ей и, коль скоро свернутость — абсолютно простая бесконечность, 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 уже просто потому, что «одно» не различается с «другим». Более того, свернутость и не есть нечто иное по отношению к развернутости: разворачивается только то, что свернуто. Поэтому Бога мы можем обозначить как «неиное»¹⁶ — неиное по отношению к миру.

Неиное, говорит Николай Кузанский устами одного из участников 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 можно ли 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 осмысленна только как свернутость развернутости, Бог осмыслен только в своем 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 одинаково 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, чему любому другому, будучи равно одному так, что и всем вместе, и всем так, что ничему из всего»²³. Мера как свернутость вещей и служит основанием их бытия: «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,— мера всех вещей, то, что их измеряет, соразмеряет, то, что дает им их истинную меру. В ней 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 этого противопоставления.

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

И здесь Николай Кузанский демонстрирует принципиальной важности поворот мысли, возводя категорию «мера» к категории «ум»: «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 существенно, 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, — некоторые, допускаю, могут одушевлять человеческое тело. И тогда по [роду] их деятельность я называю их душами»²⁶.

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

Поэтому под человеческим умом должна пониматься не сущность, а особая *способность* человека. «Само неиное, то есть основание вещей, открывает, или делает себя видимым, твоему основанию, то есть уму»²⁷, — пишет Николай Кузанский. 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 раз «неиное» делает себя видимым уму, следовательно, ум выше противоположностей. Но «в мышлении ума есть нечто такое, чего не было ни в ощущении, ни в рассудке, — то есть первообраз и несообщимая истина форм, которая отвечает в чувственных вещах»²⁹. Ум есть способность человека *уподобиться* свернутости, способность свернуть в себе все вещи так же, как они свернуты в первоначале: «Как Бог есть свертывание свертываний, так ум, являющийся образом Божиим, есть 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 уподобляться любой величине... Благодаря образу абсолютной свертывающей силы, каковым является ум бесконечный, наш ум обла-

дает способностью уподобляться всякому свертыванию»³⁰. Категория «ум» выражает способность человека открыть *в самом себе* то свернутое первоначало, то Ничто мира, которое разворачивается в бесконечном мироздании. Поэтому «мышление для божественного ума оказывается творчеством вещей; мышление для нашего ума оказывается понятием о вещи. Если ум божественный есть абсолютная сущность (entitas), 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 (курсив наш.— А. С.)»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, т. е. что человек сумел уподобиться свернутому первоначалу, Ничто мира³³.

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.

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, речь идет о другом: благодаря чему свернутость становится осмысленной в своей развернутости?

Очевидно, что по отношению к свернутости нет ничего внешнего, что могло бы служить императивом ее разворачивания, потому способность разворачиваться остается признавать имманентно присущей самой свернутости. Эта способность неотличима от самой свернутости (в ней 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 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 (т. е. 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 арабскому мыслителю, «Бог определяется всеми определениями, а формы мира не поддаются упорядочению и не могут быть объять... Поэтому неведомо определение Бога: оно познаваемо лишь через познание определения каждой формы, а это невозможно; следовательно, определение Бога невозможно»³⁸. Бог (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 *выше* всякого предела, выше, потому что вбирает в себя абсолютно все пределы, Бог — это Всё мира³⁹.

Как же может мыслиться такое понятие — 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 обоих аксиоматично, но как именно он един?

Единство Бога как Ничто мира означало у Николая Кузанского, что в Боге нет никакой различенности. Но понятие «Всё мира» невозможно без понятия различенности: о неразличном единстве нельзя говорить как о целокупности. В то же время понятие различенного единства божественной сущности Ибн Араби должен ввести таким образом, чтобы оно не влекло вывода о наличии в Боге действительных противоположностей, которые бы разрушили его единство. 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 эта виртуальность уже предполагает, что различенность должна реализоваться как действительная, иначе понятие виртуальности оказалось бы пустым. Такую действительную реализацию мы и находим в мире: он 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.

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

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 — лишь *отображение* тех возможностей, которые есть в Боге⁴¹.

Различие в понимании соотношения между Богом и миром как свернутости—развернутости и как виртуальности—действительности различенностей хорошо иллюстрируется

следующими примерами. Ибн Араби, как и Николай Кузанский, прибегает к геометрическим образам для демонстрации своих философских взглядов и, более того, берет в качестве отправного то же понятие — точку. Пусть Бог будет точкой, говорит он, пусть, далее, описанный вокруг нее круг охватывает все сущности мира; тогда пустота вне круга будет небытием. Точка есть первоисток и первооснова круга: лишь благодаря ей мог появиться 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 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, в котором 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 иллюстративный фонд, общий для Ибн Араби и Николая Кузанского. Оба они прибегают к аналогии отношения единицы—источника чисел к самим числам и отношения Бога к миру. Но Николай Кузанский считает допустимым 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 наш.— А. С.)»⁴⁵. Для него числа возникают внутри самой Единицы; Единица — это виртуальное множество чисел, и действительные числа — лишь реализация виртуальности, лишь отображение Единицы. Числовая последовательность — не закономерно разворачивающаяся экспликация всепорождающей возможности Единицы, а ставшая действительной виртуальная внутренняя множественность Единицы.

И наконец, образ света и цвета. «Свет не есть цвет,— пишет 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; или же он кажется таковым»⁴⁸. Цвет как таковой для Николая Кузанского есть «иное» (поскольку 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 цветовые противоположности: чистый свет есть виртуальный цвет, а цвет — действительность виртуальных различий чистого света ⁴⁹.

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. Согласно Ибн Араби, инаковость мира есть проявление внутренней виртуальной инаковости Бога, и именно потому, что инаковость мира — не что иное, как инаковость Бога (только ставшая действительной), Бог есть неиное мира. По Николаю Кузанскому, инаковость мира есть экспликация *неинаковости* Бога: действительное неиное (в котором нет *никакой* инаковости) развивается 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 расхождений.

Божественное бытие вечно, мирское — временно. Коль скоро отношение между Богом и миром — это отношение между виртуальностью и действительностью различности, то вечность в философии Ибн Араби должна пониматься как виртуальность временных различий, а время — как действительность виртуальной вечностной различности; 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 можно мысленно превратить всю бесконечную совокупность точек в одномерный континуум, такая операция возможна только в мысли, онтологически же (т. е. как действительная характеристика бытия) время дискретно ⁵⁰. Линия и есть виртуальная бесконечная последовательность точек, а бесконечная последовательность точек — действительность этой виртуальной различности линии. И раз виртуальность существует только через действительность, линия существует лишь потому, что она отображается в точки: нет вечности без времени, как не может быть времени, которое не было бы отображением вечности.

Каким же образом описываются все эти построения на языке онтологии? Вечное божественное бытие есть абсолютная полнота, которая различена за счет внутренних «соотношенностей»; поскольку это различение в Боге виртуально, то

соотнесенности «небытийны»⁵¹. Наличие соотнесенностей 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 предстает как 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, коль скоро так реализуется виртуальная инаковость божественной сущности. Произойдет ли это, и если да, то как именно, мы способны были бы узнать, если бы познали сами небытийные соотнесенности и процесс их воплощения в мире. Чтобы понять точку зрения Ибн Араби в этом вопросе, нужно рассмотреть его понимание человека и его места в мире.

Уже говорилось, что каждое дискретное отображение линии в точку (вечности в «атом» времени) является полным (по словам Ибн Араби, мир в каждый момент времени «сбирает» Бога⁵²).

Однако ясно, что линия может быть отображена и так, что отображение не будет полным: нечто должно гарантировать эту полноту. Этим «нечто» у Ибн Араби и выступает человек.

Он единственный из сущего, что воплощает все без изъятия соотнесенности божественной сущности: в нем Бог отражается так же полно, как и в мире в целом⁵³. Только в том случае, если это «сбирающее» полное отображение Бога присутствует в каждом атоме времени, отображение Бога в мир является полным. 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. Он в мире — действительность всех виртуальных различий Бога (воплощение всех небытийных соотнесенностей): человек *в самом себе* может открыть Бога и мир. Однако «открыть в себе Бога» — значит превратить все действительные различенности в виртуальные, т. е. переместиться из времени в вечность⁵⁵. И здесь возникает принципиальный вопрос: способен ли человек это сделать?

Основание положительного ответа на этот вопрос состоит- ло бы в предположении, что человек может совершать во

временном бытии действия, ведущие (или способные привести) к желаемому результату. Но само понятие действия связано с понятием причины: только то является действием, что влечет некоторые изменения. Поэтому во времени допустимо говорить о действиях лишь тогда, когда 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 соотношенности, 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 столь же дискретно и фиксированно, что и предыдущее), а это новое состояние мира возникает как новая реализация виртуальной различенности Бога. Потому ко временному бытию категория действия неприменима, она описывает лишь 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 соотношенность, а следствие — *она же сама* как конкретизированная во временном бытии: причина сущностно тождественна следствию и *никакого изменения не обуславливает*. Сами категории действия и причины в философии Ибн Араби имеют совсем иное содержание, нежели то, которое вкладывалось в них в европейской философии⁵⁷.

Человек *не может* совершить никакого действия, которое повлекло бы за собой желаемый результат и превратило бы действительность его различенности 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 различенность Бога, которая правит действительностью мира, но получение этого откровенного дара не зависит от человека⁵⁹.

V

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

Оба мыслителя исходят из мистического понимания Бога как неопределимого и мира как неинного по отношению к Богу. Для Николая Кузанского это означает, что «Бог есть Ничто мира», а для Ибн Араби — что «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. Оно абсолютно просто и неопределимо, более того, оно и есть сама закономерность. Каждое из наличных состояний мира и каждая сущность в мире полностью определяются 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 она абсолютно самодовлеюща: закономерность эволюции мира и есть сам мир и потому он может быть познан из себя самого.

Закономерность мира самодовлеюща и в том смысле, что действие ее самопроизвольно и ни от чего не зависит. Коль скоро эта закономерность 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, раз 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 — 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 всякое 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 следствие никогда не бывают теми же, что в предыдущий момент. 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 мировидения, 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, а субъект и объект могли стать независимыми друг от друга. Содержанием познания человека становилась управляющая эволюцией мира закономерность, которая открывается уму 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, он становится всесубъектом. Открытие им абсолютной истины мироустройства также возможно, но это — совсем иная истина, нежели та, что была возведена европейской философией нового времени.

¹ Для примера достаточно назвать «Комментарий к Порфирию» Боэция, где используется прием описания высших родов (категорий), которые не могут быть определены по своей природе, не имея стоящего над ними рода.

² Очевидно, 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.

³ Одним из наиболее ярких примеров может служить следующий. 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 в аристотелизме является не препятствием, но необходимым условием для определения прочих категорий.

⁴ Божественное Ничто и Всё отличны от мира как *ничто*, и тем не менее они должны оказаться *не иными*, чем это *ничто*. Механизм такого перехода мы называем в первом случае экспликацией, во втором — отображением. Описанию сути перехода, как она понимается Николаем Кузанским и Ибн Араби, посвящено последующее изложение, здесь же только проиллюстрируем ее следующей метафорой. Бесцветный свет (*Ничто* цве-

та), проходя через призму, превращается в цветной спектр — в нечто цветное, которое эксплицирует (разворачивает, делает явной) 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 не разворачивание и не выявление.

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 Всё мира — наши термины. Ни Николай Кузанский, ни Ибн Араби ими не пользуются; более того, термин «Ничто» в данном контексте будет не вполне точен, если не оговорить специально, что само отрицание, имплицитруемое этим Ничто, относится только к миру, но не к Богу. Мы пользуемся 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.

⁹ Там же, 52.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же, 54.

¹² Там же, 55.

¹³ Там же, 54.

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).

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

¹⁷ *Николай Кузанский*. О неинном, с. 12.

¹⁸ Там же, 13—14.

¹⁹ Там же, 14.

²⁰ Там же, 8.

²¹ Там же, 21; см. также 18.

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

²³ *Николай Кузанский*. О видении Бога, 56. Эти рассуждения, сформулированные им здесь в общем виде, могут показаться озадачивающими. Представляется, что трудность понимания в значительной мере устраняется, если прочитать 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 конкретное равенство двух (развернутых) углов всегда предполагает наличие других, неравных углов, тогда как в свернутости неравного нет. Линия является общим основанием любых углов (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, 57.

²⁶ Там же.

²⁷ Николай Кузанский. О неинном, 17.

²⁸ Николай Кузанский. Простец об уме, 64—65.

²⁹ Там же, 65.

³⁰ Там же, 75.

³¹ Там же, 72.

³² Там же, 85.

³³ Думается, достаточно очевидно, что процедура уподобления человеческого ума первоначально вещей иррациональна, ибо она не просто выше, а *предшествует* любой возможности истинного познания. Это — не что иное, как процесс мистического откровения истины.

³⁴ Николай Кузанский. Простец об уме, 69.

³⁵ Николай Кузанский. О вершине созерцания, 9.

³⁶ Там же, 9—11.

³⁷ Там же, 11.

³⁸ *Ибн Араби*. Фусус аль-хикам (Геммы мудрости). Бейрут, 1980, с. 68.

³⁹ Понимание Бога как абсолютной полноты мира в философии Ибн Араби вводится довольно сложным путем, который нет возможности здесь подробно описывать. Достаточно будет сказать, что он 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, утверждает Ибн Араби, он не может иметь никакой действительной связи с миром. Более того, любое утверждение, согласно которому Бог есть Ничто, неизбежно будет его определением, а значит, 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 Всё мира, а не Ничто мира (само выражение «Ничто мира», с точки зрения Ибн Араби, не имеет права на существование, поскольку Бог может быть либо Ничто без связи с миром, либо, в связи с миром, только Всё).

⁴⁰ «Виртуальная» и «действительная различность» — наши термины, которые использованы здесь для того, чтобы максимально приблизить мысль Ибн Араби к восприятию читателя, воспитанного в европейской традиции (хотя вполне отдаем себе отчет, что такая интеркультурная трансляция терминологии всегда сопряжена с риском смысловых искажений, утери необходимых и приобретения нежелательных коннотаций и т. п., и пытаемся максимально возможно избежать этих нежелательных последствий). Сам Ибн Араби для выражения виртуальной различности использует термин «тамайюз» (отличие), а действительной — «гайрийя» (инаковость), «тафадуль» (превосходство одного над другим). Эти понятия можно было бы выразить и иначе — как «различность без действительных различий» и «различность *через* действительные различия» соответственно.

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

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

⁴³ Изложение этого геометрического примера см.: *Ибн Араби*. Аль-Фухат аль-макнийя (Меканские откровения). Т. 3. Каир. 1856, с. 275.

⁴⁴ Николай Кузанский. О вершине созерцания, 14.

⁴⁵ *Ибн Араби*. Фусус аль-хикам, с. 77.

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.: Фусус аль-хикам, с. 104); обе точки зрения правильны.

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

⁵¹ См.: *Ибн Араби*. Фусус аль-хикам, с. 53, 65, 76 и др. Небытийные соотношенности 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; *он же*. Аль-Футахат аль-маккийя. Т. 4, с. 318.

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

⁵⁴ Если представить, что человек «изъят из сокровищницы мира», говорит Ибн Араби, 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. Для Николая Кузанского истинное познание есть уподобление *ума* истине: человек не должен изменить все свое существо, не должен свернуть свою развернутость, чтобы познать истину. Для Ибн Араби истинное познание в мире невозможно потому, что истинное познание — это уподобление *всего человека* познаваемому (т. е. Богу); лишь перестав быть человеком действительным, а став человеком виртуальным, мы откроем истину.

⁵⁶ *Ибн Араби*. Фусус аль-хикам, с. 177. Поскольку в мире тем не менее могут быть увидены временные причинно-следственные связи, он разъясняет: «...а если сущее и воздействует, то только посредством небытийного»; следствия только *представляются* временными следствиями временных причин, на деле являясь результатом воздействия вечностных небытийных соотношенностей.

⁵⁷ Эти положения составляют в философии Ибн Араби концепцию «нового творения» (см., Фусус аль-хикам, с. 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 различенности, но случится это или нет, в принципе от человека не зависит (см.: *Ибн Араби*. Фусус аль-хикам, с. 59—61). Такое 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) абсолютно несомненно, будучи 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 различенности Бога.

