

Жад Хатем

*(PhD, руководитель Центра феноменологии им. М. Анри, Университет св. Иосифа;
Ливан, 175208, Бейрут, Дамасская дорога, 1; e-mail: jad.hatem@usj.edu.lb)*

**ТЕОМОНИЗМ КАК ДОКТРИНА
БОЖЕСТВЕННОСТИ СУЩЕСТВОВАНИЯ.
МИСТИЦИЗМ ИБН САБ‘ЙНА — ПРЕДШЕСТВЕННИК
ПОЗИТИВНОЙ ФИЛОСОФИИ ШЕЛЛИНГА?¹**

Аннотация. Статья посвящена компаративному анализу отдельных трактатов суфийского мыслителя Ибн Саб‘йна (1217–1269) и Фридриха Вильгельма Йозефа Шеллинга (1775–1854). Автор выделяет у обоих философов два самостоятельных типа «авраамических» теологем — монотеистическую и теомонистическую; в то время как первая объявляется им характерной для примитивных верований и призванной утверждать существование «верховного» божества, вторая соотносится с мистико-философской интуицией всеединства. Как показывает ученый, и Шеллинг, и Ибн Саб‘йн схожим образом отказываются от концептуализации монотеистической парадигматики, утверждая за Абсолютом невыразимую бытийную основу мироздания — подлинную основу единства и единственности последнего, в котором не остается реального онтологического пространства для внеположных ему объектов. Отдельно эксплицируются концепции предшественников Ибн Саб‘йна, касающиеся интерпретации формулы мусульманского единобожия.

Ключевые слова: Ибн Саб‘ин, Шеллинг, суфизм, всеединство, философия откровения, религиозный опыт, арабо-мусульманская философия.

¹ Пер. с французского и примечания Д.А. Волкова (НИУ ВШЭ, Москва).

Jad Hatem

(PhD, Michel Henry Center for Phenomenology, Saint Joseph University of Beirut;
1, Damascus Road, Beirut 175208, Lebanon; e-mail: jad.hatem@usj.edu.lb)

**Theomonism as a Doctrine of the Divinity of Existence.
Is Ibn Sab‘īn’s Mysticism the Forerunner
of Schelling’s Positive Philosophy?**

Abstract. The article is devoted to a comparative analysis of individual treatises of the Sufi thinker Ibn Sab‘īn (1217–1269) and Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854). The author discovers two independent types of “Abrahamic” theologemes — monotheistic and theomonistic. The monotheistic theology characterizes primitive beliefs and is constructed to assert the existence of a “supreme” deity. The theomonistic theology in turn, correlates with the mystical-philosophical intuition of being unity. As the scientist shows, both Ibn Sab‘īn and Schelling similarly refuse to conceptualize monotheistic paradigmatics, asserting the inexpressible existential basis of the universe behind the Absolute; the last one is the true basis of the unity and uniqueness, in which there is no real ontological space left for objects outside it. Separately, the concepts of Ibn Sab‘īn’s predecessors concerning the interpretation of the formula of Muslim monotheism are explicated.

Keywords: Ibn Sab‘īn, Schelling, Sufism, Unity, Philosophy of Revelation, Religious Experience, Arab and Muslim Thought.

Непрерывная теоретическая эволюция, возводящая теологов от простой веры монотеизма к теомонизму и обнаруживаемая нами у Шеллинга, — вот тот феномен, отыскать который в творчестве уроженца Мурсии ‘Абū Муḥаммада ‘Абд ал-Ḥаққа Ибн Саб‘йна (1217–1269), я решился взяться за эссе о перспективах сопоставления взглядов немецкого философа и мусульманского мистика. Насколько этот замысел мне удался, предстоит судить читателю.

Ставя под вопрос значимость понятия монотеизма, Шеллинг в первую очередь рассматривает известный библейский императив, согласно которому, кроме Бога, не существует иных божеств². Но не этот ли императив универсализирует понятие единственного Бога? Шеллингу он кажется излишним далеко не случайно: ведь, если мы утверждаем существование *Бога* (а не *одного из (un) богов*), нет никакой необходимости включать в рассуждения другие — пускай и фиктивные — «псевдобожественные» объекты. Бог *уже* единствен в силу Своей божественности. В пользу последнего свидетельствует, помимо

² Втор. 4:35, 39; Ис. 44:6.

прочих, еще и следующая посылка: до сотворения не *существовало* ничего, кроме Него, — в том числе каких-либо божеств. Иными словами, *кроме Бога*, не было *ничего*: «Бог более не является, таким образом, единственным Богом, но он является чистым и простым Единственным» [Schelling, 12:20]. Понятие монотеизма объявляется Шеллингом деградировавшим, так что, по мысли философа, ему стоит предпочесть теистическую формулу «Бог есть», выдвинутую иудаизмом — историческим предшественником и истоком христианства и ислама [Ibid., 12:23]. Ведь, продолжает мыслитель, если бы существовало что-то, кроме Бога, Он бы делил с этим чем-то существование (и, вследствие этого, Сам был бы лишь частью бытия). Ведь, будучи единственным, Он Сам есть Сущий. Существует только Он [Ibid., 12:20]. *Unus et solus*³. Вне Его ничто не имеет потенции⁴ к существованию [Ibid., 12:26, 29, 35].

Ибн Саб'ин, в свою очередь, признает, что жизнь мусульманина начинается с исповедания того, что «нет иных богов, кроме Бога»⁵; затем, однако, субъект догадывается, что «нет другого *действителя*, кроме Бога», а после — что «нет чего-либо *живого*, кроме Бога», чтобы прийти к идее о том, что «нет абсолютно (*'alā al-ittlāq*) *ничего существующего* (*мавджуд*) и нет *Единого* (*вāхид*), кроме Бога» [Ибн Саб'ин, 1965, 12]. Последняя идея иллюстрируется суфием выражениями «Бог и ничего с Ним» (*ла шай' ма'-ху*)⁶ [Там же, 167–168] и «Бог — Бог» [Там же, 261]⁷ — не столько повтором (каковым оно станет в практиках зикра) или тавтологией, сколько сознательно вводимым афоризмом. Стоит также отметить, что формула «нет ничего существующего, кроме Бога» сокращается в «есть только Бог» (*лайса 'иллә Ллāх*). Пространный ее вариант, впрочем, составляет лишь эхо предполагаемого классического свидетельства; на деле мутазилитский экзегет аз-Замахшарй (ум. 1143) усматривал за *лā 'илāха 'иллә Ллāх* дополнение *фī ал-вуджуд* («в бытии») [Ибн Йа'иш, 1882, 107]. Это значит, что одновременное использование двух отрицательных частиц (*лā*, *лайса*) должно быть подчеркнуто, ведь оно позволяет наилучшим образом артикулировать переход от *монотеизма* к *теомонизму*. Ат-Тирмизй (ум. 932) уже рассмотрел этот нюанс, и мне кажется важным вкратце напомнить читателю о его

³ Один-единственный (лат.).

⁴ Фр. *puissance* может быть передано русскоязычными концептами «сила», «мощь» или «способность». Тем не менее, учитывая общий контекст творчества Шеллинга, мы переводим этот французский термин как «потенция». — *Прим. пер.*

⁵ Ср.: Коран 21:25.

⁶ Ср. со схожим пассажем в [Ибн Саб'ин, 1965, 23]. «Лишь Бог» — основной референ «Послания о нищете» (*ар-Рисāла ал-фақйриййа*) Ибн Саб'ина.

⁷ В другом месте: «Он Он Он» (*хувва хувва хувва*) [Ибн Саб'ин, 1965, 328].

анализе: хотя *lā* указывает на трансцендентность, то есть на необходимость отрицания всякого сходства между Богом и другими объектами поклонения, на отвержение всякой ассоциации с Богом, *лайса* в *лайса 'илāх 'иллā Аллāх* подразумевает отрицание самой идеи божественности в той мере, в какой слово *'илāх*, содержащееся в слове *Аллāх*, подходит божеству. Другими словами, *lā*, *относительное* отрицание, оставляет место для дальнейших утверждений о Первоначале, в то время как *лайса*, будучи *абсолютным* отрицанием, запрещает и их (ведь *лайса 'илāх* отрицает существование хотя бы одного из (*in*) множества богов) [ат-Тирмизи, 2002, 91]. Ибн Саб'йн, в свою очередь, отказывается от использования термина *'илāх*, наделяя *лайса* важной семантической опцией — обозначать одного Аллаха; он решается на языковой эксперимент ценой отвержения не только идолов или других «pretендентов на божественность», но и всякой объектности как таковой (если это понятие вообще еще может быть удержано в его системе мысли).

Суфийское возвышение до теомонистического свидетельства оправдывается высшим опытом — ощущением, которое делает бесполезным свидетельство монотеистическое. Как отмечал 'Абд ар-Рахмāн б. Ахмād Джāmий (ум. 1492), отчетливо познав, что истинной самостью Необходимого (*вāджиб*) является абсолютное существование, мистик избавляется от обязанности утверждать его «монотеистическую» единственность (*тавхīд*) и отрицать схожесть с ним тех или иных объектов [ас-Са'ди, 2002, 18]. Здесь необходимо отграничить *теофанический монизм*, то есть теомонизм суфиев, состоящий, как замечал ал-Ғазālй (ум. 1111), в том, чтобы «видеть в существующем только Единое» [ал-Газали, 1933, 4:245], — от *онтологического монизма*, подобного теомонизму Ибн Саб'йна. То, что последний ориентируется на строгий не-дуализм ведантистского типа, доходя до отрицания творения, а не-Бог оказывается иллюзией (*вахм*) [Ибн Саб'ин, 1965, 132–133, 149, 226], в достаточной степени показал его ученик Авхад ад-Дйн Балайāнй (ум. 1288) в известном «Послании [об] абсолютном единстве» (*Рисāлат ал-вахда ал-мутлақа*)⁸. Заявленная в заглавии трактата синтагма считается у Ибн Саб'йна: он пишет о *вахда мутлақа* [Там же, 149] — абсолютном монизме. В конце концов, Бог, согласно Шеллингу, есть бытие всего, что существует, Он является *всеединым*, единством множественности, артикулированной в реальных предметах. Разумеется, теопанистское утверждение также несложно отыскать и в работах

⁸ «Нет существующих, кроме Него, и нет существования ни для кого, кроме Него» [Balayani, 1982, 5]. «Ты есть Аллах и ничего, кроме Него» [Ibid., 7]. Схожие пассажи мы находим в брошюре, атрибутированной Ибн 'Арабй и опубликованной в Каире без даты под названием *ар-Рисāла ал-вуджūdиййа*, «Послание [о] бытию» [Ибн Араби].

Андалузца⁹, но оно целиком нивелируется теомонизмом из-за онтологической несостоятельности того, что Богом не является¹⁰.

Означает ли это, что отправная точка нашего рассуждения, антиполитеистическое свидетельство о нерушимости божественного единства, не приводится в трактатах Ибн Саб'йна? Разумеется, нет. Ибн Саб'йн следует порядку традиции — не только конфессиональному, но и теоретическому (называя его, правда, «единобожием простецов», *тавхїд ал-'амма*), в то время как Шеллинг обходится без апелляции к христианским догматам. Стоит отметить, что арабская терминология оказывает Шеллингу неоценимую услугу в одном отношении: *Аллāх* встречается как эмфатическая форма *El*, общего имени божественного в семитских языках и собственного имени одного из богов. Следуя указанию Шеллинга, тот, кто произносит слово «Аллах», как правило, *a priori* отвергает существование других богов. Немецкий философ продолжает свое рассуждение так: идея верховного Бога не исключает наличия одного или нескольких божественных помощников в качестве вторичных причин [Schelling, 12:16]. Между тем эта догадка, безусловно, отвергаемая исламом, как раз постулировалась предшествующим ему — и современным его формативному периоду — политеизмом, в котором Аллах фигурирует как бог, предположительно бог неба или его создатель¹¹, и в силу этого превосходящий остальных членов пантеона. При этом джахилийский Аллах не может «уклониться» от «обязанности» делить с ними различные признаки культа. Именно это положение стремится исправить проповедь монотеизма: у Аллаха нет дочерей, как неустанно подчеркивает Коран (53:21–22; 16:57; 37:153), только Он один является божеством (*'илāх*), только Он один является Богом (*Аллāх*) в собственном смысле слова. Ибн Саб'йн не смог бы отказаться от этого основоположения доктрины, тогда как философия мифологии Шеллинга предусматривает особое место для различных репрезентаций потенций самого Бога, внеположных Ему самому в контексте космогонического замысла.

Несмотря на это расхождение, оба мыслителя усматривают в Боге универсальную сущность и единственную потенцию существования. Справедлив и другой тезис: переход двух философов от монотеизма к теомонизму вскрывает преобладание в их системах онтологии над теологией. Как следствие, чтобы обнаружить это преобладание у Ибн Саб'йна, необходимо иметь представление и о позитивной философии Шеллинга.

⁹ То есть Ибн Саб'йна. — *Прим. пер.*

¹⁰ «Нет ничего существующего <...> кроме Бога, Реального [или Истинного], Целого» [Ибн Саб'ин, 1965, 12].

¹¹ «Если ты спросишь их — кто сотворил небеса и землю, они ответят: Аллах» (Коран 31:25).

Последняя полагает, что *prius*, простое сущее, является Богом в качестве *posterius* [Schelling, 13:128, 157]. Говоря иначе, то, что философия желает здесь доказать, — это, скорее, не существование Бога, но божественность существования [Koktanek, 1962, 89]¹², которое предшествует всякому мышлению, всякой идее.

Мне необходимо отбросить само это понятие, понятие Бога, чтобы отправиться от чистого и простого сущего, в котором нет ничего иного, кроме единственного существующего, — и увидеть, сможем ли мы, начав с него, возвыситься до божественности [Schelling, 13:158].

Ту же идею можно выразить в терминах теомонизма: о Боге стоит начать мыслить «до Его божественности» и «до всякого понятия» [Ibid., 13:158] — следовательно, до того, как Он мыслим, или даже до того, как Он мыслит Себя [Schelling, 1977, 166], поскольку мышление продолжает себя только в мышлении, никогда не достигая действительной реальности, которая, в свою очередь, не выводится из понятия, но поддается простой констатации. Короче говоря, отправная точка рассуждения обнаруживается нами в существовании, чтобы достичь сущности, но никак не наоборот [Schelling, 13:159]¹³.

Таким образом, Андалузец предусматривает двойственное вхождение в теомонизм — либо через идею божества, либо через категорию существования. В первом случае Бог называется им единственным существующим¹⁴, во втором же единственным существующим Бог объявляется в строгом соответствии формуле «существует только бытие» (*лайса 'илла ал-'айс фақат*) [Ибн Саб'ин, 1965, 149]¹⁵, которая эквивалентна фразе «Бог — Он существующий»

¹² В версии *Sämtliche Werke*: «Мне не кажется возможным отправляться от понятия *Бога*, чтобы доказать существование Бога, но я могу отправиться от понятия чистого и простого и несомненного существующего и доказать обратным образом божественность несомненного существующего» [Schelling, 13:159]. Отмечу: философ движется не от сущности к существованию (как в онтологическом аргументе), но от существования к сущности.

¹³ Очевидно, автор имеет в виду антигегелевские пассажи Шеллинга. — Прим. пер.

¹⁴ ...или также «единственным в существовании» (*лайса фӣ ал-вуджӯд сивә Алләх*). Согласно Хайдару Амолӣ [Амоли, 1969, 252], формула, которая определяет «онтологическую» единственность (*тавхӯд вуджӯдийӣ*), является эзотерической — в противоположность экзотерической единственности, именуемой им «теологической» (*'улӯхийӣ*).

¹⁵ Так же и в [Ибн Саб'ин, 1965, 11]. *'Айс*, образованный от *лайс* («не существует», понятый как *лә 'айс*), становится у ал-Киндӣ, еще прежде *вуджӯд*, термином, ответственным за указание на существование — в частности на вечное существование Бога. Ал-Киндӣ даже изобретает субстантив *му'аййис* («Осуществитель»), чтобы обозначить творца *ex nihilo* (*'ан лайс*) [ал-Кинди, 1950, 215].

(*Allāx хувва ал-мавджӯд*) [Ибн Саб'ин, 1965, 194] (а не «Бог существует» *Allāx мавджӯд*), а также синонимична пассажу «абсолютное существование есть Бог» (*ал-вуджӯд ал-мутлақ хувва Аллāх*) [Там же, 328]). Эти эквиваленции организованы таким образом, что приоритет отдается утверждению, согласно которому именно существование является божественным, — а не тому, которое постулирует, что Бог существует. «Абсолютное» же есть *несвязуемое*, то, что не определяется и не коррелирует с другими концептуальными единицами даже через посредство понятия. Когда Ибн Саб'ин настаивает на том, что «Я (*аз-зāt*, «Самость») есть Единый», — вместо того, чтобы добавлять, что Я является единственным обладающим существованием (что он, впрочем, утверждает в других местах), — он буквально утверждает: «Нет существования, кроме этого Я».

Таково двойственное вхождение андалузского автора в теомонизм, которое я едва ли обнаружил бы без теоретической помощи Шеллинга и которое сам Ибн Саб'ин, к сожалению, никак не тематизирует.

Список использованных источников и литературы

- Амоли, 1969 — *Амоли, Ҳайдар*. Джāми' ал-асрār ва манба' ал-анвār. Тегеран: Инстїтӯ Йрāн ва Фрāнсе, 1969. 990 с.
- Ал-Газали, 1933 — *Ал-Ғазālї*, 'Абӯ Ҳāмид. Иҳйā' 'улӯм ад-дїн. В 4 т. Каир: ал-Маṭба'а ал-'усмāниййа, 1933.
- Ибн 'Араби — *Ибн 'Арабї*, *Муҳї ад-Дїн*. Ар-Рисāла ал-вуджӯдиййа. Каир: Мактабат ал-Қāхира, б.д. 20 с.
- Ибн Йа'иш, 1882 — *Ибн Йа'иш*, 'Абӯ ал-Бақā'. Шарҳ Муфассал аз-Замаҳшарї. Лейпциг: б.м., 1882. 1536 с.
- Ибн Саб'ин, 1965 — *Ибн Саб'ин*, 'Абӯ Муҳаммад 'Абд ал-Ҳаққ. Расā'ил. Каир: ад-Дār ал-мисриййа ли-т-та'лїф ва ат-тарджама, 1965. 406 с.
- Ал-Кинди, 1950 — *Ал-Киндї*, 'Абӯ Йўсуф. Расā'ил фалсафиййа. Т. 1. Каир: Маṭба'ат ал-и'тимād, 1950. 420 с.
- Ас-Са'ди, 2002 — *Ас-Са'дї*, 'Абд ар-Раҳмāн. Ад-Дурра ал-фāҳира. Каир: Дār Ибн 'Аффāн, 2002. 37 с.
- Ат-Тирмизи, 2002 — *Ат-Тирмизї*, ал-Ҳакїм. Ғавр ал-'умӯр. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-'илмиййа, 2002. 125 с.
- Balayani, 1982 — *Balayānї*, *Awḥad al-Dīn*. Epître sur l'unicité absolue. Paris: Deux oceans, 1982. 84 p.
- Koktaneq, 1962 — *Koktaneq, A.M.* Schelling Seinslehre und Kierkegaard. München: R. Oldenbourg, 1962. 179 s.
- Schelling — Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke. 15 t. Stuttgart, Augsburg: J.G. Cotta, 1856–1862.
- Schelling, 1977 — *Schelling F.W.J., von*. Philosophie der Offenbarung: 1841/42. Frankfurt: Suhrkamp, 1977. 585 s.

References

- Āmōlī, Ḥaydar. *Ġāmi‘ al-asrār wa manba‘ al-anwār* [The Summa of Secrets and the Source of Lights]. Tehran: Instūtū Irān wa Frānse, 1969, 990 pp. (In Arabic)
- Balayānī, Awḥad al-Dīn. *Epître sur l’unicité absolue*. Paris: Deux oceans, 1982, 84 pp. (In Arabic and French)
- Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke. 15 t. Stuttgart, Augsburg: J.G. Cotta, 1856–1862, 15 vols.
- Al-Ġazālī, ‘Abū Ḥāmid. *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn* [The Resurrection of Religious Disciplines]. Cairo: al-Maṭba‘ah al-‘Uṭmāniyyah, 1933, 4 vols. (In Arabic)
- Ibn ‘Arabī. *Al-Risālah al-wuġūdiyyah* [The Existence Treatise]. Cairo: Maktabat al-Qāhira, 20 pp. (In Arabic)
- Ibn Sab‘īn. *Rasā’il* [The Tratises]. Cairo: al-Dār al-Miṣriyyah li-t-ta’līf wa al-tarġamah, 1965, 406 pp. (In Arabic)
- Al-Kindī. *Rasā’il falsafiyyah* [The Philosophical Treatises]. Vol. 1. Cairo: Maṭba‘at al-I‘timād, 1950, 420 pp. (In Arabic)
- Koktanek, A.M. *Schelling Seinslehre und Kierkegaard*. München: R. Oldenbourg, 1962, 179 ss.
- Al-Sa’dī, ‘Abd al-Raḥmān. *Al-Durrah al-fāḥirah* [The Precious Pearl]. Cairo: Dār Ibn ‘Affān, 2002, 37 pp. (In Arabic)
- Schelling, F.W.J. von. *Philosophie der Offenbarung: 1841/42*. Frankfurt: Suhrkamp, 1977, 585 ss.
- Al-Tirmiḍī, al-Ḥakīm. *Ġawr al-‘umūr* [Profound Matters]. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 2002, 125 pp. (In Arabic)