

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 предпологает, 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», книгой, 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.
- Bruno, 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 Muhyiddin 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.