

Это сущностное совпадение можно выразить в разного рода определениях, например, в таком: если я как личность представляю из себя своего рода единство, то данное моё состояние оказывается возможным только в соотношении с единым Богом. Стать единым тому, кто не представлял до того подлинного единства, можно лишь встретив изначальное единство, единство как таковое, не имеющее иного имени, кроме имени Бога. Хаос не может прийти к собственному отрицанию силами самого хаоса. Ещё для Фалеса, утверждавшего, что «всё есть вода», было так же ясно, что «всюду полно богов». Но для Ксенофана и элейской школы в целом понятие бытия уже не могло сопрягаться с водой как образом, по сути дела, добытийного хаоса. Подобное со стороны мысли могло быть прощено лишь человеку, признанному и призванному быть зачинателем философии, переходной фигурой от мифологического состояния к логическому.

О хаотическом в дальнейшем движении мысли следовало не просто забыть, но и надёжно преодолевать его рецидивы, когда речь заходит о единой и истинной основе мира. Да, всё растворяется в хаосе и он в этом смысле есть объединяющее начало всего, всепоглощающая и всепорождающая бездна. Но всё дело то в том, что сам хаос вовсе *не есть* в смысле понятного и артикулированного субъекта бытия. Таким субъектом может выступить только божественное начало, так как оно оказывается не чистым отрицанием индивидуальности (за счёт которого и мыслится всеобщность хаоса), а как раз концентрацией и истоком всякого бытия и только в таком качестве бытие вообще может быть помыслено.

Махлак К.А.

КОНЦЕПЦИЯ ПЕРВОГО СУЩЕГО У АЛЬ_ФАРАБИ И СВ. ГРИГОРИЯ БОГОСЛОВА

Абу Наср Мухаммад ибн Узлаг аль-Фараби (ум. 950) — крупнейший представитель арабской фальсафы, наряду с Аль Кинди (800-879) основатель своеобразного интеллектуального движения в исламском мире. Как в Византии и на латинском Западе, философия

в Халифате существовала в рамках философии античной. Хорошо известна история переводов ключевых философских текстов с сирийского и греческого, прежде всего корпуса сочинений Аристотеля с неоплатоническими комментариями, на арабский язык. Сирийские школы Персии в Нисибине и Гундишапуре повлияли на аналогичные арабские школы в Ризайне и Киннесрине.

Интересно, что арабские философы, так же как мыслители Византии и средневекового Запада, смотрели на Аристотеля через призму неоплатонической комментаторской традиции. Принимая за аутентичные аристотелевские тексты неоплатонические компиляции «Теологию Аристотеля» (некоторые трактаты из IV и VI Энеад Плотина) и «Книгу о причинах» («Элементы теологии» Прокла)¹. Использование неоплатонических комментариев арабами часто приводит исследователей фальсафы к убеждению, что именно неоплатоническая трактовка абсолюта стала основой суждений об абсолютном у представителей фальсафы.

В особенности эта трактовка распространена в старых монографиях² и в комментариях к произведениям аль-Фараби, например, в трактовке эманации: «Ал-файд — буквально означает истечение. Этим словом аль-Фараби обозначает специфически платиновский термин — эманация. Аль-Фараби находился под известным влиянием эманационной теории неоплатонизма. Мир, по аль-Фараби, это эманация божества, в которой в известной последовательности идут иерархически расположенные ступени бытия»³. В этом утверждении — корень неточной оценки фундаментального положения фальсафы. Первопричина, Бог у арабов — это Ум или Сущее, а не Единое-сверхсущее. Так аль-Фараби не устает повторять, что Первопричина (или Бог) есть Сущий и исток всякого бытия, тогда как у Плотина и Прокла Первоединое как бытие не понималось, «и если помыслишь его Умом или Богом, оно — больше»,⁴ — писал Плотин.

¹ Большинство исследователей все-таки отвергают версию изначального неразличения арабами текстов и идей Аристотеля и неоплатоников, Э.Жильсон и А.В.Сагадеев придерживаются мысли о сознательном стремлении арабов согласовать платонизм и аристотелизм, в таком случае опора на неоплатонические тексты кажется естественной.

² Например, А.Х. Касымжанов. Аль-Фараби. М, 1982. С. 29 и далее,

³ Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1972. Комментарии. С. 419.

⁴ Энн.VI.9.6.12.

Но как же быть с эманацией? В традиционном понимании неоплатонизма эманация-исхождение относится именно к единому как к сверхсущему, а не к истинно сущему — Уму. Если Ум и эманурует, то это происходит в пределах сущего (истинно сущее — Ум, смешенное — Душа, и материально-чувственное — космос). Ум как полнота бытия содержит в себе и мировую душу, и разумный космос. По этому пути трактовки Первопричины и движется у аль-Фараби, для него важно показать, что Первопричина-Бог — разумное, т.е. сознающее себя и мыслящее иное бытие, что, соответствует представлению о Боге в Откровении (Исх. 3,14). Очевидно, что концепция Единого-Блага для этой цели не подходит, ведь Единое выше бытия и небытия, оно ничто из сущего, при этом выше не только материально-сущего, но и умопостигаемого¹. Вместе с тем аристотелевское понимание Ума также претерпевает изменения, Аристотель все-таки не видел Ум в качестве такой полноты бытия, от которой происходят все другие его виды, также Ум у Аристотеля не мыслит сущее помимо себя.

В этой связи интересно проследить сходство положений философской теологии аль-Фараби с христианской мыслью. При очевидном различии в догматах (в Коране напрямую отрицается Троица и Боговоплощение) в богословии аль-Фараби и христианской мысли много схожего, особенно в ретроспективе античных концепций абсолютного. Для св. Григория Богослова Бог — это Бытие, «имя Сущий действительно принадлежит собственно Богу и всецело Ему одному, а не кому-либо прежде или после Него, потому что и не было, и не будет чем-либо ограничено или пресечено»². У Григория Богослова только Богу подобает именоваться Сущим, творение существует лишь будучи причастным к Сущему, Бог беспределен и вечен, он — Ум: «Един есть Бог безначальный, безвиновный, неограниченный ничем, или прежде бывшим, или после имеющим быть, и в прошедшем и в будущем объемлющий вечность, беспредельный, благого великого Единородного Сына великий Отец, Который в

¹ «Поэтому оно поистине невыразимо. Что бы ты ни сказал, ты выразишь что-то. Но то, что по ту сторону всего и даже по ту сторону достойнейшего ума, единственное среди всего воистину не имеет имени. У него нет имени, потому что оно не является чем-то, и нет ничего похожего на него». Энн.V .3.13.1-6.

² Святитель Григорий Богослов. Собрание творений в 2 тт. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Слово 50, О Боге Сыне второе. Т. 1, С. 440.

рождении Сына не потерпел ничего, свойственного телу, потому что Он — Ум»¹.

То, что Бог — Бытие и Ум, подчеркивает и аль-Фараби: «Что касается Первого [Сущего], то он свободен от всех этих [недостатков], ибо Его существование совершенно и предшествует в бытии всему прочему, нет ничего совершеннее Его, и ничто не может предшествовать Ему... Его субстанции и сущности, не нуждаясь ни в чем ином, чтобы обеспечить себе существование; в своем вечном бытии Он довольствуется своей субстанцией и вечностью своего бытия, и поэтому нет и абсолютно не может быть существования, подобного Его бытию, ни степени, [которая была бы] равна степени Его бытия»². Далее аль-Фараби пишет о Боге как мыслящем себя интеллекте. «Он в себе самом умопостигает свою сущность. Поскольку Он мыслит своей сущностью, то становится знающим, и, поскольку Его сущность умопостигает Его, Он становится и актуальным интеллектом»³. Самосознание и промысел — характеристики божественного Бытия, так же и у св. Григория: «Чем занята была Божия мысль прежде, нежели Всевышний, царствуя в пустоте веков, создал вселенную и украсил формами? — Она созерцала вожделенную светлость Своея доброты, равную и равно совершенную светозарность трисианного Божества, как известно сие единому Божеству, и кому открыл то Бог. Мирородный Ум рассматривал также в великих Своих умопредставлениях Им же составленные образы мира, который произведен впоследствии, но для Бога и тогда был настоящим»⁴.

Как и Григорий Богослов, аль-Фараби признает невозможным приписывать Богу что-либо из свойственного телам⁵. «Он не имеет формы, ибо форма существует только в материи; если бы Он имел форму, то Его сущность состояла бы из материи и формы»⁶. «Он не-

¹ Там же. Песнопения таинственные. Слово 1. О началах. Т. 1. С. 19-20.

² Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1972. Трактат о взглядах жителей добродетельного города. О Первом сущем 1. С. 203-204.

³ Трактат о взглядах жителей добродетельного города 5. С. 213.

⁴ Там же. Песнопения таинственные. Слово 4, О мире. Т 2. С. 26.

⁵ Интересно, что аль-Фараби, утверждая бестелесность Бога, стремится подчеркнуть его единство и единственность, он полемически заостряет этот мотив против христиан, Григорий Богослов тот же тезис бестелесности-бесформенности делает основой триадологии: различие Лиц в Боге не делает Его тремя разными сущностями, в силу бестелесности Бог сохраняет единство.

⁶ Трактат о взглядах жителей добродетельного города 1. С. 204.

делим в отношении количества или иных видов деления. Отсюда непременно вытекает, что у Него нет объема, и Он совершенно не телесен»¹. Почти в тех же выражениях о Бестелесности Бога говорит и Григорий Богослов: «Назовешь ли Божество телом? Но как же назовешь бесконечным, не имеющим ни пределов, ни очертаний, неосязаемым, незримым? ... Или Божество — тело, и вместе не бесконечно, не беспредельно и проч., так что Оно ни в чем не преимуществоует пред нами? Какое грубое понятие! Как же Божество досточтимо, если Оно имеет очертание? Или как избежит Оно того, чтобы не слагаться из стихий, опять на них не разлагаться и вовсе не разрушаться? Ибо сложность есть начало борьбы; борьба — разделения; разделение — разрушения, а разрушение совершенно не свойственно Богу и первому естеству»².

Отрицание телесности Бога — ключевое положение, в оппозиции телесное — бестелесное соответствует различие тварное — нетварное, внебожественное — божественное, и св. Григорий и аль-Фараби мыслят сотворенный Богом мир, т.е. все существующее помимо Бога, как телесное по преимуществу. В этом пункте заключено важное отличие их обоих от платоников и неоплатоников, а для последних телесное, материальное — это только самый низший аспект бытия, чувственный космос, из которого душе надлежит подняться в высшие слои бытия. Для наших мыслителей человек — существо телесное, помещенное Богом в такой же телесный мир. Крут человеческого познания ограничен кругом сотворенного. Платоническое восхождение-возвращение души к умопостижаемому, по меньшей мере в земной жизни³, сильно затруднено, ведь умопостижаемое — не божественное, а Бог. При этом душа уже не частица божества, а сотворенная и неразрывно связанная с телом реальность⁴. Отсюда

¹ Тракта́т о взгля́дах жи́телей до́бродо́тельного го́рода 5. С. 211.

² Слово 28, О богословии второе, т. 1. С. 395.

³ Все образы мистического восхождения-созерцания и у Григория Богослова, и у Григория Нисского — предвосхищение благ «жизни будущего века», когда тело уже не будет препятствием для созерцания Бога. «Поэтому-то между нами и Богом стоит эта телесная мгла, как древле облако между Египтянами и Евреями. Ибо это-то значит, может быть: положи тьму за кров свой (Пс. 17, 19), то есть нашу дебелость, чрез которую прозревают немногие и немного». Слово 28, О богословии второе, Там же, т. 1. С. 399.

⁴ Надо сказать, что данная линия сосуществовала с платонической парадигмой воспринятой христианами: душа божественна в меру соответствия образа Первообразу (мера может возрастать или умаляться). Душа

новая, неведомая неоплатоникам концепция «непознаваемого умопостижаемого», Бог — Ум, но Он не непознаваем (хотя и именуем). Вот как эта мысль передается св. Григорием: «Как зрение не может сблизиться с зримыми предметами, без посредства света и воздуха, или как породы плавающих в воде не могут жить вне воды, так и находящемуся в теле нет никакой возможности быть в общении с умосозерцаемым без посредства чего-либо телесного... И это увидим из следующего. Дух, огонь, свет, любовь, мудрость, ум, слово и подобное сему, — не наименования ли первого естества? И что ж? представляешь ли ты себе или дух без движения и разливания, или огонь не в веществе, без движения вверх, без свойственного ему цвета и очертания, или свет не в смешении с воздухом, отдельно от того, что его как бы рождает, то есть, что светит? А каким представляешь ум, не пребывающим ли в чем-то другом? И мысли, покоящиеся или обнаруживающиеся, по твоему мнению, не движенья ли? Представляешь ли какое слово кроме безмолвствующего в нас или изливаемого (помедлю говорить, исчезающего)? Да и мудрость, в твоём понятии, что кроме навыка рассуждать о предметах Божественных или человеческих? А также правда и любовь — не похвальные ли расположения, которые противоборствуют — одно неправде, а другое ненависти, и как сами бывают напряженные и слабые, возникают и прекращаются, так подобными и нас делают, и изменяют, производя в нас то же, что краски в телах?»¹

Наше познание, по св. Григорию, ограничивается представлением, неотделимым от действия памяти и воображения, от чувственного опыта. Таким образом, доступ к созерцанию идей, т.е. к понятиям о сущности вещей самих по себе, для «представляющего» интеллекта закрыт. Но именно представление (*fantasmata*) для св. Григория — основная познавательная способность. Эта позиция очевидно противоположна традиционно платонической, предполагающей движение от представления к понятию, где выяснению подлежит как раз то, что есть «огонь», «свет», «мудрость» сами по себе, а не то, как они нам представляются. Коль скоро в нашем познании доминирует представление — выразить то, что выходит за границы сотворенного, чувственного мира оказывается затруднительно. Не-

может существовать и самостоятельно, например, после смерти тела; само тело по воскресении «одушевляется» настолько, что лишается «дебелости» грубой телесности, возникшей через грехопадение.

¹ Слово 28, О богословии второе, т. 1. С. 399.

что подобное можно обнаружить и у аль-Фараби: «Относительно Него нам следует знать: Его не трудно постигнуть, потому что Он находится на высшей ступени совершенства, но по причине слабости нашего интеллекта, смешения его с материей и небытием, нам трудно Его понимать и сложно Его постигать. Мы слишком слабы, чтобы Его умопостигнуть таким, каков Он есть на самом деле, потому что нас ослепляет избыток Его совершенства и полностью Его постигнуть мы не способны. ... Так как мы погружены в материю, она является причиной того, что наша субстанция удалена от Первичной Субстанции. Чем больше наша субстанция приближается к Ней, тем полнее у нас создается представление о Нем, — наиболее совершенное, наиболее достоверное, потому что по мере того, как мы отклоняемся от материи, наше представление о Нем [Первичном бытии] становится более совершенным»¹.

Непознаваемость Бога аль-Фараби связывает с погруженностью в материю человека, чем больше мы высвобождаемся от материального, тем в большей степени приближаемся к постижению Бога самого по себе. В нашем наличном состоянии мы имеем только смутное представление о Боге, задача фальсафы — уточнение имен, соответствующих Первому Сущему. В любом случае, богослов всегда знает, что образы, заимствованные из тварного мира, не в силах выразить полноту Божественного бытия².

В этом пункте важно отметить: оба наших автора в качестве основной линии познания воспроизводит связку «представление — образ» (или имя³), тогда как линия «созерцание — понятие» (или

¹ Трактат о взглядах жителей добродетельного города 5. С. 218-220.

² «Или надобно рассматривать Божество, сколько возможно, Само в Себе, отступившись от сих образов и собрав из них какое-то единственное представление? Но что ж это за построение ума, которое из сих образов собрано, и не то, что они? Или как единое, но Естеству своему не сложное и неизобразимое, будет заключать в себе все эти образы, и каждый совершенно? Так трудно уму нашему выйти из круга телесности, доколе он, при немощи своей рассматривает то, что превышает его силы!» Григорий Богослов. Слово 28, О богословии второе, т. 1. С. 399-400.

³ «Имена, которыми достойно называть Первого Сущего, это имена, обозначающие совершенство и превосходство в сущностях, нас окружающих, причем в лучших среди них; однако без того, чтобы что-либо в этих названиях обозначало совершенство или превосходства, привично обозначаемые нами в существах, окружающих нас, притом в лучших из них; но только совершенство, присущее Его субстанции». Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города 9. С. 230.

«умопостижение — понятие») относится к эсхатологической перспективе либо к особому, даруемому Богом состоянию.

Как можно понять из приведенных фрагментов, некоторые существенные элементы христианской мысли и арабской фальсафы во многом совпадали. Как расценивать этот факт с позиции христианского богословия — отдельный вопрос, что же касается философского аспекта рассмотренных параллелей, то очевидно, что трансформация платонической концепции умопостигаемого, с одной стороны, и материального космоса, с другой, а также переосмысление взглядов на значимость чувственного опыта, стало следствием коренного изменения в понимании божественной реальности. И для библейской, и для коранической традиции, хотя и по-разному, Бог является разумной персоной, творящей мир и промышленяющей о нем, Бог свободно действует в истории, открывается человеку, сохраняя при этом независимость от сотворенного.

Очевидно также, что ни одна из античных концепций абсолютного в полной мере не соответствовала такому видению, поэтому пути переосмысления античного наследия в фальсафе и христианском богословии не могли не пересекаться, обретая, даже без прямого влияния¹, черты далеко не случайного сходства

Архимандрит Августин (Никитин)

ИСЛАМ В США: АМЕРИКАНСКИЙ ОПЫТ И РОССИЙСКИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ

Реакция большинства жителей США на присутствие мусульман в их среде формировалась с трудом, потому что долгое время большинство американцев даже не осознавали их присутствия в США. Еще в 1980-х гг. в сознании простого американца бытовал стереотип: мусульмане — это люди "там", на Ближнем Востоке. На фоне этого

¹ К прямому влиянию относится, например, такое явление, как латинский аверроизм XIII века. Для западной богословской традиции арабские авторы входили в круг обязательного чтения, арабы на Западе — это «свои чужие», наряду с авторами античными.