**Философия Н.Кузанского и Ибн-Араби. Два типа рационализации мистицизма**

Смирнов А.В.

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 отрицания (2).

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 философского знания о мире (3). 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 предицировалось бы нечто. Они представлены двумя крайними случаями, в которых нечто превращается во все и ничто (ничто и все 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 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 Все или абсолютное Ничто. Но этого еще не достаточно. Коль скоро мир не есть нечто иное по отношению к Богу, то Все 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 Все или Ничто мы должны ввести понятие мира: Бог есть Ничто мира (в первом случае) или Все мира (во втором случае). И как Все мира, и как Ничто мира, Бог одновременно отличен и не отличен от него: мир никогда не являет свое Все 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 Все времени. Либо вечностное Ничто эксплицируется как временное нечто, либо вечностное Все отображается как нечто во времени (4).

Итак, неопределимость Бога может быть понята двояко. В первом случае божественное Ничто эксплицируется как мир, во втором - божественное Все отображается как мир. Эксплицируясь, Ничто не перестает быть вечным и неизменным Ничем, всеприсутствующим в мире, так же как и Все 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 "свернутостьразвернутость". 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 Кузанец? Конечно, свернутость угла больше угол, нежели любой из конкретных углов - потому что свернутость содержит в себе их все [1].

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 мира [2]. Мы согласились, что свернутость мира есть Бог; но как описать эту свернутость на философском языке?

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" [3].

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" [4]. 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 свернутости понятие должно быть, следовательно, не-конечным: "приступающий к Тебе должен возвыситься над всяким пределом и концом, над всем конечным" [5].

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?" [6]. 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" [7].

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" [8]. 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 вещеей - беспредельный предел" [9], но это отнюдь не означает, что он пытается ухищрениями чисто словесной диалектики заставить абсолютную простоту обрести бесконечно-разнокачественное содержание. Следуя ясной логике собственных рассуждений, он признает, что понятие бесконечности - абсолютно бескачественное: "бесконечная благость - не благость, а бесконечность; бесконечное количество не количество, а бесконечность, и так далее обо всем" [10].

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 мир [11].

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 по отношению к развернутости: ведь разворачивается только то, что свернуто. А поэтому Бога мы можем обозначить как "неиное" [12]: 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" [13], оно - прежде любого имеющего позитивное содержание понятия, будь то вечность, истина, бытие или единство [14]. 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" [15], и такое неиное есть "принцип бытия и знания" [16].

Но можем ли мы найти позитивное содержание этого понятия как такового? "Неиное" очень удачно описывает свернутость в ее отношении к разверности; 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" [17].

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 отношении к миру. Бог как таковой есть Ничто, но это Ничто всегда - Ничто мира, а не Ничто само-по-себе, и именно поэтому оно осмысленно [18].

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" [19]. Мера как свернутость вещей и есть основание их бытия: "Неиное есть адекватнейшее понятие, различие и мера всего существующего, что оно существует; и всего несуществующего, что оно не существует..." [20].

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" [21]. 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 - некоторые, допускаю, могут одушевлять человеческое тело. И тогда по [роду] их деятельности я называю их душами" [22].

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 отбражение. 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 неиное, то есть основание вещей, открывает, или делает себя видимым, твоему основанию, то есть уму",- пишет Николай Кузанский [23]. Ум не есть способность к дискурсивной деятельности, в результате которой вещи получают свои определения [24]: ведь свернутость неопределима, она выше всех наименований, среди которых каждому есть противоположное,- а если "неиное" 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" [25]. 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 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" [26]. 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" [27].

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" [28]. 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 [29].

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" [30]. Способность абсолютного познания (абсолютного в двух смыслах: как охватывающее все познаваемое и как мсчерпывающее 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 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" [31]. Само-по-себе могу непостижимо для ума, так же как для него непостижима свернутость сама-по-себе: ведь ум только уподабливается 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 божественного [32]. 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" [33].

**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" [34]. 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 выше всякого предела, выше, потому что вбирает в себя абсолютно все пределы: Бог - это Все мира [35].

Как же может мыслиться такое Все 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 "Все 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, которые бы разрушили его единство. Поэтому Ибн Араби использует понятия, выражающие виртуальную и действительную различенность единства [36], 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 Все.

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 Все, а именно Все мира.

Теперь мы можем сделать еще один шаг. Виртуальная различенность является таковой только потому, что она реализовывается как различенность действительная: Бог только потому Бог-Все, 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 Боге [37].

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 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-центр [38]! 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 действительное [39].

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 самими 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" [40]; Ибн Араби же говорит, что "Единица создала число, а число раздробило единицу" [41]: 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 внутренная множественность Единицы.

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" [42]. 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" [43]. 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" [44]. 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 света [45].

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.

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 вечно