

# христиане

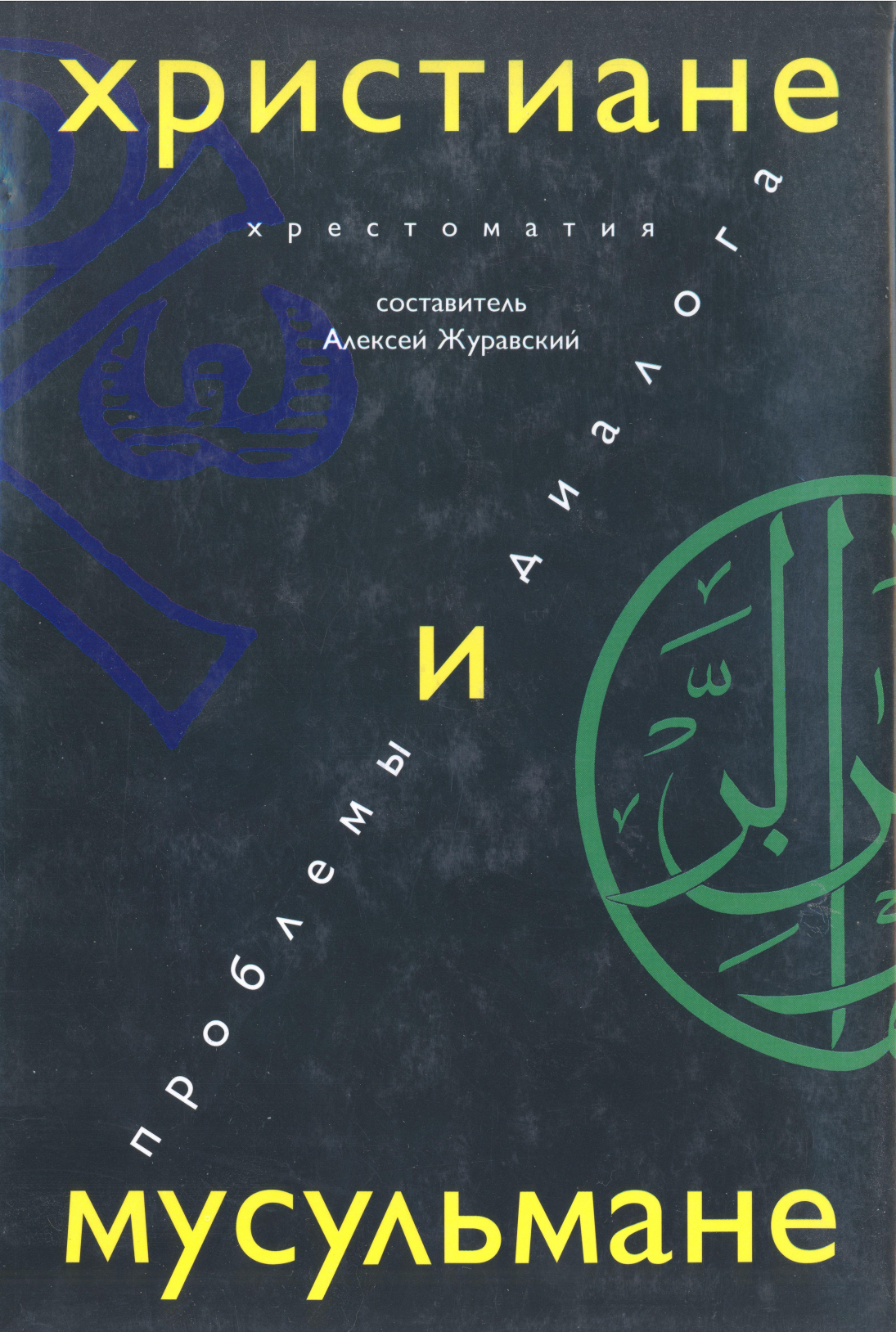
х р е с т о м а т и я

составитель  
Алексей Журавский

# И

п р о б л е м ы

# мусульмане



# ХРИСТИАНЕ И МУСУЛЬМАНЕ: ПРОБЛЕМЫ ДИАЛОГА

*Хрестоматия*

*Составление, вступительная статья и комментарии*  
Алексея Журавского

*Межконфессиональный  
и межрелигиозный  
диалог*



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ  
ИНСТИТУТ  
СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

МОСКВА

ISBN 5-89647-036-3

## ХРИСТИАНЕ И МУСУЛЬМАНЕ: ПРОБЛЕМЫ ДИАЛОГА

*Составление, вступительная статья и комментарии  
Алексея Журавского*

Редактор: *Татьяна Краузова*  
Оформление обложки: *Антон Бизяев*  
Верстка: *Светлана Точкина*

MacArthur

*Книга издана при поддержке Фонда Джона Д. и  
Кэтрин Т. Макартуров*



*Данное издание выпущено в рамках программы Центрально-европейского университета "Translation Project" при поддержке Центра по развитию издательской деятельности (OSI-Budapest) и Института "Открытое общество. Фонд Содействия" (OSIAF - Moscow).*

В хрестоматию включены важнейшие документы и наиболее репрезентативные работы по актуальным проблемам исламо-христианского диалога периода его становления (60-е – 80-е годы). В них нашли отражение наиболее важные общие темы диалога, взгляды на его перспективы представителей основных христианских конфессий и мусульманских авторов. Диалог рассматривается на разных уровнях: церковном, катехизаторском, богословском, исламоведческом. В заключительной главе собраны статьи отечественных авторов. Это наши первые шаги в освоении исламо-христианской проблематики.

Хрестоматия станет ценным подспорьем не только для исследователей, преподавателей и студентов, но и для тех, кого интересует проблематика современного понимания *другого*.

© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2000

для перепечатки материалов необходимо  
письменное разрешение издателя

# СОДЕРЖАНИЕ

## ВВЕДЕНИЕ

vii

*Алексей Журавский. Христиане и мусульмане:  
от конфронтации к диалогу* ..... vii

## ГЛАВА 1. КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ О ДИАЛОГЕ 1

*Nostra aetate. Декларация Об отношении Церкви  
к нехристианским религиям* ..... 3

*Dignitatis humanae. Декларация О религиозной свободе* ..... 10

*Lumen gentium. Из Догматической конституции О Церкви* ..... 24

*Gaudium et spes. Из Пастырской конституции  
О Церкви в современном мире* ..... 30

*Ecclesiam suam. Из энциклики О путях, на которых Католическая Церковь  
должна выполнять свою миссию в наше время* ..... 33

*Речь Иоанна Павла II, обращенная к молодым мусульманам  
на встрече в Касабланке* ..... 56

## ГЛАВА 2. ДВА ВЗГЛЯДА НА НОВЫЙ КАТЕХИЗИС 67

*Майкл Л. Фицджералд. Другие религии в Катехизисе  
Католической Церкви* ..... 69

*Мухаммед Аркун. Размышления мусульманина о "новом" Катехизисе* ..... 84

## ГЛАВА 3. БОГОСЛОВИЕ ДИАЛОГА 101

*Клод Жеффре. Богословие нехристианских религий через 20 лет после  
II Ватиканского собора* ..... 103

*Клод Жеффре. Богословское значение исламо-христианского диалога* ... 123

*Абдулазиз Сахедина. Исламское богословие  
христиано-мусульманских отношений* ..... 149

## ГЛАВА 4. ТЕМЫ ИСЛАМСКО-ХРИСТИАНСКОГО ДИАЛОГА 169

*Луи Массиньон. Три молитвы Авраама, отца всех верующих* ..... 171

*Мохамед Талби. Вера Авраама и мусульманская вера* ..... 194

*Робер Каспар. Слово Божье и язык человеческий в христианстве  
и исламе* ..... 201

*Али Мерад. Исламо-христианский диалог: в поисках общего языка* ..... 234

*Джейн Дэммен Мак-Олифф. Избранные пред женами:  
Мария и Фатима в коранической экзегезе* ..... 246

## ГЛАВА 5. ХРИСТИАНЕ И ИСЛАМ 259

*Адел-Теодор Хури. Ислам в восточной христианской мысли  
в средние века* ..... 261

*Норман Дэниел. Ислам в христианской мысли на Западе:  
от начала до 1914 г.* ..... 269

*Оливье Клеман. Ислам – божественный вызов иудеям  
и Мухаммад – возвеститель последнего пророчества* ..... 283

*Жан-Поль Габюс. Отношение христианства к исламу* ..... 289

*Анри Тесье. Священная история в Обители Ислама* ..... 294

<b>ГЛАВА 6. МУСУЛЬМАНЕ И ХРИСТИАНСТВО</b>	<b>301</b>
<i>Жак Варденбург.</i> Мировые религии с точки зрения ислама . . . . .	303
<i>Махмуд Айуб.</i> Отношение мусульман к христианству: несколько современных примеров . . . . .	344
<b>ГЛАВА 7. ВЗГЛЯД ИЗ РОССИИ</b>	<b>375</b>
<i>Светлана Лучицкая.</i> Моральный портрет мусульман в хрониках крестовых походов . . . . .	377
<i>Андрей Смирнов.</i> Путь к истине: Ибн Араби и Николай Бердяев (о двух типах мистического философствования) . . . . .	402
<i>Алексей Журавский.</i> П. Чаадаев и Вл. Соловьев: открытие ислама . . . . .	435
<i>Алексей Журавский.</i> Ислам в исторических судьбах России: мусульманский Восток в историсофских концепциях русских антизападников . . . . .	451
<i>Ольга Бессмертная.</i> Русская культура в свете мусульманства: текст и поступок . . . . .	469
<b>ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ. ВСТРЕЧА ДВУХ РЕЛИГИЙ</b>	<b>531</b>
<i>Морис Борманс.</i> Две религии: общие доктринальные основания и точки соприкосновения в различных общественных сферах . . . . .	533
<b>КРАТКАЯ БИБЛИОГРАФИЯ</b>	<b>552</b>
<b>ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ</b>	<b>553</b>
<b>УКАЗАТЕЛЬ АРАБСКИХ ТЕРМИНОВ</b>	<b>556</b>

Андрей Смирнов\*

## ПУТЬ К ИСТИНЕ: ИБН АРАБИ И НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ

(О ДВУХ ТИПАХ МИСТИЧЕСКОГО ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ)\*\*

Тот факт, что в названии этой статьи поставлены рядом имена двух философов, живших и творивших в столь разные эпохи, в условиях далеко не похожих культур и цивилизаций, сам по себе требует разъяснения. Николай Бердяев, принадлежавший к тому направлению русской философии, которое именовало себя мистическим, сегодня не нуждается в том, чтобы быть представленным читателю. Мохиддин Ибн Араби (1165-1240), величайший мистик арабского средневековья, известен как основатель философской концепции, которая, получив в дальнейшем название – единство бытия, пользовалась широкой популярностью среди мусульманских мыслителей, философов и поэтов позднего средневековья и мотивы которой нетрудно обнаружить и в творениях современных литераторов, находящихся под обаянием идей мусульманского мистицизма – суфизма. Той общей почвой, следовательно, на которой возможно сравнение этих двух выдающихся фигур, является их принадлежность к тому направлению философской мысли, которое именуется мистицизмом, или мистической философией. При всех, несомненно существующих, различиях между русским, арабским и, скажем, европейским мистицизмом у этого типа мироощущения имеются те общие

---

\* Смирнов Андрей Вадимович, род. 12 марта 1958, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Центра восточных философий Института философии РАН. Автор двух монографий: *Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби)*. – М., 1993. – 327 с.; Ал-Кирмани, Хамид ад-Дин. *Успокоение разума (введение, перевод с арабского и комментарии)*. М., 1995. – 510 с. Сфера научных интересов: история средневековой арабской философии, сравнительная философия.

\*\* Статья первоначально была опубликована в: *Параллели (Россия – Восток – Запад)*. Альманах философской компаративистики. Вып. 1. – Филос. общ-во СССР. М., 1991, с.109-143.

принципиальные черты, которые и позволяют нам объединять все эти течения в рамках одного родового понятия.

Это, прежде всего, тот факт, что любая мистическая философия представляет собой нечто, идущее после, но никогда не прежде, того всегда целостного опыта, который может быть назван опытом переживания Истины, опытом тотального приобщения к ней всего существа человека, в котором онтологический, гносеологический, этический или эстетический аспекты представляют собой всегда более или менее искусственно выделяемые задним числом грани некоторой целостности, некоторого единства, внутри которого все они переплетены и слиты, внутри которого можно говорить только обо всех них вместе, обо всех них сразу. Мистическая философия представляет собой попытку разговора а posteriori о таком целостном переживании – разговора, в котором это переживание по законам дискурса неизбежно должно дробиться, неизбежно должно быть разложено на какие-то составляющие. При этом – и читатель должен всегда иметь это в виду – “за кадром”, за рамками философского дискурса остается воспоминание, остается чувствование этого целостного опыта, на который всегда ориентирован мистический философ, который так или иначе незримо направляет ход его рассуждений и который единственно способен, говоря словами Ролана Барта, превратить дискурс в текст, в ту расплавленную магму слов, перестающих тогда быть просто знаками на бумаге, в кипении которой, быть может, и сможет поселиться Истина. Произведение мистического философа требует от читателя симпатии, сопереживания, по крайней мере – попытки всегда держать в поле зрения то, что осталось вне пределов вербально зафиксированных рассуждений. В этом разрыве между целостностью пережитого опыта и дискурсивными, то есть последовательно-стадиальными, средствами его выражения – трагедия любого мистического философа и одновременно тот “вечный двигатель”, который не дает остановиться его перу.

Поиск пути к Истине, поиск возможности описать этот путь составляет квинтэссенцию мистической философии. Конечно, в произведениях мистических философов мы можем увидеть и разработку тех вопросов, которые составляют проблематику традиционного философствования, – мы можем вычленить круг онтологических, гносеологических или этических проблем. Это, надо думать, вполне естественно постольку, поскольку перед нами произведение, которое мы считаем возможным отнести к философским. Но крайне редко мы обнаружим изложение этих проблем в последовательном систематизированном виде; они важны для

мистического философа не сами по себе, а лишь в связи с главной задачей – определением пути к Истине и описанием этого пути. Этот исключительный акцент на поиске пути к Истине составляет, как нам представляется, важную отличительную черту мистической философии и ее жизненный нерв.

Поэтому предметом нашего исследования мы и хотим сделать поиск этого пути в творчестве Ибн Араби и Н. Бердяева, двух мыслителей, которые могут быть отнесены к наиболее крупным представителям мистической философии мусульманского Востока и России.

Для того чтобы найти путь к Истине, необходимо ответить на три вопроса. В чем сущность исходного, обычного состояния обычного человека, отпавшего от Истины, отлученного от нее? Почему так случилось, что Истина оказалась скрытой от человека; иными словами, в чем причина этого состояния человека? Как преодолеть оторванность человека от Истины? Мы сознательно выбираем именно такой порядок вопросов, поскольку он, по нашему мнению, позволяет наилучшим образом проследить логику мысли этих философов: задав им эти вопросы, во-первых, мы узнаем, что они думают о том, каковы мы; во-вторых, после этого нам будет легче понять, почему мы именно таковы; и, в-третьих, мы захотим узнать, что они думают о том, как нам стать иными, как достичь совершенства.

На вопрос о том, каков мир и каков человек, каково мироздание, Ибн Араби не дает однозначного ответа. В его произведениях насчитывается три таких ответа, которые на первый взгляд, при первом знакомстве с ними кажутся принципиально различными. Если встать на такую точку зрения, то их можно определенным образом ранжировать, расположив в порядке приближения к Истине: первым ответом будет ответ человека, от которого Истина скрыта плотной завесой, вторым – ответ того, кто лишь немного приподнял это покрывало, и третьим – ответ человека, сполна вкусившего Истины, приобщившегося к ней. В этом смысле эти три различные видения мироздания могут быть представлены как три последовательные ступени познания, между которыми существуют определенные переходы; рассмотрев, как человек перемещается с одной ступени на другую, мы увидим, как, согласно Ибн Араби, возможно пройти путь к Истине.

Итак, первая точка зрения: мир и Бог, мир и Истина<sup>1</sup> абсолютно разделены; мир не есть Истина, и Истины нет в мире. Истина,

<sup>1</sup> Истина, или Истинный (*al-ḥakk*), в исламе – один из эпитетов Бога. В суфизме этим словом принято обозначать Бога как абсолютную полноту бытия, не только трансцендентную, но и имманентную человеку и миру.



или Истинный Бог, с этой точки зрения всегда была, есть и будет; она как таковая абсолютно не зависит от мира вещей, мира возникновения и гибели, мира временного бытия. “Бог, если ты Его выделяешь из мира, величаво возносится по сему определению над сим атрибутом”.<sup>2</sup> Ничто из происходящего в мире не может затронуть Всевышней Истины, не может поколебать ее абсолютного спокойствия и неизменности. Таково суждение чистого разума: “Когда ум отвлекается от всего, кроме самого себя, и черпает знание [только] в рассуждениях своих, он познает Бога как очищенного, но не как уподобленного”,<sup>3</sup> т.е. как абсолютно свободного от всех черт и атрибутов тварного мира, ни в чем на него не похожего.

Но если мир и Истина разделены непреходимой границей абсолютной несхожести, в то время как вся полнота бытия заключена в Истине, в Боге, то можно ли вообще говорить о действительном бытии мира? Иными словами, можно ли представить Истину рядом с миром, но не в мире?

Согласно строгому суждению разума, такое невозможно. “Если утверждать за Ним самостное совершенство и самостную самодостаточность, то Он не сможет быть ничему причиной, ибо будь Он причиной, Он бы зависел от поддерживаемого Им следствия, в то время как самость Его свободна от того, чтобы от чего-либо зависеть”.<sup>4</sup>

Таким образом, Бог, Истина, абсолютное бытие не может поддерживать существование мира, бытие которого возможно только при условии “опоры” на Бога, “поддержания” Им этого бытия. Но именно этого поддержания бытия мира Бог осуществить не может: точка зрения, согласно которой Истины нет в мире, заставляет нас признать, что, вообще говоря, и мира нет. В самом деле, ведь “взглянув на Него как на Самость, увидишь, что Он не нуждается в мирах<sup>5</sup>: с точки зрения Абсолютной Истины, пребывающей вне мира, существование мира абсурдно.

Коль скоро так, нам остается лишь признать, что “мир иллюзорен, у него нет истинного бытия”.<sup>6</sup> Это значит, что мир – не более чем сновидение, это – “мир воображения”, мир неистинный. Что бы ни совершал человек в своей жизни, он никогда не выйдет за пределы этой всеобщей иллюзорности, тщетны все его стремления, потому что любое достижение его в жизни столь же

<sup>2</sup> Ибн Араби. *Геммы мудрости*. – Смирнов А.В. *Великий шейх суфизма*. М., 1983, с.244.

<sup>3</sup> Там же, с. 251.

<sup>4</sup> Ибн Араби. *al-Futūḥāt al-makkiyya* (Мекканские откровения). Т. 1. Каир, 1859, с. 42.

<sup>5</sup> Ибн Араби. *Геммы мудрости*, с. 254.

<sup>6</sup> Там же, с. 190.

эфемерно, как во сне: жизнь – это сон, а сновидение – сон во сне, сон, встроенный в другой, всеобщий сон, и между ними нет существенной разницы.<sup>7</sup> Значит, человеку никогда не достичь Истины? Как бы отвечая на этот вопрос, Ибн Араби приводит слова Мухаммада: “Люди спят, умерев же, очнутся”.<sup>8</sup> /<sup>i</sup> Смерть прорывает пелену иллюзорности, “отверзает очи”, человек обретает “зоркость” и видит Бога, видит Истину.<sup>9</sup> Итак, уход из мира – единственный путь к Истине? Это был бы слишком пессимистический вывод; но не забудем, что он относится только к тем, кто разделяет Истину и мир: коль скоро они разделены, то достичь чего-то одного можно, лишь покинув другое.

Сам факт осознания этой истины (данный, кстати говоря, далеко не всем людям), сколь бы жестко и непреложно она ни звучала, совсем не так плох: ведь он, согласно Ибн Араби, – “первейшее начало божественного откровения у народа пасомого”.<sup>10</sup> Если так, то мы можем надеяться, что нам будут открыты иные состояния, иные отношения между Истиной и миром, нежели их разделенность и рядоположенность.

В свете этой точки зрения рассмотрим еще один вопрос, а именно – вопрос единства Истины, или единства божественной сущности. Истина едина, как уже упоминалось, и в этом у Ибн Араби нет сомнения; однако в каком смысле она едина? Ибн Араби показывает, что единственная возможность понимания единства Истины в данном случае, когда мир и Истина разделены, – это понимание его как абсолютного единства, исключаящего любую различенность, единства в духе строгого парменидовского понимания,<sup>ii</sup> или единства как единичности и единственности неделимой и в-самой-себе неразличенной единицы.<sup>11</sup> Такое понимание единства Истины – необходимый коррелят изначально выбранной позиции, согласно которой Истины нет в мире: любое различие единства Истины, попытка приписать ей какой-либо атрибут означают установление некоторой тождественности Истины и мира, присутствия Истины в мире, а следовательно, такое утверждение внутренне противоречиво.

Итак, “тебе видится, что мир – нечто самодовлеющее, нечто сверх и вне Бога, а это вместе с тем не так”.<sup>12</sup> А как же? Каково

<sup>7</sup> См. там же, с. 187-189.

<sup>8</sup> Там же, с.187. Такой хадис в девяти канонических суннитских сборниках не встречается.

<sup>9</sup> См. там же, с. 194, 255.

<sup>10</sup> Там же, с. 99.

<sup>11</sup> См.: Ибн Араби. *Мекканские откровения*, т.1. с.41-42.

<sup>12</sup> Ибн Араби. *Геммы мудрости*, с. 190.

иное, говоря словами Ибн Араби, “откровение”, каково иное видение соотношения между Истиной и миром?

Это, говоря в общем, видение Истины и мира как взаимосвязанных и взаимозависимых, видение Истины как нашей Истины. Важно подчеркнуть, что эта позиция, как и предыдущая, изначально и ниоткуда логически не выводима: мы хотим видеть Истину такой, и именно такой мы ее и видим. Для человека, занимающего описанную ранее позицию, Истина за пределами и не есть его Истина: она в своем абсолютном единстве не имеет никакого отношения к его иллюзорному миру. Ибн Араби утверждает, что иллюзорность мира и отрешенность Истины не будут преодолены до тех пор, пока мы не изменим эту исходную позицию.

Первый шаг к новому видению – это утверждение, что Истины как Истины без мира нет. Мир пронизан и пропитан Истиной, говорит Ибн Араби, так же, как пища пронизывает тело и становится телом, как вода полностью пропитывает опущенную в нее ткань. “А если бы (божественная) Самость была свободна от этих соотношенностей, она не была бы богом. Эти соотношенности произведены нашими воплощенностями, так что мы нашей божественностью сделали Его богом”.<sup>13</sup>

Итак, Истина невозможна без мира, или, как говорит Ибн Араби, мир – это “указание на бога”.<sup>14</sup> Но если Бог лишь потому Бог, что мы божественны, если Истина потому Истина, что мир истинен, то не можем ли мы сказать, что Бог и есть мир, что Истина и есть мир?

И действительно: “Затем, в другом состоянии (вслед за только что описанным – А.С.), открывается тебе, что сам Бог и был указанием на Себя Самого и на Свою божественность и что мир – не что иное, как Его проявление в формах их (вещей – А.С.) упроченных (т.е. фиксированных в своем непроявленном состоянии – А.С.) воплощенностей, бытие коих невозможно без Него, и что Он приобретает различные качества и формы в соответствии с истинностями этих воплощенностей и их состояниями”.<sup>15</sup>

Итак, теперь мы можем уточнить общее положение о взаимосвязанности Истины и мира. Истина такова, каков мир: она столь же вечно-изменчива, как изменчив мир, и столь же богата и разнообразна, как и он. Собственно, эта Истина и есть мир: Истина в мире и Истина как мир.

Термином, фиксирующим это понимание соотношения Истины и мира, является у Ибн Араби термин *проявление*. Бог проявля-

<sup>13</sup> Там же, с. 173.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Там же.

ется как мир, и человек, видящий это проявление, не может сказать, что же перед ним: сама Истина или мир, не может разграничить их: “Если Бог – это явное, то Творение – тайное, скрытое в Нем, и тогда оно является всеми именами Бога, Его слухом и зрением, всеми Его соотношениями и всем, что в нем постигается. Если же Творение явно, то скрыт и таен в нем Бог, и Бог – слух Творения, его зрение, и рука, и нога, и вообще все силы”.<sup>16</sup>

Коль скоро так, коль скоро Истина и есть мир, мир же множествен, а Истина едина, то мы должны прийти к иному, нежели в первом случае, пониманию единства Истины. Тогда мы сказали, что единство Истины исключает возможность приписывать ей какой-либо атрибут, причем эта невозможность вытекала из неположности Истины и мира; теперь же, когда Истина и есть мир, дело обстоит иным образом. “Самостные атрибуты, даже если они множественны, не указывают на множественность описанного этими атрибутами в Нем Самом, будучи совокупностью Его самости, даже если интеллигибельно они друг от друга отделимы”.<sup>17</sup> Единство Истины теперь понимается как различное-внутри-самого-себя, причем эта различенность никоим образом не уничтожает строгого единства Истины, ибо вне этого единства ничего нет, и любой атрибут, различающий единство Истины, в этом же единстве укоренен, не выходит за его пределы и от него не отличается – такова диалектика различного единства Истины на второй ступени познания. Кроме того, “на ступени проявления”, когда Истина видится как мир, “лики, бытийствующие друг с другом, в превосходстве состязаются, так что в единой воплощенной сущности есть-таки высокость, сопрягаемая с точки зрения сих множественных ликов.”<sup>18</sup> Иными словами, различенность Истины внутри самой себя означает, что одно выше, другое ниже, одно лучше, другое хуже, одно является благим, другое – дурным.<sup>19</sup>

Итак, если мы видим Истину в мире, Истину как мир, то мы видим ее единой, внутри себя различной, ранжированной и иерархизированной; мы можем даже говорить о том, что одно в ней благо, другое – зло. Однако здесь что-то должно нас насторожить и заставить задуматься; в самом деле, можно ли говорить о зле в Истине, разве понятие Истины не исключает априорно понятия зла? Мы пытались рассматривать Истину как мир, Истину

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Ибн Араби. *Мекканские откровения*, т. 1, с. 42.

<sup>18</sup> Ибн Араби. *Геммы мудрости*, с. 169; см. также с. 228.

<sup>19</sup> Коль скоро есть благое и дурное, появляется возможность и необходимость этических рассуждений, которых мы здесь, однако, не можем касаться подробно.

через мир, мы говорили, что Истина есть мир; однако можем ли мы сказать, что мир есть Истина? Строго говоря, нет, ибо всякий раз мы свои рассуждения начинали с Истины, но не с мира; видя Истину как мир, мы видим различенность единства, но не само единство, мы видим Истину в самих себе и в мире, но не себя в Истине, мы можем сказать, что Истина есть мир, но не способны утверждать, что мир есть Истина. Третья точка зрения, третье видение Истины и мира дает, согласно Ибн Араби, такую способность, делает возможным утверждать абсолютную тождественность Истины и мира, превращает высказывание “Истина есть мир” в полностью оборачиваемое.

Итак, говорит Ибн Араби, мы видели Истину как мир, когда могли сказать, что “миропорядок есть целиком Бог, или целиком Творение, ибо он – Творение в одном соотношении, и он же – Бог в другом соотношении, воплощенность же едина”.<sup>20</sup> Однако на этом не следует останавливаться, ибо “иная в сем вопросе, выше оной, тайна есть: возможное (т.е. вещи в мире – А.С.) коренится в небытии, бытие же – не что иное, как бытие Бога в формах тех состояний, в коих находится возможное в себе и в своих воплощенностях”.<sup>21</sup> Новое видение Истины и мира отличается тем, что мы видим только Истину и уже не сомневаемся, что перед нами – Истина или мир. Теперь этот вопрос решается однозначно; есть только сама Истина и ничего кроме нее, а то, что мы называем миром, погружено в Истину, пребывает в Истине: “Кто ведает, что Бог – это воплощенность дороги, тот ведает миропорядок таким, каков он есть; в Нем, Великом и Всевышнем, движешься и следуешь ты”.<sup>22</sup>

Какова же та “дорога бытия”, которой следует все сущее в Истине и которая открывается на этой третьей ступени познания? Если прежде мы говорили, что всякая вещь есть она сама и одновременно Истина, то теперь мы можем сделать шаг дальше и расшифровать, что означает “быть Истиной”. Возможность эта появляется потому, что теперь мы видим эту вещь не как “некое проявление Бога”, а как “некую форму в Нем”,<sup>23</sup> иными словами, мы видим Истину не как всеединый исток и всеединую основу множественного бытия, а как множественное всеединство, мы видим не Истину в мире, а мир в Истине. С этой точки зрения оказывается, что быть самим собой и быть Истиной – это одно и то же, то есть “быть самим собой” означает “быть любым дру-

<sup>20</sup> Ибн Араби. *Геммы мудрости*, с. 204.

<sup>21</sup> Там же, с. 185.

<sup>22</sup> Там же, с. 194.

<sup>23</sup> Там же, с. 172.

гим” и одновременно всем, – именно этого видения был лишен человек, открывавший Истину в мире, но не мир в Истине. Теперь же Истина представляется как единый континуум, переливающийся всеми красками бытия, где каждое в каждом и каждое есть все. Вот как поясняет эту разницу Ибн Араби: “Если это (некая вещь – А.С.) – проявление Его, то неизбежно быть состязанию в превосходстве между разными проявлениями; если же это форма в Нем, то форма та – воплощение Самостного совершенства [Бога], ибо она – воплощенность Того, в Ком явилась, а потому *чем* обладает именуемый Богом, *тем же* обладает и та форма”.<sup>24</sup> Иными словами, мы можем говорить об абсолютном тождестве любой части Истины и всей Истины в целом или об отсутствии различия между частью и целым.

Таким образом, мы приходим к новому пониманию единства Истины, пониманию, предполагающему все-включенность и все-тождественность, или все-единство. Если на второй ступени видения мы говорили о различном единстве Истины, то теперь мы можем говорить о безразлично-различном единстве, или такой различности, в которой различное не фиксировано и не дискретно, которая исключает возможность говорить о реальных различиях. Говоря, что Истина различна, мы указываем, что ее единство – не пустое, напротив, оно наполнено абсолютным содержанием; говоря, что эта различенность исключает различия, мы указываем, что в Истине нет дискретно-фиксированных сущностей, что ее единство – подлинное всеобщее единство, в котором каждое есть каждое и часть равна целому.

Итак, мы показали три различные понимания соотношения между Истиной и миром: Истина и мир как разделенные, Истина в мире, мир в Истине. После этого закономерным будет следующий вопрос: как возможны эти три видения, почему люди видят Истину троюко, но не единообразно?

На первый взгляд сама постановка такого вопроса неоправдана, ибо она, по-видимому, противоречит только что высказанному пониманию Истины как всеединой. Если в Истине при всей различности нет различий, причем такое понимание – высшее, наиболее полное, то как можно говорить о трех различных видениях Истины? Разве с этой точки зрения эти три видения не тождественны?

Попытка ответить на этот вопрос строится у Ибн Араби вокруг категорий *вечность* и *время*. Истина как таковая пребывает в вечности, в то время как человек и мир в целом суть временные ес

<sup>24</sup> Там же, с.171-172 (курсив мой – А.С.).

фиксации. Время, согласно Ибн Араби, дискретно; существуют “атомы времени”, которые, хотя и отделены друг от друга, тем не менее столь плотно следуют один за другим, что между ними не остается временных “зазоров”. Время как бы течет плавно – так, по крайней мере, представляется человеку, существующему во времени; однако за каждый атом времени все сущее, весь мир исчезает, погружаясь в вечность, в Истину, и тут же – в том же атоме времени – возникает опять, но уже слегка другим, в несколько ином состоянии. Это изменение в состоянии сущего столь незначительно, что проходит незаметным, – и человеку представляется, что он остался таким же, каким был, – и все же, накапливаясь, эти смены состояний и образуют те временные изменения, которые мы наблюдаем в мире. Так мы получаем временной аналог тождественности всех состояний пребывающей в вечности Истины; в каждый атом времени любое сущее, мир и человек, макрокосм и микрокосм, оставаясь самими собой, оставаясь теми же, меняются.

Таким образом, время, согласно Ибн Араби, – это как бы точки на линии: линия (вечность) состоит из точек (атомов времени), и вместе с тем невозможно сказать, где граница между точками, где кончается один атом времени и начинается другой. Более того, каждая точка равна линии, в каждом атоме времени собирается вся вечность, – и тем не менее точка не тождественна линии, потому что есть другие точки, так же, как и первая, собирающие всю линию. Нет различий в линии (в вечности, в Истине), но есть различные точки ее (атомы времени, состояния Истины), как такового равные друг другу и Истине, но не тождественные ей.

Атомарно-временное бытие Ибн Араби называет являющимся, проявляющимся, вечностное – скрытым, неявным. В явленном, временном, бытии фиксируется одно из состояний неявленного, вечного, – поэтому ответ на вопрос, почему разные люди по-разному видят Истину, звучит так: потому что таковы состояния самой Истины. Истина – это бесконечное богатство любых состояний, а значит, среди них есть и такие, в которых Истина полностью не явлена, частично скрыта. Есть люди, которые в своем атомарно-временном бытии являют такие состояния,<sup>25</sup> – поэтому люди неодинаковы в познании Истины. Но все эти состояния – истинные, так как они – состояния Истины, переходящие одно в другое и равные друг другу, – поэтому, если человек понимает эту

---

<sup>25</sup> Ибн Араби выражает эту мысль, используя термин *подготовленность* (*isti'dād*); какова подготовленность человека, т.е. одно из тех скрытых, неявленных, вечностных состояний, которое он являет в своем атомарно-временном бытии, таково и познание им Истины.

равнозначность, он может выразить Истину в любом высказывании.<sup>26</sup>

И все же остается вопрос: почему существуют две ипостаси Истины, вечностная и временная? Время, согласно Ибн Араби, неотъемлемо от вечности, время – это дыхание вечности (а атомарно-временные состояния мира – это дыхание Истины), и течение времени столь же вечно, как и сама вечность: оно всегда было и всегда будет. Состояния Истины неисчерпаемы, и столь же нескончаемо фиксирующее эти состояния переменчивое бытие мира. Не означает ли это, что Истина как безразлично-различное единство может существовать только в двух ипостасях, временной и вечностной, в одной из которых она различена, а в другой – безразлична? Если так, то целью мистического познания, согласно Ибн Араби, будет приобщение ко второй, вечностной, ипостаси Истины (поскольку к первой, временной, приобщены все люди), и тем самым – полное слияние с Истиной.<sup>27</sup>

Каким же образом возможно это приобщение? Мы переходим к последнему, третьему, вопросу, вопросу о пути к Истине.

Прежде всего отметим два обстоятельства. Во-первых, хотя Ибн Араби и употребляет термины *знание* и *познание* в отношении Истины, содержание их не является чисто гносеологическим. Знать Истину значит быть ею, быть ею в одном из ее состояний, и познать Истину человек может ровно настолько, насколько он есть Истина. Познание Истины – термин для Ибн Араби столь же гносеологический, сколь и онтологический: желая больше знать, мы должны больше быть.

Во-вторых, те три ступени познания Истины, о которых мы условно говорили вначале как о последовательных, для Ибн Араби, строго говоря, таковыми не являются. Путь к Истине – это не путь последовательного прохождения трех ступеней познания. Три возможных видения Истины – это различные состояния самой Истины, и, как уже отмечалось, в этом смысле они равны между собой. Лишь для удобства изложения мы располагаем их в последовательности, которая как бы образует логический ряд с

<sup>26</sup> Поэтому рациональное знание, с точки зрения мистического философа, – это тоже истинное знание. Разница между рационалистом и мистиком состоит в том, что первый не признает указанную оговорку, которую второй считает обязательной. В конечном счете именно за это мистический философ критикует рационалиста, который считает свой метод познания единственно правильным.

<sup>27</sup> Приобщение к вечностной ипостаси Истины означает одновременно и абсолютно полную реализацию человеком в себе ее временных состояний (человек вмещает в себя все мироздание, причем в данном случае это не метафора), поскольку последние неотъемлемы от первой.



логически возможными переходами от ступени к ступени.

Таким переходом с первой ступени на вторую, от видения Истины вне мира к видению Истины в мире, служит метод истолкования (ta'wīl).<sup>iii</sup> Как же истолковать мир видимости, как именно увидеть истину в мире?

Ибн Араби считает, что такая возможность дарована каждому человеку: “Невозможно о сем быть в неведении, ибо узнает сие из души своей всякий человек, будучи формой Бога”.<sup>28</sup> Уже потому, что человек есть средоточие Истины, ее воедино собирающее, он способен увидеть Истину в себе. Способен, однако, лишь тогда, когда хочет этого и стремится к этому, причем стремится всем своим существом, телом и душой, так что это его целокупное ун. версальное усилие дает искомый результат: в мире проявляется Истина. Как же это возможно?

Попытавшись ответить на этот вопрос, мы встретимся с той принципиальной трудностью, которая вытекает из понимания процесса приобщения к Истине как одновременно гносеологического и онтологического. Человек, будучи ипостасью Истины, знает ровно настолько, насколько он есть; чтобы глубже познать Истину, он должен изменить свой онтологический статус, должен стать большим, нежели то, что он есть сейчас. Однако, чтобы стать другим, он должен знать, чем именно он должен стать, причем знать не умозрительно, не от другого, ибо такое переданное знание бессильно изменить человека, а знать из самого себя, знать своим существом, то есть по существу уже быть другим: так мы получаем замкнутый круг. Ибн Араби не может сказать, является ли совершенствование человека плодом его собственного свободного усилия или же этот процесс предопределен, поскольку, с его точки зрения, эти два выражения эквивалентны: человек есть ипостась Истины, и то, что он называет собственной волей, на самом деле неотъемлемо от Истины, и появление этой воли предопределено чередованием состояний Истины. Собственно, человек меняется потому, что меняются фиксированные во времени состояния Истины, и каждый становится именно тем, чем дано ему стать, – дано, однако, не кем иным, как самим человеком, ведь Истина и есть человек. Те высказывания, которые оказываются противоречивыми для разума, не являются таковыми для человека, увидевшего мир как Истину, поднявшегося на, условно говоря, вторую ступень познания. Равнозначность противоречивого естественным образом следует из монизма, неразличности Истины и мира.

---

<sup>28</sup> Ибн Араби. *Геммы мудрости*, с. 170.

С той же трудностью мы встретимся, если попытаемся осветить вопрос о возможности перехода на третью ступень познания Истины, на ступень тотального приобщения к ее вечностной и временной ипостасям.

Полностью приобщиться к Истине означает стать частью ее, равной всем другим, увидеть не только Истину в себе, но и себя в Истине. Для этого необходимо преодолеть свою ограниченность, выйти за собственные пределы, стать не одним, частным (хоть и полным), проявлением Истины, а стать самой Истиной, то есть обрести способность быть любым ее проявлением. Нужно отрешиться от своего *я* как только *я*, раствориться, погибнуть в Истине,<sup>iv</sup> чтобы стать Истиной, нужно, как говорит Ибн Араби, видеть Истину в Истине оком Истины; нужно, иначе говоря, сохранить *я* как равное любому другому и потерять *я* как обособленное от любого другого. В этом состоянии человек приобщается к вечностной ипостаси Истины, где свидетельствует все внутреннее богатство ее всеединства в неразличенном, непроявленном (то есть не бытийном, не обладающем временным бытием) состоянии, в том состоянии, которое неизбежно появится, проявится во временной ипостаси Истины. Но такое, говорит Ибн Араби, “может случиться лишь с единицами в некоторые моменты времени, и не является оно непременно сопутствующим,<sup>29</sup> т.е. гарантированным следствием соответствующей практики. Это и естественно: в моменты высшего приобщения к Истине человек прозревает, что временное сущее, состояние временной ипостаси Истины в каждый из атомов времени определяется вечностной ипостасью Истины;<sup>30</sup> различающее Истину временное бытие изменяется так, как того требует ее безразличное всеединство. Поэтому “познание в каждый момент времени подготовленности человека именно в данный момент относится к наиболее неясному:<sup>31</sup> ведь узнать, готов ли он приобщиться к Истине, человек может, только когда уже приобщился к ней, поскольку эта его онтологическая готовность определяется вечностной ипостасью Истины. Соответственно, заранее человек никогда не может знать, будет ли его волевое усилие приобщиться к Истине иметь успех или нет, а после того, как оно осуществилось, он уже не может отделить себя от Истины, а потому вопрос о том, он ли сам достиг этого слияния или оно было ему даровано, для него не имеет смысла. Поэтому, согласно Ибн Араби, можно сказать, что путь к

<sup>29</sup> Там же, с. 187.

<sup>30</sup> Там же, с. 187, 248 и др.

<sup>31</sup> Там же, с. 155-156.

Истине человек проходит сам, помня, однако, что это – лишь условная и несовершенная форма выражения, так как сам путь не отличается от своей цели,<sup>32</sup> стремление (или же – отсутствие стремления) человека к Истине заложено в самой Истине.

Человек, приобщившийся к вечностной ипостаси Истины, получает неограниченную способность влиять и на ее временную ипостась (поскольку вторая полностью зависит от первой) или, как говорит Ибн Араби, распоряжаться миром временного бытия. Эта способность реализуется через особый вид энергии (*himma*), которой обладает такой человек, энергии, способной в каждый атом времени сотворять вещи, т.е. извлекать из безразлично-вечностной ипостаси Истины ее различные состояния.<sup>33</sup> Собственно, эта энергия, эта способность является способностью самой Истины различать свое безразличное всеединство, поэтому вполне естественно обладание ею человеком, достигшим слияния с Истиной. Но если эта энергия – энергия самой Истины, то она и крайне “бессильна” в человеческом понимании, то есть бессильна что-либо изменить: ведь во времени появляется именно то, что уже заложено в вечности, и ничто иное.<sup>34</sup> Монизм абсолютного всеединства Истины опять заставляет нас прийти к выводу о том, что противоречащие друг другу высказывания (в данном случае – о всеилии и бессилии полностью приобщенного к Истине человека) на самом деле не противоположны, а только односторонни и неспособны выразить полноту Истины.

Мы можем подвести некоторые итоги. Истина понимается Ибн Араби как всегда-наличное абсолютно полное (с точки зрения содержания) единство всего, что есть или может быть. Ничто не внешне по отношению к Истине, и сама она, меняя свои атомарно-временные состояния, пребывает неизменной в вечностной ипостаси. Время и вечность – два лика Истины, а их единство – способ ее существования. Время не властно над вечностью, и вечность не властна над временем: высшей целью человека может быть только приобщение к уже-наличной Истине.

Мы увидели, каков, по мнению Ибн Араби, путь к Истине и как его можно пройти. Попытаемся теперь найти у Бердяева ответ на наши три вопроса: каковы мир и Истина; почему они таковы; в чем состоит путь к Истине.

Что же есть Истина и что Истиной не является? “Истина не есть то, что есть, то, что навязано как данное состояние, как

---

<sup>32</sup> См. там же, с.166-167.

<sup>33</sup> Там же, с. 178-179.

<sup>34</sup> Там же, с. 209.

необходимое. Истина не есть дублирование, повторение бытия в познающем... Истина есть смысл и не может отрицать смысла... Истина делает нас свободными. Отрицать свободу значит отрицать истину... Познание истины есть творческое осмысливание бытия, светлое освобождение его от темной власти необходимости. Сама истина противится миру, каков он есть, каким он дан, иначе она не была бы ценностью, иначе не жил бы в ней Логос".<sup>35</sup> "Истина – предметна, она живет, истина – сущее, существо... Поэтому истина – путь и жизнь. Поэтому знать истину значит быть истинным. Познание истины есть перерождение, творческое развитие, посвящение во вселенскую жизнь".<sup>36</sup>

Итак, Истина не есть данное человеку состояние мира, состояние, в котором властвует необходимость, закон природы. Истина познается, и в то же время она сама – сущее, она сама – жизнь. Истина, наконец, это то, в чем живет Логос. Попробуем расшифровать эти положения.

Состояние мира, в котором живет человек, Бердяев называет дефектным.<sup>37</sup> Это то состояние мира, в котором человек видит себя отделенным от всего сущего, в котором субъект не является объектом, в котором объект скрыт от субъекта, в котором царствует необходимость, выражаемая познаваемыми наукой законами. Это состояние дефектно потому, что человек, заключенный в рамках своей субъективности, неспособен вырваться из границ своего *я*, неспособен вступить в само бытие, неспособен вкусить жизнь. Это проявляется во всех сферах: в любви человек получает лишь минутную, эфемерную видимость единения, сменяемую еще более глубоким, более трагичным отчуждением двух *я*; брачная жизнь порождает "дурную бесконечность" порождения все новых поколений столь же отчужденных от мира и друг от друга существ.<sup>38</sup> В культуре, в искусстве "творится не новое бытие, а лишь знаки нового бытия, символы его"; "субъект не выходит в объект, субъект исчезает в объективации",<sup>39</sup> произведение культуры остается отчужденным от *я*, а *я* – отчужденным от бытия. Несовершенна, наконец, и сама религиозная жизнь христианства, как западного, так и восточного....<sup>40</sup>

<sup>35</sup> Бердяев Н.А. *Смысл творчества*. М., 1989. с.281-282.

<sup>36</sup> Бердяев Н.А. *Философия свободы*. М., 1989, с.95.

<sup>37</sup> Там же, с. 62.

<sup>38</sup> См.: Бердяев Н.А. *Смысл творчества*, с. 399-436; Бердяев Н.А. *Эрос и личность*. – М., 1989.

<sup>39</sup> Бердяев Н.А. *Смысл творчества*, с. 449, 347.

<sup>40</sup> См. там же, с. 471-473, 528-530; *Философия свободы*, с. 178 и др.

Однако, если мир таков, почему не следует признать это состояние естественным, неизбежным, почему Бердяев говорит о трагизме “разрыва всех существ мира”?<sup>41</sup> Именно потому, что так не должно быть (хотя так есть), потому, что исходная точка зрения Бердяева на отношение субъекта и объекта, знания и бытия иная, его изначальная позиция не может признать естественности наличного состояния мира.

Согласно Бердяеву, различение субъекта и объекта не должно быть различием субъекта и бытия. “Бытие не есть непременно объект ... оно в такой же мере и субъект. Субъект и объект – одинаково бытие. Различение субъекта и объекта совершается внутри самого бытия”, поэтому “отношение познающего субъекта к познаваемому объекту есть отношение внутри бытия, отношение к бытию”.<sup>42</sup> Каково же это отношение?

Это отношение можно было бы обозначить как прирост бытия. “Познание дерева есть развитие, совершенствование дерева, *реальное осуществление ценности* в растительном мире”.<sup>43</sup> В этом смысле можно сказать, что основа бытия – “Логос, большой разум”, который и является “творческим, созидающим ценности фактором”.<sup>44</sup> Этот большой разум, или, как говорит Бердяев, соборное сознание, и выражает то внутреннее отношение бытия, благодаря которому оно дает прирост и развивается, а не погибает. Именно поэтому и именно в этом смысле можно говорить о тождестве знания и бытия: всякое знание есть бытие, но не всякое бытие есть знание,<sup>45</sup> то есть не всякое бытие есть истинное познание, способное давать прирост бытия.

Мы могли бы здесь сделать отступление и спросить, почему же Бердяев считает, что не должно быть так, как есть, почему его не удовлетворяет “естественное” состояние мира. Как представляется, ответом на этот вопрос может служить осознание той интенции, которая была характерна для представленного Бердяевым направления русской философии и которая заключалась в поиске смысла бытия как его осмысленности, как оправданности существования каждого существа, в поиске того Смысла мира, который просветляет каждый шаг бытия, представляет его в ином, высшем

<sup>41</sup> Бердяев Н.А. *Философия свободы*, с. 65.

<sup>42</sup> Там же, с. 69-70. Если познание – это внутреннее отношение бытия и оно не является простым отображением, “копированием”, то уже этим признается внутренний прирост бытия.

<sup>43</sup> Там же, с. 80 (курсив мой – А.С.).

<sup>44</sup> Там же, с. 81.

<sup>45</sup> Там же, с. 104.

свете. Уверенность в существовании такого смысла изначально, она неразрывно связана с неудовлетворенностью той “дурной бесконечностью” существования, которая неизбежна в императивно заданном нам мире, которая означает, что завтра будет по существу то же, что было вчера, что все подчинено жесткой необходимости, исключающей новое (как абсолютно новое, не имеющее корней в старом), исключающей свободу и чудесность бытия, которую Бердяев считает гораздо более естественным его состоянием, нежели данное нам в мире.<sup>46</sup>

Итак, бытие, согласно Бердяеву, есть процесс, развитие и течение которого невозможно без указанного внутреннего отношения, без соборности всех бытийствующих существ во вселенском сознании (большом разуме, Логосе). Поскольку задачей философии является “раскрытие разумом вселенской истины”, она же открывается только вселенскому сознанию,<sup>47</sup> то философия должна отправляться именно от констатации такого вселенского, соборного сознания, в котором осуществляется познание и самопознание всех существ, то есть прирост их бытия. Бердяев как всякий мистик признает тождество гносеологического и онтологического (он называет это “мистическим тождеством в духе панонтологизма”<sup>48</sup>), но его изначально позиция фиксирует это тождество как динамическое, а не как статическое. Разница эта хорошо видна при сравнении с описанной позицией Ибн Араби: если тот считает, что истинно знать значит быть тем, что уже есть, то для Бердяева истинное познание – это осуществление того, чего еще нет и что не могло бы быть без этого познания.

Однако мир как осуществляющееся, развивающееся и становящееся бытие дан только вселенскому, соборному сознанию. Индивидуальное сознание обычного человека не воспринимает его таким, и именно потому оно дефектно. Положение о тождестве онтологического и гносеологического должно привести нас к выводу о том, что с дефектностью индивидуального сознания связана и дефектность мира, в котором живет человек – носитель такого дефектного сознания: эти два высказывания должны быть для Бердяева эквивалентны; а динамическое понимание внутрен-

<sup>46</sup> “История не может иметь смысла, если она никогда не окончится, если не будет конца; смысл истории и есть движение к концу, к завершению, к исходу”; “Чудо разумнее необходимости, чудо согласно со смыслом мира. В чуде возвращается разум и смысл, осуществляется высшее назначение бытия, а вот умирание по законам природы природы неразумно и бессмысленно, отрицает назначение бытия” [*Философия свободы*, с. 171, 62].

<sup>47</sup> Там же, с. 27.

<sup>48</sup> Там же. с. 81.

него, развивающего бытие отношения влечет вывод о временном характере этой дефектности, о ее не-изначальности.<sup>49</sup>

Если тот дефектный мир, в котором живет человек, – это мир жесткой необходимости, то первичное, изначальное состояние бытия, состояние его соборности есть состояние абсолютной, чистой свободы. Свобода невозможна без соборности и соборность – без свободы, а отпадение от соборности, от собранности воедино всех существ и означает тот их разрыв, который ввергает мир в царство жесткой необходимости. Соборность означает близость всех существ, их единство, симпатию между ними, или их любовь друг к другу, – а “все близкое, родное, со мной соединенное я воспринимаю как свободу”, – говорит Бердяев.<sup>50</sup> Он неоднократно подчеркивает, что категория свободы для него изначальна, но это не значит, что она абсолютно пуста содержанием (подобно гегелевскому бытию); напротив, свобода по существу мыслится Бердяевым как характеристика всеединства: только то свободно, что близко всему, что едино со всем, ограничение этого соборного единства означает и ограничение свободы. Это именно, пользуясь выражением Бердяева, свобода для другого, а не свобода от другого, свобода единения, а не свобода автономии.

Необходимость же, торжествующая в дефектном мире, есть не что иное, как свобода *от*, как свобода автономии, – ведь “все оторванное от меня, далекое, чуждое я воспринимаю как давящую материальную необходимость”:<sup>51</sup> то, что свободно от меня, тем самым для меня необходимо, ибо не согласуется со мной, не подчиняется мне; и наоборот, для всего, от чего я свободен, я представлен как давящая необходимость.

Свобода только в единении и согласованности, необходимость – в разорванности и разобщенности.

Таким образом, мы получаем два царства, два мира: царство соборности и свободы и царство разобщенности и необходимости. Первое – царство творческого внутреннего развития бытия, его осуществления и прироста, второе – царство “дурной бесконечности” копирования и дублирования форм бытия по законам жесткой необходимости, исключающей прибыль нового, не дающей прорвать жесткую оболочку *я*, отъединяющую каждое существо от всего остального мира. Возникает вопрос: каково же соотношение этих двух царств, этих двух миров между собой и ка-

<sup>49</sup> И, следовательно, о принципиальной возможности ее преодоления и изживания, о которой мы будем говорить позже.

<sup>50</sup> Бердяев Н.А. *Философия свободы*, с. 65.

<sup>51</sup> Там же.

ково их отношение к Истине? Можем ли мы назвать мир жесткой необходимости неистинным, а царство свободного бытия Истиной и видеть путь к Истине как просто возвращение в царство свободы? Будь так, то путь к Истине в понимании Бердяева не отличался бы принципиально от того понимания, которое было выработано мусульманским мистицизмом и которое мы рассмотрели на примере Ибн Араби. Однако это, по-видимому, не так, и не случайно Бердяев называет Истиной то, в чем живет Логос, но не сам Логос. Развитие бытия в Логосе истинно, но не есть еще сама Истина, понимание Истины у Бердяева динамично, а не статично, и это понимание тесно связано с тем положением его философии, которое он называет «плюральным монизмом».

Статичное понимание Истины как всеединства того, что уже есть, как абсолютной полноты всего, не приемлющей увеличения и прироста, заставляет признать, как мы видели на примере Ибн Араби, несубстанциальность различности этого единства, когда оно различается за счет внутренних соотношенностей и сопряженностей, не носящих субстанциального характера. Соответственно и то видение мира как отлученного от Истины, когда признается субстанциальность составляющих его сущностей, Ибн Араби считает иллюзорным. Динамическое понимание бытия как становящегося всеединства, которое предлагает Бердяев, позволяет занять иную позицию в вопросе о субстанциальности отдельных сущностей. Тот мир дискретных субстанциальных сущностей, в котором живет человек, не является для Бердяева иллюзорным, его бытие – действительное, а не мнимое;<sup>52</sup> дефектность этого мира, его бытия – не в его субстанциальности, а в отсутствии свободной соборности этих субстанций, в состоянии их разрыва, порождающем жесткую необходимость, в отсутствии способности к прибыли и росту.<sup>53</sup> Именно способность роста и осуществления, которую Ибн Араби считает исключенной для Истины

<sup>52</sup> «Наш «эмпирический» мир есть действительный мир, но больной и испорченный; он воспринимается таким, каков он есть в данном дефектном состоянии» [*Философия свободы*, с. 116].

<sup>53</sup> Соответственно и научное знание, описывающее мир в состоянии этой необходимости, Бердяев признает безусловно полезным и истинным, неприемлема же для него попытка поставить на этом точку, заставить и философию быть «научной», т.е. признать неизбежность этой необходимости и невозможность осуществления свободы, чудесности бытия: «В научном знании открываются подлинные тайны природы, природы в данном, хотя бы и дефектном, болезненном ее состоянии», но «принижение Истины до тех научных понятий, которые явились результатом приспособления к необходимости, есть падение духа, отречение его от творческой активности» [*Философия свободы*, с. 62; *Смысл творчества*, с. 282].



(что вытекает из статического ее понимания), составляет, согласно Бердяеву, истинную характеристику вселенского, соборного бытия.<sup>vi</sup> Возможность мыслить всеединство дискретных субстанциальных сущностей (исключенную для Ибн Араби) дает Бердяеву, на наш взгляд, динамическое понимание этого всеединства как становящегося, как осуществляющегося, как процесса, плодом которого и будет Истина: поскольку это – процесс становления, субстанциальность бытийствующих монад оказывается текучей и не противоречит их единству, соединяющему их в свободе осуществления, реализации бытия.<sup>vii</sup>

Почему же, однако, соборное вселенское бытие, в котором осуществляется познание как становление, дает в своем свободном развитии такой неожиданный сбой, почему оно превращается в царство распавшихся, разединенных сущностей? Для Бердяева этот вопрос стоит иначе, нежели для Ибн Араби: если для того мир дискретных сущностей есть “мир воображения”, где “воображаема” и иллюзорна их дискретность, а истинна – скрытая за этой дискретностью все-причастность к Истине, то ведь для Бердяева такое состояние мира является действительным, а следовательно, оно должно быть оправданно, должно иметь основание само-в-себе.

Позиция Бердяева создает трудности, которые попытался исключить или обойти Ибн Араби (ибо для него они были бы неразрешимы), но она же и позволяет преодолеть их. Свобода осуществления, свобода избрания заключает в самой себе возможность любого выбора, а значит, и того, который означает свободу *от*, а не свободу *для*: без осуществления такого выбора свобода осталась бы неполной, не до конца реализованной, и в этом смысле такой выбор необходим и состояние дефектности мира оправданно.

Поскольку составляющие всеединство вселенского бытия существа субстанциальны, следовательно, свобода, лежащая в основе этого бытия, есть свобода воли отдельных существ. Каждое такое существо вольно определить свою волю, определить ее, как говорит Бердяев, либо формально, либо содержательно.<sup>54</sup> Формальное определение своей воли и есть определение ее как свободы *от*, беспредметное, бессодержательное определение, утверждение “пустой” свободы. Содержательное определение своей воли – это

---

<sup>54</sup> Позиция Бердяева позволяет ему, в отличие от Ибн Араби, дать содержательное определение воли. Поэтому этическая проблематика у Бердяева, будучи укоренена в онтологической и вытекающая из последней, вместе с тем имеет автономное содержание, в отличие от философии Ибн Араби, у которого этическое всегда оказывается тождественным онтологическому и самостоятельного значения не имеет.

утверждение предмета желания, наполнение свободы позитивным содержанием.<sup>55</sup> Формально определенная воля – это злая воля, ввергающая существо в грех отпадения от всеединства, воля, творящая дефектность мира. Поэтому Бердяев и говорит, что “необходимость есть продукт свободы, рождается от злоупотребления свободой. Направление воли свободных существ создает природную необходимость, рождает связанность. Материальная зависимость есть порождение нашей свободной воли”.<sup>56</sup> Необходимость, по существу, – это тоже свобода, но – “падшая свобода, свобода вражды и распада, свобода хаоса и анархии”.<sup>57</sup>

Все ли, однако, существа, составляющие всеединство вселенского бытия, одновременно превратили свою волю в злую, совершили грехопадение, создав тем самым болезненный мир необходимости? Нет, говорит Бердяев, это – следствие падения человека, увлекшего за собой и весь мир: “Падение высшего иерархического центра природы влечет за собой падение всей природы, всех низших ее ступеней”.<sup>58</sup> Злая воля человека принесла страдание отчуждения, страдание подчиненности материальной необходимости не только ему, но и всему миру: теперь “вся тварь стонет и плачет и ждет своего освобождения”.<sup>59</sup> Здесь мы подходим к одному из главных положений философии Бердяева – к его пониманию человека как центра бытия, как микрокосма.

Понимание человека как микрокосма является для Бердяева в значительной мере постулируемым положением его философии, принимаемым и затем развиваемым.<sup>60</sup> Вместе с тем этот постулат находит опору в том внутреннем опыте, внутреннем ощущении бытия, который Бердяев как всякий мистический философ считает первоисточком философствования.<sup>61</sup> Более того, внутреннее

<sup>55</sup> См.: Бердяев Н.А. *Смысл творчества*, с. 376-377.

<sup>56</sup> Бердяев Н.А. *Философия свободы*, с.65.

<sup>57</sup> Бердяев Н.А. *Смысл творчества*, с. 374. Из этого положения о необходимости как пустой, бессодержательной свободе следует интересное понимание причинности, которое у Бердяева принципиально отличается от понимания причинности в философии Ибн Араби (и, само собой понятно, от понимания причинности в новоевропейской философии). Здесь, однако, нет возможности углубляться в эту проблему.

<sup>58</sup> Там же, с. 306.

<sup>59</sup> Там же.

<sup>60</sup> В отличие от многих других положений его философии, между которыми, как мы попытались показать, существует необходимая логическая связь.

<sup>61</sup> “Самосознание человека как центра мира, в себе таящего разгадку мира и возвышающегося над всеми вещами мира, есть предпосылка всякой философии, без которой нельзя дерзать философствовать” [*Смысл творчества*, с. 294].

интуитивное понимание человека как микрокосма, как не просто части вселенной, но малой вселенной, вполне отражающей большую вселенную, макрокосм, и таящей в себе разгадку всех ее тайн, Бердяев считает основой познания, с отрицанием которой отрицается и сама возможность познания.<sup>62</sup>

Именно в этом внутреннем опыте человек может найти основание тех онтологических положений, с которых мы начали разбор философии Бердяева. Поскольку человек – микрокосм, он является “точкой пересечения двух миров” – универсального, вселенского бытия и материального мира необходимости.<sup>63</sup> Иными словами, с точки зрения бердяевского панонтологического тождества человек есть носитель как бы двух сознаний – рационалистического, адекватного миру материальной необходимости, и вселенского, соответствующего универсальному бытию. Мы говорим “как бы”, потому что рационализированное сознание и есть собственно жизненный акт человека: “Нам дан акт познания как акт жизни”, поэтому “рационализм есть состояние человеческого духа, а не гносеологическая доктрина”,<sup>64</sup> сознание же вселенского бытия дано ему только как предощущение, как интуитивное усмотрение в “первичном, нерационализированном сознании”.<sup>65</sup> Это предощущение не является тканью жизни человека, оно не наполняет его бытие, человек подчинен материальной необходимости, – но в этом предощущении, в этой интуиции универсального бытия он находит опору своей уверенности в возможности подняться после падения, изжить свою злую волю; эта интуиция освещает ему путь – его путь к Истине. Задача человека – превратить это предощущение в ощущение, перевести интуицию в план сознания, изменив тем самым свое бытие, а следовательно, – и бытие мира, ведь человек – микрокосм, и его судьба неотъемлема от судьбы макрокосма.

Как же это возможно?

“Абсолютный Человек есть Истина”.<sup>66</sup> Путь к Истине, согласно Бердяеву, это путь осуществления Истины, путь осуществления Абсолютного Человека, т.е. микрокосма, становящегося подлинным центром вселенского, соборного бытия. “Бесконечный

---

<sup>62</sup> “Человек – малая вселенная, микрокосм – вот основная истина познания человека и основная истина, предполагаемая самой возможностью познания” [*Смысл творчества*, с. 295].

<sup>63</sup> Бердяев Н.А. *Философия свободы*, с. 115.

<sup>64</sup> Там же, с. 102, 103.

<sup>65</sup> Там же, с. 72.

<sup>66</sup> Бердяев Н.А. *Смысл творчества*, с. 281.

дух человека претендует на абсолютный, сверхприродный антропоцентризм, он сознает себя абсолютным центром... всего бытия, всех планов бытия, всех миров.<sup>67</sup> Лишь после осуществления этой претензии своего духа человек может называться Абсолютным Человеком, истинным человеком. Но – “чтобы человеком стать, нужно, чтобы Бог был и чтобы Богочеловек являлся”.<sup>68</sup>

Только сейчас мы можем сказать, что же есть, согласно Бердяеву, Истина. Истина – это не просто Бог, не просто соборное свободное вселенское бытие, это бытие, преодолевшее испытание несвободой и сумевшее подняться к новой свободе, соборное бытие, в котором человек, прошедший через подростковый, рабский искус свободы от и увлекший за собой весь мир, сумел найти содержание своей свободы *для*, вырвал мир из тисков “дурной бесконечности”, просветлил, преобразил бытие и осуществил то, чего еще не было, осуществил Богочеловеческую Истину. В статической концепции Ибн Араби мы могли начать с Истины и закончить Истиной: там не было прибыли и прироста, там не было нового, – здесь же мы переживаем динамический процесс осуществления свободы универсального бытия, сначала как дурно понятой, затем наполняющейся истинным содержанием и ведущей к Истине как новому, осуществляющемуся. Если для Ибн Араби Истина двупостасна, временной лик ее всегда сопутствует вечностному, не имея ни начала, ни конца, и все совершающиеся в нем превращения не зависят от человека и не поддаются его влиянию, то для Бердяева временное бытие возникает в акте отпадения от всеединства бытия, время имело начало и будет иметь конец, Истины еще нет, но она будет, будет тогда, когда человек осуществит свое безусловное призвание в мире, когда, слившись с Богом, станет Богочеловеком. “Свободная воля человека” есть для Ибн Араби лишь иное выражение для обозначения процесса временного осуществления предвечного состояния Истины, – для Бердяева человек безусловно свободен и его свобода не поглощается его бытием.<sup>69</sup> Для Ибн Араби стать Истиной значит растворить свое *я*, оковы которого ограничивают человека, – для Бердяева стать Истиной значит до конца осуще-

<sup>67</sup> Там же, с. 310.

<sup>68</sup> Бердяев Н.А. *Философия свободы*, с. 192.

<sup>69</sup> В этом смысле к Ибн Араби вполне применима та характеристика, которую дает сам Бердяев западноевропейской мистике: “Пантеистическая мистика не знает самобытной творческой энергии человека, она не антропологична, для нее индивидуальность человека есть грех и отпадение и всякое достижение человека есть действие самого Божества в отрешенности от всего человеческого” [*Смысл творчества*, с. 502].

ствить свое человеческое, для него человеческое не поглощается Истиной.<sup>70</sup> Та нескончаемая пульсация временного бытия, в которой Ибн Араби видит лик Истины, бессмысленна, с точки зрения Бердяева, – только изживание временного бытия и превращение его в истинное наполняет историю смыслом. Для Бердяева Истина – это больше, чем Бог, и путь к Истине – это не возвращение в Бога (во вселенское бытие, от которого отпал человек), а созидание Богочеловечества.

Динамическая концепция свободного становления Истины предполагает, что та не задана с самого начала, не существует предвечно. Предвечен Бог, но он еще – не Богочеловечество; зная, что Истина будет, он не знает, какой она будет, – именно потому, что становление Истины является свободным процессом: “Актом своей всемогущей и всеведущей воли захотел Творец ограничить свое предвидение того, что раскроет творческая свобода человека, ибо в этом предвидении было бы уже насилие и ограничение свободы человека в творчестве. Творец не хочет знать, что сотворит человек, ждет от человека откровений в творчестве и потому не знает того, что будет антропологическим откровением”.<sup>71</sup> Точно так же и человек не знает, какой будет Истина; но он, живя в несовершенном мире, не знает еще и тайны своей свободы, не знает того, что без него не может быть осуществлена Истина: “Бог премудро сокрыл от человека свою волю о том, что человек призван быть свободным и дерзновенным творцом”.<sup>72</sup> Само это знание дается в первом свободном акте человека – в его устремлении к свободе, когда он поднимается к избавлению от несвободы мира: “Истина о свободном дерзновении в творчестве может быть открыта лишь самим человеком, лишь свободным актом дерзновения человека”.<sup>73</sup> До сих пор, однако, человечество не было свободно, более того, оно в огромном большинстве своем и не помышляло о свободе (в бердяевском смысле этого слова): лишь единицы, представляющие мистическую традицию, дерзали от-

<sup>70</sup> “Человек религиозно осознает себя не рабом Божиим, а свободным участником божественного процесса. Мы стоим под знаком окончательного раскрытия человеческого я” [*Смысл творчества*, с. 530].

<sup>71</sup> Бердяев Н.А. *Смысл творчества*, с. 331.

<sup>72</sup> Там же. Поэтому знание о Богочеловечестве отсутствует в Священном Писании: “По глубочайшим причинам, скрытым в тайне времен и сроков, христианство не раскрыло полностью того, что должно дерзнуть назвать христологией, т.е. тайны о божественной природе человека, догмата о человеке, подобного догмату о Христе” [Там же, с.314].

<sup>73</sup> Там же, с. 331.

крыть в себе свободный дух, но и им, как мы видели, это не всегда удавалось.<sup>74</sup>

Коль скоро человек есть микрокосм, то путь к свободе, путь к осуществлению Истины, Абсолютного Человека, Богочеловечества пролегает через него самого, через глубины его существа, в которых скрыты тайны и разгадки макрокосма. Человек, живущий в мире необходимости, не найдет свободы вне себя, – ведь свобода для мира еще только должна быть завоевана. Но и внутри себя человек найдет свободу не сразу, не с первого взгляда, – ведь мы помним, что состоянию необходимости в мире соответствует состояние необходимости (или произвола, пустой свободы или злой воли) человеческого духа, более того, второе является причиной первого. Здесь, в отыскании пути к свободе для не-свободного человека, заключается, на наш взгляд, один из самых трудных для Бердяева пунктов его философии. Это затруднение вытекает из того, что свобода первична, а несвобода – вторична, а от вторичного, рационального нет рационального (то есть собственного) пути к первичному, сверхрациональному. Путь рационального бытия – это путь “дурной бесконечности”, – потому и бесконечности, что он никогда никуда не приведет, потому и дурной, что в самом себе он не заключает возможности прорвать эту бесконечность, прийти к осмысленному концу. Возможность разрыва дурной бесконечности рационализированного бытия скрыта в сверхрациональном; как же, однако, отыскать ее тому, чей дух рационален, кто не только не осуществил в себе сверхрациональное, свободное бытие, но, быть может, и не знает о нем?

Мы вновь сталкиваемся с логическим кругом, похожим на тот, который видели у Ибн Араби: знание Истины должно предшествовать возможности ее познания, следствие должно предшествовать своей причине. Ибн Араби не размыкал этот круг, а показывал, что его просто не существует, вернее, что он в таком виде является результатом неполного, однобокого понимания причины, вследствие чего любые противоположные дискурсивные высказывания лишь по видимости противоречат, а на деле дополняют друг друга, компенсируя взаимную односторонность.<sup>75</sup> Такую возможность

<sup>74</sup> Поэтому Бердяев считает, что европейская культура как таковая с самого начала была обречена на кризис и неудачу; ведь она смирилась с принципиальной несвободой человека, согласившись творить знаки и символы красоты и свободы вместо истинной красоты и свободы. Скрытую до поры силу русского православного мироощущения Бердяев видит в сопротивлении этому пути, в поиске путей дельного, соборного преобразования жизни и бытия [см. *Смысл творчества*, с. 509, 521, 523 и др.].

<sup>75</sup> Из чего следует невыразимость Истины средствами дискурса при принятых нормах логической непротиворечивости, иное понимание причинно-следственных связей, признание однобокости классической логики и т.д.

ему давало статическое понимание Истины и вытекавший из этого тезис о совечности временного бытия вечностному; истинная, вечностная причина в таком случае вполне могла предшествовать своему временному следствию или быть ему тождественной. Бердяев же должен этот круг именно разомкнуть, так как он не может согласиться с его мнимостью: несвободное бытие для него так же действительно, как и свободное, а следовательно, и указанный логический круг реально существует. Однако роль причины и следствия в нем играют свобода и несвобода, а не Истина и не-Истина, как у Ибн Араби, и именно в этом отличии заключается возможность этот круг разомкнуть.

Итак, несвобода, явившаяся следствием свободы, должна стать теперь ее причиной. Но чтобы стать свободным, человек должен уже знать о свободе и хотеть свободы, т.е. и его бытие (поскольку знать значит быть), и его воля уже должны быть свободны, причина должна предшествовать самой себе как следствию. Такое предшествование логически невозможно; но, может быть, логика нас обманывает, – ведь и она порождена несвободным миром? Посмотрим, что говорит Бердяев о возможности стяжания свободы собственными силами несвободного человека, живущего в несвободном мире.

Для того чтобы обрести свободу, необходимо отказаться от несвободного мира; оставшись наедине с собой, найти в себе свободу; наполнить эту свободу реальным содержанием, сделав ее свободой *для*. Необходимо, следовательно, то, что Бердяев называет жертвой, или искуплением, далее – интимная интуиция и, наконец, любовь. Только после этого возможно творчество, то есть свободное участие человека в свободном творении бытия, творчество как богочеловеческий процесс, как осуществление Истины. Возможно ли, однако, выполнение этих предварительных условий несвободным человеком?

По-видимому, отречение от несвободы мира вполне возможно, поскольку это будет лишь логическим завершением, полным осуществлением той свободы *от*, которая и ввергла бытие в царство необходимости. Если Человек оказался свободен от близости к каждому существу, он может и свершить этот отказ отречением от мира. Неслучаен поэтому, по мнению Бердяева, идеал святости, распространенный в христианстве с первых его дней, идеал обретения свободы от мира. Нельзя не заметить, однако, что идеал этой свободы – чисто отрицательный, он лишь завершает процесс, начатый падением человека в несвободу. Жертва, согласно Бердяеву, совершенно необходима, она необходима для искоре-

нения греха, но она как таковая останется бессмысленной, если будет только жертвой: отречение от зла не побеждает зла, человек лишь отказывается от пустой свободы, но еще не приобретает свободы содержательной; чтобы победить зло, необходимо не только отрицательное, но и положительное начало.<sup>76</sup>

Не находя этого положительного начала в несвободном мире, человек может попытаться найти его в себе. Однако ясно, что отыскание в себе положительного начала свободы возможно только тогда, когда человек видит себя как микрокосм, чье бытие неразрывно связано с бытием макрокосма, а не как субъекта, для которого бытие объекта есть нечто для него чуждое. Между тем обычный человек в несвободном мире является именно таким субъектом, неспособным отыскать путь к бытию. Отказавшись от мира, он должен отказаться и от этой субъективности, положившись на то, что остается у человека после этой жертвы, – на свою интуицию бытия. “Погружение человеческого микрокосма в свою глубину путем интимной интуиции”, говорит Бердяев, является по существу “погружением в тайну макрокосма”. Но чтобы оно действительно было таковым, чтобы оно не свелось к чистому субъективизму, это интимное погружение должно осуществляться “через свободу Абсолютного Человека.”<sup>77</sup> Интуиция как таковая не дает свободы – ведь увидеть свободу в себе человек может только тогда, когда уже является микрокосмом, то есть когда уже свободен. Логический круг *свобода – несвобода* остается пока неразомкнутым.

То же может быть сказано и о любви. Ту любовь, которая, согласно Бердяеву, “есть содержание свободы”, которая “сжигает всякую необходимость и дает свободу”, эту “соединяющую любовь” несет с собой в мир Абсолютный Человек,<sup>78</sup> то есть человек свободный. Тот, кто несвободен, кто подчинен необходимости, тот находится во власти не свободной, а родовой любви, не преодолевающей отчуждения двух я и служащей все той же “дурной бесконечности” продолжения рода.

Итак, логически невозможное предшествование свободы самой себе сохраняется, если мы пытаемся разомкнуть этот логический круг со стороны несвободы. Такой результат вряд ли должен быть неожиданным, если вспомнить, что свобода первична, а необходимость – вторична, что свобода – это свобода воли, а воля не-

<sup>76</sup> “В человечестве не только отрицательно должен быть изобличен законом и искуплен грех, но и положительно должна раскрыться его творческая... богоподобная природа” [*Смысл творчества*, с. 478].

<sup>77</sup> Бердяев Н.А. *Смысл творчества*, с. 289.

<sup>78</sup> Там же, с. 374-375.



свободного человека – несвободна, а потому он сам, своими только силами неспособен совершить свободный волевой акт, акт избрания свободы: “Свобода была признана творением не как норма бытия, а как произвол, как нечто безразличное и беспредметное; свобода почуялась тварью как свобода *от*, а не свобода *для* и попала в сети лжи, растворилась в необходимости. После грехопадения человек не может уже свободно, своими естественными человеческими силами спастись, вернуться к первоисточнику бытия”.<sup>79</sup> Однажды избрав несвободу, человек был бы вынужден навеки остаться прикованным своей несвободной волей к миру необходимого временного бытия, если бы ... – если бы свобода не существовала в вечности, в вечностном соборном бытии. Там, в вечности, говорит Бердяев, все акты мировой трагедии, утеря человеком свободы и новое обретение ее даны в целокупном единстве,<sup>80</sup> поэтому “свобода должна быть возвращена человечеству и миру актом божественной благодати, вмешательством самого Бога в судьбы мировой истории”.<sup>81</sup> Лишь допущение предвечно-заданного нисхождения свободы в мир необходимости как результата свободного развития вечностного (божественного) бытия позволяет Бердяеву сохранить динамизм своей концепции, разомкнув логический круг свобода – несвобода.

Соборность свободного бытия и всецелость падения в несвободу предполагают и соборность обретения свободы человеком в несвободном мире: “Пал не отдельный человек, а все-человек, Перво-Адам, и подняться может не отдельный человек, а всечеловек”.<sup>82</sup> Не отдельный индивид, а только человечество в целом может, совершив “коллективный, соборный жертвенный подвиг”<sup>83</sup> и получив благодать свободы, открыть эпоху свободного творческого развития бытия, эпоху осуществления Богочеловечества, в которой человек будет играть роль активного, динамического центра бытия; только свободному человечеству как целому доступно осуществление Истины.<sup>84</sup>

Свобода, которую обретает человечество в этом неизъяснимом акте божественной благодати, которая прорывается из вечности

<sup>79</sup> Бердяев Н.А. *Философия свободы*, с. 143.

<sup>80</sup> Там же, с. 132.

<sup>81</sup> Там же, с. 143.

<sup>82</sup> Бердяев Н.А. *Смысл творчества*. с.307.

<sup>83</sup> Там же, с. 482.

<sup>84</sup> Этот тезис не отменяется рассуждениями Бердяева об *одиночестве*, которое не обязательно противопоставляется *соборности*, когда “один может быть соборнее, универсальнее целого коллектива”, поскольку такая соборная личность одинока лишь потому, что просто обгоняет свое время, что “ее универсальное содержание не признается еще другими” [*Смысл творчества*, с. 380-381].

во временное бытие и является основой и содержанием того, что Бердяев называет творчеством. Обретшее свободу человечество преодолевает болезненный разрыв всех существ мира, их распад, порождающий дефектную необходимость; новое человечество, обретшее божественную свободу, и становится центром, собирающим воедино все бытийствующие субстанции. Таким образом восстанавливается монизм плюрального бытия и свободное человечество, Богочеловечество, дарует всему миру свободу, становясь его соборным центром. Вновь собранное вокруг нового центра бытие вновь становится свободным: начинается эпоха его творческого развития, эпоха осуществления Истины, эпоха, над которой уже не властны законы необходимости, ибо они изжиты вместе с преодолением несвободы, эпоха, в которой бытие вновь растет, вновь развивается, но теперь уже усилием свободной воли свободного человечества. Начинается эпоха гениальности, эпоха чуда. И пусть нас не смущает то, что мы не способны еще заглянуть в эту будущую эпоху, пусть не останавливает нас фраза, которой Бердяев заканчивает свой трактат: "Неизъяснимо, что есть творчество".<sup>85</sup> Да, творчество неизъяснимо на нашем языке, на языке несвободного мира, потому что "творчество неотрывно от свободы", потому что "лишь свободный творит",<sup>86</sup> свобода же для несвободного, дискурсивного мышления есть только свобода *от*, есть ничто, потому что истинная свобода – это свободное бытие, а к нему "нет путей дискурсивного мышления".<sup>87</sup> Но человек велик уже тем, что у него есть интуиция бытия,<sup>88</sup> что он предчувствует свою великую миссию, что он способен осознать свою несвободу и отказаться от нее. "Дерзновенен должен быть почин в осознании предчувствуемой творческой жизни, и беспощадным должно быть очищение пути к ней".<sup>89</sup>

Мы попытались, не останавливаясь на частных проблемах, представить общий рисунок мысли двух выдающихся философов. Их сравнение интересно, на наш взгляд, потому, что в их лице представлены два принципиально различные типа мистического философствования.

Центральным вопросом, который стоит и перед Ибн Араби, и перед Бердяевым, является вопрос о том, насколько возможна одновременная трансцендентность и имманентность Бога челове:

<sup>85</sup> Бердяев Н.А. *Смысл творчества*, с. 533.

<sup>86</sup> Там же. с. 368.

<sup>87</sup> Бердяев Н.А. *Философия свободы*, с. 78.

<sup>88</sup> Там же.

<sup>89</sup> Бердяев Н.А. *Смысл творчества*, с. 533.

ку и миру. Без абсолютной полноты бытия, без Истины невозможен мир и невозможен человек, однако в своей эмпирической данности они предстают отделенными от Истины, неистинными. Истины в эмпирической данности нет, и тем не менее без укорененности в Истине самой этой данности быть не может, – такова суть проблемы, встающей перед этими философами. Однако решения, которые они предлагают, оказываются существенно различными.

Ибн Араби разрешает эту проблему, утверждая тождество трансцендентности и имманентности. Имманентность для него абсолютна, а высказывание о трансцендентности Истины миру не может рассматриваться как истинное: оно является либо результатом несовершенства языка (в том случае, если принадлежит человеку, который обладает полным знанием Истины и использует такие высказывания, зная и понимая их односторонность), либо (если это утверждение принадлежит тому, кто действительно считает Истину трансцендентной) результатом реализации одного из состояний неполной явленности самой Истины. Единство Истины понимается в этом случае как заключающее абсолютную неизменяющуюся полноту бытия, а ее внутренняя различенность – как несубстанциальная, как не означающая действительного различия. Безразличная различенность реализуется в двух ипостасях Истины – вечностной и временной, имманентных друг другу.

Для Бердяева не существует одновременно трансцендентности и имманентности в прямом смысле этого слова. Изначально тождественные, они превращаются в два реально различных отношения, чтобы затем вновь слиться: окончательная имманентность отделена от изначальной временным промежутком, в котором она обращается в свою противоположность – трансцендентность. Трансцендентность действительна, она реализуется на отрезке временного бытия, имеющего начало и конец; имманентность также действительна как состояние вечностного бытия. Единство понимается Бердяевым как соборность действительных субстанций, собранных вокруг своего центра и имманентных ему. Единое соборное бытие универсально, то есть заключает в себе всю полноту бытия, но эта полнота потенциальная (а не актуальная, как у Ибн Араби), то есть становящаяся, а потому не только не исключаящая, но и предполагающая как обязательное свое развитие. В этом развитии возникает абсолютно новое, прежде не бывшее и не привязанное к старому закономерностью возникновения, но являющееся результатом реализации свободы универсального бытия. Окончательная имманентность отличается от изначальной тем, что центром, в котором она осуществляется, центром новой

соборности бытия становится человечество. Это новое человечество, ставшее активным центром развития бытия, и осуществляя Истину.

Концепция Бердяева позволяет найти убедительное основание действительности трансцендентности в самой имманентности (что невозможно для Ибн Араби). Имманентность универсальному бытию для Бердяева заключается в свободе соборности всех субстанций, и неправильное, произвольное осуществление этой свободы (возможность чего, впрочем, заложена в самой свободе выбирать, в свободе их воли) порождает трансцендентность их друг другу. Действительная трудность для Бердяева заключается в том, что эпоха трансцендентности, эпоха временного бытия должна разбивать вечную свободу соборности, имманентности как бы на две части, между которыми, разделяя их, и лежит конечная эпоха несвободы. Так должно быть, поскольку распадение соборного бытия было всецелым и оно всецело перешло в состояние несвободы, – и так быть не может, поскольку, во-первых, невозможно мыслить вечность разделенной на две части, а во-вторых, потому, что в таком случае временное несвободное бытие не имело бы конца, поскольку само по себе оно не в силах подняться к свободе. Необходимость сохранить непрерывность вечного соборного бытия и в то же время необходимость прервать его в процессе реализации его же свободы – действительное противоречие в философии Бердяева.

Мы считаем возможным в данном случае говорить именно о двух типах мистической философии, поскольку различие между рассматриваемыми философами (достаточно репрезентативными для представляемых ими направлений) изначально и неуничтожимо, оно определяет весь ход и направленность их философских построений. Различие это заключается, на наш взгляд, в изначальном, исходном понимании, ощущении Истины, которое в одном случае было названо статическим, а в другом – динамическим. Для Ибн Араби Истина всегда есть, более того, есть только Истина: все видимое и переживаемое человеком является состоянием Истины, а потому наибольшее, чего он может достичь, – это реализовать в себе эти состояния наиболее полно, сполна стать Истиной. Но это его достижение мало что меняет, а вернее, с точки зрения Бердяева, оно вообще ничего не меняет, оно бессмысленно: ведь по существу ничего не изменилось, такая Истина, всеохватывающая и всепоглощающая, просто не способна меняться. Такой Истине, которой человек не способен активно овладеть, которой он всегда остается подчинен и в которой

может только раствориться, не стоило бы, наверное, вообще существовать, такое мироощущение для Бердяева в принципе неприемлемо. Он видит Истину как просветленный, преображенный, освобожденный человеком мир, как всеединое бытие, в котором свободным и активно творящим его центром стало человечество. Для Бердяева нет Истины без человека и мира, и ее не будет до тех пор, пока человечество остается несвободным. Истина и есть искомый и осуществимый Смысл мира, то, ради чего призвано жить человечество и что без него никогда не будет реализовано. Этот Смысл пока за пределами, он – за тем пределом, где кончается несвобода и начинается свобода человека. И хотя нельзя узнать, как будет дана человеку свобода, но вполне можно сказать, что для этого надо сделать: на этот вопрос и отвечает философия Бердяева. Человеку по силам осмыслить устройство мироздания, почувствовать истоки бытия и, возжелав свободы, навсегда отказаться от несвободы. Истинное, осмысленное, оправданное человечество, Богочеловечество – идеал Бердяева, идеал русского мистицизма.

#### КОММЕНТАРИЙ:

<sup>i</sup> Девять канонических суннитских сборников. К кон. IX – нач. X вв. хадисы (предания о делах, словах и намерениях Мухаммада) были сведены в многочисленные специальные сборники. Все попытки собирателей хадисов выработать систему верификации предания не решились проблемы аутентичности. К концу XII в. мусульманские ученые в результате длительных споров пришли к соглашению, что шесть книг (*al-kutub al-sitta*) содержат достоверные хадисы (это – сборники ал-Бухари, Муслима, Ибн Маджи, Абу Да'уда, Мухаммада ат-Тирмизи и ан-Ниса'и). Часто к этим шести добавляют еще три авторитетных сборника (Ибн Ханбала, Малика ибн Анаса и ад-Дарими).

<sup>ii</sup> Согласно Пармениду, «разумно можно мыслить только то, что бытие есть.» Из этого *есть* выводятся все характеристики истинно сущего: оно не возникло, не уничтожимо, целокупно, единственно, неподвижно и нескончаемо; о нем нельзя сказать было или будет, т.к. оно *ныне все сразу, одно, сплошное*; оно неделимо и всецело подобно [см.: Парменид. *О природе*, фр. 6, 1-2; фр. 8, 4-6, 22. – *Фрагменты ранних греческих философов*. Изд. А. Лебедев. М., 1989].

<sup>iii</sup> *Ta'wīl* (араб. возвращение к началу) – в своем основном значении – метод символического толкования Корана, выявления сокрытого, эзотерического смысла, в противоположность методу *tafsīr* – буквального, историко-филологического или законоведческого комментария. Хотя подобное противопоставление этих двух методов не приобрело в исламе абсолютного характера. В Коране это слово встречается либо в зна-

чении *толкование сна* (чаще всего в связи с Иосифом), *объяснение* (например, скрытого смысла притчи), либо в значении *результат, последствие*.

<sup>iv</sup> Идея полного растворения, исчезновения, “гибели” (*fanāʾ*) мистика в Истине (Боге) в самых различных интерпретациях характерна для многих суфийских доктрин. Чаще это понятие трактовалось как *состояние* суфия (*ḥāl*), реже – как *стоянка* (*taḳām*), у некоторых суфиев как конечная, на мистическом пути к Истине. В большинстве случаев употреблялось вместе со своим коррелятом *baḳāʾ* – *пребывание в Боге*. Оба термина восходят к двум кораническим стихам: “Все, что на ней [на земле] *исчезнет, пребудет* вечно только лик Господа твоего, Владыки славы и величия” [Коран 55:26-27 (курсив мой – А.Ж.)]. Ср. Пс 101:26-27: “В начале Ты, (Господи) основал землю, и небеса – дело Твоих рук. Они погибнут, а Ты *пребудешь*...”.

<sup>v</sup> В философской системе Гегеля *бытие*, рассматриваемое как первая, непосредственная ступень восхождения духа к самому себе, определяется по сути негативно: как нечто в своей неопределенной непосредственности, равное лишь самому себе и не имеющее никакого различия ни внутри себя, ни по отношению к внешнему [см.: Гегель Г. *Наука логики*. М., 1970, т. 1, с. 139-140].

<sup>vi</sup> Соборность – русский аналог понятия *кафоличности*: вселенскость, универсальность, полнота. В “активную лексику” русской религиозно-философской мысли это понятие ввел, возможно под влиянием немецкого католического богослова Й. Мелера, А. Хомяков, который рассматривал *начало соборности* как общий метафизический принцип устройства бытия: множество, собранное силой любви в свободное и органичное единство [см.: Флоровский Г. *Пути русского богословия*. Вильнюс, 1991, с. 276 – 278; Бердяев Н. *О характере русской религиозной мысли XIX века*. – *Н.А. Бердяев о русской философии*. Ч. 2. Свердловск, 1991, с. 14].

<sup>vii</sup> Всеединство – одна из центральных категорий, восходящая к досократикам, ряда философских систем. Проблема всеединства стала одной из основных в русской религиозной философии XIX – XX вв., получив наиболее детальную разработку у Вл. Соловьева. Вл. Соловьев различал всеединство в отрицательном смысле, когда оно полагается “в том, что обще всему существующему”, и в положительном смысле, когда оно понимается “как отношение всеобъемлющего духовно органического целого к живым членам и элементам, в нем находящимся” [см.: *Философский словарь Владимира Соловьева*. Ростов н/Д., 1997, с. 42 – 43]. В онтологии Вл. Соловьева положительное всеединство – свободное объединение в Абсолюте всех оживотворенных элементов бытия как божественный первообраз и искомое состояние мира; в гносеологии – цельное знание как “органический синтез теологии, философии и опытной науки” [см.: *Философские начала цельного знания*. – *Собрание сочинений В.С. Соловьева*. Т. 1. М., 1992, с. 286 – 287].

«**Н**астоящая задача не в том, чтобы перенять, а в том, чтобы понять чужие формы, опознать и усвоить положительную сущность чужого духа и нравственно соединиться с ним во имя высшей всемирной истины. Необходимо примирение по существу; существо же примирения есть Бог, и истинное примирение в том, чтобы не по-человечески, а “по-божьи” отнестись к противнику».

*Владимир Соловьев*

## **ХРИСТИАНЕ И МУСУЛЬМАНЕ: ПРОБЛЕМЫ ДИАЛОГА**

Хрестоматия  
Составитель  
Алексей Журавский

**В** хрестоматию включены важнейшие документы и наиболее репрезентативные работы, касающиеся актуальных проблем исламо-христианского диалога в период его становления (1960-1980-е годы). Диалог рассматривается на разных уровнях: церковном, катехизаторском, богословском, исламоведческом. Представлены также наиболее важные общие темы диалога, взгляды на его перспективы представителей основных христианских конфессий и мусульманских авторов. В заключительной главе собраны статьи отечественных авторов – первые наши подступы к исламо-христианской проблематике.

Хрестоматия станет ценным подспорьем не только для исследователей, преподавателей и студентов, но и для всех тех, кто интересуется современной проблематикой понимания другого.



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ  
Институт  
св. апостола Андрея