
ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ: АНАЛИТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

2018. Том 2. Номер 1

Главный редактор – *В.К. Шохин* (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Научный редактор – *К.В. Карпов* (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Ответственный секретарь – *Т.С. Самарина* (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

И.Г. Гаспаров (Воронежский государственный медицинский университет им. Н.Н. Бурденко, Воронеж, Россия)
Г. Гассер (Инсбрукский университет, Инсбрук, Австрия)
Х.-П. Гроссханс (Мюнстерский университет, Мюнстер, Германия)
С. Дэвис (Колледж Маккены, Клермонт, США)
К. Кемп (Университет св. Фомы, Сент-Пол, США)
С.А. Коначева (Российский Государственный Гуманитарный Университет, Москва, Россия)
Мюррей (Колледж Франклина и Маршалла, Ланкастер, США)
Я. Саламон (Карлов Университет, Прага, Чехия)
М. Стобер (Университет Торонто, Торонто, Канада)
Р. Суинберн (Оксфордский университет, Оксфорд, Великобритания)
У. Уэйнрайт (Университет Висконсин-Милуоки, Милуоки, США)
А.Р. Фокин (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Периодичность: 2 раза в год

Выходит с 2007 г. под названием «Философия религии: Альманах» (ISSN 2313–8750), с 2017 г. под названием «Философия религии: аналитические исследования» (ISSN 2587-683X)

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-70692 от 15 августа 2017 г.

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ), КиберЛенинка, Ulrich's Periodicals Directory

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

Адрес редакции: 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д.12, стр. 1, оф. 410

Тел.: +7 (495) 697-62-90

e-mail: ephrelog@gmail.com

сайт: <https://j.ph.ras.ru/index.php/tra>

На обложке: Гюстав Доре. «Божественная комедия», Рай, Песнь XXXI

PHILOSOPHY OF RELIGION: ANALYTIC RESEARCHES

2018. Volume 2. Number 1

Editor-in-Chief – *Vladimir K. Shokhin* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)
Scientific Editor – *Kirill V. Karpov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)
Executive Editor – *Tatiana S. Samarina* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Editorial Board

Igor G. Gasparov (Voronezh State Medical University named after N.N. Burdenko, Voronezh, Russia)
Georg Gasser (University of Innsbruck, Innsbruck, Austria)
Hans-Peter Grosshans (University of Muenster, Muenster, Germany)
Stephen Davis (Claremont McKenna Colledge, Claremont, USA)
Kenneth Kemp (University of St. Thomas, St. Paul, USA)
Svetlana A. Konacheva (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia)
Michael Murray (Franklin & Marshall Colledge, Lancaster, USA)
Janusz Salamon (Charles University, Prague, Czech Republic)
Michael Stoeber (University of Toronto, Toronto, Canada)
Richard Swinburne (University of Oxford, Oxford, UK)
William Wainwright (University of Wisconsin-Milwaukee, Milwaukee, USA)
Alexey R. Fokin (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Frequency: 2 times per year

First issue: 2007 (under the title *Philosophy of Religion: An Almanac*, ISSN 2313-8750); since August 2017 under the new title *Philosophy of Religion: Analytic Researches* (ISSN 2587-683X)

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-70692 on August 15, 2017

The Journal is indexed In Russian Science Citation Index; Ulrich's Periodicals Directory

All materials published in the *Philosophy of Religion: Analytic Researches* undergo peer review process

Editorial address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation
Tel.: +7 (495) 697-62-90; e-mail: phrelig@gmail.com;
website: <https://j.iph.ras.ru/index.php/frai>

СОДЕРЖАНИЕ

ПОНЯТИЯ И КАТЕГОРИИ

| | |
|--|---|
| <i>П.Г. Носачев.</i> Многообразие мистического: «мистика» и «мистицизм» в западном эзотеризме конца XIX – начала XX века..... | 5 |
|--|---|

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

| | |
|--|----|
| <i>Айан Алмонд.</i> Божественная необходимость, Божественные иллюзии: предварительные замечания к сравнительному изучению Майстера Экхарта и Ибн аль-Араби (пер. с англ. и коммент. иер. <i>Евгения Шилова</i>)..... | 30 |
|--|----|

СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУРСЫ

| | |
|---|----|
| <i>И.Г. Гаспаров.</i> «Sensus divinitatis» и «мистическое восприятие»: две модели эпистемического оправдания религиозных убеждений | 50 |
| <i>Стивен Гримм.</i> Логика мистицизма (пер. с англ. и коммент. <i>В. Слепцовой</i>) | 67 |

ТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

| | |
|---|-----|
| <i>К.В. Карпов.</i> Основные понятийные схемы мистической теологии Бонавентуры (трактат «О тройственном пути») | 82 |
| <i>Бонавентура.</i> О тройственном пути (или о воспламенении любви) (пер. с лат. и коммент. <i>К. Карпова</i>)..... | 94 |
| <i>А.А. Лукашев.</i> «Я – Истина» Мансура ал-Халладжа в понимании Шабистари и Икбала..... | 102 |
| «Я – Истина» в «Цветниках тайны» Шабистари и Икбала (пер. с перс. и коммент. <i>А. Лукашева</i>) | 115 |

РЕЦЕНЗИИ

| | |
|--|-----|
| <i>П.Б. Михайлов.</i> Мистицизм и теология в наследии Анри де Любака..... | 122 |
| <i>А.В. Апполонов.</i> От Бёме к Гегелю и обратно | 132 |
| <i>Н.А. Редин.</i> Мистико-аскетическое наследие св. Иоанна Кассиана: новый этап в современных исследованиях..... | 142 |

CONTENTS

CONCEPTS AND CATEGORIES

- Pavel G. Nosachev.* The Varieties of the Mystical: “Mystic” and “Mysticism”
in the Western Esotericism of the late XIX – early XX century 5

THE HISTORICAL PARADIGMS

- Ian Almond.* Divine Needs, Divine Illusions: Preliminary Remarks Toward
a Comparative Study of Meister Eckhart and Ibn Al’Arabi 30

CONTEMPORARY DISCOURSES

- Igor G. Gasparov.* “Sensus divinitatis” and “Mystical Perception”:
Two Models of Epistemic Justification of Religious Beliefs 50
- Stephen Grimm.* The Logic of Mysticism 67

TEXTS AND INTERPRETATIONS

- Kirill V. Karpov.* The Basic Concepts of Bonaventure’s Mystical Theology
(The Triple Way) 82
- Bonaventura.* The Triple Way (The Kindling of Love)
(Transl. from Latin and Comments by *Kirill Karpov*) 94
- Andrey A. Lukashev.* “I am the Truth”: Mahmud Shabistari’s
and Muhammad Iqbal’s Points of View 102
- “I am the Truth” in “The Mirrors” of Shabistari and Iqbal
(Transl. from Persian and Comments by *Andrey Lukashev*) 115

REVIEWS

- Petr B. Mikhaylov.* Mysticism and Theology in the Legacy of Henri de Lubac 122
- Alexey V. Appolonov.* From Böhme to Hegel and Back 132
- Nikolay A. Redin.* Mystical and Ascetic Heritage of St. John Cassian:
a New Stage in Modern Research 142

ПОНЯТИЯ И КАТЕГОРИИ

П.Г. Носачев

Многообразие мистического: «мистика» и «мистицизм» в западном эзотеризме конца XIX – начала XX века

Павел Георгиевич Носачев – кандидат философских наук, доцент Школы культурологии, доцент кафедры Философии религии и религиозных аспектов культуры. НИУ «Высшая школа экономики».

Российская Федерация, 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20; Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Российская Федерация, 115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая д. 23Б; e-mail: pnosachev@hse.ru

В статье выдвигаются два ключевых тезиса. Первый заключается в указании на ограниченность возможности использования общих категорий, таких как «мистицизм», в исследовании религии. Второй тезис сводится к подчеркиванию уникальности труда У. Джеймса для интеллектуальной истории XX в. На примере западного эзотеризма конца XIX – начала XX вв. автор показывает динамику употребления терминов «мистика» и «мистицизм», выделяя два исторических периода – «до Джеймса» и «после Джеймса». В работах Элифаса Леви и Жерара Анкосса мистицизм определяется как набор иррациональных заблуждений, такое видение вполне соответствует просвещенческому взгляду на мистицизм и задается общей философской тенденцией времени. Выход труда Джеймса смещает акценты не только в гуманитарной мысли, но и в западном эзотеризме. Вышедшие после Джеймса работы Рене Генона, Алистера Кроули и Петра Успенского не только отмечены влиянием представления Джеймса о мистицизме, они в значительной степени строятся вокруг теорий Джеймса. Автор делает вывод, что сам западный эзотеризм представляет собой не единую духовную традицию, а феномен, определяемый общими культурными трендами. В то же время на примере трансформации значения термина «мистицизм» в эзотеризме, очевидно, что «мистицизм» является сконструированной категорией, постоянно меняющейся в зависимости от определяющего ее культурного контекста.

Ключевые слова: западный эзотеризм, мистицизм, психология религии, интеллектуальная история, У. Джеймс, Э. Леви, Папюс, Р. Генон, А. Кроули, П. Успенский

В первом номере этого журнала канадский исследователь Майкл Стобер в своей статье [Стобер, 2017] развернул перед читателем обширную панораму компаративных исследований мистицизма от конца XIX в. и почти до сего дня. Претендующий на всеохватность текст автора заставляет задуматься о сути исследуемого феномена. В тексте Стобера христианская аскетика сочетается с иудейской каббалой, плавно перетекающей в движение бхакти, смешанное с суфизмом, приправленным алхимией и разбавленным оккультизмом. Все это пестрое разнообразие, любая из частей которого противоречива и совсем не-

очевидна, именуется неким общим термином «мистицизм». Обоснование для такого широкого обобщения автор находит в традиции компаративных исследований, ставящих своей целью изучение мистицизма как надконфессионального общего для всех культур и религий феномена. В этом контексте почти невозможно удержаться от проведения аналогий. Большинство исследований, старающихся описать мистицизм «в целом», вызывают в памяти одну историю, рассказанную как-то Авраамом Хершелем. Один пожилой джентльмен, житель Берлина, каждый день прогуливался в городском парке, сидел там на скамейке под своим любимым деревом, отдыхая от городской суеты. Но в один прекрасный день незнакомец со скрипкой подсел на излюбленную пожилым человеком скамейку и стал яростно играть, извлекая из бедного инструмента дикую какофонию. Несмотря на то, что все это раздосадовало пожилого джентльмена, он ни слова не сказал незнакомцу. На следующий день история повторилась. Вероятно, пожилой человек надеялся, что в итоге скрипач избрет другое место для своих экзерсисов, но этого так и не произошло. Казалось, что царапание смычком по плохо настроенному инструменту столь увлекает его, что он не замечает ничего вокруг. В конце концов раздраженный пожилой джентльмен обратился к своему неумелому соседу, в сдержанно вежливой манере спросив его: «Простите, господин, а какого композитора Вы играете?» «О, – отвечал тот, – никого в особенности, я играю музыку в целом»¹.

Порой книги и статьи, в которых авторы претендуют на описание мистицизма «в целом», смахивают на скрипача из приведенной истории. Сам Хершель, рассказавший эту историю, считал, что мистические поиски всегда происходят в контексте «конкретной религиозной культуры, с ее отличительной концептуальной Вселенной, вбирающей в себя способы дискурса, тексты, традиции, обряды и ритуалы» [ibid., p. 3]. Так же считал и Гершом Шолем², впервые описавший историю иудейского мистицизма, и многие другие ученые, посвятившие свои труды изучению особенностей мира конкретной религии. Нам представляется, что именно такое конкретное рассмотрение проблемы мистического опыта ценно с эвристической точки зрения. При этом нам в этой статье не интересно идти по проторенной дорожке, обращаясь к уже хорошо разработанным аспектам христианства, ислама, иудаизма или любой другой религиозной традиции. Пожалуй, любопытнее всего рассмотреть мистицизм в рамках более экзотичной сферы западного эзотеризма³. Под западным эзотеризмом здесь, следуя общему консенсусу современных исследователей, мы понимаем особый культурный феномен, берущий начало в синкретизме эпохи Возрождения и проявляющий себя в различных формах (масонство, каббала, алхимия, герметизм и т. п.) в западной культуре вплоть до сего дня. Ведущий исследователь темы Воутер Ханеграафф так характеризует содержание этого феномена:

¹ Эта история приводится в сборнике, посвященном творчеству Г. Шолема: [Mendes-Flohr (ed.), 1994, p. 3].

² Так, в своем классическом труде «Основные течения в иудейской мистике» он, в частности, писал, что «не существует такого явления, как абстрактная мистика, или мистического переживания, не связанного с определенной религиозной системой. Существует не мистика вообще, а лишь определенная форма мистики – христианская, мусульманская, еврейская мистика и т. д.» [Шолем, 2004, с. 40].

³ О специфике этой сферы и ее истории см.: [Носачев, 2015].

Во второй половине XV в. в контексте итальянского Ренессанса возродился интерес к различным формам язычества поздней античности. Одним из примеров этого был неоплатонизм, понятый мыслителями Ренессанса не просто как философия в современном академическом смысле, но как религиозная система, включающая вид религиозной магии, известный как теургия. Еще одним примером является так называемая герметическая философия, фундаментальные труды которой (известные как *Corpus Hermeticum*) были открыты и переведены на латинский... Весьма влиятельные христианские богословы и философы, такие как Марсилио Фичино и Джованни Пико делла Мирандола, считали эти источники, по сути, согласовывающимися с христианским откровением... Христианское восприятие и осмысление этих нехристианских источников привело к возникновению новой синкретической духовности, часто именуемой герметизмом эпохи Возрождения... Тесно связанным с этим новым типом «герметического» христианства было движение синкретической духовности на основе взаимного обогащения еврейских и христианских традиций... результат стал известен как христианская каббала... Вместе с христианским герметизмом она стала основой ренессансного проекта очищенной христианской магии или оккультной философии, в контексте которой христианские символические системы были обогащены новыми элементами, производными от астрологии, естественной магии и алхимии [Hanegraaff, 2003, p. 725–726].

Сейчас исследования эзотеризма стали одной из самых перспективных и бурно развивающихся сфер религиоведения, в ее рамках появляются и работы, рассматривающие связи между мистицизмом и эзотеризмом [см., напр.: Versluis, 2007; Magee (ed.), 2016]. Отметим, что современный российский Госстандарт высшего профессионального образования эксплицитно устанавливает связь между мистицизмом и эзотеризмом введением обязательного для программ магистерского образования религиоведов курса «Мистические и эзотерические учения». Само это наименование предполагает как разведение двух этих феноменов, так и существование между ними определенной связи.

При всем отмеченном выше, обращение ко всему западному эзотеризму с целью выявления в нем мистических элементов так же непродуктивно, как и изучение мистицизма в целом. Стоит сделать одно важное пояснение о том, чем по своей сути является эзотеризм.

Существует устойчивый миф, что эзотеризм – это некая цельная гомогенная традиция, имеющая единые принципы, положения, теории, передающаяся через общества посвященных от начала первого века вплоть до сего дня. Такое заблуждение разделяют как многие адепты самих эзотерических учений (в таком случае неверно называть его заблуждением, это лишь предмет их веры), так и их яростные критики – представители традиционных религий⁴, и эта же идея легла в основу целого ряда научных систем, стремящихся объяснить и описать феномен эзотеризма [см., напр.: Faivre, 1994; Versluis, 2007; Magee (ed.),

⁴ См. столь широко распространенную как в дореволюционной, так и в постсоветской апологетической литературе концепцию «антицеркви», возводимой к гнозису, полученному праотцами в раю, и существующей как тень христианства на протяжении веков. Вот как описывает эту ситуацию современный церковный автор: «Некоторые церковные историки и светские историки религии в их (сект. – П.Н.) существовании находят некое еретическое преемство, как бы некое противощерковное ложное предание, дошедшее до нашего времени и оказывающее влияние на образование доктрин новых сект» [Конь, 2008, с. 20–21]. Подробнее критический анализ этой концепции см.: [Носачев, 2012].

р. XIII–XXXV]. Но современные исследования в этой сфере показали, что ни о какой гомогенности и единстве в эзотеризме говорить не приходится. Эзотеризм являет собой сложный, крайне противоречивый конгломерат верований, практик, теорий, учений, мифов и образов. Данный конгломерат никогда не был статичным, он, словно губка, вбирал в себя из окружающей культуры очень многое, постоянно трансформируясь в различных своих аспектах. Так, в огромном количестве эзотерических учений, сколь бы далекими они ни позиционировали себя от христианства, мы найдем даже не следы, а целые системы христианских идей и образов. С наступлением XIX в. эзотеризм вбирает в себя весь многообразный дискурс современного научного знания как в позитивном, так и в негативном его планах [подробнее см.: Aspren, 2014]. С наступлением XX в. он срастается с новыми формами культуры [напр., см.: Lingan, 2014; Bauduin, Ferentinou (eds.), 2018]. Примеры такого рода можно множить бесконечно, мы приводим их, лишь чтобы отметить, что при исследовании связей эзотеризма и мистицизма нужно избирать максимально конкретный объект, временной отрезок и учитывать всю специфику синкретичности эзотеризма. Именно поэтому мы хотели бы обратиться к истории использования категорий «мистика» и «мистицизм» в западном эзотеризме второй половины XIX – первой половины XX в. Тому есть ряд причин. Прежде всего, именно XIX в. в истории западного эзотеризма знаменует новый этап. По мнению наиболее авторитетных исследователей [см.: Hanegraaff, 1996], именно здесь происходит секуляризация эзотеризма, характеризующаяся возникновением в нем двух полярных течений – романтизма и оккультизма. Оба явления напрямую выражают процесс трансформации эзотеризма. Романтизм в данном случае понимается как продукт слияния эзотеризма предыдущих эпох и движения контрпросвещения. Тенденция к «расколдовыванию» мира, тяга к прогрессу породили реакцию, одновременно вылившуюся в критику современной культуры и бегство в зачарованное прошлое, которое (поскольку процессы необратимы) нельзя уже вернуть, а можно лишь пересоздать заново. Оккультизм, в свою очередь, если мы воспользуемся определением Ханеграаффа, представляет собой «категорию в изучении религии, в состав которой входят либо все попытки эзотериков прийти к соглашению с расколдованным миром, либо попытки обычных людей найти смысл в эзотеризме с точки зрения расколдованного светского мира» [ibid., p. 422].

О форме согласия с современным миром, выразившейся в отражении естественнонаучных категорий в эзотеризме, мы уже упомянули, но на примере «мистицизма» можем проследить и другие, более утонченные влияния философских и религиоведческих теорий на формирование эзотеризма описанного периода, именно появление этих новых учений и является вторым основанием для сужения хронологической рамки. Напомним, что указанный нами период связан с концептуальным оформлением категории «мистицизм» как некоего уникального надрелигиозного явления, связанного с индивидуальным религиозным опытом. Как справедливо замечает В.К. Шохин, традиция осмысления мистического опыта имеет долгую историю и существовала до и вне труда У. Джеймса. При этом именно в конце XIX – начале XX в. появились первые работы, пытающиеся обобщить все наработки предыдущих эпох и предложить какое-то синтетическое определение мистицизма. Такой труд был впервые предпринят Уильямом Ингом [Шохин, 2017]. Чуть позже сходную операцию

провел и У. Джеймс. Именно труд последнего «Многообразие религиозного опыта» (1902) стал в последующей традиции рассматриваться как ключевой для понимания мистицизма в целом. Причины популярности труда Джеймса, затмившего своих предшественников, не раз обсуждались в литературе [см.: Schmidt, 2013], нам здесь лишь важно отметить его принципиальную инаковость в отношении работ как предшественников (Инг), так и последующих исследователей (Э. Андерхилл). Джейн Шэу, сопоставившая три классических компаративных труда, стоящие у истоков исследований мистического опыта (Инг, Андерхилл и Джеймс) в XX в., выделяет целый ряд отличительных черт работы Джеймса, прежде всего замечая, что «и Инг, и Андерхилл, были заинтересованы в методичной, преднамеренной и систематической культивации мистических состояний. Каждый из них для этого опирался на христианскую традицию» [Shaw, 2017, p. 234]. **Джеймс, напротив, интересовался не культивацией этого опыта, а его описанием, как энтомолог описывает новый вид насекомых.** Очевидно, что Джеймс не был таким убежденным христианином, как Андерхилл или Инг, современники оценивали его как «слишком религиозного для неверующих и недостаточно религиозного для верующих» [ibid., p. 231]. Прежде всего Джеймс понимал религию как «состояние сознания» [ibid.], не стремясь найти «единой сущности религии» [ibid.], **его интересовало многообразие «спорадических опытов»** [ibid., p. 232], которые было принято именовать религиозными. Кроме того, «Инг и Андерхилл, по крайней мере на каком-то уровне, писали предписывающие книги. Инг хотел добиться того, чтобы мистика стала интеллектуально respectable – он критиковал Джеймса за то, что тот не давал никаких критериев для оценки ценности и истинности религиозных переживаний, Инг предлагал ответ на состояние интеллектуального кризиса церкви. Андерхилл стремилась сделать мистический путь доступным для каждого, избавив его от эзотеричности и странной сверхъестественности» [ibid., p. 236]. **Джеймс, напротив, не стремился установить истинное положение религиозного опыта внутри религии, равно как и не хотел указать людям способ обретения ононого, он хотел на эмпирическом материале описать разнообразие его форм, предложив на секулярно-научном языке психологии его объяснение.** В отношении опыта Джеймс выступал не как философ и богослов, а как психолог. Иными словами, именно Джеймс впервые подошел к феномену религиозного и мистического опыта со строго эмпирических позиций, применив к религиозным явлениям инструментарий современной ему эмпирической науки. Джеймс изучал религиозный опыт так же, как физики изучали явление радиоактивности, а психологи (к которым он, кстати, принадлежал) феномен человеческого сознания. Все эти особенности труда Джеймса будут важны нам для последующего анализа работ выразителей западного эзотеризма. Переходя непосредственно к выявлению концептов «мистика» и «мистицизм», мы обратимся к трудам лидеров западного эзотеризма рассматриваемого периода – Элифаса Леви, Папыоса (Жерара Анкосса), Петра Демьяновича Успенского, Алистера Кроули и Рене Генона. Каждый из них сыграл значительную роль в оформлении современного эзотеризма, каждый разработал свое учение, включающее особое видение религии и эзотеризма, в котором определенное место отводилось «мистике» или «мистицизму». Далее мы сгруппируем рассматриваемых авторов в смысловом, а не хронологическом порядке.

Тень древних мистерий

Альфонс Луи Констан (1810–1875), более известный под псевдонимом Элифас Леви, католический дьякон, сложивший с себя сан и ставший одним из первых выразителей западного эзотеризма, предложил рассматривать магию как научную систему. По замечанию исследователей, «несмотря на то, что он опирался на труды предшественников, его способ представления магии был чем-то новым, он представил магию как цельную систему знаний, как путь, которому может следовать любой человек при условии достаточного учения и прилежания» [McIntosh, 2015, p. 220]. После опубликования своего самого известного труда «Учение и ритуал высшей магии» он сам назвал себя профессором высшей магии, занялся активной пропагандой своего учения, что дало неплохие результаты. В эзотеризме последующих лет его труды стали восприниматься как классические, идеи, предложенные в них, вошли в референтный корпус эзотеризма XIX–XX вв. **Леви создал сложный синтез различных религиозных и эзотерических учений**, был одним из первых, кто в XIX в. ввел моду на таро, каббалу, магические ритуалы. Но, кроме этого, Леви также был убежденным социалистом, приверженцем представления об этапах развития истории Иоахима Флорского, человеком, воспитанным в духе свободомыслия Франции тех лет. Именно поэтому труды Леви представляют собой своеобразный гибрид из социальных учений постреволюционной эпохи, позитивистской научности и мешанины из христианских, каббалистических, алхимических и астрологических теорий с просвещенческим рационализмом. Именно со столь сложным фоном становления мысли Леви и связана специфика использования в его работах терминов «мистика» и «мистицизм».

Если отбросить все традиционные для католиков [подробнее см.: Schmidt, 2013] той эпохи упоминания о мистическом богословии, то можно выделить несколько форм дискурса о мистицизме в трудах Леви. Заметим, что эти термины достаточно часто используются им во всех основных его трудах эзотерического периода⁵. Можно сказать, что в трудах Леви есть несколько линий использования терминов, происходящих от корня *mystikós*. Термины *мистицизм* и *мистика* употребляются им в уничижительном смысле, тогда как историческое явление *мистерий*, напротив, в сугубо положительном. Так, самый известный труд Леви «Учение и ритуал высшей магии» пронизан антитезой «мистицизма» и «мистерий». Под мистериями в тексте Леви нужно понимать исторический конструкт, созданный им, сводящийся к якобы существовавшей в древности цепи адептов единого истинного знания, приобщение к которому получали те, кто был в них посвящен. Вот как об этом пишет сам Леви: «Под покровом всех священных и мистических аллегорий древних учений, сквозь мрак и странные испытания всех посвящений, под покровом всех священных писаний, в развалинах Ниневии и Фив, на изъеденных временем камнях древних храмов, на почерневшем лице сфинксов Ассирии и Египта, в чудовищных или чудесных рисунках, переводящих для верующих Индии священные страницы Вед, в странных эмблемах наших старых алхимических книг, в церемониях приема, практиковавшихся всеми таинственными обществами... повсюду мы находим следы доктрины, повсюду торжественной, повсюду старательно

⁵ В жизни Леви принято выделять три этапа: католический, революционный и эзотерический.

скрываемой» [Леви, 2010, с. 7]. Согласно Леви, эта доктрина была истинной наукой, полностью согласной с духом просвещенного разума. Для него мистерии не несли мистического (в таинственном и сверхъестественном значении термина) смысла, скорее, это было приобщение к научному знанию. Вот как любопытно об истории этого знания пишет он сам: «Мы намерены раскрыть те секреты науки, которые скрываются за тенью древних мистерий, которые гностики так грубо предали, или, скорее, неподобающе извратили, которые распознаются в темноте, скрывающей преступления тамплиеров, которые встречаются сегодня в загадках масонских ритуалов» [Леви, 1995]. Иными словами, Леви позиционирует себя дешифровщиком древнего знания, стремящимся избавить его от ложных наслоений. Этими ложными наслоениями для Леви были религиозные суеверия, общим названием для которых в его трудах выступает термин «мистицизм».

Для Леви «мистицизм» – синоним иррационализма в негативном значении. Во всех его трудах уничтожительные характеристики мистицизма проходят красной нитью. В «Ключе к великим тайнам» он называет «воспламененный мистицизм» [Леви, 2013, с. 227] уделом сектантов, связывает его с формой иллюзорных грез [там же, с. 335], мистицизм выступает как ложь⁶, форма утопических построений [там же, с. 412], суеверие прошлого, «парализующие разум и заставляющие замолчать в человеке образ божественного Слова» [там же, с. 432]. В «Великом аркане» мистицизм связывается с вымыслом [Lévi, 1898, p. 347], ханжески «тошнотворным» поведением «капуцинов и святош» [ibid., p. 359]. Но больше всего о мистицизме Леви пишет в той же главной книге «Учения и ритуалов высшей магии», он даже отводит ему целую главу. Здесь мистицизм наделяется еще более негативными чертами. Для Леви эта форма поведения человека, связанная с экзальтацией, чрезмерным нервно-психическим возбуждением, приводящим к фанатизму, необузданному и опасному поведению; мистицизм хранит в себе «сомнительные надежды и бессмысленные страхи» [см.: Леви, 2010, с. 105–110], корень его – невежество. В таком значении мистицизму противостоит магия, по Леви, она «отличается от мистицизма тем, что судит априори, только установив предварительно апостериори самую основу своих суждений... в оккультных науках все реально, и теории устанавливаются только на основании опыта» [Леви, 2010, с. 72]. Таким образом, личному хаотичному мистицизму противопоставляется научность магии. Но мистицизм в равной степени противен и правильно понимаемой религии. Так, в другой работе Леви замечает, что «у религии нет большего врага, чем разнузданный мистицизм, ошибка которого состоит в его лихорадочных видениях божественных откровений» [Леви, 1995]. Мистицизм по природе своей анархичен, и в этом он враг как науке, так и религии. Чреду таких примеров можно продолжать и дальше, но представляется, что общий настрой Леви понятен.

Взгляды Леви на мистицизм связаны с разработанной им доктриной об «астральном свете», хорошо прижившейся после него в эзотеризме [подробнее см.: McIntosh, 2015, p. 225–227]. Для Леви астральный свет представлял собой некую естественную силу, с помощью которой человек способен менять окружающий его мир. На повелевании этой силой строилась магия древних, с

⁶ В частности, он пишет: «Церковь остается святой, несмотря на ложных мистиков» [Леви, 2013, с. 439]. Здесь любопытно противопоставление церкви и мистицизма.

ее помощью можно было управлять временами года, предсказывать будущее, общаться на расстоянии, творить чудеса и т. п. В одном месте из «Ключа к великим тайнам» есть любопытное противопоставление: «...имя просветленный, которое общепринято дают адептам, неправильно всеми толкуется, когда ему придадут мистический смысл, обозначающий человека, чей ум считается чудесно освещенным. Просветленный просто означает знатока и обладателя [астральным] светом, будь то через знание великого магического действующего начала, или через рациональное и онтологическое понятие абсолюта» [Леви, 2013, 269–270]. Иными словами, под просветленными людьми всех эпох и религий Леви понимает рационалистов, постигших с помощью ума суть астрального света, научившихся управлять им. Придавать мистический смысл жизни просветленных – значит исказить и извращать суть их пути, изобретая чудо там, где его нет. Исследователи творчества Леви видели в астральном свете форму развития учения Месмера о магнетическом флюиде [Фиалко, 2012], нам же представляется, что если сопоставить это учение с воззрением Леви на мистицизм в целом, то можно обнаружить более интересные истоки. Уравнение мистицизма и суеверного иррационализма не было изобретено Леви, здесь он следует общему месту в философской мысли Нового времени, напрямую заимствуя эти противоположения из трудов философов-просветителей. В таком контексте учение об астральном свете может быть модификацией декартового естественного света разума, ведь у Леви, как и у Декарта, философ (или просветленный) обладает знанием, познавая начала в своем собственном разуме. Разум – главный инструмент в системе Леви. Таким образом, в работах Леви понимание мистицизма является производным от широко распространенного понимания мистицизма как пагубного иррационализма и суеверия⁷.

Мистицизм и «Древняя наука»

Близкую к теории Леви картину мы обнаруживаем и у другого выдающегося деятеля французского эзотеризма – Папюса (Жерар Анкосс). Папюс (1865–1916), сделавший немало для популяризации практической магии, создавший популярный и широко распространившийся квазимасонский орден мартинистов, разделял целый ряд идей Леви. В частности, он также делил мистерии на великие и малые, видел в древних религиях единую систему передачи истинного научного знания или «древней науки»⁸, которую он называл оккультизмом [Папюс, 2013, с. 1]. В своих трудах Папюс противопоставляет материализм и мистицизм, фактически последний становится у него синонимом религиозности особого эмоционально обостренного типа. Мистицизм, в свою очередь, он противопоставляет оккультизму, выражаясь вполне в духе Леви: «Оккультизм не есть синоним слова мистицизм, предмет которого главным образом заключается в изучении вопросов теологического характера, тогда как оккультизм представляет собой, во-первых – философскую систему, стремящуюся синтезировать знания, добытые науками, с целью установления законов, управляющих всеми явлениями, отвергая случайности; во-вторых – это

⁷ Об истории этого понимания см.: [Schmidt, 2013, p. 454–458].

⁸ О роли концепта древней науки в эзотеризме этой эпохи см.: [Андреев, 2004, с. 118].

группа наук, изучающих невидимый мир и его проявления в мире видимом, для чего применяется особый метод – аналогия» [там же]. В сочинениях Папюса мистицизм более положительное, чем материализм, явление, это своего рода ступень к постижению науки оккультизма⁹, но общей проблемой мистицизма является его малая рациональность, акцент на эмоциях, порой доходящих до экзальтации. Крайний мистицизм скорее вреден, чем полезен. Особенно много о мистицизме в таком значении он пишет в своих работах, направленных на описание правил магии на практике. В частности, в «Практической магии» все посты, телесные упражнения и разнообразные практики по контролю над телом он именуется «мистическими упражнениями» [Папюс, 2002, с. 73]. При этом они сами по себе без должного рационального контроля и ограничения становятся «безрассудными» [там же], способными приводить к истощению организма, порой к сумасшествию [там же, с. 97], а в сочетании с психоактивными веществами – к галлюцинациям, «принимаемыми многими чувственно-мистическими натурами за предвкушение райского блаженства» [там же, с. 84]. Подобного рода мистицизм, по Папюсу, лежит в основании спиритуалистических сект, «приводящих последователей к гнусным понятиям» [там же, с. 79].

Таким образом, несмотря на более мягкое, чем у Леви, употребление термина «мистицизм», Папюс следует тому же просвещенческому духу, видя в мистицизме синоним религии в ее иррациональном и гипертрофированно-экзальтированном аспекте. Стоит отметить, что, как и у Леви, у Папюса нет даже и намека на объединение всех религиозных гениев (в терминологии Шлейермахера) в единую семью мистиков (в терминологии Инга и Джеймса). Напротив, единство религиозной жизни придает тайная цепь посвященных в «древнюю науку», именуемую оккультизмом.

«Мистицизм» и «Традиция»

К той же линии французского эзотеризма принадлежит и один из самых известных выразителей западного эзотеризма в XX в. – Рене Генон (1886–1951). Он состоял в папюсовском ордена мартинистов и некоторое время учился у него, разделяя представления об оккультизме, но позже в силу долгого пути духовных поисков через католицизм и ислам¹⁰ оформил свое учение интегрального традиционализма, ставшее сложным конгломератом как идей Папюса и Леви, так и христианских, исламских, индуистских доктрин, масонских теорий и многого другого. В контексте этой статьи особый интерес представляет то, что все работы Генона написаны уже после выхода в свет и широкого признания труда Джеймса, в то время как Леви и в значительной степени Папюс творили в «эпоху» до Джеймса.

В трудах Генона можно обнаружить несколько форм дискурса о мистицизме. Прежде всего это уже хорошо знакомая нам идея мистерий как хранилища истинного, неповрежденного знания. Правда, в отличие от Леви и Папюса, Генон отказывается от термина «оккультизм», придав ему резко негативное

⁹ Подробно о мистицизме в этом значении он пишет в главе «Как я стал мистиком» своей работы «Оккультизм: Первоначальные сведения».

¹⁰ Подробнее о духовном пути Генона см.: [Сэдживк, 2014].

значение, и изобретает свой термин «инициация». В системе Генона Абсолют разворачивает Себя в мир, присутствуя в нем, и это присутствие можно определить геноновским термином «Традиция»¹¹. Человек может приобщиться к Абсолюту посредством инициации, которая «представляет собой не что иное, как связь с традиционной регулярной организацией» [Генон, 2008, с. 375]. Эта инициация в древности носила форму мистерий¹², доступных лишь посвященным; с веками, правда, истинное содержание мистерий стиралось, и в итоге мертвая форма полностью вытеснила содержание.

Но помимо мистерий Генон достаточно много говорит о мистиках Средних веков и раннего Нового времени, приписывая им особую роль в истории сохранения и передачи «Традиции». Согласно Генону, христианство было эзотерической формой выражения «Традиции», постепенно проявлявшей себя в римской культуре, и при этом оно неуклонно «экзотерировалось». Сперва оно приняло язык философского дискурса, на котором рациональным образом и выразило догматическое учение, затем приняло систему таинств доступных всем действиям, вводящих внутрь Церкви, и, наконец, каноническое право, явившееся, по Генону, лишь заимствованным и переделанным римским правом. В итоге к IX в. из доступного лишь посвященным инициатического учения оно стало экзотерическим, сохранившим в себе лишь внешнюю оболочку «традиционности». Согласно поздним работам Генона, эзотеризм в христианстве выжил в двух формах. В Западной Церкви его сохранили орденовые организации Средних веков, например тамплиеры. В подтверждение своей мысли Генон не приводит исторических фактов, он, скорее, совершает своеобразный интеллектуальный кульбит. Наличие инициации в орденах он подтверждает возникновением мистического движения ближе к закату Средних веков. В частности, Генон отмечает, что в эту эпоху, когда «... инициатические организации прекратили свое существование или, по меньшей мере, стали крайне трудно доступными... и появился феномен мистицизма... такое хронологическое совпадение однозначно указывает, что оба этих явления тесно связаны между собой» [Генон, 2000]. То есть одного временного совпадения двух явлений в данном случае достаточно, чтобы не только вывести одно из другого, но и наделить оба явления единым инициатическим смыслом. В Восточной Церкви ту же роль хранителей «Традиции», согласно Генону, выполняло исихастское движение. По мысли основателя интегрального традиционализма, Восточная Церковь не знала феномена мистики, и «это обстоятельство наводит на мысль, что определенные формы христианской инициации еще сохранились в этих Восточных Церквях, и это полностью подтверждается в случае исихазма, инициатический характер которого не вызывает никаких сомнений» [там же]. Последняя фраза имплицитно подразумевает наличие разницы между мистикой и инициацией, эта разница, по Генону, не просто существует, а является краеугольным камнем в понимании сути его учения о «Традиции».

Система Генона связана с пониманием времени. Современность для него – эпоха Кали-юги, неуклонного неостановимого пути человечества в пропасть конца мира. Поэтому отношение к мистикам и эзотерическим обществам подчиняется логике дифференциации. Так, многие формы эзотеризма до XIX в. он

¹¹ В работах Генона и его последователей этот термин всегда пишется с заглавной буквы.

¹² Генон много пишет о разделении на большие и малые мистерии, о роли и значении мистерий для инициации в древности.

считает отчасти содержащими инициацию, все формы после этого рубежа он именуется оккультизмом и ассоциирует с извращением всех духовных ценностей. Именно в контексте этой логики возникает учение Генона о «мистицизме».

Феномена мистицизма Генон вскользь касается в своих ранних работах, он упоминает о нем и в «Ошибке спиритов», и в «Теософизме», но цельное его видение предлагает лишь в одной из последних работ «Заметки об инициации», посвящая обстоятельному разбору мистицизма ряд разделов. По Генону, мистицизм не следует смешивать с мистикой – уделом древних мистерий, «для понимания этого слова следует учитывать не только этимологию, но и значение, приобретенное им в ходе употребления и единственно приписываемое ему в настоящее время» [Генон, 2008, с. 375]¹³. Мистицизм как особую форму интеллектуальной и духовной жизни Генон ставит достаточно высоко, однозначно выше философии и теологии [там же, 2008, с. 540], в нем он усматривает очевидную ценность для традиционных религиозных форм. Но при этом он проводит между мистицизмом и инициацией четкую и почти непреодолимую границу. Генон подчеркивает, что современная тенденция приданию мистицизму глобального характера, с помощью которого готовы описывать и восточные, и западные учения, – изобретение либо злонамеренных личностей, либо поверхностных ученых. Для него мистицизм – исключительно западное, «специфически христианское явление» [там же, с. 363], ориентированное на личный опыт и ничего общего не имеющее с восточными сугубо инициатическими системами. Во-первых, мистицизм является достоянием экзотерической религиозности, а не эзотерических тайных обществ и посвяtitельных систем. Во-вторых, мистицизм чрезмерно эмоционально окрашен, связан с чувствами, которые выводят мистика за пределы его личности, якобы давая некое высшее знание, на деле же все озарения мистика зачастую «просто плод воображения или индивидуальной фантазии» [там же, с. 369]. По Генону, «мистика почти всегда слишком легко вводит в заблуждение его [мистика. – П.Н.] воображение, порождения которого нередко нельзя отличить от реальных результатов мистического опыта» [там же, с. 667]. В-третьих, все эти особенности мистицизма придают ему смутные и туманные черты, делая его совсем ненадежным средством в духовной работе. Все это полностью противопоставляет мистицизм инициации. Вот как вполне в духе Леви и Папюса пишет об этом Генон: «...в самом деле, инициация, в отличие от мистических реализаций, не падает с облачных вышей неведомо как и почему; напротив, она покоится на позитивных научных законах и строгих технических правилах» [там же, с. 449].

Все отмеченные выше характеристики мистицизма, делающие его несовместимым с инициацией, суть лишь производные от трех его фундаментальных черт, о которых Генон достаточно много пишет в своих работах. Первая черта – индивидуалистичность. Мистик, по Генону, – «существо “изолированное” и “нерегулярное”» [там же, с. 375], не связанное ни с какими традициями, системами передачи знания и откровения, он не может передать свое знание кому-либо и не может научиться правилам общения с духовным миром от кого-либо. Вторая черта, везде особенно выделяемая Геноном, – пассивность. «В мистическом опыте роль индивида ограничивается простым восприятием

¹³ Это указание на современность термина «мистицизм» очень любопытно, чуть дальше мы к нему вернемся.

того, что предстает перед ним, но сам он при этом в счет не идет... именно в этом таится для него главная опасность, – ведь он открыт, таким образом, всем влияниям, хотя, за редкими исключениями, не имеет необходимой доктринальной подготовки, которая позволила бы ему провести между ними хотя бы мало-мальское различие» [там же, с. 365]. Третья черта – кратковременное пребывание мистика в состоянии переживаемого им опыта. Вот как об этом пишет Генон: мистические состояния предстают «как нечто преходящее и мимолетное, куда существо входит и откуда выходит, подчас не надеясь обрести их вновь» [там же, с. 450].

Мы вполне намеренно привели эти три характеристики *in extenso*, цитируя слова Генона, нам было особенно важно подчеркнуть, что не наша вольная интерпретация, а текст самого французского традиционалиста недвусмысленно подводит нас к сравнению его взгляда на мистицизм со взглядом Джеймса. На самом деле, перед нами не что иное, как три ключевые характеристики мистицизма, выделенные Джеймсом в ставшей классической шестнадцатой лекции его «Многообразия религиозного опыта», а именно: Неизреченность, Бездеятельность воли и Кратковременность [Джеймс, 2017, с. 298–299]. Иными словами, Генон здесь описывает концепт мистицизма, введенный Джеймсом, принимая все его основные положения, только давая ему не позитивную, как у Джеймса, а негативную оценку. Стоит отметить, что о самом Джеймсе как психологе и философе Генон пишет в трех своих работах («Теософизм» [Генон 2014, с. 28], «Заблуждениях спиритов» [Генон 2015, с. 106–108] и «Царство количества и знамения времени» [Генон, 2003, с. 237]). Все упоминания имени американского ученого даны вскользь и в связи с его вовлеченностью в исследование спиритизма. Генон как активный борец против современного ему оккультизма порицает увлечение Джеймса спиритизмом, связывая это увлечение с его философскими идеями, в которых Генон видит явное противоречие «Традиции». Можно сказать, что из современных ему философов больше всего от Генона достается Бергсону и Джеймсу. Последнего он даже обвиняет в «бессознательном сатанизме»¹⁴, отмечая, что такая характеристика удачно описывает последний период творчества американского мыслителя. Несмотря на столь нелестные оценки, как мы видим, Генон полностью принимает теоретические построения Джеймса и использует их в создании собственной теории инициации, пусть избирая их в качестве «неправильного» фона, на котором он пишет историю «правильной» духовности.

Но необыкновенные приключения концепта Джеймса в западном эзотеризме совсем не ограничиваются Геноном. Подтверждением тому служат еще два примера, на которых мы остановимся далее.

¹⁴ Определение этого экзотичного явления стоит привести полностью: «...сатанизм этого рода может быть сугубо умственным и теоретическим, не подразумевая какой-либо попытки вступить в отношения с какими бы то ни было сущностями, чье бытие во многих случаях даже не рассматривается. Именно в этом смысле можно, например, считать сатанинской всякую теорию, которая значительно искажает идею Божества; и здесь следовало бы на первое место отнести представления об эволюционирующем Боге...» [Генон, 2015, с. 323]. К приверженцам такого типа сознания Генон относит не только Джеймса, но и Спинозу и Гегеля.

«Мистицизм» и «Магия»

Алистер Кроули (1875–1947) – одна из самых одиозных и в то же время влиятельных личностей XX в., а потому в описании истории термина «мистицизм» в западном эзотеризме было бы странно не обратиться и к его трудам. Такое обращение даже на поверхностном уровне приводит к ряду любопытных наблюдений. Во-первых, Кроули в отличие от всех предшествующих авторов, разработал цельную теорию мистицизма, вписав его в свою систему как базовый элемент. Во-вторых, он, равно как Леви, Папиус и Генон, искал построения эзотерической теории, имеющей строго научный вид, но, в отличие от вышеописанных авторов, именно в мистицизме он видел краеугольный камень научности. Эти наблюдения заставляют нас подробнее остановиться на теории Кроули.

В своих основополагающих трудах «Магия в теории и на практике» (1929 г.) и «Магия без слез» (1945 г.), оформивших его систему магического иллюминизма, Кроули почти не пишет о мистицизме. Вот с чего он начинает свой главный труд «Магия в теории и на практике»: «Подобно Е.П. Блаватской, я обнаружил, что для такой работы не существует названия. «Теософия», «Окультизм», «Мистицизм» – все эти слова обладают нежелательными смысловыми оттенками. Вот почему я выбрал слово МАГИЯ – как самый точный и, в то же время, самый опороченный из всех имеющихся терминов. Я должен сделать МАГИЮ важнейшим фактором жизни КАЖДОГО ЧЕЛОВЕКА» [Кроули, 2013, с. 36]. Как следует из этого утверждения, Кроули намеренно отвергает термин «мистицизм» для обозначения своей системы, хотя признает, что иные авторы его использовали в близком для него значении. Позже он пишет о мистицизме, характеризуя его как особый и очень значимый метод магической практики, целью которого является отождествление мага с Богом, в формальном плане выраженное в процессе самадхи [там же, с. 73]. При это Кроули не задается целью подробно описать суть этого метода, сославшись на то, что цельное его описание уже было дано им в так называемой «Книге Четыре», такая же ссылка в сходном контексте дается им и в книге «Магия без слез» [Crowley, 1973, p. 56].

«Книга Четыре», или «Магия: Книга Четыре. Liber ABA», – произведение, впервые опубликованное в 1912 г., позже дополнялось и расширялось, окончательный его вариант был издан лишь после смерти Кроули. Эта работа задумывалась Кроули как доступное введение в теорию магии¹⁵. Русский перевод книги носит удачное и вполне соответствующее содержанию название «Мистицизм и магия». Книга действительно состоит из двух частей, в первой описывается подготовительный этап для работы настоящего мага (он именуется мистицизмом), вторая же часть непосредственно посвящена магической практике. Первая часть книги написана очень своеобразно и представляет собой урезанную версию работы по компаративному религиоведению. В самом

¹⁵ Его роль очень наглядно выражена словами предисловия к тексту, написанного либо самим Кроули, либо его помощницей, в нем все произведения Кроули, написанные до этой книги, характеризуются как «слишком концентрированные, слишком глубокомысленные, слишком загадочные для средних умов» [Кроули, 2011, с. 29]. «Книга Четыре», напротив, должна подойти и средним умам.

начале Кроули замечает, что современному человеку необходимы гарантии, описания четких и ясных путей и практик к достижению того, что ему нужно, поэтому логичным было бы выделить такой общий путь в существующих мировых религиях, при этом «искать его в области догматики бессмысленно... Легенды о чудесах, пожалуй, распространены повсеместно, однако здравый смысл не приемлет их в отсутствие наглядных доказательств» [там же, с. 34]. Остается лишь сфера духовного опыта. Кроули предполагает, что в жизни всех «великих вождей человечества» [там же, с. 37] (среди них он называет в первую очередь Будду, Моисея, Христа и Магомета) есть некое объединяющее их «белое пятно» [там же, с. 34], которое он предлагает интерпретировать как их скрытый путь по обретению особого духовного опыта, этот опыт он и называет мистицизмом¹⁶. Проще говоря, по Кроули, все великие религиозные учения человечества берут свой исток в едином переживании. Суть этого переживания и этапы его достижения и ставит своей целью описать Кроули. Раздел «Мистицизм» посвящен рекомендациям чисто практического характера, в нем Кроули предлагает последовательный набор йогических упражнений, начиная с овладения асанами и практиками правильного дыхания и завершая достижением дхьяны и самадхи. На его взгляд, сутью всех религиозных практик является идея обретения полной концентрации не отвлекаемого ничем ума, отсюда все требования физических и моральных ограничений и отсюда идея затворничества, поскольку именно с ее помощью человек может избавиться от лишних причин для развлечения. Кроули подробно описывает все те опасности, которые подстерегают человека на этом пути: ложное ощущение быстрого прогресса к совершенствованию, галлюцинации, мысли о собственном превосходстве, особые способности и т.п. Как мы уже отметили, главной целью пути является очищение ума. Когда же оно достигнуто, человек обретает особое состояние, идентифицируя его через индийский термин *самадхи*. Вот одно из описаний этого состояния по Кроули: «...при этом полностью исчезает упомянутое выше осознание разделенности на “я” и “не-я”, на созерцателя и созерцаемый объект, на познающего и познаваемое. Обычно этому сопутствуют яркий свет, громкие звуки и чувство полного блаженства, настолько всепоглощающего, что при попытках описать его все средства человеческого языка вновь и вновь оказываются бессильны. Ум отправляется в нокаут» [там же, с. 42]. Кроули намеренно использует йогические термины, играя с их значением, он очень много берет из сутр Патанджали [см., напр.: там же, с. 66, 77, 78, 80, 81] и работ Вивекананды [см., напр.: там же, с. 46, 54, 77, 80, 81], но при этом полагает, что практика, описанная ими, универсальна и имеет общечеловеческое значение. Поэтому, когда мистики говорят о встрече с личным Богом или безличным Абсолютом, для Кроули это все один и тот же опыт обретения Бога в себе – вопрос, как понимать этого Бога, он оставляет открытым. Для Кроули вся система магии – а именно с опыта самадхи начинается настоящая магия – есть экспериментальный процесс, построенный на принципе проверки практикой и лишенный каких-то догматических предубеждений, поэтому он не

¹⁶ Вот как это описывает он сам: «На первый взгляд эти утверждения кажутся совершенно разными, но в действительности все они описывают опыт одного рода. Лет пятьдесят назад такой опыт называли бы “сверхъестественным”, в наши дни – скорее, “духовным”, а еще полвека спустя назовут как-то иначе, в зависимости от того, как будет пониматься в то время природа данного феномена» [Кроули, 2011, с. 36].

вдается в детали религиозных учений, смешивая различные традиции. Для нас наибольший интерес в этой работе Кроули представляют два аспекта: как он описывает наивысшее состояние самадхи и какой методологический принцип прилагает к построению всей своей системы. Начнем по порядку.

В описании самадхи у Кроули можно выделить ряд черт, которые вновь заставляют нас вернуться к ключевым характеристикам мистического опыта у Джеймса. Первая характеристика Джеймса «неизреченность» явственно обнаруживается у Кроули во многих местах, приведем лишь один пассаж: «Теперь же, в результате этого достижения, две упомянутые части сливаются воедино. Обычно это сопровождается невероятным потрясением. Описать это не под силу даже подлинным мастерам слова, поэтому не удивительно, что полубразованные зайки способны лишь барахтаться в океане сентиментальных восторгов. Это событие, сокрушающее самые основы ума и превращающее всю нашу прежнюю жизнь в сущее ничтожество по сравнению с пережитым опытом, неизбежно придает всем нашим поэтическим чувствам и эмоциям некую экстатическую окраску» [там же, с. 68]. В других местах он отмечает, что этот опыт по определению необъясним, познать его суть можно, только непосредственно его пережив [там же, с. 69]¹⁷.

Вторая характеристика Джеймса «интуитивность», характеризующая суть мистического опыта как проникновение в глубины истины, «закрытые для трезвого рассудка. Они являются откровениями, моментами внутреннего просветления, неизмеримо важными для тех, кто их пережил» [Джеймс, 2017, с. 299], также встречается у Кроули. Вот лишь наиболее характерный отрывок, раскрывающий ее суть: «Перед этим светом меркнут все прочие события нашей жизни. Поэтому людям никогда не удавалось ни проанализировать, ни верно оценить его... они достаточно справедливо отмечают, что в сравнении с ним вся человеческая жизнь – суета сует» [Кроули, 2013, с. 43]. В другом месте, характеризуя суть дхьяны¹⁸, он замечает, что «мы также вправе условно допустить, что дхьяна реальна; и даже более реальна и, следовательно, более важна для нас, чем любой другой опыт» [Кроули, 2013, с. 76]. Обе эти характеристики соответствуют мысли Джеймса, мистический опыт, по Кроули, закрыт для трезвого рассудка, неспособного его оценить, неизмеримо важен и ни с чем несопоставим.

Не реже пишет Кроули и о третьей характеристике мистического опыта – кратковременности. Вот что можно прочесть в одном из его примечаний к тексту: «Мы пока что не располагаем никакими данными, позволяющими установить продолжительность дхьяны. Можно утверждать лишь, что она пришлась на период между таким-то и таким-то часом, а следовательно, продолжалась меньше этого временного промежутка. Судя по записям Брата Perdurabo, весь

¹⁷ Заметим, что такие же рассуждения присутствуют и в других трудах Кроули. Так, в «Магии в теории и на практике» он пишет: «Когда человек влюблен, весь мир становится для него безграничной и вечной любовью. Но его мистическое состояние не передается другим, и окружающие либо смеются над ним, либо сердятся на него» [Кроули, 2013].

¹⁸ В классической йоге (сутры Патанджали (ок. V в. н. э.) и комментарии к ним, включая субкомментарии) дхьяну (dhyāna) и самадхи (samādhi) можно соотносить как процесс сосредоточенного созерцания и его результат (в виде растворения сознания в объекте созерцания), который должен привести к цели йоги – прекращению флюктуаций сознания и к «освобождению». – *Примеч. гл. ред.*

опыт дхьяны может уложиться в один час пять минут» [там же, с. 75]. Заметим, что это небольшая корректировка Джеймса, утверждавшего, что мистический опыт длится от получаса до двух: Кроули, исходя из собственных наблюдений (он и есть брат *Perdurabo*), устанавливает более жесткие рамки.

Лишь бездеятельность воли никак не фигурирует в описаниях высшей формы мистического пути Кроули. Но трех названных характеристик вполне достаточно, чтобы всерьез говорить о том, что в понимании мистицизма Кроули следует идеям Джеймса. Такое утверждение будет еще более обоснованным, если мы обратимся к общему философскому методу, положенному английским магом в основание его системы, метод этот – как раз философия Джеймса, а именно прагматизм. Общей установкой Кроули всегда был антидогматизм, отрицание каких-бы то ни было предубеждений, будь то религиозные, научные или мифологические представления, во всем он был склонен полагаться на опыт, прежде всего свой собственный. В одном из разделов «Книги Четыре» свою организацию «Орден серебряной звезды»¹⁹ он противопоставляет всем существующим религиям, утверждая, что лишь его «члены всеми силами остерегаются выступать с утверждениями, не поддающимися проверке обычными средствами; если же без этого никак не обойтись, то, по крайней мере, избегают догматических формулировок» [там же, с. 67]. Далее во многих местах этой же работы рассуждения Кроули о том, что главное – это не условия возникновения того или иного процесса, а его результат, воспроизводят известные аргументы Джеймса из «Многообразия религиозного опыта». Так, попытки объяснить сверхъестественные феномены «сумасшествием или эпилепсией» Кроули опровергает указанием на возникновение на основании этих феноменов целых организаций [см.: там же, с. 37], именно на основании переживания дхьяны для индивида он заключает о ее ценности²⁰, даже правила для медитации Кроули выстраивает с точки зрения прагматической установки²¹.

Если всех этих аргументов еще недостаточно, чтобы установить прямую зависимость Кроули от Джеймса²² и в первую очередь от его теории религиозного и мистического опыта, то дадим слово самому Кроули. В своей автобиографии он пишет следующее: «Отчасти благодаря “Многообразию религиозного опыта” Уильяма Джеймса я пришел к идее использовать методы йоги... Джеймс указывает на то, что различные религиозные учителя достигли возможности влиять на человечество, по существу, таким же образом, то есть входя в состояние самадхи. Транс дает высшую духовную энергию и абсолютную уверенность в себе, он устраняет нормальные запреты к действию. Я предположил, что любой человек должен использовать эту силу, чтобы развить свои способности... эта идея связывает мистицизм с магией, ибо одно из главных

¹⁹ Обычно это название сокращается как А:А:А:

²⁰ В частности, он пишет: «...дхьяну определяют как самое яркое и самое катастрофическое из впечатлений, какие только может испытать человек... таким образом, значимость данного переживания для индивида трудно переоценить... попытавшись списать подобный опыт на галлюцинацию, временное упомешательство или нечто в таком же роде, мы очень скоро убедимся, что нам это не под силу...» [там же, с. 74].

²¹ Вот как он определяет возможную установку для медитации: «А – это предмет, который В считает “священным”. Следовательно, для В вполне естественно избрать его в качестве объекта медитации» [там же, с. 81].

²² Стоит отметить, что в исследовательской литературе эта связь, хоть и кратко, уже подчеркивалась, см.: [Pasi, 2012].

действий мага – призвать Бога... отождествить себя с ним и наполнить свою работу его непорочным импульсом» [Crowley, 1989, p. 244]. Иными словами, Кроули сам признает, что его видение мистицизма строится на труде американского философа. Еще одним, последним, подтверждением этого будет список книг, который Кроули рекомендовал для чтения своим последователям в первом выпуске журнала “Equinox” в 1909 г., призванного к распространению и утверждению учения Кроули по всему миру. В этом списке вместе с книгами самого Кроули, Свами Вивекананды, Э. Леви, МакГрегора Мазерса, «Дао де Цзин», «Бхагавадгитой» и прочими есть только одно научное исследование – «Многообразие религиозного опыта» У. Джеймса [Liber E, 1909, p. 33]. Чуть дальше в том же журнале текст «Храм царя Соломона» открывает большая цитата из труда Джеймса [The Temple of Solomon, 1909, p. 141]. Представляется, что на этом обоснование влияния американского философа на представления о мистицизме у британского мага можно завершить.

«Мистические состояния»

Столь прямое влияние теории Джеймса мы найдем не только в работах Кроули. Один из сооснователей известного эзотерического учения «Четвертого пути» Петр Демьянович Успенский (1878–1947) в течение своей жизни достаточно серьезно интересовался психологией. По мнению некоторых исследователей, несмотря на то, что само учение Четвертого пути в значительной степени строилось на работе с психической сферой, знания его основателей о современных им тенденциях в научной психологии были очень поверхностны [Руднев, 2010], этого нельзя сказать о связи Успенского с Джеймсом. О мистицизме специально Успенский пишет немного, лишь в его поздней работе «Новая модель Вселенной», вышедшей в 1930 г., он отводит целую главу этому феномену, желая прояснить свое отношение к мистицизму. «Новая модель Вселенной» фактически стала итогом всех трудов Успенского, написанных до его серьезного сотрудничества с Гурджиевым. Как он сам подчеркивает, «книга была начата и практически завершена до 1914 г.» [Успенский, 2006, с. 3], а в 1930-м лишь дополнена и переработана. Таким образом, даже хронологически ее текст приближает нас к выходу книги Джеймса. Уже с первой главы автор много пишет о так называемых «мистических состояниях сознания» [там же, с. 23], по его мнению, «в последние годы психологическое изучение человека признало реальность тех состояний сознания, которые долгое время считались патологическими... иными словами, получил признание тот факт, что в подобных состояниях сознания человек способен узнать то, чего он не может узнать в обычном состоянии» [там же, с. 21]. Здесь можно увидеть сразу два указания на Джеймса. Первый связан с подчеркиванием ценности состояний, ранее считавшихся патологическими, это одна из ключевых мыслей американского психолога. Второй, утверждающий реальность сверхзнаний, указывает на деятельность «Общества психических исследований»²³, целью которого была оценка необъяснимых с точки зрения современной науки феноменов, у истоков этого общества также стоял Джеймс. Далее концепт «мистицизма» как уни-

²³ Подробнее об обществе см.: [Asprem, 2015].

версального феномена берется Успенским как само собой разумеющаяся очевидность, он подчеркивает, что «реальность и ценность мистических состояний сознания признавались и признаются всеми без исключения религиями» [Успенский, 2006, с. 21], более того, такое единство не только внешнее, но и внутреннее. Успенский утверждает, что в описаниях «мистических переживаний у людей, принадлежащих к совершенно разным расам, религиям и эпохам, мы обнаружим... поразительное совпадение, которое невозможно объяснить единообразием методов подготовки или сходства в образе мыслей и чувств... В мистических состояниях не существует различий религии» [там же, с. 23], для него эти состояния имеют сущностное единство, поскольку переживания в них у разных людей идентичны и приводят к одному и тому же знанию. Эти утверждения превосходят обобщения Джеймса, но в основе базируются на разработанных им посылах, кроме того, Успенский подчеркивает, что в книге он оперирует лишь психологическим значением термина «мистика».

В дальнейшем тексте Успенский позволяет себе уйти от этого строгого понимания термина и пишет о мистериях древности²⁴, употребляет «мистическое» как синоним «эзотерического», «окультиного» [там же], встраивает его в ряд антонимов интеллектуальной сфере²⁵, описывает с его помощью каббалу и алхимию, именуя их «мистическими науками» [там же, с. 221]. Очень любопытны рассуждения Успенского о мистике православия, которую он противопоставляет «католицизму и псевдоокультизму», выделяя в ней учение о прелести как особую и уникальную черту, но поскольку это не входит в рамки нашего исследования, то мы вынуждены оставить данную тему.

Наиболее полно Успенский рассуждает о мистике в восьмой главе книги «Экспериментальная мистика», в которой он описывает свои эксперименты по изменению сознания и изучению некоего иного мира, куда при этом изменении он попал. В начале главы есть несколько существенных методологических замечаний. Прежде всего, все сверхъестественные события в жизни человека он делит на магию и мистику. Под «магией» подразумевается возможность реального воздействия на предметы и определенного объективного изменения реальности. «Мистикой» же Успенский назвал «все случаи усиленного чувства и абстрактного познания» [там же, с. 317]. Мистика эмоциональна и связана в первую очередь с особыми внутренними переживаниями, по своей сути она субъективна. Нетрудно заметить, что здесь автор также имплицитно излагает ряд мыслей Джеймса, при этом не скрывая источника своего вдохновения. Там же, рассуждая о свойствах психоактивных веществ, он замечает: «В книге У. Джеймса “Многообразие религиозного опыта” можно найти интересные наблюдения, относящиеся к значению мистических состояний сознания и той роли, которую могут играть в вызывании таких состояний наркотики» [там же, с. 320]. Далее, когда Успенский подробно описывает свои опыты, мы вновь сталкиваемся с характеристиками мистического опыта, выделенными Джеймсом. На сей раз их две, первая – бездеятельность воли – предполагается самой

²⁴ В особенности см. конец третьей главы «Сверхчеловек».

²⁵ Так, сатирически рассуждая о современной ему коммунистической идеологии, он пишет: «Можно себе представить, что в разные времена как пчелы, так и муравьи достигали довольно высокой, хотя и односторонней культуры, целиком основанной на интеллектуальных соображениях выгоды и пользы, без какого бы то ни было воображения, без эзотеризма, без мистики» [Успенский, 2006, с. 70].

пассивностью мистических состояний, которая отличает их от активности действий магических. Вторая – неизреченность – не раз напрямую подчеркивается Успенским, например: «...мое личное впечатление о мире, с которым я вошел в соприкосновение, состояло в том, что в нем не было ничего, напоминающего хоть одно из тех описаний, которые я читал или о которых слышал» [там же, с. 323]. Таким образом, можно подытожить, что и Успенский в значительной степени опирается на идеи американского психолога в создании своего представления о мистицизме.

Но, разумеется, все многообразие употребления термина «мистицизм» в сфере западного эзотеризма после выхода книги Джеймса никак нельзя редуцировать лишь к предлагаемым ею паттернам. Западный эзотеризм многообразен, и в этот период в нем можно найти совершенно разные вещи. Так, распространенным является анархическое употребление терминологии. Например, в ставшей классической работе Мэнли П. Холла «Тайные учения всех времун», вышедшей в Америке в 1928 г., «мистицизм» фактически выступает синонимом «эзотеризма» и выражает некую традицию тайных знаний, исток которой видится автором в мифических цивилизациях²⁶. Или, например, известный мыслитель, создатель собственного эзотерического учения антропософии Рудольф Штайнер также очень много писал о мистике и мистериях, при этом рассматривая эти термины под своим оригинальным углом зрения. В конце своей жизни в незавершенной автобиографии «Мой жизненный путь» он, в частности, писал: «...мистик казался мне человеком, который не может ориентироваться в мире идей, в котором живет духовное. Я ощущал это как недостаток истинной духовности, когда для достижения душевного удовлетворения хотят погрузиться вместе с идеями в свое лишенное идей внутреннее существо. Я не мог видеть в этом путь к свету, а видел скорее путь к духовной тьме» [Штайнер, 2002, с. 125]. Для Штайнера мистик является соратником материалиста, поскольку, как и материалист, утверждает невозможность рационального осмысления и постижения духовного мира, замыкаясь в субъективном духовном переживании. По Штайнеру, такая позиция контрпродуктивна и не может дать ничего полезного людям. Парадоксально, что Штайнер, человек, который всю свою эзотерическую систему построил на собственном опыте ясновидения, был до конца жизни убежден, что его способ познания почти не сходен с мистицизмом, поскольку он искал «освященных духом идей таким же образом, как это делает мистик без их посредства» [там же, с. 127]. Для Штайнера его познание духовного мира имело естественнонаучный характер и в этом не могло быть совмещено с субъективизмом мистика. Любопытно, что, несмотря на то, что Штайнер по образованию был философом и много работал по специальности, он очень мало знал о Джеймсе и ссылался лишь на его философские труды «Прагматизм» и «Воля к вере»²⁷.

²⁶ Указаний такого рода в книге Холла очень много; см., напр.: [Холл, 2007, с. 45, 113, 262, 302, 561].

²⁷ Подробнее об отношении Штайнера к Джеймсу см.: [McDermot, 1991].

Представляется, что наш экскурс в историю употребления терминов «мистика» и «мистицизм» в западном эзотеризме рубежа веков пришло время завершить. Очевидно, затронутая нами тема столь обширна, что заслуживает рассмотрения в рамках отдельной книги, а пока стоит подвести итог проделанной работе.

Во-первых, очевидно, что в западном эзотеризме рассматриваемого периода не существует никакого единства в употреблении терминов «мистика» и «мистицизм». Любой термин – исследовательский конструкт, и эта его специфика в равной мере проявляется как в этической, так и в эмической литературе²⁸. Это хорошо видно по тем трансформациям, которые переживало употребление данных терминов в эзотеризме.

Во-вторых, наше исследование показало, что западный эзотеризм также не представляет собой гомогенной традиции, употребление и наполнение содержанием рассматриваемых терминов зависит не только от общих принципов того или иного эзотерического учения, но и от трендов общенаучного и общегуманитарного знания, культурной моды, специфики функционирования нового этапа в культуре. В эпоху господства просветительского дискурса авторы-эзотерики пишут о мистике, используя систему мысли просветителей, в эпоху господства психологического дискурса они опираются на концептуальный аппарат психологии. Причем это использование терминов не есть дополнение к уже существующим учениям, оно есть составная часть этих учений, во многом определяющая их по существу.

В-третьих, как видно из нашего обзора, труд У. Джеймса «Многообразие религиозного опыта» по праву может считаться этапным в понимании и осмыслении концепта «мистицизм». Как показывают случаи Генона, Кроули и Успенского, идеи Джеймса определили их представления о мистицизме, оформив до некоторой степени важную часть их систем. При этом именно ориентированность на личные переживания мистика, психологизм, а не философичность Джеймса сыграли здесь ключевую роль. Ни Инг, ни Андерхилл, ни кто-либо другой не сыграл столь значительной роли, возможно, о них эти классики эзотеризма даже не знали. Такое подтверждение роли Джеймса из вненаучного сообщества тем более ценно, что исходит от тех, кто считал себя авторитетами в духовном мире, от людей, не признающих других авторитетов, склонных доверять только собственному опыту и знанию. Выходит, что работа Джеймса столь точно попала в нерв времени, что смогла покорить своими основными положениями даже столь независимые умы. Кроме того, очень любопытно понять, насколько научные идеи оформляют содержание эзотерических учений; как мы показали, с Джеймсом это влияние значительное и в некоторых случаях ключевое.

В-четвертых, представляется, что наш анализ продемонстрировал важность изучения конкретного материала. Любые обобщающие схемы и термины («мистицизм», «эзотеризм») на проверку оказываются составными и противо-

²⁸ Эти термины не имеют отношения к этике в собственном смысле слова, в данном случае они употребляются в принятом в антропологии смысле, подробнее об их использовании в западном эзотеризме см.: [Носачев, 2015].

речивыми. В деталях, из которых они состоят, обнаруживается несравнимо большая значимость, чем в изначальной обобщающей схеме. Эти детали порой могут разрушить схему. Иными словами, нельзя играть музыку «в целом» (см. начало этой статьи), и любая общая компаративистика всегда несет в себе долю условности, и доля эта может быть весьма значительной.

Список литературы

- Андреев, 2004 – *Андреев А.И.* Время Шамбалы: Оккультизм, наука и политика в советской России. СПб.: Издат. дом «Нева», 2004.
- Генон, 2000 – *Генон Р.* Христианство и инициация // Милый ангел. № 2. URL: <http://angel.org.ru/2/christ.html> (дата обращения: 25.01.2018).
- Генон, 2003 – *Генон Р.* Избр. произведения. М.: Беловодье, 2003. 478 с.
- Генон, 2008 – *Генон Р.* Символика креста. М.: Прогресс-Традиция, 2008. 704 с.
- Генон, 2014 – *Генон Р.* Теософизм: История одной псевдорелигии. Калининград, 2014. 236 с.
- Генон, 2015 – *Генон Р.* Заблуждения спиритов. Калининград, 2015. 428 с.
- Джеймс, 2017 – *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта: Исследование человеческой природы. М.: Акад. проект, 2017. 415 с.
- Конь, 2008 – *Конь Р.М.* Введение в сектоведение. Нижний Новгород: Нижегород. духов. семинария, 2008. 495 с.
- Кроули, 2011 – *Кроули А.* Мистицизм и магия. М.: Ганга, 2011. 256 с.
- Кроули, 2013 – *Кроули А.* Магия в теории и на практике. М.: Ганга, 2013. 670 с.
- Леви, 1995 – *Леви Э.* История магии. М.: Рефл-бук, Ваклер, 1995. 310 с.
- Леви, 2010 – *Леви Э.* Учение и ритуал высшей магии. М.: А.Г. Москвичев, 2010. 304 с.
- Леви, 2013 – *Леви Э.* Ключ к великим тайнам. М.: А.Г. Москвичев, 2013. 432 с.
- Малевич, 2014 – *Малевич Т.В.* Теории мистического опыта: историография и перспективы. М.: ИФ РАН, 2014. 176 с.
- Носачев, 2012 – *Носачев П.Г.* Возможен ли профессиональный подход в исследовании западного эзотеризма? // *Aliter*. 2012. № 2. С. 3–15.
- Носачев, 2015 – *Носачев П.Г.* «Отреченное знание»: изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI в.: историко-аналитическое исследование. М.: Изд-во Православ. Свято-Тихонов. гуманитар. ун-та, 2015. 335 с.
- Папюс, 2002 – *Папюс.* Практическая магия. М.: АСТ, 2002. 704 с.
- Папюс, 2013 – *Папюс.* Первоначальные сведения по оккультизму. М.: А.Г. Москвичев, 2013. 296 с.
- Руднев, 2010. – *Руднев В.П.* Гурджиев и современная психология. М.: Аграф, 2010. 154 с.
- Стобер, 2017 – *Стобер М.* Компаративные исследования мистицизма // *Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2017. Т. 1. № 1. С. 46–87.
- Сэджвик, 2014 – *Сэджвик М.* Наперекор современному миру: Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX в. М.: НЛЮ, 2014. 536 с.
- Успенский, 2006 – *Успенский П.Д.* Новая модель Вселенной. М.: Фаир-Пресс, 2006. 560 с.
- Фиалко, 2012 – *Фиалко М.* Теория астрального света Леви и ее истоки (часть вторая) // *Религиоведение*. 2012. № 4. С. 166–172.
- Холл, 2007 – *Холл М.П.* Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2007. 864 с.

- Шодем, 2004 – *Шодем Г.* Основные течения в иудейской мистике. М.: Гешарим, 2004. 511 с.
- Шохин, 2017 – *Шохин В.К.* Определения мистического: Первый опыт экспозиции // *Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches.* 2017. Т. 1. № 1. С. 7–29.
- Штайнер, 2002 – *Штайнер Р.* Мой жизненный путь. М.: Evidentis, 2002. 366 с.
- Asprem, 2014 – *Asprem E.* The Problem of Disenchantment: Scientific Naturalism and Esoteric Discourse 1900–1939. Leiden: Brill, 2014.
- Asprem, 2015 – *Asprem E.* The Society for Psychical Research // *Occult world / Ed. by C. Partridge.* N. Y.: Routledge, 2015. P. 266–274.
- Bauduin, Ferentinou (eds.), 2018 – *Surrealism, Occultism and Politics In Search of the Marvellous / ed. by T.M. Bauduin, V. Ferentinou.* N. Y.: Routledge, 2018.
- Crowley, 1973 – *Crowley A.* Magick witout Tears. St. Paul: Llewellyn Publications, 1973. 522 p.
- Crowley, 1989 – *Crowley A.* The Confessions of Aleister Crowley: An Autobiography. L.: Penguin, 1989. 984 p.
- Faivre, 1994 – *Faivre A.* Access to Western Esotericism. N. Y.: State University of New York Press, 1994. 369 p.
- Hanegraaff, 1996 – *Hanegraaff W.* New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought. Leiden: Brill, 1996.
- Hanegraaff, 2003 – *Hanegraaff W.* Dreams of theology. // *Theology and conversation: Toward a relational theology.* Leuven: Leuven University Press, 2003. P. 709–733.
- Lévi, 1898 – *Lévi E.* Le Grand Arcane, ou L'occultisme dévoilé. Paris: Chamuel, 1898. 396 p.
- Liber E, 1909 – *Liber E // The Equinox.* 1909. Vol. 1. № 1. P. 25–34.
- Lingan, 2014 – *Lingan E.B.* The Theatre of the Occult Revival: Alternative Spiritual Performance from 1875 to the Present. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2014.
- Magee (ed.), 2016 – *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism / Ed. by G.A. Magee.* N. Y.: Cambridge University Press, 2016. 515 p.
- McDermot, 1991 – *McDermot R.A.* William James and Rudolf Steiner // *ReVision.* 1991. Vol. 13. No. 4. P. 161–166.
- McIntosh, 2015 – *McIntosh C.* Eliphaz Levi // *The Occult world / Ed. by C. Partridge.* N. Y.: Routledge, 2015. P. 220–230.
- Mendes-Flohr (ed.), 1994 – *Gershom Scholem: The Man and His Work / Ed. by P. Mendes-Flohr.* N. Y.: State University of New York Press, 1994. 127 p.
- Pasi, 2012 – *Pasi M.* Varieties of Magical Experience: Aleister Crowley's Views on Occult Practice // *Aleister Crowley and Western Esotericism / Ed. by H. Bogdan, M. Starr.* Oxford: Oxford University Press, 2012. P. 53–88.
- Schmidt, 2013 – *Schmidt L.E.* The Making of “Mysticism” in the Anglo-American World: From Henry Coventry to William James // *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism. / Ed. by J. Lamm.* Wiley-Blackwell, 2013. P. 452–472.
- Shaw, 2017 – *Shaw J.* Varieties of mystical experience in William James and other moderns // *History of European Ideas.* 2017. Vol. 43. No. 3. P. 326–240.
- The Temple of Solomon, 1909 – *The Temple of Solomon the King // The Equinox.* 1909. Vol. 1. No. 1. P. 139–229.
- Versluis, 2007 – *Versluis A.* Magic and Mysticism: An Introduction to Western Esotericism. Lanham: Rowman Littlefield, 2007. 208 p.

The Varieties of the Mystical: “Mystic” and “Mysticism” in the Western Esotericism of the late XIX – early XX century

Pavel G. Nosachev

School of Culture Studies, National Research University Higher School of Economics. 21/4 Staraja Basmannaia, Moscow, 105066, Russian Federation.

Department of Philosophy of Religion and Religious Aspects of Culture, St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities. 23B Novokuznetskaia Str., Moscow, 115184, Russian Federation; e-mail: pnosachev@hse.ru

The article put forward two key points. The first one point out the limitations of the ability to use general categories such as “mysticism” in the study of religion. The second one highlights the uniqueness of the work of William James to the intellectual history of the twentieth century. On the example of western esotericism of the late XIX – early XX centuries the author shows the dynamics of the use of the terms “mystic” and “mysticism”, highlighting two historical periods – “before James” and “after James”. In the works of Eliphas Levi and Papus mysticism is defined as a set of irrational delusions, such vision is consistent with the enlightenment view of mysticism and is a common philosophical trend of the time. Publishing of James's work changes the situation. Works of Rene Guenon, Aleister Crowley and Peter Ouspensky marked by the James's vision of mysticism, in fact their works largely based on James. Thus, the author concludes that western esotericism is not a single spiritual tradition but the phenomenon defined by common cultural trends.

Keywords: western esotericism, mysticism, psychology of religion, intellectual history, W. James, E. Levi, Papus, R. Guenon, A. Crowley, P. Ouspensky

References

- Andreev, A. I. *Vremya Shambhaly: Okkul'tizm, nauka i politika v sovetskoj Rossii* [The Time of Shambhala: The Occult, Science and Politics in Soviet Russia]. Saint-Petersburg: Izdatel'skij dom “Neva”, 2004. (In Russian)
- Asprem E. The Society for Psychical Research, in: *Occult world*, ed. by C. Partridge. New York: Routledge, 2015, pp. 266–274.
- Asprem, E. *The Problem of Disenchantment: Scientific Naturalism and Esoteric Discourse 1900–1939*. Leiden: Brill, 2014.
- Crowley, A. *Magick witout Tears*. St. Paul: Llewellyn Publications, 1973. 522 pp.
- Crowley, A. *The Confessions of Aleister Crowley: An Autobiography*. London: Penguin, 1989. 984 pp.
- Crowley, A. *Magiya v teorii i na praktike* [Magic in Theory and Practice]. Moscow: Izdatel'stvo “Ganga”, 2013. 670 pp.
- Crowley, A. *Misticizm i magiya* [Mysticism and Magic]. Moscow: Izdatel'stvo “Ganga”, 2011. 256 pp. (In Russian)
- Faivre, A. *Access to Western Esotericism*. New York: State University of New York Press, 1994. 369 pp.
- Fialko, M. Teoriya astral'nogo sveta Levi i ee istoki (chast' vtoraya) [Theory of Astral Light of Levi and its Origins (part two)], *Religiovedenie* [Religious Studies]. 2012, no. 4, pp. 166–172. (In Russian)
- Genon, R. Hristianstvo i iniciaciya [Christianity and Initiation], *Milyj angel* [Sweet Angel], no. 2. URL: <http://angel.org.ru/2/christ.html>. (In Russian)
- Genon, R. *Simvolika kresta* [The Symbolism of the Cross]. Moscow: Progress-Tradiciya, 2008. 704 pp. (In Russian)

- Genon, R. *Teosofizm: Istoriya odnoj psevdoreligii* [Theosophism: History of a Pseudo-religion]. Kaliningrad, 2014. 236 pp. (In Russian)
- Genon, R. *Zabluzhdeniya spiritov* [Errors of the Spiritists]. Kaliningrad, 2015. 428 pp. (In Russian)
- Genon, R. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow: Belovod'e, 2003. 478 pp. (In Russian)
- Gershom Scholem: The Man and His Work*, ed. by P. Mendes-Flohr. New York: State University of New York Press, 1994. 127 pp.
- Hall, M. P. *Enciklopedicheskoe izlozhenie masonskoj, germeticheskoi, kabbalisticheskoi i rozenkrejcerovskoi simvolicheskoi filosofii* [An Encyclopedic Outline of Masonic, Hermetic, Quabbalistic and Rosicrucian Symbolical Philosophy]. Moscow: Eksmo; Saint-Petersburg: Midgard, 2007. 864 pp. (In Russian)
- Hanegraaff, W. Dreams of theology, in: *Theology and conversation: Toward a relational theology*. Leuven: Leuven University Press, 2003, pp. 709–733.
- Hanegraaff, W. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: Brill, 1996.
- James, W. *Mnogoobrazie religioznogo opyta: Issledovanie chelovecheskoj prirody* [The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature]. Moscow: Академический проект, 2017. 415 pp. (In Russian)
- Kon', R. M. *Vvedenie v sektovedenie* [Introduction to Sect Studies]. Nizhnij Novgorod: Nizhegorodskaya duhovnaya seminariya, 2008. 495 pp. (In Russian)
- Levi, E. *Istoriya magii* [The History of Magic]. Moscow: Reff-buk, Vakler, 1995. 310 pp. (In Russian)
- Levi, E. *Klyuch k velikim tajnam* [The Key to the Great Mysteries]. Moscow: A.G. Moskvichev, 2013. 432 pp. (In Russian)
- Lévi, E. *Le Grand Arcane, ou L'occultisme dévoilé*. Paris: Chamuel, 1898. 396 pp.
- Levi, E. *Uchenie i ritual vysshej magii* [The Doctrine and Ritual of High Magic]. Moscow: A.G. Moskvichev, 2010. 304 pp. (In Russian)
- Liber E., in: *The Equinox*. 1909, vol. 1, no. 1, pp. 25–34.
- Lingan, E. B. *The Theatre of the Occult Revival: Alternative Spiritual Performance from 1875 to the Present*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*, ed. by G.A. Magee. New York: Cambridge University Press, 2016. 515 pp.
- Malevich, T. V. *Teorii misticheskogo opyta: istoriografiya i perspektivy* [Theories of mystical experience: Historiography and prospects]. Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences Publ., 2014. 176 pp. (In Russian)
- McDermot, R. A. William James and Rudolf Steiner, *ReVision*. 1991, vol. 13, no. 4, pp. 161–166.
- McIntosh, C. Eliphas Levi, in: *The Occult world*, ed. by C. Partridge. New York: Routledge, 2015. pp. 220–230.
- Nosachev, P. G. *Otrechennoe znanie. Izuchenie marginal'noi religioznosti v XX i nachale XXI veka* [Renounced knowledge: the study of marginal religiosity in the XX and early XXI century]. Moscow: PSTGU, 2015. 335 pp. (In Russian)
- Nosachev, P. G. *Vozmozhen li konfessional'nyj podhod v issledovanii zapadnogo ehzoterizma?* [Is a Religious Approach in the Study of Western Esotericism Possible?], *Aliter*, 2012, no. 2, pp. 3–15. (In Russian)
- Ouspensky, P. D. *Novaya model' Vselennoj* [A New Model of the Universe]. Moscow: Fair-Press, 2006. 560 pp. (In Russian)
- Papus. *Pervonachal'nye svedeniya po okkul'tizmu* [Initial Information on the Occult]. Moscow: A.G. Moskvichev, 2013. 296 pp. (In Russian)
- Papus. *Prakticheskaya magiya* [Practical Magic]. Moscow: AST, 2002. 704 pp. (In Russian)

Pasi, M. Varieties of Magical Experience: Aleister Crowley's Views on Occult Practice, in: *Aleister Crowley and Western Esotericism*, ed. by H. Bogdan, M. Starr. Oxford: Oxford University Press, 2012. pp. 53–88.

Rudnev, V. P. *Gurdzhiev i sovremennaya psihologiya* [Gurdjieff and Modern Psychology]. Moscow: Agraf, 2010. 154 pp. (In Russian)

Schmidt, L. E. "The Making of 'Mysticism' in the Anglo-American World: From Henry Coventry to William James", in: *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, ed. by J. Lamm. Wiley-Blackwell, 2013, pp. 452–472.

Scholem, G. *Osnovnye techeniya v iudejskoj mistike* [Major Trends in Jewish Mysticism]. Moscow: Gesharim, 2004. 511 pp. (In Russian)

Sedgwick, M. *Naperekor sovremennomu miru: Tradicionalizm i tajnaya intellektual'naya istoriya 20 veka* [Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century]. Moscow: NLO, 2014. 536 pp. (In Russian)

Shaw, J. Varieties of mystical experience in William James and other moderns, *History of European Ideas*, 2017, vol. 43, no. 3, pp. 326–240.

Shokhin, V. K. "Opredeleniya misticheskogo: Pervyj opyt ehkspozicii" [Definitions of the Mystical: the First Experience in their Exposition], *Filosofiya religii: analiticheskie issledovaniya / Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2017, vol. 1, no. 1, pp. 7–29. (In Russian)

Steiner, R. *Moj zhiznennyj put'* [The Story of my Life]. Moscow: Evidentis, 2002. 366 pp. (In Russian)

Stoeber, M. "Komparativnye issledovaniya misticizma" [The Comparative Study of Mysticism], *Filosofiya religii: analiticheskie issledovaniya / Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2017, vol. 1, no. 1, pp. 46–87. (In Russian)

Surrealism, Occultism and Politics In Search of the Marvellous, ed. by T.M. Bauduin, V. Ferentinou. New York: Routledge, 2018.

The Temple of Solomon the King, *The Equinox*, 1909, vol. 1, no. 1, pp. 139–229.

Versluis A. *Magic and Mysticism: An Introduction to Western Esotericism*. Lanham: Rowman Littlefield, 2007. 208 pp.

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

Айан Алмонд

Божественная необходимость, Божественные иллюзии: предварительные замечания к сравнительному изучению Майстера Экхарта и Ибн аль-Араби*

Айан Алмонд – профессор мировой литературы в Школе иностранной службы Джорджтаунского университета в Катаре.

Школа иностранной службы Джорджтаунского университета. Катар, Доха, п/я 236894; e-mail: ia265@georgetown.edu

Статья посвящена сравнению элементов учения доминиканского проповедника Майстера Экхарта и суфийского святого Ибн аль-Араби. Автор выделяет ряд параллелей: Единство и множество, Бог и «Божество», учение о душе и ее способности познать Бога, путь познания Бога, толкование Священного Писания. За поверхностными сходствами учений этих двух мыслителей автор выявляет ряд радикальных расхождений. Автор также приходит к выводу, что, несмотря на общие моменты мистики Ибн аль-Араби и Майстера Экхарта, путь к Богу и познание Бога рассматриваются этими мыслителями по-разному.

Ключевые слова: Майстер Экхарт, Ибн аль-Араби, мистицизм, суфизм, познание Бога, душа, герменевтика

Во многих западных исследованиях или переводах суфийского мыслителя и мистика Ибн аль-Араби (1165–1240) порой делается отсылка к немецкому проповеднику Майстеру Экхарту (1260–1327). Сила и убежденность этих отсылок разная, и если одни лишь мимоходом упоминают Экхарта, то другие (как, например, Р.В. Остин) говорят о «поразительных сходствах», а Ричард Неттон в своей работе “Allah Transcendent”, вышедшей в 1989 г., называет Ибн аль-Араби «Майстером Экхартом исламской традиции» [Ibn Al’Arabi, 1980a, p. 16]¹.

Конечно, есть нечто экзотическое в сопоставлении двух таких фигур, как Экхарт и Ибн аль-Араби; экуменическое движение справедливо находит что-то обнадеживающее в установлении сходства между такими разнообразными духовными словарями – доминиканского проповедника и суфийского святого. Однако совершенно оправданное желание выявить общие элементы среди различий не имеет никакого оправдания само по себе; и хотя на самом

* Перевод этой статьи на русский язык выполнен по изданию: *Almond, Ian. Divine Needs, Divine Illusions: Preliminary Remarks Toward a Comparative Study of Meister Eckhart and Ibn Al’Arabi // Medieval Philosophy and Theology 10 (2001). Cambridge. P. 263–282.*

¹ Английский перевод издания [Ibn Al’Arabi, 1946]. Все номера страниц в оригинале выделены жирным шрифтом [Netton, 1989, p. 293].

деле могут иметь место некоторые *сходства*, нам еще предстоит выяснить, не исчезнут ли подобные сходства с поверхности и не укажут ли путь к более глубокому ядру общей мысли.

Даже не прочитав ни слова из трудов этих мыслителей, несложно понять, почему так много ученых связывают их вместе. И тот, и другой попытались осуществить радикальный синтез мистического и философского. Кроме того, оба за это в результате подвергались преследованию со стороны властей. Оба они много путешествовали (от Севильи до Дамаска, от Эрфурта до Авиньона). Оба они оставили после себя множество учеников (Сузо, Таулер; Давуд аль-Кайсери, аль-Кушани), которые впоследствии комментировали труды своих наставников и распространяли их идеи. И даже современные споры критиков вокруг них поднимают аналогичные вопросы – по поводу правоверия мыслителей и их деноминационном статусе (шиит или суннит? католик или ранний предшественник Реформации?), одинаковые заявления о пантеизме, одинаковые вопросы о ясности и согласованности их мысли (Денифле (Denifle) / Аффифи (Affifi)), одинаковые сравнения с дальневосточными философскими системами (Судзуки (Suzuki), Уэда (Ueda) / Изуцу (Izutsu)), – **все эти на первый взгляд привлекательные сходства** хотя и достаточны для их *сравнения*, но недостаточны для их более глубокого *понимания*. Поэтому цель настоящей статьи – кратко рассмотреть пять определенных тем в сочинениях обоих мыслителей, где «поразительные сходства» могут привести к некоторым абсолютно схожим основаниям.

I. Единство и множество: *Einheit u Tawhid*

Поскольку неоплатонизм играет решающую роль в словаре обоих мыслителей – Экхарта как читателя Прокла и Дионисия, Ибн аль-Араби как читателя Плотина (через знаменитую *Теологию Аристотеля*, которая в действительности представляет собой последние пять разделов *Эннеад*), – то совсем не удивительно обнаружить тему единства Бога доминирующим мотивом в произведениях двух рассматриваемых философов. Но здесь важно отметить, что хотя и Экхарт, и Ибн аль-Араби говорят о всеобъемлющем Единстве как источнике всякой множественности в космосе, экхартовская версия этого *изливающегося Единства* более неоплатоническая и менее аристотелевская, нежели у Ибн аль-Араби.

«Не позволяй множественности закрывать тебя от *tawhid* [единства] Аллаха», – пишет Ибн аль-Араби в *Futuhat* [Chittick, 1989, p. 155; *Futuhat al-Makkiyah*. II. 619. 11]. Кроме того, имманентность Бога проявляется в Его действиях, и эти действия, несмотря на то, что они разные, «проистекают в реальность из некоей единой субстанции, своей изначальной субстанции» Ibn [Al'Arabi, 1980a, p. 153]. Всякий, кто будет искать гнозиса, должен научиться «видеть детали в целом», а также как «часть целого» [ibid., p. 47, 48]. Таким образом, для Ибн аль-Араби множественность, или *kathra*, верно воспринятая, может в конечном итоге привести человека обратно к источнику – здесь, кажется, имеется отличие от идеи Экхарта об отношении Единого и множественного. Хотя Экхарт, естественно, признает, что «Бог един» (*Deus unum*

est), и счастлив осознать, каким образом «все вещи и полнота бытия существуют в Едином посредством свойства Его нераздельности и единства» [Meister Eckhart, 1994, p. 259], **все же возможность возвращения к Единому через множественность** никогда в действительности не становится центральной идеей в его трудах. И хотя эта идея встречается в определенных фрагментах его немецких проповедей («постичь Бога во всех вещах, ибо Бог присутствует во всем»), она оттеняется в основном негативным ощущением множественности, ощущением, которое предполагает последующий прорыв в Бога за пределами Бога [Schürmann, 1977, p. 183]². «Единство объединяет всю множественность, но множественность не объединяет единства» [Meister Eckhart, 1958, p. 219]³. Экхарттовская множественность есть следствие падения, отпадения из гармоничной, неопишуемой чистоты в фрагментарность, нечистое смешение этого мира; часто именуемая с помощью синонимов *ничто* или *тварность*, такая множественность должна исчезнуть, от нее необходимо отказаться и очиститься до того, как душа сможет вернуться к Единому.

С другой стороны, Ибн аль-Араби видит множественность как расширение Единого, даже как некоторое развитие, в противоположность фрагментарности как результату божественного переполнения. Феноменальный мир не является остаточным мерцанием отдаленного, некогда сияющего источника, но скорее некая постоянно повторяющаяся возможность достичь познания Единого через многое:

Он заповедует [своим слугам] искать лишь знания Бога посредством рассмотрения порожденных вещей, которые были временно сотворены. Каждая порожденная вещь дает им знание связи с Божеством, из Которого она была проявлена [Chittick, 1989, p. 156; Futuhat II.671.5].

Отсюда радикально отличное отношение к миру в сочинениях Ибн аль-Араби и Майстера Экхарта. И в то время как Экхарт не обращает какого бы то ни было духовного внимания на падшую множественность как регрессивное движение в неверном направлении («Выйди из этого мира и отделись от всего того, к чему твоя душа еще чувствует склонность» [Schürmann, 1977, p. 51]), то Ибн аль-Араби считает такую идею основанной на невежестве (*jahil*):

Его неведение позволяет ему представить, что вселенная далеко удалена от Бога и что Бог далеко удален от вселенной. Отсюда он стремится бежать (*farar*) к Богу [Chittick, 1989, p. 158].

В конце концов, это недоверие Экхарта к способности верующего достичь Бога через Его вторичные причины – увидеть мельком, так сказать, внутреннее измерение (*batin*) Единого через внешнее (*zahir*) – и есть главное различие рассматриваемых мыслителей в вопросе единства и множественности.

Почему такое различие еще более приближает Ибн аль-Араби к философии Аристотеля? Для того чтобы это понять, необходимо прежде осознать, каким образом мир феноменов в системе Великого Шейха является постоянной,

² “...nim got in allen dingen! wan got ist in allen dingen...” Все немецкие цитаты в данной статье будут приводиться по двухтомному изданию Никлауса Ларгира, в котором приводится выборка Йозефа Квинта: [Meister Eckhart, 1993, p. 342].

³ “...einheit einet alle manicvalticheit, aber manicvalticheit eneinnet niht einicheit” [Meister Eckhart, 1993, p. 134].

избирательной актуализацией Божественного Ума, Который в Себе содержит неопределенное количество *возможных, несуществующих образов* (*'auna thabita*), ожидающих перевода в телесную реальность. Для Ибн аль-Араби творение – буквально постоянное бракосочетание возможного с актуальным. Представляя себе это, он следует аристотелевскому приоритету действительности над возможностью через введение понятия *милосердие* (*rahman*) в свою концепцию творения. В акте добровольного великодушия (*imtinan*) Бог освобождает возможные вещи из нищеты несуществования посредством внесения их в реальность – через дарование им, по словам Ибн аль-Араби, «сладкого удовольствия существования» [ibid., p. 87].

Сложно найти эквивалент этому у Экхарта, для которого тварная множественность, по-видимому, является диффузией чистоты Единого, и который, как кажется, предпочитает безыменное – именованному, невыраженное – актуализированному. В то время как у Ибн аль-Араби возможные, несуществующие вещи требуют внесения их в существование, у Экхарта «они все требуют возвращения к тому месту, из которого они возникли. Вся их жизнь и бытие являются требованием и стремлением назад к Тому, из Которого они были рождены» [Meister Eckhart, 1994, p. 130]⁴. Ибн аль-Араби, так сказать, подчеркивает истечение (*exitus*), в то время как Экхарта больше интересует возвращение (*reditus*), возвращение к Единому не через множество, но через некое опустошение души и уничтожение самости. Различные воззрения на множественность в конечном итоге относятся к различным космологиям.

II. Бог как конструкт (структурный компонент) и Бог по ту сторону Бога: *Al-Haqq* и *Gotheit*

Более убедительное сходство можно найти в том, как понимают оба мыслителя различие между Богом, в Которого они веруют, и более изначальным, совершенно непознаваемым Источником божественности, – по сути, «Богом», о Котором можно нечто сказать, и «Богом», о Котором сказать ничего нельзя. Однако, опять же, различия здесь лежат не столько в общей идее «Бога» как некоего конструкта, но скорее в отношении философов к этой ситуации.

Для Экхарта Бог, Которому мы поклоняемся, есть, конечно же, Бог правды, любви, справедливости и тому подобное, а также Бог, Которому мы молимся, Которого представляем себе и к Которому обращаемся с прошениями. Божество (*gotheit*) есть, в свою очередь, безмолвный божественный мрак, который существует раньше и по ту сторону «Бога», безымянная бездна, лишенная каких бы то ни было свойств и характеристик, к которой должна прорваться (*durchbruch*) душа, если она хочет пережить истинное духовное единение с Единым. Вот почему Экхарт восклицает: «Я прошу Бога избавить меня от “Бога”». Пока мы продолжаем представлять Бога в выражениях имен, понятий, свойств, образов, мы совсем не можем по-настоящему испытать безымянную, безобразную невыразимость Божества. Вот почему Экхарт так часто призывает нас отказаться от метафизических конструкций в нашем поиске истинной духовной встречи с

⁴ “Die nânt alle ein ruofen, wider in ze kommene, dâ sie ûzgevlozzen sint. Allez ir leben ein ruofen und ein îlen wider ze dem, von dem zie ûzgegangen sint” [Meister Eckhart, 1993, p. 568].

божественным: «То, что мы должны отречься от Бога, есть именно намерение Бога, ибо если душа имеет Бога, знает Бога и сознает Бога, она далека от Бога» [Meister Eckhart, 1994, p. 244]. Бог для Экхарта не только конструкт, но и то, что становится препятствием, своего рода витгенштейновская лестница, взобравшись на которую мы должны оттолкнуть ее из-под себя.

У Ибн аль-Араби хотя первоначальная идея имеет то же самое содержание, ее эволюция принимает несколько другой оборот. В последних строках *Fusus Al-Hikam* мы читаем:

Бог верований подчинен некоторым ограничениям, и это тот Бог, Который находится в сердце Своих слуг, в то время как Абсолютный Бог не может содержаться где бы то ни было, будучи самой Сущностью всего и Самого Себя [Ibn Al'Arabi, 1980a, p. 284, p. 226].

Фраза «Боги верований» часто используется Ибн аль-Араби. Ранее, в *Fusus*, он также использует эту идею:

Когда человек рационально рассматривает Бога, он создает то, чему он верит в себе через свои размышления. Отсюда, он служит лишь Богу, Которого он создал собственными размышлениями [Chittick, 1989, p. 339].

Наши конечные умы создают конечные понятия (*tasawwur*) для Бога, идеи, которые исходят из наших ограниченных, единственных перспектив всеобъемлющего Единого. Однако, в то время как Экхарт представляет это как чисто метафизическое явление – мы инстинктивно даем Богу имена, такие как *Благость* и *Любовь*, – Ибн аль-Араби обсуждает это на более личностном уровне, говоря, что каждый индивидуум создает своего собственного Бога:

Большое многообразие верований не скрыто ни от кого. Тот, кто ограничивает Его, отрицает Его в другом, Его собственном определении, признавая Его лишь тогда, когда Он раскрывает Себя в том, в чем он ограничил Его [ibid., p. 339].

Верующие невежественны в той мере, в какой они остаются не знающими, в уверенности их внешнего само-убеждения, других вариантов Бога, отличающегося от того, кому мы поклоняемся (и здесь Ибн аль-Араби отсылает, среди прочих, к ашаритам и мутазилитам). Они неверно принимают свое ощущение за взгляд с высоты птичьего полета, свои конечные интерпретации за окончательную экзегезу. Это утверждение что Бог каждого верующего есть в конечном счете нами созданный Бог, имеет скептический привкус. И некоторые радикально апофатические положения Ибн аль-Араби, вырванные из контекста, достаточно пессимистичны:

Поэтому ты не встретишь ни одного человека, который служит несозданному Богу, с того момента, как человек создал в себе самом то, чему он поклоняется и судит.

Когда какой-либо человек видит нечто из Реального, он всегда видит лишь самого себя [ibid., p. 351, 341].

Однако именно различие между Экхартом и Ибн аль-Араби в данном случае избавляет последнего от обвинений в пессимизме. Экхарт не видит ничего в концептуализации Бога, кроме как несправедливость (*unrecht*) к Его несказанности, и убеждает верующего как можно скорее отказаться от «Бога». Такие

имена, как *Благодать* и *Истина*, мешают экхартовской душе, идеальное состояние которой есть опустошенность и открытость (*ledger offening*) по отношению к Божеству. Образы являются помехой, имена мешают, понятия духовно стоят на пути.

Напротив, Ибн аль-Араби принимает гораздо более благоприятный взгляд на «богов верований», видя их (возможно, более смиренно) как некое неизбежное следствие нашей конечности. Здесь можно видеть большую степень благочестия в том, что Ибн аль-Араби готов уступить повседневному миру феноменов; «верное поведение» заключается не в отказе человека от собственной веры как непременно ошибочной и идолопоклоннической, но лишь в осознании границ этой веры и принятии во внимание возможностей других «версий» Бога, которые мы, при наличии *нашей* веры, как правило, осуждаем. Как только верующий научится этому, он может начать видеть Бога не только в своей вере, но и во всех других проявлениях:

Тот является более совершенным, кто верит в каждое мнение относительно Него. Он осознает его в религиозности, доказательствах и в ереси (*ilhad*), поскольку *ересь* должна отклониться от одной веры к другой специфической вере.

Другими словами, Ибн аль-Араби не просит Бога избавить его от «Бога», но лишь освободить его от шор на глазах – догматических убеждений, которые мешают верующему осознать вездесущие Единого во всем вокруг него. Здесь следует заметить, что Ибн аль-Араби, когда говорит об идолопоклонстве (*shirk*), вовсе не имеет в виду богословскую вседозволенность. Даже идолопоклонник, по его словам, служит Богу, хотя и неосознанно. Поскольку Реальное (*al-haqq*) проявляет Себя во всех вещах; даже тот, кто поклоняется камню или дереву, служит Богу, грех состоит лишь в забвении человеком этого факта. Трудно представить себе, чтобы Экхарт сказал нечто подобное.

III. Божественность личности, зависимость Бога: *Vunklein* и тайна души

Самое большое препятствие в отношении прояснения учения о божественности личности у Экхарта и Ибн аль-Араби лежит именно в критических дебатах, касающихся обоих мыслителей, в которых подчеркивается двусмысленность замечаний этих авторов о взаимоотношениях между Богом и душой. Так, нацисты, такие как Альфред Розенберг, и марксистские критики, как, например, Эрнст Блох (не говоря уже о папской комиссии 1327 г.), понимают экхартовскую душу способной стать Богом во всех смыслах этого слова, в то время как некоторые критики, например Джеймс М. Кларк, считают, что такие выводы суть лишь намеренное искажение мысли Майстера. Аналогичным образом, собственные взгляды Ибн аль-Араби по этому вопросу давно стали предметом дискуссий. С одной стороны, такие фигуры, как Махмуд аль-Гораб, видят Шейха истинным «мусульманином и традиционалистом (*salafi*)» [Al-Ghorab, 1993, p. 224], который никогда не осмелился бы заявить, что душа так же божественна, как и ее Создатель, в то время как другие (например, Мустафа Тахрали) вынуждены признать, что в *Fusus* содержится множество «парадоксальных выражений», касающихся отношений между Богом и человеком [Tahralli, 1993, p. 358].

В сочинениях обоих мыслителей душа содержит некую тайну. Для Экхарта «в душе есть что-то очень загадочное и сокрытое, и в значительной степени над ней» – это известная «искра души» (*vunklein* или *scintilla animae*), которую в некоторых своих проповедях Экхарт называет то *сотворенной*, то *несотворенной* [Meister Eckhart, 1958, p. 193]⁵. Это некий фрагмент Божества, лишенный свойств, образов и имен, скрытый в душе и составляющий единственную возможность для души прорваться к Божеству, поскольку – в типично схоластической манере – единство возможно только через подобие, а душа не обладает больше ничем таким, что бы отдаленно напоминало Божество.

Подобным образом у Ибн аль-Араби, божественная природа души также является тайной, и эту тайну мы носим внутри себя: «Он препятствует тому, чтобы истинная тайна стала открыта, а именно то, что Он есть сущностная Самость вещей. Он скрывает ее за инаковостью, которой являешься ты» [Ibn Al'Arabi, 1946, p. 133, 110]. Как и у Экхарта, идея совершенно трансцендентного Бога «за пределами» является иллюзией, навеянной фундаментальным неведением нашей собственной личности. Следовательно, связь самопознания с божественным ведением у Ибн аль-Араби («Кто знает самого себя, знает своего Господа») ведет постепенно к осознанию того, что Бог имманентен и трансцендентен одновременно, – говоря языком Тиллиха, Бог является одновременно онтологичным (Августин) и космологичным (томизм) Богом [ibid., p. 92, 81]. Это чувство общей тождественности между тварью и Создателем у Ибн аль-Араби настолько сильно, что приводит к серии все более и более рискованных заявлений: «Если мы свидетельствуем о Нем, мы свидетельствуем о самих себе, и когда Он видит нас, Он взирает на Самого Себя» и «Он поклоняется мне, а я поклоняюсь Ему» [ibid., p. 55, 95; 53, 83].

Для Ибн аль-Араби прецедент для подобных заявлений был несчастлив. Аль-Халладж произнес свое знаменитое «Я есть Реальный» (*anal Haqq*) в Багдаде в 922 г., в результате чего был казнен властями. Поскольку одним из свойств Бога является наделение вещей бытием, заявление о божественности души как у Ибн аль-Араби, так и у Экхарта дает возможность делать им схожие утверждения – что мы можем причинить Богу боль, даже убить Его, что Его бытие в некотором роде зависимо от нашего осознания Его. Экхарт в своих проповедях (например, *Beati pauperis spiritu*) пишет: «И если бы меня не было, Бога также бы не существовало. Что Бог есть Бог, тому я являюсь причиной. Если бы меня не было, Бог не мог бы быть Богом» [Schürmann, 1977, p. 219]⁶. Эти слова, как указывает Джон Д. Капуто, Гегель одобрительно цитирует в своих «Лекциях по философии религии»; Капуто даже доходит до того, что предполагает, будто Экхарт начал традицию в немецкой мысли «Бога-зависимого-от-Человека», которая через Ангелуса Силезиуса и Гегеля дошла до Ницше и Маркса [Caputo, 1978, p. 126]. Однако, как подчеркивает большинство критиков, «Бог» Экхарта, чувствующий, что душа может причинить Ему боль и даже убить Его, – это доступный, познаваемый «Бог» («Бог верований» Ибн аль-Араби), а не изначальная божественность Божества. Другими словами, только

⁵ “...neizwaz gar heimliches und verborgens und verre dar enhoben ist in der sêle” [Meister Eckhart, 1993, p. 92].

⁶ “...und enwaere ich niht, sô enwaere ouch <got> niht. Daz got <got> ist, des bin ich ein sache; enwaere ich niht, sô enwaere got niht <got>” [Meister Eckhart, 1993, p. 562].

наш образ Бога зависит от нашего восприятия, но не Сам Бог. Это достаточно общая защита правоверия Экхарта, которая хотя и совершенно правомерна, оказывается слегка подорванной случайными замечаниями в обратном смысле (в *Mulier venit hora*, например: «Бог имеет нужду разыскивать нас – словно все его Божество зависит от этого, что на самом деле и есть» [Schürmann, 1977, p. 58]). Противоречивые описания души у Экхарта, которая то тварна, то нетварна (*ungeschaffene*), также усложняет дело, в особенности когда Экхарт на суде отрицает сам факт, что он когда-либо описывал душу как несотворенную.

Почему мы задерживаемся на неортодоксальных возможностях мысли Экхарта? По той причине, что в некотором смысле их проявления, предположительно непоследовательные, и предлагаемые решения имеют свои эквиваленты у Ибн аль-Араби. Подобно Экхарту, Ибн аль-Араби представляет Бога в некотором роде зависимым от нас. Обсуждая этимологию слова *ilah* (божественность), Корбин предлагает корень *wlh*, означающий «быть печальным, тосковать о чем-то, убежать в ужасе к чему-то» [Corbin, 1969, p. 112]. Это слово связано с *hadith* или хорошо известным суфиям: «Я был спрятанным сокровищем, и я жаждал быть открытым. Так я сотворил творение, чтобы быть известным ими». Самое запоминающееся выражение этого у Ибн аль-Араби находится в пятой главе об Ибрагиме в его *Fusus al-Hikam*:

Где здесь Его самодостаточность, когда я нуждаюсь в Нем и дарую Ему счастье? Ибо именно для того Реальное сотворило меня, чтобы я дал содержание Его знанию и проявил Его [Ibn Al'Arabi, 1980a, p. 95, 83].

Это отрицание самодостаточности по отношению к Богу вызывает ряд проблем, как ранее в *Fusus* Ибн аль-Араби точно выделил именно это качество как «неискоренимый фактор различия» между Богом и душой. Бог творит нас, хотя «Он свободен от какой бы то ни было зависимости» [*ibid.*, p. 55]. И, с одной стороны, у нас «осторожный» Ибн аль-Араби, который внимательно приписывает все качества Бога душе, за исключением поддержания существования; с другой стороны – более смелая версия, согласно которой душа не только дает своему Создателю счастье и самосознание, но даже позволяет Ему существовать. Как и у Экхарта, это можно исправить, сказав, что Бог первой версии – это абсолютно Реальное (*al-Haqq*), в то время как Бог второй версии, которого поддерживает душа и сохраняет в Бытии, – это лишь «Бог верований». Однако в некоторых местах *Futuhat*, кажется, присутствуют утверждения, что душа воистину может стать единой с Реальным *in substantia*, а не только по благодати. Говоря о духовно продвинутом, который «не имеет остановки» (*la maqam*), Ибн аль-Араби называет таких верующих «божественными верующими (*al-ilahiyyun*), поскольку Реальное тождественно с ними» [Chittick, 1989, p. 376]. Кажется, это очень близко Экхартовской субстанциальной связи Вечного Основания души с Основанием в Вечном Божестве.

Следует подчеркнуть еще один момент. Хотя мы неоднократно использовали слово «становиться» для описания души, становящейся единой с Богом, как у Ибн аль-Араби, так и у Экхарта, Бог и душа всегда принадлежат к одному и тому же первоначальному источнику. Между ними существует связь, которая предшествует всему, даже творению. Экхарт пишет: «В моем рождении все вещи были рождены, и я был причиной самого себя и всех вещей»

[Meister Eckhart, 1994, p. 208]. Когда душа истекает из Божества в мир, она получает имя, самость и «Бога». Она нуждается в том, чтобы «раскрыть образ Божий» (*gotes bilde in im entbloezende*), который сокрыт в ней, для того, чтобы вспомнить, откуда она произошла [ibid., p. 150; Meister Eckhart, 1993, p. 430]. Другими словами, сокрытая божественность в душе должна быть актуализирована. А.Е. Аффифи, возможно, выражает эту идею лучше всего в отношении Ибн аль-Араби:

Когда Ибнул' Араби говорит о мистическом единстве с Богом, он имеет в виду некое «состояние», в котором *почти существующее единство* становится *реализованным* или подтвержденным. *Мистик не становится* Богом, ибо в теории Ибнула' Араби нет никакого становления – он, по существу, является одним с Богом в том смысле, что и все остальное [Affifi, 1939, p. 140–141].

Учитывая тот факт, что главной целью исследования Аффифи было представить Ибн аль-Араби «радикальным пантеистом», можно было бы отбросить это предположение об отношении Великого Шейха к Богу на основе всего остального, что сказал Аффифи. Тем не менее сложно не принять это впечатление от некоторых частей *Fusus`a* – особенно десятой главы о суре Худ, где различие понимается как иллюзия, созданная Богом для того, чтобы скрыть истинную природу божественности души от нее самой: «Он препятствует тому, чтобы истинная тайна стала открыта, а именно то, что Он есть сущностная Самость вещей» [Ibn Al'Arabi, 1980a, p. 133]. Всякий раз, когда мы говорим «ты» Богу, мы увековечиваем эту иллюзию, ошибочное убеждение, что Бог есть кто-то *иной* и *отделенный* от нас. Поэтому, хотя Ибн аль-Араби не выражает представление о душе как фрагменте Божества, излитым из безымянного единства в мир множественности, его понятие «тайного» (*sirr*) отношения души с Богом, общая тождественность, предшествующая верованиям души о себе самой, несомненно имеет общую структуру с Экхартом.

IV. Бесцентровость и блуждание

Каким образом мотив блуждания проявляется в проповедях Экхарта? Кроме того, имеет ли он соответствие какой-либо из идей, представленных в различных догадках Ибн аль-Араби о Прямом Пути (*al-sirat al-mustaqim*)? Нетрудно себе представить, по какой причине проповеди Экхарта – с их акцентом на духовной непосредственности, божественной бесцельности, безусловных действиях и онтологической «открытости» и «опустошенности» человека по отношению к Богу – можно считать примерами «блуждающей мысли». Эти проповеди вдохновили не только Райнера Шюрманна назвать свою книгу «*Maître Eckhart ou la joue errante*» [«*Майстер Экхарт или блуждающая радость*»] (1972), но и Ангелуса Силезиуса, известного как *Херувимский странник*, написать «Роза без почему: она цветет потому, что она цветет», испытывая явное почтение к экхартовскому принципу *sunder warumbe*, «без почему»⁷. Термин *бездорожный путь* (*wec âne wec*) упоминается в проповеди Экхарта *Intravit Jesus in quoddam castellum* – этот бездорожный путь «свободен и неизменен, и по нему мы поднимаемся и возносимся над самими собой и всеми ве-

⁷ О связи Ангелуса Силезиуса и Экхарта см.: [Caputo, 1978, p. 97–99].

щами туда, где нет воли и образов» (*vrî und doch gebunden, erhaben und gezucket vil nach über sich und alliu dinc âne willen und âne bilde*) [Meister Eckhart, 1994, p. 197]. Фраза Экхарта сознательно парадоксальна, и это отражается в том, что Экхарт, с одной стороны, видит необходимость духовной направленности, а с другой – опасность, что эта направленность будет кодифицирована и систематизирована в доктринальный путь. Можем ли мы достичь цели, не держась и не прилепляясь к этим путям? В подобном строгом соблюдении маршрута Экхарт, видимо, чувствует некоторую опасность: «Ибо если кто ищет Бога на определенном пути, тот становится этим путем и теряет Бога» (*Wan swer got suochet in wise, der nimet die wise und lât got*) [Meister Eckhart, 1979, 1:117]⁸. Экхарт видит путь к Богу как потенциальное становление более важным, чем Сам Бог. В следовании этому пути есть риск обожествить его, преклониться перед ним, превратить его в объект (и конец) чьего-либо рассмотрения.

Таким образом, бездорожный путь Экхарта – это не побуждение к нравственной распущенности или потворство своим желаниям, но попытка найти другой, *беспутный*, путь прорыва к Божеству, свободный от образов, понятий и доктрин. Таким образом, блуждающий – это необязательно ошибочный. Хочется задать вопрос: в каком же случае человек *реально* согрешает, если такое бездорожье выглядит как духовное улучшение? Ответ Экхарта на этот вопрос в одной из проповедей заключается в том, чтобы подчеркнуть необходимость для души быть свободной от всей понятий Бога, самости и внешних обязательств. «Поэтому единственной причиной, почему кто-то когда-то согрешил в чем-то, является то, что он отступил от этого и обратился с большим усердием к внешним вещам» [Meister Eckhart, 1994, p. 217]⁹. Для того чтобы прорваться к Божеству, душа должна быть «свободна и не ограничена», как Бог, и эта тема *отрешенности*, в отличие от привязанности к «какому-либо пути», как мы увидим позднее, занимает центральное место у Экхарта. Короче говоря, по Экхарту, человек лишь тогда грешит, когда он систематически следует какому-либо пути.

Почему Экхарт призывает нас к этому непроходимому пути? Почему блуждание без цели лучше путешествия, а неуверенность странствия предпочтительней определенности паломничества? Ответ на этот вопрос Экхарт находит в ограниченности пути и ориентированности на цель (подозрение, что «цель» превращается в «мотивацию»), что в конечном счете приводит к стерилизации и овеществлению веры. Однако на более глубоком уровне утверждение Экхарта об ошибочности связано с его стремлением к прорыву к Божеству: *блуждать* в экхартовском смысле – значит подражать Богу. Это, в свою очередь, означает, что если Бог – некая божественная неопределенность, то мы должны также сами стать своего рода неопределенностью.

Чтобы это лучше понять, необходимо указать на два момента и прежде всего общепринятый мотив христианской мысли – стремление души уподобиться Богу. Душа рождена в состоянии неподобия – *regio dissimilitudinis* Августина – и должна стремиться все более и более походить на своего Создателя, чтобы достичь союза с Ним [Исповедь, кн. 7, гл. 10]. Экхарт находится в полном соответствии с этим: «Наши учителя говорят, что единство предполагает подобие.

⁸ Из “In hoc apparuit caritas dei in nobis” [Meister Eckhart, 1993, p. 70].

⁹ Из проповеди “Ubi est qui natus est rex judaeorum?”.

Единство не может быть без подобия» (*Daz sprechent unser meister: einunge wil haben glîchnisse. Einunge enmac niht gesîn, si enhabe glîchnisse*) [Meister Eckhart, 1979, p. 163]¹⁰. Только через тождество с Богом, согласно Экхарту, можно достичь рождения Бога в душе: «Некий учитель говорит: всецелое подобие означает рождение. Он говорит далее, что подобное не встречается в Природе до тех пор, пока оно не родится» [ibid., p. 164]. Чтобы испытать мистический опыт порождения Бога в основании души, душа должна уподобиться Богу.

Во-вторых, Божество Экхарта, которому подражает блуждающая душа, безымянно, безместно, безобразно. Оно не имеет ни начала, ни цели. Подобно тому, как все действия Божества безусловны и немотивированы, а простая «преизливающаяся» Божественная любовь по существу есть «без всякого почему» – так и все наши действия и слова должны быть лишены мотивов и ожиданий, связанных с результатом. Не иметь никакого предназначения, не заботиться о своем происхождении является шагом к божественному.

Если уподобление души Богу является существенной предпосылкой их союза и если такой Бог есть божественное *ничто*, бесцельно изливающееся, то становится понятным, почему Экхарт видит заблуждение просто как ошибку. Шурманн пишет: «Тождество может быть достигнуто лишь этим путем: тождество с Богом есть блуждание» [Schürmann, 1977, p. 47]. Тот факт, что экхартовское Божество не обладает никакими характеристиками и не может быть привязано к определенной святине или горной вершине, укрепляет Экхарта в его предпочтении странника перед паломником:

Один языческий учитель говорит: Ничто Бога заполняет все вещи, в то время как Его нечто нет нигде. Так что душа не может найти нечто Бога, если до этого она не уменьшится до ничто, где бы она ни была.... Поэтому некий учитель говорит: если кто желает приблизиться к Богу, не должен полагать ничего рядом с Ним [Meister Eckhart, 1994, p. 247].

Этот отрывок во многом напоминает одно из эссе Борхеса о безличности божества – «Ужасная сфера Паскаля» («Бог – ужасная сфера, центр которой везде, а окружность нигде») [Borges, 1995, p. 227]. Если «нечто» Бога нигде, то всякий желающий найти это «нечто» должен забыть о паломничестве, должен отказаться от всяких маршрутов, должен избавиться от любого понятия *где*, ибо Бог находится «нигде». Данный отрывок мог быть также представлен как желание отказаться от онтологического центра, на который мы полагаемся для обоснования наших концепций и образов Бога, для доказательства достоинства духовной *бесцентровости*, которая позволила бы Богу быть Богом.

Как это отношение к блужданию отличается от учения Ибн аль-Араби? На первый взгляд кажется, что Великий Шейх говорит совершенно противоположное. В соответствии с различными увещаниями Корана относительно Единого Истинного Пути Ибн аль-Араби, по-видимому, ассоциирует бездорожье со своего рода невежеством, а не с какой-то формой более чистого просвещения:

Люди могут быть разделены на две группы. Первые движутся по пути, маршрут и назначение которого они знают, это – их Прямой Путь. Вторая группа движется по пути, которого они не знают и назначение которого не сознают, но он является тем же Прямым Путем. Гностик обращается к Богу с духов-

¹⁰ Из проповеди “Postquam complete errant dies”.

ным восприятием, в то время как тот, кто не является гностиком, обращается к Нему в невежестве и связан какой-либо традицией [Ibn Al'Arabi, 1980a, p. 132, 105].

Подобное неведение истинного пути ограничивается, как и прежде у Ибн аль-Араби, вездесущностью Бога. Автор *Fusus* никогда не устает цитировать стих: «Куда бы ты ни обратился, там – лицо Бога» (2:115), – стих, который помогает понять, почему Ибн аль-Араби терпим к разнообразию путей [Ibn Al'Arabi, 1980a, p. 137, 113]. Если Бог является воистину «существенной Реальностью» всех вещей, то никакой путь не уведет от Него, ибо каждая дорога в конечном счете ведет к Богу («Конечно, все дороги ведут к Аллаху, так как Он – конец каждой дороги») [Chittick, 1989, p. 303]. Если для Экхарта паломничество – иллюзия, потому что центр Бога *нигде*, то для Ибн аль-Араби блуждание имеет силу, потому что Бог – *всюду*. Если Бог вездесущ во всех вещах, то заблуждение никогда не может быть действительной ошибкой.

Однако все это еще не подразумевает, что Ибн аль-Араби разделяет экхартовское учение о бездорожье. Все пути ведут к Богу, хотя не все приводят к счастью. Только тот путь, который следует Закону (*al-mashru'a*), может привести к этому, однако не должно забывать правильного отношения, которое мы должны иметь, идя по этому пути. В молитве *namaz*, например, мы должны все еще продолжать молиться по направлению к Мекке:

Однако не говорите себе, что Он находится в том лишь направлении, но более поддерживайте как ваше отношение перед лицом священной мечети, так и ваше отношение к невозможности ограничения Его лица этим определенным направлением, которое является лишь одним из многих точек, к которым люди обращают свое лицо [Ibn Al'Arabi, 1980a, p. 138, 114].

Здесь необходима осторожность в отношении направлений и целей, которые, как кажется, имеют общий дух с учением Экхарта. Необходимо с осмотрительностью соотносить учение Ибн аль-Араби с учением Экхарта. Ошибочное убеждение, что Аллах находится только в направлении Мекки, может стать причиной слепоты гностика по отношению к истинной бесконечности Бога, также и верующий, сторонник Экхарта, который держится слишком близко определенного пути «получает путь и утрачивает Бога», даже если, согласно Ибн аль-Араби, откровенная преданность к определенной дороге не является причиной того, что верующий «лишается» Бога, но лишь «ограничивает» Его. Для Великого Шейха проблема не в том, сколько путей, а, скорее, в нашем отношении к ним.

Относительно мотивов бесцентровости и блуждания у этих двух учителей, необходимо указать на два заключительных пункта о подобии (*tashabbuh*) и недоумении (*hayra*). Подобно Экхарту, Ибн аль-Араби уделяет большое внимание необходимости души стать «подобной» Богу, однако то, что суфий понимает под термином *tashabbuh*, совершенно отлично от идеи Экхарта относительно подобия. Как мы видели, по учению Экхарта, целью души является быть «свободной и пустой» (*ledic und vri*), как Бог, настолько же свободной от имен, образов и направлений, как Божество. Однако Ибн аль-Араби обычно использует термин «подобный» как синоним для собственного увещания «принять черты божественных имен» (*al-takhalluq bi'l-asma' al-ilahiyya*). Поскольку душа уже обладает всеми Божественными Именами

Аллаха потенциально – Терпением, Любовью, Милосердием и т. п., **обязанность** души состоит в том, чтобы стать подобной Богу посредством реализации этих скрытых качеств в себе самой. Другими словами, для Экхарта «уподобление Богу» означает избавление от имен и атрибутов, в то время как у Ибн аль-Араби оно означает приобретение их.

Следует также помнить, что для Ибн аль-Араби все пути в конечном счете заканчиваются недоумением (*hayra*). Это недоумение того, кто, наконец, погрузился в бесконечность Бога и охвачен всеобъемлющей растерянностью перед Божеством – состояние, лучше всего описанное автором *Fusus* в его главе о Моисее:

[Истинное] руководство означает быть ведомым к недоумению, к осознанию того, что все дело [Бога] является недоумением, которое означает волнение и поток, поток же является жизнью [ibid., p. 254, 200].

Если Бог – недоумение и все дороги ведут к Богу, тогда окончательная цель всех путей – «бесцельность». Короче говоря, согласно Ибн аль-Араби, каждый отправляется по тому или иному пути, чтобы не найти, но потерять себя. Ибн аль-Араби называет такого человека «утонувшим в морях знания о Боге» [ibid., p. 79]. Таким образом, дорога, сама по себе временная, подразумевает вечную беспредельность. Однако нигде Ибн аль-Араби не защищает бесцентровое блуждание как средство обретения единства с божественным.

V. Бесконечная герменевтика: моря без берегов

В весьма вдумчивом и информативном введении к переводу *Shajarat al-Kawn* Ибн аль-Араби А. Джеффри пишет, что

[Ибн аль-Араби] в своих любопытных экзегетических методах в интерпретации пассажей из Корана... весьма недалек от подобного произвольного толкования Библии в еврейских и христианских кругах... что не нуждается в особых комментариях [Ibn Al'Arabi, 1980b, p. 25].

Прежде всего, Джеффри говорит, что ни Ибн аль-Араби, ни «еврейские и христианские» экзегеты никогда не описывали свои толкования как «произвольные»; каждый нюанс, этимология и символ, почерпнутые из Священного Писания, имеют очень ясную цель и значение для средневекового читателя, какими бы надуманными и «произвольными» такие интерпретации ни показались для современного взгляда. Во-вторых, тот факт, что Экхарт и Ибн аль-Араби, среди многих других, верили в бесконечно читаемый Текст, *не* означает, что они «весьма недалеки [друг от друга]... чтобы нуждаться в особых комментариях». Заявлять, что некий текст обладает бесконечным числом значений, – это одно, совсем другое – выяснить причины, *почему* каждый видит при этом свое. Пункт, который хотелось бы сделать в этой заключительной главе, лежит именно в различных причинах, почему оба учителя верят в бесконечные смыслы соответствующего Священного Писания. Положения Экхарта и Ибн аль-Араби о (не) познаваемости Бога и их различные понимания Его несказанности можно прекрасно увидеть как совершенно идентичные в их соответствующей герменевтике. Для обоих мыслителей семантическая неисчерпаемость божественного текста является лишь продолжением того, что было ими сказано непосредственно о Божестве.

Говоря о «бесконечной герменевтике» Ибн аль-Араби, довольно трудно избежать упоминания о довольно остром разногласии ученых критиков и установить достоверно, насколько гибкой была герменевтика Ибн аль-Араби на самом деле. Разногласия сосредотачиваются на использовании определенного термина, *ta'wil*, который буквально означает «обращающий назад», но который в целом относится скорее к мистическому и эзотерическому методу толкования, чаще всего связанному с шиитским исламом. Практика *ta'wil* поддерживает идею относительно текста с бесконечным числом внутренних значений (*batin*): будучи не просто обычным толкованием текста, *ta'wil* раскрывает текст, возводя читателя на качественно новый уровень более высоких смыслов. Главным сторонником такой интерпретации Ибн аль-Араби был Генри Корбин. Поскольку Корбин много лет преподавал в Иране, большинство критиков имеет тенденцию видеть корбиниовскую связь Ибн аль-Араби с *ta'wil* как часть его общего желания представить Великого Шейха как «чистого шиита» [Corbin, 1969, p. 26]. Читтик с большим усердием выступает против этой идеи, утверждая, что большинство упоминаний *ta'wil* у Ибн аль-Араби в *Futuhāt* является в действительности явно отрицательным. Конечно, знание Читтиком своего предмета и его авторитет не подлежат никакому сомнению; однако, споря с Корбином, он иногда делает немного невероятные заявления о правоте герменевтики Ибн аль-Араби – в частности, будто он «выказывает огромное почтение буквальному тексту» [Chittick, 1989, p. xvi]. Любого читателя *Fusus al-Hikam*, с его мистической нумерологией, странными этимологиями, неясными интерпретациями, имплицитной критикой Ноя и очевидной похвалой деспотического Фараона, можно простить за то, что он будет думать иначе.

Одно из первых различий в герменевтике Ибн аль-Араби и Майстера Экхарта – то, что Экхарт, в отличие от суфия, фактически говорит относительно немного о самом акте интерпретации. В то время как длинные пассажи *Futuhāt* дают сознательное и строгое рассмотрение всех проблем интерпретации и их различных значений, Экхарт редко анализирует деятельность экзегезы – большинство его мыслей по этому предмету, представленные в его немецких сочинениях, ограничено двумя или тремя проповедями. Что, однако, объединяет этих двух мыслителей, так это общая тенденция переводить известные фразы и истории Корана и Библии в свои собственные системы мышления посредством наложения на них радикально отличных толкований. Так, Экхарт интерпретирует изгнание Иисусом торгующих из храма как необходимость очистить (освободить) храм (основание души) от всех нежелательных обитателей (концепций, имен, образов) до того, как Христос сможет войти в него (божественное рождение Логоса в основании души). Подобным образом, Ибн аль-Араби даст иное толкование также весьма недвусмысленному стиху: «Бойтесь Господа своего» (4:1), толкуя его следующим образом: «Сделайте свое внешнее “я” защитой для вашего Господа, и сделайте свою внутреннюю [реальность], которая является вашим Господом, защитой для вашего внешнего “я”» [Ibn Al'Arabi, 1980a, p. 57, 56]¹¹.

¹¹ Здесь нельзя не вспомнить Хайдеггера, который взял один из фрагментов досократиков, именно Анаксимандра: «Здесь также боги входят в существование» (*einai gar kai entautha theos*) – и истолковал его по-своему: «Обычное жилище для человека есть открытое пространство для присутствия бога». См.: [Heidegger, 1978, p. 258].

Мы уже видели, как, по учению Экхарта, Божество всегда отступает перед любым суждением, которое мы составляем о Нем. «Если вы отчетливо представляете себе что-нибудь или если что-нибудь входит в ваше сознание, то это – не Бог. В действительности, Он не является ни тем, ни другим» [Schürmann, 1977, p. 125]. Бог остается радикально иным, что бы мы ни пытались сказать, пропеть, пробормотать или нарисовать в связи с Ним. Это апофатическое богословие, которое, что весьма интересно, Экхарт усиливает ссылкой на уважаемого «языческого учителя», мусульманского философа XI в. Авиценну (Ибн Сина): «Бог есть Бытие, Которому ничто не подобно и подобным быть не может» [Meister Eckhart, 1958, p. 179]¹². Эта идея Бога, о Котором наши утверждения являются всегда неполными, отражена в герменевтике Экхарта, где он говорит, что библейский текст может иметь прогрессивно бесконечное число значений:

Нет ни одного настолько мудрого, который бы, исследуя его [Священное Писание], не находил бы нечто более глубокое и не обнаруживал бы что-то новое. Что бы мы ни слышали и что бы кто ни говорил нам, [Священное Писание] содержит иной, сокрытый смысл¹³.

Аналогия для Писаний, которую Экхарт приводит здесь, – безграничный и непостижимый океан – имеет свои прецеденты как в исламской, так и в христианской традициях (в особенности у Оригена и Аль-Газали)¹⁴. Отличительной чертой в подходе Экхарта является своего рода чувство бесполезности, которым наполнен, по его мнению, акт интерпретации. Открытые тайны всегда ведут лишь к еще большему числу тайн, а те, в свою очередь, – к еще большему, *ad infinitum* [до бесконечности]. Или, в терминах суфизма, понимание *zahir* не приводит к *batin*, но лишь к бесконечной последовательности большего *zahir*, без какой-либо надежды когда-нибудь «коснуться основания». Поэтому нет ничего удивительного, что Экхарт описывает Божество как «бездну», как то, что буквально не имеет дна (*ab-grunt*). Как и Божество, Священное Писание также является такой «бездной», значения которой не имеют никакого мыслимого конца.

Дух герменевтики Ибн аль-Араби имеет тот же самый характер безграничности, хотя совершенно по другим причинам. Как и у Экхарта, герменевтика Ибн аль-Араби не может быть отделена от его богословия. Мы видели, как «существенная Реальность Бога присутствует во всех вещах» и, следовательно, как вездесущность Бога распространяется во всех направлениях. Герменевтика Ибн аль-Араби переводит эту божественную вездесущность в чисто тексту-

¹² См.: [Avicenna. *Metaphysicae*. Lib. ix, chap. 1].

¹³ "...vnd es ist auch niemant so weyss, der sy gründen woll, er fynde sy tieffer vnd fynde mer darinn. Alles, das wir hie horen mogen, vnd alles, das man vns gesagen mag, das hat alles eynen anderen, verborgen synn darin" [Meister Eckhart, 1979, 2:250].

¹⁴ Умберто Эко в своей работе «Эстетика Фомы Аквинского» приводит ряд впечатляющих примеров средневековой мысли, где Священное Писание изображается как источник бесконечного числа значений. Св. Иероним рассматривает Писание как «бесконечный лес смыслов», Ориген в своих гомилиях на книгу Бытия называет его «тайственным океаном божественности», а Гильберт Стэнфордский сравнивает Библию с бурно текущей рекой, которая постоянно порождает новые смыслы. См.: Эко У. «Эстетика Фомы Аквинского», перевод на англ. Hugh Bredin (London: Radius, 1989). P. 145. Аль-Газали сравнивает Коран с «морем без берегов». См. об этом в: [Bruns, 1992, p. 124–37].

альные термины – если Реальность Бога присутствует во всех вещах и если центр Бога лежит во всех направлениях, то намерение Бога находится во всех интерпретациях:

Мы говорим относительно значений того или иного стиха, что все они вдохновлены Богом. Никто ничего не навязывает Богу... Причина этого заключается в следующем. Стих Божественной речи, что бы это ни было – Коран, книга откровений, Священное Писание, божественный призыв, – является знаком или замечанием, показывающим, что слова (*lafz*) используются во всех смыслах и вдохновлены Тем, Кто ниспосылает Свои речения в этих словах... Поскольку Он их ниспосылает, то и знает все эти смыслы без исключения. Он знает, что Его слуги несопоставимы в своем рассмотрении этих слов... Следовательно, когда кто-то понимает смысл стиха, то этот смысл вдохновлен Богом в этом стихе именно для того человека, который его находит [Chittick, 1989, p. 244].

Именно потому, что Ибн аль-Араби относится с пониманием к ограниченному пониманию Бога индивидом, он терпим и к нашим конечным прочтениям бесконечного текста. Наша единственная перспектива ограничивает нас единственным пониманием, в то время как Божественный Автор постиг все возможные смыслы. Поэтому, как и у Экхарта, наша интерпретация текста видится всегда неполной, хотя и по иным причинам. У Экхарта реальное значение текста никогда не может быть достигнуто; его обещание всегда отстывает от переводчика в бесконечную возможность, всегда уклоняясь от пристального взгляда экзегета, так же как радикальная инаковость Божества уклоняется от всех наших выражений. Переводчик Библии навсегда подорван существованием иного, «более глубокого», «сокрытого» смысла.

Этот подрыв или умаление конечной интерпретации просто не имеют места у Ибн аль-Араби. Нет никаких «более глубоких» смыслов, но есть лишь бесконечный диапазон альтернативных. «Безбрежный океан» Корана включает все вещи – как говорит сам Коран: «*Мы не пропустили ничего*» (6:38). По словам Ибн аль-Араби, это книга, которая «в отличие от всех других книг, одна обладает всесторонностью (*jami' uua*)» [ibid., p. 239]. Интерпретация является одним из аспектов этой бесконечности, который сохраняет свою относительную законность и никогда не может быть уменьшен или поврежден каким-либо бесконечно «иным» смыслом.

VI. Предварительное заключение

Эти краткие и несколько поверхностные замечания представляют собой лишь начало сравнительного изучения двух мыслителей. Мало того, что они остаются до конца нераскрытыми, существует намного больше возможных точек соприкосновения, о которых даже не было упомянуто, – концепции «самоуничтожения» (*fana, niht-werdenne*) и союза с божественным (*ittisal, einunge*), встречающиеся у обоих философов, непрерывная идея творения, которая играет центральную роль как у Экхарта (непрерывное рождение Сына в основании Души), так и у Ибн аль-Араби (возобновление творения в каждый момент), понятия готовности (*istidad, bereitschaft*) и открытости (*futuh, offenung*),

не говоря уже о различных стилистических метафорах и аналогиях, которые оба автора часто используют (вода / кубок, зеркало / отражение, ядро / снаряд, одежда / нагота и т. д.). Также важно отметить, что некоторые существенные различия между двумя философами не были ясно сформулированы. Например, различные состояния и ступени (*maqam, manzil*) духовного пути, которые Ибн аль-Араби обильно комментирует и кропотливо разрабатывает в своем *Futuhāt*, но которые никогда с таким вниманием не рассматриваются Экхартом. Кроме кратких описаний пути души в начале своей работы «*О благородном человеке*», слово «этап» (*grāt*) не занимает центрального места у доминиканца, метафора же «прорыва» (*Durchbruch*) является доминирующим образом для экхартовской идеи божественного познания.

Другое важное различие, которое заслуживает дальнейшего изучения, – это особый и, несомненно, провокационный способ, которым Экхарт описывает Божество как «тьму» (*vinsternisse*), «ничто» (*niht*), «пустыню» (*wuste*) и «бездну» (*abgrunt*) – определения, к которым Шейх никогда не прибегает, характеризуя Бога. Для Ибн аль-Араби «Бог есть чистый свет [*nur*], в то время, как невозможно быть чистой тьме [*zulma*]» [ibid., p. 214], хотя в некоторых местах он описывает имена несовместимости (*tanzih*) как собрание «мраков» [ibid., p. 58]. Ибн аль-Араби никогда не называет Бога «пустыней», хотя в его «Книге Величества и Красоты» (*Kitap al-jalal wa-l Jamal*) он говорит, что «нет никаких отношений [между временным и вечным] в пустынях замешательства этого величества» [Ibn Al'Arabi, 1989, p. 25]. При этом Ибн аль-Араби не подчеркивает идею Бога как тьмы, хотя Изуцу посвящает центральную главу своего известного исследования «Бездонной Тьме» у Ибн аль-Араби, несмотря на то, что слово, которое он использует, – “*ama*” – более часто употребляется учеником Шейха, аль-Кунави [Izutsu, 1984]. И когда последний приходит к тому, чтобы называть Бога своего рода ничто, то он находится в рамках традиции – «Бог есть, и ничто [*la shay*] существует вместе с Ним», хотя это относится скорее к тому, что сущности не могут сохранить свое бытие, как только они достигают присутствия Реального, чем к любому непосредственному описанию Самого Реального [Chittick, 1989, p. 364]. И, наконец, даже при том, что Ибн аль-Араби никогда явно не называет Бога «бездной», он использует в *Fusus* слово *hawa* для обозначения божественной страсти. Это слово, арабский корень которого, как указывает Остин, имеет значения «падать вниз головой», «быть широким и глубоким» и «бездна» [Ibn Al'Arabi, 1980a, p. 242].

Пока лишь можно выделить три момента для сравнения немецких трудов Майстера Экхарта с *Fusus al-Hikam* и *Futuhāt* Ибн аль-Араби. Прежде всего, хотя оба автора постоянно подчеркивают Единство Бога, их представление о связи между этим Единством и множественностью принципиально отличается. В то время как Ибн аль-Араби ощущает присутствие Бога во всех вещах – и понимает это присутствие как совершенно реальную возможность увидеть целое сквозь фрагменты, мир Экхарта может быть использован лишь для того, чтобы сказать душе не то, чем Бог является, но лишь то, чем не является. У Ибн аль-Араби Бог проникает мир феноменов, в то время как у Экхарта мир лишь отражает, неким отрицательным, апофатичным путем, радикальную инаковость Бога. Во-вторых, оба мыслителя проводят одинаковое различие между Богом, которого мы конструируем, Богом, о котором мы можем что-то сказать, и не-

выразимым, бескачественным «Богом», первоначальным в своем божестве. Но если Экхарт настаивает на том, что мы должны отказаться от этой конструкции, если мы воистину хотим приобрести божественное знание, то Шейх видит «Бога-как-конструкт» препятствием лишь в том случае, если мы при этом перестаем понимать, что есть «Некто», Кто находится выше нашего понимания. Как только мы осознаем «реальную ситуацию», тогда наше поклонение Богу, Которого мы сами конструируем, есть не более чем идолослужение. В-третьих, вера в то, что сокрытая, тайная часть души действительно обладает достойным и преимущественным отношением с Реальным/Божеством, отношением, которое можно описывать в различных случаях от аналогичного к сущностному, представляет наиболее убедительную точку сходства между двумя словарями. В частности, поскольку все значения, исходящие из принципа, что Бог уязвим, зависим от нас, что мы, в свою очередь, можем убивать Бога, причинять Ему боль, лишать Его Его же бытия, – принимаются обоими авторами и развиваются ими в своих произведениях.

Дух этих различий, по-видимому, предполагает следующее: если Бог Ибн аль-Араби известен через все имена, то Бог Экхарта не известен ни под каким именем. Если Бог Ибн аль-Араби находится во всех направлениях, то Бог Экхарта не может быть найден ни в одном из них. Последовательный акцент Шейха на «существенной Реальности, [находящейся] во всех вещах», – здесь, я повторяю, необходимо воздерживаться от обвинений в «пантеизме» – разделяет две иногда сходные критики метафизической мысли и рационального рассмотрения, мягко подталкивая их в противоположных направлениях. Даже в менее централизованных областях их мысли, таких как паломничество и герменевтика, это может различаться. Вездесущность Бога у Ибн аль-Араби делает все (оправданные) интерпретации приемлемыми, и все направления являются Богом-наполненные, как направление на Мекку. И если творения Экхарта всегда скрывают какое-то неуловимое Иное от экзегета, поскольку странник Экхарта поймет все свои пункты назначения в конечном счете неуместными из-за без-местности Божества; то суфийский мастер, кажется, предлагает, через схожую терминологию и начиная свой путь с той же точки отсчета, совершенно иное направление.

Перевод с английского *иерея Евгения Шилова*

Список литературы

Affifi, 1939 – *Affifi A.E.* The Mystical Philosophy of Ibn Al'Arabi. Cambridge: CambridgeUniversity Press, 1939. XXI+213 p.

Al-Ghorab, 1993 – *Al-Ghorab.* Muhyddin Ibn al-'Arabi among Traditions and Schools of Thought // *Muhyddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume* / Ed. by Stephen Hirtenstein and Michel Tiernan. Dorset: Element, 1993. 379 p.

Borges, 1995 – *Borges J.L.* Labyrinths / trans. by Donald A. Yates and Jane A. Isby. L.: Penguin, 1995. 240 p.

Bruns, 1992 – *Bruns G.* Hermeneutics Ancient and Modern. New Haven, CT: Yale University Press, 1992. 381 p.

Caputo, 1978 – *Caputo J.D.* The Mystical Element in Heidegger's Thought. Villanova, Ohio: Fordham University Press, 1978. XVI+292 s.

- Chittick, 1989 – *Chittick W.C.* The Sufi Path of Knowledge: Ibn Arabi's Metaphysics of Imagination. N. Y.; Albany, 1989. 478 p.
- Corbin, 1969 – *Corbin H.* Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969. 454 p.
- Eco, 1989 – *Eco U.* The Aesthetics of Thomas Aquinas. L.: Radius, 1989. 302 p.
- Heidegger, 1978 – *Heidegger M.* Letter on Humanism // Heidegger. Basic Writings / Ed. by David Krell. L.: Routledge, 1978. 464 p.
- Ibn Al'Arabi, 1911 – *Ibn al-'Arabi.* Al-Futuhāt al-makkiyya. Cairo, 1911.
- Ibn Al'Arabi, 1946 – *Ibn Al'Arabi.* Fuṣūṣ al-Ḥikam / Ed. by A. 'Affifi. Beirut: Dar al Kutub al-'Arabī, 1946.
- Ibn Al'Arabi, 1980a – *Ibn Al'Arabi.* Fusus al-Hikem / trans. by Ralph W. Austin. New Jersey: Paulist Press, 1980.
- Ibn Al'Arabi, 1980b – *Ibn al-'Arabi.* Shajarat al-Kawn (The Tree of Being) / Trans. by A. Jeffrey. Lahore: Aziz, 1980. 160 p.
- Ibn Al'Arabi, 1989 – *Ibn Al-'Arabi.* On Majesty and Beauty/ Trans. by Rabia Terri Harris // Journal of the Muhyaddin Ibn 'Arabi Society. 1989. Vol. VIII. P. 5–32.
- Izutsu, 1984 – *Izutsu T. A.* Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Taoism and Sufism. University of California Press, 1984. 493 p.
- Meister Eckhart, 1958 – *Meister Eckhart.* Selected Treatises and Sermons. Translated from Latin and German, with Introduction and notes by James M. Clark and John V. Skinner. L., 1958. 267 p.
- Meister Eckhart, 1979 – *Meister Eckhart.* Sermons and Treatises / Trans. by M. O'C. Walshe. In 3 vols. Vol. I. Longmead, Shaftesbury, Dorset: Element Books, 1979. 358 p.
- Meister Eckhart, 1993 – *Meister Eckhart.* Werke. Bd. 1: Deutsche Werke I / Hrsg. von Niklaus Largier. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1993. 1107 S.
- Meister Eckhart, 1994 – *Meister Eckhart.* Selected Writings / Ed. and trans. by Oliver Davies. Penguin Classics, Harmondsworth., 1994. xi + 293 p.
- Netton, 1989 – *Netton J.R.* Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology. Routledge, 1989. 393 p.
- Schürmann, 1977 – *Schürmann R.* Meister Eckhart. Mystic and Philosopher. Translations with Commentary by Reiner Schürmann. Bloomington; L.: Indiana University Press, 1977. XV+268 p.
- Tahrāli, 1993 – *Tahrāli Mustafa.* The Polarity of Expression in the Fusus al-Hikam // Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume / Ed. by Stephen Hirtenstein and Michel Tiernan. Dorset: Element, 1993. 379 p.

Divine Needs, Divine Illusions: Preliminary Remarks Toward a Comparative Study of Meister Eckhart and Ibn Al'Arabi

Ian Almond

Georgetown University School of Foreign Service in Qatar. P.O. Box 23689, Doha, Qatar; e-mail: ia265@georgetown.edu.

Author in his article compares the elements of the teachings of the Dominican preacher Meister Eckhart and the Sufi saint Ibn al-'Arabi. The author selects some parallels: Oneness and multiplicity, "God" and "Deity", the doctrine of the soul and its ability to know God, the way of knowing of God, the interpretation of Holy Scripture. Behind the superficial similarities of the teachings of these two thinkers, the author reveals some radical divergences. The author also comes to the conclusion that, in spite of the general moments of mysticism of Ibn al-'Arabi and Meister Eckhart, the way to God and the knowledge of God are considered by

these thinkers in different ways.

Keywords: Meister Eckhart, Ibn Al'Arabi, mysticism, Sufism, knowledge of God, soul, hermeneutics

References

- Affifi, A. E. *The Mystical Philosophy of Ibn Al'Arabi*. Cambridge: Cambridge University Press, 1939. XXI+213 pp.
- Al-Ghorab. Muhyiddin Ibn al-'Arabi among Traditions and Schools of Thought, in: *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*. Ed. by Stephen Hirtenstein and Michel Tiernan. Dorset: Element, 1993. 379 pp.
- Borges, J. L. *Labyrinths*. Trans. by Donald A. Yates and Jane A. Isby. London: Penguin, 1995. 240 pp.
- Bruns, G. *Hermeneutics Ancient and Modern*. New Haven, CT: Yale University Press, 1992. 381 pp.
- Caputo, J. D. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. Villanova, Ohio: Fordham University Press, 1978. XVI+292 S.
- Chittick, W. C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Arabi's Metaphysics of Imagination*. New York; Albany: State University of New York Press, 1989. 478 pp.
- Corbin, H. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969. 454 pp.
- Eco, U. *The Aesthetics of Thomas Aquinas*. London: Radius, 1989. 302 pp.
- Heidegger, M. Letter on Humanism, in: Heidegger M. *Basic Writings*. Ed. by D. Krell. London: Routledge, 1978. 464 pp.
- Ibn al-'Arabi. *Al-Futuhat al-makkiyya*. Cairo, 1911.
- Ibn Al'Arabi. *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Ed. by A. 'Affifi. Beirut: Dar al Kutub al-'Arabī, 1946.
- Ibn Al'Arabi. *Fusus al-Hikem*. Trans. Ralph W. Austin. New Jersey: Paulist Press, 1980.
- Ibn al-'Arabi. *Shajarat al-Kawn (The Tree of Being)*. Trans. by A. Jeffrey. Lahore: Aziz, 1980. 160 pp.
- Ibn Al-'Arabi. On Majesty and Beauty, trans. by Rabia Terri Harris, *Journal of the Muhyaddin Ibn 'Arabi Society*, 1989, Vol. VIII, pp. 5–32.
- Izutsu, T. A. *Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Taoism and Sufism*. University of California Press, 1984. 493 pp.
- Meister Eckhart. *Selected Treatises and Sermons*. Transl. from Latin and German, with Introduction and notes by James M. Clark and John V. Skinner. London, 1958. 267 pp.
- Meister Eckhart. *Sermons and Treatises*. Trans. by M. O'C. Walshe. In 3 vols. Vol. I. Longmead, Shaftesbury, Dorset: Element Books, 1979. 358 pp.
- Meister Eckhart. *Werke*. Bd. 1: Deutsche Werke I. Hrsg. von Niklaus Largier. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1993. 1107 S.
- Meister Eckhart. *Selected Writings*. Ed. and transl. by O. Davies. Harmondsworth: Penguin Classics, 1994. xi + 293 pp.
- Netton, J. R. *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*. Routledge, 1989. 393 pp.
- Schürmann, R. *Meister Eckhart. Mystic and Philosopher*. Transl., Comment. by Reiner Schürmann. Bloomington; London: Indiana University Press, 1977. XV+268 pp.
- Tahralli, M. The Polarity of Expression in the Fusus al-Hikam, in: *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*. Ed. by Stephen Hirtenstein and Michel Tiernan. Dorset: Element, 1993. 379 pp.

СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУРСЫ

И.Г. Гаспаров

«Sensus divinitatis» и «мистическое восприятие»: две модели эпистемического оправдания религиозных убеждений

Игорь Гарибович Гаспаров – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и гуманитарной подготовки.

Воронежский государственный медицинский университет им. Н.Н. Бурденко. Российская Федерация, 394036, Воронеж, ул. Студенческая, 10; e-mail: gasparov@mail.ru

Статья посвящена проблеме эпистемической оправданности религиозных убеждений. Рассмотрены концепции эпистемического оправдания, предложенные двумя крупнейшими современными аналитическими философами религии, Алвином Плантингой и Уильямом Олстоном. Согласно Плантинге, религиозные убеждения могут иметь оправдание благодаря особому механизму их формирования, обозначаемому им как *sensus divinitatis*. Согласно Олстону, оправдание религиозных убеждений – это функция специальных, социально одобряемых способов формирования таких убеждений, которые могут иметь не-доксатические источники, в т. ч. и мистический опыт. Показано, что, несмотря на принципиальное различие, предлагаемые модели имеют значительные черты сходства, в том числе и некоторые общие недостатки. В частности, ни одна из них не способна обосновать подлинность эпистемического контакта с Богом как объектом познания без ссылки на надежность тех механизмов, посредством которых формируется соответствующее религиозное убеждение, страдая, таким образом, от проблемы «эпистемического круга». Предлагается вариант решения этой проблемы на основе аретической эпистемологии, согласно которому двоякая детерминация, – во-первых, со стороны Бога как высшего блага и истины, влекущего к себе волю познающего субъекта, во-вторых, со стороны эпистемических добродетелей, побуждающих познающий субъект к истине и оберегающих его от заблуждения, – могла бы сообщать религиозным убеждениям положительный эпистемический статус.

Ключевые слова: эпистемология религии, аретическая эпистемология, доксатический волюнтаризм, *sensus divinitatis*, мистический опыт, Алвин Плантинга, Уильям Олстон

Проблема эпистемической оправданности религиозных убеждений является, без сомнения, одной из самых дискуссионных тем в современной аналитической философии религии¹. К середине XX в. в определенных интеллектуальных кругах широкое распространение получила идея, согласно которой религиозные убеждения, такие как вера в существование Бога или вера в Его способность вмешиваться в ход человеческой жизни, являются иррациональными и не могут быть оправданы с эпистемической точки зрения. Соответственно,

¹ Подробнее о развитии аналитической эпистемологии религии см.: [Карпов, 2017].

ни один сколько-нибудь образованный и стремящийся к последовательности человек не должен принимать подобные идеи в качестве своих убеждений, поскольку сделать это возможно лишь ценой отказа от рациональных норм формирования убеждений. Однако в англо-американской философии начиная с 1960-х гг. прошлого века на волне растущего интереса к эпистемологической проблематике наблюдается тенденция к поиску новых форм обоснования рациональности религиозных убеждений. Лидером, возглавившим это движение, является американский философ Алвин Плантинга (род. 1932). Вместе со своими коллегами, Николасом Уолтерторфом и Джорджем Мавродисом, он положил начало новому направлению в эпистемологии религии, которое часто называют «реформатской эпистемологией» по причине того, что Плантинга и его коллеги представляли кальвинистскую ветвь христианства и вдохновлялись в своем творчестве идеями основателя реформатства, Жана Кальвина [Карпов, 2014]. Однако идеи Плантинги вызвали интерес и получили признание далеко за пределами узкоконфессиональной и религиозной среды и в настоящее время обсуждаются многими крупными эпистемологами. В контексте проблемы оправданности религиозных убеждений особую известность Плантинга приобрел благодаря своей концепции *sensus divinitatis*, которую можно рассматривать как частный случай его более общей эпистемической теории соответствующего функционирования, представляющую собой плантинговский ответ на так называемую проблему Геттиера.

Другим значимым философом, предложившим свою оригинальную концепцию рациональности религиозных убеждений, был Уильям Олстон (1921–2009). Он также был коллегой А. Плантинги и симпатизировал его идеям, за что его иногда относят к представителям реформатской эпистемологии, к которым сам он, однако, себя никогда не причислял. Тем не менее кажется, что его мысль двигалась во многом параллельно идеям реформатской эпистемологии и самого Плантинги. В своих книгах Олстон разработал собственный подход к пониманию оправданности убеждений различных типов, в том числе и религиозных, который назвал концепцией «доксатических² практик».

Цель настоящей статьи – дать сравнительный анализ и критическую оценку этих двух попыток представить модель эпистемического оправдания религиозных убеждений, а также предположить возможный способ исправления имеющихся в них недостатков.

Понятие оправдания в современной эпистемологии религии

Предположим, что некто – назовем его Иван – твердо убежден в том, что *Бог руководит его жизнью*. Его убеждение можно охарактеризовать с нескольких точек зрения. Во-первых, мы могли бы спросить: является ли оно истинным или ложным? Во-вторых, что именно оно означает? В-третьих,

² Термин «доксатический» (от древнегреч. δόξα – мнение, убеждение) используется Олстоном и другими современными эпистемологами для обозначения когнитивных процессов и механизмов, связанных с формированием убеждений. Доксатические процессы и механизмы иногда противопоставляются «не-доксатическим», например «перцептивным», которые обозначают «чистое» восприятие, т. е. восприятие, предшествующее формированию убеждения. В этом же смысле эти термины используются в настоящей статье.

какие у Ивана имеются основания для того, чтобы придерживаться данного убеждения? Последний вопрос непосредственно связан с тем, как понятие оправдания (justification) используется в современной эпистемологии вообще, и в современной эпистемологии религии в частности³. Можно сказать, что под оправданием здесь понимается определенный эвалуативный статус, то есть оценка убеждения, характеризующая его как достойное принятия или отвечающее неким эпистемическим стандартам. Главный вопрос, на который должен ответить эпистемолог, – это вопрос: что это за стандарты? Эпистемолог, рассматривающий проблемы оправданности религиозных убеждений, должен решить: соответствуют ли те или иные религиозные убеждения этим стандартам?

Современный эпистемологический ландшафт характеризуется большим разнообразием позиций по вопросу о природе оправдания. Наиболее простой способ мыслить оправдание – это рассматривать его как *выводимость* содержания одного убеждения из содержаний одного или нескольких других убеждений, которые уже являются оправданными. Например, с этой точки зрения, убеждение Ивана в том, что *Бог руководит его жизнью*, было бы оправданным в том случае, если оно бы выводилось из каких-либо других убеждений Ивана. Кандидатами могли бы стать следующие убеждения:

- (1) Бог руководит жизнями всех людей
- и
- (2) Я, Иван, являюсь одним из людей,
- Следовательно,
- (3) Бог руководит моей жизнью.

Однако такой способ мыслить оправдание страдает одним весьма существенным недостатком. Ведь если всякое убеждение для своего оправдания предполагает выводимость из других оправданных суждений, то либо оно не сможет приобрести такового по той причине, что в конечном итоге окажется выведенным из некоего убеждения, которое, в свою очередь, не будет выведено из какого-либо другого убеждения, либо оно не получит оправдания по причине того, что цепочка оправданий будет бесконечной длиной. Таким образом, если полагать, что оправдание наших убеждений состоит в их универсальной выводимости, то это открывает перед нами перспективу скептицизма в отношении оправдания. Тем же, кого эта перспектива не устраивает, приходится делать выбор между принятием или отвержением *предположения универсальной выводимости*. Перед теми, кто принимает эта предположение, открывается возможность принять либо когерентную, либо инфинитистскую теорию оправдания. Первая утверждает, что оправдание состоит во взаимосогласованности убеждений субъекта, тогда как вторая настаивает на том, что бесконечная цепочка оправданий не лишает убеждения субъекта оправданности. В дальнейшем я не буду возвращаться к этим теориям, поскольку ни Плантинга, ни Олстон не принадлежат к числу их сторонников.

Те, кто отвергает предположение универсальной выводимости, пытаются найти оправдание убеждений субъекта в чем-то ином, что отличается от выводимости как таковой. Здесь современные эпистемологи религии, как и

³ Более подробный обзор эпистемического оправдания см.: [Watson, 2018].

эпистемологии вообще, склоняются к трем основным моделям. Первая из них, *фундаментализм*, заключается в том, чтобы видеть основания для оправдания в неких базовых убеждениях, которые либо самоочевидны, либо основаны на опытных (не-доксатических), ментальных состояниях субъекта. Прочие же убеждения получают свое оправдание в силу их выводимости из базовых. Вторая опция, *экстернализм*, рассматривает оправдание как функцию или свойство самих когнитивных механизмов, посредством которых субъект формирует свои убеждения. Третья опция, *эпистемология добродетели*, полагает, что оправдание – это скорее функция или свойство определенных эпистемических свойств самого познающего субъекта, которые сторонники этой модели называют эпистемическими добродетелями⁴.

В дальнейшем я буду аргументировать, что несмотря на то, что Плантинга в своей теории оправдания религиозных убеждений склоняется к экстернализму, тогда как Олстон занимает скорее умеренно фундаменталистскую позицию, в определенном аспекте их позиции сближаются настолько, что разделяют общий существенный недостаток. В завершение я приведу некоторые соображения в пользу того, что хотя позиция Олстона решает определенные проблемы, возникающие в рамках плантинговской модели оправдания религиозных убеждений, более полную модель оправдания убеждений такого рода можно получить, только если мы введем в нее элементы эпистемологии добродетели, отказавшись от доксатического анти-волюнтаризма, характерного как для Плантинги, так и для Олстона.

Плантинговская модель оправдания религиозных убеждений

В отношении оправдания религиозных убеждений Плантинга стоит на позиции, которую с точки зрения классификации, предложенной выше, правильнее всего было бы охарактеризовать как экстернализм. Плантинга с самого начала своей философской карьеры пытался ответить на вопрос: в чем именно заключается основной эпистемический порок религиозных убеждений, в частности теизма, с точки зрения его оппонентов? В годы его философской молодости общим местом было утверждение о нерациональности теизма и иных религиозных убеждений. Плантингу, который был одновременно и верующим человеком, и аналитическим философом, волновал вопрос, в чем именно заключается эта нерациональность? Какие именно эпистемические стандарты нарушает человек, придерживающийся теистических убеждений?

Отвечая на поставленный вопрос, Плантинга использует двойную стратегию. С одной стороны, он пытается поставить под сомнение адекватность самого эпистемического стандарта, с точки зрения которого теистические убеждения оценивались их оппонентами. С другой стороны, он пытается показать, что религиозные убеждения вполне соответствуют эпистемическому стандарту, который он сам полагал более адекватным.

⁴ Эпистемология добродетели иногда строится по образцу этики добродетели, в которой правильность действия рассматривается как функция от положительных моральных качеств (добродетелей) совершающей их личности. Подробнее см.: [Zagzebski, 1996]. Об этике добродетели подробнее см.: [Шохин, 2014].

В качестве неадекватного эпистемического стандарта, с позиции которого оппоненты оценивают теистические убеждения, в глазах Платинги прежде всего предстает комбинация трех тезисов, которые он описывает как классический эвиденциализм, фундаментализм и деонтологизм соответственно. Эвиденциализм он определяет как эпистемологический утверждение, согласно которому любое убеждение является для субъекта оправданным / рациональным только в том случае, если у субъекта имеются «убедительные аргументы» в его поддержку и отсутствуют столь же убедительные аргументы против [Plantinga, 2000, p. 82]. Классический вариант фундаментализма в отношении оправдания понимается им как выводимость всех не-базовых убеждений субъекта из таких убеждений, каждое из которых является для этого субъекта либо самоочевидным, либо некорректируемым (*incorrigible*), либо очевидным для чувств [*ibid.*, p. 84]. Деонтологизм же в свою очередь предполагает, что всякий познающий субъект имеет эпистемическое обязательство принимать те и только те суждения в качестве своих убеждений, которые являются либо базовыми в смысле классического фундаментализма, либо выводятся каким-либо способом, т. е. индуктивно, дедуктивно или абдуктивно, из базовых, как этого требует эвиденциализм, и отвергать все прочие как нерациональные [*ibid.*, p. 86–87]. Этот эпистемический стандарт Платинга возводит к концепциям Фомы Аквинского, Декарта и Локка, отмечая при этом, что и многие современные эпистемологи часто имеют в виду именно его, когда утверждают, что религиозные убеждения являются для образованного и научно информированного субъекта чем-то неоправданным, нерациональным и недостойным принятия.

Платинга критикует этот эпистемический стандарт, полагая, что он опровергает сам себя. Так, например, сторонники этого эпистемического стандарта, утверждая, что ни одно суждение не должно приниматься в качестве убеждения субъектом, если это суждение не является самоочевидным, или некорректируемым, или очевидным для чувств, или не выводимым из подобных суждений, не могут утверждать, что само суждение, выражающее этот эпистемический стандарт, является самоочевидным, или некорректируемым, или очевидным для чувств, равно как неясно, каким образом оно могло бы выводиться из какого-либо набора подобных суждений. Более того, в одной из своих первых книг «Бог и другие сознания» (1967) Платинга предпринимает попытку показать, что с точки зрения «классического» эпистемического стандарта нерациональными оказываются не только религиозные убеждения, наподобие теизма, но и многие другие убеждения, являющиеся неотъемлемой частью когнитивного оснащения человека и считающиеся рациональными абсолютным большинством людей, как, например, убеждение, что я не единственное сознательное существо во вселенной [Plantinga, 1967]. Причиной этого Платинга считает дефективность самого эпистемического стандарта, неспособного обеспечить адекватную оценку эпистемического статуса убеждений.

Поиск более адекватного эпистемического стандарта Платинга предпринимает в контексте попыток решить так называемую проблему Геттиера. Эдмунд Геттиер – коллега Платинги по государственному университету Уэйна, в котором последний работал с 1958 по 1963 год, – привел несколько известных контрпримеров, демонстрирующих проблематичность классического подхода к определению знания как оправданного истинного убеждения [Gettier, 1963].

Впоследствии эти и подобные им контрпримеры получили название случаев или примеров Геттиера и стали одной из основных тем для обсуждения в аналитической эпистемологии, начиная со второй половины XX в. Стандартный случай Геттиера предполагает, что возможны такие ситуации, когда оправданное истинное убеждение интуитивно не представляется нам знанием. Например, человек бросает взгляд на неработающие часы, время на которых тем не менее совпадает с фактическим, и, не зная того, что часы не функционируют, формирует соответствующее убеждение⁵. С одной стороны, у этого человека имеется обоснованное истинное убеждение, но, с другой, кажется, что несмотря на это, знание у него отсутствует.

Многие эпистемологи, в т. ч. и Плантинга, видят в основную проблему этих случаев в акцидентальном характере отношения между истинностью содержания убеждения и тем, что это убеждение оправдывает. Поэтому и путь решения им видится прежде всего в том, чтобы предложить такую модель отношения между оправданием и истиной, где их связь носила бы существенный, а не случайный характер. Плантинговская концепция того, что он называет «подтверждением» (*warrant*), как раз представляет собой такую модель. Плантинга отказывается от использования термина оправдания применительно к убеждению, заменяя его такими терминами, как «подтверждение», когда речь идет о знании, или «положительный эпистемический статус», когда речь об убеждении, достойном принятия. Свой отказ от «оправдания» он обосновывает деонтологическими коннотациями этого термина, однако в целом можно рассматривать его концепцию «подтверждения» как разновидность решения проблемы оправдания убеждений в широком понимании последнего термина. С точки зрения Плантинги, положительный эпистемический статус возникает у убеждения не в силу соблюдения познающим субъектом некоего эпистемического долга, а в силу соответствующего функционирования тех его эпистемических способностей, посредством которых субъект формирует свое убеждение. Он полагает, что когнитивные способности обладают определенным устройством, нацелены на достижение определенной цели, каковой является истина, предназначены для функционирования в определенной среде. Если когнитивные способности, с помощью которых познающий субъект формирует свои убеждения, работают в подходящей для них среде в соответствии со своим устройством и успешно достигают той цели, для которой они предназначены, то такое функционирование когнитивных способностей Плантинга называет соответствующим (*proper*). Убеждения, возникающие в результате соответствующего функционирования когнитивных способностей субъекта, обладают свойством подтверждения, и это свойство, с точки зрения Плантинги, есть то, что сообщает убеждению положительный эпистемический статус. В случае же, когда сформированное таким образом, т. е. «подтвержденное», убеждение действительно является истинным, то такое убеждение, по его мнению, является знанием. Поскольку с точки зрения данной концепции оправдание представляет собой не что иное, как производную от соответствующего функционирования того или иного когнитивного механизма, то в согласно классификации, приведенной нами выше, такая концепция будет экстерналистской. Убеждение субъекта будет обладать свойством подтверждения вне зависимости от нали-

⁵ Изначально этот пример встречается у Б. Рассела. См.: [Russell, Slater, 2009, p. 140].

чия или отсутствия у него сознательного доступа к работе того когнитивного механизма, в результате соответствующего функционирования которого у него возникает данное убеждение. Иными словами, он может ничего не знать ни о том, как этот механизм работает, ни даже о самом его существовании, но это незнание не лишит убеждения, формируемые с помощью этого механизма, их позитивного эпистемического статуса. Конечно, это не означает, что эти убеждения являются безошибочными, или того, что они не могут быть пересмотрены в свете имеющихся против них возражений, но *prima facie* эти убеждения, с точки зрения Плантинги, будут обладать подтверждением.

Исходя из своей общей концепции «подтверждения», Плантинга строит модель, как религиозные убеждения могли бы обладать позитивным эпистемическим статусом. Сформулировав классическое обвинение теизма в иррациональности в терминах «подтверждения», он показывает, что религиозные убеждения, вопреки утверждениям оппонентов, вполне могут обладать положительным эпистемическим статусом, а в случае своей истинности – даже являться знанием. Плантинга видит главный эпистемический упрек в адрес религиозных убеждений в том, что они необходимым образом являются результатом некой когнитивной дисфункции, которая имеет либо социальную (К. Маркс), либо психологическую (З. Фрейд) природу [Plantinga, 2000, p. 192]. Потому даже если религиозные убеждения случайным образом окажутся истинными, то и тогда они не будут соответствовать эпистемическому стандарту и, следовательно, не смогут быть достойными для принятия рациональным познающим субъектом. Возражения, подобные приведенному выше, которые не настаивают на ложности религиозных, прежде всего теистических, убеждений, а указывают на эпистемическую дефективность таких убеждений, Плантинга называет возражениями *de jure* в противоположность возражениям *de facto*, предполагающим ложность теизма [ibid, p. i]. Поскольку сущность возражения *de jure*, как понимает его Плантинга, заключается в когнитивной дисфункции, в результате которой формируются религиозные и теистические убеждения, то ответом на него может быть такая эпистемическая модель, в которой эти убеждения, напротив, являются результатом соответствующего функционирования познавательного механизма, формирующего данные убеждения. Именно такую модель Плантинга и описывает в своей книге «Подтвержденная христианская вера», обозначая ее как модель Аквината-Кальвина. Что касается отношения этой модели к фактическому положению дел, то он определяет ее как эпистемически возможную, в то же время говоря, что он сам не сомневается в ее актуальности, хотя и не предполагает доказывать это [ibid., p. 168–169].

Ключевым элементом модели Аквината-Кальвина является особый механизм формирования теистических убеждений, который Плантинга называет *sensus divinitatis*. Этот термин заимствован им у Кальвина [Inst I, iii, 1], однако используется в смысле, значительно отличном от первоначального. Говоря о *sensus divinitatis*, Кальвин вероятно, мыслил его работу по аналогии с чувственным восприятием физических объектов, т. е. предполагающим непосредственный контакт между субъектом и объектом познания, и не считал его каким-то особым когнитивным механизмом, отличающимся от всех прочих «способностей души» [Hoitenga, 1991, p. 150, 50]. Плантинга же, напротив, подчеркивает, что *sensus divinitatis* – это специальный механизм формирования убеждений,

вложенный Богом в человека. Этот механизм устроен таким образом, что он действует в определенных условиях, формируя в своем обладателе различные убеждения о Боге, например убеждение, что *Бог руководит его жизнью*, или что *окружающий мир может быть столь прекрасным, только если он создан Богом*, или что *только Бог мог выручить его из той опасности, в которой он оказался*. Что касается обстоятельств, благодаря которым активизируется этот познавательный механизм, то они варьируются от созерцания картин красоты и гармонии природы до переживания чувства вины и смертельной опасности [Plantinga, 2000, p. 174]. Однако при этом важно иметь в виду, что эти обстоятельства независимо от их содержания мыслятся им скорее наподобие окказиональных причин, нежели, как это утверждает Уильям Олстон, как косвенное восприятие самого Бога [Alston, 1993, p. 196]. Иными словами, для формирующего убеждение субъекта не является необходимым условием вступление в когнитивный контакт с реальностью, относительно которой он формирует свое убеждение. В интересующем нас случае формирования религиозных, теистических убеждений они просто возникают у субъекта в определенной ситуации благодаря тому, что эта ситуация активизирует работу *sensus divinitatis*, результатом работы которого и являются соответствующие убеждения. Возникающие при этом убеждения являются, с точки зрения Плантинги, *соответствующе базовым* (properly basic), что означает, что они не выводятся ни из других убеждений, равно как и не имеют какого-то специфического основания в не-доксатических опытных переживаниях. Последнее не означает, что возникновение этих убеждений не сопряжено с какой-то своей особой феноменологией, но эта феноменология скорее сродни той, которая может сопровождать формирование априорных убеждений, чем подлинному перцептивному переживанию. Таким образом, оправданность такого убеждения состоит не в том, что оно выводимо из других убеждений субъекта или имеет своим источником восприятие или самоочевидность, а в том, что оно есть результат соответствующего функционирования *sensus divinitatis*, особого когнитивного механизма, предназначенного для формирования истинных убеждений о Боге. Если такой механизм достаточно надежно устроен, нацелен на истину, успешно работает в подходящей для него среде и при этом отсутствуют эпистемические обстоятельства, препятствующие принятию результатов его работы, то за убеждениями, сформированными с помощью *sensus divinitatis*, должен признаваться положительный эпистемический статус, поскольку последний является не чем иным, как производной от соответствующего функционирования *sensus divinitatis*.

На мой взгляд, подобная модель оправдания религиозных убеждений сталкивается с одной весьма существенной трудностью. Предположим, что постепенно условия среды, для работы в которых *sensus divinitatis* был предназначен изначально, постепенно меняются таким образом, что новые условия, в которых теперь осуществляется его функционирование, радикально отличны от прежних. Например, вместо в большинстве своем естественных объектов, таких как горы, леса, небо и т. п., познающий субъект окружен искусственными объектами, такими как многоэтажные дома, автомагистрали и т. п. В этих новых условиях *sensus divinitatis* либо не будет активироваться вообще, либо результаты его работы не будут иметь «подтверждения», поскольку она будет осуществляться в неподходящей среде. Кажется, что этот недостаток было

бы легче устранить, предположив, что у познающего субъекта есть некая возможность более непосредственного эпистемического контакта с познаваемым объектом, каковым в случае рассматриваемых нами религиозных убеждений является Бог. Именно такую возможность предполагает модель оправдания религиозных убеждений, разработанная У. Олстоном.

Модель оправдания религиозных убеждений У. Олстона

У. Олстон предложил свою модель оправдания религиозных убеждений, логика которой развивается во многом параллельно плантинговской. В наиболее подробном виде она представлена в его монографии «Восприятие Бога. Эпистемология религиозного опыта», вышедшей в 1993 г., т. е. приблизительно за 7 лет до публикации Плантингой его главного труда по эпистемологии религии, книги «Подтвержденная христианская вера» (2000). Более того, в «Подтвержденной христианской вере» имеется посвящение Олстону, в котором тот назван «учителем, образцом для подражания» и «другом» [Plantinga, 2000, p. V]. Несмотря на это взгляды двух философов различаются довольно значительно, и я намеренно изменил хронологический порядок их изложения, поскольку, на мой взгляд, модель Олстона успешнее справляется с некоторыми недостатками, присущими модели Плантинги.

Основная идея олстонского подхода к проблеме оправдания наших убеждений заключается в том, что практически рациональным следует считать принятие тех убеждений, которые формируются в рамках того, что сам Олстон называет «доксатическими практиками». Под ними он понимает «некую систему или совокупность... “механизмов”, каждый из которых выдает на выходе убеждение в качестве результата, который определенным образом связан с информацией, поступившей в него на входе» [Alston, 1993, p. 153]. Существует множество доксатических практик, и они носят социальный и исторический характер, т. е. они не могут быть сведены к индивидуальным познавательным способностям отдельных индивидов и могут возникать, модифицироваться и даже исчезать с течением времени. В качестве примеров наиболее значимых доксатических практик Олстон приводит чувственное восприятие, память, интроспекцию, рациональную интуицию, индукцию, дедукцию и т. п. [ibid., p. 6]. К числу доксатических практик он также относит мистический опыт восприятия Бога, который он наряду с натуральной теологией, Откровением и Преданием понимает как один из множества источников формирования религиозных убеждений, имея в виду прежде всего христианскую традицию. Говоря о доксатических практиках вообще, важно отличать доксатическую практику как механизм формирования убеждений от того способа ввода информации, который является источником формирования соответствующего убеждения. Например, доксатическая практика, которую Олстон называет чувственным восприятием, в качестве способа ввода информации предполагает наличие у субъекта перцептуального опыта, который служит источником для формирования у субъекта убеждений о существовании вокруг него физических объектов, а также наличия у этих объектов определенных свойств. Однако перцептивный опыт, взятый сам по себе, — это еще не сама доксатическая практика, а только материал, который в ней используется.

Для индивидуации дократических практик необходим не только специфический способ ввода информации, который был бы характерен исключительно для этой практики, но и специальная система проверок и тестов, которая позволяла бы отличить подлинный результат дократической практики от неподлинного. Такую систему Олстон называет корректирующей системой (overrider system) [ibid., p. 159, 167]. Например, чувственный опыт как дократическая практика предполагает некую возможность отличить подлинное восприятие от иллюзорного, а мистическое восприятие – подлинное восприятие Бога от прелести или галлюцинаторного воображения. Тем не менее ни одна дократическая практика, по мнению Олстона, не имеет некругового, независимого доказательства своей надежности, т. е. способности давать на выходе максимальный процент истинных убеждений. Это касается не только таких дократических практик, как мистическое восприятие, но и самого обычного чувственного восприятия. Причина этого заключается в том, что у нас нет возможности проверить истинность убеждений, формируемых нами на основании чувственного опыта, иначе, чем опираясь на сам чувственный опыт. Иными словами, для результатов чувственного восприятия как дократической практики не существует системы тестов и проверок, которая бы подтверждала его надежность, независимо от самой этой дократической практики. В этом смысле мистическое восприятие, по мнению Олстона, ничем не отличается от чувственного восприятия или какой-либо иной известной нам дократической практики. И поэтому если практически рационально использовать одну дократическую практику, то равным образом практически рационально использовать и другую. Другими словами, с точки зрения их надежности и рациональности все дократические практики находятся в одной лодке. В данном отношении его позиция во многом сходна с той, которую Плантинга высказывает в своей книге «Бог и другие сознания», говоря, что несмотря на отсутствие пропозициональных доказательств, признавать существование Бога столь же рационально, сколь рационально признавать существование других сознаний.

В отличие от Плантинги, Олстон разделяет оправдание и знание. С его точки зрения, оправдание не является необходимым условием знания, тогда как Плантинга определяет подтверждение как то, что делает истинное убеждение знанием. Тем не менее Олстон, как и Плантинга, придерживается не деонтологической, а релейбилистской концепции оправдания⁶, полагая, что оправданность убеждения неким образом ведет его обладателя к истине, повышая вероятность того, что соответствующее суждение окажется истинным. Приведение к истине является фактическим свойством оправданного убеждения, т. е. оно необязательно должно осознаваться самим субъектом, тогда как внутренний доступ субъекта к источнику формируемого им убеждения, согласно Олстону, необходим для оправданности последнего⁷.

⁶ Релейблизм (от англ. reliable – надежный) – разновидность теорий оправдания убеждений, которые видят оправданность того или иного убеждения в том, что оно является результатом надежного когнитивного процесса. При этом под «надежностью» понимается то, что посредством данного механизма в подавляющем большинстве случаев формируются истинные убеждения. Подробнее см.: [Feldman, 2003, p. 90–93].

⁷ Обсуждая чувственное и мистическое восприятие, Олстон отказывается от этого требования, поскольку полагает, что в случае перцептивных убеждений это условие выполняется ipso facto. См.: [Alston, 1993, p. 75–76].

Проиллюстрируем эту мысль с помощью примера. Предположим, что Иван имеет визуальный опыт, в котором ему представляется, что перед ним находится бежевый стол квадратной формы. На основе этого опыта Иван посредством доклатической практики формирует убеждение, что перед ним находится бежевый стол квадратной формы. С точки зрения Олстона, убеждение Ивана оправдано в том случае, если (1) визуальный опыт является надежным проводником к истине и (2) **Иван осознает, что визуальный опыт является источником его убеждения.** Но при этом не нужно, чтобы у Ивана было знание или оправданное убеждение, что визуальный опыт является надежным проводником к истине. Важно иметь в виду, что в случае перцептуальных убеждений сам источник убеждения, в нашем примере это визуальный опыт, имеет недоклатическую природу, и оправданность возникающего таким образом убеждения проистекает непосредственно – полностью или частично – не из других убеждений, а из эпистемического контакта с самим объектом, относительно которого формируется это убеждение.

Вернемся теперь к проблеме оправдания религиозных убеждений. По мнению Олстона, одним из важнейших источников таких убеждений является мистическое восприятие Бога. Его Олстон понимает по аналогии с чувственным восприятием физических объектов как явление Бога воспринимающему субъекту в качестве *такого-то и такого-то*, например, любящего, заботящегося, утешающего и т. п. Олстон не настаивает на том, что для оправданности религиозных убеждений, формируемых на основе непосредственного восприятия Бога, должна использоваться именно его субъект-объектная модель восприятия. Но, по его мнению, это наиболее естественный способ теоретического конструирования подобного опыта, хотя его модель оправдания религиозных убеждений вполне совместима и с другими концепциями восприятия.

Рассмотрим в качестве примера один из случаев непосредственного восприятия Бога, который Олстон приводит в своей книге:

Когда я был в преполовении своих лет и разразилась Вторая Мировая война, настала ночь, когда я оказался в глубочайшем смятении духа. Я был один в своей спальне и расхаживал туда сюда по полу. ...Неожиданно я услышал голос, твердо сказавший: "Будь спокоен и знай, что Я – Бог!" Это изменило мою жизнь. Я лег в постель, спокойный и уверенный [Alston, 1993, p. 19].

В описанной ситуации Бог является субъекту как утешающий его, и, опираясь на это переживание, он мог бы сформировать убеждение, что *Бог утешает его, заботится о нем, руководит его жизнью.* Каким именно образом, по мнению Олстона, это убеждение может иметь оправдание?

С одной стороны, Олстон рассматривает оправданность в качестве функции адекватности источника убеждения [ibid., p. 78]. **Это означает, что оправдание убеждения, которое мог бы сформировать субъект из вышеприведенного примера, зависит от того, было ли явление Бога ему подлинным или это была слуховая галлюцинация.** Если Бог действительно сказал ему слова утешения, то его убеждение, что *Бог утешает его*, было бы оправданным, по крайней мере, *prima facie*. Однако проблема заключается в том, что здесь так же, как, впрочем, и в случае обычного чувственного восприятия, нет возможности установить независимым способом подлинность этого восприятия. Поэтому,

с другой стороны, он видит оправдание как функцию не столько адекватности самого источника убеждения, сколько соответствующей доксаматической практики, утверждая, что

... вопреки тому, что могло бы показаться наиболее естественной процедурой, мы должны защищать подлинность восприятия X, исходя из рациональности формирования убеждений скорее на основе подобного предполагаемого восприятия, чем обратным образом [ibid., p. 227].

Другими словами, с точки зрения Олстона, подлинность предполагаемого восприятия Бога обосновывается рациональностью соответствующей доксаматической практики, а нерациональность этой практики проистекает из подлинности восприятия Бога. В этом отношении модель Олстона оказывается в непосредственной близости к модели Плантинги. Там, где у первого источником оправдания выступает специальный когнитивный механизм, *sensus divinitatis*, вложенный Богом в человека с целью богопознания, у Олстона оказывается специальная доксаматическая практика, рациональность которой определяет то, что мы считаем восприятие человеком Бога подлинным. Ведь эта практика была бы нерациональной, если бы отрицала подлинность опытных переживаний, которые являются ее источником.

В связи с этим возникает вопрос об эпистемическом статусе такой доксаматической практики, как мистическое восприятие. Что делает ее оправданной? Насколько я могу судить об этом, у Олстона есть две основные идеи, как можно ответить на этот вопрос. Во-первых, мистическое восприятие как особая доксаматическая практика ничем не хуже и не лучше любой другой доксаматической практики, включая и такие способы формирования убеждений, как чувственное восприятие, память и рассуждение. Все они в равной мере страдают от невозможности показать их надежность, не впадая при этом в эпистемический круг. Во-вторых, – и это, как я понимаю, является главным доводом Олстона, – у нас в нашей эпистемической ситуации нет иного выхода, как пользоваться теми доксаматическими практиками, которые существуют в том обществе, в котором мы живем. Это, конечно, не означает, что все они безошибочны и недоступны для критики или не могут быть пересмотрены. Это означает лишь, что убеждения, сформированные в рамках таких практик, следует считать надежными и оправданными *prima facie*. В дальнейшем, однако, они вполне могут быть подвергнуты критике и отвергнуты в случае, если окажется, что они не обнаруживают высокую степень внутренней противоречивости или несовместимости с результатами других доксаматических практик.

Сам Олстон рассматривает свою позицию как разновидность умеренного фундаментализма, поскольку возводит оправдание религиозных убеждений среди прочего к не-доксаматическим основаниям в виде непосредственного восприятия Бога [ibid., p. 300]. Эта черта олстонской модели давала бы, на мой взгляд, некое преимущество по отношению к модели *sensus divinitatis*, предлагаемой Плантингой, поскольку в ней теистическое убеждение имело бы оправдание не только в неком, пусть и заложенном в человека Богом, когнитивном механизме богопознания, но и в более непосредственном эпистемическом контакте познающего субъекта с познаваемым объектом. Однако предложенная Олстоном модель открыта для той же критики, что и плантинговская, в ее

рамках невозможно обосновать подлинность эпистемического контакта с Богом как объектом познания без ссылки на надежность тех механизмов, посредством которых формируется соответствующее религиозное убеждение. Несмотря на то, что модель Олстона, кажется, имеет определенное преимущество по отношению к модели Плантинги, подчеркивая социальный, исторический характер этих механизмов (доксатических практик), тем не менее само по себе утверждение о том, что подобные механизмы являются социально одобряемыми и укорененными в исторической традиции, на мой взгляд, еще не способно решить проблему оправданности религиозных убеждений.

«Волюнтаристское» оправдание религиозных убеждений

Еще одна черта, характерная для оправдательных моделей Плантинги и Олстона, – это их решительный доксатический антиволюнтаризм и противопоставление истины иным не-эпистемическим благам. Плантинга, конструируя свое возражение *de jure* против теизма, утверждает, что если бы механизм, порождающий теистическое убеждение, был нацелен на нечто, отличное от истины, например психологический комфорт или выживание, то убеждение, сформированное посредством такого механизма, было бы лишено подтверждения, т. е. не имело бы положительного эпистемического статуса. Аналогично и проблема неизбежности «эпистемического круга», поднимаемая Олстоном, предполагает автономность истины от наших эпистемических способностей и невозможность доступа к ней иным путем. Познавательные способности зачастую представляются Плантингой и Олстоном как своего рода механизмы, автоматически выдающие результат при вводе в них определенных данных таким образом, что сам субъект никоим образом не способен повлиять на их работу. Познающий субъект мыслится ими как лишенный контроля над своей познавательной деятельностью, по крайней мере, там, где речь идет о механизмах формирования базовых убеждений, будь то *sensus divinitatis*, чувственное или «мистическое» восприятие. И в этом, как мне представляется, заключается причина, почему их модели не способны в полной мере решить проблему оправданности религиозных убеждений.

Такой подход довольно резко контрастирует с тем, что находим как в текстах Фомы Аквинского, так и Жана Кальвина, идеями которых вдохновляется Плантинга. И Фома Аквинский, и Кальвин эксплицитно помещают проблему богопознания в контекст поиска человеком счастья как своей высшей цели, утверждая, что именно в познании Бога заключается высшее человеческое счастье и блаженство⁸. Древняя традиция, восходящая как минимум к Августину, отводит важную роль в познавательном процессе не только эпистемическим способностям и механизмам в узком смысле, но и аффективно-волевым аспектам человека. Согласно Августину, Фоме Аквинскому, Рене Декарту, формирование убеждения не обходится без воли. Августин определяет веру как мышление с согласием⁹. В «Сумме теологии» Аквинат развивает эту идею следующим

⁸ Например, ST I q2 a1; SCG I,11; Inst I,v,1.

⁹ Quamquam et ipsum credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare. De Praedestinatione Sanctorum I, 2, 5.

образом. Он различает между случаями, когда человек обладает истиной непосредственной достоверностью видения или когда он может вывести истину из такой непосредственной достоверности видения с необходимостью, и случаем, когда он рассматривает разумом некий предмет, относительно которого подобная достоверность видения у него отсутствует. В этом последнем случае отношение его воли к предмету рассмотрения способно сыграть решающую роль в формировании убеждения относительно данного предмета, поскольку в подобной ситуации ум субъекта, формирующего убеждение, склоняется волей к твердому принятию его содержания, тогда как мог бы его и не делать этого¹⁰.

Однако почему мы должны признавать то или иное склонение воли субъекта эпистемически оправданным, если сами познавательные способности оказываются не состоянием однозначно засвидетельствовать свою «правоту»? Декарт в «Принципах философии» обвиняет именно волю в возникновении заблуждений, говоря, что воля способна желать чего угодно, уводя нас за пределы того, что ясно нами воспринимаемо [Principia Philosophiae I, 35]. Тем не менее эпистемически оправдывающую роль воли в случае религиозных убеждений можно видеть как в особенности самого объекта, на который она направлена, так и в качествах волящего субъекта. Я полагаю, что такую «волюнтаристскую» модель оправдания религиозных убеждений можно было бы предложить, основываясь на некоторых идеях св. Фомы Аквинского в соединении с аретической эпистемологией.

В Quaeſtiones disputatae de veritate Фома Аквинский пишет:

Иногда интеллект не может определиться по отношению ни к одной из частей противоположности ни сразу посредством [постижения] определений, [входящих в них] терминов, как это происходит в случае начал [знания], ни на основании начал, как это происходит в случае заключений доказательства, а вместо этого определяется волей, которая выбирает, чтобы определенно и однозначно согласиться одной [из частей противоположности], которая достаточна для того, чтобы повлиять на волю, но не на интеллект, в частности происходит это по той причине, что именно эта [из двух частей противоположности] представляется благой и подходящей для согласия [с ней]. Так происходит в случае верующего, ведь когда некто верит словам другого человека, [то он делает это], потому что они представляются ему подходящими или разумными¹¹.

При этом, как отмечает австрийский философ Бруно Нидербахер, в случае контингентных благ такое склонение интеллекта волей не всегда способно обеспечить рациональность убеждения [Niederbacher, 2012, p. 345–346]. Однако, в случае необходимого и безусловного блага, которым, по мнению Фомы Аквинского, является Бог, дело обстоит иным образом. Если воля влекома абсолютным благом, то ее определяющее влияние на интеллект можно считать рациональным по той причине, что в этом случае абсолютное благо совпадает с абсолютной истиной. В то же время Нидербахер указывает на то, что человек, обладающий добродетелью, склонен в силу своего характера выбирать то, что на самом деле является благом. Поэтому в случае, когда воля такого человека определяет его интеллект, его убеждение, сформировавшееся в результате этого влияния, можно также считать оправданным [ibid].

¹⁰ ST II–II q.2 a.1.

¹¹ QDV 14, a.1.

Таким образом, в рамках предлагаемой модели оправдания религиозных убеждений мы могли бы предположить, что, с одной стороны, если воля человека естественным образом устремлена к своему высшему благу, которое есть Бог, то в определенных случаях, когда его познавательные способности, взятые сами по себе, не способны достичь определенности в отношении истины, эта воля приближается к ней в большей степени, поскольку в Боге истина и благо совпадают. При этом, приближаясь к своей цели, воля воздействует на интеллект и, возможно, на другие познавательные способности субъекта таким образом, что с их помощью он формирует соответствующее убеждение. То есть воля заставляет субъект принять то убеждение, которое согласуется с предметом ее влечения, которым в данном случае оказывается истина. Так, в случае подлинного мистического восприятия Бога, человек, переживший опыт, подобный вышеописанному, мог бы под влиянием воли сформировать убеждение, что *Бог утешает его, заботится о нем, руководит его жизнью*. И это убеждение, несмотря на отсутствие у него неоспоримого свидетельства со стороны чисто познавательных способностей, было бы оправдано правильной направленностью воли сформировавшего его субъекта. Фактическое совпадение блага и истины в предмете, влекущем к себе волю познающего субъекта, выступало бы в качестве гарантии того, что влияние воли склоняло бы его именно к истине, а не к чему-либо иному.

С другой стороны, воля человека во многом связана с его характером, в том числе и с его свойствами, имеющими среди прочего значение для познавательной деятельности, например такими, как честность, справедливость, стремление к истине, ответственность, проницательность, критическое отношение, внимательность и т. п. Именно эти черты характера, которые можно описать как эпистемические добродетели, защищают его искажения естественного стремления воли к высшему благу и истине, тем самым не позволяют ей отвлекаться на иные предметы, впадая в заблуждение. Поэтому воля человека, обладающего такими качествами, в большей степени способна придерживаться своей естественной направленности, и у нее меньше риска отклониться к иным предметам, что могло бы быть, в том случае, если бы воля предавалась им безусловным образом, сделать ее источником ошибок, как об этом писал Декарт. Тем не менее кажется, что наличие у человека определенных черт характера, в том числе и эпистемических добродетелей, способно помочь ему избежать этой опасности.

Таким образом, описанная выше двоякая детерминация – со стороны Бога как высшего блага и истины, влекущего к себе волю познающего субъекта, и со стороны эпистемических добродетелей, побуждающих субъект к истине и оберегающих его от отклонения к заблуждению, – могла бы служить оправданием религиозных убеждений, формируемых познающим субъектом. При этих условиях мистический опыт также мог бы рассматриваться как одна из возможных форм когнитивного контакта с Богом, на основе которого было бы оправдано формирование соответствующих религиозных убеждений.

Список сокращений

Inst – Institutio christianae religionis
QDV – Quaestiones disputatae de veritate
SCG – Summa contra gentiles
ST – Summa theologiae

Список литературы

- Карпов, 2014 – *Карпов К.В.* Эпистемологические предпосылки теистической философии А. Плантинги // Вестн. Православ. Свято-Тихонов. гуманитар. ун-та. Сер. 1: Богословие. Философия. 2014. № 4 (54). С. 64–79.
- Карпов, 2017 – *Карпов К.В.* Эпистемология религии как дисциплинообразующая часть философии религии // *Epistemology & philosophy of science / Эпистемология и философия науки.* 2017. Т. 53. № 3. С. 1–18.
- Шохин, 2014 – *Шохин В.К.* Агатология: Современность и классика. М.: Канон+, 2014. 360 с.
- Alston, 1993 – *Alston W.* Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993. xii, 320 p.
- Feldman, 2003 – *Feldman R.* Epistemology. Upper Saddle River: Prentice Hall, 2003. 197 p.
- Gettier, 1963 – *Gettier E.* Is Justified True Belief Knowledge? // *Analysis.* 1963. 23(6). P. 121–123.
- Hoitenga, 1991 – *Hoitenga D.J. Jr.* Faith and Reason from Plato to Plantinga. N. Y.: State of New York University Press, 1991. 294 p.
- Niederbacher, 2012 – *Niederbacher B.* The Relation of Reason to Faith // *The Oxford Handbook of Aquinas.* Oxford University Press, 2012. p. 337–347.
- Plantinga, 1967 – *Plantinga A.* God and other Minds, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1967. xii, 278 p.
- Plantinga, 2000 – *Plantinga A.* Warranted Christian Belief. Oxford, 2000. 528 p.
- Russell, Slater, 2009 – *Russell B. Slater J.G.* Human Knowledge: Its Scope and Limits. Francis & Taylor Routledge, 2009. 480 p.
- Watson, 2018 – *Watson J.C.* Epistemic Justification // *Internet Encyclopedia of Philosophy.* URL: <http://www.iep.utm.edu/epi-just/#SH1a/> (дата обращения: 10.01.2018).
- Zagzebski, 1996 – *Zagzebski L.T.* The Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge. Cambridge University Press, 1996. 384 p.

“Sensus divinitatis” and “Mystical Perception”: Two Models of Epistemic Justification of Religious Beliefs

Igor G. Gasparov

N.N. Burdenko Voronezh State Medical University. Studencheskaya Str. 10, Voronezh 394036, Russian Federation; e-mail: gasparov@mail.ru

The article deals with the problem of epistemic justification of religious beliefs. The autor considers two accounts of epistemic justification which were proposed by two influential contemporary philosophers of religion, Alvin Plantinga and William Alston. According to

Plantinga, religious beliefs can acquire their justification due to a reliable belief-forming mechanism called *sensus divinitatis*. According to Alston, justification of religious beliefs is the function of doxastic practices some of which can use mystical experience as their source. It has been demonstrated that despite of the essential differences the proposed justification models shares some of their characteristics, including of some common shortages. In particular, none of them is able to account for genuineness of epistemic contact with God as the object of knowledge without the reference to the reliability of the belief-forming mechanisms through which the cognizer forms the beliefs in question. This means that both accounts are vulnerable to the problem of “epistemic circularity”. The author proposes a virtue epistemological solution to the problem. According to this solution, a double determination – first, from the part of God who being the supreme good and truth does attract the will of the cognizer, and, second, from the part of the epistemic virtues that move the cognizer towards the truth and away from the error, – could impart to the religious beliefs a positive epistemic status.

Keywords: Epistemology of Religion, Virtue Epistemology, Doxastic Voluntarism, *Sensus Divinitatis*

References

- Alston, W. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993. xii, 320 pp.
- Feldman, R. *Epistemology*. Upper Saddle River: Prentice Hall, 2003. 197 pp.
- Gettier, E. Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, 1963, 23(6), pp. 121–123.
- Hoitenga, D. J. Jr. *Faith and Reason from Plato to Plantinga*. New York: State of New York University Press, 1991. 294 pp.
- Karpov, K. V. Epistemologicheskie predposylki teisticheskoi filosofii A. Plantingi. [Epistemological Presuppositions for the Theistic Philosophy of A. Plantinga], *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta*. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofii. 2014, no. 4 (54), pp. 64–79. (In Russian)
- Karpov, K. V. Epistemologiya religii kak distsiplinoobrazuiushchaya chast filosofii religii [Epistemology of Religious Belief as an Essential Part of Philosophy of Religion], *Epistemology & philosophy of science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2017. vol. 53, no. 3, pp. 1–18 (In Russian).
- Niederbacher, B. The Relation of Reason to Faith, in: *The Oxford Handbook of Aquinas*. Oxford University Press, 2012, pp. 337–347.
- Plantinga, A. *God and other Minds*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967. xii, 278 pp.
- Plantinga, A. *Warranted Christian Belief*. Oxford, 2000. 528 pp.
- Russell, B., Slater, J. G. *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. Routledge: Francis & Taylor, 2009. 480 pp.
- Shokhin, V. K. *Agatologiya: Sovremennost i klassika* [Agathology: the Contemporaneity and the Classics]. M.: Kanon+, 2014. 360 pp. (In Russian).
- Watson, J. C. Epistemic Justification, in: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Available at: <http://www.iep.utm.edu/epi-just/#SH1a> (accessed 10.01.2018).
- Zagzebski, L. T. *The Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge University Press, 1996. 384 pp.

Стивен Гримм

Логика мистицизма

Стивен Гримм – доктор философии, профессор, декан факультета философии Фордемского университета.

Фордемский университет, факультет философии, Бронкс, Нью-Йорк, 10458, Коллинз Холл, 133;
e-mail: sgrimm@fordham.edu

Мистический опыт имеет два аспекта. Он включает в себя: 1) прямой контакт с Богом; 2) единение с Богом. Чтобы прояснить первый аспект, я буду опираться на концепцию, изложенную в основательном труде Уильяма Олстона «Восприятие Бога». Несмотря на то, что точка зрения Олстона кажется мне правильной во многих отношениях, основная ее проблема состоит в том, что представление о контакте с Богом, или о восприятии Бога, отрывается от представления о единении с Ним. На мой взгляд, в наш опыт богообщения, поскольку он является опытом взаимодействия с личностью, приносится важный элемент единения, который не учитывает Олстон.

Ключевые слова: восприятие Бога, единение с Богом, ключевые характеристики мистического опыта, мистицизм, философия религии, христианство, эпистемология религиозной веры, Уильям Олстон

Христианин будущего или предстанет как мистик, или же он перестанет вообще быть чем-то определенным [Rahner, 1971, p. 15].

Карл Ранер

Учение Церкви не имело бы никакого воздействия на душу человека, если бы оно как-то не выражало внутреннего опыта истины, данного в различной «мере» каждому верующему. Итак, нет христианской мистики без богословия и, что существеннее, нет богословия без мистики [цит. по: Лосский, 1991, с. 10].

Владимир Лосский

Иезуиты были и остаются источником вдохновения для католицизма, не единственным, но, возможно, наиболее эффективным: для его культуры, учения, миссионерской деятельности, преданности святому престолу. Игнатий был реформатором и мистиком, что является решающим параметром для церкви, поскольку религия без мистиков представляет собой философию [Glatz, 2013].

Франциск, Папа Римский

Вступление

Я начинаю эту статью с вышеприведенных цитат, чтобы подчеркнуть противоречия в нашем понимании мистицизма.

Если Карл Ранер, Владимир Лосский и Папа Римский Франциск правы, мистический опыт представляет собой ключевой элемент христианской жизни – не только для ее «гениев», но и для рядовых христиан. Без этого опыта, по словам Франциска, христианство рискует превратиться в «философию» – всего лишь набор утверждений, или «мертвую букву».

В то же время я полагаю, что если вы спросите обычного христианина, является ли он мистиком, он, наверное, с трудом воспримет ваш вопрос всерьез. Вероятно, он ответит: «Конечно, нет». И причиной этого, по-видимому, является тот факт, что в обыденном сознании, по крайней мере на Западе, мистицизм ассоциируется с вершинами духовной жизни, сопровождающимися видениями, экстазами и глубинным опытом единения с Богом. Поскольку большинство людей никогда ничего подобного не испытывали, мистицизм кажется им слишком далеким от их реальной жизни феноменом.

В настоящей статье я попытаюсь развить такое понимание мистического опыта, которое будет учитывать обе эти позиции: с одной стороны, позицию рядового христианина, согласно которой мистический опыт – достаточно редкое и абстрактное явление, и, с другой стороны, позицию теологов, высказанную Ранером, Лосским и, возможно, Папой Франциском и предполагающую, что мистический опыт – довольно распространенный феномен, поскольку для многих верующих вера не является «мертвой буквой».

С моей точки зрения, ключ к примирению этих позиций кроется в признании того факта, что мистический опыт по своей сути включает в себя два аспекта: (1) прямой контакт с Богом и (2) единение с Богом.

Чтобы прояснить первый аспект, т. е. разобраться в том, что означает прямой контакт с Богом, я буду опираться на концепцию, изложенную главным образом в основательном труде Уильяма Олстона «Восприятие Бога» (*Perceiving God*). Несмотря на то, что точка зрения Олстона кажется мне правильной во многих отношениях, основная ее проблема, на мой взгляд, состоит в том, что она отрывает представление о контакте с Богом, или о восприятии Бога, от представления о единении с Ним. Я же, напротив, утверждаю, что, поскольку в нашем опыте богообщения мы вступаем во взаимоотношения с личностью, данный опыт также содержит в себе важный элемент единения, который Олстон упускает из виду.

Понятие единения, однако, это дело степени: если такие известные мистики, как Тереза Авильская или Иоанн Креста, наслаждались более полноценным, совершенным и длительным общением с Богом, то у простых христиан опыт богообщения обычно носит неполный, неравномерный или несовершенный характер, нередко прерываясь приступами эгоизма и повседневной суетой.

Итак, то, что я намереваюсь здесь подробно рассмотреть, отчасти сводится к следующей догадке Эдуара Ресежака¹:

Мистический опыт завершается словами «Я жив, но не Я, а Бог во мне». Подобное ощущение тождественности, естественное завершение мистической активности, имеет очень важное значение. На ранних стадиях мистическое сознание ощущает Абсолют в противопоставлении Я... По мере того как деятельность мистика продолжается, оно [сознание] стремится отбросить это противопоставление... В конце концов мистическое сознание становится обладателем ощущения Сущности одновременно большей, чем Я, и тождественной с ним – достаточно великой для того, чтобы быть Богом, и достаточно личной для того, чтобы быть мною [цит. по: Андерхилл, 2000, с. 92].

Хотя Ресежак ставит здесь акцент на предельном или завершающем состоянии, в котором Бог полностью наполняет нашу жизнь, мне кажется, что в данном фрагменте особого внимания заслуживает скорее описание начального этапа – того, что Ресежак называет «ранними стадиями» мистического сознания. На мой взгляд, именно такие ранние стадии мистического сознания, или мистического опыта, переживают рядовые христиане, для которых христианство не является мертвой буквой. И мы не должны допустить, чтобы наша высокая оценка предельного состояния препятствовала нашему осмыслению ранних стадий мистического опыта или довела над ним.

Прежде чем интерпретировать указанные аспекты мистического опыта в рамках концепции, предложенной Олстоном, я подробно остановлюсь на более общих положениях его теории. В разделах II и III будут рассмотрены разработанные им онтология чувственного восприятия и эпистемология ос-

¹ Ресежак Эдуард (Récéjac Edouard, род. 1853) – французский религиовед, получивший известность благодаря своей книге «Эссе об основаниях мистического сознания» [Récéjac, 1897]. Через два года после публикации французского текста вышел английский перевод: Récéjac, 1899). – *Примеч. пер.*

нованных на чувственном восприятии верований. Затем, в разделах IV и V, я изложу свои дополнения концепции Олстона, которые позволят включить в нее элемент единения.

Олстон об ощущении и восприятии Бога

Олстон отстаивает версию прямого реализма в природе восприятия. Согласно его теории представления, мы воспринимаем вещи этого мира, когда они выглядят или являются нам определенным образом. Например, я воспринимаю помидор в моем салате потому, что он выглядит или являет себя мне определенным образом. Он являет себя красным в ряду других ингредиентов.

Согласно Олстону, восприятие от других форм сознания отличается то, что вещи выглядят или являют себя мне определенным образом. Восприятие красноты помидора отличается от размышления или воспоминания о красноте помидора потому, что в восприятии объект «показывает себя» мне или непосредственно представлен мне. В соответствии с этой точкой зрения, если бы объект не был представлен непосредственно, различить эти формы сознания было бы сложно².

Олстон, следовательно, отвергает теории воспринимающего сознания, по которым объекты восприятия являются, в некотором смысле, моими собственными идеями или конструкциями. По Олстону, в восприятии наш разум, в буквальном смысле, обращается к миру, чтобы включить в себя вещи мира – или как минимум вещи, внешние нам, – в качестве его объектов.

Олстон также подчеркивает, что восприятие вещей таким путем независимо от концепций, суждений или убеждений. Одно дело для объекта являть себя определенным образом кому-либо, другое – для кого-либо воспринять, или рассудить, что вещь проявляет себя таким образом. Например, игрушка может представляться или казаться ребенку бордовой, даже если ребенок не имеет понятия «бордовости» и не может вынести суждение, что игрушка является бордовой. Конечно, Олстон не отрицает, что в нормальном взрослом восприятии явление и суждение – или применение понятий – обычно тесно связаны. Он также не отвергает того, что различные концептуальные схемы могут повлиять на то, как вещи в мире являют себя кому-либо. Олстон утверждает лишь, что концептуальный аппарат не является необходимым для восприятия. Необходимо для восприятия только то, что объект выглядит определенным образом для кого-то или что объект представляет себя таким-то образом.

Если этот анализ природы восприятия верен, рассуждает Олстон, то можно предположить, что нормальный человек способен воспринять Бога различными путями. Не в том смысле, что мы увидим Бога (визуально) наряду с другими вещами в мире или услышим Бога так, как мы можем слышать другие объекты. Скорее, в том смысле, что Бог может быть напрямую представлен в нашем восприятии различными способами – что мы можем непосредственно иметь опыт о Боге, как, например, любящем, или всемогущем, или всепрощающем.

² На наш взгляд, при подобной трактовке различения восприятия, размышления и воспоминания остается непроясненным вопрос о том, как все-таки различить размышление об объекте, воспринятом в прошлом, и просто воспоминание о нем. – *Примеч. пер.*

Внимательный взгляд на труды различных мистиков подтверждает, согласно Олстону, эту точку зрения. Рассмотрим следующие три цитаты, которые он приводит:

Как вдруг я... ощутил присутствие Бога, – я передаю все это совершенно так, как это отразилось тогда в моем сознании, – как будто Его доброта и могущество пронизали мою душу. ...Но чем более стараюсь я найти слова, чтобы выразить это внутреннее общение, тем более я чувствую невозможность воспроизвести это впечатление с помощью обычных образов. Лучше всего было выразить пережитое мною такими словами: Бог был со мною, и хотя оставался невидимым и недоступным ни одному из моих чувств, сознание мое постигло Его [цит. по: Джеймс, 1993, с. 60–61]. (Анонимный протокол)

Он являет себя душе знанием, которое ярче солнца. Я не имею в виду солнце видимое или какую-либо яркость, но есть свет, который невидимо освещает разум [цит. по: Alston, 1991, p. 13]. (Тереза Авильская)

Превыше этого душа получает дар видеть Бога. Бог говорит ей: «Видь меня!», и тогда душа постигает Его пребывающим в себе. При этом она видит Его более ясно, чем один человек видит другого. Ибо *очи души зрят изобилие, о котором я не могу говорить, поскольку это изобилие не телесное, но духовное, и больше я ничего не могу сказать*. И радуется тогда душа этому зрелищу неизреченной радостью, ибо такое изобилие есть свидетельство подлинного пребывания в ней Бога [цит. по: Андерхилл, 2000, с. 279]. (Анджела из Фолиньо³)

На взгляд Олстона, ключевые особенности восприятия фигурируют во всех приведенных случаях. Так, Бог непосредственно присутствует, или дан в опыте, описанном выше, во многом таким же образом, что и объекты, которые либо непосредственно присутствуют в окружающем мире, либо даны в нормальном чувственном восприятии. Это не те смутные религиозные чувства (возможно, как описал Шлейрмахер, постоянное чувство зависимости), которые затем интерпретируются как приходящие от Бога. Скорее, как и в обычном сенсорном восприятии, мы непосредственно сталкиваемся с «вещью-в-себе» – самим Богом – в нашем опыте.

Такого рода опыт общения с Богом Олстон называет «мистическими переживаниями», или «мистическими восприятиями» Бога. Он признает, что использование термина «мистический» в данном случае отклоняется от привычного словоупотребления, поскольку мистические опыты, осмысленные та-

³ Анджела из Фолиньо (1248–1309) – итальянская монахиня-францисканка, выдающийся мистик Средневековья. В 2013 г. причислена к лику святых. Испытанные Анджелой мистические переживания были записаны с ее слов ее духовником и послужили первой частью «Книги блаженной Анджелы из Фолиньо». Анджела описывает 26 шагов духовного путешествия-единения с Богом. Первые шесть из них посвящены очищению через страдания. Шаги с 7 по 17 – болезненные видения Распятия, далее – усиливающееся горение огня любви и, наконец, единение с Богом. Существует русскоязычный перевод этой книги, выполненный Л.П. Карсавиным в 1918 г. и переизданный дважды: *Карсавин Л.П.* Откровения блаж. Анжелы / Пер. и вступ. ст. Л.П. Карсавина. М.: Изд. Г.А. Лемана, 1918. 320 с.; *Карсавин Л.П.* Откровения блаж. Анжелы / Пер. Л.П. Карсавин, А.П. Печковский; предисл. Л.П. Карсавин. Киев, 1996. 223 с.; *Карсавин Л.П.* Откровения блаж. Анжелы // *Католичество; Откровения блаженной Анджелы*. Томск, 1997. 287 с. – *Примеч. пер.*

ким образом, не обязательно являются «объединяющими» или «унитарными» [ср.: Wainwright, 1981], т. е. для мистического опыта, как его понимает Олстон, единение с Богом или «потеря себя» в Боге не является существенной характеристикой. Я вернусь к этому утверждению позднее (в разделе IV) и приведу доводы в пользу того, что Олстон неоправданно преуменьшает значение элемента единения в мистическом опыте. А сейчас остановлюсь на нескольких примечательных моментах концепции Олстона.

Во-первых, мистический опыт, понятый в рамках концепции Олстона, по-видимому, не является чем-то исключительным. Он не принадлежит только духовным «гениям», позволяя христианству быть для многих верующих чем-то большим, нежели просто «философией», или «мертвой буквой». Как Олстон сам отмечает в сноске, в соответствии с опросом широкого круга христианских конфессий (1968 г.), 75 % респондентов когда-либо ощущали присутствие Бога [Alston, 1991, p. 36, fn 24]. Мне не удалось найти более современный опрос подобного рода, однако полагаю, что цифры были бы примерно теми же.

Во-вторых, возможность воспринимать Бога не означает возможности Его познания. Элементы тайны, непонимания, невозможности познания, которым христианская мистическая традиция Востока и Запада всегда придавали особое значение, остаются прежними.

Олстон отмечает, что сказать, что вы воспринимаете *X* или имеете непосредственный контакт с *X*, не означает, что вы поняли истинную природу *X*, что вы узнали его основные свойства или что вы таким образом полностью постигли их. Каждый может на собственном опыте убедиться в том, что вода мокрая, не зная при этом ее химическую формулу H_2O . Подобным образом, утверждает Олстон, можно воспринять Бога в рамках определенных образов (как любящего, или благого, или всемогущего, или просто как *присутствующего*), зная очень мало или, возможно, вообще ничего о том, каков Бог «Сам по себе» [Alston, 1991, p. 62]. Непосредственное восприятие Бога не означает, что Бог «приручен», или что Его свойства можно точно описать с помощью нашего несовершенного категориального аппарата, или что рассеялись окружающие Его «облака незнания».

В-третьих, по Олстону, возможен недискурсивный опыт восприятия Бога, поскольку существует ряд уникальных (*sui generis*) способов познания мира, и разум (или разумная интуиция) – лишь один из них⁴. Согласно Олстону, многие верующие познают Бога через восприятие Бога, а не путем рассуждения о Нем сообразно аргументам естественной теологии или рационально дедуцируя существование Бога из субъективных религиозных чувств. Вместо этого мы можем познать Бога «базовым» способом⁵.

⁴ В этом Олстон определенно следует за шотландским философом Томасом Ридом [см., в частности: Alston, 1991, ch. 4].

⁵ Хотя используемая лексика в этом случае немного иная, подобную точку зрения, по-видимому, также выразил великий русский философ и мистик Владимир Соловьев, как пишет об этом П.Л. Гаврилюк: «Соловьев подверг критике развитие современной западноевропейской философии за ее акцент на “абстрактных принципах” – рационализме, эмпиризме, позитивизме, – исключая мистическое измерение человеческого опыта. По Соловьеву, мистический опыт не был своеобразной формой религиозного опыта, которому требуется внешнее оправдание путем обращения к другим формам опыта для защиты от скептицизма. Напротив, мистическая интуиция, проникающая в основу единства всего сущего, то что Соловьев называл “всеединством”, была основой всех знаний и нравственности» [Gavrilyuk, 2013, p. 495].

Хотя в мистической традиции иногда утверждается, что наше переживание Бога происходит «над» или «за пределами» разума, для Олстона более точное описание этого процесса состоит в том, что наш опыт Бога происходит «вместе с» разумом – в том смысле, что он является лишь одним из нескольких способов, посредством которых мы познаем мир, наряду с разумной интуицией, обычным чувственным восприятием и самоанализом. В то же время следует подчеркнуть, что, с этой точки зрения, вера в Бога не является *иррациональной* в смысле «неподотчетной разуму», потому что различные источники знаний сдерживают и уравнивают друг друга. Результаты, полученные одним способом, как мы увидим в следующем разделе, могут быть дополнены или полностью опровергнуты результатами, полученными другим способом.

Отметив несколько положений, в которых точка зрения Олстона совпадает с ключевыми моментами христианской мистической традиции, я завершу этот раздел рассмотрением одного утверждения, в котором Олстон отходит от традиции. Это проблема невыразимости мистического опыта или невозможности описать Бога. Вопреки таким теоретикам, как Уильям Джеймс, Олстон не считает невыразимость существенной характеристикой мистического опыта. Рассмотрим пример, цитируемый Джеймсом и обсуждаемый Олстоном в «Восприятии Бога»:

И хотя у меня не было ни малейшего представления о том, что это может случиться, никакого воспоминания о подобном случае, происшедшем с кем бы то ни было, Дух Святой снизошел на меня и овладел моей душой и телом. У меня было ясное ощущение как бы электрической волны, пробежавшей по всему моему существу. Волны любви затопляли меня одна за другой, – не умею иначе выразить того чувства [цит. по: Джеймс, 1993, с. 200].

Согласно Олстону, из того, что здесь автор должен обратиться к метафоре или аналогии («волны растекающейся любви»), чтобы описывать свой опыт, не следует, что опыт этот совершенно невыразим или находится за пределами возможностей словесного выражения. Как он отмечает, мы часто сталкиваемся с пределами (буквального) языка в нашей жизни – не только в религии, но и в науке, и в философии, и в межличностных отношениях – и в этих случаях метафоры и аналогии помогают передать реальное познавательное содержание [Alston, 1991, p. 32].

Хотя язык часто дает сбой, когда мы говорим о Боге и в особенности когда мистики пытаются сформулировать подробности их встречи с Богом, язык, согласно Олстону, в то же время может дать достаточно точное представление об этих встречах.

Эпистемология религиозных верований

Выше я пытался показать, как теория Олстона о мистическом опыте вписывается в его концепцию восприятия и как многие положения его теории согласуются (а иногда и не согласуются) с общими темами, разрабатываемыми в восточной и западной мистических традициях. В данном разделе я вкратце рассмотрю некоторые важные следствия этой концепции для эпистемологии религиозных верований.

Ключевым для Олстона является различие между обоснованием веры и демонстрацией этого обоснования. Обоснование веры на основании определенных положений – это одно, а то, что мы можем показать или доказать – на уровне второго порядка, – что вера обоснована на основании этих положений, – совсем другое. То есть, по мнению Олстона, вера, чтобы быть обоснованной, должна зиждиться на надежном фундаменте – в том смысле, что убеждения, сформированные на этих основаниях, должны быть истинными. Чтобы показать или доказать, что верование обосновано, необходимо показать, что надежно его основание.

Теперь предположим, будто кто-то пытается стереть это различие и утверждает, что вера оправдана, только если вы можете показать или доказать, что основания чьего-либо убеждения являются надежными. Здесь, по мнению Олстона, возникает проблема, состоящая в том, что мы никогда не сможем показать – без ошибок круга в доказательстве и предвосхищения оснований, – что основания нашей веры являются надежными. Например, чтобы продемонстрировать, что чувственное восприятие надежно, мы должны полагаться на результаты чувственного восприятия – нам нужно принять как должное, что восприятия X, Y и Z были надежно сформированы для того, чтобы выстроить шаги доказательства, обосновывающего достоверность чувственного восприятия. Подобным образом дело обстоит со всеми нашими убеждениями, независимо от их источника. Олстон утверждает, что даже убеждения, сформированные на основе рациональной интуиции, всегда полагаются на результаты рациональной интуиции и что всегда можно предложить доказать ее надежность.

Но как тогда должны мы относиться к своим убеждениям первого порядка, если у нас нет возможности доказать или показать, что они надежно сформированы (без ошибки круга в доказательстве)? Согласно Олстону, и он следует в этом за шотландским философом Томасом Ридом, единственный в сущности рациональный выход из этой ситуации состоит в том, чтобы принять в качестве методологического основания постулат «презумпции невиновности»⁶. То есть, в первом приближении, единственный рациональный выход – предположить, что наши убеждения являются *prima facie* обоснованными до тех пор, пока не будет доказано обратное, или до тех пор, пока они не будут дополнены или отвергнуты посредством других наших убеждений.

Я говорю «в первом приближении», потому что Олстон добавляет социальный (то, что он называет «витгенштейновский») поворот к этому подходу, утверждая, что для того, чтобы вера имела статус исходной «невиновности» или чтобы она была обоснована *prima facie*, она должна быть частью того,

⁶ Действительно, мысли Олстона и Рида здесь идут в одном направлении. Чтобы избежать сведения к скептицизму, Олстон, как и глава школы «здорового смысла», апеллирует к единственному возможному рациональному выходу (основанному на доверии некой интуитивно очевидной истине). Но если для Рида таковой истиной является существование у каждого человека «здорового смысла», то для Олстона это уверенность в обоснованности наших убеждений в том случае, если нет оснований не доверять им. На наш взгляд, ход, который делает Олстон, закономерен и оправдан. Конечно, теорема Гёделя о неполноте относится к формальным системам, однако здесь, как и в случае Рида, возникает в определенном смысле похожая ситуация: существуют положения, которые нельзя доказать или вывести в рамках определенной системы мысли. В случае Олстона таковой является надежность оснований веры. – *Примеч. пер.*

что он называет социально созданной практикой формирования убеждений (*doxastic practice*), т. е. социально укоренившимся способом формирования и оценки верования.

Из-за его глубокой укорененности в человеческой природе чувственное восприятие поэтому считается социально укоренившимся способом формирования убеждения, наряду с памятью, разумной интуицией и самоанализом. Один из основных аргументов Олстона в «Восприятии Бога» состоит в том, что мистическое восприятие тоже следует рассматривать как социально укоренившийся способ формирования убеждения – с долгой историей и развитой «системой замещения»⁷.

Оценка

В III и IV разделах данной статьи я представил концепцию Олстона о природе мистического опыта, ее применимости в качестве базиса для обоснования или рационализации убеждений о существовании Бога. А теперь я перехожу к оценке концепции Олстона. Несомненно, концепция эта достойна внимания. Принятие Олстоном принципа Томаса Рида («презумпция невиновности») кажется мне одновременно прозорливым и правильным. Требовать, чтобы обоснованность оснований веры была доказана без привлечения тех же оснований как части доказательства – это невыполнимая задача, которая неумолимо приводит нас к скептицизму.

Концепция природы мистического опыта, предложенная Олстоном, интересна во многих отношениях. Мне кажется правильной идея о том, что мы можем встретить Бога непосредственно в нашем опыте, а не просто на основе умозаключений из предпосылок, основанных на вещах, которые «ближе» к нам, – например, на том, как вещи представлены в мире, или на наших собственных религиозных чувствах. Если Бог существует, то я считаю, что мы должны доверять утверждениям бесчисленного множества верующих, что они имели опыт общения с Богом, т. е. встретили Бога непосредственно, в своей собственной жизни. Для подавляющего большинства христиан, в частности, представляется благодатным предположение, что их вера – это не просто «мертвая буква», что она основана на живых отношениях с Богом.

Принимая во внимание все вышесказанное, мы тем не менее остаемся с нашей исходной проблемой, а именно, что подавляющее большинство христиан (по крайней мере, на Западе или, по крайней мере, в Соединенных Штатах) решительно отрицают, что они мистики. Для них мистик – тот, кто испытывает бурные переживания или иногда оказывается погруженным в жизнь самого Бога, подобно капле воды, растворенной в океане. Иначе говоря, подавляющее большинство христиан полагают, что мистик состоит в некоем союзе с Богом, и – возможно, вследствие острого чувства собственной греховности – они считают, что союз с Богом – скорее идеал, чем реальность.

⁷ Этот способ формирования убеждений имеет систему замещения в том смысле, что внутри мистической традиции существуют критерии для оценки подлинности мистического опыта. Мистическое восприятие также, согласно Олстону, пользуется значительной степенью независимости, поскольку оно предполагает, что люди, которые, кажется, действительно восприняли Бога, будут вести более чистую, благочестивую и самоотверженную жизнь, как это часто происходило.

Мое предложение о том, как разрешить это противоречие, состоит в следующем. Мы не должны отказываться от более эгалитарной модели мистического опыта, предложенной Олстоном, – «эгалитарной» в том смысле, что она открыта для обычного христианина; вместо этого необходимо дополнить ее в двух основных направлениях. Во-первых, мы должны понимать, что восприятие Бога, или переживание Божественного присутствия, радикально отличается от других форм восприятия или опыта; оно включает в себя элементы унификации или сопричастия, которые мы не обнаруживаем в других формах восприятия. Во-вторых, как отмечалось выше, мы должны признать, что степень объединения, или общности, варьирует и, в частности, что объединяющиеся стороны могут быть соединены в большей или меньшей степени в соответствии со степенью их соучастия в намеченных целях, идеалах, желаниях. На вершине этой шкалы мы находим случаи более или менее полной идентификации, где отношение «не моя воля, но Твоя да будет» имеет место. На нижнем же конце шкалы, на котором, пожалуй, располагается большинство христиан, союз с Богом неполон, или частичен, а часто – мимолетен и прерывист.

Чтобы лучше понять, каким образом аспект единения присутствует во всех непосредственных восприятиях или явлениях Бога, пойдем сначала, почему Олстон *отвергает* эту мысль. Отвечая на утверждение Уильяма Уэйнрайта о том, что мистические переживания являются, по сути, «состояниями единения» [Wainwright, 1981, p. 1], Олстон пишет:

Таким образом, наша категория мистического опыта и «мистический опыт» (чаще всего так и называемый) не совпадают в нескольких точках... Наиболее важное различие касается абсолютного единства, которое является центральным для более общего использования термина. Как я только что показал, восприятия, принятые их субъектами в качестве непосредственного осознания Бога, как правило, не предполагают, даже феноменологически, наличие такого рода абсолютного единства; и даже там, где это имеет место, подобное единство может рассматриваться как предельный случай союза с Богом, что обычно предусматривает осознание межличностных отношений. «Мистический опыт» и «мистическое восприятие», когда мы используем эти термины, не предполагают абсолютного недифференцированного единства [Alston, 1991, p. 25].

Отметим в данном случае крайнюю степень олстоновского понимания единства: «абсолютное недифференцированное единство», в котором различия между субъектом опыта и Богом, по-видимому, полностью размыты.

Однако предположив наличие у единства различных степеней, мы можем согласиться с Олстоном в том, что большинство мистических переживаний не предполагают абсолютного единства. И все же остается возможность того, что какая-то степень единства или общности – возможно, скудная – воспринимается теми, кто непосредственно испытывает присутствие Бога именно так, как они этот опыт описывают.

Почему мы должны думать, что какая-то степень единения присутствует в мистическом опыте? Мне кажется, в силу природы того, что обозначено как восприятие или осознание Бога в нашем опыте. В конечном счете восприятие присутствия Бога не тождественно восприятию присутствия чашки на столе; оно означает восприятие личностного существа самого необычного рода. Кро-

ме того, существуют два пути для получения знания о личностных существах (или «личностях») для краткости, хотя я не имею в виду, что Бог – это личность такого же рода, как и человеческие существа). С одной стороны, мы можем иметь опыт познания личности с позиции «третьего лица», о которой нам известно, в отдаленном и отстраненном виде, через взаимодействия этого человека с миром. С другой стороны, мы можем иметь такой опыт с позиции того, что Элеонор Стамп [Stump, 2012] назвала «второй личностной перспективой», в которой мы сталкиваемся с личностью в качестве «Вы» (или, как выразился Мартин Бубер, «Ты»), то есть – непосредственно, и формируем взаимоотношения с этой личностью.

Утверждение заключается в том, что, когда Бог входит в нашу жизнь посредством мистического опыта, описанного Олстоном, это всегда происходит личностным, взаимосоотносительным способом. Следовательно, восприятие Бога или общение с Ним всегда знаменует собой опыт общности, или личной встречи, существ, вступающих во взаимоотношения; и мы не находим подобной общности в нашем восприятии кофейных чашек.

Как часто христиане имеют возможность испытывать опыт подобного общения? Несмотря на то, что мои рассуждения исключительно умозрительны, я думаю, что подобный опыт является довольно распространенным или, по крайней мере, нередким явлением. Необходимо отметить, например, что многие руководства по христианской молитве начинаются с установки на «внутреннюю концентрацию» и с осознания того, что человек находится в присутствии Бога. Таким образом, это призыв вернуться к определенному отношению с Богом или, возможно, сформировать новое взаимоотношение. Даже в этом случае мы предполагаем некоторую степень единства, некую встречу личностей; однако, разумеется, христианская молитва, как правило, идет дальше. Таким образом, поскольку молитва Господня включает в себя «Да придет Царствие Твое, да будет воля Твоя», подразумевается, что верующий, повторяя молитву, пытается сообразовать свою волю с волей Божьей. А что может быть более существенной формой единства, чем союз между верующим и Богом?

Конечно, очевидно, что многие христиане временами совершают молитвы в сухой, зазубренной форме, так, что произнесенные слова, по сути, остаются мертвыми буквами. Но когда верующий сосредоточен и отвечает на приглашение установить отношения (с Богом), я не вижу причин отрицать, что эти переживания могут быть законно классифицированы в качестве переживаний единения.

Связь между переживанием Бога и единением красочно описала британская кармелитка, монахиня Рут Барроуз в своей книге «Руководство по мистической молитве»:

Когда все сказано и сделано, многие святые и духовные писатели, которые настаивают на «опыте», которые говорят о святости в условиях все более усиливающегося «опыта», которые утверждают, что за неизменением сего опыта мы духовно мертвы, абсолютно правы – при условии, что мы понимаем «опыт» в должном смысле: не в качестве временного эмоционального воздействия, но как живую мудрость, любящее соучастие [Buttows, 2007, p. 55].

Если она права, то единение, которое имеет место в личном опыте Бога, – это не союз недифференцированного растворения, но скорее единство «любящего участия» – единство, в котором нам часто удается принять на себя

проблемы и заботы другого. Но я полагаю, что это «любящее участие» может иметь различные степени. Там, где есть более убедительное и устойчивое участие, где человек все более поглощен заботами другого, имеет место более глубокое единство.

Выделим еще одну цитату из «Руководства по мистической молитве» Барроуз:

Мистическая жизнь находится вне нашей власти, мы ничего не можем сделать для того, чтобы привнести ее в свое существование, но Бог стремится открыть ее для нас – для всех нас, а не только для избранных. Он создал нас для того, чтобы поделиться своей божественностью, чтобы мы стали Его сыновьями и дочерьми по самой сути, со всеми вытекающими из этого последствиями [Wigtows, 2007, p. 6].

Первый пункт, упомянутый Барроуз, показывает, что мистический опыт значительно отличается от других типов чувственного опыта. Ведь если мистический опыт зависит от Бога, достигающего нас или открывающего Себя нам, это не имеет никаких аналогий в нашем опыте восприятия повседневных объектов (чашки, таблицы, дерева и т. д.), поскольку для восприятия повседневных объектов не требуется такого рода откровения или личностного присутствия со стороны воспринимаемого объекта.

Заостряя внимание на диалоге между восточной и западной мистическими традициями, стоит особо отметить второй момент, в котором подчеркивается то, как мистический опыт приводит к приобщению к Божественной природе. То, что Барроуз описывает здесь, кажется подобным тому, что традиционно подчеркивает и православное учение об обожении (θεωσις), а именно что в мистическом опыте мы становимся, в некотором смысле, подобными Богу. Если совместить это утверждение с идеями Барроуз из первой цитаты, повествующей о «любящем участии», я думаю, мы окажемся на правильном пути к осмыслению идеи обожения. Мы приобщаемся к природе Бога в той степени, в которой мы с любовью принимаем участие в жизни Бога, точнее, в той степени, в которой мы сообразуем [свою волю] с Божьими целями и задачами, или с Его волей.

Многие случаи восприятия Бога, я думаю, включают в себя наличие зачаточных состояний любви. Или, возможно, они включают желания (второго уровня) иметь желания (первого уровня), которые согласуются с желаниями Бога. Большинство из нас слишком заняты собой, слишком поглощены собственными делами и заботами, чтобы иметь возможность для согласования своих устремлений с волей Бога. Прогресс в этом направлении в конечном счете состоит как в совершенствовании мистического опыта, так и в обожении.

Заключительные соображения

В этой статье я пытался показать, что обычные христиане могут непосредственно познать Бога и что этот опыт заслуживает названия мистического, поскольку он содержит в себе элемент личного общения с Богом, которое может совершенствоваться с течением времени. В самом деле, по моим соображениям, обычные христиане не только могут иметь подобный опыт

общения с Богом, но многие из них и осуществляют эту возможность, таким образом претворяя христианство в нечто больше, чем «мертвую букву» или просто «философию».

Впрочем, один вопрос остается нерешенным: почему обычные христиане в большинстве случаев отказываются называть себя мистиками? И если мы склонны согласиться с тем, что самые обычные христиане не являются мистиками, не означает ли это, что они не имеют мистического опыта?

На мой взгляд, последний вывод не следует из намеченных посылок. Другими словами, даже если мы склонны согласиться с тем, что самые обычные христиане не являются мистиками, это не означает, что они не имеют мистического опыта. Иначе говоря, даже если мы согласны с тем, что самые обычные христиане не являются мистиками, в любом случае остается возможность того, что многие из них на самом деле могут *испытывать* мистические переживания. Подобным образом, самые обычные люди не будут называть себя философами, хотя они вполне могут размышлять о жизни способом, признанным «философским». Многие простые люди не называют себя певцами, даже если поют в течение дня. Не называют себя спортсменами, даже если любят играть в спортивные игры. Не называют себя поэтами, даже если любят писать стихи. И так далее.

Приведенные аналогии показывают, что хотя и существует континуум возможных степеней превосходства во всех этих измерениях, мы, как правило, закрепляем официальное название («мистик», «философ», «певец», «спортсмен» и т. д.) для тех, кто располагается в «дальнем конце» спектра. Иными словами, для тех, кто систематически или «профессионально» вовлечен в эти занятия. Потому, хотя большинство обычных христиан и откажется от названия «мистик», мы должны быть готовы к тому, что многие действительно взаимодействуют с Богом таким образом, который заслуживает того, чтобы называться мистическим, поскольку это взаимодействие предполагает вышеописанный элемент прямого контакта и единения с Богом⁸.

Перевод с английского *Валерии Слепцовой*

Список литературы

Андерхилл, 2000 – *Андерхилл Э.* Мистицизм. Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека. Киев: София, 2000. 496 с.

Лосский, 1993 – *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М.: Центр «СЭИ». 1991. 289 с.

Джеймс, 1993 – *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993. 432 с.

⁸ Без сомнения, предложенная в статье расширительная трактовка мистического опыта обладает эвристической ценностью. При этом возникают, однако, несколько спорных моментов. Во-первых, не стоит, как нам кажется, расширять значение термина «мистик». Гораздо лучше оставить его для обозначения людей именно «дальнего конца спектра». Создается впечатление, что автор статьи немного эпатирует теологов и религиоведов. Но и само отношение «рядовых верующих» к такому его расширению также, кажется, не подтверждает «инклюдивистскую» концепцию автора. Это отношение иллюстрирует, на наш взгляд, тот самый «социально укоренившийся способ оценки верования», *doxastic practice*, о котором писал Олстон. – *Примеч. пер.*

- Alston, 1989 – *Alston W.* Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology. Ithaca: Cornell University Press, 1989. 288 p.
- Alston, 1991 – *Alston W.* Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience. Ithaca: Cornell University Press, 1991. 336 p.
- Alston, 1996a – *Alston W.* Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge. Ithaca: Cornell University Press, 1996. 368 p.
- Alston, 1997 – *Alston W.* A Realist Conception of Truth. Ithaca: Cornell University Press, 1997. 288 p.
- Alston, 2005 – *Alston W.* Beyond “Justification”: Dimensions of Epistemic Evaluation. Ithaca: Cornell University Press, 2005. 274 p.
- Burrows, 2007 – *Burrows R.* Guidelines for Mystical Prayer. N. Y.: Bloomsbury, 2007. 160 p.
- Gavrilyuk, 2013 – *Gavrilyuk P.* Nineteenth to Twentieth Century Russian Mysticism // The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism / Ed. by J. Lamm. N. Y.: Wiley-Blackwell, 2013. P. 489–501.
- Glatz, 2013 – *Glatz C.* Pope Talks About His Favorite Saints // Catholic News Service, October 2nd. 2013. URL: <http://www.catholicnews.com/services/englishnews/2013/holy-holy-holy-pope-talks-about-his-favorite-saints.cfm> (дата обращения: 19.02.2018).
- Lossky, 1997 – *Lossky V.* The Mystical Theology of the Eastern Church. Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press. 1997. 252 p.
- Rahner, 1971 – *Rahner K.* Christian Living Formerly and Today // *Rahner K.* Theological Investigations VII / Trans. by D. Bourke. N. Y.: Herder and Herder, 1971. P. 3–24.
- Récéjac, 1897 – *Récéjac E.* Essai sur les Fondements de la Connaissance Mystique. Paris, 1897.
- Récéjac, 1899 – *Récéjac E.* Essay on the Bases of the Mystic Knowledge. N. Y., 1899.
- Stump, 2012 – *Stump E.* Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering. N. Y.: Oxford University Press, 2012. 688 p.
- Underhill 1961 – *Underhill E.* Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man’s Spiritual Consciousness. N. Y.: E. P. Dutton. 1961. 519 p.
- Wainwright, 1981 – *Wainwright W.* Mysticism: A Study of its Nature, Cognitive Value and Moral Implications. Brighton, UK: Harvester, 1981. 200 p.

The Logic of Mysticism

Stephen Grimm

Fordham University, Department of Philosophy, Bronx, New York 10458, Collins Hall, Rm. 133; e-mail: sgrimm@fordham.edu

I argue that mystical experience essentially involves two aspects: (a) an element of direct encounter with God, and (b) an element of union with God. The framework I use to make sense of (a) is taken largely from William Alston’s magisterial book *Perceiving God*. While I believe Alston’s view is correct in many essentials, the main problem with the account is that it divorces the idea of encountering or perceiving God from the idea of being united with God. What I argue, on the contrary, is that because our experience of God is an experience of a relationship-seeking, personal being, it brings with it an important element of union that Alston overlooks.

Keywords: Christianity, epistemology of religious belief, features of mystical experience, mysticism, perceiving God, philosophy of religion, union with God, William Alston.

References

- Alston, W. *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology*. Ithaca: Cornell University Press, 1989. 288 pp.
- Alston, W. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca: Cornell University Press, 1991. 336 pp.
- Alston, W. *Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge*. Ithaca: Cornell University Press, 1996. 368 pp.
- Alston, W. *A Realist Conception of Truth*. Ithaca: Cornell University Press, 1997. 288 pp.
- Alston, W. *Beyond "Justification": Dimensions of Epistemic Evaluation*. Ithaca: Cornell University Press, 2005. 274 pp.
- Anderhill, E. *Misticizm. Opyt issledovanija prirody i zakonov razvitija duhovnogo soznaniya cheloveka* [Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness]. Kiev: Sofija, 2000. 496 pp. (In Russian)
- Burrows, R. *Guidelines for Mystical Prayer*. New York: Bloomsbury, 2007. 160 pp.
- Dzhejms, U. *Mnogoobrazie religioznogo opyta* [The Varieties of Religious Experience]. M.: Nauka, 1993. 432 pp. (In Russian)
- Gavrilyuk, P. Nineteenth to Twentieth Century Russian Mysticism, in: *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, ed. by J. Lamm. Wiley-Blackwell, 2013, pp. 489–501.
- Glatz, C. *Pope Talks About His Favorite Saints Catholic News Service*. 2013 (October). Available at: <http://www.catholicnews.com/services/englishnews/2013/holy-holy-holy-pope-talks-about-his-favorite-saints.cfm> (accessed 19.02.2018)
- Losskij, V. N. *Ocherk misticheskogo bogoslovija Vostochnoj Cerkvi* [The Mystical Theology of the Eastern Church] M.: Centr «SjeI». 1991. 289 pp. (In Russian)
- Lossky, V. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press. 1997. 252 pp.
- Rahner, K. Christian Living Formerly and Today, in: *Theological Investigations VII*. Trans. by D. Bourke. New York: Herder and Herder, 1971. pp. 3–24.
- Récéjac, E. *Essai sur les Fondements de la Connaissance Mystique*. Paris, 1897. 306 pp.
- Récéjac, E. *Essay on the Bases of the Mystic Knowledge*. New York: Scribner's, 1899. 316 pp.
- Stump, E. *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering*. New York: Oxford University Press, 2012. 688 pp.
- Underhill, E. *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*. New York: E. P. Dutton. 1961. 519 pp.
- Wainwright, W. *Mysticism: A Study of its Nature, Cognitive Value and Moral Implications*. Brighton: Harvester, 1981. 200 pp.

ТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

К.В. Карпов

Основные понятийные схемы мистической теологии Бонавентуры (трактат «О тройственном пути»)

Кирилл Витальевич Карпов – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: kirill.karpov@gmail.com

В статье приводится краткий очерк трактата Бонавентуры «О Тройственном пути» – «сумме мистической теологии». Главная задача этого изложения – проанализировать предложенный Бонавентурой в рамках трактата синтез предшествовавшей духовно-мистической традиции. Показывается, что в основу предпринятого синтеза Бонавентура положил Дионисиеву схему иерархии небесных сущих (очищение – просвещение – соединение). На ее основе выстраиваются две схемы: первая основана на практике божественного чтения (размышление – молитва – созерцание), а вторая отражает путь монашеского продвижения (начинающие – преуспевающие – совершенные). Обосновывая синтез этих схем, Бонавентура строит своего рода руководство по мистическому восхождению к Богу. Таким образом, в трактате Бонавентурой подведен некий итог западно-христианским духовным традициям, существовавшим до XIII в., которые были переработаны им в новое духовное направление, источником которого выступил тот тип духовности, что был заложен св. Франциском Ассизским, а его стержнем выступило представление Бонавентуры о теологии как об истинной мудрости.

Ключевые слова: мистическая теология, тройкий путь, духовные практики, размышление – молитва – созерцание, начинающие – преуспевающие – совершенные, очищение – просвещение – совершенствование/соединение, богоподобие, Бонавентура

Бонавентура (ок. 1217–1274¹) – один из немногих схоластических авторов, которому очень повезло в России: уже переведено несколько сочинений Серафического учителя, а его творчество достаточно активно изучается. И прежде всего Бонавентура известен отечественному читателю как автор мистических трактатов: одним из первых его сочинений, переведенных на русский, был

¹ Точный год рождения Бонавентуры неизвестен. Основываясь на датах ключевых событий его жизни, Жак Бужероль, известный исследователь творчества Бонавентуры, относил рождение Серафического учителя к 1217 г. Дело в том, что получить кафедру в Парижском университете можно было, только достигнув 35 лет (1253/1254), а стать генералом Ордена францисканцев, согласно его уставу, можно было не моложе 40 лет (Бонавентура был избран 2 февраля 1257 г.). Редкие исключения из этих правил тщательно фиксировались в соответствующих документах. Именно отталкиваясь от даты избрания генералом ордена, можно предположить, что родился Бонавентура в 1217 г. [Bougerol, 1988, p. 239–240].

«Путеводитель души к Богу». И в целом, конечно, можно было ожидать именно такого представления Серафического доктора, потому что и в Средние века, и в последующие эпохи мистико-созерцательные произведения Бонавентуры принесли ему наибольшую славу и популярность. Именно с этой стороны мы и посмотрим на творчество Бонавентуры, поставив в центр нашего внимания его небольшое, но крайне важное с философской и богословской точек зрения сочинение по мистической теологии – «О тройственном пути (или о воспламенении любви)», перевод избранных отрывков которого представлен после настоящей статьи.

К мистико-созерцательному корпусу сочинений Бонавентуры обычно относят следующие трактаты: «Путеводитель души к Богу», «О тройственном пути», «Солилокви» («Монолог»), «Древо жизни», «К сестрам о совершенстве жизни», «О шести крыльях Серафимов», «Таинственная виноградная лоза», «О пяти праздниках мальчика Иисуса». Большинство из этих сочинений были написаны между 1259 и 1261 гг., что, в принципе, позволяет говорить о своего рода «мистическом» этапе или о «мистическом повороте» в творчестве Бонавентуры. Однако в сочинениях, которые следует называть скорее богословскими, темы, затронутые в мистических трактатах, не только присутствуют, но и порой получают даже более полное развитие – они там проработаны и продуманы тщательнее. Среди наиболее важных подобных сочинений, безусловно, стоит упомянуть «Бревиллокви» (1257), «Собеседования о семи дарах Св. Духа» (1268), «Собеседования на Шестоднев» (начато ок. 1273)².

Своеобразие трактата «О тройственном пути» раскрывается при сравнении его с остальной частью мистико-созерцательного корпуса сочинений³. «Солилокви» находится в рамках традиции «внутренних» диалогов, то есть бесед «внутреннего человека» со своей душой о том, на что должна быть направлена любовь человека и о достижении предмета любви через практику духовных размышлений⁴.

«Путеводитель души к Богу» предлагает шесть предметов (*speculationes*) для рассмотрения⁵, которые, будучи следами Бога в мироздании, отсылают к шести предметам для размышления над ними, тем самым формируя шесть ступеней восхождения души от низшего к высшему (*ab imis ad summa*), от внешнего к внутреннему (*ab exterioribus ad intima*), от преходящего к вечному (*a temporalibus ad aeterna*). В «Путеводителе» Бонавентура использует прием наложения нескольких троичных схем. Во-первых, это тройное озарение: ве-

² Некоторые темы уже были намечены, а порой и разработаны в «Комментарии на “Сентенции” Петра Ломбардского» (1253/1254).

³ Определяя место *De triplici via* в средневековой мистической традиции, Флеминг пишет, что это сочинение Бонавентуры наряду с «Путеводителем» и «Древом жизни» «принадлежит к числу наиболее прекрасных и влиятельных духовных книг из сотен подобных, созданных в Средневековье» [Fleming, 1977, p. 203].

⁴ Эта традиция во времена Бонавентуры связывалась с Гуго Сен-Викторским (см., например: H. de S. Victore. Arg. an.), который, в свою очередь, подражал Августину.

⁵ Эти предметы рассмотрения (или следы Бога в мире) суть 1) окружающий мир, 2) путь зарождения образов вещей в душе, 3) рассмотрение способностей души, 4) рассмотрение способностей души, преобразованных благодатью, 5) церковная, внутренняя и небесная иерархия мироздания, 6) соединение Бога и человека в Иисусе Христе.

чернее, утреннее и полуденное⁶, во-вторых, соответствующие ему три способа существования вещей (в материи, в уме, в божественном замысле), в-третьих, соответствующая тройному озарению тройная субстанция во Христе (*substantia Christi*): телесная, духовная, божественная, в-четвертых, это три части (начала) души: животное, или ощущающее, дух и ум (*mens*). Рассмотрение этих частей души в соответствии с другими троичными схемами дает, по Бонавентуре, шесть предметов рассмотрения или шесть ступеней лестницы, помогающей душе восходить от мира, к себе и к Богу. Шесть ступеней лестницы соответствуют шести способностям души: ощущению (*sensus*), воображению (*imaginatio*), разуму (*ratio*), интеллекту (*intellectus*), разумению (*intelligentia*), вершине ума или светочу синдерезиса⁷ (*apex mentis seu synderesis scintilla*)⁸. «Путеводитель» в плане использования конкретных тем и схем находится под влиянием трактата «О благодати созерцания, или Вениамин Большой» Ришара Сен-Викторского [см.: Javflet, 1988, p. 63–98]. Этот же прием совмещения различных схем Бонавентура, как мы увидим ниже, использует и в *De triplici via*.

В «Древе жизни» и в «О пяти праздниках мальчика Иисуса» предлагаются конкретные размышления об отдельных событиях жизни Христа: о его смерти, воскресении, о Нем как главе Церкви.

В «Собеседованиях на Шестоднев» Бонавентура предлагает нам семь способов познания Бога или семь видов озарений (*visiones*), возвышающих верующего к Богу (*visiones*): через собственную природу, поддержку верой, понимание Св. Писания, созерцание (*contemplatio*), пророческое озарение, восхищение (*raptus*) и благодать. Разница между двумя важнейшими терминами

⁶ В «Комментарии на “Сентенции” Петра Ломбардского» и в «Бревиловквии» Бонавентура развивает идею двух видов познания – вечернего и утреннего (*cognitio vesperina et matutina*) [см.: II Sent., d. 4, a. 3, q. 1; Brevil. 2, 8; 2, 12; 4, 6; 5, 6].

Здесь и далее ссылки на сочинения Бонавентуры даются по *Opera omnia* [Bonaventura, 1882–1902].

⁷ Термин «синдерезис» был введен в активный философский лексикон на Западе Иеронимом Стридонским [Hieron. Comm. in Ezech. 1, 10], в XII в. он становится особенно популярным благодаря Петру Ломбардскому. У авторов XIII в. мы находим разные трактовки синдерезиса, но в сумме его можно определить как хабитус, то есть приобретенное устойчивое качество души, способность различения добра и зла и направления человека к добру. Синдерезис отличен от совести (*conscientia*), представляющей собой некую естественную склонность к добру, а потому не могущую быть безошибочным руководителем в выборе между добром и злом. Бонавентура проводит различие между синдерезисом и совестью на основе различия разумной и волевой способностей: правильное суждение обеспечивается совестью, уклонение от зла и склонение воли к правильному поступку – синдерезисом. Согласно Бонавентуре, совесть – с одной стороны, способность врожденная, а с другой – приобретенная [см.: Brevil. 2, 11; II Sent., d. 39, a. 1, q. 2; II Sent., d. 39, a. 2, q. 3 ad 4].

⁸ Многие произведения Бонавентуры («Бревиловквиум», «Путеводитель души к Богу», «Собеседования на Шестоднев» и мн. др.) пронизаны числовым символизмом. Наиболее важными из них являются числа «3» (обозначает три лица Троицы, а также три теологические добродетели), «4» (отсылает к четырем физическим элементам, четырем сторонам света и четырем концам креста), «6» (шесть ступеней трона Соломона, шесть крыльев Серафимов, по прошествии шести дней Бог воззвал к Моисею, а Христос взял учеников на гору и преобразился перед ними), «7» (означает семь дней творения), «8» (обозначает восьмой день, когда произойдет общее воскресение). Числовой символизм не только подчеркивает форму произведений, но и отсылает к определенному содержанию, скрытому в них. Также числовой символизм выполняет и педагогическую функцию, служа своеобразной мнемонической техникой по запоминанию основного содержания трактатов.

мистической теологии Бонавентуры – восхищением и созерцанием – важна для понимания того, какой смысловой акцент делает Серафический учитель в «О тройственном пути», когда выстраивает трактат вокруг схемы размышление – молитва – созерцание. Тогда как созерцание достигается последовательными упражнениями, направленными на совершенствование определенных добродетелей (главным образом, веры, надежды, любви), – и поэтому процесс совершенствования можно описать при помощи понятия хабитуса (то есть приобретения душой устойчивого качества), – а итог созерцания заключается в выходе ума за пределы своих границ (*excessus mentis*), благодаря чему созерцание и становится возможным, восхищение – это редкий, особенный божий дар, заключающийся в том, что Бог как бы изымает человека из его нынешнего земного состояния и перемещает его в то состояние, в котором будут пребывать блаженные после смерти. И хотя движение по пути созерцания невозможно без дара божественной благодати, оно все же является «обычным», «естественным» путем восхождения человеческой души к Богу, тогда как восхищение исключительно зависит от Бога, совершается Им и поэтому является «сверхъестественным» способом соединения с Богом (см.: II Sent., d. 23, a. 2, q. 3; Нехаём. 3, 30).

Однако в наибольшей связи «О тройственном пути» находится с трактатом «К сестрам о совершенстве жизни». В этом небольшом сочинении, адресованном монахиням-клариссинкам⁹ Бонавентура затрагивает тему совершенствования в добродетелях для монашествующих и в особенности для принадлежащих к ордену францисканцев. Главная цель Бонавентуры – не наставление клариссинок в смиренности и бедности, а в том, чтобы показать им способ созерцания страстей Христовых и тем самым путь соединения с Богом. Таким образом, обозначенные в трактатах «О тройственном пути» и «К сестрам о совершенстве жизни» цели и способы ее достижения совпадают, и поэтому они образуют своеобразный диптих [см.: Distelbrink, 1975, p. 20].

Что касается вопроса влияний предшествующих мистических традиций, отразившихся в «О тройственном пути», то ответ на него имеет несколько планов. Первый план основывается на явно представленных схемах: размышление – молитва – созерцание (*meditatio – oratio – contemplatio*)¹⁰, начинающие – пре-

⁹ Клариссинки (Орден святой Клары, *Ordo Sanctae Clarae, OSCl*) женский монашеский орден Римско-Католической Церкви. Основан св. Klarой Ассизской в качестве Второго (женского) ордена францисканцев в 1212 г., духовно и организационно связан с орденом францисканцев.

¹⁰ Размышление, молитва и созерцание являются частью духовной практики божественного чтения (*lectio divina*): в ней упомянутым этапам предшествовало собственно чтение (*lectio*). Практика божественного чтения, хотя имеет свои истоки в Новом Завете (например, Ин. 1:1, Лк. 11:9, Евр. 4:12), обычно возводится исследователями [см.: Robertson, 2011, xi] к следующим словам, приписываемым Киприану Карфагентскому (ум. 248): «Тебе следует либо усердно молиться, либо читать: то ты говоришь с Богом, то Он с тобой» (*Sit tibi vel oratio assidua vel lectio: nunc cum Deo loquere, nunc Deus tecum. Cyprianus Carthaginensis. Epistola I. Ad Donatum. XV*). Начиная с V в. практика *lectio divina* была связана с уставом монастырской жизни. Так, «Правила Св. Бенедикта» отводят для чтения и размышления место в течение дня (*Venedictus de Nursia. Regula. XLVIII*). Подобные предписания встречаются и в других правилах. Важно отметить и тот факт, что обычно Писание читалось вслух. Это обстоятельство имеет два значения: во-первых, например, в окружении св. Бенедикта монах, приступающий к чтению впервые, для правильной расшифровки текста должен был его озвучивать; во-вторых, практика чтения вслух была основой для запоминания текста, который следовало вспоминать в определенные часы, представлять события, описываемые в тексте,

успевающие – совершенные (*incipientes – proficientes – perfecti*)¹¹ и очищение – просвещение – совершенствование/соединение (*purgatio – illuminatio – perfectio/unio*)¹². Второй план представлен теми авторами, которых наиболее ценил Бонавентура. Собственное свидетельство Серафического учителя о своих философско-богословских предпочтениях мы находим в «О сведении наук к теологии». Бонавентура выделяет три вида теологии: умозрительная, нравственная и мистическая. Первая учит о рождении и воплощении Христа, занимается определениями и уточнениями вероучения. В этой области Августин и Ансельм Кентерберийский – главные авторитеты для Бонавентуры. Второй вид теологии касается практических вопросов: правил жизни, конкретных наставлений в различных жизненных ситуациях, определения и обоснования конкретных нравственных предписаний. Здесь наиболее ценимы Бонавентурой Григорий Великий и Бернард Клервоский. Наконец, в мистической теологии разрабатываются вопросы, касающиеся способов соединения человека с Богом. Здесь особого внимания Бонавентуры удостоиваются Дионисий Ареопагит и Ришар Сен-Викторский. Наконец, один автор, по мнению Бонавентуры, преуспел во всех видах теологии и поэтому заслуживает особого внимания – это Гуго Сен-Викторский (*Red. 5*). Многие мистико-созерцательные сочинения Бонавентура выставлял вокруг темы страданий Христа и сострадания Ему человека (*passio/compassio Christi*) [см.: Ruh, 1990, 243–244]¹³. Несмотря на свидетельство самого Бонавентуры особое значение для развития этой темы имели для него сочинения Гийома из Сен-Тьерри. Согласно Бужеролю, в «Апологии бедных», «Солилоквии», «О пяти праздниках мальчика Иисуса», «Комментарии на “Сентенции”» и в «Собеседованиях о семи дарах Св. Духа» Бонавентуры обнаруживаются влияния «Послания к братьям из Монте-Дей об уединенной жизни» (другое название «Золотое послание»), «О необходимости созерцания Бога», «О природе и достоинстве божественной любви» Гийома из Сен-Тьерри [см.: Bougerol, 1971, p. 308–311].

Что касается литературной формы трактата, то надо отметить, что для творчества Бонавентуры она далеко не оригинальна. Вообще Серафический учитель был большим мастером произведений-руководств, в которых тонко переплетались и хорошо знакомые средневековому читателю схемы, и разные мнемонические техники, и последовательная разработка различных тем. К их

т. е. являлась основой практики размышления. В разных формах триада *meditatio – oratio – contemplatio* встречалась у многих авторов, однако особенно сильное влияние на понимание этой практики оказали Гуго Сен-Викторский [*H. de S. Victore. Didasc. 5, 9; 3, 10; Medit. 2, 1*] и Гвиго II Карпузианец [*Guigo II. Scala. 12, 14*]. У Гийома из Сен-Тьерри мы находим схему чтение (*lectio*) – учение (*studium*) – молитва (*oratio*) [*Guil. de S. Theodorico. Epist. 171*], а у Ришара Сен-Викторского: труд (*opus*) – размышление (*meditatio*) – молитва (*oratio*) – совершенство познания (*perfectio cognitionis*) [*Rich. de S. Victore. Benj. min. 79*].

¹¹ Эта триада получила свое распространение благодаря Григорию Великому [*Greg. Mag. Mor. 24, 28; Hom. in Ez. 2, 3, 3–5*]. Она также получила широкое распространение в XII в.: мы ее находим и у Гийома из Сен-Тьерри [*Guil. de S. Theodorico. Epist. 41–45*] и у Ришара Сен-Викторского [*Rich. de S. Victore. Benj. mai. 3, 11*]. Гвиго II Карпузианец модифицирует эту схему, вводя четвертый элемент: *incipientes* (начинающие) – *proficientes* (преуспевающие) – *devoti* (благоговейные) – *beati* (блаженные), так чтобы она соответствовала четырехчастной практике *lectio*.

¹² Эта триада известна благодаря Дионисию Ареопагиту, хотя она была разработана еще Григорием Нисским. На средневековом Западе данная триада была общим местом в духовно-мистических богословских сочинениях.

¹³ О том, что эта тема занимала важное место и в «Большой легенде» [см.: Rieden, 1960, 8, 364].

числу принадлежат помимо «О тройственном пути», например, «Путеводитель души к Богу», «Бревилоквий». Сама задача подобных произведений – быть руководством в конкретной деятельности – требует, чтобы автор заложил в него определенный способ обращения с ним. Бонавентура, как и обычно, выполняет эту задачу путем последовательного ввода тем, понятий, нахождения связей между понятиями в разных темах, тем самым трактат получает определенный порядок и оказывается весь пронизан тонкими связями, которые отражались и в языковом стиле, что крайне тяжело передать при переводе. Разбор порядка трактата и связей внутри него проведем ниже, сейчас же необходимо, вслед за Марианне Шлоссер, отметить, что для средневекового читателя было очевидным, что высший, духовный порядок универсума отражается в сюжетной, понятийной и даже языковой структуре *De triplici via* [Schlosser, 1993, 20]. Взаимная обусловленность описанных Бонавентурой ступеней размышления, их ясный логический порядок, форма изложения, свойственная для стиля руководства, – все это указывает на то, что «О тройственном пути» предназначался как для последовательного прочитывания, так и для того, чтобы читатель мог впоследствии самостоятельно выбирать, с какой ступени ему начать и на какой ступени ему следует задержаться в зависимости от своей духовной подготовки, своих текущих духовных потребностей.

В мистическо-созерцательном корпусе сочинений особое место занимают два трактата: «Путеводитель души к Богу» и «О тройственном пути». Оба они были весьма распространены в Средние века и даже переведены на народные языки. В 1482 г. в процессе канонизации Бонавентуры оба трактата были отмечены как свидетельства святости Серафического учителя. «О тройственном пути» сохранился в более чем трехстах рукописях, датируемых XIII–XV вв. Почему же эта небольшая книжечка¹⁴ приобрела такую огромную популярность? Краткий ответ на этот вопрос будет состоять в том, что она, несмотря на свой малый объем, рассматривалась (и использовалась) как «сумма» мистическо-аскетической теологии: в ней подведен некий итог западно-христианским духовным традициям прошлого, которые были переработаны Бонавентурой в новое духовное направление, источником которого выступил тот тип духовности, что был заложен св. Франциском Ассизским, а стержнем этого направления выступило представление Бонавентуры о теологии как об истинной мудрости¹⁵. Конкретнее, в *De triplici via* Бонавентура соединяет, как уже было сказано, три мистико-созерцательные схемы: размышление – молитва – созерцание, начинающие – преуспевающие – совершенные и очищение – просвещение – совершенствование/соединение. «О тройственном пути» имеет четкую логическую структуру, напоминающую структуру «Бревилоквия»: он состоит из глав, разбитых на отдельные параграфы, а обсуждение тех или иных понятий и практик происходит на трех уровнях и построено по круговому принципу таким образом, чтобы была видна их внутренняя связь. Итак, все, что относилось в западной традиции, к мистическо-аскетическим практикам и их осмыслению, находит свое место в трактате. Указанная структура удобна и для препода-

¹⁴ В критическом издании Кваракки она занимает всего лишь 15 страниц [Bonaventura, Opera omnia, T. 8, 3–18].

¹⁵ О понимании теологии как мудрости в широком контексте Средневековья см.: [Апполонов, 2013], а у Бонавентуры в частности см.: [Карпов, 2015].

давания, а поскольку «Бревилоквий» создавался именно для педагогических целей, постольку вполне возможно предположить, что и *De triplici via* тоже служил образовательно-наставническим нуждам. Также нужно отметить и то, что одной из целей обоих произведений была демонстрация красоты истины, и четкая структура трактатов как бы подчеркивает ее лаконичную простоту, заключающуюся в ее упорядоченности и стройности¹⁶.

Из сказанного следует, что в «О тройственном пути» нет описания готового, проверенного способа достижения конечной цели – единения с Богом. Организацию излагаемого Бонавентурой материала не стоит оценивать как предлагаемые шаги, ступени на пути достижения цели, скорее весь трактат – это попытка представить существовавшие во времена Бонавентуры практики в их взаимосвязи и тем самым сориентировать читателя на пути следования этим практикам. Поэтому текст следовало прочитывать не целиком от начала до конца, но частями, чтобы читатель мог выбрать тот эпизод, который соответствовал бы тому этапу духовной жизни, на котором он находится. Размышляя над данными Бонавентурой формулами, читатель может и лучше понять течение своей духовной жизни, и выбрать для себя наиболее подходящее ее развитие. Таким образом, замысел трактата отвечает двум целям – спекулятивной и практической, – а сам текст имеет два соответствующих плана. Практический план касается прежде всего сотериологии и индивидуальной эсхатологии: в этом смысле Бонавентура, говоря о том, что нужно и должно делать человеку для достижения богоподобия, вписывает духовные практики в контекст спасения человека¹⁷. Остановимся на этом моменте чуть подробнее.

Ключевым элементом в процессе спасения, согласно учению Католической Церкви, является дарование Богом благодати, принятие которой помогает человеку обратиться к Богу. Один из шагов на пути спасения заключается в преобразовании человека в соответствии с образом Божиим, что возможно только при помощи благодати, которая восстанавливает определенный порядок в отношениях между человеком и Богом, нарушенный грехопадением, помогает человеку вновь обрести целостность и святость. Этот восстановленный порядок Бонавентура называет иерархией, заимствуя этот термин у Дионисия Ареопагита, а высшая иерархия – это сама Троица, которая есть мир, истина и любовь. Духовное преобразование человека на пути спасения заключается в его участии в каждом из этих качеств [*Triplic. via. Prol. 1; 3, 1*]. Полное преобразование совершается только тогда, когда человек достигнет вечного обладания Богом (*raх*), блаженного его видения (*visio*), совершенной любви к Нему (*dilectio/fruitio*).

Начало спасения – преобразование – заложено в самопознании или очищении (*purgatio*) [*Triplic. via. 1, 3–9; 2, 2; 3, 2*]. **В очищении человек должен осознать свое падшее положение, насколько сильно он нуждается в утешении и**

¹⁶ Марианне Шлоссер, известная исследовательница жизни и творчества Бонавентуры, обратила внимание на то, что в тексте трактата имеются две вставки: Глава 2, 9–11 и Глава 3, 9–13, поскольку эти отрывки нарушают общую канву рассуждений Бонавентуры. Издатели *Opera omnia* считали эти вставки аутентичными, предполагая, что они – позднейшие дополнения, отражающие более зрелые рассуждения (*dilatationes*) Серафического учителя. Подобные дополнения мы находим также и в «Путеводителе» [*Itin. 2, 10; 2, 14; 3, 6; 4, 5*]; об этом см.: [Schlosser, 2014, p. 35].

¹⁷ Напомню, что для средневековых богословов практическая теология касается т. н. «дел восстановления», то есть спасения.

благодати. Начало очищения – раскаяние, переходящее в желание воссоединения с Богом. На каждом шаге практики раскаяние повторяется с новой силой. Размышление на этой стадии начинается с мук совести (*stimulus conscientiae*), с осознания источника греха. А любой грех проистекает либо от лености (*negligentia*), неподобающего желания (*concupiscentia*) или неверного устремления воли (*nequitia*). Молитва (следующий шаг) и созерцание (заключительный шаг) также начинаются с призыва совести, а именно с мольбы о милости (*deploratio miseriae*) и с угрызений совести, выражающихся в стыде (*pueror*), и желании навечно принадлежать только Богу.

На пути просвещения (*illuminatio*) человек обращается к делам Бога – творению, спасению, прославлению [Tripl. via. 1, 2; 2, 3; 3, 3]. Но рассматривает он их не в общем, а с личной точки зрения, то есть применительно к своему (личному) спасению. На этапе размышления человек должен вспомнить свои грехи и отметить, какие дары он получил от Бога. На этапе молитвы он обращается к божественной милости, поклоняясь Ему, обращаясь к Его благожелательности и дарованию благодати, возносясь, наконец, до наслаждения Им и взаимного обращения. На этапе созерцания человек должен обратиться к сиянию истины, увидеть мудрость Бога, которая принимает образ распятого Христа. Обращение к сиянию истины означает, что человек должен открыться свету божественной истины и позволить ему преобразовать себя, а чтобы открыть эту истину, необходимо пройти в том числе и путь подражания Христу (*imitatio Christi*), состоящий в согласии разума, сострадании сердца, удивлении, самопожертвовании, облечении в Христа, крестном объятии, обозрении истины. Размышление о вере и любви Христа, которые он сохранил и показал, страдая при распятии, должны помочь воспитать в человеке доброту, терпеливость, смелость и смирение, свойственные в высшей степени Христу. Преображение человека через размышление заканчивается желанием разделить с Христом Его крестные муки: именно тогда и приобретает способность созерцания истины креста (*contemplatio veritatis*).

Здесь мы вместе с Бонавентурой подходим к пониманию сути третьего пути: совершенства или соединения с Богом (*perfectio/unio*). Будучи подготовленным практикой подражания Христу, постигнув истину, увидев в себе желание разделить с Христом его страдания, а значит, возлюбив Бога всей душой, человек подготовлен к соединению с Ним (Tripl. via. 1, 15–17; 3, 6–7). В этом месте Бонавентура обращается к старинной метафоре огня, который, как считалось в Средние века, был тем из четырех элементов, что может изменить природу вещи: огонь любви к Богу окончательно трансформирует природу человека. Этот огонь всегда содержится в душе человека, но его необходимо разбудить, укрепить через размышление, еще более раздуть через созерцание. А любовь к Богу в конечном счете находит свое выражение в поклонении (*latria*). Через поклонение рождается наслаждение Богом, выражаемое в желании служить Ему. На этом пути человек возрастает в добродетели любви-каритас: в бескорыстной радости по отношению к Богу и в милосердии. На этом этапе и достигается настоящее подобие Богу (*deiformitas*). Понимание того, как достичь богоподобия, в чем оно заключается, и составляет, по Бонавентуре, высшую мудрость, которую призвана выразить теология.

Посмотрим еще раз на структуру трактата «О тройственном пути». Бонавентура предлагает читателю достичь конечной цели человеческого существования в этой жизни (богоподобия), пройдя по трем стадиям практики божественного чтения: размышление (часть I), молитва (часть II), созерцание (часть III). Однако в основе смыслового содержания трактата лежит схема очищение – просвещение – единение. Каждый этот этап человек может пройти, реализуя практику божественного чтения, то есть по ступеням: размышление – молитва – созерцание. Наконец, вместе эти две схемы накладываются Бонавентурой на различие трех стадий духовного развития христианина. Начинаящие соответствуют этапу очищения, преуспевающие – этапу просвещения, а совершенные – этапу единения. И выходит, что человек, находящийся на какой угодно стадии духовного развития, может (и должен) проходить по ступеням практики божественного чтения. И именно поэтому, как кажется, она закладывается Бонавентурой в основу трактата. Но кроме хорошо известных триад Бонавентура вводит и свои собственные трех- и двусоставные схемы: раскаяние – благодарность – любовь, мир – видение – любовь, очищение – самопознание, благодарность – богопознание. Они образуют как бы второй ряд схем, раскрывающих механизмы прохождения человека по основным триадам.

В заключительном параграфе трактата Бонавентура касается очень близкой для восточного христианства темы разделения теологии на катафатическую и апофатическую [Tripl. via. 3, 11–14]. Хорошо известно, что Дионисиевский корпус сочинений был известен на Западе с IX в., а в XIII в. был заново переведен на латынь и оказал большое влияние на западную богословскую традицию. Бонавентура относит оба вида теологии к последней стадии мистического восхождения к Богу, к стадии созерцания, или мистического вознесения ума к Богу. Путь катафатический – это путь традиционного богословского знания, высшая ступень которого состоит в обоснованной апроприации божественных имен. Этот путь является подготовительным этапом для перехода ума к апофатической теологии, которая тем эффективнее, чем сильнее любовь души к Богу.

В заключение повторим лишь, что обобщение духовной традиции западного христианства в самобытном синтезе, основанном и включенном Бонавентурой в более широкий проект осмысления теологии как мудрости, проистекающий, в свою очередь, из францисканской духовности, ориентированной на воссоздание христианства апостольского века, позволяет называть *De triplici via* подлинной суммой мистической теологии. Мистическая теология для Серафического учителя была не просто дополнением к спекулятивной схоластической теологии, но важной самостоятельной частью его видения богословского знания в целом. Так, согласно словам самого Бонавентуры, теология состоит и в теоретическом рассмотрении Истины, познании Бога, и в практическом приближении к Нему [I Sent., prooem., q. 3]. Таким образом, теология – это единая дорога, состоящая из двух связанных между собой направлений, приводящая, если говорить языком Бонавентуры, к уподоблению Богу. Особая заслуга Бонавентуры состоит в осуществлении указанного синтеза (за мистикой стоят вполне схоластически разработанные христология, антропология, психология, теория познания, учения о добродетелях, благодати), то есть в создании схоластического представления о духовности.

Список сокращений

- Бонавентура (Bonav.)
 Brevil. – Breviloquium
 Hexaëm. – Collationes in Hexaëmeron
 Itin. – Itinerarium mentis in Deum
 Red. – De reductione artium ad theologiam
 Sent. – Commentaria in quatuor libros sententiarum
 Tripl. via. – De triplici via
- Гийом из Сен-Тьерри (Guil. de S. Theodorico)
 Epist. – Epistola aurea ad fratres de Monte Dei
- Григорий Великий (Greg. Mag.)
- Ном. in Ez. – Homiliae in Ezechielem
 Мор. – Moralia in Iob
- Гуго Сен-Викторский (H. de S. Victore)
 Arr. an. – Soliloquium de arrha animae
 Didasc. – Didascalicon
 Medit. – De meditatione
- Иероним Стридонский (Hieron.)
 Comm. in Ezech. – Commentaria in Ezechielem
- Ришар Сен-Викторский (Rich. de S. Victore)
 Benj. mai. – De gratia contemplationis seu Benjamin maior
 Benj. min. – De preparatione animi ad contemplationem, liber dictus Benjamin minor

Список литературы

- Апполонов, 2013 – *Апполонов А.В.* Фома Аквинский: «religio» как моральная добродетель. Из предьстории философии религии // *Философия религии: Альманах.* 2012–2013. М.: Вост. лит., 2013. С. 15–25.
- Карпов, 2015 – *Карпов К.В.* Бонавентура о статусе теологии как науки // *Философия религии: Альманах.* 2014–2015. М.: Вост. лит., 2015. С. 399–415.
- Bonaventura, 1882–1902 – *Bonaventura.* Opera omnia. T. 1–10. Collegii a S. Bonaventura, Ad Claras Aquas (Quaracchi): Typ. Collegii S. Bonaventurae, 1882–1902.
- Bougerol, 1971 – *Bougerol J.G.* Saint Bonaventure et Guillaume de Saint-Thierry // *Antonianum.* 1971. Vol. 46. P. 298–321.
- Bougerol, 1988 – *Bougerol J.G.* Introduction à Saint Bonaventure. Paris: Vrin, 1988. 289 p.
- Distelbrink, 1975 – *Distelbrink B.* Bonaventurae scripta: authentica, dubia vel spuria critice recensita. Roma: Istituto storico cappuccini, 1975. xxiii, 239 p.
- Fleming, 1977 – *Fleming J.V.* An Introduction to the Franciscan Literature of the Middle Ages. Chicago: Franciscan Herald, 1977. 274 p.
- Javflet, 1988 – *Javflet R.* Saint Bonaventure et Richard de Saint Victor // *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol / a cura di Francisco de Asís Chavero Blanco O.F.M.* Roma: Antonianum, 1988. P. 63–96.
- Rieden, 1960 – *Rieden O. von.* Das Leiden Christi im Leben des hl. Franziskus van Assisi. Eine quellenvergleichende Untersuchung im Lichte der zeitgenössischen Passionsfrömmigkeit. Rom: Institutum Historicum, 1960. 114 S.

Robertson, 2011 – *Robertson D.* Lectio divina: the medieval experience of reading. Collegeville, Minnesota, 2011. 280 p.

Ruh, 1990 – *Ruh K.* Geschichte der abendländischen Mystik 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. München: C.H. Beck, 1990. 414 S.

Schlosser, 1993 – *Schlosser M.* Einleitung // Bonaventura. De triplici via. Lateinisch-Deutsch. Übers. und eingeleitet von Marianne Schlosser / Fontes Christiani. Bd. 14. Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, New York: Herder, 1993. 229 S.

Schlosser, 2014 – *Schlosser M.* Bonaventure: Life and Works // A Companion to Bonaventure / Ed. by Jay M. Hammond, J.A. Wayne Hellman, Jared Goff. Leiden, Boston: Brill, 2014. X, 588 p.

The Basic Concepts of Bonaventure's Mystical Theology (The Triple Way)

Kirill V. Karpov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya str. 12/1, Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: kirill.karpov@gmail.com

In this paper I present a summary of Bonaventure's treatise *The Triple Way* (as it often called, a sum of mystical theology). The main aim of this presentation is to analyze the synthesis of the previous spiritual and mystical tradition, proposed by Bonaventure in the treatise. I argue that Bonaventure laid in the foundation of his synthesis the scheme of the hierarchy of celestial beings of Ps.-Dionysius (purification – illumination – perfect union). The two other schemes are resting on this one: practice of divine reading (meditation – prayer – contemplation), and the way of monastic progression (beginners – progressing – perfect ones). Justifying the synthesis of these schemes, Bonaventura is building a kind of guide to the mystical ascent to God. Thus, in the treatise Bonaventure summed up the Western Christian spiritual traditions that existed before the 13th century, which he reworked into a new spiritual direction, the source of which was the type of spirituality that was laid by St. Francis of Assisi. The core of the new direction was Bonaventure's idea of theology as a true wisdom.

Keywords: mystical theology, the triple way, spiritual practices, meditation – prayer – contemplation, beginners – progressing – perfect ones, purification – illumination – perfect union, godlikeness, Bonaventure

References

Appolonov, A. V. "Foma Akvinskii: 'religio' kak moral'naya dobrodetel'. Iz predystorii filosofii religii" [Aquinas: "Religio" as a Moral Virtue. From the Prehistory of Philosophy of Religion], in: *Filosofiya religii: Al'manakh* [Philosophy of Religion: an Almanach]. 2012–2013. Moscow: Vostochnaya literatura, 2013, pp. 15–25. (In Russian)

Bonaventura. *Opera omnia*. T. 1–10. Collegii a S. Bonaventura, Ad Claras Aquas (Quaracchi): Typ. Collegii S. Bonaventurae, 1882–1902.

Bougerol, J. G. "Saint Bonaventure et Guillaume de Saint-Thierry", *Antonianum*, 1971, vol. 46, pp. 298–321.

Bougerol, J. G. *Introduction à Saint Bonaventure*. Paris: Vrin, 1988. 289 p.

Distelbrink, B. *Bonaventurae scripta: authentica, dubia vel spuria critice recensita*. Roma: Istituto storico cappuccini, 1975. xxiii, 239 pp.

Fleming, J. V. *An Introduction to the Franciscan Literature of the Middle Ages*. Chicago: Franciscan Herald, 1977. 274 pp.

Javflet, R. Saint Bonaventure et Richard de Saint Victor, in: *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol*, ed. by Francisco Chavero Blanco, O.F.M. Roma: Antonianum, 1988, pp. 63–96.

Karpov, K. V. Bonaventura o statuse teologii kak nauki [Bonaventure on the Status of Theology as a Science], in: *Filosofiya religii: Al'manakh Al'manakh* [Philosophy of Religion: an Almanach]. 2014–2015. Moscow: Vostochnaya literatura, 2015, pp. 399–415. (In Russian)

Rieden, O. von. *Das Leiden Christi im Leben des hl. Franziskus van Assisi. Eine quellenvergleichende Untersuchung im Lichte der zeitgenössischen Passionsfrömmigkeit*. Rom: Institutum Historicum, 1960. 114 S.

Robertson D. *Lectio divina: the medieval experience of reading*. Collegeville, Minnesota, 2011. 280 pp.

Ruh, K. *Geschichte der abendländischen Mystik 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*. München: C.H. Beck, 1990. 414 S.

Schlosser, M. Einleitung, in: *Bonaventura. De triplici via. Lateinisch-Deutsch*. Übers. und eingeleitet von Marianne Schlosser, Fontes Christiani, Bd. 14. Freiburg, etc.: Herder, 1993. 229 S.

Schlosser, M. Bonaventure: Life and Works, *A Companion to Bonaventure*, ed. by Jay M. Hammond, J.A. Wayne Hellman, Jared Goff. Leiden; Boston: Brill, 2014. X, 588 pp.

О тройственном пути (или о воспламенении любви)*

Перевод с латыни и комментарии *К.В. Карпова*

Пролог

1. *Не писал ли я тебе трижды* и т. д. говорится в двадцать второй книге Притч (Притч. 22:20). Так как каждая наука (*scientia*) несет в тебе знак Троицы, а в особенности та, что наставляет в Священном Писании, то надлежит, чтобы она в себе воспроизводила след Троицы. Поэтому говорит автор книги Притч об этом священном учении, что он о нем писал трижды сообразно трем способам его духовного понимания, а именно моральному, аллегорическому и анагогическому¹. А этот тройной способ понимания священного учения соответствует трем последовательным актам: очищения, просвещения и совершенства. Очищение же ведет к миру, просвещение – к истине, совершенство – к любви-каритас. Когда душа совершенно полностью проходит через эти действия, она становится блаженной, и чем больше она обращается к этим действиям, тем более увеличивается ее заслуга. Следовательно, от познания этих трех действий зависит наука всего Священного Писания, от этого же зависит приобретение заслуги жизни вечной.

Итак, следует знать, что упражняться в прохождении этого тройного пути можно тремя способами, а именно чтением (*legendo*) и размышлением (*meditando*), молитвой (*orando*) и созерцанием (*contemplando*).

Глава I. О размышлении, которое очищает, просвещает и совершенствует душу²

2. Теперь желательно изучить способ размышления. Итак, надлежит знать, что в нас имеются три способности, используя которые мы продвигаемся по этому тройному пути: муки совести, луч разума и искра мудрости. В таком случае, если [желаешь, чтобы действовала] очищающая сила, обратись к мукам совести; если [желаешь, чтобы действовала] просвещающая сила, обратись к лучу разума; если [желаешь, чтобы действовала] совершенствующая сила, обратись к искорке мудрости. Как это советовал блаженный Дионисий Тимофею, когда он поддерживал его следующими словами: «Обратись к лучу» и т. д.³.

* Перевод выполнен по изданию Кваракки: [Bonaventura, 1898, 3–18].

¹ Cf. Bonav. Brevil. Prolog., § 4 (Opera omnia V, 205b–206b).

² В первой главе речь идет о трех этапах на пути размышления (*meditatio*): очищении, просвещении и совершенствовании. Бонавентура последовательно предлагает обсуждение следующих способностей человека. Исследование способности совести (1, 3–9), благодаря которой человек может размышлять о своих поступках, способности света разума (*radium intelligentiae*), которая для того, чтобы направлять человека к добру, сама должна быть очищена от «помутнения» вследствие греха (1, 10–14), способности любви, зарождающейся благодаря искорке мудрости (*igniculus sapientiae*) и обращающей человека к Богу (1, 15–17).

³ Cf. Ps.-Dionysius. Myst. theol. 1, 1 (PTS 33, Corp. Dion. 2).

<...>

§ 4. Королларий

18. Из сказанного с очевидностью обнаруживается, каким образом через размышление на пути очищения, просвещения и совершенствования можно прийти к мудрости Священного Писания. И не только содержание Священного Писания должно быть предметом всякого нашего размышления, но и все, связанное с ним. Так, всякое размышление мудрого человека направлено или на дела человеческие, то есть когда он думает над тем, какие поступки совершает человек, какие он должен совершать и в чем заключается мотивация его поступков, или на дела божественные, то есть когда он думает над тем, как много оказал Бог человеку благого, поскольку все происходит через Него, сколь многое Бог простил людям и сколь многое Он им обещал. И в этом состоят дела творения, восстановления и прославления⁴. Или же размышление мудрого человека направлено на оба начала, то есть на Бога и душу, а именно когда он обдумывает, каким образом они связаны. И в этом должна заключаться цель (status) всякого нашего размышления, так как в этом заключается цель всякого познания и действия. В этом состоит истинная мудрость, в ней познание совершается благодаря истинному опыту⁵.

19. В подобного рода размышлении должна принимать участие вся душа, прилагая к этому все свои силы: разум, синдерезис, совесть и волю⁶. Так, в подобном размышлении разум, вопрошая, предлагает утверждение, синдерезис, обдумывая, выносит определение, совесть, удостоверяясь, выносит решение, воля, предпочитая, объявляет решение⁷. Например, когда кто-то пожелает поразмыслить о пути очищения, то разум должен исследовать, что произошло с человеком такого, что был *разорен храм Божий* (1 Кор. 3:16-18); синдерезис ответит, что человек либо должен остаться испорченным, либо должен очиститься плачем раскаяния; совесть добавляет к этому: *Ты – тот человек* (2 Цар. 12:7), а следовательно, тебя следует либо осудить, либо ты должен быть наказан муками раскаяния. Поэтому воля решает: поскольку она желает избежать вечного осуждения, постольку добровольно принимает плач раскаяния. Подобным образом следует понимать действия сил души и на других путях.

⁴ Согласно Бонавентуре, один из возможных предметов теологии – сам Бог, то есть дела творения и восстановления, см.: I Sent., prooem., q. 1 (Opera omnia I, 6a–8b).

⁵ Cf. Bonav. III Sent. d. 35, q. 1 (Opera omnia III, 772–775).

⁶ О соотношении синдерезиса, совести и воли см. примеч. 7 статьи «Основные понятийные схемы мистической теологии Бонавентуры (трактат “О тройственном пути”)), опубликованной в настоящем номере.

⁷ Описание действий указанных сил души построено Бонавентурой на игре слов: offert – profert – infert – defert.

Глава II. О молитве, которой оплакивается горе, испрашивается о милости, выказывается поклонение Богу⁸

1. После того как мы поговорили о том, каким образом можно прийти к истинной мудрости через чтение и размышление, необходимо сказать, как к ней прийти через молитву. И надлежит знать, что в молитве имеются три ступени или части. Первая состоит в оплакивании горя, вторая – в мольбе о милости, третья – в поклонении Богу (*latría*). Но нельзя осуществлять поклонение Богу, если от Него не получена слава. А сделать так, чтобы Бог смилостивился и даровал славу, мы можем, только если будем оплакивать и исповедовать свои горе и нужду. Так что всякая совершенная молитва должна включать в себя эти три части. Ведь одна ступень без других не приведет к окончательной цели. И поэтому эти три части всегда связаны между собой.

<...>

§ 5. Рекапитуляция [глав I и II]

12. Итак, чтобы привести твою душу к указанным различиям, заметь: тот, кто желает достигнуть совершенства, должен через размышление обратиться к мукам совести, пробуждая, заостряя их и придавая им правильное направление, к лучу разума, раскрываясь и обращаясь к нему, к искре мудрости, собираясь, воспаляясь и загораясь.

И точно так же в молитве он, во-первых, оплакивает горе с болью вследствие осуждения, со стыдливостью вследствие позора и со страхом вследствие опасности. Во-вторых, он молит о милости со страстностью, данной Святым Духом, с уверенностью в надежде, придаваемой ему распятым Христом, и с поддержкой вследствие заступничества святых. В-третьих, он поклоняется Богу в робости, благоговении и наслаждении. Так что со стороны Бога этому предшествует [вызываемое Им] восхищение [тому, что мы должны сделать], как будто это первая посылка силлогизма, с нашей стороны следует размышление [о том, что мы должны сделать], как будто это вторая посылка силлогизма, а следует из этого полное поклонение [Богу], как будто это вывод силлогизма. И тот, кто непрерывно и тщательно упражняется в этом, продвигается в любви-каристе в соответствии с упомянутыми ранее шестью ступенями, по которым он приходит к совершенному спокойствию, в котором [закключаются] мир и как бы цель всякого спокойствия, как и успокаивал Господь апостолов⁹. Поэтому заметь, что апостол в любой ситуации желал благодати и мира¹⁰: благодать в первую очередь, а мир как дополнение. В *Послании же к Тимофею* он включил еще милость, которая есть основание их обоих¹¹.

⁸ Во второй главе обсуждаются три составляющих пути молитвы: раскаяние – просьба – поклонение. Благодаря мукам совести, терзавшим человека на этапе размышления, и возгоревшейся искре мудрости человек теперь должен раскаяться в совершенных грехах и в греховности своей природы в целом (2, 2). За раскаянием сердца человек испрашивает у Бога утешения, дара благодати (2, 3). Поклонение же возможно только уже в состоянии благодати (2, 4–11).

⁹ Ср.: Мир оставляю вам, мир Мой даю вам; не так, как мир дает, Я даю вам (Ин. 14:27).

¹⁰ Ср.: Рим. 1:7, 1 Кор 1:3, 2 Кор 1:2.

¹¹ Ср.: Тимофею, возлюбленному сыну: благодать, милость, мир от Бога Отца и Христа Иисуса, Господа нашего (2 Тим. 1:2).

Глава III. О созерцании, приводящем к истинной мудрости¹²

§ 1. Прембула

1. После того, как мы сказали, каким образом мы должны упражняться, дабы достигнуть мудрости посредством размышления (*meditatio*) и молитвы (*oratio*), надлежит кратко коснуться того вопроса, каким образом мы, созерцая (*contemplando*), достигаем истинной мудрости. В самом деле, посредством созерцания переходит наш ум в высший Иерусалим, по образу которого сформирована Церковь, согласно этим словам из книги *Исхода*: *Смотри, сделай их по тому образцу, какой показан тебе на горе* (Исх. 25:40). Ведь необходимо, чтобы Церковь воинствующая оформила торжествующих, и также заслуживших награду, блаженных путников, насколько это возможно. В состоянии славы существует тройкий дар, в котором состоит совершенствование наград, а именно удержание вечного высшего мира, несомненное видение высшей истины, полное наслаждение высшей благодатью или любовь-каритас. И в соответствии с этим даром выделяются три порядка в высшей небесной иерархии, а именно Престолы, Херувимы и Серафимы. Следовательно, если кто-то желает к указанному блаженству прийти путем получения заслуг (*per merita pervenire*), необходимо, чтобы он в нынешнем состоянии обладал одновременно всеми указанными тремя наградами, и, насколько это возможно, подготовить себя [к этому]. То есть он должен обладать спокойствием мира, сиянием истины, сладостью любви-каритас¹³. Ведь в этих трех наградах покоится сам Бог, Он как бы занимает место на собственном престоле. Следовательно, к любому из этих трех качеств мы должны восходить по трем ступеням сообразно тройкому пути. То есть мы достигнем их через очищение (*via purgativa*), состоящее в изгнании от себя греха, через просвещение (*via illuminativa*), состоящее в подражании Христу, и через соединение (*via unitive*), состоящее в принятии Жениха. Так что на каждом пути имеются свои ступени, по которым восхождение начинается с самого низа и доходит до самой вершины.

<...>

¹² Третья глава трактата построена сложнее предыдущих: в ней переплетаются несколько тем. В первой смысловой части главы после введения (3, 1) рассматриваются семь ступеней, приводящих к состоянию забвения о мире (3, 2), к созерцанию блеска истины (3, 3–5), к восприятию сладости любви-каритас (3, 6–7). Эта часть главы заканчивается рекапитуляцией (3, 8). На этом месте заканчивается большое число манускриптов [см.: Schlosser, 1993, 69]. Во второй смысловой части главы (3, 9–10) предлагается иной порядок восхождения, состоящий из девяти ступеней: горечь (взвешивание злых поступков – воспоминание о страданиях Христа – просьба о лекарстве исцеления) – благодарность (удивление благодеяниям – уничтожение заслуг – действие благодарений) – подобие (взор истины – действие любви-каритас – действие мужества). В этой части, как мы видим, используются новые смысловые схемы и новая по сравнению с остальным содержанием трактата терминология. Как считает Марианне Шлоссер, эта часть была позже приписана к трактату, но составлена она из отрывков других произведений Бонавентуры [Schlosser, 1993, 70]. В третьей смысловой части главы Бонавентура говорит о соотношении апофатической и катафатической теологии (3, 11–13). Эта часть имеет явные параллели в других сочинениях Серафического учителя (Itin. 6–7, In Нехаём. 2–3). В четвертой смысловой части трактата (3, 14) показывается, каким образом данные в трактате смысловые схемы могут быть соотнесены с ангельской иерархией. Эта часть написана под влиянием сочинений Бернарда Клервоского (Bern. Claraev. Csi 5, 7–11).

¹³ Таким образом, получающий тройкий дар становится умиротворенным, излучающим сияние и усажденным, поскольку он соучаствует в божественных спокойствии, истине и любви.

§ 7. О двояком созерцании божественных вещей

11. Заметь, что взгляд истины (*aspectus veritatis*) должен быть напрямую устремлен (*erectus*) к **непостижимому, а таковым является тайна высшей Троицы**, к которой мы поднимаемся в созерцании. Это возможно либо путем утверждения [чего-либо о Боге], либо путем удаления [чего-либо от Бога]. Первый способ был заложен Августином, а второй – Дионисием¹⁴.

Путем утверждения мы познаем, во-первых, что в Боге имеется нечто общее [всем трем лицам] (*communia*), нечто собственное [свойственное какому-нибудь лицу Троицы] (*propria*) и нечто присвоенное [каждому лицу Троицы] (*appropriata*). Последнее представляет собой среднее между двумя первыми крайностями¹⁵. Попробуй понять и увидеть в созерцании, если сможешь, общие свойства Бога, попробуй увидеть, что Бог – это первая сущность (*essentia prima*), совершенная природа (*natura perfecta*), блаженная жизнь (*vita beata*). У этого имеются и необходимые следствия¹⁶. Внимательно проследи далее и попробуй увидеть, если сможешь, что Бог – это присутствующая в настоящем вечность (*aeternitas praesens*), преисполненная простота (*simplicitas replens*), движущаяся неизменность (*stabilitas movens*). И у этого, сходным образом, имеются следствия, и все это по сути своей связано. Наконец, проследи, что Бог – это непреступный свет (*lux inaccessibilis*)¹⁷, неизменный ум (*mens invariabilis*), **непостижимый мир (*pauc incomprehensibilis*)**. Эти качества Бога относятся не только к единству Его сущности, но и заключают в себя самую совершенную Троицу. Свет, словно родитель, порождает сияние, а сияние и свет вместе порождают цвет, так что цвет исходит от них двоих (*procedit ab utroque*), но не в качестве их потомка. Следовательно, если Бог – воистину непреступный свет, в котором сияние и цвет составляют субстанцию и ипостась, то действительно в Боге присутствуют Отец, Сын и Святой Дух, которые суть собственные качества (*propria*), присущие божественным лицам¹⁸. Так же и ум, как начало, зачал и произвел из себя слово, из которого проистек дар любви. И это истечение идет во всякий совершенный ум. Следовательно, если Бог – это неизменный ум, то ясно, что он в божественном бытии (*esse*) является Первым началом, вечным Словом, совершенным Даром. И все эти качества свойственны божественным лицам¹⁹. Мир также включает связь многих [элементов]. Но совершенная связь возможна только между подобными друг другу элементами. Однако подобие может быть только в том случае, если два элемента происходят из третьего или один из другого. Но в Боге два элемента

¹⁴ В качестве примера утвердительного способа говорить о Троице Бонавентура имел в виду трактат Августина «О Троице» (в особенности кн. 5), в качестве отрицательного – «Мистическую теологию» Дионисия Ареопагита (*Ps.-Dionysius. Myst. theol.* 1, 2 [PTS 33, Corp. Dion. 2, 2, 141–144]).

¹⁵ Cf. Bonav. I Sent. d. 34, q. 3; d. 36, a. 1, q. 2 (*Opera omnia* I, 592f; 622b); Brevil. 1, 6 (*Opera omnia* V, 214b–215b).

¹⁶ Об этих следствиях см. в: Bonav. Itin. 5, 5–8 (*Opera omnia* V, 309a–310b), Brevil. 1, 2 (*Opera omnia* V, 210b–211b).

¹⁷ Ср.: Который обитает в непреступном свете (1 Тим 6:16).

¹⁸ Cf. Isid. Hisp. Diff. 2, 2, 3 (PL 83, 71); Honor. August. Cogn. ver. vit. 10 (PL 40, 1013); Eluc. 1, 1 (PL 172, 1110); Bonav. In Hexaem. 13, 22; 21, 2 (*Opera omnia* V, 391a; 431b).

¹⁹ Bonav. Myst. trin. 1, 2 (*Opera omnia* V, 55a); Itin. 3, 5 (*Opera omnia* V, 305a–b).

не могут одинаковым образом происходить из третьего. Следовательно, для того чтобы в Боге был истинный мир, необходимо, чтобы там наличествовали первый источник, его образ и связь их обоих²⁰.

12. Поэтому в божественном присвоение (*appropriata*) осуществляется по трем различиям. Первое присвоенное включает такие качества, как единство, истина и благодать. Единство атрибутируется Отцу, постольку поскольку Он является источником, истина – Сыну как образу [Отца], благодать – Святому Духу как связи²¹.

Второе присвоение включает такие качества, как могущество, мудрость и воля. Могущество принадлежит Отцу, поскольку Он – Начало, мудрость – Сыну, поскольку Он – Слово, а воля – Святому Духу, поскольку Он – Дар.

Третье присвоение включает такие качества, как величие, красота и сладость. Величие принадлежит Отцу вследствие принадлежащих Ему единства и могущества. Ведь величие есть не что иное, как единственное и единое могущество²². Красота принадлежит Сыну вследствие принадлежащих Ему истины и мудрости. Ведь мудрость включает в себя множество идей, а истина – равенство. «Красота же есть не что иное, как равенство множества элементов»²³. Сладость принадлежит Святому Духу вследствие принадлежащих Ему воли и благодати. Ведь где высшая благодать соединена с волей, там появляются любовь-каритас и высшее наслаждение. Итак, в Боге имеются ужасающее величие, удивительная красота, желанная сладость. На этом данное рассуждение приходит к своему завершению²⁴. Итак, в этом заключается прямое устремление (*erectio*) [ума к Богу] по пути утверждения.

13. Однако другой путь, путь отрицания, является более возвышенным, потому что, как говорит Дионисий, «утверждения недостаточны, а отрицания правильны»²⁵, хотя кажется, что в них говорится меньше [чем в утверждениях], говорят они больше. По этому пути, напрямую протянутому [к Богу], проходят, когда все отрицают [о Боге], однако же в этих отрицаниях имеется порядок: начинают от низшего, доходят вплоть до высшего, и вместе с тем происходит включение [в рассуждение] превосходящего утверждения (*supereminentis positionis inclusio*). Например, говорят: Бог не есть нечто чувственно воспринимаемое, но Он – сверхчувственное, Он не является ни воображаемым, ни мыслимым, ни существующим, но превышает все это. И так приводится истина в темноту ума (*mens*), он возносится выше и вступает в глубины [божественной тайны], так как превосходит себя самого и все сотворенное²⁶. И это самый благородный способ вознесения [ума], но все же для того, чтобы он был совершенным, требуется первая ступень, как совершенствование предполагает просвещение, а отрицание утверждение. Этот способ вознесения тем сильнее, чем глубже возносящая сила, тем плодоноснее, чем полнее любовь (*affectio*). И потому на этом пути приобретает изрядная польза.

²⁰ Cf. Bonav. I Sent. d. 2, q. 4; d. 10, a. 2, q. 2 (Opera omnia I, 56–58; 202–203).

²¹ Cf. August. De doctr. chr. 1, 5 (CCSL 32, 9); Bonav. I Sent. d. 3, p. 1, dub 3, 4; d. 31, p. 2, a. 2, q. 3; d. 34, q. 3; dub. 7 (Opera omnia I, 78b–80b; 548b–549b; 592b; 596b); Brevil. 1, 6 (Opera omnia V, 214b–215b); In Hexaëm. 21, 4–6, 11 (432a–433a).

²² Cf. August. Enarrat. in Ps. 131, 17, 27 (CCSL 40, 1925).

²³ August. De musica. 6, 13, 38 (PL 32, 1184). Цитата приведена Бонавентурой неточно.

²⁴ Cf. Bonav. In Hexaëm. 21, 4sq. (Opera omnia V, 432a–433b).

²⁵ Ps.-Dionysius. Coel. hier. 2, 3 (PTS 33, Corp. Dion. 2, 13).

²⁶ Cf. Bonav. Itin. 7, 5 (Opera omnia V, 313a); In Hexaëm. 2, 29 (ibid. 341a).

14. Заметь, что в первом порядке [небесных сущностей] истина должна призываться через стоны и молитву²⁷, и это соответствует чину ангелов; слышима через обучение и чтение, что соответствует чину Архангелов; сообщается примером и в проповеди, что соответствует чину Начал. Во втором порядке до истины должно восходить так, как будто мы ищем убежище и сражаемся с собой, что относится к Силам; истина должна быть схвачена посредством усердия и стремления к ней, что соответствуем Властям; должна стать чьей-то собственной истиной через самоуничужение и самоумерщвление, что соответствует Господствам. В третьем порядке истине следует поклоняться через пожертвование и ее восхваление, что соответствует Престолам; ею следует восторгаться в экстазе и созерцании, что соответствует Херувимам; ее следует обхватить в поцелуе и в любви, что соответствует Серафимам. Внимательно отнесись к этим словам, так как в них заключен источник жизни²⁸.

Список сокращений

Августин (*August.*)

De doct. chr. – De doctrina christiana

Enarrat. in Ps. – Enarrationes in Psalmos

Бернард Клервоский (*Bern. Claraev.*)

Csi – De consideratione

Бонавентура (*Bonav.*)

Brevil. – Breviloquium

In Hexaëm. – Collationes in Hexaëmeron

Itin. – Itinerarium mentis in Deum

Myst. trin. – De mysterio Trinitatis

Sent. – Commentaria in quatuor libros sententiarum

Гонорий Августодунский (*Honor. August.*)

Cogn. ver. vit. – Liber de cognitione veraevitae

Eluc. – Elucidarium

Дионисий Ареопагит (*Ps.-Dionysius*)

Coel. hier. – De coelesti hieraichia

Myst. theol. – De mystica theologia

PTS 33, Corp. Dion. 2

Исидор Севильский (*Isid. Hisp.*)

Diff. – Differentiae

²⁷ Ср. Рим. 8:26.

²⁸ Последняя цифра в третьей главе выбивается из общей стилистики трактата, а также из свойственной Бонавентуре манеры заканчивать свои мистические (и не только их) трактаты какой-нибудь известной или специально составленной им молитвой (ср., например, «Путеводитель души к Богу», «Солилоквиум», «О совершенстве жизни», «Древо жизни», «Бревилоквиум»). Это отступление от обычая Бонавентуры позволяет считать этот абзац позднейшей вставкой учеников. Однако исследователи, подготовившие издание Кваракки, включили его в свое критическое издание.

Список литературы / References

Bonaventura, 1898 – Bonaventura. De triplici via, in: Bonaventura. *Opera omnia. Vol. 8. Ad Claras Aquas (Quaracchi): Ex typographia collegii S. Bonaventurae, 1898.* P. 3–18.

Schlosser, 1993 – Schlosser M. Kommentar, in: Bonaventura. *De triplici via. Lateinisch-Deutsch. Übers. und eingeleitet von Marianne Schlosser / Fontes Christiani. Bd. 14. Freiburg, etc.: Herder, 1993.* 229 S.

А.А. Лукашев

«Я – Истина» Мансура ал-Халладжа в понимании Шабистари и Икбала

Андрей Александрович Лукашев – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН.

Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: andrew_1@inbox.ru

В статье рассматривается, пожалуй, самое известное высказывание в истории суфизма – «Я – Истина». Оно принадлежит Мансуру ал-Халладжу (858–922). По одной из версий именно за него ал-Халладж был казнен. Для суфизма эта смерть стала символической, поскольку целью мистика является уничтожение себя ради единства с Истиной. Телесная гибель ал-Халладжа стала следствием его мистической гибели в состоянии *фанā*, получившем свое выражение в словах «Я – Истина». В истории суфизма трудно найти автора, который бы так или иначе не прокомментировал это высказывание. Один из выдающихся средневековых суфийских авторов – Махмуд Шабистари в своей знаменитой поэме «Цветник тайны» также не смог обойти вниманием вопрос об отношениях Бога и мистика, который ставит высказывание ал-Халладжа. Его трактовка фразы «Я – Истина» расходится с позициями таких авторитетных суфийских авторов, как ал-Газали и Ибн ал-Араби, что ставит вопрос о причинах своеобразия подхода Шабистари. Сама же поэма Шабистари на протяжении многих столетий привлекала интерес исламских авторов. Одним из наиболее поздних обращений к ней является ответ на поэму, написанный Мухаммадом Икбалом (1877–1938) «Новый цветник тайны». Как и Шабистари, он уделяет высказыванию ал-Халладжа отдельную главу, предлагая уже свое видение того, в чем заключается смысл слов ал-Халладжа. В тексте статьи приводятся переводы соответствующих глав из поэм Шабистари и Икбала.

Ключевые слова: ислам, суфизм, Шабистари, Икбал, поэзия, философия, фана, уничтожение, истина, «я»

Высказывание Мансура ал-Халладжа *'anā al-ḥaqq*¹, которое можно перевести как «Я – Истина» или «Я – Истинный»², возможно, стоило подвижнику жизни, но оно же принесло и известность средневековому суфию, причем именно в связи с его казнью. Сами по себе эти слова не были революцией в суфийской мысли: ал-Халладж не был в средневековом суфизме ни единственным, ни первым, кто заявил о своей тождественности с Богом. Известны, в частности, слова Абу Йазида ал-Бистами (ум. 848/875): «Пречист Я! Сколь велик Я!», которые не имели для него аналогичных последствий. Тем не менее именно

¹ Жизнь и творчества ал-Халладжа подробно рассмотрены в работе: [Башарин, 2007].

² ал-Ḥaqq – Истинный – одно из 99 имен Бога в исламе.

ал-Халладж стал символом экстатического направления исламского мистицизма, символом переживания опыта единства с Первоначалом, Богом. В силу того, что сам ал-Халладж не дал подробного разъяснения тому, что именно стоит за скандальной фразой, это и другие его высказывания пристально изучались, и был предложен целый ряд трактовок того, о чем говорил ал-Халладж. Отношение этим словам в сочинениях мусульманских авторов было преимущественно негативным. Обычно ал-Халладжу ставилась в вину приверженность идее о вселении (*хулӯл*) божественности в него как человека, которая очевидно считалась противоречащей идее о строгом единобожии [Башарин, 2008, с. 46].

И.Р. Насыров выделяет три точки зрения мусульманских богословов по вопросу о соответствии учения ал-Халладжа букве и духу мусульманского Закона: резкое осуждение, признание ал-Халладжа святым и отсрочка окончательного суждения по этому вопросу до Судного дня [Насыров, 2007, с. 53]. Собственная позиция средневекового суфия относительно того, как может быть понято «я – Истина», несколько проясняется в контексте рассуждения из произведения Ибн ас-Са‘и (1197–1275) *Ахбār ал-Ḥаллādж* («Сообщения от ал-Халладжа»): «Всякая линия, прямая или кривая, исходит именно из точки, а все, на что падает взгляд каждого из нас, – это точка, расположенная между двумя точками. Это доказательство проявления (*таджаллин*) Бога (*ал-ḥаққ*) во всем том, что предстает взгляду, и Его обнаружения взору во всем том, что предстает воочию. Оттого я говорю: “Что бы я ни видел, я вижу в нем Бога”» [там же, с. 52]. Сам ал-Халладж не говорил о вселении Бога в человека, его позиция совершенно иная. Подобно тому, как линия может быть представлена как многократное повторение одной единой и неделимой точки, множество вещей мира есть не что иное, как многократное проявление Бога, одним из имен которого является «Истинный» (*ал-Ḥаққ*). Таким образом, понимание слов «Я – Истина» как декларации вселения Бога в человека, очевидно, ложно. И все же эта короткая фраза, несмотря на наличие комментария самого ал-Халладжа, требует дополнительных разъяснений.

В суфийской среде отмечается стремление к такому объяснению этих слов, которое бы не противоречило принципам понимания единобожия, характерным для ислама. В частности, один из наиболее известных суфийских авторов – Абу Хамид ал-Газали (1058–1111) в сочинении «Ниша светов», комментируя эти слова ал-Халладжа и аналогичные высказывания Абу Йазида ал-Бистами – «Пречист Я! Сколь велик Я» и «В [этой] одежде – только Бог», – пишет:

Знающие, поднимавшиеся на небо истины, в один голос говорят, что видели в бытии только Единого Истинного; правда, для одних это состояние стало постигнутым знанием (*‘ирфāн ‘илмий*), а для других – вкушаемым (*завқий*) состоянием. Множественность исчезла для них вся целиком, и чистая единичность (*фардāниййа*) поглотила их. Их разумы были унесены ею, и остались они как будто пораженными (*мабхūt*), не в силах упомянуть что-либо кроме Бога, да и упомянуть самих себя. Для них остался один только Бог. Они были пьяны, и опьянение лишило их разума. Один из них сказал: «Я – Истинный», другой – «Пречист Я, сколь велик Я!», а еще: «В [этой] одежде – только Бог!». Но высказывания любящих, когда они в состоянии опьянения, следует свернуть, а не передавать другим. Когда опьянение ушло и они вернулись под власть разума, этого мерила Божьего на Его земле, они узнали, что то не было истинным единением (*иттиḫād*), но – как будто единением <...> Если

такое состояние набирает силу, в отношении испытывающего сие состояние его называют гибелью (*фанā*'), или даже гибелью гибели, поскольку он погибает для самого себя и погибает для своей гибели. В этом состоянии он не воспринимает ни самого себя, ни того, что он себя не воспринимает: воспринимай он отсутствие восприятия самого себя, он бы себя воспринимал. А в отношении Того, Кем он поглощен (*ал-мустағрақ би-хи*), это метафорически называют единением (*иттихād*), а в прямом смысле – установлением единства (*тавхūd*) [цит. по: Ибн ал-Араби, 2015, с. 389–390].

Ал-Газали стремится показать, что короткая сентенция «Я – Истина» и выраженная в ней идея уничтожения в Боге (*фанā*') не означают вселения Бога в человека. Это особый мистический опыт, который испытывает мистик и в этом состоянии не видит ничего, кроме Бога, не видит даже самого себя. Однако это не говорит о том, что мистик действительно стал Богом или Бог вселился в него. Речь идет не о факте, а о мистическом переживании, которое, с точки зрения ал-Газали, можно назвать «единением» лишь метафорически, при том что субстанциально Бог и человек не соединяются и человек в Боге не растворяется. О важности разделенности между Богом и обращенным к нему мистиком пишет и родоначальник философского суфизма Ибн ал-Араби (1165–1240):

Если же над нами возьмет власть состояние и скажет языком своим: «Я – тот, кто страстью пылает, и страстно любимый мной – я»³, – то и тогда нам довольно будет силы воздействия границ, чтобы различить «я» и того, кто «страстно любим». Пусть он и пылает страстью к самому себе, однако то состояние, в котором он «пылает страстью», будучи действователем (*фā'ил*), – не то же самое (*мā хува 'айн*), в котором он «страстно любим», будучи претерпевающим (*маф 'ул*). Так границы разделяют (*баййанат*) состояния, как они разделяют воплощенности. Это знание недостижимо в рамках выражения о единой воплощенности (*'ахадийат ал-'айн*), и он не смог сделать состояние единым – да это и невозможно в принципе. В области знания о Боге наиболее близкое и величайшее [утверждение] единственности (*'ахадиййа*) состоит в том, что существование мира и есть (*'айн*) существование Истинного, не что-то иное... [цит. по: Ибн ал-Араби, 2015, с. 394–395].

Для Ибн ал-Араби, автора доктрины, названной впоследствии Ибн Таймией «единство бытия», единство Творца и сотворенного (в частности, мистика) осуществляется в бытии. Бытие сотворенного получено им от Творца, это бытие самого Творца. Однако Творец и сотворенное для Ибн ал-Араби непреложно субстанциально иные и фактическое субстанциальное соединение или вселение одного в другого не происходит.

Примеры того, как в рамках суфийской мысли воспринималось и трактовалось высказывание ал-Халладжа «Я – Истина», можно множить до бесконечности. В данной статье мы приводим лишь трактовки ал-Газали и Ибн ал-Араби, чтобы задать интеллектуальный контекст, в котором возникла трактовка этой сентенции в поэме Махмуда Шабистари (1288–1321) «Цветник тайны» и ответном сочинении Мухаммада Икбала (1877–1938) «Новый цветник тайны». Шабистари является классиком суфийской философии и поэзии, оказавшим

³ Данное высказывание на арабском языке является палиндромом и представляет собой полустигмию из дивана ал-Халладжа.

существенное влияние на развитие философской мысли в Иране эпохи Сефевидов (XIV–XVIII вв.), Икбал по праву признан одним из выдающихся индийских философов XX в. и реформатором ислама.

Махмуд Шабистари

Самым известным творением Шабистари является поэма «Цветник тайны», отрывок из которой мы приводим после данной статьи. Это небольшой трактат, составленный в стихотворной форме. Он был написан в ответ на письмо Мир Хосейни Гарави Харави (суфийский поэт и мыслитель, принадлежавший к ордену Сухравардийа), в котором последний просил разъяснить сложные вопросы суфийской мысли, в том числе и вопрос о высказывании ал-Халладжа.

Шабистари принадлежит и поэма «Книга о счастье» и нескольких прозаических трактатов, наиболее важный из которых – «Верная Истина в познании Господа миров». На основании этих произведений мы имеем возможность реконструировать его систему философских взглядов [подробнее см.: Лукашев, 2017]. Обнаруживаемая системность позволяет понять ту мотивацию, которая стоит за его достаточно нетривиальным решением проблемы «Я», нашедшей свое выражение в словах ал-Халладжа «Я – Истина».

Система взглядов Шабистари зиждется на следующих посылах:

1. Бытие может быть либо истинным (собственно бытие), либо ложным (небытие).

2. Истинное бытие тождественно божественной самости, Богу как таковому.

3. Бог един и единственен, соответственно и бытие едино и единственно.

Поскольку Шабистари отождествляет бытие с истиной, а небытие с ложью, для него ничто, кроме Бога, не является подлинным бытием, и в этом смысле всякое сущее, кроме самого Бога, небытийно и ложно, а любая множественность есть плод воображения:

...от представления в воображении (*таваххум*) бытия небытийного возможного и [бытия] воплощений (*та'аййунāt*) небытийностей проистекают множества, коим нет конца... [цит. по: Лукашев, 2017 (1), с. 235].

По сути, это приводит Шабистари к утверждению того, что кроме Бога нет иного сущего. Соответственно и достижение Истины, растворение в Истине для Шабистари оказывается не актом соединения иных, а осознанием отсутствия чего бы то ни было иного, кроме Бога, в отличие от ал-Газали, который исходил из субстанциальной инаковости Бога и мистика, а их соединение понимал исключительно как мистический опыт, не предполагающий субстанциального единства. Шабистари же специально в поэме «Цветник тайны» особо оговаривает, что

Здесь невозможны воплощение и соединение,

Ибо [полагать] двойственность в единстве есть сущее заблуждение.

(«Цветник тайны», бейт 450)

С точки зрения Шабистари, воплощение Бога в человеке или вселение Бога в человека совершенно невозможно, потому что для этого необходимы двое – Бог и человек, но коль скоро есть только Бог, Единый, то нет никаких условий для соединения с ним чего-то иного по отношению к нему:

Знай, что обретать обретенное – полный абсурд.
(«Цветник тайны», бейт 112)

Соответственно и «Я» может быть только у Бога. Сама по себе эта идея была озвучена еще в раннем суфизме Абу Саидом ал-Харазом (ум. 899) [Башарин, 2008, с. 53]. Представление о наличии человеческого «я» для Шабистари – такая же иллюзия и абсурд, как и представление о наличии бытия иного бытию. Наряду с бытием может быть лишь небытие как отсутствие бытия, и именно этим небытием являются множественные фантомы Единого, воспринимаемые как вещи множественного мира [подробнее см.: Лукашев, 2017]. Наделение же их бытием, с точки зрения Шабистари, является актом смешения бытия и небытия или присваивания небытию характеристики бытия, что ложно не только по Шабистари, но и по Аристотелю [см.: Аристотель, 2002, с. 138], с трудами которого Шабистари был, несомненно, знаком.

Поскольку понимание Шабистари единобожия исключало всякую двойственность, он не мог следовать в трактовке слов ал-Халладжа Ибн ал-Араби и ал-Газали, для которых была принципиальна разделенность Бога и мира. В силу той же причины он не мог следовать и доктрине «вселения» хулӯл.

Представление об умозрительности всего, кроме бытия (двумя веками ранее об умозрительности всего, кроме света, писал Сухраварди), оказало в дальнейшем существенное влияние на развитие философии в Иране при династии Сефевидов. В частности, заслуживает внимания доктрина «первоосновности бытия» Садр ад-Дина ал-Ширази (Мулла Садр) (1571/72–1635/36), который рассматривал бытие вещи как основу, к которой прилагается ее чтойность (совокупность ее акцидентальных качеств).

Практически с самого момента написания поэма «Цветник тайны» привлекала внимание исследователей. К ней написаны десятки толкований, ее цитирование обнаруживается в сочинениях различных авторов, а интерес не ослабевает и поныне. Одним из ярких примеров обращения к сочинению Шабистари уже в XX в. стал ответ на поэму, написанный известным индийским философом, реформатором ислама, Мухаммадом Икбалом (1877–1938), – «Новый цветник тайны».

Мухаммад Икбал

Икбал жил и творил на рубеже XIX–XX вв., когда мусульманские страны находились в кабальной колониальной зависимости от западных держав. После той роли, какую они играли в Средние века, в Новое и Новейшее время им пришлось довольствоваться положением стран третьего мира. Эта ситуация была серьезным вызовом для лучших умов того времени, искавших пути выхода для своих стран из цивилизационного тупика. Они предлагали различные рецепты – от откровенно прозападных, как, например, арабский марксизм, до крайне исламистских, представленных фундаментализмом. Его идеологами стали такие авторы, как Хасан ал-Банна, Саййид Кутб, Маулана аль-Маудуди. В движении «Джамаат-и ислами» ковались идеологические кадры для движения Талибан.

Реформаторский путь предлагали реформаторы ислама, такие как Джамал ал-Дин Афгани, Мухаммад Абдо, Мухаммад Икбал, Али Шариати и др. Эти мыслители стремились выявить в современном им исламе те позднейшие идейные наслоения, которые стали тормозом некогда динамичной и успешной исламской цивилизации. Именно поиск средств преодоления цивилизационной стагнации, в которой оказалась Индия, стало основной мотивацией творчества Икбала.

Ответственность за отставание исламских стран он возложил на исламский мистицизм в интерпретации Ибн ал-Араби, получивший свое выражение в концепции «единство бытия» (*вахдат ал-вуджūd*)⁴. Эта концепция, с его точки зрения, стала одной из причин того, что мусульманские народы, несмотря на деятельную природу ислама, потеряли интерес к деятельности [там же, с. 93–94]. Причиной отхода от деятельной природы ислама под влиянием учения Ибн ал-Араби, с точки зрения Мухаммада Икбала, стали внеисламские компоненты, привнесенные иранцами из своего языческого прошлого [там же, с. 97]. Это не только пантеизм, противный исламскому учению о единобожии, но и такое понятие, как *фанā'* [там же]. *Фанā'*, уничтожение, как суфийская техника уничтожения «я» ради становления Истиной, с его точки зрения, наряду с пантеизмом, который Икбал отождествляет с единством бытия *вахдат ал-вуджūd*, несет ответственность за пассивность ислама, за потерю мусульманами индивидуального деятельного начала. Именно его Икбал стремится восстановить. То, что понятия и *фанā'* и *бақā'* были широко распространены задолго до Ибн ал-Араби и непосредственно связаны с кораническим текстом, как и то, что для философии Ибн ал-Араби совершенно необходима разделенность мира и Бога, по всей видимости, Икбала не смущало.

Спасительное индивидуальное деятельное начало Икбал обретает в понятии «эго»⁵, а выход из цивилизационного тупика он видит в рациональном использовании положительного опыта западной культуры, которая некогда преодолела пантеизм⁶, ставший одной из причин стагнации в исламской культуре.

Соответственно, с точки зрения Икбала, исламская цивилизация для преодоления точки стагнации нуждалась в глубоком реформировании с использованием тех достижений западной цивилизации, которые позволили последней занять лидирующее положение в мире. В частности, особое зна-

⁴ Термин «вахдат ал-вуджūd» принадлежит не Ибн ал-Араби, а критику его учения и идейному вдохновителю салафизма (вахабизма) – Ибн Таймийе (1263–1328). В его трудах черпало вдохновение и доводы большинство суннитских лидеров фундаменталистского толка, которые встали на путь борьбы с европейским колониализмом за возрождение исламской цивилизации. Икбал превозносит Ибн Таймийю как первого мыслителя, который выступил против «всеобъемлющей мешанины», привнесенной в ислам «изнеженными иранцами», в силу того, что для них был невыносим «каторжный интеллектуальный труд, необходимый для перехода от части к целому» [Пригарина, 2012, с. 108]. По сути, Икбал считает, что иранцы заменили рациональность воображением.

⁵ Термин «эго» широко известен в контексте психоаналитической теории современника Икбала – Зигмунда Фрейда (1856–1939), тем не менее его использование Икбалом не свидетельствует о приверженности психоанализу, более того, фрейдизм подвергается критике в его сочинении «Реконструкция религиозной мысли в исламе» [Икбал, 2002, с. 45].

⁶ Икбал утверждает тождество европейского Спинозовского пантеизма и концепции «единство бытия» приписываемой Ибн ал-Араби, Икбал даже применяет к Спинозовскому пантеизму термин «вахдат ал-вуджūd». См.: [там же, с. 95].

чение Икбал придавал утверждению реальности исключительно человеческой индивидуальности и критерия практики при установлении истины [там же, с. 95, 109].

Такая приверженность Икбала западной мысли находит свое объяснение в его биографии. Несмотря на то, что Икбал воспитывался в религиозной семье, с ранних лет был знаком с работами выдающихся суфийских философов, таких как, например, Ибн ал-Араби, этот опыт не стал определяющим в формировании его как мыслителя.

Икбал учился в миссионерской школе. Еще живя в Индии, он был сторонником пробританского алигархского движения⁷, долгое время учился в Англии (Кембридж) и Германии, находясь под сильным влиянием таких философов, как МакТаггарт и Джеймс Уорд [Икбал, 2002, с. 8, 10]. Большое значение для него имело общение с автором «Литературной истории Персии» Эдвардом Брауном. Опыт знакомства с суфизмом, который Икбал имел в раннем возрасте, как нам кажется, сформировал у него иллюзию владения материалом: он исследовал учение Ибн ал-Араби настолько, насколько оно было доступно ребенку его лет, поэтому впоследствии им была легко воспринята трактовка учения Величайшего Шейха как Спинозовского пантеизма, сформировавшаяся уже под влиянием европейской ориенталистики.

Именно в европейский период своей жизни он начинает писать стихи на персидском языке. В дальнейшем, движимый интересом к философии Гегеля, Канта, Шопенгауэра, Ницше, Икбал переезжает в Германию, где защищает диссертацию, тем не менее, по «персидской метафизике» [там же, с. 9]⁸. В это время в наибольшей степени формируется его мировоззрение, выражением которого стали основные произведения философа. Трактуя ислам во многом через призму европейской философии и ориенталистики, Икбал полагал, что классическое суфийское наследие требует обновленного прочтения. К этому наследию принадлежит и «Цветник тайны» Махмуда Шабистари. Ответ Икбала на поэму средневекового философа выражает то, как он видит реформирование духовной культуры ислама.

В первую очередь, это – понимание индивидуальности, личности, эго, угрозой которой является идея мистического уничтожения *фанā*'.

Проблему индивидуального, личностного начала в человеке Икбал обсуждает в своих персоязычных сочинениях при помощи термина *х̄ūdī*. Его арабской калькой могло бы быть слово *zāt* – «самость», то благодаря чему вещь

⁷ Движение в Индии за приобщение к европейским ценностям. Основатель – Саид Ахмад-хан (1817–1898). В 875 г. последним был основан Мусульманский англо-восточный колледж, сыгравший впоследствии значимую роль в деле образования государства Пакистан.

⁸ Сам факт защиты диссертации, посвященной «персидской метафизике», не говорит о том, что Икбал в своей работе был свободен от влияния европейского ориентализма, неоднократно подвергавшегося критике уже во второй половине XX в. Более того, как видно из текста его небольшой книги, опубликованной по материалам диссертации [Икбал, 2001], Икбал рассматривает материал преимущественно с позиции европейского ориентализма. Эту работу он посвящает Томасу Уолкеру Арнольду, которого называет своим учителем, указывая на то, что именно от него получил те знания, которые нашли свое выражение в данной книге [там же, р. vii]. При этом ни Томас Уолкер Арнольд, ни непосредственный научный руководитель Икбала – Фриц Хоммель, будучи выдающимися учеными своего времени, не являются авторами научно значимых работ по классическому персидскому суфизму или исламской философии.

является самой собой. Однако в англоязычных работах Икбал в аналогичном контексте использует термин «эго» (*ego*) [Iqbal, 1934, p. 90–117] преимущественно известный в контексте психоанализа Зигмунда Фрейда. Следует отметить, что Икбал вовсе не является учеником или последователем Фрейда. Во фрейдовском «эго» Икбала привлекает его деятельный характер и те преимущества, которые дает человеку сильное «я». Тем не менее задачи и методология Фрейда и Икбала принципиально различаются. Если Фрейд был ученым, стремившимся на основе эмпирических данных выявить то, что детерминирует человеческое поведение, то Икбал – религиозным философом, поставившим перед собой идеологическую задачу пробудить мусульман от сна пассивности, придать им деятельное начало. Для этого ему не нужен, собственно говоря, психоанализ. Он использовал на тот момент новый и актуальный термин «эго», пытаясь показать, что об этом самом деятельном «я» говорится и в Коране, а следовательно, ничто не мешает мусульманину принять на вооружение конструктивный опыт западной мысли.

Именно через «эго» Икбал стремится понимать проблематику «Я», активно обсуждавшуюся в суфийской литературе после Мансура ал-Халладжа, и в утверждении этого человеческого эго Икбал выступил как оппонент Шабистари. Для последнего (как и для большинства представителей традиции) только Истина, Бог был достоин того, чтобы называться «я». Все остальное – иллюзия, в том числе и «я» человеческое, поскольку в единстве не может быть двух «я» (и здесь уже уместно вспомнить притчу Руми о том, что «не вместится двум “я” в одном жилище» [Руми, 2007, с. 217]). Видимо, против этого и выступает Икбал как поборник индивидуального и деятельного начала в человеке, развитие которого должно вывести мусульманский Восток из стагнации. Именно в этом заключается фундаментально отличие подходов Шабистари и Икбала к пониманию «я». Если для Шабистари слова «я – Истина» могут принадлежать лишь Богу и свидетельствуют о том, что мистик постиг совершенное единство, так, что он может быть только той точкой единства, которая их произносит, то для Икбала слова «Я – Истина» суть слова человеческого эго-*хӯдӣ*⁹. Таким образом, если слова «Я – Истина/Истинный» исходят не от Бога, а от человеческого эго, то есть основания утверждать, что Икбал это эго обожествляет, называя его одним из божественных имен.

В начале главы Икбал приводит рассуждения, с которыми собирается полемизировать. Их он вкладывает в уста некоего «мага», под которым может пониматься и некий коллективный образ восточного духовного учителя (например, суфийского шейха), искажающего ислам через привнесение в него реликтов из древних языческих, в первую очередь иранских, культов. Под магом может пониматься и сам Шабистари, ибо именно на его произведение Икбал пишет ответ, с ним полемизирует. Это также может быть и знаменитый ведантийский философ Шанкара (VII–VIII вв.). Со взглядами последнего слова «мага» также обнаруживают сходство, а само имя Шанкары упоминается в конце главы, что может служить дополнительным подтверждением этой версии.

⁹ Подробнее см. перевод соответствующего отрывка из поэмы Мухаммада Икбала в приложении.

Этот «маг» утверждает, что все есть не просто иллюзия, но сон Бога, и с этим тезисом полемизирует Икбал, утверждая истинность и реальность эго- *хӯдӣ*. Данный тезис «мага» не вполне соответствует взглядам Шабистари. Действительно, для него все, кроме Первоначала, Бога, есть его (Бога) виртуальный образ, а представление о реальной бытийности сущего для Шабистари иллюзия:

Ты спишь, а это видение [твое] – воображение¹⁰.
 Все, что ты увидел при его посредстве – образ.
 («Цветник тайны», бейт 172)

Но при этом он нигде не говорит о том, кто производит эту иллюзию. Какие-то вопросы у Шабистари остаются принципиально нераскрытыми, остаются для него тайной, и уж точно он не считает сущее «сном Бога», как пишет Икбал в «Новом цветнике тайны». Напротив, мир пьяный, спящий и иллюзорный противопоставлен у Шабистари вечно бдящему Творцу:

Его очи не замечают всего бытия¹¹,
 Как оно войдет в Него в конец пьяное и спящее¹²?!
 («Цветник тайны», бейт 758)

Что касается «яйности», то здесь Шабистари признает возможность наличия «я» только у Истины и действительно считает человеческое «я» иллюзорным. Против этого и выступает Икбал, считая такое отношение к «я» причиной стагнации исламской цивилизации. Этой идее он стремится противопоставить идею множества индивидуальных эго (*хӯдӣ*), наиболее совершенным из которых является индивидуальное божественное эго, к которому эго человека должно стремиться, но никогда не сможет с ним соединиться или раствориться в нем. Справедливости ради нужно отметить, что и Шабистари говорил о невозможности соединиться с божественной самостью, но лишь в силу того, что соединиться с ней могло бы лишь нечто иное, а иного по отношению к ней нет, она едина и единственна, и в этом заключается его понимание единобожия (*тавҳид*). Субстанциальная разделенность была важна также и для ал-Газали, и для Ибн ал-Араби, цитаты из сочинений которых мы привели в начале статьи.

Для Икбала же, стремящегося к пробуждению индивидуального деятельного начала у мусульман, по-видимому, тема *тавҳида*, утверждения единобожия, не имела первостепенного значения. Поэтому он не только утверждает наличие наряду с Богом множества таких же, просто менее совершенных эго, но и говорит о том, что созидание Вселенной еще не завершено, а человек является

¹⁰ Смысл данного бейта связан с предыдущими двумя: наш мир – один из многих, а эти многие миры не только тождественны нашему, но и не воспринимаются нашими органами чувств, а посему кажутся иллюзорными. Наш же мир, тождественный каждому из других миров, также иллюзорен.

¹¹ Образ очей коррелирует с божественным зрением. Зримо – то, что истинно есть. Кроме того, словарное значение арабского *вуджӯд* (бытие) также и «нахождение». Мир не имеет истинного бытия как самостной характеристики, следовательно, не обращает на себя взор Возлюбленного, Бога. Бог его не видит, не находит, следовательно, его и нет.

¹² Лахиджи (наиболее авторитетный толкователь поэмы «Цветник тайны», ум.1506 г.) сравнивает бытие мира со сном наяву, когда человек видит то, чего на самом деле нет. Подобно такому сну мир не обладает бытием как самостной характеристикой, он бытиен лишь «в переносном смысле». В том смысле он противопоставлен Богу как приспосабливающему: «Его не объемлет ни дремота, ни сон» (Коран / Пер. Саблукова, 2:261).

творцом, который может внести порядок в хаос [Пригарина 2012, с. 102–103]¹³, что само по себе не может не вызвать ассоциаций уже с зороастрийским учением о человеке, которое, по всей видимости, с точки зрения Икбала, должно относиться ко «всеобъемлющей мешанине» «изнеженных иранцев» [там же, с. 108].

Икбаловский человек оказывается соучастником Бога в творении, что, конечно, недопустимо для традиционного ислама, считается одной из форм неверия *ширк*. Нет ничего удивительного в том, что учение Икбала было подвергнуто жесточайшей критике со стороны современных ему исламских ученых и поэтов, с которыми самого Икбала связывали дружеские отношения. Среди наиболее известных его критиков оказались выдающийся урду-язычный поэт Акбар Хосейн Аллахабади (1846–1921) и широко почитаемый как святой суфийский автор и религиозный деятель Хаджа Хасан Низами Дехливи (1873–1955). Многолетняя полемика между Низами и Икбалом развернулась на страницах газеты «Вакил» и стала одним из важных источников для исследователей интеллектуальных течений в Индии начала XX в.

В целом Икбал, конечно, неспроста был весьма высоко оценен своими современниками и потомками. Он был, без сомнения, выдающимся мыслителем, одним из наиболее ярких представителей исламского возрождения, предпринял попытку реформирования ислама, чтобы ответить вызовам современной ему эпохи. Его взгляды демонстрируют в нем философа-гуманиста, который искал, в том числе и на Западе, решения тех проблем, которые Восток не смог решить к началу XX в.

Список литературы

Аристотель, 2002 – *Аристотель*. Метафизика. Пер., коммент., толкования / Сост. и подгот. текста С.И. Еремеев. СПб.; Киев: Эльга, 2002. 832 с.

Башарин, 2007 – *Башарин П.В.* Философия ал-Халладжа: Дис... канд. филос. наук. М., 2007. 215 с.

Башарин, 2008 – *Башарин П.В.* Концепция «анā-л-Хаққ» ал-Халладжа и ее отражение в последующей суфийской традиции // PAX ISLAMICA № 1. М.: ООО «Издат. дом Марджани», 2008. С. 46–66.

Ибн ал-Араби, 2015 – *Ибн ал-Араби*. Избранное / Пер. А.В. Смирнов. Т. 2. М.: Яз. славян. культуры: ООО «Садра», 2015. 400 с.

Икбал, 2002 – *Мухаммад Икбал*. Реконструкция религиозной мысли в исламе / пер. с англ., предисл., коммент., глоссарий М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2002. 200 с.

Лукашев, 2011 – *Лукашев А.А.* Первые главы философской поэмы «Цветник тайны» (*Гулишан-и рāз*) Махмуда Шабистари // Ишрак: ежегодник исламской философии. № 2. М.: Вост. лит., 2011. С. 642–646.

Лукашев, 2017 – *Лукашев А.А.* К вопросу об универсальности категориальных отношений (на материале произведений Санаи и Шабистари) // «Рассыпанное» и «собранное»: когнитивные приемы арабо-мусульманской культуры / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: ООО «Садра»: Издат. дом ЯСК, 2017. С. 342–383.

Лукашев, 2017 (1) – *Лукашев А.А.* «Очевидная истина» Махмуда Шабистари. Знакомство с одним из малых прозаических трактатов // Ишрак: ежегодник исламской философии. № 8. М.: Наука – Вост. лит.: ООО «Садра», 2017. С. 225–237.

¹³ О человеке как сотворце Бога Икбал говорит и в своем классическом сочинении «Реконструкция религиозной мысли в исламе» [Икбал, 2002, с. 34].

Насыров, 2007 – *Насыров И.Р.* Опыт рационализации мистического мировидения в творчестве ал-Халладжа // Изв. акад. наук респ. Таджикистан. Сер.: философия и правоведение. 2007. № 3. С. 50–55.

Насыров, 2009 – *Насыров И.Р.* Основания исламского мистицизма. Генезис и эволюция. М.: Яз. славян. культур, 2009. 552 с.

Пригарина, 2012 – *Пригарина Н.И.* Мир поэта – мир поэзии. Ст. и эссе. М.: Ин-т востоковедения РАН, 2012. 352 с.

Руми, 2007 – *Руми, Джалал ад-Дин, Мухаммад.* Маснавй-йи ма‘нави («Поэма о скрытом смысле»). Первый дафтар (байты 1–4003) / Пер. с перс. О.Ф. Акимовской, Ю.А. Иоаннесьяна, Б.В. Норика, А.А. Хисматулина, О.М. Ястребовой; Общ., науч. ред. и указ. А.А. Хисматулина. СПб.: Петербург. Востоковедение, 2007. 448 с.

Iqbal, 1934 – *Iqbal Mohammad.* The Reconstruction of Religious Thought in Islam. L.: Oxford University Press, 1934. 192 p.

Iqbal, 2001 – The Development of Metaphysics in Persia: a Contribution to the History of Muslim Philosophy by Muhammad Iqbal. East Lansing, Mi: H-Bahai, 2001. 150 p.

“I am the Truth”: Mahmud Shabistari’s and Muhammad Iqbal’s Points of View

Andrey A. Lukashev

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: andrew_l@inbox.ru

The article deals with, maybe, the most important phrase in the Tasawwuf history, said by Mansur al-Hallaj (244/858–309/922) – “I am The Truth” (anā l-Haqq). These words could be one of the reasons he was executed. This death had a great deal of symbolism from the Sufi point of view, because the Sufi’s aim is to annihilate himself for the sake of the Truth. The death of the al-Hallajian’s body was the result of his mystic annihilation (fana) that was expressed in the words “I am The Truth”. It’s difficult to find an author in the history of Tasawwuf, who would avoid to comment these words of al-Hallaj, not saying a word about the opponents of Sufism who used the saying to accuse the sufis of selfidolization and idolization of the created world. Mahmud Shabistari, one of the outstanding medieval thinkers also could not ignore in his masterpiece “The Rose Garden of Mystery” the problem of The God and human being relations, stated by the Hallajian words. The Shabistari’s point of view differs from the al-Gazalian’s and Ibn Arabian’s ones, so it raises the question of the reasons for it’s difference. The poem by Mahmud Shabistari itself attracted an interest of Islamic scholars and thinkers. One of the most recent appeals to the poem was the reply on it written by Muhammad Iqbal (1877–1938) and named “The New Rose Garden of Mystery”. Alike Shabistari he dedicates the Hallajian words a special chapter, which introduces his own alternative point of view at the meaning of the words, said by al-Hallaj. The text of the article contains translations from Persian of relevant chapters from the poems by Muhammad Iqbal and Mahmud Shabistari.

Keywords: Islam, sufism, Shabistari, Iqbal, poetry, philosophy, fana, anihilation, The Truth, “I”

References

- Aristotel'. *Metafizika. Perevody, kommentarii, tolkovaniya* [Metaphysics. Translations, commentary, interpretation], compilation, preparation of text Eremeev S.I. Saint-Petersburg; Kiev: Elga, 2002. 832 pp. (In Russian)
- Basharin, P. V. *Filosofiya al-Khalladzha. Dissertatsiya na soiskanie uchenoi stepeni kandidata filosofskikh nauk* [The Philosophy of a-Hallaj. PHD dissertation]. Moscow, 2007. 215 pp. (In Russian)
- Basharin, P. V. "Kontseptsiya «anā-l-Khaḳḳ» al-Kḥallādzhā i ee otrazhenie v posleduyushchei sufiiskoi traditsii" [The «anā-l-Khaḳḳ» concept and it's reflection in later sufi tradition], *PAX ISLAMICA*, no. 1. Moscow, Izdatel'skii dom Mardzhani [The Marjani Publishing House], 2008, pp. 46–66. (In Russian)
- Ibn Arabi. *Izbrannoe* [Selected works], transl. by Smirnov A.V., vol. 2. Moscow, 2015. 400 pp. (In Russian)
- Iqbal, Mohammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Oxford University Press, 1934. 192 pp.
- Iqbal, Muhammad. *The Development of Metaphysics in Persia: a Contribution to the History of Muslim Philosophy*. East Lansing, Mi: H-Bahai, 2001. 150 pp.
- Lukashev, A. A. "“Ochevidnaya istna' Makhmuda Shabistari. Znakomstvo s odnim iz malykh prozaicheskikh traktatov” ["Haqq al-yaqin" by Mahmud Shabistari. Acquaintance with one of the small treatises by Mahmud Shabistari], in: *Ishraq: islamic philosophy yearbook*, 2017, no. 8, pp. 225–237. (In Russian)
- Lukashev, A. A. "K voprosu ob universal'nosti kategorial'nykh otnoshenii (na materiale proizvedenii Sanai i Shabistari)" [To the Question of Universality Categorical Relations (at the material of Sanai's and Shabistari's works)], in: «*Rassypannoe*» i «*sobrannoe*»: *kognitivnye priemy arabo-musul'manskoi kul'tury* [The Scattered and the Organized: the Cognitive Devices of Arabic-islamic Culture], ed. A.V. Smirnov. Moscow, 2017, pp. 342–383. (In Russian)
- Lukashev, A. A. "Pervye glavy filosofskoi poemy «Tsvetnik tainy» (Gulshan-i rāz) Makhmuda Shabistari" [The first capters or the philosophical poem by Mahmud Shabistari "The Rose Garden of Mystery" (Gulshan-i rāz)], in: *Ishrak: ezhegodnik islamskoi filosofii* [Ishraq: islamic philosophy yearbook], 2002, no. 2, pp. 642–646. (In Russian)
- Majmu'a-i asar-i Shaikh Mahmud Shabistari* [The Collected works by Mahmud Shabistari], collected by Samad Muvahhid]. Tehran, 1365. (In Persian)
- Mukhammad Iqbal. *Novyi tsvetnik tainy* [The new Rose Garden of Mystery], "nosokhan.com". Available at: <http://www.nosokhan.com/Library/Topic/0128>. (accessed: 23.08.2016). (In Persian)
- Mukhammad Iqbal. *Rekonstruktsiya religioznoi mysli v islame* [The reconstruction of Religious Thought in Islam], transl., preface, comment., glossaries M.T. Stepanyants. Moscow: Vostochnaya Literatura [Oriental literature], 2002. 200 pp. (In Russian)
- Nasyrov, I. R. "Opyt ratsionalizatsii misticheskogo mirovideniya v tvorchestve al-Khalladzha" [The Experience of Mystical Worldview Rationalization in the Hallajian Heritage], *Izvestiya akademii nauk respubliki Tadjikistan. Seriya: filosofiya i pravovedenie* [Proceedings of the Academy of Sciences of Tajikistan, the series: Philosophy and Law], 2007, no. 3. Dushanbe. pp. C. 50–55. (In Russian).
- Nasyrov, I. R. *Osnovaniya islamskogo misticizma. Genezis i evolyuciya* [The Foundations of Islamic Mysticism. Genesis and evolution]. Moscow: Yaziki Slavjanskih kultur [Languages of the Slavic cultures], 2009. 552 pp. (In Russian)
- Prigarina, N. I. *Mir poeta – mir poezii. Stat'i i esse* [The World of Poet and Poetry. Articles and Essays]. Moscow: Institut Vostokovedeniya [Institute of Oriental Studies], 2012. 352 pp. (In Russian)

Rumi, Dzhahal ad-Din, Mukhammad. *Masnavi-ii ma 'navi* («Поэма о скрытом смысле»). [The Poem of Secret Meaning], transl. from persian by O.F. Akimushkin, Yu. A. Ioannesyan, B.V. Norik, A.A. Khismatulin, O.M. Yastrebova, ed. A.A. Khismatulin, The first daftar (bait 1–4003). Saint-Petersburg: “Peterburgskoe Vostokovedenie” [“The Petersburg Orientalistics”], 2007. 448 pp. (In Russian)

«Я – Истина» в «Цветниках тайны» Шабистари и Икбала

Перевод с персидского и комментарии А.А. Лукашева

«Цветник тайны» Махмуда Шабистари*

Вопрос седьмой

434. Какой точке принадлежит речение «Я – Истина»¹?

Что ты скажешь? Та абсолютная загадка была пустыми [словами]²?

Ответ:

435. [Слова] «Я есмь Истина» – абсолютное раскрытие тайн,

Кроме нее, Истины³, кто скажет: «Я – Истина»?

436. Все частицы мира, как Мансур⁴,

Считай⁵ – пьяные и опьяненные!

437. [Все частицы] – постоянно в этом восхвалении и прославлении [Все-
вышнего]⁶,

[Все] неизменно пребывают с этим смыслом («Я – Истина». – А..Л.).

438. Если хочешь, чтобы это стало легко для тебя,

Прочти один раз «Нет ничего...»⁷.

439. Когда ты растреплешь хлопок «себя»,

Ты тоже, как ал-Халладж⁸, возгласишь эти слова!

440. Вынь из ушей хлопковую вату своих [ложных] представлений⁹,

Услышь призыв Единого Всевластного¹⁰!

* Текст переведен по изданию Казима Дизфулийана [Шабистари, 1382], сверен с изданием Муваххида (Шабистари 1365), комментарии подготовлены на основании классического толкования Мухаммада Лахиджи [Лахиджи, 1371] и современных толкований Бихруза Сарватийана [Сарватийан, 1384] и Казима Дизфулийана [Шабистари, 1382].

¹ Имеется в виду Мансур ал-Халладж.

² Саватиян и Лахиджи предлагают другой вариант второго мисрā: «چه بزم نأ دوب یا زره ی یوگ هج: «Что скажешь, тот обманщик (лицемер) был пустым [болтуном]?». Обманщик – музаббақ, букв. «покрытый ртутью». Сарватийан, объясняя семантику этого слова, отсылает к синтезированию амальгамы из золота и ртути: «если смешать золото и ртуть получится амальгама, которая ни для чего не пригодна». Во времена появления этого слова амальгама не использовалась для изготовления зеркал, зеркала были металлическими.

³ Лахиджи приводит другой вариант начала бейта: «Кроме Истины...».

⁴ Мансур – имеется в виду Мансур ал-Халладж.

⁵ Считай – досл. «если хочешь».

⁶ Восхваление и прославление [Всевышнего] – повторение молитвенных формул «Хвала Аллаху!» и «Нет бога кроме Аллаха» соответственно.

⁷ Здесь автор указывает на аят Корана: «Прославляют Его семь небес, и земля, и те, кто на ней. Нет ничего, что бы не прославляло Его хвалой, но вы не понимаете прославления их. Поистине, Он – кроткий, прощающий!» (Коран, 17: 44 / Пер. И.Ю. Крачковского).

⁸ Халладж переводится с арабского как «трепальщик хлопка».

⁹ Здесь аллюзия на Коран: «Есть ли у них уши, чтобы слышать ими?» (Коран, 7:194 / Пер. Г.С. Саблукова). В образах этого и предыдущего бейтов использованы разные значения слова панба «хлопок» и «[хлопковая] вата». В бейте 439 собственное «я» человека уподоблено хлопку, который предтоит «растрепать», а здесь разного рода неверные представления уподоблены вате, которую следует извлечь из ушей для того, чтобы услышать призыв Единого Бога.

¹⁰ Эпитет «Единый Всевластный» неоднократно встречается в Коране, например: «Скажи: кто Господь небес и земли? Скажи: Бог. Скажи: изберете ли вы в покровители себе, опричь Его, таких, которые и в отношении себя самих не могут распорядиться ни полезным, ни

441. От Истины призыв исходит непрерывно,
Почему [же] ты ожидаешь [дня] воскресения?!
442. Приди на «правую [сторону] долины»¹¹ – и внезапно
Куст скажет тебе: «Воистину я – Аллах»¹².
443. Слова «Я есмь Истина», [исходящие] из куста, позволительны,
Почему же они не позволительны из [уст] счастливица (ал-Халладжа. – *А.Л.*)?
444. Каждый, у кого в сердце нет сомнения,
Непоколебимо уверен¹³, что нет бытия кроме Единого.
445. «Я есмь» подобает Истине,
Ибо «Он» – это [указание на] отсутствие и отсутствующего, воображение
и фантазия¹⁴.
446. В присутствии Истины нет двойственности¹⁵,
В том присутствии нет ни «я», ни «мы», ни «ты».
447. И «я», и «мы», и «ты», и «он» суть одно,
Ибо в единстве нет никакого разделения¹⁶.
448. Кто стал пустым, как вакуум, [избавившись] от себя,
В том раздался отзвук [слов] «Я есмь Истина».
449. [Соединившись] с вечным ликом, иной погибает¹⁷,
Путь, движение и путник становятся одним.
450. Здесь невозможны воплощение и соединение,

вредным? Скажи: слепой равняется ли зрячему? Тьма равняется ли свету? Предполагаемые ими соучастники Богу сотворили ли что, как сотворил Он? Им неведомо такое творение. Скажи: творец всех вещей есть Бог, – Он единый, всевластный» (Коран, 13:17 / Пер. Г.С. Саблукова).

- ¹¹ Правая сторона долины – коранический термин, приводимый нами в следующем примечании в переводе Г.С. Саблукова, см.: Коран, 28:30.
- ¹² «Воистину, я – Аллах» – аллюзия на Коран: «Когда он подошел к нему, тогда с правой стороны долины, на благословенной равнине, из кустарника раздался голос: “Моисей, Я – Бог, Господь миров”. И потом: “брось на землю посох твой!”» (Коран, 28:30–31 / Пер. Г.С. Саблукова). Та же история излагается в другой суре Корана: 20:11–24. В данном бейте автор почти дословно повторяет призыв, приведенный ранее в б. 81.
- ¹³ Непоколебимая уверенность (ар. йақин). Перевод термина предложен А.В. Смирновым (Смирнов А.В. Словарь). «Непоколебимая уверенность» предполагает непосредственное постижение сверхэмпирического мира (Истины) «как он есть» [Насыров, 2009, с. 130].
- ¹⁴ Отсутствующий – также форма третьего лица в арабской грамматике. Речь идет о том, что «я» в полной мере может характеризовать только Истину, Первоначало. Обращение «он» предполагает разделенность Истины и того, кто ее ищет, отсутствие Истины в том, кто говорит «Он – Истина». Между тем для Шабистари принципиально важна идея отсутствия разделенности или двойственности в универсуме. Для него она иллюзорна и фантазийна, является плодом фантазии человека. Когда же покров иллюзий спадает, человеку открывается совершенное единство.
- ¹⁵ Бихруз Сарватийан предлагает переводить слова джанāб и ҳадрат как «порог» и «присутствие» соответственно. Таким образом, дословным переводом будет «На пороге присутствия...» [Сарватийан, 1384, с. 207].
- ¹⁶ Разделение, различность объектов предполагает множественность. Множественность же в единстве – парадоксальна.
- ¹⁷ Иной погибает – аллюзия на два коранических айата: «Всякая вещь гибнет, кроме Его лика» (Коран, 28:88 / Пер. И.Ю. Крачковского); «Что у вас, то погибнет; а что у Бога, то вечно (бақин)» (Коран, 16:98 / Пер. Г.С. Саблукова). Таким образом Шабистари говорит о том, что состояние пребывания бақа' доступно лишь Богу. Человек же может лишь осознать себя неиним Богу.

- Ибо [полагать] двойственность в единстве есть сущее заблуждение¹⁸.
 451. [Мысли о] воплощении и соединении возникают от «иноного»¹⁹,
 Но единство как таковое возникает от движения [путника по пути]²⁰.
 452. Воплощением было то, что отделилось от бытия²¹,
 Истина не стала рабом, раб не соединился с Истиной²².
 453. Существование творения и множественности – видимость,
 Не все то, что видимо, есть собственно бытие²³.
 Аналогия:
 454. Поставь зеркало напротив [себя],
 Посмотри в него, узри ту другую персону.
 455. Теперь присмотришь, что есть то отражение,
 Оно – не этот [человек] и не то [зеркало], так кто же то отражение?
 456. Поскольку я определен своей самостью,
 Не знаю, что есть мое отражение²⁴.
 457. Как, в конце концов, могут соединиться бытие и небытие?!
 Не могут быть [вместе] свет и тьма ни в одном из двух миров²⁵!
 458. Грядущего месяца и года нет, как и прошедшего.

¹⁸ Воплощение – см. коммент. к б. 100. Данное высказывание контрастирует с философскими построениями Ибн Араби, утверждавшего важность двойственности в дискурсе о возможном и необходимом бытии. Подробнее см.: [Смирнов, 2012, с. 43–48].

¹⁹ От иноного – представление о том, что есть нечто иное по отношению к Истине.

²⁰ Лахиджи объясняет данный бейт следующим образом: «Всякий раз, когда путник по пути очищения движется в обратном направлении (от познания Бога к познанию мира. – А.Л.), проявления (таджалли) самостного единства: воплощения (та'ййун) и образы, представляемые (муваххим) как умножение и увеличение числа [сущностей], стираются (махв) и уничтожаются (фанй)... и становится ясно, что множество (касрат), дуализм (иснийат) и инаковость (гайрийат) – все умозрительны (и'тибарй), и кроме единой Истины нет иного сущего (мавджудй)» [Лахиджи, 1371, с. 320].

²¹ Лахиджи объясняет воплощение как возникновение иллюзии (муваххим) инаковости (гайрийат) и множественности (касрат). Когда же поднимается завеса множественности, становится ясно, что, кроме Истины, нет другого сущего (мавджуд) [Лахиджи, 1371, с. 321]. Если же, кроме Истины, нет другого сущего, то некому с ней «соединиться».

²² Истина не стала рабом – опровержение идеи воплощения, раб не соединился с Истиной – опровержение тезиса о соединении.

²³ Собственно бытие – Истина, Бог. Человеку видится множественность мира, но невидима его (мира) истинная суть, которая есть Единое. В контексте философских взглядов Шабистари «собственно бытие» противопоставлено «собственно тлению». Они соотносятся как Бог и мир соответственно. О «собственно тлении» см. бейт 469.

²⁴ Отражение – досл. «тень». Лахиджи и Сарватийан указывают на то, что в данном случае речь идет об отражении в зеркале, по этой причине мы переводим это слово как «отражение». Шабистари здесь говорит о сложности в понимании характера виртуального образа, которым является отражение в зеркале. Есть сущая вещь, ее самость – бытие. Отражение небытийно, оно не тождественно этой вещи. Но если оно небытийно, как оно может быть чувственно воспринимаемым? Это – аналогия проблемы соотношения Бога (фигура, стоящая напротив зеркала) и мира (отражение в зеркале), которую Шабистари рассматривал выше, в бейтах 132–143 (текст соответствующего отрывка см.: [Лукашев, 2011, с. 642–644]). При этом он отдает себе отчет в том, что отношения между Богом, Абсолютным бытием и миром как Его виртуальным образом представляют собой серьезную философскую проблему, и самое сложное в ней – рациональное осмысление виртуальности мира как отражения божественной самости. В данном бейте Шабистари признается, что не знает, чем является это небытийное, но чувственно воспринимаемое виртуальное отражение.

²⁵ В изданиях Муваххида, Сарватийана и Лахиджи вместо «в двух мирах» приводится вариант «оба вместе» (хар ду ба хам).

Что может быть кроме этой одной точки настоящего момента?

459. Одна точка, и она – постоянно движущаяся,

Ты назвал ее текущей рекой.

460. Кто другой, кроме «я» есть в этой пустыне²⁶?

Скажи мне, что это за звуки и отголоски²⁷?

461. «Акциденция уничтожается, из нее составлена субстанция»²⁸,

Скажи, как такое [могло] быть или же где она составлена?

462. Тела [состоят] из длины, ширины и глубины²⁹,

Как же их существование явилось из несуществующих³⁰?

463. Такого же рода³¹ – основа всего мира,

Поскольку ты узнал [это], обрети веру и следуй обязанностям [с ней связанным].

464. Воистину, нет другого бытия, кроме Истины!

Ты скажи: «Он – Истина!», [а] хочешь – «Я – Истина!»

465. Отдели свою явленность³² от Бытия,

Не будь чужаком, сделай себя [близким] знакомым!

«Новый цветник тайны» Мухаммада Икбала³³

Вопрос восьмой:

Речь какой точки – [слова] «Я – Истина»?

то скажешь, была ли пустыми [словами] та абсолютная загадка?

Ответ:

Теперь я говорю о тайне «Я есмь Истина»,

Снова рассказываю тайну Индии и Ирану.

В кругу [учеников] в монастыре маг сказал такие слова:

²⁶ В этой пустыне – в эмпирическом бытии, которое не существует само по себе.

²⁷ Дизфулийан приводит несколько трактовок данного бейта, которые сводятся к тому, что речь идет о «я» как Божественной самости, Абсолютном бытии. Звуки он трактует как звучание повеления «Будь!» («Когда Мы захотим быть чему либо, тогда наше слово только в том, чтобы нам сказать: “будь!” и то получает бытие») (Коран, 16:42 / Пер. Г.С. Саблукова) и последующее возникновение мира, который Шабистари считает небытийным и виртуальным. Несмотря на то, что в бейте 456 Шабистари говорит о своей неспособности рационально объяснить виртуальность мира, средневековый автор настаивает именно на таком его статусе и в дальнейшем говорит о том, что такое видение мира является условием для приближения к Богу.

²⁸ В первом полустийии приведен тезис мутакаллимов, которые одни из первых в исламской философии начали рассуждать о субстанции и акциденции с точки зрения пребывания и уничтожения. В частности, речь шла о том, что субстанция пребывает два и более мгновений, в то время как для акциденции это исключено. Впоследствии терминология «уничтожение-пребывание» (фанā-бакā) была использована и развита суфизме.

²⁹ Длина, ширина и глубина включены в понятие того или иного тела как его атрибуты. Эти атрибуты относительны и не имеют собственного бытия. По этой причине Шабистари называет их небытийными или небытийностями.

³⁰ Несуществующие – наемк на не имеющие собственного бытия атрибуты длины, ширины и глубины. Сарватийан и Лахиджи приводят разные варианты того же мисрā'. Лахиджи: «Как же бытие явится из несуществующих?!», Сарватийан: «Как бытие явится из признаков?!».

³¹ Род – акцидентальные признаки длины ширины и глубины.

³² В других изданиях (Лахиджи, Сарватийан) – намūd вахмй «воображаемую явленность».

³³ Икбал, Новый Цветник.

«Жизнь, питая иллюзии о себе, сказала “я”³⁴.
 Бог спит, а наше бытие – в Его сне,
 Наше бытие, наше появление – Его сон.
 Место престола [Божьего], низ и четыре направления – сон,
 Покой и движение, страсть и поиск [все] – сон.
 Бодрствующее сердце и пронизательный разум – сон,
 Предположение и размышление, утверждение и уверенность – сон.
 Твои бдящие глаза – во сне,
 Твои слова и действия – во сне.
 Если Он проснется, не останется ничего иного,
 Не останется покупателя у товара страсти».
 Блеск (*фурӯз*) нашего знания – от суждения по аналогии (*қийās*)³⁵
 Наше суждение по аналогии [, в свою очередь,] определено [органами] чувств.
 Если изменится чувственное восприятие, изменится [и] этот мир,
 Покой и движение, качество и количество станут другими.
 Можно сказать, что у мира нет цвета и запаха,
 Что нет ни земли, ни неба, ни дворцов, ни лачуг.
 Можно сказать, что есть сон или фантазия –
 Есть покрывало на лике Того, Не-имеющего-качеств (*би чигӯнӣ*).
 Можно сказать, что все это – обман сознания,
 Обман завесы, [порожденной] слухом и зрением.
 Это не из вселенной (*ка’инāt*) цвета и запаха,
 Наши чувства – не посредники между ним и нами.
 Так как его покои недоступны взгляду,
 Сделай себя (*хӯд*)³⁶ смотрящим не глядя.
 Счет ее дней – не от вращения небосвода,
 Смотри сам³⁷: [в этом] нет [места] сомнениям, предположениям и догадкам.
 Если ты говоришь, что «я» – иллюзия и вымысел,
 А Его проявление подобно проявлениям того или иного,
 [То] Скажи мне, кто [же тогда] есть помышляющий,
 Кто есть тот, не имеющий образа, кто в себя смотрит?
 Мир явный и нуждающийся в доказательстве
 Не придет на ум Джабраилу.

³⁴ Т. е., с точки зрения «мага», у жизни нет своего «я», потому что она – сон.

³⁵ Қийās традиционно используется двояко: как аналогия в ее античном понимании и процедура соизмерения в фикхе, подробнее см.: [Смирнов, 2017]. Принимая во внимание тот факт, что Икбал был носителем преимущественно европейского мировоззрения и был в значительной степени оторван от традиционного исламского знания, нет оснований для предположений о его апелляции ко второму смыслу.

³⁶ Поскольку в главе речь идет об эго хӯд, вероятно, и здесь Икбал указывает на то, что это человеческое эго должно осуществить акт познания.

³⁷ Посмотришь сам (ба хӯд бӣнӣ). Всякий раз, когда Икбал употребляет слово хӯд, возникает вопрос о том, в каком значении это слово приводится – в простом словарном «сам» или в специфическом философском «эго». Скорее всего, Икбал играет на этой полисемии и использует слово одновременно в двух значениях. Он говорит: «посмотришь сам», но не исключает и значения «видение посредством эго – не сомнение, предположение и догадка». То есть индивидуальное знание, которое Икбал воспринимает как опытное, является для него вполне объективным знанием.

Эго сокрыто [и] не нуждается в доказательствах,
 Поразмысли немного, и пойми, какова эта тайна.
 Считай эго истиной, не занимайся ложным умствованием
 Не думай об эго, как о бесплодной ниве.
 Когда эго созревает, оно нетленно,
 Расставание влюбленных – та же встреча.
 Искре можно придать быстрый полет,
 Можно дать бесконечную пульсацию.
 Вечность Истины не есть вознаграждение за ее дела,
 Ибо она не ищет этой вечности.
 Вечность – то, для чего душу взяли займы (*муста ‘ār*)³⁸
 Она укрепляется любовью и опьянением.
 Существование гор, долин и степей – ничто,
 Мир бретен, а эго пребывает вечно – и более ничего.
 Поменьше говори о Шанкаре³⁹ и Мансуре⁴⁰,
 Ищи Бога своим путем.
 Потеряйся в себе ради изучения эго,
 Скажи: «Я есмь Истина» и стань искренним другом эго!

Список литературы

Смирнов, 2012 – *Смирнов А.В.* Бог-и-мир и Истина истин: логико-смысловый анализ оснований концепции Ибн ‘Араби // Ишрак: ежегодник исламской философии. № 3. М.: Яз. славян. культур, 2012. С. 41–61.

Смирнов, 2017 – *Смирнов А.В.* О формализации умозаключения в процессуальной логике. Ч. I // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2017. Т. 10. № 4. С. 72–92.

Шабистари, 1382 – *Махмūd Шабистарӣ.* Гулшан-и рāз. Матн ва шарҳ / ба ихтимām-и Қазим Дизфулийāн. Тихрāн: Талāйа, 1389. 656 с.

Иқбал. Новый цветник – *Мухаммад Иқбал.* Новый цветник тайны // «nosokhan.com». URL: <http://www.nosokhan.com/Library/Topic/0128> (дата обращения: 23.08.2016).

Лахиджи, 1371 – Шамс ал-Дйн Мухаммад Лāхиджӣ. Мафātӣх ал-и‘джāз фӣ шарҳ-и Гулшан-и рāз. Тихрāн: Завар, 1371. 818 с.

Сарватийāн, 1384 – *Дуктур Бихрӯз Сарватийāн.* Шарҳ-и сāда-и Гулшāн-и рāз. Тихрāн: Сāзимāн-и таблӣғāt-и исламӣ, ширкат-и чāп ва нашр-и бийналмиллал, 1384. 443 с.

“I am the Truth” in “The Mirrors” of Shabistari and Iqbal

³⁸ Первое словарное значение слова муста‘ār – взятый займы. В области языкознания обозначает метафору как присвоенное, перенесенное с другого слова значение. Соответственно возможен вариант «Метафорой вечности является душа».

³⁹ Ади Шанкара (788–820), создатель адвайта-веданы, являющейся монистической религиозно-философской системой, утверждающей Брахмана началом и единством сущего.

⁴⁰ Мансур ал-Халладж (858–922), суфийский мыслитель и практик, известный своим высказыванием «я – Истина».

References

Duktur Bikhruz Sarvatiyan. *Sharkh-i sada-i Gulshan-i raz* [An Easy Commentary to The Secret Rose Garden]. Tehran: Saziman-i tabligat-i islami, shirkat-i chap va nashr-i biynalmillal [Islamic Development Organisation, International Publishing Office], 1384. 443 pp. (In Persian)

Makhmūd Shabistārī. *Gulshan-i rāz. Matn va sharkh* [The Secret Rose Garden], comment. by Kazim Dizfuliian. Tehran: Talaya, 1382. 656 pp. (In Persian)

Ikbal Mukhammad. *Novyi tsvetnik tainy* [The new Rose Garden of Mystery], «nosokhan.com». Available at: <http://www.nosokhan.com/Library/Topic/0128> (accessed: 23.08.2016). (In Persian)

Shams al-Din Mukhammad Lahiji. *Mafatih al-i'jaz fi sharh-i Gulshan-i raz* [The Keys of Miracles at the Commentary to the Secret Rose Garden]. Tehran: Zavar, 1371. 818 pp. (In Persian)

Smirnov, A. V. Bog-i-mir i Istina istin: logiko-smyslovoi analiz osnovanii kontseptsii Ibn 'Arabi [The-God-and-the-world and the Reality of Realities: the logic-of-cence analysis of the Ibn Arabi's concept basis], in: *Ishraq: islamic philosophy yearbook*, no. 3. Moscow: Yaziki Slavjanskih kultur [Languages of the Slavic cultures], 2012. pp. 41–61. (In Russian)

Smirnov, A. V. O formalizacii umozaklyucheniya v processual'noi logike. Chast' I [Qiyās as a formal proof: the way the fuqahā' argued. Part I], *The Philosophy Journal*. 2017, vol. 10, no. 4, pp. 72–92. (In Russian)

РЕЦЕНЗИИ

П.Б. Михайлов

Мистицизм и теология в наследии Анри де Любака*

Петр Борисович Михайлов – кандидат философских наук. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Российская Федерация, 127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1; e-mail: locuspetri@rambler.ru

Рецензия посвящена недавно вышедшей книге Б. Дюма «На путях ко внутреннему покою вместе с Анри де Любаком, человеком духовной жизни и богословом». Она посвящена выдающемуся католическому богослову XX в. – А. де Любаку. Работа представляет собой опыт популяризации богословской мысли далеко не самого простого мыслителя. Основанием для подобного начинания автору служит его предыдущее фундаментальное исследование соотношения мистицизма и теологии в наследии изучаемого героя. Б. Дюма предлагает оригинальную разработку в виде 12 опорных точек, фасетов мысли А. де Любака, которые призваны показать как разнообразие его мысли, так и присущую ей центричность, заключающуюся в осознанном неразрывном единстве порядка мысли и созерцания, теологии и мистицизма.

Ключевые слова: Анри де Любак, Второй Ватиканский собор, мистицизм, теология, иезуитская богословская школа, теологические фасеты, католическое богословие XX в.

Анри де Любак (1896–1991), которому посвящена эта небольшая книга, – один из самых значительных богословов XX столетия, причем не только для католического мира, но и для всего христианства в целом. Автор широкого ряда монографических исследований, посвященных самым разным темам¹ – от вопросов сугубо внутрицерковных, таких как осмысление природы христианской церкви, до остро болезненных тем современности, как, например, исследование генезиса европейского атеистического гуманизма в XIX в. и построение на его основании грандиозных тоталитарных систем первой половины XX в. **Выученик иезуитских школ, участник величайших событий своего времени**, де Любак, с одной стороны, ветеран и инвалид Первой мировой войны, с другой – активный член экспертного корпуса Второго Ватиканского собора Римско-Католической церкви (1962–1965), а в последние годы жизни –

* Рец. на кн.: *Dumas, Bertrand. Chemins vers le silence intérieur avec Henri de Lubac, spirituel et théologien. [Paris]: Parole et Silence, [2015]. 180 p.*

¹ На русском языке имеется уже несколько важных книг этого выдающегося автора: [де Любак, 1992; де Любак, 1994; де Любак, 1997; де Любак, без ук. года].

кардинал². Воздействие его идей и влияние личности распространяется далеко за границы католической общины. Сегодня его наследию посвящаются многочисленные тексты и научные исследования. Об актуальности и востребованности его наследия говорит факт продолжающейся уже без малого двадцать лет работы над полным собранием его сочинений, запланированным в объеме пятидесяти томов парижским издательством “Cerf” [de Lubac, 1998–[2018]].

Мысль де Любака отличает необычайная чуткость к ключевым проблемам христианской традиции, исторического опыта человечества и современного положения церкви в мире и обществе. В размышлениях о природе и предназначении христианской церкви он сумел подчеркнуть ее целостность и общинность, или соборность (концепция *евхаристической экклезиологии*); в представлениях о Боге и человеке – их близость и принципиальное различие (концепция *сверхприродного*); в христианской герменевтике – ее основополагающий *полисемантизм*, преимущество духовной экзегезы и сбалансированную уравновешенность элементов, приводящих в процесс истолкования; в исследовании истоков современного безбожия – его происхождение в творчестве властителей умов Европы девятнадцатого века (Ницше, Фейербах, Маркс, О. Конт), в новоевропейской прогрессистской философии истории – ее корни в богословских заблуждениях средневековья (Иоахим Флорский).

Незадолго до и во время Второй мировой войны де Любак опубликовал несколько книг, и в частности – «Католичество. Социальные аспекты догмата» [de Lubac, 1938; рус. пер.: де Любак, 1992], ставшее для целого поколения католических богословов своеобразной богословской программой церковных преобразований и задавшее ряд важных направлений развития для богословской рефлексии на несколько десятилетий вперед. Пунктами программы стали: соборность (ср. кафоличность), богословие истории, герменевтика Писания и истории. Одновременно с этой книгой было подготовлено исследование «*Corpus mysticum*. Евхаристия и Церковь в Средние века. Историческое исследование» [de Lubac, 1944], вышедшее отдельной книгой позднее. “*Corpus mysticum*” представляет собою классический пример исследования в жанре исторической теологии: современная богословская проблема разрешается на основе богословской традиции патристики и особенно схоластики (Августин, Амаларий, Фома, Бонавентура и др.). Здесь де Любак сопоставляет различные преломления своего предмета: *corpus mysticum*, *corpus verum* и *corpus sacramenti* (соответственно, мистическое тело Церкви, истинное тело Христа и евхаристический хлеб) как грани единого тела. Опираясь на средневековых схоластов, де Любак подкрепляет эту триаду выверенной семантической аналогией: знак (*res-et-sacramentum*) – означаемое (*res tantum*) – значение (*res ultima*) [de Lubac, 1944, p. 276–277]. Тайнство Евхаристии состоит в том, что тело церковное становится телом Христовым, как хлеб и вино становятся плотью и кровью. Сам де Любак усматривал в этой книге три перспективы: экуменический вопрос (в особенности в связи с православно-католическим диалогом), евхаристический догмат (насущность евхаристического опыта древнехристианского

² За более подробными сведениями о его жизни и богословских идеях я адресую читателя к моей статье в Православной энциклопедии: [Михайлов, 2016a] (интернет-версия на портале «Богослов.ру»: <http://www.bogoslov.ru/persons/278385/index.html>; дата обращения: 29.05.18); [Михайлов, 2016b].

запада и востока, устранение излишней спекулятивности посттридентского католицизма) и литургическую жизнь в ее подлинных измерениях (трансцендентность и универсализм) [см.: de Lubac, 1944, p. 405].

В военные годы вместе со своим коллегой и другом Жаном Даниелу А. де Любак принял участие в основании широко известной теперь издательской серии патристических памятников «Христианские источники» (*Sources chrétiennes*, 1942–). Ревностные охранители официального католического богословия поначалу окрестили этот просветительский проект «боевой машиной [снаряженной] против томизма» [Guinot, 2014, p. 455], однако очень скоро это начинание получило как церковное, так и академическое признание. На сегодняшний день собрание состоит из без малого шестисот выпусков древних христианских текстов на оригинальных языках с современными переводами и подробнейшими сопроводительными материалами.

В книге «Драма атеистического гуманизма» [de Lubac, 1944; рус. пер.: де Любак, 1997], написанной в годы войны и выдержавшей при жизни автора семь изданий, де Любак исследует истоки мировых катастроф XX в., подвергая беспощадному анализу с теологических позиций философские построения Л. Фейербаха и К. Маркса, Ф. Ницше, О. Конта и др. У них он выводит основные типы атеистического гуманизма – соответственно социальный и политический, экзистенциальный и индивидуалистический. Будучи весьма различными по своим идеям, эти системы едины в своем корне – отрицании христианства и отвержении Бога. Де Любак показывает, что и последствия их сходны; они приводят к крушению человеческой личности и распаду общества. Так, атеистический гуманизм оборачивается антигуманизмом. Последняя часть книги целиком посвящена Ф.М. Достоевскому, который у де Любака предстает писателем-пророком и «судьей нашего времени»: в своих произведениях он выводит духовный идеал индивидуума, социальный идеал революционера и рациональный идеал философа как основные типы извращенной веры и показывает безытность существования противников веры в Бога.

В послевоенные годы увидела свет книга «Прудон и христианство» [de Lubac, 1945], в которой де Любак продолжил изучение природы европейского гуманизма, в данном случае гуманизма теистического, хотя и антиклерикального; де Любак с большой симпатией исследует мысль мыслителя и общественного деятеля П.Ж. Прудона, известного своей критикой современной западно-европейской религиозности. В изображении де Любака Прудон предстает как особый тип «социального антитеиста», который в отличие от «радикальных антитеистов» (Маркс, Фейербах, Ницше) не выводил из своего отрицания религиозных идей несуществование Бога.

Самой знаменитой книгой де Любака стала монография «Сверхприродное. Исторические исследования» [de Lubac, 1946]. Она вызвала острую дискуссию в церковных кругах в связи с движением, получившим от своих консервативных оппонентов уничижительное название «новая теология» и официально осужденным в 1950 г. папской энцикликой *Humani generis* (12.08.1950). В этой книге де Любак анализирует соотношение философии и теологии, развитие познавательных способностей человека и напряженного восприятия сверхприродного Откровения. Основным методом, как и в большинстве других книг, стало историческое исследование, построенное на

материале патристики и схоластики. Анализ древних источников приводит к радикальным выводам: современное официальное понимание категории *сверхприродного* решительно расходится с таковым блж. Августина и Фомы Аквинского. Исконно *сверхприродное* не есть часть человеческой природы, но некая зарожденная в человеке жажда Бога, способность и стремление видеть Его; «природная жажда сверхприродного» [de Lubac, 1946, p. 431], жажда того, чем человек обладает не по природе, но по дару. Под острие критики де Любака подпали категории, выработанные представителями так называемой «второй схоластики» – «чистой природы» (*natura pura*) и «сверхданной благодати» (*suraddita gratia*), ограничивающие экзистенциальный горизонт человека пределом природной жизни. Де Любаку удается показать, что в человека вложено стремление выйти за пределы своей природы, навстречу которому и подается помощь извне – божественная благодать. Этот порыв де Любак порой называет «духом в человеке» [de Lubac, 1946, p. 483]. Так понятое состояние человека он называет «христианским парадоксом человека»: «...человек может жить лишь перед лицом Бога, а созерцание Бога целиком зависит от Божиего расположения» [de Lubac, 1965, p. 223]. Благодаря этому размыканию горизонта человеческого существования, «открытию человека к Божественному» де Любаку удается совместить разобщенные дискурсы – богословие (отнесенное его оппонентами всецело в сферу *сверхприродного*, почему апелляция к этой категории в современных общественных дискуссиях оказывается под запретом), философию и мистицизм.

Годы отстранения от преподавания и вынужденного ограничения круга общения, последовавшие за официальной критикой де Любака и его единомышленников в упомянутой энциклике, позволили ему посвятить себя сосредоточенным и интенсивным исследованиям древнего и средневекового богословия, результатом чего стала публикация многочисленных монографий и статей. Так появились два значительных исследования: 1) книга «История и дух: Понимание Писания у Оригена» [de Lubac, 1950], посвященное экзегетической теории и практике Оригена и выдержанное в апологетическом ключе по отношению к этому пререкаемому древнему автору; 2) четыре тома «Средневековая экзегеза. Четыре смысла Писания» с суммарным объемом 1800 страниц – исследование по средневековой библейской экзегезе, оцененное, в частности, П. Рикёром как важное событие в современной герменевтике.

В поздние годы де Любак продолжил масштабные исследования, результаты которых получили отражение, в частности, в книге о Пико дела Мирандола [de Lubac, 1974], вклад которого в развитие идей свободы, солидарности, мира и вселенскости де Любак высоко ценил, и в двухтомнике «Духовные наследники Иоахима Флорского» [de Lubac, 1979, 1981], в которой де Любак выступил с критикой эсхатологического утопизма, не утратившего своего влияния и на современность. Это последнее грандиозное произведение, охватившее огромный период от средневековья до середины XX в., стало плодом многолетнего погружения в тему. Как характеризует этот труд биограф де Любака, «Иоахим – последняя великая битва восьмидесятилетнего богослова, выступившего против ложного противопоставления Слова и Духа, института и таинства Церкви, природы и благодати, Откровения и истории» [Chantraine, Lamaire, 2013, p. 653–654].

Автор рецензируемой книги Бертран Дюма также внес свой вклад в мировую «любакиану». Ему принадлежит фундаментальное исследование темы взаимодействия мистицизма и богословской рациональности [Dumas, 2013], ставшей плодом его диссертационного исследования, защищенного в Страсбурге в 2010 г., опубликованного в 2013 г. и получившего одобрительные отзывы специалистов [см., в частности: Wagner, 2014]. Автор отстаивает тезис о взаимодополнительности мистического опыта и теологической рациональности, как особенности мысли де Любака, сближающей его с передовыми теологическими разработками своего времени. Его определение мистицизма примечательно. Б. Дюма пишет: «Мистицизм – это духовное толкование Писания. Отсюда происходит богословие, оно вступает в дело в тот самый момент, когда приобщение к Таинству становится единственной целью. Таким образом, духовное понимание Писания не просто проливает свет на саму мистику, богословие и их взаимосвязь, но уже само становится конкретным местом приобщения Таинству, в котором соединяются все упомянутые аспекты» [Dumas, 2013, p. 365].

Книга, которую мы рассмотрим в настоящем случае, называется так: «На путях ко внутреннему покою вместе с Анри де Любаком, человеком духовной жизни и богословом». Автор предлагает, по сути, облегченную версию своей научной монографии, адресованную уже не только специалистам по христианскому богословию, а всем, кто интересуется традиционными религиозными практиками христианства и опытом их осмысления. Книгу предваряет небольшое вступительное слово кардинала Филиппа Барбарена, нынешнего лионского епископа, некогда учившегося у де Любака в иезуитском колледже на улице Севр, в Париже, куда школа переехала из Лиона в 1975 г., а вместе с ней переехал и знаменитый богослов. Книга состоит из трех неравных частей: биографического очерка, основной части, составленной в виде двенадцати импрессионистских зарисовок, отражающих по замыслу автора особенности де Любака как человека духовной жизни и богослова, и, наконец, третьего раздела в виде краткой систематизации заявленной темы, преследующего своей целью показать, как теология служит отражению духовной жизни. В самом заключении даются краткие рекомендации по знакомству с обширным наследием де Любака, своего рода библиографический путеводитель.

Наиболее оригинальной является вторая часть книги, где Б. Дюма выставляет двенадцать образов своего героя, запечатлений его духовных этапов и покоренных им богословских вершин – галерею мистико-богословских фазетов его опыта и мысли. За этим приемом кроется характерная для католического благочестия логика литургической процессии, сосредоточенной вокруг определенных остановок духовного созерцания. Особенно это свойственно иезуитской духовности, канонизированной основателем ордена Игнатием Лойолой в «Духовных упражнениях» – библии иезуитской духовности. Этот прием нельзя не признать стилистически удачным. В этих двенадцати обособленных отражениях автору удается очертить духовное пространство мысли и опыта его героя, «реперные точки» его богословия, создав тем самым его целостный богословский портрет. Такая форма позволяет избежать избитых структур школьной богословской систематизации, глубоко чуждых мысли де Любака.

Первым образом, постоянным притяжением его неустанного созерцания, служит «вечная весна Христа» [Éternel printemps du Christ, p. 41–49], иными словами, таинство Бога, явленное Иисусом Христом. Сама новозаветная проповедь Христа служит разоблачением любых попыток растворить это центральное событие в разнообразных формах исторического утопизма, впечатляющую историю которого де Любак написал в своем последнем двухтомном исследовании «Духовные наследники Иоахима Флорского» [de Lubac, 2014], охватившим харизматичных соблазнительей европейской истории от средневековых проповедников до современных вождей. Его отражением служит второй образ – «бездонная глубина человеческого сердца» [L'abîme du cœur humain, p. 49–56]. Важнейшим завоеванием богословия де Любака, стоившим ему десяти лет изоляции, стало возобновление представления о человеке как бездонной тайне, как носителе сверхприродного начала. Однако этот образ понят не в своей уникальности, но через свою вселенскую соборную проекцию в свете гефсиманского моления – *да будут все едины* [Qu'il soient un, p. 56–62 – ср.: Ин. 17:21], в котором все люди призваны к общению с Богом и друг с другом. Эта тройка фасетов лежит в основе любакрианской мысли и духовности.

Следующий этап созерцания артикулируется автором в выражении: «в руках Божиих» [Entre les mains de Dieu, p. 63–70], образ, под которым понимается распространение дела всемирного спасения, происходящее от Бога через человека. Оно находит свои пути и через немощи отдельного человека, в связи с чем Б. Дюма упоминает о болезненных последствиях боевого ранения де Любака, вопреки которым ему удалось добиться невероятных результатов в своем творчестве. Божественные свершения осуществляются через многих людей, причем порой опыты духовности и рациональности разного качества. В наследии де Любака эта особенность получила отражение в исследованиях нехристианской духовности и его собственных неустанных усилиях наладить диалог с нехристианами. Б. Дюма называет этот образ описательно: «в поисках истинного диалога» [Chercher le vrai dialogue, p. 70–77]. Однако этот диалог встречает множественные препятствия для своего осуществления в различных политических и религиозных контекстах, что требует от участников диалога «мужественного сопротивления» [Résister avec courage, p. 77–83] и «нескончаемого обучения» [Pourquoi étudier encore?, p. 83–91] – еще две реперные точки, вокруг которых вращается мысль де Любака. В полную меру явить мужественное сопротивление де Любаку довелось в период великих исторических потрясений. Он принял деятельное участие в интеллектуальном и общественном сопротивлении политике национал-социализма, выступив автором ряда статей в подпольном издании – «Журнале христианского сопротивления». Что касается императива о непрестанном обучении, то и в жизни, и творческой де Любак неуклонно ему следовал. И чем глубже он погружался в историческое наследие христианского богословия, тем более убеждался в его неисчерпаемости. Об этом говорит его обширная библиография, ограниченная лишь объективными факторами известных сроков человеческой жизни. При этом де Любак был убежден, что историческое наследие по-настоящему воспринимается лишь в свете религиозной и духовной актуальности.

Среди своих главных союзников де Любак опознает универсальную общность – «Церковь» [Ton espérance, c'est l'Église, p. 91–97], понимаемую как неразрывное единство человеческого и божественного, святого и грешного, видимого и невидимого. Б. Дюма называет Церковь «биотопом» де Любака [см.: Dumas, 2015, p. 39], наиболее естественной средой обитания. И это при том, что в 1950 г. он подвергся тяжелому испытанию официальной церковной опалы, которая продолжалась около десяти лет. Де Любак не только не замкнулся в себе, но именно в это время опубликовал свой восторженный гимн церкви в книге «Размышления о Церкви» (1953). В связи с этим объясним и своеобразный культ дружбы, свойственный де Любаку, характерный также и для его многочисленных единомышленников. Б. Дюма характеризует своего героя как «богослова дружбы» [Théologien de l'amitié, p. 98–104]. В Церкви же богослов находится в теснейшем соприкосновении с Библией, откуда проистекает особенное понимание «божественности Писаний» [Divinité des Écritures, p. 104–111]. Подспорьем для формирования герменевтической модели де Любака, как известно его исследователям, стало наследие древнего александрийского богослова Оригена (ум. ок. 254). Средоточие всей духовной жизни указывается де Любаком в таинстве Евхаристии, «Евхаристия, хлеб перехода» [Eucharistie, pain du passage, p. 111–118]. Де Любаку удается внести свой вклад в одно из перспективных направлений в развитии современной экклезиологии, раскрыв ее евхаристическую природу. Церковь как Тело Христово он понимает в трех аспектах: историческом – от Девы, сакраментальном – из хлеба и вина и собственно церковном – как единство Христа и христиан. В этом отношении его взгляды близки к позднейшим идеям православных богословов, таких как прот. Николай Афанасьев и его последователи, в частности митр. Иоанна Зизиулас. Эсхатологический аспект богословия де Любака Б. Дюма раскрывает в понятии о «Боге, всегда более великом», сравнительно с возможностями его постижения и наших ожиданий [Dieu toujours plus grand, p. 118–126]. Де Любак явно разделяет интуиции православного апофатизма, вступающие в неизбежное противоречие со схоластическим аподиктизмом. В этом сполна выражается новаторский характер его богословия, воспринятый в католицизме через постановления Второго Ватиканского собора, подводящие к познанию таинства Бога. Этот завершающий фасет мысли де Любака придает его богословию постоянно динамический характер. Все человеческое движется непрестанно. И богословские прозрения лишь помогают направить это движение к Богу. Б. Дюма подбирает в наследии своего автора высказывание, точно передающее его центральную интуицию: «...христианство не есть предмет, который мы держим в руках, это – тайна, перед которой мы всегда остаемся невеждами и непосвященными» [цит. по: *ibid.*, p. 123].

Третья часть книги посвящена современному значению Анри де Любака, попыткам его оценить и предположить дальнейшие перспективы рецепции его наследия. Б. Дюма отстаивает оспариваемую в современной историографии точку зрения на наследие де Любака как на некую россыпь исследований, написанных под воздействием обстоятельств и вне внутреннего единства. Напротив, оно «обнаруживает глубокую и единую динамику, будучи насквозь пронизано духовностью» [*ibid.*, p. 130]. В предложенной Б. Дюма обрисовке внутреннего строя мысли и духовного опыта А. де Любака наглядно показано,

что призвание богословия заключается в фундаментальной исторической и интеллектуальной поддержке подлинно христианской духовной жизни. Более того, само его богословие вырастает из этой жизни, будучи внутренне явлением глубоко духовным; оно есть «одна из разновидностей духовной деятельности. Не просто средство для духовной жизни, но часть этой встречи Бога с человеком во Христе» [ibid., p. 164]. Именно эта черта часто вменялась де Любаку в вину и до сих пор продолжает препятствовать многим адекватно воспринимать его наследие. «В конечном счете, – Б. Дюма приводит слова самого де Любака, – богословие есть не что иное, как прославление и молчаливое почитание в признании непостижимого Таинства» [цит. по: ibid., p. 164]. В этом Б. Дюма находит самую суть любаковской мистической духовности и богословствования; он обнаруживает в едином человеческом существе динамизм, как интеллектуальный, так и духовный, от безмолвия до прославления, уподобляя их соответственно «систоле и диастоле человеческого сердца – жизни духовной и жизни богословской, полю созерцательности и полю рациональности» [ibid., p. 171].

Бертрану Дюма удалось в этой небольшой книге с достаточной полнотой нащупать центральный нерв богословской мысли и духовного опыта легендарного богослова последнего столетия – неразрывное единство плана духовного прозрения, мистицизма, и его рационального выражения, теологии; мистицизм он освобождает от ложно приписываемой ему иррациональности, теологию – от искусственно вменяемой ей отвлеченности. Автор умело раскрыл это единство, как оно проявляется в различных и весьма неравноценных аспектах-фасетах несистематичного, как ошибочно принято считать, наследия Анри де Любака. За книгой следует признать несомненную удачу в новом открытии такого загадочного христианского мыслителя, каким до сих пор остается А. де Любак для широкой публики.

Список литературы

- де Любак, 1992 – *Любак А. де*. Католичество. Социальные аспекты догмата. М.: Милан, 1992. 397 с.
- де Любак, 1997 – *Любак А. де*. Драма атеистического гуманизма. Милан; М., 1997. 302 с.
- де Любак, 1994 – *Любак А. де*. Мысли о церкви. Милан; М., 1994. 303 с.
- де Любак, без ук. года – *Любак А. де*. Парадокс и тайна церкви. Милан; М., б.г. 144 с.
- Михайлов, 2016а – *Михайлов П.Б.* Любак Анри де // Православ. энцикл. Т. XLII. М., 2016. С. 28–33.
- Михайлов, 2016б – *Михайлов П.Б.* Любак де // *Философы Франции: Слов.* / Ред. И.И. Блауберг. М.; СПб.: Центр гуманитар. инициатив, 2016². С. 288–290.
- Chantraine, Lamaire, 2013 – *Chantraine G., Lamaire M.-G.* Henri de Lubac. Paris, 2013. Т. IV. Concile et après-Concile (1960–1991). 822 p.
- Dumas, 2013 – *Dumas B.* Mystique et théologie d'après Henri de Lubac. Paris: Cerf, 2013 (coll. «Études lubaciennes, VIII»). 544 p.
- Dumas, 2015 – *Dumas B.* Chemins vers le silence intérieur avec Henri de Lubac, spirituel et théologien. [Paris:] Parole et Silence, [2015]. 180 p.
- de Lubac, 1938 – *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*. Paris, 1938. 393 p.
- de Lubac, 1944 – *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*. Paris, 1944. 369 p.

- de Lubac, 1944 – *Le Drame de l'humanisme athée*. Paris, 1944. 412 p.
- de Lubac, 1945 – *Proudhon et le christianisme*. 1945. 315 p.
- de Lubac, 1946 – *Surnaturel. Études historiques*. Paris, 1946. 498 p.
- de Lubac, 1950 – *Histoire et Éspirit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, 1950. 448 p.
- de Lubac, 1965 – *Le mystère du surnaturel*. Paris, 1965. 370 p.
- de Lubac, 1974 – *Pic de La Mirandole. Études et discussions*. Paris, 1974. 431 p.
- de Lubac, 1979, 1981 – *Postérité spirituelle de Joachim de Flore*. Paris; Namur, 1979, 1981. 885 p.
- de Lubac, 2014 – *Lubac H. de. La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. Paris, 2014². 959 p.
- de Lubac, 1998–[2018] – *Lubac H. de. Œuvres complètes*. Paris, 1998–[2018]. Vol. 1–[50].
- Guinot, 2014 – *Guinot J.-N. Les Sources chrétiennes, hier, aujourd'hui, demain // Les Pères de l'Élise aux sources de l'Europe*. Paris: Cerf, 2014. P. 449–472.
- Wagner, 2014 – *Wagner J.-P. Bertrand Dumas, Mystique et théologie d'après Henri de Lubac // Revue des sciences religieuses*. 2014. 88/1. P. 129–130.

Mysticism and Theology in the Legacy of Henri de Lubac

Petr B. Mikhaylov

St. Tikhon's Orthodox University 6/1 Lihov pereulok, Moscow 127051, Russian Federation; e-mail: locuspetri@rambler.ru

The review is devoted to recently published B. Dumas's book "On the Ways into the Inner Silence with Henri de Lubac, a Man of Spiritual Life and Theologian". Author proposes an original essay containing twelve special points, a kind of theological facets of de Lubac's thought, that have to show a diversity of his ideas, as well as a genuine centrism, concerning a close interaction between thought and contemplation, theology and mysticism

Keywords: Henri de Lubac, the II Vatican Council, mysticism, theology, Jesuits theological school, theological facets, Catholic theology of the 20-th c.

References

- Chantraine, G., Lamaire, M.-G. *Henri de Lubac. T. IV. Concile et après-Concile (1960–1991)*. Paris, 2013. 822 pp.
- Dumas, B. *Mystique et théologie d'après Henri de Lubac*. Coll., in: *Études lubaciennes*, VIII. Paris: Cerf, 2013. 544 pp.
- Dumas, B. *Chemins vers le silence intérieur avec Henri de Lubac, spirituel et théologien*. Paris: Parole et Silence, 2015. 180 pp.
- Guinot, J.-N. *Les Sources chrétiennes, hier, aujourd'hui, demain*, in: *Les Pères de l'Élise aux sources de l'Europe*. Paris: Cerf, 2014. pp. 449–472.
- Liubak, A. de. *Katolichestvo. Sotsialnye aspekty dogmata* [Catholicism: A Study of Dogma in Relation to the Corporate Destiny of Mankind]. Moscow; Milan, 1992. 397 pp. (In Russian)
- Liubak, A. de. *Drama ateisticheskogo gumanizma* [The Drama of Atheist Humanism]. Moscow; Milan, 1997. 302 pp. (In Russian)
- Liubak, A. de. *Mysli o tserkvi* [The Splendour of the Church]. Moscow; Milan, 1994. 303 pp. (In Russian)

- Liubak, A. de. *Paradoks i taina tserkvi* [The Church: Paradox and Mystery]. Moscow; Milan, 2011, 144 pp.
- Lubac, H. de. *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*. Paris, 1938. 393 pp.
- Lubac, H. de. *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*. Paris, 1944. 369 pp.
- Lubac, H. de. *Le Drame de l'humanisme athée*. Paris, 1944. 412 pp.
- Lubac, H. de. *Proudhon et le christianisme*. 1945. 315 pp.
- Lubac, H. de. *Surnaturel. Études historiques*. Paris, 1946. 498 pp.
- Lubac, H. de. *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, 1950. 448 pp.
- Lubac, H. de. *Le mystère du surnaturel*. Paris, 1965. 300 pp.
- Lubac, H. de. *Pic de La Mirandole. Études et discussions*. Paris, 1974. 431 pp.
- Lubac, H. de. *Postérité spirituelle de Joachim de Flore*. Paris; Namur, 1979, 1981. 885 pp.
- Lubac, H. de. *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. Paris, 2014². 959 pp.
- Lubac, H. de. *Œuvres complètes*. Paris, 1998–[2018]. Vol. 1–[50].
- Mikhailov, P. B. Liubak Anri de [Lubac Henri de], in: *Pravoslavnaia entsiklopediia*, 2016, vol. XLII, pp. 28–33. (In Russian)
- Mikhailov, P. B. Liubak de [Lubac de], in: *Filosofy Frantsii: Slovar*. Ed. by I. I. Blauberg. Moscow; SPb.: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2016². pp. 288–290.
- Wagner, J.-P. Bertrand Dumas, Mystique et théologie d'après Henri de Lubac, *Revue des sciences religieuses*, 2014, 88/1, pp. 129–130.

А.В. Апполонов

От Бёме к Гегелю и обратно*

Алексей Валентинович Апполонов – кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, ГСП-1; e-mail: alexeyapp@yandex.ru

В статье анализируется книга Чичилии Муратори «Первый немецкий философ», посвященная рецепции и интерпретации творчества Якоба Бёме в работах Георга Вильгельма Фридриха Гегеля. Автор оценивает значимость этой книги для отечественного научного сообщества и намечает перспективы дальнейших исследований в означенной области с учетом достигнутых Муратори результатов. Кроме того, автор указывает на то обстоятельство, что с историко-философской точки зрения некоторые выводы Муратори могут показаться чересчур радикальными и / или нуждающимися в дополнительных доказательствах (в частности, это касается вопроса о том, насколько прямым и непосредственным могло быть влияние Бёме на философию Гегеля).

Ключевые слова: история философии, Гегель, Бёме, мистицизм, диалектика, немецкий романтизм, немецкий идеализм

Книга Чичилии Муратори «Первый немецкий философ» посвящена теме, которая слабо изучена в России (хотя, как кажется, она должна была бы изучаться у нас весьма активно) – это тема рецепции и интерпретации творчества Якоба Бёме (1575–1624) в работах Георга Вильгельма Фридриха Гегеля (1770–1831). Действительно, насколько я могу судить, из отечественных авторов данный вопрос плодотворно исследует только И.Л. Фокин, автор примечательной книги «Philosophus Teutonicus. Якоб Бёме: возведение и путь немецкого идеализма» [Фокин, 2014]. Такая ситуация выглядит тем более странно, что то явление, которое обычно называют русской религиозной философией, представляет собой – начиная со славянофилов и В.С. Соловьева и заканчивая А.Ф. Лосевым – вариации (иногда творческие, но как правило, не слишком) на темы все тех же Бёме, Гегеля и немецких философов-идеалистов первой половины XIX в. При таковых обстоятельствах проблемы, затрагиваемые Ч. Муратори, по идее, должны были бы найти своих

* Рец. на кн.: *Muratori, Cecilia. The First German Philosopher: The Mysticism of Jakob Böhme as Interpreted by Hegel.* Dordrecht, Heidelberg, N. Y., L.: Springer, 2016 / Transl. from «Il primo filosofo tedesco. Il misticismo di Jacob Böhme nell'interpretazione hegeliana». Pisa: ETS, 2012.

исследователей хотя бы в среде многочисленных отечественных толкователей русской религиозной философии, однако этого почему-то не происходит. В связи с этим достаточно очевидно, что книга Ч. Муратори может оказаться интересной для отечественного читателя уже в силу самой своей тематики; тем не менее, это не единственное ее достоинство. Не могу не отметить, что рецензируемую работу отличает академическая скрупулезность и глубина, проработанность аргументации, должное внимание к источникам, а также отсутствие элементов модного ныне постмодернистского дискурса с его псевдонаучным сленгом и радикальным негативизмом. Таким образом, в общем и целом перед нами весьма увлекательное и поучительное повествование о перипетиях становления немецкого идеализма XIX в. При этом следует отметить, что данная тема рассматривается автором не просто в контексте интеллектуальной эволюции философской мысли Гегеля (пусть даже она и является главным предметом книги), но в более общем контексте немецкой философской и околофилософской культуры конца XVIII – начала XIX вв. со всеми ее специфическими особенностями).

Название книги Муратори отсылает к известному высказыванию Гегеля, согласно которому «лишь благодаря ему [Бёме] в Германии впервые появилась философия, носящая своеобразный характер» [Гегель, 1994, с. 295]. Столь высокая – как бы к ней ни относиться – оценка творчества Бёме, несомненно, свидетельствует о той значимости, которую ему придавал Гегель. Бытует, однако, мнение, что, несмотря на это, между логически организованными спекулятивными построениями Гегеля и лишенным «ясности и порядка» (по выражению самого Гегеля [там же, с. 297]) мистически и теософски ориентированным философствованием Бёме не может быть ничего общего (по крайней мере – ничего достойного внимания). Иначе говоря, оценка – оценкой, но подлинного понимания творчества Бёме у Гегеля мы не найдем; и уж тем более невозможно говорить, что первый оказал на второго какое-либо влияние. Это мнение довольно широко распространено как на Западе, так и в России. Скажем, Д.Р. Лэм утверждает: «Нет никаких сомнений, что Гегель был враждебно настроен по отношению к мистицизму, как он был враждебно настроен по отношению к любому упрощенческому подходу в философии» [Lamb, 1980. p. 225]. Равным образом уже упоминавшийся выше И.Л. Фокин, описывая гегельянскую интерпретацию философии Бёме, пишет: «Гегелевское истолкование Бёме касалось в основном “спекуляции”, т. е. чисто логического мышления, которое составляет основной характер философской системы самого Гегеля. Исходя из этого характера, Гегель довольно последовательно не затрагивал собственно мистико-теософский момент, который наряду с “логическим” всегда присутствует у Бёме. Для определения соотношения мистики и теоретико-философского умозрения Бёме (того, что Гегель называет “спекуляцией”), Гегель лишь бегло упоминает поздние сочинения Бёме, и не признает в них какого-либо ключевого момента для понимания всего его творчества» [Фокин, 2014, с. 375].

Со своей стороны, Ч. Муратори считает, что подобные оценки неверны. По ее мнению, они являются следствием неправильного понимания как самого мистицизма Бёме, так и отношения к нему со стороны Гегеля. Соответственно, в своем исследовании автор предполагает, во-первых, реконструировать

процесс «переоткрытия» творчества Бёме немецкими мыслителями (включая самого Гегеля) в конце XVIII – начале XIX вв. Этой теме посвящена первая глава книги. Во второй главе Муратори представляет гегелевскую интерпретацию мистицизма Бёме в контексте понимания Гегелем мистицизма как такового. Автор хочет показать, что Гегель не был враждебно настроен по отношению к мистицизму вообще: на самом деле немецкий философ противопоставлял (диалектический по своему характеру) спекулятивный мистицизм (неоплатоников и, естественно, Бёме) «упрощенному» «псевдо-мистическому подходу романтиков и некоторых учеников Шеллинга» (р. xx). Наконец, в третьей главе Муратори осуществляет синтез результатов двух первых глав, и приходит к принципиальному для себя выводу о том, что гегелевская интерпретация мистицизма претерпевала значительную эволюцию, причем определенную роль в этой эволюции играл мистицизм Бёме. «В совокупности эти три главы, – продолжает Муратори, – ...должны показать философскую значимость восприятия Гегелем трудов Якоба Бёме. Наше исследование, таким образом, способствует заполнению серьезного пробела в гегелеведении, которому все еще не хватает детального описания подхода Гегеля к мистицизму, особенно к мистицизму Бёме. Кроме того, изучение прочтения Гегелем “Theosophia revelata” Бёме может также послужить отправной точкой для более амбициозного проекта, а именно, для переоткрытия (англ. *rediscovery*) произведений Бёме в философской терминологии» (*ibid.*).

Итак, рассмотрим подробнее проблему рецепции идей Бёме в немецкой философской литературе конца XVIII – начала XIX вв. Прежде всего Муратори обращает внимание на то, что в Германии на протяжении всего XVIII в. творчество Бёме находилось в забвении (парадоксальным образом, в этот период его знали куда лучше в Англии и Нидерландах, нежели на родине), и только к концу столетия оно постепенно стало обретать более или менее широкую известность. По мнению Муратори, начало новой рецепции философско-религиозных исканий Бёме было связано прежде всего с тремя представителями немецкого романтизма из «Йенского кружка»: Эрнстом Августом Фридрихом Клингеманом (1777–1831), Кристианом Фридрихом Тиком (1776–1851) и Карлом Вильгельмом Фридрихом фон Шлегелем (1772–1829). Клингеман был, вероятно, первым, кто вернул (в своих «Ночных бдениях», опубликованных под псевдонимом Бонавентура в 1804 г.) в немецкую литературу образ Бёме как «башмачника-мистика», совмещающего свое ремесло с постижением глубоких мистических тайн, которые могут открываться в опыте физического труда (этот образ сложился еще в XVII в. в основном благодаря Абрахаму фон Франкенбергу (1593–1652), мистiku и поэту, написавшему популярную биографию Бёме). Тик погрузился в работы Бёме глубже, чем Клингеман, но в целом он также был склонен к тому, чтобы прочитывать их сквозь призму традиционных представлений о «башмачнике-мистике», а на теоретическом уровне интересовался главным образом их эстетическим аспектом.

Однако уже Шлегель попытался подойти к наследию Бёме по-новому, поставив перед собой задачу обнаружить и эксплицировать философскую концепцию, которая лежала в основе его творчества. Согласно Ч. Муратори, Шлегель выделял следующие три ключевых элемента этой концепции: 1) важность

мистицизма для разработки философского языка (и прежде всего – немецкого философского языка, одним из создателей которого, согласно Шлегелю, был Бёме); 2) глубокая связь между мистицизмом и поэзией (при этом под «поэзией» (Poesie) Шлегель был склонен понимать не «искусство стихосложения» (Dichtkunst), но синтез «искусств и наук», своего рода высшую форму человеческого познания); 3) связь между мистицизмом и натурфилософией. Что касается этой последней, то, по мнению Шлегеля, она является «подлинно тевтонским учением», решающую роль в создании которого сыграл как раз Бёме. Натурфилософия составляет центральный элемент, его творчества, гармонично вписываясь в общую мистическую канву: мистик узревает божественные тайны в природе и через природу.

Говоря об этом последнем аспекте, Ч. Муратори отмечает крайне важный для своего дальнейшего повествования момент: успех натурфилософии Бёме в начале XIX в. был обусловлен в том числе тем, что вышеназванные представители «Йенского кружка» (и не только они, но, скажем, и такой известный интерпретатор Бёме, как Франц Ксавер фон Баадер (1765–1841)) настоятельно подчеркивали ее связь с крайне популярной тогда натурфилософской темой – животным магнетизмом. Животный магнетизм являл собой крайне расплывчатую паранаучную концепцию, сформулированную немецким врачом Францем Антоном Месмером (1734–1815), который разработал новый метод лечения, основываясь на идее, что тело животного (человека – в особенности) способно намагничиваться и сообщать эту «магнетическую» энергию («невидимые физические флюиды») другим телам. Для представителей немецкого философского романтизма концепция Месмера была важна не столько как гипотеза из области практической медицины, сколько как некий теоретический базис, на котором можно было бы осуществить примирение науки с магией и мистикой.

Кроме того, указывает Ч. Муратори, рецепция Бёме происходила в свете (и под влиянием) теософии Луи Клода де Сен-Мартена (1743–1803): «Сен-Мартен стал одним из главнейших источников знаний о Бёме для немецкой публики, а его сочинения, в значительной степени вдохновленные чтением Бёме... расходились очень быстро, так что, возможно, они были даже более доступны в Германии, чем сочинения самого башмачника» (р. 42). Наконец, определенное влияние на рецепцию творчества Бёме оказывала своеобразная (зачастую оккультно-магического характера) теологическая мысль Фридриха Кристофа Эттингера (1702–1782), который, может и в меньшей степени, чем Сен-Мартен, но все же адаптировал идеи Бёме в своих работах. Таким образом, Ч. Муратори полагает, что ей удалось «определить некие общие моменты того подхода к творчеству Бёме, которого придерживалась целая группа его читателей, разделявшая также ряд вполне определенных параллельных интересов (прежде всего, интерес к животному магнетизму)» (р. 56). Соответственно, заключает она, «элементы, которые образуют общий контекст реконструированной мною интерпретации (связь с Парацельсом, параллели с теософией Сен-Мартена, привлечение теории магнетизма и возобновление пиетизма в духе Эттингера) суть ключевые точки той критики, которой Гегель подверг некоторые аспекты мистицизма Бёме, или, если говорить точнее, мистицизма отдельных его комментаторов» (ibid.).

Итак, Ч. Муратори утверждает, что объектом критики Гегеля является не мистицизм Бёме в целом, но лишь те вышеуказанные его аспекты, которые были восприняты и адаптированы некоторыми немецкими мыслителями конца XVIII – начала XIX вв., прежде всего – представителями романтизма. При этом, с другой стороны, некоторые идеи Бёме Гегель, напротив, одобрял и даже адаптировал в рамках своей философской системы. Однако эта адаптация не была единомоментной и имела характер своего рода эволюции.

Известно, что в период 1801–1807 г. Гегель жил и работал в Йене (в частности, там он написал свою «Феноменологию духа»). Вероятно, уже в этот период он ознакомился с некоторыми идеями Бёме – как их представляли себе мыслители «Йенского кружка» и другие романтики. Романтическая трактовка Бёме, как уже отмечалось выше, вызвала у Гегеля преимущественно негативную реакцию, однако не уничтожила интерес к творчеству самого «башмачника-мистика». В датируемом 1811 г. письме Гегель благодарит своего голландского ученика Ван Герта за присланный из Амстердама подарок – полное издание сочинений Бёме. Гегель отмечает, что теперь у него появилась возможность «точнее» (*genauer*) изучить его творчество. Исходя из этих его слов, Муратори считает, что 1811 г. является своего рода поворотным моментом в изучении Гегелем мистицизма Бёме: он переходит от поверхностного знакомства с интерпретациями и пересказами романтиков к непосредственному и углубленному изучению оригинальных текстов.

Параллельно с этим происходит определенное изменение в представлениях Гегеля о мистицизме вообще. Он начинает подразделять мистицизм на два типа, обычно описывая их как «мистицизм сегодня (*heutzutage*)» и «мистицизм прежде (*früher*)». Сегодня, полагает Гегель, «мистическое» является синонимом таинственного и непостижимого; кто-то считает таковое действительным и истинным (как, например, романтики или адепты животного магнетизма), а кто-то – простым суеверием, но в любом случае такое мистическое остается непроницаемым для мысли, а потому лишенным философской глубины, «неподвижным» и, соответственно, нерелевантным для самого Гегеля.

Напротив, «прежний» мистицизм является совершенно иным случаем. В «Лекциях по истории философии» Гегель пишет, что у неоплатоников (таких как Прокл) «мистическое» фактически тождественно «спекулятивной философии»; такая характеристика обусловлена тем, что в неоплатонической мистике Гегель легко обнаруживает своеобразный прототип своей собственной диалектической философской мысли. По словам Муратори, «Гегель утверждает, что рассматривать философскую проблему “мистически” значит исследовать ее со спекулятивной точки зрения. Таким образом, неоплатонический мистицизм является примером вышеописанной [диалектической] философской спекуляции. В данном случае мистицизм также заключается в философском подходе, основанном на динамике единства и различия, в котором различие не исключает единства, но ведет к нему. Множественность божеств представляет это единство, которое не отрицается, но, скорее, приводится к выражению самой их разделенностью: отношение между единством и различием является, таким образом, фундаментальным элементом неоплатонической мистической спекуляции» (p. 173).

В определенном смысле сказанное относится и к произведениям Бёме¹. Ч. Муратори провела серьезную работу по выявлению и фиксации всех прямых и косвенных упоминаний о творчестве Бёме у Гегеля. Как известно, тот обращался к работам герлицкого башмачника преимущественно в своих лекциях (и именно в них, особенно в лекциях по истории философии, Бёме предстает как философ, чьи работы имеют фундаментальное значение). Поэтому, считает Ч. Муратори, именно лекции Гегеля должны помочь нам понять краткие и зачастую невнятные отсылки к творчеству Бёме в «Науке логике» и, прежде всего, в «Энциклопедии»; и наоборот, ненавязчивое, но осязаемое присутствие Бёме в прижизненных публикациях Гегеля может быть истолковано как результат его длительных и развернутых рассуждений о мистицизме гёрлицкого башмачника, представленных в лекциях. Муратори, таким образом, отмечает очевидный дисбаланс между устным (лекционным) и письменным материалом и задается вопросом, почему Гегель посвятил столько места обсуждению философии Бёме в своих лекциях, но не продемонстрировал аналогичного интереса в публикациях, обращенных к более широкой аудитории.

Ответ, предложенный автором таков. Во-первых, представления Гегеля о мистицизме Бёме постоянно эволюционировали – от йенского периода и вплоть до последних лекционных курсов, прочитанных в Берлине. Во-вторых, подход, применявшийся Гегелем в ходе этой эволюции, носил, как выражается Ч. Муратори, «экспериментальный» характер, то есть был методом проб и ошибок. Гегель начал с чисто негативной реакции на теософские и пиетистские интерпретации мистицизма Бёме, а затем пришел к заключению, что гёрлицкий башмачник должен рассматриваться не как провидец или пророк, а как философ. Однако это заключение требовало своего рода экспериментального подтверждения, которое постепенно вырабатывалось в ходе лекций. Поэтому записи, предназначенные для публикации, могут рассматриваться как окончательная фиксация той линии мысли, которая ранее проходила апробацию в учебных аудиториях.

Какие темы могли быть извлечены Гегелем из трудов Бёме в ходе этой эволюции? Во-первых, утверждает Муратори, Гегель пришел к вышеупомянутому различению подлинного мистицизма и псевдо-мистицизма (хотя бы отчасти) под влиянием Бёме (р. 222). Или, скажем, автор подробно разбирает происхождение и характер известной этимологии “Qualität – Qualirung – Inqualirung –

¹ В этом отношении для Ч. Муратори важно противопоставление историко-философских идей Гегеля и Вильгельма Готлиба Теннемана (1761–1819). Они оба связывали неоплатоников и Бёме, но оценивали эту связь по-разному. Для Теннемана «поступательная деградация философии началась с неоплатоников и достигла своего апогея в мечтах и видениях Бёме» (р. 187). Для Гегеля дело, естественно, обстоит иначе. «Ответ Гегеля на выпад Таннемана против неоплатонической философии и ее образности вел к постановке вопроса об отношении между содержанием и формой выражения “Theosophia Revelata” Бёме. Если Теннеман рассматривал неоплатоников как дурных интерпретаторов Платона, то Гегель, напротив, ассоциировал Бёме с Платоном на уровне формы выражения: “Платон говорил мифами, желая представить философские идеи; другие также говорили мифами; и точно так же Якоб Бёме выражает чисто спекулятивные идеи в подлинно христианской религиозной форме”. Оба пытались выразить “чисто спекулятивные”, то есть философские идеи при помощи образного языка, определяемого здесь как мифологический» (ibid.).

Qual” из «Науки Логики»² (которую, впрочем, открыто приписывал Бёме сам Гегель). Далее, можно упомянуть о термине “Urteil”, который, «возможно, является наиболее очевидным и наиболее значимым примером проникновения языка Бёме в лексикон Гегеля» (р. 242). И так далее: список тем будет довольно длинным, но при этом вряд ли неожиданным – автор рецензируемого сочинения едва ли обнаруживает на этом поприще что-то такое, что было ранее совершенно неизвестно. Новаторство Муратори заключается скорее в расположении и структурировании материала в соответствии с ее собственной оригинальной концепцией об эволюции гегелевской трактовки мистицизма Бёме: она пытается показать, шаг за шагом, как, собственно, происходила эта эволюция.

Здесь, впрочем, можно отметить то обстоятельство, что Ч. Муратори опубликовала в рецензируемом издании расшифровку манускрипта, представляющего собой конспект одной из лекций Гегеля по истории философии (зимний семестр 1823–1824 гг.), который был составлен Генрихом Густавом Гото (1802–1873). Согласно этому манускрипту, Гегель, говоря о Бёме, сравнивает его с шекспировским Ариэлем: «В качестве сравнения можно упомянуть место из “Бури” Шекспира: Якоб Бёме – это дух, который заключен в узловатый и жесткий дуб, точно такой же, в который Просперо грозился заключить Ариэля» (р. 299)³. Заключенный, так сказать, в неадекватной форме выражения, Бёме пытается сообщить содержание своей философии, но не умеет освободиться от этой формы и прийти к «свободному представлению Идеи» (“zur freien Darstellung der Idee kommen”). Он, таким образом, проигрывает битву со своим собственным языком, поскольку не освоил искусства “Gedankenbildung”, то есть искусства правильно выстраивать и выражать свои мысли в философских понятиях. Поэтому он вынужден прилагать понятия к терминам, которые отсылают к чувственно воспринимаемым объектам. В результате «наиболее спекулятивная мысль», хотя она и остается важнейшим элементом мистики Бёме, обречена на то, чтобы оставаться – по крайней мере, частично – невысказанной, несмотря на все те усилия, которые «великий дух Бёме» (“Böhmes grösster Geist” прилагает для того, чтобы выбраться из заключения в дубе, то есть из грубой («варварской») формы, в которой выражена его мысль. По словам Гегеля, результат этой битвы заключается в следующем: «Бёме не остается с одной формой; скорее он бросается во многие формы, потому что ни чувственно воспринимаемой, ни религиозной ему не достаточно». Будучи не в состоянии найти подходящие средства для выражения спекулятивных понятий, Бёме вынужден постоянно отказываться от принятых ранее форм, погружаясь в бесконечное лингвистическое экспериментирование. Постоянное движение, к которому приводит этот

² «Qualirung или Inqualirung, выражение проникающей вглубь, но в мутную глубину, философии Якова Бёме, означает движение качества (кислого, горького, огненного и т. п.) внутрь себя самого, поскольку оно в своей отрицательной природе (в своей Qual) выделяется из другого и упрочивается, вообще его беспокойство внутри себя самого, в котором оно происходит и сохраняется лишь чрез борьбу» [Гегель, 1926, с. 54].

³ Следует отметить, впрочем, что в окончательную редакцию «Лекций по истории философии» это сравнение также вошло: «Подобно тому как Просперо в “Буре” Шекспира угрожает Ариэлю, что он расколлет суковатый дуб и запрет его в нем на 1000 лет, так и великий дух Беме заперт в жестком сучковатом дубе чувственности, в жестком сучковатом сплетении представлений» [Гегель, 1994, с. 300]. Поэтому опять-таки ничего принципиально нового эта публикация Муратори в себе не несет.

поиск выразительных средств, имеет центральное значение для гегелевской интерпретации творчества Бёме. Гегель утверждает, что ни язык чувственно воспринимаемого мира (алхимии, например), ни метафорический язык религии не могут удовлетворить мистика. Бёме не останавливается ни на первом, ни на втором, но ищет возможности для того, чтобы выйти за их пределы к новому философскому языку. Как уже говорилось ранее, для Гегеля эти попытки знаменуют собой начало подлинно немецкой философии, пусть даже сам Бёме и не был способен создать четкую понятийную терминологию (р. 290).

Окончательный вывод Муратори заключается в следующем. Прочтение Гегелем творчества Бёме может рассматриваться как своего рода «высвобождение» его «спекулятивного ядра» с последующим представлением оно в ясной и отчетливой философской терминологии. Гегель, хорошо понимая как пределы, так и потенциал философии Бёме, представлял себя шекспировским Просперо, который освобождает спекулятивную мысль гёрлицкого башмачника из сердцевины дуба, то есть очищает ее от всего того, что казалось ему «мертвым» и «неподвижным» в этой первичной «тевтонской философии»: от алхимического наследия, от «варварской» терминологии, а также от столь любимой романтиками иррациональной «бездны» (Ungrund).

Смысл этого вывода вполне очевиден, и с ним трудно не согласиться. Однако все же возникают два уточнения. Первое заключается в том, что Гегель вполне мог «очищать» философию Бёме от «примесей», опираясь не столько на него самого, сколько на более позднюю традицию. На такую возможность указывал Ф. Томазони в своей рецензии на «Первого немецкого философа». По его мнению, с традицией, например, трактовки слова “Urteil” Гегель мог ознакомиться благодаря Гёльдерлину (см. его “Urteil und Sein”), а вовсе не благодаря Бёме: «Если переоткрытие Бёме началось в Йене с 1798 г., как то предполагает Муратори, то более правдоподобно, что Гегель нашел у Бёме лишь подтверждение идеи, уже предложенной Гёльдерлином» (ibid.). Кроме того, Томазони отмечает, что «толкование первородного греха как условия любого знания о добре и зле и как начала свободы также уже было представлено в немецкой философии: достаточно вспомнить “Предполагаемое начало человеческой истории” Канта» [Tomasoni, 2013, p. 1004]. Конечно, можно сказать, опираясь хотя бы на того же Гегеля, что и Гёльдерлин, и Кант в конечном счете восходят к Бёме как к «первому немецкому философу». Однако если дело обстоит так, то, значит, существует некая немецкая философская традиция; а если она существует, то уже нельзя, наверное, столь легко утверждать (как утверждает Муратори), что Гегель многое почерпнул непосредственно у Бёме. Наконец, сам Бёме не появляется, так сказать, *ex nihilo*: что бы ни говорили некоторые историки (в том числе Гегель) об уникальности Бёме, гёрлицкий башмачник сам принадлежал к определенной традиции, истоки которой находятся в поздней античности (непроста столь близкими и понятными Гегелю оказывались такие авторы, как Прокл, мистицизм которого – так же, как и мистицизм Бёме – оценивался Гегелем как некая недодуманная «спекулятивная философия»⁴). Соответственно, с исторической

⁴ Характерный пример. Гегель пишет о Бёме: «Так, например, он говорит, что бог есть простая сущность, – способ представления, который мы встречаем также и у Прокла» [Гегель, 1994, с. 302]. Видно, что даже сам Гегель отмечал определенные параллели между этими двумя мыслителями.

точки зрения некоторые выводы Муратори о том, что Бёме влиял на Гегеля как бы сам по себе и вне философской традиции, могут показаться упрощенными, несколько натянутыми и не очень хорошо обоснованными.

Второй вопрос, который можно было бы задать автору, куда более сложен: действительно ли Гегель истолковывал мистицизм Бёме или же он просто вычитывал у Бёме свои собственные идеи о «правильном» мистицизме, отбросив в сторону то, что составляло суть творчества гёрлицкого мыслителя, как «мертвое» и «неподвижное»? И если это так, то почему, собственно, не может быть прав цитированный выше И.Л. Фокин, считающий, что Гегель был безразличен (если не враждебен) по отношению к подлинному мистическому учению Бёме? Как кажется, это весьма важный вопрос, который, надо надеяться, еще найдет своего исследователя.

Список литературы

Гегель, 1994 – *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии: в 3 т. Т. 3. СПб.: Наука, 1994. 423 с.

Гегель, 1926 – *Гегель Г.В.Ф.* Наука Логики. М.: Изд. Профкома слушателей ин-та Красной Профессуры, 1929. 220 с.

Фокин, 2014 – *Фокин И.Л.* Philosophus Teutonicus. Якоб Бёме: возвешение и путь немецкого идеализма. СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2014. 640 с.

Muratori, 2016 – *Muratori C.* The First German Philosopher: The Mysticism of Jakob Böhme as Interpreted by Hegel. Dordrecht, Heidelberg, N. Y.; L.: Springer, 2016. 328 p.

Lamb, 1980 – *Lamb D.R.* Hegel: From Foundation to System. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1980. 242 p.

From Böhme to Hegel and Back

Alexey V. Appolonov

Lomonosov Moscow State University, GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: alexeyapp@yandex.ru

The article presents a critical analysis of Cecilia Muratori's book "The First German Philosopher", dedicated to the reception and interpretation of Jacob Böhme's thought in the works of Georg Wilhelm Friedrich Hegel. The author tries to evaluate the importance of this book for Russian scientific community and to outline the prospects for further researches in this field, taking into account Muratori's results. In addition, the author highlights the fact that, from historical point of view, some of Muratori's conclusions may seem too radical and / or in need of additional evidences (in particular, this is the case of the question of how direct and immediate Böhme's influence on Hegel's philosophy could be).

Keywords: history of philosophy, Hegel, Böhme, mysticism, dialectics, German romanticism, German idealism

References

- Fokin, I. L. *Philosophus Teutonicus. Jakob Beme: vozveshchenie i put nemetskogo idealizma*. Saint-Petersburg: Izd-vo Politekhn. un-ta, 2014. 640 pp. (In Russian)
- Gegel, G. V. F. *Lektsii po istorii filosofii* [Lectures on history of philosophy 3 volumes]. vol. 3. Saint-Petersburg: Nauka, 1994. 423 pp. (In Russian)
- Gegel, G. V. F. *Nauka Logiki*. [Science of Logic]. Moscow: Izdanie Profkoma slushatelej instituta Krasnoj Professury, 1926. 220 pp. (In Russian)
- Lamb, D. R. *Hegel: From Foundation to System*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1980. 242 pp.
- Muratori, C. *The First German Philosopher: The Mysticism of Jakob Böhme as Interpreted by Hegel*. Dordrecht, Heidelberg, New York, London: Springer, 2016. 328 pp.

Н.А. Редин

Мистико-аскетическое наследие св. Иоанна Кассиана: новый этап в современных исследованиях

Николай Александрович Редин – аспирант сектора философии религии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: terani@list.ru

В статье на основе материалов третьей международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры свв. Кирилла и Мефодия, посвящённой св. Иоанну Кассиану и монашеской традиции христианского Востока и Запада, рассматривается мистико-аскетическое наследие св. Иоанна Кассиана. Автор предпринимает попытку анализа аскетической традиции, идущей от св. Кассиана, её связи с мистикой Евагрия Понтийского и Оригена, а также анализ концептов, присущих исключительно марсельскому пресвитеру. Для решения поставленной задачи в статье анализируются такие понятия кассиановского наследия как совершенная любовь, дружба, бесстрашие, чистота сердца, мистика экстаза, мистика любви, огненная молитва, дематериализация и др.

Ключевые слова: св. Иоанн Кассиан, Евагрий Понтийский, мистика, теология, аскеза, созерцание, молитва, экстаз, дематериализация

Результатом третьей международной патристической конференции «Преподобный Иоанн Кассиан и монашеская традиция христианского Востока и Запада», проходившей с 19 по 21 ноября 2015 г. в Москве, в Общецерковной аспирантуре и докторантуре им. свв. Кирилла и Мефодия, стал одноименный сборник, вышедший в свет в Издательском доме «Познание» [Иоанн Кассиан, 2017]. Он посвящен фигуре св. Иоанна Кассиана (ок. 360–435), выдающегося представителя раннего монашества и видного теоретика христианского аскетизма, автора двух знаменитых сочинений – «Собеседований» (Collationes) и «О правилах общежительных монастырей» (De institutis coenobiorum), сконцентрировавших в себе сущность восточно-христианской духовной традиции. Св. Кассиан приобрел богатейший опыт аскетической жизни в различных монашеских общинах Египта, Палестины, Константинополя и Рима. Последнюю часть своей земной жизни он провел в Южной Галлии, где основал два общежительных монастыря (мужской и женский) и впоследствии был прославлен как святой¹.

Сборник состоит из пяти разделов. Первый из них, наименее объёмный (в нем всего три доклада), посвящён биографии и литературному наследию св. Кассиана. Здесь рассматриваются девять различных гипотез о месте рождения Кассиана, обсуждаются вопросы хронологии последних лет его жизни и рецепция его сочинений на христианском Востоке.

¹ Подробнее о жизни и трудах Иоанна Кассиана см.: [Фокин, 2010, с. 319–340; Chadwick, 1968].

Второй раздел сборника посвящён различным аспектам богословского учения св. Кассиана. В нём представлены доклады, в которых рассматриваются его учение о Евхаристии, о внутренних взаимосвязях в его богословской мысли, о взглядах св. Кассиана на природу Бога, материи и времени, а также особенности его христологии на основе трактата «О воплощении».

В третьем разделе, представляющем наибольший интерес в рамках нашего обзора, на котором в дальнейшем мы остановимся подробнее, рассматривается аскетическое учение св. Кассиана. В него вошли доклады, посвящённые монашескому идеалу и дружбе, любви и эмоциям, внутреннему зрению, чистоте сердца, созерцанию и молитве.

В четвертом разделе затрагиваются различные вопросы соприкосновения св. Кассиана с восточной христианской традицией. В нём читателю предлагается сравнение аскетического учения св. Кассиана и Евагрия Понтийского (346–399), христология св. Кассиана в контексте предшествующей патристической традиции, обзор основных греческих текстов преподобного, а также связь марсельского пресвитера с Оригеном.

Заключительный, наиболее объёмный раздел настоящего сборника посвящен рецепции текстов и идей св. Кассиана в западной христианской традиции. Входящие в него доклады рассматривают отношение к проблеме лжи в трудах св. Кассиана и блж. Августина, роль св. Кассиана в пелагианских и несторианских спорах, взгляды Эннодия² (ок. 473–521) на аскезу в контексте формирования монашеской традиции в Южной Галлии, непосредственно связанной с личностью св. Кассиана, влияние его библейской экзегезы на аскетических писателей в VI–VII вв., рецепцию монашеских правил св. Кассиана в раннем ирландском монашестве, а также его влияние на великого немецкого мистика Майстера Экхарта.

Поскольку мистико-аскетические идеи св. Кассиана, в большей или меньшей степени, представлены почти во всех докладах настоящего сборника, мы вынуждены остановиться только на некоторых из них, по нашему мнению, в наибольшей степени затрагивающих проблематику, вынесенную нами в заглавие. В связи с этим, чтобы представить полную картину мистико-аскетического учения Кассиана, в дальнейшем изложении мы отойдём от жесткого следования логике составителей сборника.

Начнем с доклада профессора Папского Восточного института в Риме священника Эдварда Фарруджа о внутренних взаимосвязях в богословской мысли св. Кассиана. Профессор показывает, что учение св. Кассиана является скорее практическим руководством, определяющим духовность и нравственность, чем теоретическими построениями в области вероучения. Анализируя же соотношение делания и созерцания, духовного вдохновения и физического усилия, он приходит к выводу, что не монашеское правило, а совершенная любовь является центром учения св. Кассиана (с. 94).

Тема христианской любви, в том числе в ее мистическом аспекте, в творениях св. Кассиана рассмотрена в докладе Сальваторе Таранто, ординарного профессора Института Газлини в Генуе. Предлагая определить смысл христианской любви у св. Кассиана, он пытается проследить путь аскезы как средства, способного привести человека к совершенной любви, которая есть

² Магн Феликс Эннодий – христианский писатель и поэт, епископ Павии.

одновременно вершина аскетических усилий и дар Божественной благодати (с. 171–172). Для св. Кассиана *caritas* – это любовь Бога по отношению к человеку и любовь в Нем Самом. Это своего рода дорога, по которой при помощи отречений и силой добродетели можно прийти к высшему Сущему. Это значит, что достижение совершенства на пути аскетических усилий возможно лишь благодаря любви, которая есть дар Божий, уподобляющий Ему человека, а её полное осуществление возможно исключительно в созерцании, то есть в мистическом единении человека с Богом, что в своей высочайшей и бесконечной тайне было осуществлено в соединении двух природ во Христе (с. 182). **Поэтому основания богосозерцания для св. Кассиана – это совершенная любовь и чистота сердца.** Любви же противостоят «известные восемь главных пороков» (чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордыня).

Перед тем как перейти к рассмотрению понятия чистоты сердца, что помимо любви, по мысли Э. Фарруджа и С. Таранто, ведёт подвижника к богосозерцанию и является средоточием наследия св. Кассиана, остановимся на теме дружбы, что играет немаловажную роль в аскетических построениях преподобного. Дело в том, что вопрос дружбы редко упоминается как средство православной аскезы, что ставит св. Кассиана в особое, уникальное положение в святоотеческом наследии. Данная тема раскрывается в докладе епископа Сакраментского Ириней (Стинберга), который, открывая своим выступлением третий раздел конференции, посвящённый аскетическому учению св. Кассиана, рассматривает дружбу в свете монашеского идеала. Дружба, как заявляет епископ Ириней, в православной духовной традиции почти никогда не упоминается именно как средство аскезы, как непосредственный путь к преодолению страстей. Рассматривая «Собеседования» св. Кассиана, автор показывает, что существует и отличный подход, для которого дружба – это, в первую очередь, аскетическая реальность, а истинная дружба есть воплощение всей подвижнической жизни (с. 161). В своём докладе епископ Ириней рассматривает дружбу как реальность богословскую, духовную и аскетическую, неотделимую от сущности монашеского подвига. Автор приходит к выводу, что для св. Кассиана не будет преувеличением сказать, что быть истинным другом – значит быть истинным христианином.

Чтобы достичь как истинной дружбы, так и совершенной любви, или, проще говоря, совершенства³, что Бог требует от подвижника, равно как и от любого христианина, перейдём к категориям собственно кассиановским, описывающим возрастание на пути аскезы. Самым характерным из них, безусловно, является понятие чистоты сердца, что мы упоминали ранее. Чистота сердца, согласно св. Кассиану, как в своём докладе отмечает доцент кафедры богословия МДА Павел Кириллович Доброцветов, есть дар благодати Божией, что посредством добродетелей и таинств открывается человеку (в некотором духовном смысле Христос состоит из добродетелей и делится ими со святыми

³ Стоит отметить, что термин совершенство носит весьма условный характер, поскольку в полной мере доступно лишь Богу. См.: доклад профессора Марина, который на примере послания апостола Павла (Рим. 7:19) показывает, что опыт, в нём описанный, для св. Кассиана применим к описанию опыта совершенных подвижников (высшее благо, к которому стремился ап. Павел – это постоянное созерцание Бога и непрестанная молитва, недоступное в этой жизни даже самым совершенным) (с. 328–352).

Своими причастниками, составляющими, в свою очередь, Его единое духовное мистическое Тело) и неподверженность страстной части души внутренним греховным движениям. Данное понятие, состоящее из освобождения от страстей и постоянства ума, является аналогом евагриевского термина «бесстрастие», однако не исчерпывает собой всего его объема⁴ (с. 236).

Данный вопрос развивает Иван Кёниг, профессор патристики Парижского центра им. прот. Думитру Станилоэ, акцентируя внимание на том, что понятие «чистоты сердца» св. Кассиана является более евангельским понятием, нежели «бесстрастие» понтийского монаха, что в более широком плане свидетельствует об уникальном статусе его аскетического наследия. Для Кёнига предложенное св. Кассианом понятие чистота сердца роднит Марсельского пресвитера с сирийскими мистическими кругами, а также «Гомилиями» прп. Макария. Именно в мистической составляющей наследия св. Кассиана Кёниг видит водораздел с мыслью Евагрия. В самом деле, у Евагрия цель молитвы состоит в возвращении к «первоначальному состоянию (*κατάστασις*)» или «нагоде ума», что фактически может пониматься как растворение в Боге⁵ (с. 284). Профессор Кёниг полагает, что речь идет скорее об абстрактной пустоте: «нагие умы» растворяются в Боге подобно тому, как реки растворяются в море. Из этого следует, что исчезновение тела фактически приводит к исчезновению личности, чьи характерные черты, по мнению автора, считаются излишними в системе Евагрия. Для св. Кассиана же высшая форма молитвы («огненная молитва», или «исступление из ума») характеризуется перемещением ума в сердце и соединением с любовью (*ἀγάπη*), что мистически как бы перемещает молящегося к созерцанию Преображения Христа, что представляется Кёнигу фундаментальной особенностью кассианова наследия.

Здесь мы подходим к понятию, являющемуся важным этапом мистико-аскетического пути у св. Кассиана. Мы имеем в виду созерцание Бога. В настоящем сборнике представлены два доклада на эту тему – Габриэлы Циглер и А.Р. Фокина. Для краткости остановимся на последнем докладе, в котором рассматривается учение св. Кассиана о созерцании и молитве в его связи с оригено-евагриевской традицией. Автор показывает, что в своем учении св. Кассиан объединил лучшие элементы восточно-христианской аскетической традиции в целостную систему, подобную системе Евагрия. Вслед за Оригеном и Евагрием, св. Кассиан в своем учении о духовном совершенстве опирается на различие между двумя видами аскетической жизни – деятельной и созерцательной. Указанная двойная схема духовной жизни предполагает восхождение от делания (или «деятельного познания» (*practice, id est actualis scientia*)) к познанию Бога – к Его «чистому созерцанию» (*theoretica puritas*) или («истинному познанию», *vera scientia*). Как уже было отмечено, Иван Кёниг выделял мистический аспект наследия св. Кассиана в качестве демаркационного между ним и Евагрием. Подобный взгляд мы находим и у А.Р. Фокина, который, описывая одну из сторон аскетического наследия св. Кассиана, свойственную, главным образом, традиции восточной, помимо «безобразной» и «безмолвной молитвы» говорит и о кассиановской «мистике экстаза» и «мистике любви» (с. 251–255).

⁴ Более подробно о связи св. Кассиана и Евагрия Понтийского, см: [Marsili, 1936; Уивер, 2006, с. 112].

⁵ Подробнее об этом см.: [Guillaumont, 2004].

«Мистика экстаза» – это понятие высшего молитвенно-созерцательного состояния, или «умоисступления». Как отмечает А.Р. Фокин, оно означает, что ум (или дух, *mens*) человека, которого посетила благодать, мысленно покидает тело и выходит за пределы обычного опыта для соприкосновения с духовной реальностью с помощью своих высших способностей, или духовных чувств (*intellectuales virtutes*), которые в этот момент не только не притупляются, но, наоборот, очищаются и утончаются. Кроме того, это означает, что ум забывает и выходит из самого себя, когда он, воспламеняясь (*ignita mens*), не может удержать внутри себя той молитвы, которую возбудила в нем Божественная благодать и которая прорывается за узкие границы человеческого разумения и выражения (с. 253).

В свою очередь, «мистика любви» у Кассиана – это высшее совершеннейшее состояние созерцания, которое он, подобно свт. Григорию Нисскому, характеризует как «теснейшее единение с Богом в любви (*caritas, dilectio, amor*), по подобию мистического союза, описанного в Песне песней» [там же]. Этот мистический союз, или созерцание Бога, претворённое в жизнь пламенеющей к Нему любовью, делает возможным переход совершенной любви Божией (*Dei perfecta dilectio*) в наше сердечное чувство (*cordis affectum*) (с. 254).

В заключение хотелось бы чуть более подробно остановиться на докладе, стоящим несколько особняком в сборнике. Это доклад профессора Института по изучению Юго-Восточной Европы в Бухаресте Петре Гурана, который единственный рассматривает св. Кассиана исключительно как мистика, несмотря на то, что сам преподобный весьма неохотно говорил о мистических переживаниях – в основном, на мой взгляд, потому что они не могут быть доказаны, а только приняты на веру, что, справедливости ради, отмечает и сам автор. Для решения поставленной цели профессор Гуран анализирует отношение преподобного к природе материи и времени. Автор, представляя св. Кассиана, как наследника и толкователя аскетического и мистического богословия египетских отцов-пустынников, предлагает взглянуть на него как на предтечу богословия свт. Григория Паламы⁶, по средствам анализа его суждений над мистическим опытом преображения времени и материи⁷.

Профессор Гуран полагает, что имеет достаточно оснований, утверждать, будто споры вокруг Преображения, а также мистический опыт исихастов, в частности, заставляющий материю и время подчиняться одинаковым законам и функционировать в единстве, восходит к эпохе, куда более ранней, чем времена архиепископа Солунского. Рассматривая динамичную взаимосвязь между свободой воли и благодатью, потусторонность, влияние «состояния ума» на преображение материи, а также соотношение Царства Божия и мистического видения, «сжимающего» время, Гуран приходит к выводу, что «дематериализация» тела является «самой смелой из мистических идей» св. Кассиана, когда сама материя преображается и становится духовной (с. 122). Речь идёт о том, что незримое Царство Божие обретает зримость благодаря мистическому видению. При этом сопутствующее ему состояние ума, достигая потусторонности, опровергает «законы природы», таким образом, что материя, несмотря на то, что присутствует и участвует в преображении, не выказывает больше ни одной

⁶ Подробнее об этом аспекте паламитского богословия см.: [Guran, 2006, p. 291–320].

⁷ Те аналогии П. Гурана, что автор проводит между теорией относительности, квантовой теорией и сверхъестественными аспектами материи и времени, согласно евангельским свидетельствам, оставим без оценки.

из своих характеристик (с. 125). Другими словами, совершенное «состояние ума» подвижника влияет на преобразование материи таким образом, что она больше не затрагивается изменением и движением. Но если в материи больше нет движения, заключает профессор Гуран, в ней нет последовательности мгновений, исчисление времени невозможно, больше нет предшествования и следования. Кроме того, ключевым феноменом, присущим мистическому восприятию времени наряду с потусторонностью, по мысли св. Кассиана является одновременность. Это сжатое восприятие времени, часто описываемое в мистических восприятиях, даёт решение для пророчеств с двойным приложением, т.е. это подобно тому, как если бы предсказанное событие свершалось одновременно в двух разных эпохах⁸ (с. 125).

Возможно не самое простое описание, становится более понятным на примере Преображения Господа на горе Фавор – кульминации откровения о материи и времени, где встречаются прошлое и будущее, мёртвые и живые, люди разных исторических периодов. Автор, прибегая к потусторонности и симультанности как сверхъестественным аспектам материи и времени, показывает предпринятую св. Кассианом попытку выразить реальность, чуждую нашему материальному способу существования. Данный тропологический путь толкования Царствия Божиего лежит в основе наследия последующих выдающихся фигур восточно-христианского мистического богословия, таких как Псевдо-Дионисий, прп. Максим Исповедник, прп. Симеон Новый Богослов, а также, уже упоминавшийся свт. Григорий Палама.

На мой взгляд, настоящий сборник свидетельствует о том, что в то время как теологические и теоретические построения в области вероучения св. Кассиана не всегда отличаются большой оригинальностью и самостоятельностью (что, разумеется, не отменяет их значимости и необходимости детальной проработки), мистическое, или аскетическое его учение свидетельствует не только о его дистанцировании от Оригена и Евагрия, мистика которых представляется исключительно интеллектуальной по своему характеру, не выходящей за пределы умственного познания, но и о занимаемом им уникальном месте в христианской традиции. Во-вторых, исследование возникновения и распространения греческих переводов трудов св. Кассиана, в свою очередь определивших их арабскую и сирийскую версии, обнаруживают умелое исключение всего материала, что хоть как бы указывал на аллегорическое толкование Священного Писания, мистическое созерцание или возможность опытно пережить состояние совершенства (так, судя по всему, греческие переводчики боролись с Оригеном и другими еретическими влияниями, по их мнению, содержащимися в тексте св. Кассиана)⁹. Всё это свидетельствует, что не меньшего, а, сдаётся нам, большего внимания, заслуживает именно мистическая теология этого виднейшего представителя западной патристики.

⁸ Применительно к мистическому переживанию времени св. Кассиан приводит пример пророка Илии, что пришел в лице Иоанна и опять придет перед пришествием Христовым. В отношении мистической составляющей материи, преобразённой действием божественной благодати (что в монашеской жизни достигается по средствам «пламенной» или «чистой молитвы»), её св. Кассиан рассматривает на примере жизни и телесного вознесения ветхозаветного патриарха Еноха. Св. Кассиан пытается зафиксировать опыт, опровергающий «законы природы» и выходящий за границы познания.

⁹ См.: доклады К. Стюарта (с. 58–72) и игумена Дионисия (Шлёнова) (с. 307–324).

Несмотря на то, что тезисы ряда докладов можно охарактеризовать как дискуссионные, иные из которых были отмечены выше, в целом с уверенностью можно констатировать, что представленные в настоящем сборнике доклады будут полезны исследователям, интересующимся вопросами христианской аскетики и мистики. Широкий спектр тем наряду с не менее широким конфессиональным и национальным представительством участников конференции лишний раз показали многогранность наследия св. Кассиана, вобравшего в себя элементы как западного, так и восточного аскетического богословия, а также особую роль марсельского пресвитера в посредничестве между христианским Востоком и Западом¹⁰. Будем надеяться, что книжная серия «Патристические исследования и переводы» и впредь будет продолжена.

Список литературы

Иоанн Кассиан, 2017 – Преподобный Иоанн Кассиан и монашеская традиция христианского Востока и Запада. М.: Общецерков. аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2017. 436 с.

Уивер, 2006 – *Уивер Р.Х.* Божественная благодать и человеческое действие: Исследование полупелагианских споров / Пер. А.В. Кырлежев, ред. А.Р. Фокин. М.: Центр библейск.-патрол. исслед., 2006. 332 с.

Фокин, 2010 – *Фокин А.Р.* Иоанн Кассиан Римлянин // Православ. энцикл. Т. 24. М., 2010. С. 319–340.

Chadwick, 1958 – *Chadwick O.* John Cassian. Cambridge, 1968. 180 p.

Guillaumont, 2004 – *Guillaumont A.* Un philosophe au désert: Évagre le Pontique. Paris: J. Vrin, 2004. 430 p.

Guran, 2006 – *Guran P.* L'eschatologie de Palamas entre théologie et politique // *Études byzantines et post-byzantines.* 2006. No. 5. P. 291–320.

Bădiliță, Jakab (eds.), 2003 – Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident: Actes du colloque international organisé par le New Europe College en collaboration avec la Ludwig Boltzmann Gesellschaft (Bucarest, 27–28 septembre 2001) / Ed. C. Bădiliță, A. Jakab. Paris: Beauchesne, 2003. 236 p.

Marsili, 1936 – *Marsili S.* Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla caritae contemplazione. Roma, 1936. 171 p.

Taranto, 2004 – *Taranto S.* Agostino e la fi losofi a dell'amore. Brescia: Morcelliana Edizioni, 2004. 344 p.

Mystical and Ascetic Heritage of St. John Cassian: a New Stage in Modern Research

Nikolay A. Redin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: terani@list.ru

In the paper, I consider the mystical theology of St. John Cassian on the basis of the proceedings of the Third International Patristic Conference of Ss. Cyril and Methodius Theological Institute for Postgraduate Studies, dedicated to St. John Cassian and the monastic tradition of

¹⁰ Подробнее о роли Иоанна Кассиана как посредника между христианским Востоком и Западом см.: [Bădiliță, Jakab (eds.), 2003].

the Christian East and West. I am making an attempt to analyze the ascetic tradition, which comes from St. Cassian, her relations with the mysticism of Evagrius Pontus and Origen, as well as an analysis of the concepts inherent exclusively to the Marseilles presbyter. To solve this problem, I consider such concepts of the Cassian heritage as perfect love, friendship, dispassion, purity of heart, mysticism of ecstasy, mysticism of love, fiery prayer, dematerialization, etc.

Keywords: St. John Cassian, Evagrius Pontus, mysticism, theology, asceticism, contemplation, prayer, ecstasy, dematerialization

References

Alfeev, I (ed.) *Prepodobnyi Ioann Kassian i monasheskaia traditsiia khristianskogo Vostoka i Zapada* [Saint John Cassian and the monastic tradition of the Christian West and East]. Ed. by mitr. I. Alfeev M.: Obshchetserkovnaia aspirantura i doktorantura im. svv. Kirilla i Mefodiia, 2017. 436 pp. (In Russian)

Bădiliță, C., Jakab, A. (ed.) *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident: Actes du colloque international organisé par le New Europe College en collaboration avec la Ludwig Boltzmann Gesellschaft*. Bucarest, 27–28 septembre 2001. Ed. by C. Bădiliță, A. Jakab. Paris: Beauchesne, 2003. 236 pp.

Chadwick, O. *John Cassian*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968. 180 pp.

Fokin, A. R. Ioann Kassian Rimlianin [John Cassian the Roman], in: *Pravoslavnaia entsiklopediia*. T. 24. Moscow, 2010, pp. 319–340. (In Russian)

Guillaumont A. *Un philosophe au désert: Évagre le Pontique*. Paris: J. Vrin, 2004. 430 pp.

Guran, P. L'eschatologie de Palamas entre théologie et politique, *Études byzantines et post-byzantines*, 2006, No. 5, pp. 291–320.

Marsili, S. *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla caritae contemplazione*. Roma: Herder, 1936. 171 pp.

Taranto, S. *Agostino e la fi losofi a dell'amore*. Brescia: Morcelliana Edizioni, 2004. 344 pp.

Weaver, R. H. *Bozhestvennaia blagodat i chelovecheskoe deistvie: Issledovanie polupelagianskikh sporov* [Divine Grace and Human Agency. A Study of the Semi-Pelagian Controversy], Transl. A. V. Kyrlezhev, ed. by A.R. Fokin. Moscow: Tsentr bibleisk.-patrol. issled., 2006. 332 pp. (In Russian)

Научно-теоретический журнал

**Философия религии: аналитические исследования /
Philosophy of Religion: Analytic Researches
2018. Том 2. Номер 1**

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт философии Российской академии наук

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-70692 от 15.08.2017 г.

Главный редактор *В.К. Шохин*
Научный редактор *К.В. Карпов*
Ответственный секретарь *Т.С. Самарина*
Заведующий редакцией *А.М. Гагинский*
Редакторы: *В.В. Слепцова, Т.Н. Высоцкая*

Художники: *Т.С. Самарина, Ю.А. Аношина*
Технический редактор *Ю.А. Аношина*
Корректоры: *И.А. Мальцева*

Подписано в печать с оригинал-макета 21.06.18.
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.
Усл. печ. л. 9,5. Уч.-изд. л. 11,23. Тираж 1 000 экз. Заказ № 14.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Свободная цена

Информацию о журнале «Философия религии: аналитические исследования» см. на сайте:
<https://j.iph.ras.ru/index.php/frai>

Информация для авторов

Журнал принимает к рассмотрению статьи отечественных и зарубежных философов, религиоведов, теологов, комментированные переводы философско-религиозной классики, рецензии на современные исследования.

Выпуски журнала строятся как тематические. Статьи, не соответствующие тематическому регламенту, а посвященные просто религии, философии религии, теологии и т. д. как таковым, рассматриваться не будут. Исследование должно быть самостоятельным, новым и значимым для тематики номера журнала.

Редакция рассматривает только оригинальные рукописи, не опубликованные ранее ни в печатном, ни в электронном виде. Передавая в редакцию рукопись своей работы, автор принимает на себя обязательство не публиковать ее ни полностью, ни частично в каком бы то ни было ином издании без согласования с редакцией журнала. Ссылка на журнал «Философия религии: аналитические исследования / Philosophy of Religion: Analytic Researches» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.

Все рукописи проходят рецензирование и редактуру. Редакция не сообщает авторам сведений о рецензентах. В случае отклонения рукописи редакция посылает автору письменную рецензию с обоснованием этого решения. Редакция может давать автору рекомендации по содержанию рукописи и ее доработке.

Плата за публикацию рукописей не взимается. Гонорары авторам не выплачиваются.

К рукописям прилагаются номер телефона и почтовый адрес для связи с автором. Текст подается в электронном виде в форматах, доступных для редактирования (файлы .doc, .docx или .rtf) по электронной почте: phrelig@gmail.com

Оптимальный объем статьи – 1,0 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – 0,5 а.л.

Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта: название статьи, Ф.И.О. автора – 14 кеглем; подзаголовки, текст – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю, поля: 2,5 см со всех сторон.

Примечания и библиографические сведения оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией. На все источники из цитируемой литературы должны быть ссылки в тексте статьи.

Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы на **русском и английском языках**:

1) сведения об авторе(ах): фамилия, имя и отчество автора; ученая степень, ученое звание; место работы/учебы; полный адрес места работы/учебы (включая страну, индекс, город); адрес электронной почты автора;

2) название статьи;

3) аннотация (от 100 до 200 слов);

4) ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний; за исключением имен собственных, ключевые слова приводятся с маленькой буквы, разделяются запятыми, в конце списка точка не ставится);

5) список литературы.

Рукописи на русском языке должны содержать **два варианта представления списка литературы**:

1) список, озаглавленный «Список литературы» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках;

2) список, озаглавленный «References» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:

- автор (транслитерация);
- заглавие (транслитерация);
- [перевод заглавия на английский язык в квадратных скобках];
- название русскоязычного источника (транслитерация);
- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках]
- выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников следует использовать сайт: <http://trans.i1>, в графе «варианты перевода» выбрать “BSI”.

После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и “References” объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.

Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, инициалы и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, “References”).

Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.

Подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списка литературы и проч. см. здесь: https://iphras.ru/pr_info.htm

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 410. +7 (495) 697-62-90; e-mail: phreliq@gmail.com; сайт: <https://j.iph.ras.ru/index.php/frai>