

БОГОСЛОВСКИЕ
ТРУДЫ

ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

К 100-летию со дня рождения
В. Н. Лосского (1903–1958)

Владимир Лосский

Отрицательное богословие и познание Бога у Мейстера Экхарта

От издателя (М. де Гандийяк) (149).

Предисловие (Э. Жильсон) (150).

Глава первая. *Nomen innominabile* [Имя неименуемое]. 1. Поиск Неизреченного (153). 2. Источник *nomen innominabile* [имени неименуемого] (157). — 3. Безымянность и многоименность (158). — 4. *Esse innominabile* [Бытие неименуемое] (162). — 5. Экхарт и св. Фома (165). — 6. Два глубинных присутствия (167). — 7. Вино Каны (171). — 8. Мистик или диалектик? (176). — 9. Неведение Бога и себя самого (177).

Глава вторая. *Nomen omninominabile* [Имя всеименуемое]. 1. *Nomen super omne nomen* [Имя превыше всякого имени] (178). — 2. Дарование бытия (181). — 3. Воды над твердью и воды под твердью (184). — 4. Слово без слова (188). — 5. *Однажды сказал Бог, и дважды слышал я это* (194). — 6. Единый — имя превыше всякого имени (199). — 7. Первое определение Бытия (202). — 8. Чистота и полнота бытийствования (207). — 9. *Unum et Omnia* [Единое и всяческая] (210). — 10. *Oppositio nihil mediatione entis* (Противопоставление небытию посредством тварного бытия) (213). — 11. Единство вселенной (216). — 12. Путь всепревосходящего единения (222).

Сокращения (235).

В. Н. ЛОССКИЙ И ЕГО ИССЛЕДОВАНИЕ О МЕЙСТЕРЕ ЭКХАРТЕ

В 2003 г. Русская Православная Церковь, а с нею и многие христиане Запада, все, кто изучает и ценит богатства православной духовности, отмечают столетие со дня рождения Владимира Николаевича Лосского (25 мая 1903 г. — 7 февраля 1958 г.), одного из виднейших православных богословов минувшего столетия. Вместе с епископом Василием (Кривошеиным) и протоиереем Георгием Флоровским Владимир Лосский принадлежит к той плеяде русских богословов XX в., чьи труды, сразу в ряде отношений, стали важным переходным этапом и посредствующим звеном в истории современной православной мысли. Прямыми предшественниками их были деятели Религиозно-Философского возрождения в предреволюционной России — священник Павел Флоренский, протоиерей Сергей Булгаков, Е. Н. Трубецкой, С. Л. Франк, Вяч. Иванов и др., бывшие, в свою очередь, наследниками и продолжателями религиозно-философского творчества Владимира Соловьева. Эти крупные, яркие мыслители, сегодня известные во всем мире, вернули русской мысли христианскую направленность и создали своими трудами ее небывалый прежде подъем, оставивший многие ценные плоды. Но в то же время, по своим понятиям и идеям, по языку и проблематике своего творчества, они были более связаны с традицией западной метафизики, чем с Преданием Церкви, и разве что в малой мере поверяли

свою мысль мерилom догматики и патристики, установками богословской традиции Православия. Следующее поколение христианских мыслителей России, которому уже выпала эмигрантская судьба, проявило большую ответственность и зрелость: не отрицая заслуг предшественников, оно вместе с тем не пошло за ними, поставив в центр задачу возврата в русло Предания, оценку современных проблем и опыта с церковных и патристических позиций — что требовало глубокого творческого понимания этих позиций (а также и критики именитых предшественников). Их нелегкий труд был успешен: подхваченный богословами других православных стран, он стал началом нового значительного этапа в развитии православной мысли. Вместе с тем, пребывая на Западе и входя в контакты с местной ученой средой, как и с более широкими верующими кругами, русские богословы выступали для них выразителями православного мирозерцания, свидетелями Православия в инославном обществе. И эту миссию свидетельства они также выполнили с честью.

Владимир Лосский был как нельзя лучше подготовлен к сложному поприщу нового осмысления православного наследия и свидетельства о нем миру. К кругам Религиозно-Философского возрождения он был тесно причастен самым происхождением, как сын знаменитого философа Н. О. Лосского (1870–1960). Родившись в Петербурге и там закончив гимназию, он поступил на Историко-философский факультет Петроградского университета. Наставником его здесь был Л. П. Карсавин (1882–1952), другой крупный философ и историк, плодотворно развивавший христианское учение о личности; и позднее богословие В. Лосского, с его заостренным вниманием к теме личности, несет ощутимое влияние идей Карсавина. В 1922 г. вместе с отцом (а также и Л. П. Карсавиным), в составе большой группы философов, ученых и общественных деятелей, В. Лосский был выслан за пределы России и всю дальнейшую жизнь провел в изгнании, в Праге, а затем Париже. Свое образование он завершил в Сорбонне, получив ученую степень по истории западного средневековья; и хотя его главные творческие усилия всегда посвящались православному богословию, история мысли Запада также оставалась областью его ученых трудов.

Первым крупным этапом творческой деятельности В. Лосского стало его участие в богословской дискуссии по поводу софиологического учения о. Сергия Булгакова. Сегодня эта дискуссия, развернувшаяся в Париже и других эмигрантских центрах после выхода в свет книги Булгакова «Агнец Божий» (1933), — хорошо известный, много обсуждавшийся исторический эпизод. Не входя в его существо, мы отметим лишь, что критический анализ софиологии, данный В. Лосским в книге «Спор о Софии» (1936), сжато и точно представил все ключевые возражения со стороны православной догматики против учения Булгакова. В центре этих возражений стояли концепции личности и благодатной свободы: Лосский показывал, что софиология (в отличие от учения Отцов Церкви) преуменьшает их место и значение в богословии, подчиняя их началам природы и необходимости, превращая благодатную стихию Богообщения в детерминированный процесс. И можно сказать по праву, что вплоть до нашего времени «Спор о Софии» остается одним из самых глубоких критических разборов софиологии.

Еще большей, поистине непреходящей ценностью обладает следующий труд В. Лосского — монография «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» (1944). Это его главный труд, снискавший ему всемирную известность и признанный классикой православного богословия наших дней. В общем плане, это — систематическое изложение основ православного вероучения, где раскрытие принципов тринитарного и христологического богословия служит далее фундаментом для изъяснения учения о Церкви и для обсуждения основных положений, трактующих о благодати и таинствах, о пути духовного совершенствования и восхождения. Но этот традиционный план воплощается с глубокой проникновенностью и большим мастерством акцентов, благодаря которому необычайно убедительно, ярко выступают характерные отличия и особенности Православия. В числе главных особенностей — неразрывная связь богословской мысли с духовным опытом, молитвенным и церковным, тесный союз православной патристики и аскетики. И как плоды этого союза, особое внимание у автора получают достижения православного богословия зрелого византийского периода, такие, как учение о Божественных энергиях и о благодатном обожении как духовном назначении человека.

Позиции православного учения, его определяющие черты оставались мерилom для В. Лосского и в его исследованиях западной духовной традиции. В этих исследованиях всегда присутствует сопоставительный план: не отходя от задачи глубокого изучения

избранного явления или автора, Лосский одновременно имеет в поле зрения и соответствующую проблематику в Православии — и таким путем, через своеобразный диалог традиций, он достигает и большего уяснения истины Православия. В полной мере такой подход присущ и его главной работе на темы западной мысли, капитальному сочинению «Отрицательное богословие и познание Бога в учении Мейстера Экхарта». Он не успел завершить этого многолетнего труда, опубликованного уже после его кончины, в 1960 г. Как большинство его работ, книга написана по-французски; помимо того, предназначаясь в качестве диссертации во французском университете, она несет некоторые черты стиля и словаря, расходящиеся с принятыми в православной литературе (как, скажем, именование Фомы Аквината святым). При всем том, православные ориентиры мысли автора прослеживаются и здесь с несомненностью. Мейстер Экхарт (1260–1328) — крупнейший представитель так называемой «рейнской мистики» XIV в., которая, в отличие от схоластики, господствовавшей тогда на Западе, стремилась к более углубленному онтологическому видению, продолжая древнюю линию апофатического богословия, — и в этом своем стремлении порой приближалась к позициям православной мысли. В Православии же XIV век был веком исихастского возрождения и паламитского богословия. Почва для сопоставления явлений богата, и В. Лосский намеревался осветить ее самым основательным образом. Как пишет епископ Василий (Кривошеин) о данной книге, «эту работу он [В. Лосский] считал лишь подготовкой к... сравнительному исследованию двух феноменов XIV века, часто совпадающих в своей духовной проблематике: немецкая мистика, кульминирующая у Мейстера Экхарта, и афонский исихазм... Владимир Лосский намеревался показать, как часто Экхарт и его школа в своей мистической интуиции были близки основным темам паламизма, как они пытались освободиться от латинской средневековой схоластики и в то же время как филиоквизм, остававшийся их основной догматической установкой, мешал им понять и полностью разрешить эти богословские и духовные проблемы»¹. Эти слова Владыки Василия, описывая конкретные идеи автора, в то же время отчетливо показывают и его общую установку: для В. Лосского «изучать Мейстера Экхарта означало также служить Православии»².

Предваряя эту публикацию труда В. Н. Лосского, уместно напомнить читателю, что вся история наследия этого замечательного мыслителя в России теснейше связана с «Богословскими трудами». После появления переводов нескольких статей на страницах «Журнала Московской Патриархии» в 1967–1970 гг. важнейшим рубежом в этой истории стал выход в 1972 г. тома 8 «Богословских трудов», целиком посвященного творчеству В. Лосского. Здесь русскому читателю впервые стала доступна большая часть его важнейших работ: полные тексты «Очерка мистического богословия Восточной Церкви» и «Догматического богословия», а также ряд основных разделов из книги «Боговидение». В последующие годы большинство первых публикаций работ В. Н. Лосского в русском переводе также появлялись на страницах «Богословских трудов».

С. С. Хоружий

ОТ ИЗДАТЕЛЯ

Владимир Лосский умер буквально за работой, оставив незаконченным большой труд, который он должен был представить в Сорбонну в качестве диссертации на соискание ученой степени доктора в области гуманитарных наук. Никто не скажет нам, не внес ли бы он каких-либо существенных дополнений в окончательный текст главы, оставшейся незавершенной. Во всяком случае, каковы бы ни были многолетние дружеские узы, связывавшие «кандидата» с «докладчиком» настоящей диссертации, не могло быть и речи о том, чтобы последний позволил бы себе написать «заключение» к тексту, для которого он уже готовился испрашивать у университетского руководства традиционное «Разрешается

¹ Епископ Василий (Кривошеин). Памяти Владимира Лосского // *Вл. Лосский*. Спор о Софии. Статьи разных лет. Москва, 1996. С.4.

² Там же.

печатать». Его роль свелась к просмотру тщательно подготовленной рукописи, к дополнению нескольких ссылок³ и к исправлениям немногочисленных неудачных по форме выражений, которые сделал бы и сам автор при перечитывании текста. Основываясь на весьма разборчиво написанном черновике, г-н Клеман взял на себя труд переписать последние оставленные Лосским страницы и терпеливо составить указатели, которые облегчат работу последующим исследователям.

По своей беспредельной скромности г-жа Лосская не пожелала, чтобы была организована посмертная защита в зале Луи-Лиар. Смиренные наследники древней Сорбонны действительно предпочли бы присудить степень доктора живому человеку — философу и богослову восточной традиции, сумевшему с таким совершенством приобщиться к образу мышления тюрингского монаха, который и сам пришел в «латинскую страну» более шести с половиной веков тому назад, чтобы получить там после долгих «диспутаций» шляпу магистра. Но если им и не дано было пережить этой радости, они все же знают, что их официальное одобрение ничего не прибавило бы к собственному достоинству книги, которую лучший из судей — наш общий учитель Этьен Жильсон считает «магистральной». Обилие использованных текстов (в том числе и неопубликованных), неукоснительная точность толкований, осторожность гипотез, эрудиция автора, позволяющая ему с такой легкостью ориентироваться среди множества неоднозначных и парадоксальных формулировок, — все эти качества, которые бросаются в глаза специалисту, но не ускользнут от внимания и каждого вдумчивого читателя, делают еще более горестной для историков средневековой философии и мистики, как и для всех многочисленных друзей, безвременную утрату человека, в котором знания ученого сочетались с излучением духовного света.

Морис де Гандийяк

ПРЕДИСЛОВИЕ

Вот, наконец, передо мной эта долгожданная книга; я был свидетелем зарождения ее первоначального замысла, и мне случалось порой терять надежду увидеть ее доведенной до конца. Один-два раза в год ее автор приходил ко мне поговорить о ходе своей работы — потому что он-то уж во всяком случае точно знал, на какой стадии находится эта работа, и никогда не сомневался в ее конечном успехе. Тема была мало подходящей для беседы, в чем можно убедиться при чтении этой книги — прекрасной, но трудной: отказ от упрощений как раз и принадлежит к числу главных ее достоинств.

Следует сказать, что Владимир Лосский долго колебался, прежде чем принять те исторические и вероучительные выводы, на которых он в конце концов остановился. В наших беседах он часто признавался в неуверенности, неизбежной на том или ином предварительном этапе работы, — и ничей совет не мог ему тогда действительно помочь. Если существует книга, которая всем обязана своему автору, — это именно данная книга. Была, впрочем, и еще одна причина, совершенно специфическая, которая препятствовала вмешательству в это исследование. Слушавшие Владимира Лосского проникались обаянием его присутствия в еще большей степени, чем его словами. Знания нераздельно сочетались в нем с духовной глубиной, передававшейся окружающим, излучавшейся всей его

³ Некоторые длинные цитаты — латинские, но главным образом на средневековом верхнегерманском языке — временно оставались в рукописи не переведенными на французский. По нашей просьбе, для облегчения чтения Лосский должен был в дальнейшем их перевести. Мы позволили себе сделать это вместо него.

личностью в гораздо большей мере, чем его речами; каждый испытывал ее благотворное присутствие. Атмосфера тихого мира окружала этого человека — такого скромного, такого безусловно простого и доброго, — человека, весь секрет которого, может быть, в том и заключался, что он воплощал среди нас самый дух христианства, сделавшийся в нем как бы естественным по некоему особому призванию. Слушавший его часто больше думал о том, что же это за человек, чем о том, что он говорил, — и от этого также труднее становилось ему помочь.

Между тем отчасти именно указанному обстоятельству мы в значительной степени обязаны появлению этой замечательной книги о Мейстере Экхарте. У тюрингского доктора не было недостатка в историках, в том числе превосходных. Трудность не в том, чтобы найти хорошее толкование Мейстера Экхарта, трудность скорее в том, чтобы сделать правильный выбор среди такого множества толкований — последовательных, основанных на безупречных текстах и в то же время различающихся между собой порой до полной противоположности. В самом деле, нет ничего легче, чем свести Экхарта к системе, основанной на его собственном свидетельстве; беда в том, что, синтезировав такую систему, мы замечаем, что с равным успехом могли бы построить другую, совсем отличную от первой и все же опирающуюся на не менее подлинные тексты, чем предыдущая. Вот один из тех случаев, когда обилие благ приносит вред.

Редчайшее достоинство этого долгого исследования состоит именно в отказе свести богословие Экхарта к систематическому развитию одной-единственной основной мысли. Но это богословие не мыслится здесь и как своего рода эклектизм, где обрела бы себе место и нашла бы свой черед каждая из этих основных мыслей. Если есть у Экхарта одна основная мысль, то это мысль о Боге, или, точнее, это мысль о неизреченности Бога. Таким образом, заглавие книги ставит ее предмет в самый центр исследуемого учения; но Экхарт мыслил свой труд как строго позитивное исследование нашего незнания Бога. Испытывая последовательно одну за другой все уже известные дороги и доводя каждую из них до ее предельной черты, он показывает, что все, что можно по праву утверждать о Боге, может и должно быть в конечном счете отвергнуто, чтобы уступить место другому — по-видимому, противоположному утверждению. Бог есть Бытие — несомненно; но не есть ли Он скорее Единый? Или Разум? Понять, что Он есть каждое из этих совершенств — абсолютным, чистым образом, то есть, очевидно, исключая все прочие, — именно в этом и состоит трансцендентное незнание, которое возносит Бога превыше всех утверждений.

Отсюда этот плюрализм исследований, выводы которых представляются взаимно противоречивыми, а стиль свидетельствует о безграничном терпении, проявленном историком для того, чтобы внести в них порядок и поставить каждую истину на подобающее ей место, не пожертвовав ни одной из них. Потребовались действительно долгие годы исследований и замечательное самообуздание в отношении собственного суждения, чтобы устоять против почти невыносимого искушения покончить с этим трудом, сосредоточив более или менее произвольно весь комплекс писаний Экхарта вокруг одной из последовательно занимавшихся им позиций. И только отказ от этого искушения позволил признать положительный смысл трансцендентности Божества, косвенно утверждаемой столь многочисленными отрицаниями.

Именно потому, что все, что истинно в себе, было вначале истинно в Боге, Экхарт пожелал проследить истину во всех планах, и этот широкий размах поля его исследований неминуемо привел его к целому ряду встреч с его предшественниками. В свою очередь, встречи эти вызвали немало недоразумений, потому что — если он устанавливает, что Бог есть Бытие, то как не сделать из него

томиста? Но если далее он утверждает, что Бог скорее есть чисто Единый, чем чисто бытие, — как не подумать, что он идет вослед Дионисию Ареопагиту? Владимиру Лосскому потребовалось немало времени, чтобы сориентироваться в этом лабиринте и провести по нему своего читателя. Экхарт говорит языком св. Фомы, не будучи томистом, как и языком Дионисия, не будучи строгим последователем богословия Единого. И в этом нет ничего удивительного. Придя поздно, когда схоластическое богословие уже принесло свои самые прекрасные плоды, Экхарт не может избрать ни одного пути, не встретив на нем кого-либо из предшественников, да он и не стремится избегать этих встреч. Напротив, он скорее «испытывает» учения предшественников, подвергая их принципы своего рода проверке на прочность, готовый заменить каждое из них другим, которое будет подвергнуто тому же испытанию, — до тех пор, пока не раскроется, в свою очередь, его собственная неспособность сказать, что есть Бог. Таким образом, Экхарт говорит различными языками, но всегда лишь для того, чтобы выразить свою собственную мысль; историк, который припишет ему один из этих языков, исключив прочие, имеет все шансы написать ясную и удовлетворяющую ум книгу — но не на выбранную тему.

Именно об этом и говорит, со всей простотой, заглавие настоящей книги. Экхарт не изобрел отрицательный метод в богословии. Этот метод был завещан ему Дионисием, который так усердно ему следовал, а также учителями греческого богословия, которому по чисто личным мотивам хранил глубокую верность сам Владимир Лосский в течение всей своей жизни. Следует сказать, что латинское средневековье не пренебрегало этим методом; напротив, он занимает почетное место в таких богословских системах, как система св. Бернара или св. Фомы Аквинского. Но тут имеется различие. То, что в томизме является последним словом всего труда и венцом доктрины, становится у Экхарта движущей силой исследования и, по сути, самой сущностью истины, в которой старается убедить нас богословие. Уместно помнить об этом при чтении настоящей книги, потому что она будет оценена ошибочно, если ее предмет смешают с предметом исследования, посвященного любому другому схоластическому автору.

Владимир Лосский хотел пролить свет на отказ, которым встречает Экхарт любую попытку заключить божество в то или иное понятие, которое было бы признано достаточным, чтобы Его определить; потому и от нас он ожидает той же скромности, какую сам проявлял так естественно, ожидает согласия на конечное незнание — которое здесь есть истинное знание; короче говоря, он скорее ожидает от нас отказа от знания, чем обещает удовлетворить догматическими истинами. Для нас, как и для него, эта активная аскеза разума, который подчиняет себя дисциплине с полным пониманием причины, составляет единое целое с верностью предмету исследования. И более того — без сомнения, именно она, эта аскеза, лучше всего выражает то, что в душе Владимира Лосского естественно откликалось на зов души Мейстера Экхарта. Тайное родство привело его к тюрингскому доктору — конечно, не для того, чтобы всегда его одобрять, но по крайней мере для того, чтобы поставить ему на службу духовную симпатию — единственное, перед чем доктрины открывают в конце концов свои тайны. Если и возможно для нас какое-то утешение в скорби при утрате такого друга, то это, без сомнения, возможность вновь встретить его здесь, в этой книге, в которую он вложил так много себя, так много своего самого сокровенного, что его благотворное присутствие уже не может быть нами полностью утрачено.

*Этьен Жильсон,
член Французской Академии*

Глава первая

Nomen innominabile [Имя неименуемое]

1. Поиск Неизреченного

Отказ найти имя для собственного обозначения такого Бога, Который не может быть познан без того, чтобы некая полоса незнания не вторгалась в самое знание, присущ всем теогнозиям, допускающим апофазу, — преодолевают ли они ее сразу же в богословской эпистемологии или делают ее путем к некоему «по ту сторону всякого знания». Однако, хотя «неизреченный» Бог, по-видимому, является общей основой для всех, кто в своей богословской мысли отводит более или менее значительное место «пути отрицаний», можно сказать, что существует столько же неизреченностей, сколько и апофатических богословских систем. В самом деле, Неизреченное Плотина не тождественно Неизреченному псевдо-Дионисию, которое, в свою очередь, отлично от Неизреченного св. Августина, а последнее не совпадает с Неизреченным св. Фомы Аквинского. Но ведь именно та идея неизреченности Бога, какую создает себе тот или иной богослов, определяет значение апофатического момента во всем развитии его мысли. Вот почему мы сочли уместным начать наше исследование понятия Бога у Мейстера Экхарта и, в частности, исследование характерного для него отрицательного богословия с рассмотрения темы поиска Неизреченного.

Действительно, там, где имеет место отрицание, речь идет о поиске. Что же представляет собой, в самом деле, отрицательный путь, как не изыскание, при котором мы встаем перед необходимостью отвергать одно за другим все, что может быть найдено и названо, отрицая в конечном счете и самое изыскание, поскольку оно еще косвенно предполагает идею того, что мы ищем?

Нет надобности останавливаться на бесчисленных местах из немецких и латинских творений Мейстера Экхарта, где он настаивает на божественной неизреченности, заявляя, что Бог «несказанен» (*unsprechlich*), что никто никогда не сможет говорить о Нем, потому что Он «превыше всякого имени» (*über alle namen*), Он безымянен (*sunder namen, namenlös*). Мы не можем найти имени, которое Ему подобало бы, и пытаться дать Богу имя — значило бы принизить Его. Бог есть «отрицание всех имен» (*ain logenung aller namen*)¹. В проповеди на немецком языке, приписываемой рукописной традицией Мейстеру Экхарту², разум (*vernünftekeit*) не хочет довольствоваться таким Богом, Который позволяет обозначать Себя именем: «... даже если бы была тысяча Богов там, где Бог имеет имя, разум устремился бы еще дальше, потому что он хочет войти туда, где Бог не имеет имени: он хочет чего-то более благородного, чего-то лучшего, чем такой Бог, какой имеет имя». Когда мы мыслим о Боге, то все, что может быть обозначено, еще не есть Бог³. Смысл Неизреченного доведен до крайнего предела. Отвержение божественных имен не могло бы быть более категорическим. И все же, в той мере, в какой мы ищем Неименуемого, мы еще продолжаем искать имя — хотя бы только для того, чтобы обозначить Бога той неизреченностью, которая отличает Его от всего, что может быть наименовано.

Если Бог не может быть наименован, то не абсурдно ли искать имя, которое обозначило бы Его в том, что Он есть? *Cur quaeris nomen teum?* [На что ты

¹ DW I, p. 253. Ср. там же, прим. 2 и 4, ссылки на другие выражения, цитируемые нами ниже.

² Pf. *Serm.* XI, p. 59, 16–21.

³ Pf. *Serm.* XXII, p. 92, 24–25.

спрашиваешь о имени Моем? Слова эти были сказаны Иакову, который желал, чтобы Бог открыл ему Свое имя (Быт. 32, 29). Комментируя этот текст книги Бытия, Экхарт заменяет божественный ответ, данный Иакову, аналогичной, но более полной формулировкой, содержащейся в книге Судей (13, 18): *Cur quaeris nomen meum, quod est mirabile?* [Что ты спрашиваешь об имени Моем? оно чудно]. Соблюдая верность герменевтическим приемам своей эпохи, Мейстер подвергает этот текст различным грамматическим исследованиям, чтобы извлечь из него все возможные толкования⁴. Во-первых, эта фраза может быть прочитана следующим образом: зачем искать Мое имя, раз оно — «Чудный»? Так устанавливается соответствие с *admirabile* [чудный] в Пс. 8, 2, 10 и Ис. 9, 6. Во-вторых, можно прочесть изучаемый текст так: почему ты ищешь мое чудное имя — *Qui est* — то есть «то, что есть», или «Тот, Кто есть»? Экхарт производит согласование

⁴ Мы цитируем этот отрывок из *I Exp. in Gen.* [«I Толкование на книгу Бытие»] по Кузанскому кодексу [в дальнейшем — Cus.] 21, f. 23^{rb}, l. 47^{va}, l. 15, сличая его с Амплон. Fol. 181 (E), col. 48–49 (текст опубликован в LW I, p. 95–96, n. 298–300):

Cur queris nomen meum, quod est mirabile? Primo sic: 'nomen meum est mirabile', Psalmus 8, 2: quam admirabile est nomen tuum; Isa. 9, 6: vocabitur admirabilis. Secundo sic: 'nomen meum admirabile — quod est', quasi dicat 'hoc quod est' sive 'qui est', ipsum est nomen meum mirabile, Exo. 3, 14: Ego sum qui sum; qui est misit me; hoc nomen meum. Tertio sic: 'cur quaeris nomen meum quod est mirabile?' Mirabile quidem primo, quia nomen et tamen super omne nomen, Philippens. 2, 9: donavit illi nomen, quod est super omne nomen. Secundo nomen est mirabile, quia nomen est innominabile, nomen indicibile et nomen ineffabile. Augustinus, primo De doctrina christiana, locutus de deo, sic ait: 'diximusne aliquit et sonuimus dignum deo? Si dixi, non est hoc quod dicere volui. Hoc unde scio, nisi quia deus ineffabilis est; quod autem a me dictum est, si ineffabile esset, dictum non esset? Et sic nescio que pugna verborum, quoniam si illud est ineffabile, quod dici non potest, non est ineffabile, quod vel ineffabile, potest dici. Que pugna verborum silencio cavenda potius quam voce pacanda [C: petenda] est.' Quarto: 'cur queris nomen meum? quod est mirabile' — scilicet te querere nomen meum, cum sim innominabilis; mirabile certe est querere nomen rei innominabilis. Secundo mirabile querere nomen eius, cuius natura est esse absconditum, Isa. 45, 15: vere tu es deus absconditus. Tertio mirabile querere foris nomen eius, qui non extra sed intimus est. Augustinus, De vera religione: 'Noli foras ire, in teipsum redi, in interiori homine habitat deus, veritas, ad quam nullo modo perveniunt qui foris eam [E: eum] querunt.' [Что ты спрашиваешь об имени Моем? Оно чудно. Это может быть понято так: во-первых: «Имя Мое — Чудный», Яко чудно имя Твое (Пс. 8, 2); И нарекут имя Ему: Чудный (Ис. 9, 6). Во-вторых: «имя Мое — которое есть чудный», как бы говорит: «Тот, Который есть» или «Кто есть» — Сей есть имя Мое чудное, Аз есмь Сый... Суций послал Меня к вам (Исх. 3, 14); это — Мое имя. В-третьих: «Что ты спрашиваешь об имени Моем, которое чудно?». Удивительно, прежде всего, то, что — имя и в то же время превыше всякого имени, дал Ему имя выше всякого имени (Флп. 2, 9). Далее, имя чудно, потому что имя именуемо, имя несказанно и имя неизреченно. Августин в первой книге *De doctrina christiana* [«О христианском учении»], рассуждая о Боге, говорит: «Можем ли мы сказать или возмечтать что-либо достойное Бога? Если я и сказал, то не то, что хотел сказать. Откуда я это знаю, если не оттого, что Бог неизречен? А то, что мной сказано, не было бы сказано, если бы было неизреченно. И, таким образом, я не знаю ничего, кроме словесного поединка, потому что если неизреченно то, что не может быть изречено, в таком случае не будет неизреченным то, что хотя бы может быть названо неизреченным. Этот поединок слов лучше покрыть молчанием, чем пытаться разрешить словами». В-четвертых: «Что ты спрашиваешь об имени Моем? Оно чудно» — то есть ты спрашиваешь Мое имя, а ведь Я неизречен; конечно, удивительно искать имя вещи именуемой. Второе — удивительно искать имя Того, Чья природа есть бытие сокровенное: Истинно, Ты Бог сокровенный (Ис. 45, 15). Третье — удивительно искать вовне имя Того, Кто пребывает не снаружи, а в сокровенных глубинах. Августин, «Об истинной религии»: «Не исходи наружу, в себя самого вернись; во внутреннем человеке обитает Бог — Истина, к Которой никоим образом не приходят те, кто ищет Его вовне».]

Quod est c Ego sum qui sum [Я есмь Сущий] из Исх. 3, 14, но, не останавливаясь на таком толковании *чúдного имени*, которое могло бы вложить в это понятие всю полноту Бытия, он предпочитает сохранить отрицательно-возвышенный регистр. Третий способ прочтения этого *auctoritas* [свидетельства] ставит нас перед парадоксом: искомое имя — *mirabile* [чúдное], потому что, оставаясь именем, оно тем не менее превышает всякого имени (согласование с Флп. 2, 9). Таким образом, речь идет об имени, сам возвышенный характер которого делает его неизреченным. Оно может быть обозначено только посредством оксюморона — сочетания взаимно противоречивых понятий: «неименуемое имя».

Св. Августин определил этот парадокс «Неизреченного» как апорию: если неизреченное есть то, что не может быть сказано, оно перестает быть неизреченным в силу того, что, именуя его таким образом, мы все же что-то говорим о нем. Поэтому предпочтительнее покрыть молчанием этот «словесный поединок», чем пытаться разрешить его с помощью слов. Цитируя этот отрывок из книги *De doctrina christiana* [«О христианском учении»]⁵, Мейстер Экхарт остается чужд подлинной мысли его автора. В самом деле, епископ Гиппонский хочет свести к абсурду неизреченность Бога, понимаемую в абсолютном смысле. Решительно отказываясь от этого неправильного значения термина «неизреченный», открывающего путь для бесплодных и утомительных словопрений, св. Августин принимает это слово в значении относительном: это условное выражение должно напоминать нам, что ничто из всего, что мы можем сказать о Боге, не будет соответствовать превосходству Его природы. Это — благоразумное ограничение апофазы, которое уже направляет ее на *via eminentiae* [путь превосхождения], на котором отрицания, вместо того чтобы исключать всякое позитивное понятие о божественной природе, всего лишь будут препятствовать применению к Богу несовершенств, присущих нашему способу понимания. Мейстер Экхарт не пренебрегал этим способом использования «пути отрицаний», который получит свое классическое выражение у св. Фомы Аквинского, и не считал его неуместным. Однако, одобряя этот метод и ссылаясь на него, тюрингский доминиканец, по-видимому, никогда не хотел удовольствоваться этим пониманием апофазы, ибо одновременно он принимает другое значение отрицательного богословия, в котором неизреченность Бога сохраняет весь абсолютный смысл этого слова. Так, в анализируемом нами тексте Экхарт никоим образом не пытается умалить объем значения слова «неизреченный». Обрубленная цитата из Августина⁶ приведена здесь единственно лишь с тем, чтобы подчеркнуть парадокс неизреченности, а не для того, чтобы отказаться от *pugna verborum* [словесного поединка]. Таким образом, отмеченная св. Августином апория не устрасила немецкого богослова, который, впрочем, и сам признавал за собой склонность к парадоксальным выражениям⁷. Вместо того, чтобы избежать «словесного поединка», он пожелал его фиксировать в противоречивом определении, каковым является *nomen innominabile*.

Четвертый способ, который Мейстер Экхарт предлагает для прочтения комментируемого им *auctoritas* [свидетельства], по-видимому, подчеркивает

⁵ L. I, c. 6; PL 34, col. 21.

⁶ Экхарт пропускает фразу: *Ac per hoc ne ineffabilis quidem dicendus est Deus, quia et hoc cum dicitur, aliquid dicitur*. [«И посему не следует называть Бога неизреченным, потому что, когда это говорится, этим уже что-то сказано»]. Cus. пропускает также фразу *non est ineffabile, quod vel ineffabile dici potest* [«не есть неизреченное то, что может быть названо неизреченным»], — но здесь, по-видимому, перед нами ляпсус переписчика.

⁷ *Prol. gener. in Opus tripart.* [«Общее предисловие к трехчастному опусу»]. — LW I, p. 152, n. 7.

объективный характер неизреченности Бога: удивительно, что ты ищешь Мое имя, ибо Я неименуем. Невозможно найти имя для такой реальности, которая не может быть наименована, имя Тому, *cuius natura est esse absconditum* [Чья природа есть бытие сокровенное]. Хорошо сказал об этом Исаия (45, 15): *Vere tu es Deus absconditus* [Истинно, Ты Бог сокровенный]. Двусмысленность выражения «имя неименуемое» предстает здесь перед нами в новом аспекте и порождает тем большие затруднения, что формула Экхарта — *nomen eius, cuius natura est esse absconditum* — может быть переведена двояко, в зависимости от того, какой частью речи считать слово *esse* — глаголом или существительным. В первом случае мы скажем: «Имя Того, чья природа состоит в том, чтобы быть сокровенной». При таком толковании *Deus absconditus* [Бог сокровенный] будет таковым в силу самой своей природы, которой свойственно оставаться неявленной. Мы продолжаем оставаться на позициях апофазы, которая отвергает все позитивные высказывания в отношении того, что абсолютно неизреченно. Но во втором случае, если *esse* — существительное, ту же фразу надо будет перевести: «Имя Того, чья природа есть сокровенное бытие». Это, не устранив парадокса «неименуемого имени», заставляет нас обратиться к собственно Экхартову учению о бытии, где и надо будет искать основание неизреченности этого Бога, который есть, по своей природе, *Esse absconditum*.

Не следует ли вернуться ко второму варианту прочтения «свидетельства», предложенному Экхартом, где «чуждое имя» получает значение *Quod est* [Что есть], отождествляемое с *Ego sum qui sum* [Я есмь Сущий]? Это сближение со вторым толкованием священного текста не откроет нам тайны «имени неименуемого», но даст нам право сказать: если Бог может быть наименован Сущим, то именно как Сущий, как Бытие, Он есть Бог сокровенный, подлинное имя которого нам не дано знать. Но как раз это и говорит Мейстер Экхарт со всей ясностью в другом месте: *deus sub ratione esse et essentiae est quasi dormiens et latens absconditus in se ipso* [Бог в отношении бытия и сущности есть как бы спящий и глубоко сокрытый в Себе Самом]⁸. Это значит, что Бог как Бытие не может быть наименован.

Апофатический порыв Экхарта не встречает здесь непреодолимой преграды для дальнейшего поиска *nomen innominabile* [неименуемого имени], но это искание руководимо отныне понятием *esse* — условием божественной неизреченности. Путь к неведомому Богу принимает новое направление, обязывая ищущего войти в самого себя, ибо *sub ratione esse* [в отношении бытия] Бог не является внешним для того, кто ищет Его имя. Отсюда — последний оттенок, вносимый в четвертом варианте прочтения *auctoritas* [свидетельства]: удивительно, что люди ищут вне имя Того, Кто пребывает не снаружи, а в потаенной глубине. И Мейстер Экхарт цитирует слова св. Августина⁹:

⁸ *Exp. in Io.* [«Толкование на Евангелие от Иоанна»], Cus., f. 122^{rb}, lb. 51–52. — Отметим в том же толковании другой любопытный пассаж: ...ubi et quando deus non queritur, dicitur deus dormire [«... там и когда не ищут Бога, говорят, что Бог спит»] (Cus., f. 118^{vb}, ll. 61–62).

⁹ *De vera religione* [Об истинной религии], I. 1, с. 39, п. 72: PL 34, col. 154. — Мы процитируем полностью это место из творений св. Августина, очень часто используемое Экхартом. Г-н Гальвано делла Вольпе избрал его эпиграфом к своей книге об умозрительной мистике Мейстера Экхарта. Приводимые по памяти цитаты у Экхарта передают текст Августина лишь приблизительно: *Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator, nisi ad veritatem? cum ad seipsam veritas non utique ratiocinando perveniat, sed quod ratiocinantes appetunt, ipsa sit. Vide ibi convenientiam qua superior esse non possit, et ipse conveni cum ea. Confitere te non*

«Не выходи вовне, войди в самого себя; во внутреннем человеке обитает Бог¹⁰ — Истина, недостижимая для тех, кто ищет ее вовне»¹¹. Как *Esse* Бог остается неизреченным, но это *Esse absconditum* не чуждо тому, кто его ищет. Таким образом, не исхождение из самого себя, но вхождение в себя, в сокровенные глубины *esse* — скорее интростаз, чем экстаз, — вот что должно приводить к тайне имени неименуемого.

2. Источник *nomine innominabile* [имени неименуемого]

В рассмотренном нами тексте первого комментария на Книгу Бытия единственным богословским авторитетом, на который ссылается Экхарт, является св. Августин, цитируемый дважды: первый раз — чтобы поддержать парадокс неизреченного — вопреки намерению Августина, который искал выхода к позитивному познанию Бога; второй раз — чтобы интериоризировать апофатическое устремление к *Deus absconditus* [сокровенному Богу]. Здесь следует еще раз констатировать, что намерение Августина отлично от намерения Экхарта. В самом деле, отец западного богословия, советуя войти в самого себя, хочет направить человеческий разум к неподвижному Богу-Истине, источнику разумного озарения, тогда как Мейстер Экхарт, запрещая себе искать вовне имя Того, *qui non extra, sed intimus est* [Кто пребывает не вовне, а в глубинах], стремится, по-видимому, достигнуть Бога в плане бытия, как *Esse absconditum* [сокровенное Бытие], — что следует из всего предшествующего контекста. Св. Августин хочет, чтобы, входя в глубины внутреннего человека, мы стремились бы *transcende et teipsum* [превзойти самих себя], чтобы обрести Истину, «от которой воссиявает свет разума», и чтобы, найдя Истину, мы умели отличить ее от себя самих: *Confitere te non esse quod ipsa est* [Покайся, что ты еси не то, что она]. Мейстер Экхарт ограничивается констатацией глубинного (*intimus*) характера присутствия Бога, которого человек не сможет обрести вне самого себя. Если он и ссылается на св. Августина, чтобы поддержать необходимость сосредоточиться на себе самом, интериоризируя поиск «имени неименуемого», тюрингский мистик остается тем не менее на пути, не обещающем достижения цели, — всегда в ожидании неизреченного, сокровенного, тогда

esse quod ipsa est: siquidem se ipsa non quaerit; tu autem ad ipsam quaerendo venisti, non locorum spatio, sed mentis affectu, ut ipse interior homo cum suo inhabitatore, non infima et carnali, sed summa et spirituali voluptate [alias voluntate] conveniat. [«Не выходи наружу, вернись в самого себя; во внутреннем человеке обитает истина; и если ты найдешь свою природу изменчивой, превзойди и самого себя. Но помни, когда ты превосходишь себя, что разумная душа тебя превосходит. Итак, стремись туда, откуда восходит сам свет разума. Ибо куда же приходит умозритель всякого блага, как не к истине? Потому что истина сама не приходит к каждому умозрителю, но она есть то самое, к чему стремятся умозрители. Усмотри здесь соразмерность, над которой она не может возвыситься, и сам согласишься с ней. Исповедуй с сокрушением, что ты — не то, что она: ведь она себя не ищет; ты же пришел к ней, взыскав, прошел не пространственные расхождения, но расположения ума, как сам внутренний человек с обитающим в нем — пришел вожелением не низшим и плотским, но духовным и высшим (над всеми прочими)».]

¹⁰ Слово *deus* [Бог] было добавлено Экхартом. Ср. ту же особенность в *Opus sermonium* [«Собрание проповедей»] (Cus., f. 164^{va}, l. 54; там же, f. 140^{va}, l. 12: *veritas et deus* [истина и Бог]).

¹¹ В тексте Августина отсутствует последняя фраза — *ad quam nullo modo perveniunt qui foris eam quaerunt* [которой никоим образом не достигнут те, кто ищет ее вовне]. Однако мы встречаем ее и в других местах, где Экхарт цитирует этот текст. Ср. *Exp. in Sap.* [«Толкование на книгу Премудрости Соломона»] (Théry, *Archives...* III, 409); *Exp. in Io.*, Cus., f. 123^{rb}, ll. 28–29.

как изыскание гиппонского доктора направлено к точно определенной цели. И не святой Августин, цитируемый Экхартом, даст нам ключ к пониманию того, какая проблема интересовала доминиканского магистра, когда он толковал текст книги Бытия *Cur quaeris nomen meum* [На что ты спрашиваешь о имени Моем?].

Другой святоотеческий авторитет, которого Мейстер Экхарт не цитирует, легко может быть узан за этим текстом его библейского комментария. Экхарт не изобрел оксюморон *Nomen innominabile* [неименоуемого Имени]: он нашел его в первой главе трактата «О Божественных Именах», где Дионисий говорит: τὸ θαυμαστὸν ὄνομα, τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα, τὸ ἀνώνυμον [Чудное имя, всепревосходящее имя, неименоуемое]¹². Иоанн Скот Эриугена¹³ и Иоанн Сарацин¹⁴ дают то же определение в латинском переводе: *mirabile nomen, quod est super omne nomen, quod est innominabile*. Фома Галл опускает «имя неименоуемое», но, как и Экхарт, он дает в своем изложении *De Divinis Nominibus* [О Божественных Именах] ссылку на Священное Писание о имени, которое превышает всякого имени: *Vere autem est nomen mirabile quod, sicut dicit Apostolus ad Philippenses, est super omne nomen*¹⁵. Подбор текстов Священного Писания почти идентичен у Дионисия и у Мейстера Экхарта. И если этот последний, рассматривая свидетельство книги Бытия (32, 29), заменяет его текстом книги Судей (13, 18), то дело тут в том, что автор трактата «О Божественных Именах», говоря об «имени неименоуемом», использовал как раз слова, обращенные к Маною, предпочитая их упреку, который Бог сделал Иакову. Таким образом, смешение, допущенное Экхартом, может быть объяснено тем обстоятельством, что его соображения о парадоксе *nomen innominabile* [имени неименоуемого] были внушены текстом Дионисия. Мейстер Экхарт комментировал не текст Библии, а текст книги «О Божественных Именах».

3. Безымянность и многоименность

Дионисий вводит тему «имени неименоуемого», говоря о двух путях, которыми идет богословие. «Сверхсущностное Богоначалие», пребывающее выше всего существующего и потому само по себе непознаваемое, может, однако, быть предметом хвалы на основании его действий, ибо как «неизменно пребывающая Благость» оно есть Причина всех бытий, которым оно дает существование в силу самого факта своего бытия¹⁶. «Зная это, священные авторы превозносят его как вовсе не имеющее имени, но также и как могущее быть восхваляемым всеми именами. Они превозносят его как неименоуемое, когда в одном из мистических видений, где Бог явил Себя символически, они показывают нам Богоначалие упрекающим того, кто спрашивал: *скажи имя Твое*. Действительно, оно ответило ему, как если бы хотело отстранить его от всякого номинативного познания Бога: *Что ты спрашиваешь об имени Моем? Оно чудно* (Суд. 13, 18). И воистину не чудно ли оно, это имя *выше всякого имени* (Флп. 2, 9), имя без имени, имя, которое вознесено выше *всякого имени, именуемого не только в сем веке*,

¹² *De div. nom.* [«О Божественных Именах»] I, 6: PG 3, col. 596. — Фр. пер. M. de Gandillac, p. 74.

¹³ PL 122, col. 1117.

¹⁴ Перевод Иоанна Сарацина опубликован в *Dionysii Cartusiani Opera omnia*, t. XVI (Tournai, 1902). Интересующий нас текст находится на стр. 354.

¹⁵ О парафразе Томаса Галла см. там же, стр. 42.

¹⁶ *De div. nom.* I, 5 (col. 593c): Ἐπειδὴ δὲ ὡς ἀγαθότητος ὑπαρξίς, αὐτῷ τῷ εἶναι, πάντων ἐστὶ τῶν ὄντων αἰτία, τὴν ἀγαθαρχικὴν τῆς θεαρχίας πρόνοιαν, ἐκ πάντων τῶν αἰτιατῶν ὑμνητέον (перевод частично дан в тексте. — Ред.).

но и в будущем (Еф. 1, 21)»¹⁷. Те же «богословы» (так Дионисий называет авторов книг Священного Писания) прославляют Бога как «Многоименитого» (πολύωνυμον), когда, в различных местах Священного Писания, они приводят нам Его слова: *Я есмь Сущий* (Исх. 3, 14), *Жизнь* (Ин. 11, 25; 14, 6), *Свет* (Ин. 8, 12; 12, 46), *Бог* (Быт. 17, 1; Исх. 3, 6; Втор. 5, 6), *Истина* (Ин. 14, 6). Они дают Ему и другие имена, заимствованные из всего, что произведено Божественной Первопричиной, и восхваляют Бога по Его действиям как Благого, Прекрасного, Мудрого, Любимого, как Бога богов, Господа господ, Святого святых и т. д. Дионисий перечисляет разнообразные имена, которые дает Богу Священное Писание, и приходит к заключению, что Он может быть наименован «всею, что есть, и ничем из того, что есть»¹⁸.

Противопоставление πολύωνυμον и ἁνώνυμον соответствует у Дионисия двум противоположным путям в богословии — пути положительных утверждений и пути отрицаний¹⁹. Если отрицательный путь более совершенен²⁰, то потому, что он устремлен к природе неизреченной и непознаваемой, к «соединениям», которые превалируют над «разделениями»²¹, или исхождениями, в которых являет Себя Божество, над этими силами (δυνάμεις)²², благодаря которым становится возможным позитивный путь с его множественностью божественных имен. Фома Галл не ошибался, когда хотел расширить лапидарную фразу Дионисия — Πάντα τὰ ὄντα, καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων [Все существующее, и ничего из существующих], сформулировав ее так: *omnia existentia causaliter, nihil existentium per substantiae proprietatem* [все существующее — по причинности, и ничего из существующих — по свойству субстанции]²³. Возможно, он был бы еще более верен духу автора «Имен Божественных», если бы сказал *virtualiter* вместо *causaliter*, ибо для Дионисия причинность, особенно в контексте «многоименности», имеет необходимую связь с проявлениями Бога в Его δυνάμεις. Бог есть Причина, поскольку Он Благ, так что Благость является началом всех излиятий, являющих Его природу, которая, однако, сама в себе остается неприступной²⁴. Таким образом, причинность неотделима от проявлений, она предполагает присутствие Бога, открывающего Себя во всем, что Он производит. Если Бог-Благость есть Причина всего существующего уже в силу самого того обстоятельства, что Он есть, Имя Бытие (τὸ ὄν), которое простирается на все существующее, обозначает силу являющую — не столько «Сверхсущностную Сущность» в себе самой, сколько «исхождение, производящее сущности во всех бытиях». Действительно, будучи Причиной всех существ постольку, поскольку

¹⁷ Там же, I, 6 (col. 596a): Τοῦτο γοῦν εἰδότες οἱ θεολόγοι, καὶ ὡς ἁνώνυμον αὐτὴν ὑμνοῦσι καὶ ἐκ παντὸς ὀνόματος. Ἄνώνυμον μὲν ὡς ὅταν φασί, τὴν θεαρχίαν αὐτὴν ἐν μιᾷ τῶν μυστικῶν τῆς συμβολικῆς θεοφανείας ὁράσεων ἐπιπλήξαι τῷ φήσαντι «Τὶ τὸ ὄνομά σου;» καὶ ὥσπερ ἀπὸ πάσης αὐτὸν θεωνυμικῆς γνώσεως ἀπάγουσαν, φάναι τὸ «Καὶ ἵνα τί ἐρωτᾷς τὸ ὄνομά μου; καὶ τοῦτ' ἐστὶ θαυμαστόν.» Ἡ οὐχὶ τοῦτο ὄντως ἐστὶ τὸ θαυμαστὸν ὄνομα, τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, τὸ ἁνώνυμον, τὸ «παντὸς ὑπερδρυμένου ὀνόματος ὀνομαζομένου, εἴτε ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, εἴτε ἐν τῷ μέλλοντι;» (перевод дан в тексте. — *Ped.*).

¹⁸ Там же, col. 596c: ...Πάντα τὰ ὄντα, καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων.

¹⁹ Там же, VII, 3, col. 869–872; *De myst. theol.* [«О мистическом богословии»] I, § 2–3, col. 1000 (следует отметить противопоставление πολύλογος [многоименный] и ἄλογος [неизреченный]; II, col. 1025).

²⁰ *De coel. hier.* [«О небесной иерархии»] II, § 3, col. 141.

²¹ *De div. nom.* II, 4, col. 640; II, col. 652.

²² Там же, II, § 7, col. 645a.

²³ См. т. XVI Полного собрания сочинений Дионисия Шартрского, цитированное место.

²⁴ *De div. nom.* I, § 4, col. 589d; V, § 1, col. 816.

Он Себя являет и дает возможность приобщаться к Себе, Бог, по Своей неприступной природе, остается вне всего, что есть; в этом смысле можно сказать, что Он «не есть»²⁵, или, точнее, что Он — за пределами всякого положительного или отрицательного утверждения²⁶, что Он превышает противопоставления бытия и небытия²⁷. Чтобы осознать эту радикальную трансцендентность, необходимо подняться над всеми проявлениями Бога во всем существующем. Мы приходим к этому, отрицая все имена, которые не могут быть применены к Тому, Кто непознаваем и неименуем. Поскольку имя Бытие обозначает всеобщую Причину в ее первом проявлении, к которому причастны все тварные бытия, то, если мы хотим достигнуть, в незнании, превосходящем всякое знание, понятия Трансцендентного, которое должно оставаться безымянным, нам следует подвергнуть отрицанию и бытие. По Дионисию, в «онтологическом» откровении Исхода Бог, сказав: *Я есмь Суций*, не открыл Своего неименуемого имени, ибо нет такого имени, которое пристало бы Ему по Его природе, рассматриваемой превыше всякого исхождения *ad extra* [вовне], независимо от причинности, в которой Бог дает познавать Себя. Имя Бытие — это еще одно из имен Причины всего существующего. Поэтому в том разделе своего трактата «О Божественных Именах», где псевдо-Ареопагит противопоставляет божественную безымянность многоименности, он помещает *Я есмь Суций* в первый ряд среди многочисленных имен, которыми Священное Писание прославляет Бога в Его Домостроительстве о твари²⁸.

Нет сомнения, что Мейстер Экхарт, комментируя то место книги Бытия, где Бог отказывается открыть Свое имя, имел в виду текст книги *De Divinis nominibus* [«О Божественных Именах»] (I, 6), где устанавливается различие между двумя способами, коими «Богословы» прославляют Божество²⁹. Но его интересовал

²⁵ Там же, I, § 1, col. 588b.

²⁶ *De myst. theol.* I, § 2, col. 1000b; V, col. 1048.

²⁷ Epist. [«Послания»] I–II, col. 1065; 1068–1069.

²⁸ Слово «икономия» [«Домостроительство»] никогда не встречается в творениях Дионисия в обычном для греческой патристической мысли значении, как противопоставление οἰκονομία и θεολογία. Дионисий заменяет этот термин понятием τρῶναι [промышление, предвидение]. Тем не менее можно сказать, что, несмотря на это терминологическое расхождение, все богословское творение псевдо-Ареопагита основывается на этом различии, столь характерном для всей традиции греческих Отцов. Относительно Θεολογία-Οἰκονομία см. превосходную статью Его Высокопреподобия д-ра Георгия Флоровского: *The Idea of Creation in Christian Philosophy* [Идея творения в христианской философии] (в *Nature and Grace*, 3-е прилож. к *The Eastern Churches Quarterly*, VIII, 1949); ср. в особенности стр. 64–73.

²⁹ Св. Альберт Великий обращается к этому месту Дионисия при рассмотрении вопроса *De translatione partium declinabilium in divinam praedicationem* [О переводе пререкаемых мест в речениях о Боге] в *Sum. Theol.*, Ia, tr. 14, q. 58, membr. 1, solutio (изд. Borgnet, t. 31, p. 583): ...et hoc est quod dicitur, Iudicium XIII, 18: 'Cur quaeris nomen meum quod est mirabile?' Quod sic exponit Dionysius in libro de Divinis nominibus, quod hoc quod dicitur, 'Cur quaeris?' reprehensio est: quia quaesivit nomen eius qui innominabilis est, quod fuit indiscrete quaerere. Hoc autem quod dicit, 'Quod est mirabile', innuit quod omne nomen dictum de Deo in admirabili supereminencia ponitur et infinita supra modum quo dicitur et designatur per nomen [И вот что утверждается — Суждение XIII, 18: «Что ты спрашиваешь о имени Моем, которое чудно?» Дионисий так изъясняет это в книге о Божественных Именах: слова «Что ты спрашиваешь?» выражают упрек: ибо спросил имя Того, Кто неименуем, что было нескромностью. А тем, что говорит: «которое чудно», намекает, что всякое имя, сказанное о Боге, оказывается в дивном и бесконечном превосходстве над тем способом, которым (нечто) говорится и обозначается посредством имени]. — Отец М. Д. Шеню, ссылаясь на это место у Альберта Великого, отмечает важность библейского текста

здесь лишь первый путь, путь восхождения к неизреченной природе. Таким образом, Экхарт оставил пока в стороне вопрос о множественности имен, чтобы заявить вместе с Дионисием, что имя, которое *превыше всякого имени* не может быть выражено: следовательно, оно «неименуемо». Но это согласие с автором «Ареопагитик» далеко не является абсолютным, потому что смысл неизреченности у двух богословов неодинаков. Дионисий показывает нам Бога, отказывающим в каком бы то ни было познании тому, кто Его вопрошает (*sicut ab omni cognitione ex Dei nominatione ipsum abigentem* [как бы отгоняющим его от всякого познания, основанного на наименовании Бога] — Иоанн Сарацин, цит. выше)³⁰, и он добавляет: *Numquid autem non hoc vere est mirabile nomen, quod est innominabile, quod est collocatum super omne nomen quod nominatur sive in saeculo isto sive in futuro?* [Но не есть ли воистину это чуждое имя, неименуемое, превознесенное превыше всякого имени, которое именуется как в этом, так и в будущем веке? (там же)]. По Дионисию, «имя, которое неименуемо», потому что оно должно обозначать Того, Кто превыше всего, что может быть наименовано, за пределами бытия, равнозначно отсутствию имен, применимых к Богу в абсолютной трансцендентности Его природы³¹. Имя превыше имен не есть имя, как и знание, превосходящее всякое знание, есть неведение. Для Мейстера Экхарта *nomen innominabile* [имя неименуемое] все же остается пленительным парадоксом, который он пытается подчеркнуть, как мы видели, цитируя довольно-таки незадачливо св. Августина. Его парадоксальный характер — в том, что, будучи превыше всякого имени, оно тем не менее есть имя: *Mirabile quidem primo, quia nomen, et tamen super omne nomen* [Хотя прежде всего и чуждое, потому что имя, и все же превыше всякого имени]. Здесь апофатическая мысль Экхарта начинает проявлять отличие от апофатической мысли Дионисия. Он удивляется тому, что хотят искать имя чему-то, что неименуемо (*mirabile certe quaerere nomen rei innominabilis* [удивительно, конечно, искать имя вещи неименуемой]), но в то же время он обособывает эту неизреченность в терминах, противоположных тем, которыми пользуется автор книги «О Божественных именах». В самом деле, на вопрос: «почему Бог неизречен?» — Дионисий ответил бы: потому что в Своей «сверхсущностной» природе Он трансцендентен не только всему, что есть, но и Самому Бытию. Экхарт отвечает: Бог неизречен, потому что Его природа есть Бытие сокровенное — *mirabile quaerere nomen eius, cuius natura est esse absconditum* [чуждо искать имя Того, Чья природа есть бытие сокровенное]. И даже более того: Бог непознаваем, как мы видели, именно как Бытие — *sub ratione esse*.

(Суд. 13, 18), который «замечательно иллюстрирует выводы всех трактатов, которые на протяжении столетия будут написаны богословами о «переводе» имен Бога». (Père M.-D. Chenu. *Grammaire et théologie aux XII^e et XIII^e siècles* [Грамматика и богословие в XII и XIII вв.], в *Archives...* X, 1936, p. 26).

³⁰ Скот Эриугена перевел: *sicut ab omni eum Dei nominativa scientia reducens* [как бы избавляя его от всякой науки, стремящейся дать имя Богу] (PL 122, col. 1117).

³¹ Слова в превосходной степени на *ύπερ-*, как *Υπεραγαθότης* [Сверхблаго], *Υπερουσιότητα* [Сверхсущность], *Υπερόλαρξис* [Сверхсуществование] и проч. представляют собой лишь апофатическую поправку к катафазе, когда они относятся к являемому Богом энергиям, к которым приобщаются тварные существа; в самом деле, невзирая на различия между ними, эти «исхождения» остаются неотделимыми от Божественной природы и, таким образом, превосходят всякую возможность причастности твари. По отношению к самой природе Бога слова на «гипер-» обозначают преимущественно трансцендентность: то, что находится «за пределами» Блага, сущности, существования и т. п. Не думаю, что мы имеем право говорить о зарождении «третьего пути» — *via superlatiois* [пути превосходжения] или *eminentiae* [превосходства] у самого Дионисия. Обычно это признают, не учитывая, до какой степени мы остаемся зависимы от последующей традиции, которая преобразовала — в особенности на Западе — учение «Корпуса Дионисия».

Тогда как апофаза Дионисия, стремясь достигнуть Бога в Его безымянной природе, возвышается до исключения бытия, апофаза Мейстера Экхарта, по-видимому, напротив, включает бытие в отрицательное понятие Того, Кто не поддается никакому наименованию, и таким образом делает *esse* основанием божественной неизреченности.

4. *Esse innominabile* [Бытие неименуемое]

Прежде чем поставить вопрос, что понимал под *Esse absconditum* тюрингский доминиканец, мы должны отметить, наряду с Дионисием, другой богословский источник, который Экхарт использовал в своем толковании текста *Cur quaeris nomen teum, quod est mirabile* [Что ты спрашиваешь об имени Моем? Оно чудно]. Нам представляется совершенно очевидным, что, когда Мейстер Экхарт обсуждал вопрос об *nomen innominabile* [имени неименуемом] в своем первом комментарии к Книге Бытия, перед его мысленным взором стоял не только один из текстов «Корпуса» Дионисия, очень важный для проблемы применения имен к Богу, но и комментарий к этому месту, написанный св. Фомой Аквинским. В самом деле, достаточно сопоставить текст Экхарта с текстом «Комментария» Фомы к книге *De divinis nominibus* [О Божественных Именах], чтобы стало понятно, почему немецкий богослов, комментируя книгу Бытия, заменил «свидетельство» 32-й главы, которое ему надлежало рассмотреть, текстом книги Судей, который Дионисий цитирует как свидетельство о божественной безымянности: задолго до Мейстера Экхарта св. Фома допустил ту же ошибку, комментируя текст Дионисия о «неименуемом». Воспроизведя текст Суд. 13, 9, цитируемый Дионисием, он дает ошибочную ссылку на текст Писания: *et habetur hoc Genes., XXXII* [И это содержится в Быт. 32]³². Ссылка на Флп. 2 у Экхарта также могла быть подсказана «Комментарием» св. Фомы. Мейстер Экхарт не только знал этот «Комментарий», но можно задать себе вопрос, не использовал ли он, комментируя 32-ю гл. Бытия, вместо подлинного текста Дионисия, *Expositio super Dionysium* великого доктора своего ордена.

В «Комментарии» св. Фомы наше внимание должен привлечь вывод, который он делает относительно текста Дионисия о «безымянности» и «многоименности». Действительно, мы встречаем здесь выражение, которое поможет нам еще точнее определить смысл *esse absconditum* — причины неизреченности Бога, по Мейстеру Экхарту. Св. Фома говорит³³: *et omnia alia existentia ei attribuuntur sicut causae, et nihil existentium est, inquantum omnia superexcedit. Ita igitur Deo, qui est omnium causa, et tamen super omnia existens, convenit et esse innominabile inquantum super omnia existit, et tamen conveniunt ei omnia nomina existentium, sicut omnium causarum* [и все прочие существования приписываются ему как причине, и Он не есть ничто из существующих, поскольку всех превосходит. Таким образом Богу, Который есть причина всех и в то же время существует над всеми, подобает и бытие неименуемое, поскольку Он существует над всеми, и Ему же подобают все имена всех существующих как Причине всех]. Все имена всех существующих могут быть применены к Богу, который есть их Причина; в то же время, рассматриваемый в Самом Себе, Бог, Который существует превыше всех существующих, есть БЫТИЕ неименуемое. Итак, в понимании св. Фомы, неизреченность, которая

³² *Expositio super Dionysium, De divinis nominibus: lectio III* [Толкование на Дионисия «О Божественных Именах: чтение III»]. Изд. P. Mandonnet, S. Thomae Aquinatis opuscula omnia [«Полное собрание творений св. Фомы Аквинского»], II, p. 263.

³³ Там же, p. 264–265. Автор цитирует Дионисия в переводе Иоанна Сарацина, иногда в комбинации с переводом Иоанна Скота Эриугены. Для удобства читателя мы выделили текст св. Фомы подчеркиванием.

подобает Богу, поскольку Он *segredatus ab omnibus* [отделен от всех]³⁴, не исключает бытия. Существительное *Esse* [Бытие] которое комментатор присоединяет к *Innominabile* [Неизреченному] Дионисия, превращая таким способом этот последний термин в прилагательное, — такова осторожная поправка св. Фомой апофазы Дионисия.

Здесь перед нами поправка, внесенная совершенно сознательно, потому что текст предполагаемого ученика св. Павла с величайшей легкостью допускал такое толкование, которое устраняло понятие существования из понятия Бога. Мы считаем это не подлежащим сомнению. Действительно, Фома Аквинский превосходно отдавал себе отчет, что онтология ареопагитических писаний открывает возможность для выводов, противоречащих его собственному учению о бытии³⁵. Так, в «Сумме теологии», ставя перед собой вопрос, может ли тварный разум познать Бога по сущности, св. Фома приводит авторитет Дионисия, чтобы сформулировать третье возражение: «Тварный разум может познавать только то, что существует (*non est cognoscitivus nisi existentium*). Действительно, сущее (*ens*) есть первый предмет, который усматривается разумом. Но Бог не есть один из существующих (*non est existens*) — Он превышает существующих (*supra existentia*), по Дионисию. Поэтому Он не умопостижаем, но пребывает выше всякого разумения»³⁶. Очевидный смысл высказывания Дионисия передан ясно, без обиняков, и ответ на это третье возражение есть формулировка позиции св. Фомы против неприемлемых с его точки зрения онтологии и ноетики: «Мы говорим, что когда говорят о Боге как о несуществующем, это не означает, что Он лишен всякого существования, но что Он — превышает всего существующего, поскольку Он есть свое собственное существование *esse* [бытие]. Из этого не следует, что Бог абсолютно непознаваем, но следует, что Он превосходит всякое познание, то есть что Он остается непостижимым»³⁷. Перспективы Дионисиевой апофазы оказываются в известном смысле опрокинутыми: по св. Фоме, Бог превосходит всякое познание³⁸ именно как Существование, как *Ipsum esse*

³⁴ Там же, р. 263.

³⁵ О толковании Дионисия св. Фомой см.: Ét. Gilson, *Le Thomisme* (5^e éd.), р. 196–206.

³⁶ Ia, q. 12, а. I, об. [возражение] 3.

³⁷ Там же, ad 3^m.

³⁸ Г-н Жильсон весьма справедливо замечает: «В понимании Дионисия Бог был *superesse* [сверхбытие], потому что Он не был “еще” *esse*, каковым Он становится только в своих наивысших исхождениях; в понимании св. Фомы Бог есть *superesse*, потому что он есть Бытие в превосходной степени: чистое и простое *Esse*, рассматриваемое в его бесконечности и его совершенстве. Учение Дионисия изменяется при этом, как от прикосновения волшебной палочки. Св. Фома сохраняет его во всей полноте, но ничто не сохраняет в нем прежнего значения». (*Le Thomisme*, 5^e éd., р. 203). Св. Фома пожелал корректировать Дионисия, потому что интуитивно чувствовал у него опасность платонизма: *Causa autem prima secundum Platonicos quidem est supra ens, inquantum essentia bonitatis et unitatis, quae est causa prima, excedit etiam ipsum ens separatum... sed secundum rei veritatem causa prima est supra ens inquantum est ipsum esse infinitum* [Первая же Причина, согласно платоникам, есть нечто превышает сущего...; поскольку сущность благодати и единства, каковыми является Первая Причина, превосходит даже само *отделенное сущее* (имеется в виду мир бесплотных сил. — *Ред.*) ... но в соответствии с истиной вещи Первая Причина превышает сущего, поскольку она есть само бесконечное Бытие]. — В: *Liber de causis*, lect. VII (изд. Р. Mand. *Opusc. omn.* I, 230; цит. по Э. Жильсону, указ. соч., р. 51, п. 3). Эта критика могла бы относиться к Дионисию. Имел ли св. Фома основание истолковывать Дионисия как последователя философов-неоплатоников, к которым надлежало относиться с недоверием? Он не мог поступить иначе, потому что различие между Богом в Себе и в Его энергиях-проявлениях, как и вообще тема «богословия» и «икономии», осталась чуждой западному средневековью; между тем в творении

infinitum [Само бесконечное бытие]. В то же время, поскольку Бог превосходит все тварное бытие по восходящей линии существования, отношение твари к Творцу оставляет нам возможность познавать Бога — или, точнее, обращаться к Нему наше разумение — по пути аналогии — пути, который не дает никакого познания Божественного Бытия как такового, но делает Бога-*Esse* [Бытие] принципом интеллигибельности всех тварных существ — так, что *esse* [бытие] признается в первую очередь и в самом собственном смысле за Богом, который *est* [есть] в Самом Себе³⁹. Так апофатический порыв Дионисия упорядочивается и направляется у св. Фомы на путь восхождения, который возводит все знания тварного существа ко Всеобщему Началу бытия и знания, непознаваемому, однако, для нашего дольного мира в абсолютной простоте Своего Существования.

Действительно, по св. Фоме, тварный разум, будь то ангельский или человеческий, может познавать своими природными силами только такое *esse* [бытие], которое определено той или иной сущностью. Энергия существования, неотделимая, но реально отличная от «того, что есть», акт существования, который актуализирует *quod quid est res* [что есть та или иная вещь], встречает свой предел в этой актуализации сущности, где *esse* также обретает свое имя: имя конкретного существующего. Но чистый акт существования, «сама сущность которого состоит в том, чтобы существовать»⁴⁰, *puritas essendi, ipsum esse subsistens* [чистота бытийствования, само существующее бытие], будучи не отличным от своей сущности, но идентичным ей, остается неопределимым и не мог бы быть наименован по тому, что Он есть. Поэтому для обозначения Бога более всего подобает имя *Qui est* [Кто есть]: оно именует, не обозначая Его, Того, Кто есть Свое собственное существование⁴¹. Однако, если это имя и является наиболее подходящим, в той мере, в какой оно прилагается к Богу, исходя из *esse*, которое есть наиболее общее и наименее определенное понятие, следует все же признать, что оно не обозначает собственным образом того, к чему применяется, а именно — само естество Бога⁴². Итак, *Qui est* [Кто есть] — это имя аналогическое, ибо Божественное *Esse* [Бытие] не эквивалентно *esse commune* [общему бытию]. Св. Фома не хочет впадать в заблуждение тех, кто представляет себе *Esse* [Бытие] Бога как то всеобщее *esse* [бытие], которое составляет основу формального бытия тварей: *Hoc enim esse, quod Deus est, huius conditionis est, ut nulla additio sibi fieri*

псевдо-Дионисия этот момент играл роль христианского противоядия. Вот почему, как нам кажется, Корпус Дионисия, который для Востока был победой христианства над языческим эллинизмом, представлял собой для Запада, начиная с Иоанна Скота Эриугены, источник платонических влияний, от которых следовало защищать христианскую традицию.

³⁹ См. Э. Жильсон, цит. соч., р. 155–159; 204 и сл.

⁴⁰ Там же, стр. 53.

⁴¹ Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde, cum esse Dei sit ipsa eius essentia, et hoc nulli alii conveniat... manifestum est quod, inter alia nomina, hoc maxime proprie nominat Deum: unumquodque enim denominatur a sua forma. ...Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei; sed hoc nomen **Qui est** nullum modum essendi determinat: quia se habet indeterminate ad omnia; et ideo nominat ipsum pelagus substantiae infinitum. [Потому что не обозначает некую форму, но само бытие. Следовательно, поскольку бытие Бога есть сама Его сущность и это неприменимо ни к кому иному... очевидно, что, среди прочих имен, это наиболее собственным образом именует Бога: ведь каждый именуется на основании своей формы. ...Ведь каким-либо иным именем определяется некий модус сущности вещи: но это имя — Кто есть — не определяет никакого модуса бытия, потому что нет ничего, что его определило бы; и таким образом оно именует самое бесконечное море сущности.] — I^a, q. 13, a. 11 resp., Primo et Secundo.

⁴² Там же, I^{um}.

possit: unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse [Это Бытие, которое есть Бог, таково, что оно ничем не может быть приумножено, поэтому и в силу самой своей чистоты оно есть бытие, отличное от всякого бытия]⁴³. Отделенный от всех бытий, у которых акт существования определяется отличной от бытия сущностью, Бог остается, таким образом, неизреченным в том, что относится к Его собственному существованию. Вот причина, по которой св. Фома в своем «Комментарии» к книге *De divinis nominibus* заменил «Неименоваемого» у Дионисия *Esse innominabile* [Бытием Неименуемым].

Мы уже видели, как Мейстер Экхарт, после попытки отождествить «чуждое имя» с *Qui est* [Кто есть], останавливается затем перед «именем неименуемым» Дионисия, словно зачарованный тайной абсолютной неизреченности Бога, и в конечном счете находит причину, почему Бог не поддается никакому наименованию: Он неизречен, потому что Его природа — *Esse absconditum* [Бытие сокровенное]. Если доминиканский магистр отверг здесь апофазу Дионисия, которая исключает бытие, и сделал *esse* [бытие] самой причиной неизреченности Бога, то в этом он проявил верность авторитету «брата Фомы» — комментатора книги «О Божественных Именах». В латинской проповеди на текст *Homo quidam fecit coenam magnam* [Человек некий сотвори вечерю велию] (Лк. 14, 16) Мейстер Экхарт говорит это, вкладывая в некий «апофатический» смысл:⁴⁴ *Nota primo, quod dicit 'homo quidam', sine nomine, quia Deus est nobis innominabilis, propter infinitatem omnis esse in ipso. Omnis autem noster conceptus et nomen aliquid designatum importat* [Заметь, во-первых, что сказано некий, без имени, потому что Бог для нас неименуем по причине бесконечности в Нем всего бытия. Наше же всякое понятие привносит и некое определенное имя]. Эти строчки могли бы быть написаны св. Фомой или кем-нибудь из его учеников. Цитированная нами выше фраза⁴⁵ — *Deus sub ratione esse et essentiae est quasi dormiens et latens absconditus in seipso* [Бог в отношении бытия и сущности есть как бы спящий и глубоко сокровенный в Себе Самом] — также могла бы быть отнесена к той же школе, хотя по своему звучанию она и отлична от вероучительных выражений томизма.

5. Экхарт и св. Фома

Был ли Мейстер Экхарт томистом в своей философии бытия? На основании всего рассмотренного следует признать, что в основных чертах он остается верен мысли св. Фомы, когда придает Дионисиевой апофазе новый характер, сосредоточенный на понятии абсолютной чистоты *Esse* [Бытия] Божества, непознаваемого, ибо не определяемого сущностью. В этом отношении можно было бы подобрать немало текстов, чтобы доказать на основании цитат, рассеянных там и сям в латинских и немецких работах Экхарта, томистский характер его учения о бытии. Но можно по праву спросить себя, способен ли такой метод доказательства удовлетворить историка философии? То, что Мейстер Экхарт часто цитирует св. Фому; то, что он ссылается на его авторитет, защищая ортодоксальность своего учения против своих обвинителей — скотистов (последователей Дунса Скота. — *Ред.*), — факты хорошо известные. Равным образом не вызывает сомнений, что немецкий доминиканец, воспитанник парижских школ, часто старался выражать свое учение о бытии в терминах того, кто был богословской славой его ордена. За решительным недостатком противоположных

⁴³ *De ente et essentia* [«О Сущем и Сущности»], с. V, изд. Roland-Gosselin, p. 38; изд. Perrier, *Opusc. philos.*, p. 43.

⁴⁴ Лат. проповедь VIII, в LW IV, p. 80. — Ср. немецкую проповедь 20а в DW I, p. 328 ss.; 330–331.

⁴⁵ На стр. 156.

свидетельств мы не имеем никакого права отрицать, что Мейстер Экхарт был искренен в этих своих ссылках на св. Фому. Экхарт из Хохгейма, каким мы знаем его по его писаниям и по отдельным высказываниям тех, кто его знал, не имел ничего общего с «эзотерическими» авантюристами, которые стараются прикрывать свои ереси обманчивым обликом ортодоксальности, которое они заимствуют у других. Все заставляет думать, что тюрингский доминиканец искренне считал, что он никогда не исповедовал иного учения о бытии, чем учение св. Фомы. В таких условиях задача критика оказывается исключительно деликатной: было бы равно ошибочно как делать вывод, что мысль Экхарта носила по существу томистский характер, так и стараться любой ценой полностью отделить ее от томизма. Нет ничего проще, чем, проведя сопоставление текстов обоих богословов, сделать из Мейстера Экхарта правоверного томиста — о чем свидетельствуют работы г-на Отто Каррера⁴⁶ и некоторых других. Тот же самый метод, заключающийся в том, чтобы оценивать мысль одного автора как функцию мысли другого, примененный с более неукоснительным следованием томизму и с меньшей симпатией к тюрингскому магистру, приводит некоторых критиков к почти полному обесцениванию учения Экхарта. Так, в понимании Денифле⁴⁷ и о. Тери⁴⁸, Мейстер Экхарт как богослов был всего лишь плохим томистом, неумело выражавшим учение, последователем которого он был, так никогда и не поняв его до конца; его мнимая оригинальность состояла якобы лишь в парадоксальных выражениях, в которых он пытался подать мысль Ангельского доктора о божественном и тварном бытии; «преувеличения» злополучного богослова были вызваны будто бы его недостаточно дисциплинированным интеллектуальным темпераментом и его несколько путаным мышлением.

Нам, однако, кажется, что «томистские» тексты Мейстера Экхарта, как бы они ни были многочисленны и важны, еще не дают нам права делать заключение, что немецкий богослов был в своих онтологических понятиях всего лишь истолкователем — верным или неумелым — учения св. Фомы Аквинского. Для постижения подлинного смысла того или иного учения, для постижения духа, который его воодушевляет, сближая или противопоставляя создавшего его мыслителя с другими живыми очагами человеческой мысли, недостаточно исследовать вероучительные формулы, в которых застывает мысль, стараясь выразить себя. Одна философская мысль может быть радикально отличной от другой и в то же время использовать те же термины и формулы, — в особенности мысль о бытии, которая всегда трудно поддается выражению. Можно идти своим собственным путем, продолжая считать себя верным мысли учителя, с которым не хотелось бы оказаться несогласным. Чтобы не искать примеров слишком далеко от занимающих нас вопросов, приведем пример Жилля Римского, который исповедовал принципиально отличное от учения св. Фомы различие между сущностью и существованием, пребывая в полной уверенности, что он делает общее дело с доминиканским доктором и защищает то же самое учение о бытии⁴⁹.

⁴⁶ Otto Karrer. *Meister Eckhart. Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit* [Мейстер Экхарт. Система его религиозного учения и жизненной мудрости]. — München, 1926.

⁴⁷ Denifle. *Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre* [Латинские писания Мейстера Экхарта и сущность его учения], в: *Archives...* II (1886) 417–615.

⁴⁸ Père G. Théry. *Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart* [К истории процесса Экхарта] — в: *La vie spirituelle*, прилож.: IX, n. 4, 6 (1924); XII, n. 2 (1925); XIII, n. 4; XIV, n. 3 (1926). — См. в особенности примечания о. Ж. Тери в его издании *Commentaire de Maître Eckhart sur le livre de la Sagesse* [Комментарии Мейстера Экхарта на Книгу Премудрости Соломона] (*Archives...* III, 321–443; IV, 233–394).

⁴⁹ Относительно «томизма» Жилля Римского см.: Ét. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age* [Философия в Средние века], 2^e и 3^e éd. (Payot, 1944–1952), p. 546–548.

Вместо того, чтобы сравнивать вероучительные формулы, которые могут быть идентичными или очень близкими, будет, без сомнения, более полезным спросить себя, каким образом два философа рассматривают одну и ту же проблему, каков их подход к одной и той же трудности, которую им обоим предстоит разрешить; тогда их доктрины, рассматриваемые не как некий неподвижный склад, но как человеческая мысль в действии, смогут открыть нам глубокие расхождения, которые легко могли бы остаться не замеченными под покровом статичных формул — часто условных, потому что в них видят «общее достояние», которым каждый может располагать по своему усмотрению. В контексте живой мысли, с момента, когда ее уловят в том, что отличает ее от других, эти формулы перестанут быть единообразными: какое-нибудь различие в выражении, которое вначале казалось не имеющим значения, сможет отныне раскрыть перед нами пропасть, лежащую между двумя учениями, которые предполагались идентичными. Так, может быть, обстоит дело и с «томистской» онтологией Мейстера Экхарта. Прежде чем делать его учеником св. Фомы, постараемся приглядеться к Экхарту в процессе его работы, терпеливо проводя наше исследование о роли апофазы в его богословской мысли.

6. Два глубинных присутствия

Отрывок из *I Exp. Genes.* [1-го толкования на книгу Бытия], который ввел нас в круг проблем познания Бога у Мейстера Экхарта, находится в зависимости от текста Дионисия, комментированного св. Фомой. Мы увидели, что неименуемый Бог, в той мере, в какой Его природа есть *Esse absconditum* [Бытие сокровенное], — это не Безымянный Дионисиевой апофазы: скорее можно сказать, что Он ближе к Тому, Которому Аквинат в своем Толковании на книгу *De divinis nominibus* [О Божественных Именах] приписывает *Esse innominabile* [Бытие неименуемое]. Таким образом, отрицательная мысль Экхарта, которая признает в *esse* Бога самое условие Его неизреченности, по-видимому, отличается от апофазы, исключая бытие именно там, где Дионисий был исправлен Фомой. Мы можем спросить себя, возможно ли, что тот факт, что тюрингский магистр не исключил *esse* из безымянного понятия Бога, — возможно ли, что этот факт направит отрицательное богословие тюрингского магистра на путь, который Ангельский доктор обозначил для отрицаний псевдо-Дионисия. Но ведь св. Фома сделал апофазу Дионисия вторым этапом того пути, который ведет к познанию Бога через тварей, — пути, следующему *per causalitatem, per remotionem, per eminentiam* [по причинности, по удалению, по превосходству]⁵⁰. Роль *via remotionis* [пути удаления] состоит в очищении наших понятий посредством отрицания всего, что ограничивает их смысл тварными реальностями, которые они обозначают, дабы их можно было изрекать о Творце. Апофаза рассматривается, таким образом, как средство преобразования простой катафазы в утверждение «по превосходству»⁵¹. Этот путь позволяет превозносить непостижимость Бытия в себе, превосходящего значение прилагаемых к Нему имен, и все же обозначая Его по чему-то, что подобает Ему собственным образом, и в первую очередь как Причине тварной реальности⁵². Если после этого преобразования

⁵⁰ I Sent., d. III, излож. текста (изд. Mandonnet, I, p. 88). — О формуле Дионисия (N. D., c. VII, 3: col. 872), переработанной св. Фомой см.: J. Durantel, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis* [Святой Фома и псевдо-Дионисий] (Alcan, 1919), p. 188, n. 163.

⁵¹ Об этой технике проповеди, которая включает отрицание *mudus significandi* [модуса обозначения] понятия, всегда принимаемого не в собственном смысле, потому что *res significata* [обозначаемая вещь] есть Бог, см.: *De potentia*, q. 7, a. 5.

⁵² I^a, q. 13, art. 3 et 5.

отрицательного метода Дионисия можно еще говорить об апофазе, из такой апофазы никоим образом не исключается *esse*. В самом деле, путь превосходжения предполагает, по св. Фоме, отношение «существования по аналогии», связывающего все тварные существа с чистым Актом существования — Богом. В основе этого томистского преобразования апофазы, которая уже не отрицает бытие Бога, лежат понятия существования и аналогии: эта апофаза позволяет говорить о Боге, Который есть суверенное Бытие по превосходству, не ограничивая Его однозначными понятиями и не прибегая при этом к переносным, двусмысленным значениям слов. Прежде чем ответить, преобразовал ли Мейстер Экхарт в том же смысле апофазу Дионисия, нам придется рассмотреть отрицательные элементы его мысли в различных богословских контекстах. Остановимся сейчас на той специфической черте Экхартской апофазы, которую открыл нам текст *I Exp. Genes*.

Текст Экхарта об «имени неименоваемом» позволил нам увидеть осторожное движение отрицательной мысли немецкого доминиканца в отношении понятия бытия. Мы констатировали последний его этап: это — интериоризация апофатического устремления к Неизреченному. Включив *esse* в объект своей апофазы как причину неизреченности Бога, Экхарт предлагает нам искать имя именуемое «Того, Чья природа есть сокровенное бытие», внутри нас самих, ибо это — не имя кого-то, кто был бы внешним по отношению к нам. Слова св. Августина — *noli foras ire, in teipsum redi, in interiori homine habitat [Deus,] Veritas* [не исходи вовне, войди в самого себя; во внутреннем человеке обитает (Бог,) Истина], цитированные в этой связи, наводят на мысль о других текстах, где Августин говорит о «глубинности» присутствия Бога в душе: *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo* [Ты был глубже моих глубин и выше моих вершин]⁵³. Действительно, Экхарт часто сближает эти два текста Августина, когда говорит о присутствии Бога *in abditis intimis et supremis ipsius animae* [в потаенных глубинах души и на ее вершинах]⁵⁴. Однако, как мы уже отметили, св. Августин в книге *De vera religione* [«Об истинной религии»] ищет присутствие неподвижной Истины за пределами изменчивой души, тогда как Мейстер Экхарт, оборачивая поиск «неизреченного имени» в сокровенные глубины внутреннего человека, хочет обрести Бога в перспективе бытия. Именно *esse* [бытие] «глубинно» для внутреннего человека, по Экхарту, и именно в этом плане следует искать Бога, Который остается *Deus absconditus* [Богом сокровенным], будучи все же *Esse*. Создается впечатление, что сквозь цитируемые здесь слова св. Августина мы читаем у немецкого доминиканца следующий текст св. Фомы: *...esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest... Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime* [...бытие же — это то, что у каждого сокровеннее всего и пребывает глубже всего... Отсюда следует, что Бог пребывает во всех вещах, и притом в их глубинах]⁵⁵.

⁵³ *Confess.*, III, VI, 11. — Éd. «*Belles Lettres*», I, p. 54.

⁵⁴ *Exp. in Io.*, Cus. 21, f. 123^{rb}, ll. 24–29. Мы читаем также в *Opus sermonium*, Cus. 21, f. 164^{va}, ll. 53–55: *Item nota, quod in homine interiori, secundum Augustinum, habitat veritas, deus, cuius natura est semper et solum esse intus et in intimis* [Заметь также, что во внутреннем человеке, согласно Августину, обитает истина, Бог, природа Коего всегда и единственно есть бытие внутреннее и во внутренних]. — Ср. там же, f. 140^{va}, ll. 11–13.

⁵⁵ Ia, q. 8, a. 1, resp. — Ср. *I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1, solutio: *Ex quibus omnibus aperte colligitur, quod Deus est unicuique intimus, sicut esse proprium rei est intimum ipsi rei, quae nec incipere nec durari posset, nisi per operationem Dei, per quam sua opera coniungitur ut in eo sit* [Из всего этого открыто вытекает, что для каждого Бог — во внутренних глубинах; как собственное бытие вещи есть внутренняя глубь вещи, которая не может ни начаться, ни длиться иначе, как по действию Божию, коим она вершит свои действия, ибо пребывает в Нем] (изд. Mandonnet, I, 858).

Если Мейстер Экхарт произвел трансплантацию текста Августина на томистскую почву — почву «глубинности» акта существования, творимого Богом в структуре каждого конкретного бытия, то позволительно задать себе вопрос, в какой мере это слияние двух «глубинных присутствий» приемлемо для учения Аквината о *esse*. По учению св. Фомы, тот факт, что Бог глубинно присутствует во всех вещах как Первопричина, производящая бытие, предполагает отношение тварей к Творцу по принципу аналогии. Именно это отношение позволяет преобразить Дионисиеву апофазу в путь превосхождения, чтобы можно было говорить о трансцендентной Причине на основании ее действий. Но с точки зрения томизма странным показалось бы утверждение, что вхождение в себя самого необходимо, чтобы возвыситься, отправляясь от существ известных, к непознаваемости *Ipsium Esse Subsistens* [Самого Сущего Бытия]; действительно, здесь мы выходим за пределы естественного богословия. Только христианская метафизика открывает в самом сердце аристотелевских субстанций, состоящих из формы и материи, из акта и потенции, — открывает акт, первый из всех актов — акт существования, «более глубинный для всякой вещи, чем все, что определяет ее бытие»⁵⁶, действие Творца, Которого надо понимать как чистый Акт, не определяемый ничем, или как Свое собственное Существование. Если этот Бог, непознаваемый в Своем Бытии в Себе, есть Тот же, к Которому приводит мистический опыт⁵⁷, Он тем не менее остается вне поля умозрения, которое возносит Его *modo eminentiori* [путем превосхождения], отправляясь от тварного существования, как абсолютное Существование. Незнание, которое метафизик исповедует в отношении Бога и которое составляет основу его умозрений о бытии, не имеет в себе ничего мистического: это всего лишь смиренное признание пределов человеческого разума *in via* [в пути, то есть на пути познания]. Не означает ли в такой вероучительной перспективе желание войти в самого себя, чтобы искать *Esse absconditum* в потаенных глубинах души, как то делает Мейстер Экхарт, — не означает ли оно попытку преобразования естественного богословия св. Фомы в мистику? Без сомнения, подобная попытка была бы противна духу ортодоксального томизма. И все же, предполагая, что доминиканский мистик исповедовал то же учение о бытии, что и Фома Аквинский, можно было бы приписать ему следующий ход мыслей: если акт существования составляет метафизическую основу всякого тварного бытия, то человек как разумная тварь может осознать экзистенциальный корень, которым он связан с Богом, и найти таким образом, исходя из своего ограниченного тварного существования, выход к Бытию, свободному от всяких ограничений.

Это искание Бога, которое идет путем от внешнего через внутреннее к высшему, не является томистским: оно принадлежит платиновской традиции, христианизированной св. Августином. Вот почему Мейстер Экхарт ссылается на авторитет св. Августина, когда он хочет перенести одну из данностей томистской метафизики (сокровенное присутствие экзистенциального действия Бога во всех вещах) из плана физического и метафизического, к которому эта данность относится, в план психологический и духовный, который ей чужд.

⁵⁶ II Sent., d. 1, q. 1, a. 1, solutio (изд. Mandonnet, II, 25). — Ср. там же, p. 26: Unde operatio Creatoris magis pertingit ad intima rei quam operatio causarum secundarum [Потому действие Творца более касается внутренних глубин вещи, чем действие вторичных причин].

⁵⁷ «Признав Бога Высшим Существованием, философия прекращается и начинается мистика; проще говоря — разум констатирует, что то, что он знает, восходит своими глубочайшими корнями к Богу, Которого он не знает: cum Deo quasi ignoto coniungimur [с Богом как бы неведомым соединяемся]». — Ét. Gilson, *Le Thomisme*, 5^e éd., p. 516–517.

Как и Августин, Экхарт стремится достигнуть транс-психической области, сокровенного тайника души, где Бог всегда присутствует, *in abdito mentis* [в глубинах ума]. Но, призывая войти в самого себя, епископ Гиппонский добавляет: *Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator, nisi ad Veritatem?* [Итак, устремляйся туда, откуда возгорается самый свет разума. Куда же и восходит умозритель всякого блага, как не к Истине?] По учению св. Августина, это углубление в себя самого позволяет достигнуть, по ту сторону изменчивой мысли, неколебимой памяти о Боге, уверенности, обусловленной присутствием в сверхсознательной сфере «Внутреннего Учителя», являющегося Источником просвещения ума. «Истина, которая обитает во внутреннем человеке», предполагает, безусловно, причастность Слову; но Августиново озарение, как это неоднократно доказывалось, не имеет в себе ничего, относящегося к категории благодати. Эта причастность Божественному Слову представляет собой естественное условие всякого человеческого познания. В самом деле, иметь разумное познание в Боге, по неизменным правилам Его Истины, и познание Бога в *raptus mentis* [восхищении ума] — это, по св. Августина, не одно и то же. Вхождение в себя, о котором говорится в *De vera religione*, не есть еще путь к мистическому познанию: это — интеллектуальное осознание Источника истины, трансцендентного по своей природе той мысли, которую он озаряет. Мейстер Экхарт, без сомнения, был не первый, кто услышал в словах: *noli foras ire, in teipsum redi* [не выходи вовне, войди в самого себя] призыв к мистической встрече с Богом, тайно присутствующим в глубинах души⁵⁸. И вместе со св. Августином Экхарт устремляется в глубины личного сознания, но он ищет там не присутствия неподвижной истины, которая все же остается трансцендентной по отношению к душе: имманентность *ipsum esse* [самого бытия] — вот что он там ищет. Вместе со св. Фомой доминиканский магистр, по-видимому, признает, что Бог, сокровенно присутствующий во всех бытиях, именно там творит их существование; но вместо того чтобы сделать это принципом христианской метафизики, который позволил бы безоговорочно говорить о трансцендентном Боге, отправляясь от Его тварных действий, он субъективизирует это экзистенциальное отношение к Творцу и намеревается искать имманентность Божественного *Ipsium Esse* [Самого Бытия], стремится найти имманентного *Deus absconditus* [Сокровенного Бога] в глубинной основе личного сознания. Из двух «сокровенных присутствий» — из которых одно было условием ноетики, другое — принципом христианской метафизики, — Мейстер Экхарт делает единое целое: присутствие *Esse absconditum* [сокровенного Бытия] в душе. Если он смог осуществить эту амальгаму Августинового сверхсознания глубинности и томистского *ipsum esse*, это произошло потому, что он рассматривал как достижимую цель то, что было и для Августина, и для Фомы условием познания или условием существования. Желая найти Бога-*Esse* [Бытие] св. Фомы в *abditum mentis* [глубинах ума] св. Августина, Экхарт отвергает каждого из этих обоих богословов, объединяя их в плане такой мистики, которую он постарается выразить в терминах умозрительного богословия.

⁵⁸ Quae enim anima semel a Domino didicit et accepit intrare ad se ipsam, et in intimis suis Dei praesentiam suspirare, et quaerere faciem eius semper: spiritus est enim Deus... [Такая душа раз навсегда научилась от Бога и согласилась войти в себя и в своих сокровенных глубинах жаждать присутствия Бога и взыскать Лице Его *выну*: ибо Бог есть Дух]. Это место из св. Бернара (*Serm. in Cantica Cant.* [«Проповедь на Песнь Песней»], 35, 1: PL 183, col. 962c), возможно, навеяно *De vera religione*, I, 39.

7. Вино Каны

Поиск «имени неименоваемого» интериоризируется, потому что Бог неизреченный, поскольку Он — *Esse* [Бытие], оказывается присутствующим во внутреннем человеке как сокровенный источник тварного существования. Здесь нам следует обратить внимание на одно место в Толковании Экхарта на Евангелие от Иоанна: мы увидим реплику на текст *I Exp. Genes.*, подтверждающую то, что, как мы полагаем, нам удалось уловить в завершение нашего кропотливого анализа.

Мейстер Экхарт комментирует чудо в Кане и пространно анализирует слова, обращенные архитриклином к жениху: *Omnis homo primum bonum vinum ponit, ...tu autem servasti bonum vinum usque adhuc* [Всякий человек подает сперва хорошее вино... а ты хорошее вино сберег доселе] (Ин. 2, 10). В шестом толковании этого свидетельства, предложенном Экхартом, жених, который *сберег*, или «спрятал», хорошее вино, означает Бога; вино есть бытие; оно кажется хорошим на первый взгляд, взгляд снаружи, в тех сущностях, которые сотворены различными, непроницаемыми одна для другой; но подлинно хорошим и чистым оно является только внутри, как сокровенное бытие, как собственное действие Бога, которое Он хранит сокровенным:⁵⁹

Sexto, creatura foris est, deus autem intimus est et in intimis. Patet hoc in effectu deo proprio, qui est esse intimum (ms. intimus) omnibus, in intimis omnium. Et hoc est quod deus solus dicitur illabi anime, ab Augustino. Sed et illabitur essentiis omnium, essentia vero nullius creati illabitur essentie alterius, sed foris stat et distincta. Et hoc est quod hic dicitur 'omnis homo primum' — primo scilicet aspectu foris — 'ponere bonum', sponsus autem, deus, 'servare bonum' tamquam latens et absconditum. Isa. 45, 15: 'vere tu es deus absconditus', et Exo. 20, 21: 'accessit Moyses ad caliginem in qua erat deus'. [В-шестых, тварь пребывает вне, Бог же пребывает внутри и во внутренних. Это очевидно из действия, свойственного Богу, а именно — быть внутри всех, во внутренних глубинах всех. Это и называется у Августина: «Бог — единственный, Кто овладевает душой»⁶⁰. Но Он овладевает и сущностями всех, ибо сущность

⁵⁹ *Exp. in Io.*, Cus., f. 106^{rb}, ll. 52–62. — Николай Кузанский написал на полях: *deus illabitur omnibus, essentia unius non illabitur alteri* [Бог овладевает всеми, сущность единичного не овладевает другими].

⁶⁰ Выражение *illabi animae* [овладеть душой] не принадлежит св. Августину. Оно было введено в богословский язык, по-видимому, Геннадием Марсельским (2-я пол. V века) и относилось преимущественно к демонической одержимости; лишь в результате расширения понятия оно стало применяться к действию обожения. В своем труде *De ecclesiasticis dogmatibus* [«О церковных догматах»] (с. 83; PL 58, col. 999). Геннадий говорит: *Daemones per ἐνέργειαν non credimus substantialiter illabi animae, sed applicatione et oppressione uniri. Illabi autem menti illi soli possibile est qui creavit: qui natura subsistens incorporeus, carabilis est suae facturae* [Мы верим, что демоны овладевают душой через энергию не сущностно, но путем приложения и угнетения. Овладеть же умом возможно только Тому, Кто сотворил: Кто, будучи природой бестелесной, способен (овладеть) своим творением]. — Идея, что только Бог проникает в сущность человеческого духа, на который демоны могут воздействовать лишь извне, основывается у Геннадия, по-видимому, на пансоматическом понятии тварного мира. Только Бог, будучи абсолютно бестелесным, может проникать во все духовные сущности, которые остаются закрытыми для тварных духов, необходимо связанных с некоей телесностью, как бы она ни была тонка у ангелов и демонов. — Трактат *De spiritu et anima* [«О духе и душе»], который в средние века часто приписывали св. Августину, но подлинным автором которого был Альше Клервоский, выражает ту же мысль в 27-й главе, хотя термин *illabi animae* [овладеть душой] — там отсутствует (PL 40, col. 799): *Animam tamen hominis, id est mentem, nulla creatura iuxta substantiam implere potest, nisi sola Trinitas. Implere autem dicitur satanas mentem alicuius*

ни одной твари не обладаема сущностью другой твари, но пребывает вне и остается отличной. Это здесь и сказано: *Всякий человек... сперва* (то есть, по первому взгляду извне) *подает хорошее*: жених же, Бог, *сберег хорошее* (Ин. 2, 10) как потаенное и сокровенное. См. Ис. 45, 15: *Истинно Ты Бог сокровенный*, и Исх. 20, 21: *Моисей вступил во мрак, где Бог*].

В начале этого изложения, лаконичного, но глубоко содержательного, Мейстер Экхарт усматривает в *esse intimum omnibus* [бытии, сокровенном во всех], собственное действие Бога, как сказал бы и св. Фома. Но несколькими строками ниже это «внутреннее бытие», по-видимому, отождествляется с самим *esse* Бога, которое Он «хранит», *tamquam latens et absconditum* [как потаенное и сокровенное], в тварных сущностях, куда проникает только Он один, сообщая существование тварям. «Сокровенное Бытие» означает, очевидно, Самого Бога, *latens et absconditus in se ipso* [потаенного и сокровенного в Себе Самом], как *esse* [бытие] и сущность,⁶¹ — этот непознаваемый Бог, Которого следует искать, вместе с Моисеем, во мраке горы Синайской⁶². Совершенно очевидно, что Мейстер Экхарт вкладывает в понятие *esse* мистический смысл: речь идет о неизреченном бытии Бога, пребывающем в сокровенных глубинах души, скрытом всем тем, что, принимая *esse*, образует отличное бытие, замкнутое в своей сущности. Это — предел, к которому должно стремиться интериоризированное исследование Неизреченного — то апофатическое исследование, которое не дерзает исключить *esse*,

et principale cordis, non ingrediens quidem in eum et in sensum eius... Non enim participatione naturae seu substantiae, ut quidam putant, quemquam implet diabolus, aut eius habitator efficitur; sed per fraudulentiam, deceptionem atque malitiam in eo habitare dicitur quem implet. Solius enim Trinitatis est intrare et implere naturam sive substantiam quam creavit. [Душу же человека, то есть ум, не может наполнить по субстанции ни единая тварь, но только Творец — Троица. Хоть и говорят, что сатана наполняет чей-либо ум и, главным образом, сердце, — но не входя в него и в его чувства... Не по причастию природы или субстанции, как полагают некоторые, диавол наполняет кого-то или вселяется в него; но по хитрости, обману и злобе устраивает так, что говорят, будто он живет в том, кого наполняет. Ибо только Троице свойственно входить и наполнять природу, которую Она сотворила.] — Ср. Беда, *Super Acta Apostol. expositio* [«Толкование на Книгу Деяний Апостолов»], с. V. (PL 92, col. 954d): Ubi notandum quod animam et mentem hominis nulla creatura iuxta substantiam possit implere, sed creatrix sola Trinitas, etc. [Здесь надо заметить, что душу и ум человека ни одна тварь не может наполнить по субстанции, но лишь Творец-Троица и т. д.] — Как мы видим, автор псевдо-августиновского трактата очень точно придерживался этого текста Беды. Петр Ломбардский употребляет выражение «овладеть душой» по поводу бесовской одержимости, в вопросе: Utrum daemones intrent in corpora hominum substantialiter, an illabantur mentibus hominum [Входят ли демоны в тела людей сущностным образом, или овладевают ли они умами людей] (II Sent., d. 8, q. 5. — PL 192, col. 669), со ссылками на Геннадия и Беду. — Св. Бернар называет illapsus [овладением] схождение Слова в душу (*Serm. in Cantica Cant.*, 74: PL 183, col. 1141). — Столетием позже св. Фома скажет: ... solus Deus illabatur animae, in qua sacramenti effectus existit [...только Бог овладевает душой, в которой существует действие таинства] (III^a, q. 64, a. 1). Это выражение встречается довольно часто в латинских трудах Мейстера Экхарта. История выражения *illabi animae* — от «Энеиды» (III, 89) до «Суммы теологии» — заслуживает специального исследования.

⁶¹ См. выше, стр. 156.

⁶² Ср. *Exp. in Io.*, Cus., f. 100^{vb}, ll. 6–8, где Мейстер Экхарт отождествляет мрак с *intimum*: Esto in altis, in altissimis, in celis, in medio, in intimis, scilicet in caligine et nebula, quia 'lux' deus 'in tenebris lucet' [Да будет в вышних, в превысших, в небесах, в средних странах, в глубинах, то есть во мраке и тьме, ибо свет — Бог — во тьме светит. В других местах объясняется, что мрак, о котором говорится в книге Исхода, означает lucem superexcellenter et intellectum nostrum reverberantem et caligare facientem [свет всепревосходящий и заставляющий наш ум трепетать и помрачаться] (*Exp. in Exod.*, Cus., f. 55^{vb}, ll. 51–53), или abscondita dei [сокровенная Божия] (там же, f. 42^{ra}, l. 48).

тайна коего разрешается в Боге: ибо *Esse est Deus* [Бытие есть Бог], как говорит Мейстер Экхарт в первом тезисе своего труда *Opus Propositionum*⁶³.

О божественном действии в тайниках души Мейстер Экхарт говорит в своей латинской проповеди на текст *Qui cepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Iesu* [Начавший в вас доброе дело будет совершать (его) даже до дня Иисуса Христа] (Флп. 1, 6). *Opus bonum* [доброе дело] начинается сошествием Бога в нас, где Он оказывается «погруженным во мрак», и завершается восхождением к светлости *Esse*, чистой от всякой побочной примеси⁶⁴:

Nota quomodo, secundum Augustinum, aliquid intimum nobis (scilicet anime) est, ubi nichil intrat corporale aut figuram habens corporis, quod soli deo dicatum est. Vide super 'Cuius est imago', Dominica 23. Certe ibi deus vere opus bonum operatur. Dicit autem 'cepit': nam, prout in nos descendit, obumbratur quasi in termino; perficitur autem, inquantum relinquendo quasi id quod est ascendit in ipso esse clarificatum in originem omnis esse, ubi iam non est hoc clausum, scilicet natura, sed est esse prius et purgatum ab omni additamento. Et hoc quod ait 'opus bonum', opus scilicet rectum, in nullo obliquatum, opus in singulari non divisum in natura inferiori. 'Opus quod deus operatur in diebus antiquis' (Ps. 43, 2). Dies antiqui sunt dies lucis intellectualis, dies eternitatis. Et hoc est quod sequitur: 'ipse perficiet in die Christi Iesu'. [Заметь, каким образом, согласно Августину⁶⁵, глубоко внутри нас (то есть внутри души) есть нечто, куда не входит ничто телесное или имеющее образ тела; это можно сказать только о Боге. (См. выше «Чей есть образ», на воскр. 23-е)⁶⁶. Несомненно, там Бог истинно делает

⁶³ *Prol. gener. in Opus tripart.*, LW I, p. 38, n. 12; p. 156, n. 11–12. — *Prol. in Opus propos.* [«Предисловие к “Книге утверждений”»], там же, p. 41, n. I.

⁶⁴ Cus., f. 159^{va}, ll. 5–19. — Экхарт добавляет (ll. 19–20): *De hiis quasi omnibus in psalmo: "sit splendor domini nostri super nos et opera manuum nostrarum", etc.* [Почти обо всех сих сказано в псалме: И буди светлость Господа Бога нашего на нас, и дела рук наших... Этот стих (17 псалма 89) очень близок к Пс. 4, 7, который у Мейстера Экхарта, как и у св. Фомы, применяется обычно к свету действующего разума. Таким образом, сокровенный тайник, где «Бог действует в разумных днях вечности», должен иметь место в тварном разуме.

⁶⁵ Псевдо-Августиновский текст, который Мейстер Экхарт имеет здесь в виду, как и в латинской проповеди *Cuius est imago hec et superscriptio* [Чий образ сей и написание?] — Мф. 22, 20 (см. следующее примечание). — это может быть XXXIV гл. *Liber de spiritu et anima* [«Книга о духе и душе»] (PL 40, col. 804).

⁶⁶ Эта латинская проповедь, на которую ссылается здесь Мейстер Экхарт, дополняет процитированное нами место. Воспроизводим этот еще не изданный текст по Cus., f. 160^{vb}, l. 49 — f. 161^{ra}, l. 2: *Cuius est imago hec et superscriptio? Mat. 22, 20. Huic qui[dem] respondet idem apostolus, Colos. 1, 15: 'imago dei invisibilis, primogenitus omnis creature'. Nota duo. Primo, quod imago, secundum Augustinum, ibique querenda est ubi anima vere lux est, non extinctum ex contagione ad corpus. Item, ubi nichil habens figuram huius mundi admittitur. Item, ubi superius in anima, ubi vertex anime nequitur lumini angelico... Adhuc, circa primum, nota, quod nichil ibi ingreditur ubi imago est, nisi solus deus et virtus, secundum aliquos, sola theologica quam operatur deus. Ezech. I [= 44, 1]: 'vidi portam in domo domini clausam'. 'Dei invisibilis', Io. 1, 18: 'deum nemo vidit umquam'. 'Nemo', nullus homo. Exod. 3, 33, 20: non videbit me homo et vivet. 'Umquam': non enim in tempore, cuius differentia est li umquam. Sequitur: unigenitus quidem in sinu patris, ipse enarravit.*

[Чий образ сей и написание? (Мф. 22, 20). На это отвечает Апостол (Кол. 1, 15): *образ Бога невидимаго, перворожден всяе твари*. Заметь два обстоятельства. Во-первых, что, согласно Августину, образ надлежит искать везде, где душа есть истинно свет, не погасший от приражения тела. Также, где нет доступа ничему, что имеет образ мира сего. Также, где высшая часть души соединяется с ангельским светом... Итак, относительно первого заметь, что ничто не входит туда, где пребывает образ, кроме Одного лишь Бога и, по мнению некоторых, энергии, которую производит Бог и о которой учат богословы. —

доброе дело. Но сказано *начавший*: ибо, по мере того как Он нисходит в нас, Он как бы полностью погружается во мрак; но приходит к завершению, когда, как бы оставляя то, что есть, восходит в своем просветленном бытии к началу всякого бытия — туда, где уже нет этого замкнутого, то есть природы, но есть первое Бытие, очищенное от всякой примеси. Это и есть, о чем сказано *доброе дело*, а именно — дело правое, ни в чем не искаженное, дело, не разделенное на частности в низшей природе. *Дело, какое [Бог] соделал... во дни древние* (Пс. 43, 2). *Дни древние* — это дни разумного света, дни вечности. Это и значит последующее: *будет совершать даже до дня Иисуса Христа* (Флп. 1, 6)].

Таким образом, сокровенное действие Бога в душе, когда оно спускается к низшей природе, представлено как «уклоняющееся», «искаженное», ибо оно разделяется на частности в *hoc clausum* [этом замкнутом], в *id quod est* [том, что есть]. И только покинув «то, что есть», чтобы возвыситься к началу всего бытия, оно предстает таким, каково оно есть, в своем совершенстве, не омраченном всем тем, что не есть *ipsum esse* [само бытие] в его абсолютной чистоте. Итак, это действие есть *esse*, которое здесь неотличимо от Божественного Бытия. В самом деле, если Бог начал *доброе дело* в тварях, оно остается *добрым* до тех пор, пока оно пребывает самотождественным, не искаженным в ограниченной природе. В действительности «экзистенциальное» действие Бога имеет начало только в нас и для нас; следовательно, оно безначально, потому что Бог действует в вечности (в *dies aeternitatis*), где Его действие есть Его существование. Так и наша *intimum nobis* [сокровенная глубина], в которой Бог совершает Свое дело, «внутренний человек», по Мейстеру Экхарту находится не во времени и не в каком-то месте, а в вечности⁶⁷. Так *esse absconditum* [сокровенное бытие] оказывается таковым в двояком смысле: 1) *Esse intimum* [глубинное бытие], сокровенное в этом тайнике души, который принадлежит вечности; 2) постольку, поскольку, покинув однажды «глубинность», экзистенциальное действие нисходит в «то, что есть», и оказывается в результате этого омраченным сущностными детерминантами. По-видимому, неизреченность божественного *Esse* простирается в понимании Мейстера Экхарта на существование тварей, образуя однозначную область *esse absconditum* [сокровенного бытия], как некий задний план тварных сущностей. Непознаваемое в Боге в силу его абсолютной чистоты *esse* не может быть познано и в тварных сущностях, где оно — «искаженное», так как не является более истинным существованием. Желая говорить об *ipsum esse* [самом бытии] Бога и тварных сущностей, мы впадаем, таким образом, в двусмысленность. Так, мы стоим или перед однозначностью *esse intimum* [глубинного бытия], не умея провести различие между тварным и нетварным, или же перед двусмысленностью существования, сообщаемого тварям, которое не есть уже истинное *esse*. *Creatura foris est, deus autem intimus est et in intimis* [Тварь — вне, Бог же — внутри и в глубинах]⁶⁸.

Иез. I (= 44, 1): «...видел врата в дому Господни затворенные» (перевод соответствует латинскому тексту. — Перев.). «Бога невидимого» не видел никто никогда (Ин., 1, 18). *Никто* — ни один человек: *Человек не может увидеть Меня и остаться в живых* (Исх. 3; 33, 20). *Никогда*: не во времени. Следовательно: *Единородный Сын, суций в недрах Отца, Он явил*.

⁶⁷ *Opus sermonium*, Cus., f. 140^{va}, ll. 15–20; 4° nota, quod homo interior nullo-modo est in tempore aut in loco, sed prorsus in eternitate. Ibi deus et solus deus, ibi oritur deus, quia ibi est... Hic homo interior spaciosissimus est, quia magnus sine magnitudine. [В-четвертых, заметь, что внутренний человек отнюдь не пребывает во времени и пространстве, но всецело — в вечности. Там Бог, и только Бог; там восходит Бог, ибо там пребывает... Сей внутренний человек — препространнейший, ибо он велик без величины]. — Ср. также f. 164^{va}, l. 56^b, l. 2.

⁶⁸ См. выше, стр. 171.

Мы внезапно замечаем, что учение Экхарта о бытии все более и более удаляется от соответствующего учения св. Фомы. Хотя мы прилагали до сих пор все усилия, чтобы «удержать» мысль Мейстера Экхарта в томистских понятиях, продолжая переводить *esse* как «существовать», упорно продолжая говорить об «акте существования», об «экзистенциальном действии» и т. п., уже становятся заметны очертания иной онтологии, которая заставит нас, может быть, отказаться от употребляемой св. Фомой терминологии «существования», когда мы будем говорить о доктрине бытия, отличающей тюрингского доминиканца.

Различая, вслед за Ангельским доктором, сущность и существование в тварных бытиях, Мейстер Экхарт, по-видимому, проводит между ними полное разделение таким образом, что понятие об акте отдельного существования, предназначенного для того, чтобы актуализировать ту или иную отдельную сущность, дабы сделать из нее определенное существующее — *hoc ens* [это сущее], имело бы здесь двусмысленное значение — значение существования «испорченного» в силу обособленности. Многообразие существования у св. Фомы с богатством тварного бытия, которому оно дает место⁶⁹, по-видимому, чуждо этой онтологии. Создается впечатление, что Мейстер Экхарт усматривает непреодолимую стену между сущностью и существованием внутри каждого тварного бытия.

Esse, вместо того чтобы проникать собой субстанцию, составляет замкнутую в себе сферу, ограду в сокровенном тайнике «существующих», куда не может проникнуть ничто тварное. Это — затворенные ворота святилища из видения Иезекииля (44, 1)⁷⁰. Здесь можно находиться либо внутри, в полноте *esse absconditum* [сокровенного бытия], там, где существуют действительно, либо — оставаясь вне, в обособленности *id quod est* [того, что есть], не иметь истинного существования. *Esse* имеет однозначный или двусмысленный смысл. И хотя Мейстер Экхарт продолжал ссылаться на св. Фому, говоря об аналогии, он, очевидно, имел совершенно иное понятие об *analogia entis* [анalogии сущего], как мы это увидим ниже. Пока же ограничимся констатацией, что потаенное бытие Экхарта не есть неизреченное бытие Фомы Аквинского.

Esse innominabile св. Фомы — это бытие трансцендентного Бога, о котором мы можем говорить *per viam eminentiae* [путем превосхождения], не впадая в двусмысленность и не оставаясь в однозначности бытия. *Esse absconditum* Мейстера Экхарта есть причина неизреченности Бога, *cuius natura est semper et solum esse intus et in intimis* [коего природа есть всегда и единственно — бытие внутри и в потаенных глубинах]⁷¹. Это — *esse* имманентное, но тайное, которое является причиной того, что каждый истинно *ест* только в неисследимых глубинах самого себя. Как и Бог, тварные существа неизреченны в отношении своего истинного бытия. потому что, как и Он, они пребывают *in intimis* [в глубинах]: *Quod si deus, utique et omnia — sive angeli, sive quevis alia. In deo enim sunt omnia, nec quicquam extra ipsum penitus* [Ибо если (таков) Бог, таковы и все — будь то ангелы, будь то еще кто-либо. Ведь все — в Боге, и вовсе никого нет вне Его]⁷².

⁶⁹ Sed esse est diversum in diversis. Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in errorem eorum incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale, quo quaelibet res est formaliter. [Но бытие различно в различных (тварях). Не подобает говорить, что Бог есть только бытие, чтобы не впасть в заблуждение тех, которые утверждают, что Бог есть то всеобщее бытие, каковым является формально всякая вещь.] — *De ente et essentia* [«О сущем и сущности»], с. 5. (изд. Roland-Gosselin, p. 37–38; изд. Perrier, *Opusc. philos.*, p. 43).

⁷⁰ См. лат. проп. *Cuius est imago* [Чий образ], цит. выше, прим. 66.

⁷¹ *Opus sermonium*, Cus., f. 140^{va}, ll. 13–15; f. 164^{va}, ll. 54–55.

⁷² Продолжение того же текста: f. 140^{va}, ll. 13–15; f. 164^{va}, ll. 55–56.

Тожественно ли, по Мейстеру Экхарту, *esse absconditum* [сокровенное бытие] Бога тайному бытию тварей? Мы не можем ни ответить на этот вопрос простым утверждением, ни настаивать на противоположном, проводя различие между чистотой Божественного Существа и потаенным бытием тварей в их глубинной основе. Пока мы вправе заметить по крайней мере следующее: для тварного бытия «быть» в собственном смысле слова — значит быть в Боге и в то же время в потаенных глубинах самого себя, в однозначно неизреченной области *esse absconditum* [сокровенного бытия].

8. Мистик или диалектик?

Opus bonum [дело доброе], которое Бог совершает во внутреннем человеке, есть и сообщение *esse* [бытия] — творение, и свершение тварей в бытии, осуществленное единство в боге. Начало тождественно концу в действовании Бога, который все сотворил из Себя Самого⁷³, в вечности. А внутренний человек, как мы видели, не принадлежит времени, но общается с Богом в вечности. Истинное *esse* тварей, по Экхарту, есть, таким образом, их «бытие-в-Боге»⁷⁴. Он хочет мыслить *esse* прежде всего в мистическом плане, где природное и сверхприродное, существование и благодать свершают только одно божественное действование в *in abdito animae* [сокровенных глубинах души]⁷⁵. *Esse absconditum* [сокровенное бытие] Мейстера Экхарта — это мистическое понятие бытия; оно относится одновременно к Богу и к истинному *esse*, которое тварь может иметь только в своей потаенной глубине. Когда, отправляясь от этой мистической реальности, которую он никогда не упускает из виду, Экхарт попытается развить свою доктрину бытия в терминах спекулятивного богословия, он увидит себя обязанным различать Бытие Божественное и бытие тварное в круговом движении взаимно противоречивых позиций, где стержень отрицания будет обращаться то в направлении Бога, то в направлении твари. Нам представляется более чем

⁷³ *Prol. gener. in Opus tripart.* (LW I, p. 40–41, n. 18 et 19: Creavit ergo omnia in principio, quia in se ipso principio. Et rursus, in se ipso principio creavit, quia preterita et retro hodie quasi in principio et primo creat... 4^m et ultimum, scilicet quod creatio et omne opus dei in ipso principio creationis mox simul est perfectum et terminatum, patet ex dictis. Ubi enim finis et initium idem, necessario simul fit et factum est, simul incipit et perfectum est. Deus autem, utpote esse, initium est et principium et finis. [Сотворил все в начале, ибо начало — в Нем Самом. И обратно, в Себе Самом сотворит начало, ибо прежняя и задняя ныне как бы в начале и прежде всего творит... 4-е и последнее, а именно, что творение и всякое дело Божие в самом начале создания является уже совершенным и законченным, очевидно из сказанного. Ведь где конец и начало — едино, там необходимо, чтобы действие и результат его были одно: одновременно и начинается, и является совершенным. Бог же, поскольку Он — Бытие, есть одновременно и начало, и первопричина, и конец.]

⁷⁴ Ср. лат. проп. на текст: Qui manet in caritate [Пребывающий в любви] (1 Ин. 4, 16), VI, 3 в LW IV, p. 60–64: manere in caritate = manere in Deo = manere in esse [пребывать в любви = пребывать в Боге = пребывать в бытии].

⁷⁵ Ср. лат. проп. (IX) на 3-ю неделю по Пятидесятнице на текст Deus omnis gratiae... ipse perficiet, etc. [Бог же всякой благодати... да совершит и т. д.] (1 Пет. 5, 10), в LW IV, p. 92–97, где Мейстер Экхарт говорит о благодати в тех же терминах, в каких он говорил в приведенных выше текстах о сокровенном бытии. Особо следует отметить: Nota, gratia est ad esse, ad intra sive ad intima, ad unum esse et vivere in Deo et cum Deo, cum non sit in potentia, sed in essentia, ubi nulla creatura unquam ingreditur, etc. [Заметь — благодать — в бытии, во внутреннем, то есть в сокровенном, в едином бытии, в том, чтобы и жить в Боге и с Богом, когда это не в потенции, а в сущности, там, куда ни одна тварь никогда не входит и т. д.] (p. 94, n. 99).

естественным, что в личности Мейстера Экхарта мистик таким образом «дублируется» диалектиком. Желать остановить свой выбор на одном из двух тезисов — «Экхарт мистик» или «Экхарт диалектик» — значило бы создать ложную альтернативу⁷⁶. Отнюдь не исключая взаимно друг друга, мистическая интуиция и диалектическая мысль не только могут сосуществовать, но и должны быть неразрывно связаны между собой в уме, устремленном к метафизической реальности, к «по ту сторону противопоставления» Творца и твари. Именно потому, что первая его интуиция бытия носила мистический характер, Мейстер Экхарт должен был изъясняться как диалектик, ибо всякий иной метод был бы непригоден для того, чтобы перевести это понятие бытия — одновременно простое и сложное — на интеллигибельный язык богословской доктрины. Иначе не могло и быть для религиозной мысли, первое положение которой гласило: *Esse est Deus* [Бытие есть Бог].

Мейстер Экхарт будет прибегать к диалектике каждый раз, когда он будет говорить об отношении между Бытием, которое есть Бог, и тварными бытиями. Как мы увидим, апофаза получит здесь совсем иной характер, чем тот, который был присущ ей при поиске «имени неименоваемого». Но когда тюрингский доминиканец вновь обратится к своей первой интуиции, чтобы постичь одновременно и нераздельно «Бытие-Бога» и наше «бытие-в-Боге», в однозначно неизреченной области *esse absconditum* [сокровенного бытия], он вновь вступит на путь интериоризированной апофазы, ориентированной к сокровенному и глубокому тайнику души. Этот *via remotionis* [путь удаления] не есть единственно лишь интеллектуальное действие, освобождающее *esse* «потаенное и сокровенное» от всего, что определяет его в тварной природе; это, прежде всего, путь «абстракции», или духовного совлечения (*Abgeschiedenheit*): человек, «совлекшийся всего», не ищущий более ничего, отказывающийся от искания Бога, — достигает Его в неприступной для твари глубине, где он общается с Богом *во дни вечности*.

9. Неведение Бога и себя самого

Поиск *Nomen innominabile* [Имени неизреченного], в котором мы следовали за Мейстером Экхартом, дополняя лаконичный текст *I Exp. Genes.* другими выдержками из его трудов, привел нас к тайне *esse absconditum* [сокровенного бытия], таящегося в нас самих. Это не есть отрицательное понятие безымянного Бога, трансцендентного по отношению к бытию; но и нельзя сказать, что апофаза Мейстера Экхарта, в противоположность апофазе Дионисия, приводит к имманентности Божественного Бытия. Уровень, на котором эта мысль стремится его достигнуть, превосходит противопоставление между трансцендентным и имманентным, между Богом и тварью. Это апофаза не-противопоставления, не-различия, апофаза, которая не исключает бытие только потому, что она хочет исключить единственно лишь различие. Но надо пойти еще дальше и, чтобы нейтрализовать противопоставление между неразличаемым и различным, включить определение одного в определение другого. Так диалектика пробудится вновь, и ничто не заставит ее умолкнуть, кроме прекращения самого поиска, кроме интериоризации, которая есть вхождение в имманентную трансцендентность, в Бездонность неведения Бога и самого себя.

Заключительная часть немецкой проповеди *Homo quidam nobilis abiit in regionem longinquam* [Некоторый человек высокого рода отправлялся в дальнюю

⁷⁶ Именно это делает о. Ж. Тери, когда он, например, говорит: «Экхарт — не человек интуиции, как можно было бы подумать. Это человек абстрактного мышления и диалектик» (*Archives...* III, p. 345, n. 3).

страну] (Лк. 19, 12) резюмирует все, что мы могли до сих пор сказать об апофазе Мейстера Экхарта. Это ответ на *Cur quaeris nomen teum* [Что ты спрашиваешь об имени Моем?], где поиск Неизреченного окончательно прекращен. Мы процитируем полностью этот прекрасный отрывок:

«Начало имеет только один смысл — конец, потому что в последнем конце успокаивается все, что когда-либо было одарено разумом. Последний конец бытия — это мрак, или неведение сокровенного Божества (*das vinsterniss oder unbekantniss der verborgen en gothait*), где свет светит и тьма не объяла его» (Ин. 1, 5). Поэтому Моисей говорит: *Суций послал меня к вам* (Исх. 3, 14), Суций — Тот, Кто без имени, Кто есть отрицание всех имен и Кто никогда не имел имени. И потому пророк сказал: *Истинно Ты Бог сокровенный* (Ис. 45, 15) — сокровенный в глубине души, так что Глубь Бога и глубь души составляют одну и ту же глубинную основу (*grund*). Чем больше ищут Тебя, тем меньше Тебя находят. Искать Его должен таким образом, чтобы никогда не найти: если ты Его не ищешь, ты Его находишь. Да научимся же мы искать Его так и пребывать вечно в Нем, с помощью Божией. Аминь»⁷⁷.

Глава вторая

Nomen omninomabile [Имя всеименуемое]

1. *Nomen super omne nomen* [Имя превыше всякого имени]

Поиск «имени неименуемого» не должен приводить нас к забвению множественности имен, подобающих Богу. Если отрицательное богословие псевдо-Дионисия превозносит безымянность Бога в Его трансцендентной «сверхсущности», оно не исключает тем не менее многоименности в имманентности Его исхождений-явлений. Бог является безымянным или многоименным в зависимости от того, как Его рассматривают — в Нем Самом или как Первопричину всего существующего — в Его действиях *ad extra* [обращенных вовне]¹. Мейстер Экхарт также скажет это, комментируя текст Исхода: *Omnipotens nomen eius* [Всемогуще имя Его] [в синодальном переводе: *Иегова имя Ему*. — Перев.] (15, 3)².

⁷⁷ Немецкая проповедь n° 15 в: DW I, p. 252–253. Мы цитируем этот отрывок по французскому переводу, опубликованному в: *Maître Eckhart. Traités et Sermons* [Мейстер Экхарт. Тракаты и проповеди] (éd. Aubier, 1942), p. 191.

¹ См. выше, гл. 1, раздел 3: «Безымянность и многоименность».

² *Exp. in Exod.*, Cus., f. 43^{vb}, ll. 5–13: *Sequitur secundo videre quod dicitur omnipotens esse nomen eius. Licet autem de nominibus dei notaverim in diversis locis, — prius super genesim, capitulo 13°, secundo super illo: Oriens nomen eius, Zacharie (6, 12), et philip-pens 2°, super illo: donavit illi nomen quod est super omne nomen, — quia tamen thomas, parte 1^a, questione 13^a, materiam de nominibus dei, utrum deus sit nominabilis, fundat super isto verbo, Omnipotens nomen eius, placet hic notare ad presens quatuor.* [Далее, имя это именуется всемогущим. Подобаает, однако, отметить различные места, где сказано об именах Божиих: во-первых, Быт., гл. 13; во-вторых, «Восток — имя Ему» (Зах. 6, 12; в синод. переводе: *имя ему ОТРАСЛЬ*. — Перев.) и Флп. 2, 9: *Дал Ему имя выше всякого имени*; поскольку, однако, Фома (ч. 1^a, вопрос 13^a) тему об именах Божиих (именуем ли Бог) основывает на словах «Всемогуще имя Его», уместно обозначить это место четвертым.] — «Изложение» этого свидетельства является трактатом о значении утверждений и отрицаний, в четырех частях (f. 43^{vb}, l. 5 — 46^{vb}, l. 24); трактату предшествуют несколько замечаний о всемогуществе (f. 43^{ra}, l. 48^{vb}, l. 4), и он дополнен исследованием Божественных имен у Моисея Маймонида, в комментарии к тексту Исх. 20, 7: *Non assumes nomen Dei tui in vanum* [Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно] (ff. 50^{rb}, l. 9 —

Избрав этот текст Писания для обсуждения в *Exp. in Exod.* [«Толковании на книгу Исхода»] вопроса о Божественных именах, конкретно — вопроса многоименности, характерной для пути утверждений, немецкий доминиканец последовал примеру св. Фомы³. «Всемогущее» имя, по Мейстеру Экхарту, должно соответствовать такому принципу, по которому неизменное Божество воссияло бы во множестве имен, подобно «агафонимии» Дионисия. Таким образом, это имя не должно быть одним из серии многоименности, — оно должно быть превознесено над множественными именами.

И не на Дионисия, а на *Liber de causis* [«Книгу о причинах»] ссылается Экхарт, чтобы заявить теперь, что «имя выше всякого имени (Флп. 2, 9) не есть неизменное, но объемлет все имена» — *non est innominabile, sed omninominabile*⁴. Нас не должно удивлять, что здесь для обоснования многоименности используется

52^{va}, l. 51). Если к этому добавить рассуждение на тему *Ego sum qui sum* [Я есмь Сущий] (f. 42^{rb}, l. 6 — 43^{ra}, l. 47), мы убедимся, что *Exp. in Ex.* содержит важнейшие мысли Мейстера Экхарта о Божественных именах. Этот вопрос рассматривался специально в книге *Opus quaestionum* [«Книга вопросов»] (до сих пор еще не обнаруженной): *Notavi de hoc plenius in libro questionum, ubi agitur de nominibus dei* [Подробнее я говорил об этом в «Книге вопросов», где речь идет об именах Божиих] (*Exp. in Ex.*, Cus., f. 43^{ra}, ll. 25–26).

³ S. Th., I^a, q. 13, a 1 (*Utrum aliquod nomen Deo conveniat*): *Sed contra est quod dicit Exod., XV (3): Quasi vir pugnator: Omnipotens est nomen eius.* [(Подобает ли Богу какое-либо имя): Но против этого то, что сказано в Исх. 15, 3: «Как муж борец: Всемогуще имя Его» (синод. пер.: *Господь муж брани, Иегова имя Ему*).]

⁴ *Exp. in Ex.*, Cus., f. 43^{vb}, ll. 25–40: *Quantum ad primum, primo accipiat quod in De causis dicit 6^a propositio: 'Causa prima superior est omni narratione'; et ibidem, 22^a: 'causa prima est super omne nomen'. Rursus, in libro 24 philosophorum dicitur: 'deus est quod solum voces non significant, nec mentes intelligunt propter dissimilitudinem'. Notandum autem quod in De causis dicitur deus non innarrabilis, sed superior narratione, secundum illud Psalmi (137, 2): Magnificasti super omne nomen sanctum tuum; et Philipp. 2, 9: Donavit illi nomen quod est super omne nomen. Non est innominabile, sed omninominabile. Unde Augustinus, super Io., sermone 13, tractans illud psalmi (36, 10), *apud te est fons vite*, dicit: 'Omnia possunt dici de deo, et nihil digne dicitur de deo; nichil latius hac inopia: queris nomen congruum, non invenis; quoquo modo dicere, omnia invenis'. Verba sunt Augustini. [Что касается первого, следует прежде всего выслушать сказанное в 6-м положении книги «О причинах»: «Первопричина выше всякого слова»; и там же в 22-м: «Первопричина выше всякого имени». Точно так же в «Книге 24-х философов» сказано: «Бог — единственный, кого не обозначают слова и не постигают умы по причине несходства». Следует, однако, заметить, что в книге «О причинах» Бог именуется не несказанным, но превыше всякого слова, согласно псалму: *Возвеличил еси над всем имя Твое святое* (Пс. 137, 2); и Флп. 2, 9: *дал Ему имя выше всякого имени*. Поэтому и Августин в 13-м слове *Exp. in Io.*, говоря о псалме 35, 10: *Ибо у Тебя источник жизни*, утверждает: «Всякое может быть сказано о Боге, и ничего достойного не говорится о Боге; нет ничего обширнее этой нищеты: ищешь подходящего имени — и не находишь; каким образом сказать — находишь всяческая». Таковы слова Августина.] В издании О. Барденхевера «Псевдо-Аристотелевский текст об истинном благе, известный под названием Книги о причинах» (О. Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis*. Freiburg-im-Breisgau, 1882) два положения, цитированные Экхартом, находятся под № 5 и 21 (стр. 168 и 183). Мы будем цитировать в дальнейшем *Liber de causis* [«Книга о причинах»] по более позднему изданию Р. Стил в «Трудах Роджера Бэкона», вып. XII (R. Steele, «Roger Bacon Opera», fasc. XII. Oxford, 1935); см. полож. 6 и 22 на стр. 166 и 178. — *Liber 24 philosophorum* [«Книга 24-х философов»] была опубликована Кл. Боймкером: «Псевдо-герметическая „Книга 24-х магистров“» в юбилейном издании к 70-летию Георга, барона фон Хертлинга (Cl. Baumecker, «Das pseudo-hermetische 'Buch der vierundzwanzig Meister'», in *Festgabe zum 70. Geburtstag von Georg Freiherrn von Hertling*. Freib. im Br., 1913). 16-е положение, цитируемое Экхартом, находится на стр. 36. — Св. Августин. *In Ioh. evang.*, tr. 13, n. 5: PL, col. 1495.*

тот же самый текст св. Апостола Павла, который Мейстер Экхарт цитировал вслед за Дионисием, чтобы доказать безымянность Бога. Имя «превыше всякого имени» есть переходная точка между двумя: будучи «омонимом» (соименным), оно может руководить апофатическим поиском «имени неименуемого», возводя ум человека к божественной неизреченности, а с другой стороны, оно может точно так же служить отправной точкой для противоположного движения — движения катафазы, ибо Первопричина, превышая всех имен, содержит в себе все свои действия — что должно делать ее «всеименуемой». *Nomen super omne nomen* [имя превыше всякого имени] есть, таким образом, источник всех имен, которые могут быть отнесены к Первопричине на основании действий, — именно потому, что это есть Имя единственное. Это имя, которое обозначает Бога в самом принципе Его всемогущества, должно приписывать Ему все, что Он может произвести, и в то же время напоминать о трансцендентности Первопричины по отношению к ее действиям. Оно знаменует грань между безымянностью *Deus absconditus* [Бога сокровенного], невыразимого, Каков Он есть в Себе Самом, и многоименностью Бога — активного Принципа, Который позволяет познавать и именовать Себя в Своих многочисленных деяниях. В отрыве от «имени неименуемого», отнесенное к Первопричине, имя *превыше всякого имени* остается амбивалентным: в своей единственности оно может быть в равной мере отнесено и к Бытию, не имеющему имени, выражая Его недостижимую отрешенность, и к Бытию со множеством имен, которые оно определяет. В самом деле, как Первопричина Бог не есть более единственно предмет бесконечного апофатического изыскания — Божество, которое скрывается *sub ratione esse et essentiae* [под принципом бытия и сущности]: Он получает все имена на основании Его деяний, хотя ни одно из этих наименований не в состоянии обозначить Его в собственном смысле. Вот почему, процитировав 16-е положение «двадцати четырех философов»⁵, высказывающееся отрицательно о божественном «несходстве», Мейстер Экхарт обращается к книге *De causis* [«О причинах»], чтобы объяснить, что Первопричина не абсолютно несказанна, хотя она и превыше всякого *narratio* [сказывания].

С появлением момента причинности, апофаза Мейстера Экхарта изменяет свой характер. Теперь это уже не мистическая апофаза, взывающая неизреченное Бытие в Нем Самом, вне всякого творческого действия, по ту сторону универсального отношения всего существующего к единой Причине *omnia* [всех]. Конечно, Бог-Причина тварного бытия не есть Иной, чем Тот, Чье имя «неименуемо»; но уровень, на котором стремится теперь достигнуть Его богословская дискурсия, формируя множество имен, уже не тот. *Via remotionis* [путь удаления] послужит здесь для того, чтобы отделить модус значения, связываемый с понятиями, созданными для выражения тварных совершенств, дабы перенести их к трансцендентной Причине, пользуясь путем превосходения, где отрицания уже не превалируют над утверждениями⁶. Изложение о Божественных

⁵ В изд. Кл. Боймкера (цит. соч., стр. 36) текст этого положения приводится в более полном виде: *Deus est, quem solum voces non significant propter excellentiam, nec mentes intelligunt propter dissimilitudinem*. [Бог есть единственный, Кого слова не обозначают вследствие превосходства и умы не разумеют вследствие несходства.]

⁶ В конце своего рассуждения о Божественных именах Мейстер Экхарт истолковывает в этом смысле отрицания Дионисия, следуя примеру св. Фомы (см. ниже). Эта трансформация Дионисиевой апофазы провозглашается в *Tabula expositionum libri Exodi* [«Таблица изложений книги Исход»] (Cus., f. 41^{ra}, ll. 33–41) в следующих выражениях: *Habes etiam ibidem plura de nominibus quibus deus nominatur in scriptura, a philosophis, a sanctis et doctoribus. Et quomodo affirmationes sunt proprie in divinis, negaciones autem improprie. Nec obstat verbum dyonisi dicentis quod negaciones in divinis sunt vere,*

именах в *Exp. in Exod.* [«Толковании на Исх.»] не знает иной апофазы, несмотря на пространное отступление об отрицательном богословии Маймонида, по учению которого все положительные выражения двусмысленны⁷. Не отвергая категорически эту радикальную апофазу «еврейских философов и мудрецов», — которой он еще воспользуется в дальнейшем, чтобы превознести Бога в Себе превыше всех совершенств, которые могут быть наименованы исходя из тварного бытия, — в данном случае Мейстер Экхарт отдает предпочтение учениям «наших христианских учителей». Действительно, принцип аналогии и различения между реальным и предикаментальным [тем, что может быть высказано]⁸ лежит в основе учения о применении имен к Богу, принятого в христианском богословии. Желая говорить об имени «всесовершенном», об «имени превыше всякого имени», которое подобает Богу, поскольку Он есть Первопричина всего существующего, Мейстер Экхарт избирает перспективу, в которой потребуются собрать все имена в единое Имя.

2. Дарование бытия

В этой новой перспективе не только апофаза, ориентированная на неизреченность *Esse absconditum* [сокровенного Бытия], уступит место отрицанию *modus significandi* [модуса обозначения] в именах, приписываемых Богу, но и мистическая интуиция замкнутой и однозначно неизреченной сферы Бытия, пребывающего по ту сторону всякой причинности, отступит — не исчезая полностью — перед видением бытия, отделенного от Причины и действий. В предшествующей главе мы уже видели⁹, что мистическое понятие *esse absconditum* [сокровенного бытия] охватывает без различения три следующих момента: 1) *esse*, которое есть Бог; 2) *esse* — божественное действие в сокровенных глубинах души и 3) совершенное *esse*, которое твари имеют в Боге. Эти три

affirmaciones autem incompacte. [Имеешь там также многое об именах, которыми Бог именуется в Писании, философами, святыми и учителями. И то, каким образом утверждения являются собственными в применении к Божественному, отрицания же — несобственными, не противоречит словам Дионисия, который говорит, что отрицания в применении к Божественному истинны, утверждения же нецелостны.]

⁷ Cus., f. 43^{vb}, l. 56 — 45^{ra}, l. 51. Этот отрывок открывается изречением Маймонида (*Le Guide des indécis* [«Путеводитель колеблющихся»], ch. 58) — Ср. S. Munk: *Le Guide des égarés* [«Путеводитель заблуждающихся»], франц. пер., т. 1, стр. 238–239), которое цитируется Экхартом (f. 43^{vb}, l. 56 — f. 44^{ra}, l. 2.): Tertio accipiat sententia Rabymois, qui libro 1^o, capitule 57, sic ait: 'Scias, quod enuntiatio de creatore per verba negativa est vera, in qua non cadit dubitatio, nec est in ea diminutio in veritate creatoris ullo modo. Sed enuntiatio de ipso per verba affirmativa partim est in equivocatione <partim in imperfectione>'. — Ср. ниже f. 44^{ra}, ll. 29–31: etiam essentia non dicitur de deo et de aliis nisi equivoce pure; и f. 44^{rb}, ll. 49–52: omnia positive dicta de deo, quamvis sint perfectiones in nobis, in deo tamen non plus sunt nec perfectiores sunt quam horum opposita. [В-третьих, принимается изречение рабби Моисея, который в книге 1-й, главе 57, говорит так: «Знай, что высказывание о Творце в отрицательных словах истинно, в них отсутствует сомнение и нет никакого умаления истинности Творца. Но высказывание о Нем в словах утвердительных является отчасти двусмысленным (отчасти несовершенным). — Ср. ниже, f. 44^{ra}, ll. 29–31: даже слово «сущность» говорится о Боге и о других только чисто двусмысленно; и f. 44^{rb}, ll. 49–52: все сказанное о Боге положительно, хотя в нас это суть совершенства, в Боге же это не совершеннее, чем их противоположности.] — Мейстер Экхарт возвращается к вопросу апофазы у Маймонида в том же *Exp. in Exod.*, комментируя свидетельство гл. 20, 7: *Non assumas nomen Dei tui in vanum* [Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно] (f. 51^{vb}–52^{va}).

⁸ Cus., ff. 45^{ra}, l. 52–45^{va}, l. 18 (четыре примечания).

⁹ См. выше, стр. 175–176.

момента суть единая неизреченная реальность, когда Экхарт хочет говорить об *esse* в высшем плане — плане мистического опыта. Их единство не нарушается, когда бытие, рассматриваемое как «дело», одновременно начинаемое и завершаемое Богом, предстает в динамическом аспекте кругового движения: нисхождение, когда действие Бога оказывается омраченным тварной природой, и восхождение к «светлости» «чистого, беспримесного» бытия, началу всякого *esse*. Этот новый аспект бытия в движении отнюдь не противоречит статическому видению, ибо истинное *esse* тем не менее остается закрытой и тайной сферой, где пребывает Бытие-Бог и бытие-в-Бог, откуда ничто не удаляется, если только не удаляется собственное бытие тварей (*opus obliquatum*)¹⁰. Эта косвенная рефракция Божественного *Esse* вне Себя Самого говорит о разрыве непрерывности, об онтологически внешнем характере твари, что обязывает богослова различать между *Esse*-причиной и *esse*-действием.

Бог сообщает бытие тварям, изводя их из небытия: *creatio est collatio esse post non esse* [творение есть дарование бытия после небытия], как часто повторяет Мейстер Экхарт вслед за св. Фомой¹¹. Хотя и «косвенное», ограниченное в тварной природе, *hoc et illud* [в конкретности], в которую оно нисходит и предстает как бы разделенным в отдельных бытиях, — это есть все же божественное действие, которое сотворяемый получает *aliunde et ab alio* [со стороны и от другого]; оно остается неразделенным само в себе и всегда внутренним, потому что Бог является внешним и «другим» только с несовершенной точки зрения тварей. Таким образом, это «иное» находится внутри тварных бытий. Нет ничего, что было бы для них столь «внутренним» и собственным, нет ничего, что было бы столь первичным, как *esse*, полученное «от другого», как действие или влияние Первопричины¹². Не всегда легко различить у Экхарта, о чем он говорит —

¹⁰ См. место о *opus bonum* [деле добром], цитируемое на стр. 173–174.

¹¹ *Prolog. gen. in Op. tripart.* [«Общее предисловие к трехчастному опусу»], LW I, p. 160, n. 16: *creatio est collatio esse, nec oportet addere 'ex nihilo', quia ante esse est nihil. Constat autem quod ab esse et ipso solo, nullo alio, confertur esse rebus, sicut esse album a sola albedine. Igitur deus et ipse solus, cum sit esse, creat sive creavit.* [Творение есть дарование бытия — не подобает добавлять «из ничего», так как до бытия нет ничего. Известно, однако, что только бытие, и ничто иное, сообщает бытие вещам, подобно тому, как бытие белого сообщается одной только белизной. Итак, Бог, и только Он, поскольку Он есть Бытие, творит или сотворил.] — Ср. *Exp. in Sap.*, в: *Archives...* III, 338; IV, 279. — Saint Thomas. *I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1: *creare autem est dare esse* [Творить же — значит даровать бытие]. — Г-н Конрад Вейс в своем издании «Общего предисловия» приводит в примечании (LW, цит. место, n. 1) определение творения, данное Авиценной, *Met.* [«Метафизика»], VI, с. 2 (Venise, 1508, f. 92^{ra}): *haec est intentio quae apud sapientes vocatur creatio, quod est dare rei esse post non esse absolute* [это понятие, именуемое мудрецами творением, которое состоит в том, чтобы даровать вещи бытие после абсолютного небытия].

¹² *Exp. in Gen.*, I^a ed., LW I, p. 53, n. 14 (по рукописи E, которую мы объединяем с Cus., f. 7^{ra}, ll. 8–23): *4^m vero principale, scilicet quod omne citra deum habet esse ab alio sive aliunde, sic concluditur ex premissis. Dictum est enim quod deus creavit celum et terra m, id est suprema et infima, et per consequens omnia. Creatio autem est collatio esse. Et hoc est quod Proclus dicit propositione XI: 'omnia entia procedunt ab una causa prima'. Et Augustinus, I Confessionum, sic ait: 'nulla vena trahitur aliunde, qua esse currat in nos, preterquam tu facis nos, domine'. Nec tamen imaginandum est, tamquam ab extra in nos veniat, eo quod deus, utpote causa prima, intimus sit (C: intimus fit) entibus et eius effectus sive influencia, utpote primi et supremi, est naturalissima et suavissima et convenientissima, sicut declaravi in Opere propositionum, tractatu De superiori, ratione et exemplo.* [4-е положение, а именно, что всё, кроме Бога, имеет бытие от другого или из другого источника, выводится следующим образом из посылок. Ведь сказано, что Бог сотворил небо и землю, то есть высшее и низшее, и, следовательно, всё. Творение же есть дарование бытия. Именно это и говорит Прокл в XI положении:

о бытии как Божественном действовании или о бытии — первом действии творческой Причины. Но все же, когда он говорит о бытии, которое Бог «сообщает» и которое тварь имеет «извне», выражения эти чаще всего относятся к тварному действию, к самой твари — внешней по отношению к Причине, которая изводит ее из небытия. Так, сказав: *Omnis creationis actio est collatio esse* [Всякий акт творения есть дарование бытия], Мейстер Экхарт добавляет: *Et hoc est quod Proclus dicit propositione XI: 'omnia entia procedunt ab una causa prima'* [«Это и есть то, что говорит Прокл в XI положении: “Все вещи происходят от одной первой причины”»]¹³. Сообщать бытие — это значит производить тварные «вещи», имеющие внешнее *esse*, отличное от внутреннего божественного действия, которое их производит. «Бытие», общий атрибут всего существующего, должно обозначать здесь «первую тварную реальность».

Поскольку, согласно «Книге о причинах»¹⁴, *prima rerum creatarum est esse* [первое, что имеют тварные вещи, есть бытие], бытие предстает как самый смысл «тварности» вещей. Действительно, если вещь, произведенная Богом, есть *ens*, наделенный также жизнью и разумом, то лишь в силу своего *esse* она может рассматриваться как тварь. Если бы можно было вообразить нечто живое и мыслящее, что не имело бы никакого существования вне «жить» и «мыслить», это было бы нечто «нетварное». Таким образом, бытие «присоединяется» к вещи, чтобы сформировать ее как тварную, «сделанную» божественным действием. Именно эту тонкую мысль высказывает св. Иоанн в своем Евангелии: *quod factum est, in eo vita erat* [что было сотворено, в том была жизнь] (Ин 1, 3–4)^а. Тем самым он дает понять, что вещи тварные, то есть получившие *esse* от Бога, существуют в силу этого факта сами по себе, но что они были «жизнь» в Боге и как жизнь были «нетварны», как Бог¹⁵. В Первопричине вещи не существуют, или, вернее, они существуют в ней *intellectualiter* [интеллектуально, т. е. на уровне Божественного замысла. — *Ред.*], как нетварные основания тварей. Они начинают существовать в себе самих лишь под влиянием причины действенной, которая изводит их вовне, сообщая им *esse formale* [формальное (оформленное) бытие]¹⁶. Экстериоризированное творческим актом, собственное бытие тварей отличается от *Esse*, которое есть Бог, и от неопределенного состояния всех вещей в Боге. Это уже не *esse absconditum* [сокровенное бытие], образующее замкнутую в себе сферу, и не вечные принципы, которые сливаются с жизнью Божественного Разума, но это — *esse* [бытие], внешнее по отношению к своей Причине, разделенное на множество *entia* [сущностей] — индивидуальных бытий, созданных божественным действием «взамен ничего». Комментируя текст книги Премудрости

«Все вещи происходят от одной первой причины». И Августин в 1-й книге «Исповеди» говорит так: «Ни одна жилка, по которой течет в нас бытие, не протягивается извне, но Ты один творишь нас, Господи». Да и нельзя представить, чтобы нечто приходило извне, так как Бог, как Первопричина, глубже вещей и Его действие или влияние, как Первого и Высшего, являются самыми естественными, и самыми сладостными, и самыми уместными, — как я заявил в «Книге положений», в трактате «О высшем смысле и примере».] Ср. там же, р. 49, п. 2 (Cus., f. 6^{ra}, ll. 40–43). — Второе положение Прокла см. в: E. R. Dodds *Proclus, The Elements of Theology* [«Прокл: элементы богословия»] (Oxford, 1933), р. 12. — Св. Августин. *Confess.* I, с. 6, п. 10 (изд. «Belles Lettres», I, р. 9).

¹³ См. предыдущее примечание.

¹⁴ Положение 4-е: *Prima rerum creatarum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud* [прежде тварных вещей есть Бытие, и нет ранее Его чего-либо тварного]. — Ed. Steele, р. 164 (Bardenhewer, р. 166).

^а Здесь существенное расхождение с синодальным переводом: *Все чрез Него начало быть... В Нем была жизнь.* — Перев.

¹⁵ *Exp. in Sap.*, в: *Archives...* III, 345.

¹⁶ Там же, р. 342–343.

Соломона (1, 14): *Creavit enim Deus, ut essent omnia* [Ибо Он создал все для бытия] в том смысле, чтобы *ut haberent esse extra, in rerum natura* [имели внешнее бытие, в природе вещей]¹⁷, Экхарт, по-видимому, не покидает плана естественного богословия и употребляет те же выражения, что и св. Фома.

3. Воды над твердью и воды под твердью

Необходимо различать вечные и нетварные принципы тварей, с одной стороны, и вещи, которые были произведены всемогущим действием Божиим, — с другой. Первые «не созданы» — и в этом смысле они «не суть», если «быть» означает быть изведенным к существованию; вторые «созданы», то есть сотворены¹⁸, и, следовательно, они *sunt* [суть], имея *esse formale extra* [внешнее формальное бытие], в своих собственных формах, которые образуют их как определенные бытия. Напротив, в Боге вещи еще не таковы, какими они будут в самих себе (лев, человек, солнце); вместо того, чтобы быть там по принципу «таких-то вещей», они пребывают там согласно иному модусу — модусу божественной жизни и божественного разумения¹⁹. Рассматриваемые в своих вечных причинах, в своих нетварных принципах, твари составляют предмет неизменяемой науки, но в самих себе, в том, что относится к их формальному бытию, они изменчивы и не могут дать места определенному, надежному знанию²⁰. Изменчивость и текучесть тварных бытий аллегорически выражена в книге Бытия образом вод, примененным ко всему творению. В этой связи Мейстер Экхарт напоминает, что Фалес Милетский, «один из семи мудрецов», считал воду всеобщим началом вещей²¹. Отделение воды, которая под твердью, от воды, которая над твердью (Быт. 1, 6–8) означает двоякое *esse* твари²²: 1) устойчивое бытие, которое она имеет в своих изначальных причинах, в Слове Божием, — идеальное бытие, которое сообщает нетленный и неколебимый характер познанию вещей, тленных и изменчивых в самих себе; 2) бытие, которое тварные вещи имеют вне своих идеальных «принципов», в своих индивидуальных природах, в присущих им формах. *Primum est esse virtuale, secundum est esse formale* [Первичным является «виртуальное» бытие, вторичным — «формальное»]²³. Мейстер Экхарт сближает

¹⁷ Там же, р. 338 и след.

¹⁸ Мейстер Экхарт употребляет здесь термин *facere* [делать] в значении «творить, производить из небытия к бытию». В другом месте (*Lib. Parabol. Genes.*, Cus., f. 29^{va}, ll. 50–54) он проводит различие между *facere, factio* — создание из уже существующего бытия, и *creare, creatio* — творение из небытия. Он никогда не вкладывает в термин «творить» значение «упорядочивать вещи, уже сотворенные, «сделанные», следуя в этом примеру св. Августина.

¹⁹ *Exp. in Sap.*, в: *Archives...* III, 352.

²⁰ Там же, р. 343.

²¹ *Exp. in Gen.*, I^a ed., LW I, p. 63, n. 79 (ср. там же, n. 82); Cus., f. 10^{rb}, l. 54 — f. 10^{va}, l. 4.

²² Там же, n. 77 (Cus., f. 10^{rb}, ll. 11–20). См. след. примечание. Ср. *Lib. Parabol. Genes.*, Cus., f. 27^{vb}, ll. 39–43, где «двоякое творение» — неба и земли — должно означать «двоякое бытие» тварей.

²³ *Exp. in Gen.*, I^a ed. (компилятивный текст): Nota, quod omnis creature dupliciter (C: duplex) habet esse: unum in causis suis originalibus, saltem in verbo dei, et hoc est esse firmum et stabile. Propter quod scientia corruptibilium est incorruptibilis, firma et stabilis; scitur enim res in suis causis. Aliud (add. C: est) esse rerum extra, in rerum natura, quod habent res in forma propria. Primum est esse virtuale, secundum est (add. C: esse) formale, quod plerumque infirmum et variabile. Et fortasse iste sunt aque superiores et inferiores, inter quas dividit firmamentum, quia superiores sunt firme et stabiles, in quo dividuntur, id est distinguuntur, ab inferioribus. [Заметь, что вся тварь имеет двоякое бытие: одно в своих изначальных причинах и, во всяком случае, в Слове Божием, и это есть бытие твердое и устойчивое. По этой причине наука о вещах

этот двойкий модус бытия с двумя мирами — интеллигибельным, где обитает истина, и чувственным, миром подобий, — в учении Платона²⁴. Он упоминает также экземплиаризм Боэция²⁵ и, чтобы сделать более понятным то, что он понимает под *esse virtuale* [бытие виртуальное], говорит о виртуальном существовании форм в небесном двигателе Аверроэса²⁶. Эти сближения, позволяющие предположить у

тленных — нетленная, твердая и устойчивая: ибо вещь познается в ее причинах. Другое бытие вещей — внешнее, в природе вещей, которое вещи имеют в собственной своей форме. Первое бытие — виртуальное, второе — формальное, поскольку совершенно непрочное и изменчивое. И, может быть, это и есть воды над твердью и воды под твердью, между которыми проводит разделение небосвод, ибо верхние — прочные и устойчивые, чем они и отделяются, то есть отличаются от низших.]

²⁴ Там же, p. 62–63, n. 78 — компиляция с Cus., f. 10^{ib}, ll. 33–38: *Premissis alludit quod dicit Augustinus, Contra Academicos, Platonem sensisse duos esse mundos: unum intellectualem, in quo ipsa veritas habitat, alium sensibilem, quem manifestum esse (C: est) nos visu tactuque sentire; illum verum, hunc verisimilem et ad illius imaginem factum.* [В предпосылках он намекает на сказанное Августином в книге «Против Академиков» — что, по мнению Платона, существуют два мира: один интеллектуальный, в котором обитает истина, другой — чувственный, явление которого мы воспринимаем через зрение и осязание; тот — истинный, правый, этот — право-подобный и созданный по его образу.] — Св. Августин, *Contra Acad.*, III, c. 17: PL 32, col. 954. — Ср. «Тимей», 28a.

²⁵ Там же, p. 63 и Cus. ll. 39–40: *Et hoc est quod Boetius dicit: 'cuncta superno ducis ab exemplo', ut habitum est supra.* [И это есть то самое, что говорит Боэций: «Все возводи вывесь, к образцу — ибо образ пребывает в вышних.»] — *De consol. phil.* [«Утешение философское»] III, metr. 9: PL 63, col. 758.

²⁶ Там же, p. 63–64, n. 83 и Cus., f. 10^{va}, ll. 16–27: 4^o, *posset etiam dici, quod aque super celos et sub celo dicuntur propter duplex esse rerum, de quo prius dictum est: unum virtute, aliud formale extra. Predictis attestatur quod Commentator, super XII Methaphysice, dicit omnes formas huius mundi esse virtute in motore celi. Rursus notandum, quod esse virtute sive virtuale est longe nobilius et prestancius quam esse rerum formale. Et hoc notat li 'super': 'super celos sunt' vel 'super celo sunt', quia in motore celi sive orbis primi sunt quantum ad illud esse. Motor autem super celos est ordine essentialis causalitatis et necessitatis (C: nature).* [В-четвертых, можно бы также сказать, что воды над небом и под небом называются так по причине двойкого бытия вещей, о чем говорилось выше: одно — виртуальное, второе — формальное, внешнее. Ранее сказанным засвидетельствовано, что Комментатор (этот «титул» усвоен в схоластической литературе Аверроэсу. — *Перев.*) в своем толковании на XII книгу «Метафизики» (Аристотеля. — *Перев.*) утверждает, что все формы этого мира существуют виртуально в небесном двигателе. Снова надлежит заметить, что виртуальное бытие гораздо благороднее и превосходнее формального бытия вещей. На это и указывает слово «над»: «пребывают над небесами», или «пребывают над небом», потому что в двигателе неба, или мира, они — первые в отношении этого бытия. Двигатель же над небом принадлежит по своей сущности к порядку причинности или необходимости.] — Ср. Averroës, в: *Arist. Op. omnia* (Venetiis apud Iuntas, 1552), VIII, f. 143^{va}, ll. 44–60: *Ergo calores generati ex caloribus stellarum, generantes quamlibet speciem sp ecierum animalium, habent mensuras proprias illius caloris ex quantitibus motuum stellarum et dispositionibus earum adinvicem in propinquitate et remotione. Et ista mensura provenit ab arte divina intellectuali, quae est similis uni formae unius artis principalis, sub qua sunt artes plures. Secundum hoc igitur est intelligendum quod natura facit aliquid perfecte et ordinate, quamvis non intelligat, quasi esset rememorata ex virtutibus agentibus nobilioribus ea, quae dicuntur intelligentiae. Ista autem proportionales et virtutes, quae flunt in elementis a motibus solis et aliarum stellarum, sunt hae, quas reputat Plato esse formas, et eas intendit: sed longe respiciebat eas, quapropter dicit formas esse.* [Итак, различное тепло, порождаемое различным теплом звезд и порождающее каждый вид среди животных видов, соответствует по своему характеру теплу, которое зависит от количества движений звезд и их взаимного расположения — сближения или отдаления. И этот характер происходит от разумного божественного искусства, которое подобно одной форме одного основного искусства, под которой находится несколько (или много) искусств. В соответствии с этим следует понимать и то, что природа, хотя и не разумеет,

Экхарта благоприятную почву для «различных коммуникабельных форм платонизма»²⁷, должны помочь нам уловить ту истину, которую, как считает немецкий богослов, он находит в Откровении.

Дуализм Платона обязывает нас рассматривать вещи не только в их изменчивом бытии, внешнем по отношению к производящей их Причине, но и в их изначальной Причине, по ту сторону противопоставления между внутренним и внешним, между Причиной и действием, между активным и пассивным аспектами творения. Иными словами, дуализм потенциального и формального бытия вещей заставляет нас обратиться к поиску первичного принципа божественного творения на более высоком уровне, чем тот, на котором Бог является как Причина бытий, которые Он творит, сообщая им бытие. Если «Имя превыше всякого имени» применимо к Первопричине, оно должно обозначать ее в ее глубинном корне, в самом ее основании, где она еще причина, коррелятивная действиям. «Первое бытие» тварей в их «изначальных причинах» не есть некое действие, предшествующее творению, потому что оно со-существенно творческой Причине, как творческие глаголы со-существенны единому Слову Божию, Который изрекает их вовне.

Наряду с образом вод над твердью и под твердью, двояким сотворением неба и земли «в начале»²⁸, священные тексты содержат и другие выражения, в которых Мейстер Экхарт также усматривает откровение дуализма, присущего понятию тварного существа. Не указывает ли на этот двоякий модус бытия книга Бытия, когда она сначала говорит: «И сказал Бог: *fiat firmamentum* [да будет твердь], а затем добавляет: *fecit Deus firmamentum* [и создал Бог твердь]? *Fiat* [да будет] относится к первому *esse*, *fecit* [создал] и *factum est* [стало так] — к *esse secundum extra* [бытию в его внешнем аспекте]²⁹. И снова следует ссылка на св. Ап. Иоанна: *quod factum est, in eo vita erat* [в том, что было создано, была жизнь]³⁰; и, чтобы показать, каким образом одна и та же вещь может существовать в самой себе, то есть «внешне», как произведенная или сотворенная, пребывая в то же время в Слове по первому *esse*, как «жизнь», Мейстер Экхарт приводит классический пример «арки»³⁰ в материале и в мысли строителя. *Archa in*

создает нечто совершенное и упорядоченное, как будто ею руководят более благородные силы, которые называются умными сущностями («*intelligentiae*»). Эти-то пропорции и качества, которые были получены элементами от движений Солнца и других звезд, суть то самое, что Платон считает «формами»; но он был далек от их понимания, почему и называл «формами». Ср. также там же, ф. 149^{vb}, ll. 60–66.

²⁷ Это выражение, принадлежащее г-ну Этьену Жильсону, может иметь очень широкое значение; у таких авторов, как Экхарт, оно не исключает даже Аверроэса. Здесь не имеет большого значения то, что «Комментатор» отрицает идеальные формы Платона: достаточно того, что он признает абстрактное и потенциальное бытие форм в душе художника, — это уже позволяет цитировать его, наряду с Платоном и Боэцием, как сторонника «двоякого бытия» тварей.

²⁸ *Exp. in Gen.*, I^a ed. Cus., f. 7^{va}, ll. 22–29 (отсутствует в E); *Lib. Parabol. Genes.*, Cus., f. 27^{vb}, ll. 39–49.

²⁹ *Exp. in Gen.* I^a ed., LW I, p. 63, n. 78. — Cus., f. 10th, ll. 40–45.

³⁰ См. прим. ^{a)} на стр. 183. — *Перев.*

³⁰ Несколько выше (цит. соч., ll. 30–33) мы встречаем в том же значении пример дома — *domus in mente artificis* [дом в уме архитектора], — восходящий к Аристотелю («Метафизика», 1070, а, б) и постоянно используемый св. Фомой: I^a, q. 15, а. 1; q. 18, ad 2^m; 3^m, и т. д. Мейстер Экхарт предпочитает пример *archa in mente* [арки в уме]. Так, он говорит, например, в *Exp. in Io.*, LW III, p. 8, n. 6: *Arca enim in mente artificis non est arca, sed est vita et intelligere artificis, ipsius conceptio actualis* [Ведь арка в уме строителя есть не арка, но жизнь и разумение архитектора, его собственное действительное понятие]. Этот пример заимствован Мейстером Экхартом, без сомнения, у св. Августина (см. текст *Exp. in Ioh. evang.*, tr. I, n. 17: PL 35, col. 1387, — цитируемый в примечании издателями

mente artificis [арка в мысли строителя] не сделана (или не «создана», когда речь идет о Божественной мысли); в известном смысле, она есть жизнь (*vita quaedam sive quoddam vivere* [некая жизнь или некий акт жизни]), ибо для существ, наделенных разумением, «знать» значит «жить» в собственном и истинном значении этого слова, точно так же, как «жить» значит «существовать» для всего живого³¹. Это предполагает внедрение бытия в жизнь и жизни — в интеллект, откуда следует, что единственный истинный образ существования разумной природы есть познание³². Познанный или постигнутый умом (*archa in mente*) предмет получает таким образом модус бытия познающего субъекта: он находится в нем *intellectualiter* [интеллектуально], более благородным образом, чем он существует в своей собственной природе, в материи³³. Если так обстоит дело с человеческой мыслью, это тем более верно в отношении Божественного Слова, в Котором тварь присутствует интеллектуально, *in virtute causae suae* [как причина самой себя], по образу, не включающему форму, «нетварному» и превосходящему бытие, определенное формами, которое тварные *entia* [сущии] имеют в своей собственной природе.

Экхарта, цит. соч.). Отметим все же пример *archa* [арки] в латинском переводе «Толкования» Аверроэса на XII кн. «Метафизики (Ven. a. 1552, vol. VIII. f° 149^b, ll. 51–53): Si igitur forma arcae quae est in anima artificis esset esse arcae, non moveretur ad agendam arcam. [Итак, если бы форма арки, которая имеется в душе строителя, являлась бытием арки, он не подвигся бы к созиданию арки.]

Следует сразу же отметить странную aberration критиков, превративших *archa in mente* [арку в уме] Мейстера Экхарта (не имеющую большого значения, кроме примера «бытия в намерении») в некую реальность духовного и «мистического» порядка, отождествив ее с *aliquid in anima, abditum mentis* [нечто в душе], [глубинами ума], нетварной основой, искрой и проч. Мы были удивлены, обнаружив источник этой ошибки, ставшей почти всеобщим убеждением, у Монс. Грабмана (M. Grabmann, *Neuaufgefundene Pariser Quaestiones*... [«Вновь найденные Парижские “Вопросы”...»], München, 1927, p. 85–87). Авторитет почтенного историка средневековой мысли привел к распространению мифа о «нетварной духовной арке», который прочие критики приняли, не задав себе вопроса, каково же подлинное значение выражения *archa in mente* [арку в уме] в латинских трудах Экхарта. Так, г-н Гальвано делла Вольпе говорит о «нетварности этой духовной арки, глубинной основы души», о «гетеродоксальном Экхартовом понятии мистической арки» (M. Galvano della Volpe, *Il misticismo speculativo di Maestro Eckhart nei suoi rapporti storici* [«Умозрительный мистицизм Мейстера Экхарта в его исторических связях»], Bologna, 1930, p. 137 и сл.). Мы еще вернемся к этому вопросу в дальнейшем, при рассмотрении учения Мейстера Экхарта о человеческом разуме.

³¹ *Exp. in Gen.*, 1^a ed., LW I, p. 63, n. 78 (Cus., f. 10^{rb}, ll. 46–52): Ipsum enim quod in se est extra, utpote factum sive creatum, in ipso verbo est vita, quantum ad primum esse, sicut archa extra in materia est facta, in mente (add. C: autem artificis) non est facta, sed vita quaedam sive quoddam vivere. Cognoscere siquidem proprie et vere vivere est cognoscentibus et vivere esse. [Жизнь же того, что само по себе пребывает вне, как соделанное, или сотворенное, находится в Слове в отношении первого бытия, подобно тому как арка создана вне, в материи, в уме же не сделана, но является некоей жизнью или неким образом жизни. Ведь для познающих познавать — это собственно и истинно жить, а жить — значит существовать.]

³² Это понятие — *intelligere-vivere-esse* [познавать-жить-существовать] — находится в зависимости от 12-го положения *Liber de causis* (изд. Steele, p. 171; у Bardenhewer, prop. II, p. 175): Primorum omnium quedam sunt in quibusdam per modum quo licet ut sit unum eorum in alio. [Во всех первейших одни находятся в других, в соответствии с модусом, который определил, чтобы одно из них было в другом.]

³³ Ср. св. Фома, II^a–II^{ae}, q. 23, a. 6, ad I^{um}: Ea autem quae sunt infra animam, nobiliori modo sunt in anima quam in seipsis: quia unumquodque est in aliquo per modum eius in quo est, ut habetur in *Lib. de causis* (prop. XII). [Те же, которые находятся внутри души, благороднее в душе, чем в себе самих: потому что каждое находится в другом по модусу того, в чем оно находится, о чем сказано в «Книге о причинах» (полож. XII).]

4. Слово без слова

Онтологический дуализм, который связывается с понятием тварной реальности, внешней по отношению к творческой Причине, но имеющей свое потенциальное основание в мысли Божественного Художника, не может, разумеется, повлиять на единство Слова, в котором вечные принципы тварей совпадают с Единым Разумом, Который ведает их творением вовне. Тем не менее применительно к тварным бытиям понятие, которое мы имеем о Божественном Слове, как бы поляризуется, не раскалываясь надвое, на аспекты внешний и внутренний, звучащий и молчаливый единого Слова Божия.

«Заметь, — говорит Экхарт³⁴, — что эти воды (находящиеся над твердью) наиболее совершенным и наиболее подобающим образом благословляют Слово Божие, ибо в Нем они не престают благословлять и славословить в молчании, без внешнего слова и превыше времени, Слово, Которое пребывает в Уме Отца, в безмолвии, Слово без слова или, вернее, превыше всего, что есть слово». Потенциальное бытие всех вещей в божественном Слове обладает благородством в силу того факта, что Само Слово существует в Уме Отчем, где пребывает «в безмолвии», не исходя вовне как действенная Причина тварных бытий. Это безмолвное Слово, «Слово без слова», превышее всякого высказывания, содержащее в себе все творческие слова, все *fiat* [да будет], вечные принципы или идеи тварей, также пребывает таким образом, если не потенциально, то по крайней мере внутренне, в безмолвии Отчего Ума. Хотя Оно *исходит* от Отца, Слово тем не менее остается в Божественном Уме как «основание», согласно которому Отец Его рождает. Мейстер Экхарт напоминает в этой связи, что греческое слово λόγος означает по-латыни не только *verbum* [слово], но также и *ratio* [разум]³⁵. Пример *archa in mente artificis* [арки в уме строителя] может быть, таким образом, применен также в известном смысле к Слову Божию, хотя *esse secundum* [вторичное, обусловленное бытие], которое получают твари, остается Ему чуждым до Воплощения. Действительно, Сын, или Слово, остается Единым со Отцом, или Началом, Которому Он по сущности тождествен: Он *apud Deum* [у Бога], а не *sub Deo* [под Богом]. Напротив, твари, «аналогические бытия», будучи раз созданы, наделены внешним бытием и уже не соприродны Началу: они ниже Его, они «нисходят» от Того, Кто их творит, чтобы быть *sub principio, non apud ipsum* [под началом, не у Него]³⁶. Несмотря на это различие между рождением, которое не переходит в

³⁴ *Exp. in Gen.*, I^a ed. LW I, p. 62, n. 77 (Cus., f. 10^{rb}, ll. 23–30): Aque enim ille sunt (add. E: aque) in virtute cause sue non aque formaliter sive in forma propria. Et nota quod ille aque perfectissime et propriissime benedicunt verbum dei, in quo in silentio, sine verbo exteriori et super tempus, laudant et benedicunt semper verbum quod est in silentio paterni intellectus, verbum sine verbo, aut potius super omne verbum. [Воды же эти в своей причинности не суть воды формально, или в собственной форме. И заметь, что эти воды наиболее совершенным и наиболее подобающим образом благословляют Слово Божие, в Котором они в безмолвии, без внешнего слова и превыше времени всегда хвалят и благословляют Слово Божие, пребывающее в безмолвии Отчего Ума, Слово без слова или, вернее, превыше всякого слова.]

³⁵ *Exp. in Io.*, LW III, p. 6, n. 4: Quarto notandum, quod procedens est in producente sicut ratio et similitudo, in qua et ad quam producit procedens a producente. Et hoc est quod Graecus habet: 'In principio erat verbum', id est logos, quod latine est verbum et ratio [В-четвертых, следует заметить, что происходящий есть в производящем как разум и подобие, в котором и для которого производится происходящий производящим. Это и означает по-гречески: *В начале было Слово*, что на латинском языке означает и слово, и разум]. — Ср. *Exp. in Gen.*, I^a ed. LW I, p. 49, n. 3 (Cus., f. 6^{ra}, ll. 46–50).

³⁶ *Exp. in Io.*, LW III, p. 7, n. 6.

небытие (*non transit in non esse*)³⁷, и творением, которое есть сошествие *primum esse* [первого бытия], — исхождение Слова и исхождение твари от Единого Начала, где оба существуют как «основание» их изведения, оказываются настолько сближенными в доктрине Мейстера Экхарта, что ему предъявлялось обвинение в учении о вечности творения³⁸.

Внутренний аспект Слова — *sine verbo* [без слова] или *super omne verbum* [превыше всякого слова] — заставляет вспомнить о λόγος ἐνδιάθετος [слово внутреннее] стоиков, Филона и некоторых христианских богословов первых веков. Ссылаясь на св. Августина³⁹, Экхарт проводит терминологическое различие между греческим λόγος и латинским *Verbum*: первый термин, который означает прежде всего «разум», отмечает всего лишь отношение Второго Лица Троицы к Отцу, тогда как второй обозначает в то же время отношение Сына к тварям, ко всему, что Слово творит «действенной силой»⁴⁰. Означает ли это различие, что Слово, «изреченное» Отцом, имеет в Себе Самом модус бытия, отличный от того, какой Он имел в Божественном Уме как «разум» (=Логос)? Если бы это было так, Слово имело бы, как и твари, потенциальное бытие в Начале и нечто аналогичное *esse formale* в Себе Самом, поскольку Он есть Лицо сформированное, произведенное Отцом, или происходящее от Начала. Можно поддаться искушению истолковать в этом смысле заявление Экхарта: «Сын имеет неодинаковые свойства во Отце и в мире. Во Отце Он — как нетварный Разум, вот почему Сын знает Отца; в мире Он — как *esse*, вот почему мир был сотворен Им, но Его не познал»⁴¹. Если λόγος προφορικός [Слово произносимое] Мейстера Экхарта находится по отношению к создаваемому Им миру *non sub proprietate verbi sive rationis et intellectus cognoscentis, sed sub proprietate esse* [не по свойству слова, или разума, и познающего ума, но по свойству бытия], возникает вопрос, каково же это бытие Сына в мире, которое отличает Его от того, что Он есть в Божественном Уме? Список комментированных цитат из Евангелия от Иоанна вносит большую определенность в этот вопрос; мы находим здесь: *filius est in patre ut verbum et ratio, et propter hoc filius nescit patrem* [Сын во Отце как Слово и Разум и поэтому Сын знает Отца] — Мф. 11, 27; *in mundo autem non est proprie ut ratio, sed ut esse et factum esse, et propter hoc 'mundus eum non cognoscit'* [В мире же не есть собственно

³⁷ Там же, p. 8, n. 8.

³⁸ См. три первые осужденные положения Мейстера Экхарта (n. 501–503 у Denzinger, *Enchirid. symbol.*), в особенности 3-е: *Item simul et semel quando Deus fuit, quando Filium sibi coaeternum per omnia aequalem Deum genuit, etiam mundum creavit* [Таким образом, одновременно и единожды когда Бог родил Сына, совечного Себе, во всем равного Богу, — тогда же Он сотворил мир]. — Ср. акты Кельнского процесса, опубликованные о. Тери в: *Archives...* I, p. 174. 3^e из осужденных положений взято из *Exp. in Gen.*, I^a ed. (LW I, p. 5, n. 7 и Cus., f. 6^{va}, ll. 3–5).

³⁹ *De diversis quaestionibus LXXXIII* [«О 83-х различных вопросах»]. Q. 63: PL 40, col. 54.

⁴⁰ *Exp. in Io.*, LW III, p. 22, n. 28.

⁴¹ Там же, p. 37, n. 45: *Sed notandum quod filius in patre est verbum, id est ratio, quae non facta est; sed ipse idem filius in mundo est non iam sub proprietate verbi sive rationis et intellectus cognoscentis, sed sub proprietate esse. Et propter hoc mundus per ipsum factus est, sed ipsum non cognovit. Et hoc est quod hic dicitur: in principio, id est patre, erat verbum; sed infra dicitur: 'in mundo erat et mundus per ipsum factus est et mundus eum non cognovit'. Et post, <decimo> septimo: 'pater iuste, mundus te non cognovit, ego autem te cognovi'. [Но следует заметить, что Сын во Отце есть Слово, то есть Разум, Который не сотворен; но Тот же Сын в мире есть не в свойстве Слова или Разума и познающего Ума, но в свойстве бытия. И потому мир был Им сотворен, но Его не познал. Это здесь и сказано: В начале — то есть в Отце — было Слово; но ниже сказано: В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал. И далее, в семнадцатой главе: Отче Праведный! и мир Тебя не познал; а Я познал Тебя.]*

как разум, но как бытие и творение, и посему *мир Его не познал* (Ин. 1, 10)⁴². Могло ли Слово быть в Боге потенциально, как твари, и, произведенное Отцом, могло ли Оно также получить формальное бытие? Так что же — Оно Бог во Отце и тварь в мире?

Трудность, которую представляют процитированные здесь тексты, находит свое разъяснение в *Liber parabolarum Genesis* [Книге притчей Бытия], где Мейстер Экхарт возвращается к первому «авторитету» Библии, чтобы еще раз сказать о двояком Божественном «изведении»: *Prima productio sive emanatio Filii et Spiritus sancti a Patre aeternaliter; item, productio sive creatio generalis totius universi ab uno Deo temporaliter* [Первое изведение, или эманация, Сына и Духа Святого от Отца в вечности; затем — изведение, или творение общее всей вселенной Единым Богом, — во времени]⁴³. Свойства этого второго «изведения» видны во всяком действии естественных производителей, которые создают что-либо вне себя самих: это производство исходит от «известного небытия» и достигает «известного бытия» (*ex non ente aliquo et ad ens aliquod* [из некоего небытия и к некоему сущему]): так, лошадь создается из «нелошади», «белое» из того, что не является белым. Производящий принцип определяется здесь как причина определенного бытия, тогда как то, что произведено, имеет смысл и наименование «сделанного», или «действия». Само определение причины указывает у Аристотеля на эту инаковость результата: *causa est ab quam sive ex qua sequitur aliud* [причина есть то, от чего или из чего следует нечто иное]⁴⁴. Черты, характеризующие действительность естественных агентов, мы встречаем вновь в действиях Божественной Причины: произведенные вне производящего Начала, они предстают как «тварные», или «тварь». Иначе обстоит дело в отношении «первого изведения», *in divinis* (в Божественной Природе), которое получает отрицательный аспект по отношению ко второму: 1) оно не является внешним для производящего; 2) его исходная точка не есть небытие, или ничто; 3) его конечный предел не есть бытие. Отсюда следует, что изводящее Начало в божественной эманации не есть ни Творец, ни Причина; то, что Он изводит, не есть «сделанное», или «сотворенное», или «результат»: это «порождение», имманентное своему началу, где «изведенное» не есть *aliud* [иное] по отношению к изводящему, но остается едино с ним⁴⁵. Мы можем уже понять, что означает для Мейстера Экхарта

⁴² Cus., f. 85^{rb}, ll. 23–25.

⁴³ *Lib. Parabol. Genes.*, Cus., f. 26^{rb}, ll. 4–7.

⁴⁴ Речь идет о третьем роде причин: действительности, или принципе изменения. Ср. «Физика», II, 3, 194b, 29–32; «Метафизика» I, 3, 983a, 30.

⁴⁵ *Lib. Parabol. Genes.*, Cus., f. 26^{rb}, ll. 8–28: *Sciendum ergo quod in naturalibus, in omni actione sive productione que est ad extra producentem et que est ex non ente aliquo et ad ens aliquod, principium productionis habet rationem cause et ipsum quod producit habet nomen et rationem facti et extra facti. Primum patet ex philosopho, qui ait: causa est ab quam sive ex qua sequitur aliud. Secundum patet ex ipso nomine, 'effectus' enim sonat 'extra factus' sive factum extra facientem. Ex quo patet consequenter, quod tale productum habet rationem creati sive creature, tum quia producit extra producentem, tum quia producit ex non ente aliquo ad ens aliquod, puta ex non equo equus, album ex non albo. Ex hoc autem primo quod dictum est in naturalibus productionibus patet, quod in divinis productio sive emanatio omnis, cum non sit ad extra producentem, nec sit ex non ente sive ex nichilo, nec etiam tertio sit ad esse, hoc procreatum non habet rationem facti nec creati nec effectus, et producat non habet nomen aut rationem creatoris nec cause, et productum non est extra producentem nec aliud, sed unum cum producente. [Итак, следует знать, что в вещах естественных в каждом действии или произведении, которое есть вне производящего и которое осуществляется из некоего небытия к некоему бытию, начало «производства» имеет значение причины, а то, что производится, имеет имя и значение соделанного, и соделанного вне. Первое явствует из слов Философа (Аристотеля. — Перев.): «Причина есть то, от чего или из чего следует*

творение *sub ratione esse* [в значении бытия]: это — переходное действие, которое производит бытие исходя из небытия. *Esse* не имеет здесь другого значения, кроме значения тварного бытия, произведенного *ex nihilo* [из ничего] как «такое-то конкретное бытие» (*ens hoc et hoc*), бытие тварное, в отличие от *esse simpliciter* [просто бытия], общего для Божественных Лиц, сообщение которого не есть переход от небытия к бытию⁴⁶.

Если «смысл» действительного присутствия Бога в Его творениях есть *esse*, то это экстериоризированное бытие есть «первая тварная реальность»: *creavit enim Deus, ut essent omnia* [ибо Он создал все для бытия] (Прем. 1, 14)⁴⁷. Вещи, произведенные вовне, извлеченные из небытия, получают известное бытие, являются несовершенным *productum* [продуктом, произведением], в котором *producens* [Производящий] не явил Себя полностью, таким, каков Он есть. Но все, что произведено кем бы то ни было, есть его «слово», его «высказывание», в котором он себя возвещает, себя являет: производить — это значит говорить, выражать себя в слове⁴⁸. Поскольку существуют два различных «изведения», можно говорить о двух «словах» — внутреннем и внешнем. Действительно, акт творящего, «речение», которым он себя являет, всегда является двояким: 1) выражение, которое относится к *essentialia interiora producentis* [внутренней сущности производящего], есть акт, неотделимый от его природы, акт, без которого производящее начало не могло бы быть тем, что оно есть; 2) напротив, внешний акт произведен, или изречен, вне сущности производящего, откуда следует, что *unde*

(нечто) другое. Во-вторых, это явствует из самого слова — ведь «произведение» значит — соделанное вне, или соделанное вне делающего. Отсюда вытекает, что такое «произведение» имеет значение сотворенного, или твари, как потому, что производится вне производящего, так и потому, что производится из некоего небытия к некоему бытию, например, из «нелюди» — лошадь, из небелого — белое. Из того, что сказано о естественных «произведениях», явствует, что в Божественном плане «произведение», или эманация, поскольку она не пребывает вне производящего, не происходит из небытия, или «из ничего», и, в-третьих, не имеет целью дарование бытия, — такое «порождение» не имеет значения «соделанного», или сотворенного, или «произведения», и Производящий не имеет ни имени, ни значения творца или причины, и Произведенный не произведен вовне, не есть «иное», но — един с Производящим.]

⁴⁶ Там же, II. 34–37: *Creatio enim est productio ex nichilo. Celum et terra sunt ens hoc et hoc, filius autem et spiritus sanctus, ut dictum est, non sunt hoc et hoc sed esse simpliciter, totum et plenum esse, nec sunt ex nichilo* [Ведь творение есть произведение из ничего. Небо и земля суть конкретные сущие, Сын же и Дух Святой, как сказано, не суть конкретные сущие, но просто бытие, цельное и полное бытие, и Они — не «из ничего»].

⁴⁷ См. выше, p. 183–184. Ср. *Exp. in Gen.*, I^a ed., Cus., f. 7^b, II. 19–25: (*deest in E*): *Rursus 3^o, resumendo quod dicitur In principio creavit deus celum et terram, dicamus quod deus creavit celum et terram in principio, id est in esse sive ad esse; id est creavit ut essent. Sapientie 7^o: Creavit ut essent omnia. Esse enim primum est et principium omnium intencionum sive perfectionum. De hoc diffuse notavi super Sapientiam, 7.* [Опять же, в-третьих, резюмируя слова: *В начале сотворил Бог небо и землю*, скажем, что Бог сотворил небо и землю в начале, что значит — в бытие, или для бытия; это значит — сотворил, чтобы они были. Прем. 1, 14 (в оригинале ошибочно указано Прем. 7. — *Ред.*): *Ибо Он создал все для бытия*. Бытие же есть первое и главное среди всех совершенств, или намерений. Об этом я писал подробно в толковании на книгу Премудрости Соломона, 1.] — *Exp. in Sap.*, изд. Thèry, *Archives...*, III. 338–364.

⁴⁸ *Lib. Parabol. Genes.*, Cus., f. 32^{va}, II. 47–52: *...productum universaliter est verbum sivo locutio sui producentis, ipsum dicens et manifestans; et ipsum producens producendo loquitur suum productum et se manifestat et pandit per productum, in producto et in ipsa productione; et producere est suum dicere* [... произведенное вообще есть слово, или речение, производящего, высказывающее и являющее его; и сам производящий высказывает свое произведенное, и являет, и распространяет себя через произведенное, в произведенном и в самом действии произведения; и «производить» — это его «говорить»].

sine ipso potest natura esse producentis et dicentis [без него может существовать природа производящего и говорящего]⁴⁹. Это различие относится также к Божественному Слову, Которое есть, с одной стороны, внутреннее Слово, в Котором Отец Небесный выражает и высказывает Свою сущность, а с другой стороны, — тварный мир, своего рода экстериоризованное слово, через которое Тот же Отец, не говоря с совершенной определенностью, что Он есть, все же приоткрывает нечто, что Ему свойственно. Внутреннее Слово как река, пребывающая в недрах «Начала», не исходит вне субстанции Отца, вне «Единого», каковым признано Первое Лицо, в противоположность внешнему слову, которое, осуществляясь вне Единого, не является божественным лицом: *extra unum cum Patre est, sub Uno est, creatus est* [вне единства со Отцом, оно находится под Единым и есть тварь]⁵⁰. Внешнее произведение, изреченное слово у Мейстера Экхарта есть, таким образом, тварная вселенная, в той мере, в какой она являет Божие всемогущество. Тем не менее Божественный акт остается единственным и совершенным: в Своем внутреннем Слове Бог говорит все и обращается ко всем, но «не все способны Его услышать или слышат только отчасти», по

⁴⁹ Там же, Cus., f. 32^{va}, l. 59 — 32^{vb}, l. 8: Secundo advertendum, quod principium communiter habet actus duos principiat et loquitur sive dicit, et se in ipsis pandit et manifestat. Unum quidem exteriorem, qui foris stat et extra, qui propter quod et exterior dictus est; non enim pertinet ad essentialia interiora producentis, unde sine ipso potest natura esse producentis et dicentis. Alius autem actus est interior, sine quo non stat principium productionis, nec umquam ab illo separatur, sicut nec calor ab igne; propter quod interiorque dicitur, quasi intra essentialia computandus. [Во-вторых, следует возразить, что начало вообще имеет два акта, посредством которых оно начинает и говорит, или изрекает, и самое себя в них распространяет и являет. Один — внешний, который пребывает снаружи и вовне, почему и называется внешним; он не касается внутренних сущностных глубин производящего, и потому природа производящего, или говорящего, может существовать без него. Другой же акт — внутренний, без которого не существует начало производящего и никогда с ним не разлучается, подобно тому, как жар от огня; потому он и называется внутренним, что его следует считать совершающимся как бы внутри сущностей.] — Мейстер Экхарт приводит пример внутреннего акта, весьма типичный для всего его духовного и нравственного учения: щедрость бедняка не проявляется во внешних делах благотворительности, — говорит он, — и все же она есть внутренний акт, который nunquam quiescit nec cessat, quinimmo sine ipso mortua est virtus [никогда не успокаивается и не престаёт, ибо без него мертва добродетель]. Слово Апостола Иакова о вере, которая *без дел мертва* (2, 26), понимается в том же смысле: quantum ad interiorem actum, qui est credere [в отношении к внутреннему акту, который есть — верить] (там же, f. 32^{vb}, ll. 9–16).

⁵⁰ Там же, Cus., f. 32^{vb}, ll. 20–33: Hiis igitur premissis, patet manifeste quod pater celestis id quod est et sui ipsius essentiam pandit, manifestat, dicit et loquitur verbo et actu interiori qui est dicere et verbum, quod est fluvius intus manens, in principio, apud patrem, non foris aut extra procedens, extra substantiam patris, extra unum quod patri appropriatur... Actu vero exteriori, hoc ipso quod est exterior, est extra essentiam producentis procedens, extra unum cum patre est, sub uno est, creatus est. Et propter hoc in ipso et per ipsum pater non dicit id quod est perfecte sed aliquid sui, secundum illud Iob., 36 (25): 'Omnes vident eum, unusquisque intuetur procul'. [Из этих предпосылок, таким образом, ясно вытекает, что Отец Небесный Свою Сущность и То, Что Он есть, распространяет, являет, говорит и изрекает Словом и внутренним актом, который есть — «говорить»; и Слово, Которое есть река, пребывающая внутри, в начале, у Отца, не исходя наружу или вовне, вне субстанции Отца, вне Единого, которое усваивается Отцу... Во внешнем же акте, именно в силу того, что он — внешний, исходит (Слово) вне сущности Производящего, пребывает вне единства со Отцом, под Единым и есть тварь. И потому в Нем и через Него Отец не говорит того, что является совершенным, но что-либо, Ему принадлежащее, согласно Иов. 36, 25: *Все люди могут видеть их* (в Вульгате — «Его». — Перев.); человек может усматривать их издали.]

св. Августина⁵¹. «Слышать» Бога — это значит получать от Него тварное бытие — частичное, фрагментарное, недостаточное для того, чтобы явить сущностное бытие, которое Божественное Слово и «основания» всех вещей имеют в единстве Отчего Ума. Это несовершенное явление есть, таким образом, внешний отзвук «Безмолвного Слова», высказывание, которое обретает звучание лишь в той мере, в какой оно воспринимается тварным слухом, *sub ratione esse* [по принципу бытия], от Божественного действия. Вот почему тварь не познала Сына, Который присутствовал в мире «в свойстве бытия».

Мейстер Экхарт не говорит, понимает ли он под этим присутствием Сына в мире «действенную силу» Слова⁵², несовершенно явленную тварным бытием, или Лицо Сына Воплотившегося, Которого мир не познал в Его Божестве. Без сомнения, мысль тюрингского доминиканца должна была объединять эти два смысла — кстати, мы находим их слитыми воедино в одном месте *Exp. in Io.* [«Толкования на Иоанна»], где Экхарт говорит о воздаяниях будущего века. Знание Божества составляет *praemium essentiale* [основную награду] блаженных, но они получают также *praemium accidentale* [дополнительную награду] — познание тварей во Иисусе Христе, Который был послан в мир⁵³. Если истинное познание тварей принадлежит к обетованиям будущей жизни, значит, истинно познавать их возможно только, соотнося их с их нетварными «принципами-основаниями», которые совпадают с единым «Умом», или Словом, в безмолвии Отчего Ума и представляются множественными и звучащими только в отношении к бытиям, произведенным Божественной Причиной внешне. Таким образом, одно и то же Слово, оставаясь единым со Отцом, Который есть Единый по преимуществу, получает аспект множественности, поскольку «принципы-основания» тварей излучаются во всех вещах и делают их доступными пониманию, хотя они и «не поняты» тьмой тварного бытия⁵⁴. В дуалистической перспективе

⁵¹ Текст Иова (см. предыдущее прим.), дополненный ссылкой на Дионисия (*I Ep.*: PG 3, col. 1065) дает визуальную метафору несовершенного восприятия Божественного явления во внешнем, тварном. Метафора, заимствованная у Августина (компиляция двух текстов: *Confess.* X, с. 6, п. 10 и с. 26, п. 37, изд. «Belles Lettres», II, 247 и 268. Ср. LW III, р. 68, п. 1), выражает ту же мысль, говоря о слухе, который более подобает Слову. — Там же (продолжение цитированного места), II. 33–37: *Et dyonisius dicit per sententiam quod qui putant se deum videre, si bene considerent, non ipsum sed aliquid sui vident. Et Augustinus dicit quod omnibus loquitur et omnia, sed non omnes audiunt nec omnia, secundum illud Mat. (11, 15; 13, 9): 'Qui habet aures audiendi, audiat'.* [«И Дионисий говорит в своем Слове, что если некоторые мнят о себе, что видели Бога, то по внимательном рассмотрении они убедятся, что видели не Его, а что-то свое. И Августин говорит, что всем и всё говорят, но не все и не всё слышат, по сказанному у Мф. (11, 15; 13, 9): *Имей уши слышати, да слышите.*]

⁵² См. выше, прим. 40.

⁵³ *Exp. in Io.*, Cus., f. 122^{ra}, l. 53 – 122^{rb}, l. 2: *Secundum notandum, quod beatorum distinguitur duplex premium, essentiale et accidentale. Premium essentiale consistit in cognitione divinitatis, accidentale vero in cognitione creaturarum, secundum illud infra, 17° (3): 'hoc est vita eterna, ut cognoscant te solum verum deum', quantum ad primum, 'et quem misisti Ihesum Christum', quantum ad secundum. Ad quod etiam referri potest illud Mat. 6° (33): 'primum querite regnum dei', et sequitur: 'et omnia adicientur vobis', quantum ad secundum. [Во-вторых, следует заметить, что различается двоякая награда блаженных — сущностная и дополнительная. Сущностная награда состоит в познании Божества, дополнительная же — в познании тварей, по сказанному: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога (первая награда), и посланного Тобою Иисуса Христа (вторая награда)». Сюда же может быть отнесен текст Мф. 6, 33: *Ищите же прежде Царства Божия, и затем: и это все приложится вам* — в отношении второй награды.]*

⁵⁴ Мейстер Экхарт истолковывает в этом смысле текст св. Иоанна (1, 5): *et lux in tenebris lucet, et tenebrae non comprehenderunt eam* [*И свет во тьме светит, и тьма не объяла его*]. См. *Exp. in Io.*, LW III, р. 11–12, п. 11 и 12.

Божественной Причины и тварных действий так же невозможно познать тварей в их вечных «принципах-основаниях», как и познать Христа в единстве *Ното assumptus* [Человека воспринятого] со Словом.

Мы можем сказать в заключение, что, если уж говорить о Λόγος проφορικός у Мейстера Экхарта, надо признать, что он не отличается реально от «внутреннего разума», **за вычетом лишь** того, что «внешнее слово» обозначает тварь, которая воздает внешнюю хвалу Богу⁵⁵, давая звучный и многоименный отклик тому, что остается безмолвным и единым в себе. Внутренняя хвала, как мы видели, совершается в молчании, «без внешнего слова», потому что в своих внутренних «принципах-основаниях» твари знают только *Verbum sine verbo, aut potius super omne verbum* [Слово без слова, или, вернее, превыше всякого слова]⁵⁶. Обязывает ли нас это отрицательное выражение приписывать Слову имя *превыше всякого имени*, которое должно обозначать Первопричину в самом ее Божественном плане [*in divinis*]? Или же это единственное имя, которое объединяет все имена, должно относиться к первому началу всякого Божественного «изведения» — к общему источнику рождения Сына и сотворения мира?

5. Однажды сказал Бог, и дважды слышал я это

Понятия причинности неприменимы к тринитарным отношениям⁵⁷. Слово, исходящее от Отца, или производимое Отцом, не есть следствие («эффект») (*effectus=extra factus*)⁵⁸; Слово не изведено (*educitur*) или произведено вовне (*extraducitur*), как твари, которые обязаны собственным бытием действию Божественной причины. Сын и Святой Дух не произведены вовне Единым, Которому они идентичны, ибо Они остаются в единстве со Отцом, Которому Мейстер Экхарт усваивает имя «Единый»⁵⁹. «Все, что Единый производит не как результат или внешнее изведение, необходимо является единым; Он пребывает в

⁵⁵ Слово *Dominas* [Господь], а не *Deus* [Бог], предполагает пребывание во внешнем и отношении к тварям. Ср. *Lib. Parabol. Genes.*, Cus., f. 32^{va}, ll. 43–44: *Dominus autem magis proprie dicitur ex tempore, quo enim creatura esse cepit et creator et dominus dicitur deus* [Господь же гораздо уместнее говорится с того времени, когда начала существовать тварь и Бог именуется Творцом и Господом].

⁵⁶ См. выше, стр. 188.

⁵⁷ В полемике по вопросу об исхождении Святого Духа латиняне обычно упрекали греков в употреблении термина «причина» в тринитарном богословии. См., напр., у св. Фомы (I^a, q. 33, a. 1, ad 1^{um}): *Dicendum quod Graeci utuntur, in divinis, indifferenter nomine causae, sicut et nomine principii: sed latini Doctores non utuntur nomine causae, sed solum nomine principii*. [«Следует сказать, что греки пользуются, говоря о вещах Божественных, безразлично терминами «причины» и «начала», но латинские учителя не пользуются словом «причины», но только словом «начала».] — Ср. *Contra err. Graec.* [«Против заблужд. греков»], с. 1.

⁵⁸ *Lib. Parabol. Genes.*, Cus., f. 26^{fb}, ll. 15–16. См. выше, прим. 45.

⁵⁹ Там же, f. 26^{va}, ll. 16–25: *Hinc est primo, quod in divinis is qui proc edit et producit, sed non educitur aut extrahitur, extra unum scilicet, — puta filius et spiritus sanctus, qui non sunt extra unum sed sunt id ipsum quod unum et ipsa una unitas, — non sunt effectus patris cui unitas attribuitur, nec sunt facti nec effecti, quasi extra unum et extra patrem facti. Propter quod in ipsis non cadit divisio, nec extraneitas, nec quippiam implicans quidquam premissorum*. [Отсюда следует, во-первых, что в Божественной природе есть Кто исходит и производится, но не изводится или выводится вовне, то есть вне Единого, — а именно, Сын и Дух Святой, Которые не суть вне Единого, но суть То же, что Единый, и одно Единство, — Они не являются «произведениями» Отца, Которому усваивается единство, они не «соделаны», как будто сотворенные вне Единого и вне Отца. Поэтому в Них не случается разделения, или отчуждения, или чего бы то ни было, предполагающего какие-нибудь предпосылки.]

Одном, не изведен вовне, но предшествует всему, что сотворено, предворяя все это по природе; не разделенный с Единым, но един с Единым, един в силе Единого, Единым и в Едином, потому что он — в единстве, в сущности, в мудрости и во всех прочих подобных свойствах, которые остаются внутри, будучи произведенными, но не “сделаны”, не “иные”, не “сотворены”»⁶⁰. Это возвеличение Единого, сопровождаемое несколькими ссылками на неоплатонические источники⁶¹, помещено здесь для того, чтобы дать философское оправдание христианскому догмату о единосущии: хотя Сын и Святой Дух **исходят** от Одного, они все же остаются в Одном, где нет [самого принципа] числа, как говорил Боэций⁶². Это

⁶⁰ Там же, ll. 6–13: *Omne quod unum producit non ut effectum sive extra factum ipsum necessario est unum, utpote manens in uno, non effectum sive extra factum, sed ante factum, prius natura facto, non divisum ab uno sed unum cum uno, ab uno, per unum et in uno unum, inquantum in unitate, entitate, sapientia et omnibus similibus que intra manent, producta quidem sed non facta, nec aliud, nec creata.* [Все, что производит Единый не как «результат», или произведенное вне Его, необходимо есть единое, ибо пребывает в Едином, не является «произведением», или произведенным вовне, но оно предшествует «соделанному», предворяет соделанное природой, не отделено от Единого, но — Едино с Единым, от Единого, чрез Единого и в Едином едино во всем, что относится к единству, бытию, мудрости и всему подобному, что пребывает внутри, будучи произведенным, но не соделанным, не иным, не сотворенным.] — См. вообще все развитие темы об изведении в Едином и вне Единого вплоть до конца «первого изложения» (ff. 26^{rb}, l. 1 — 27^{ra}, l. 39).

⁶¹ Чтобы установить абсолютно неделимый характер Единого, чуждый всему, что есть число, Экхарт цитирует: 1) Боэций, *De Trinitate* [«О Троице»], I, с. 2: PL 64, col. 1250c; 2) Proclus, *Éléments de théologie* [Прокл, «Элементы богословия»], 1-е полож., изд. Dodds, p. 2; и 3) Макробий, *Comment. in Somn. Scip.* [«Комментарий на сон Сципиона»], I, 1, с. 6, изд. F. Eyssenhardt (Teubner, 1893), p. 496–497.

1) ... *manent in uno, in quo nullus numerus est, ut ait boetius* [... пребывают в Едином, в котором нет никакого числа, как говорит Боэций] (Cus., f. 26^{va}, ll. 32–33);

2) ... *sic enim et unum sive unitas non dividitur in numeris, sed numeros in se unit, secundum illud procli principium: omnis multitudo participat aliquantulum uno. Omnis enim numerus unus numerus est, non minus mille quam octo* [... так и единое, или единство, не разделяется на числа, но объединяет в себе числа, согласно следующему принципу Прокла: всякое множество некоторым образом причастно единому. Ведь всякое число есть «одно число» — тысяча не в меньшей степени, чем восемь] (f. 26^{va}, l. 57 — 26^{vb}, l. 1);

3) Macrobius etiam sic ait: *Unum, quod unitas dicitur, idem mas et femina, idem par atque impar, non numerus sed fons omnium numerorum. Cumque non sit ipsa numerus nec numerabilis, innumerabiles tamen species numerorum de se creat et intra se continet. Nullum init tamen cum sua unitate divortium. Vult dicere quod unum sive unitas non dividitur, nec numeratur in numeris sive numeratis, sed numeros et numerata in se colligit et unit. Et hoc est quod hic dicitur in singulari deus* [Макробий также говорит следующее: «Единое, которое именуется единством, равно мужеский пол и женский, равно чёт и нечет, есть не число, но источник всех чисел. И поскольку само оно не есть число и неисчислимо, оно создает и содержит в себе бесчисленные виды чисел. Но оно не вступает ни в какое разногласие со своим единством». Он хочет сказать, что единое, или единство, не разделяется, не исчисляется числами или вещами исчисляемыми, но собирает и объединяет в себе числа и вещи исчисляемые. Это и есть то, что здесь сказано о пребывании Бога в отдельных <верующих>] (f. 26^{vb}, ll. 2–11). — Ср. *Exp. in Sap.*, в *Archives...* IV, 252–253, где Мейстер Экхарт комментирует текст: *Et cum sit una, omnia potest* [Она — одна, но может все] (Прем. 7, 27).

⁶² Св. Фома использует этот текст Боэция в первом возражении к вопросу: *Utrum in Deo sit aliquis numerus* [Есть ли в Боге какое-нибудь число?] (*Super I Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2). Он отвечает: *Ad primum igitur dicendum, quod Boetius loquitur de unitate essentiali; et in essentia nullus numerus cadit, sed tantum in personis, qui etiam non est numerus absolute sed numerus quidam* [Итак, на первое возражение следует сказать, что Боэций говорит о единстве сущностном; а в сущности не может быть никакого числа — оно только в лицах, но и здесь это не

означает, что, хотя Отец производит два других Лица, Он не является Их причиной⁶³, потому что причинность предполагает внеположность произведенного производящему началу, следовательно — разделение и число, несовместимые с Единым.

Все, что происходит от Единого по иному принципу, чем единство, не может оставаться единосущным Ему; поэтому все, что становится внешним по отношению к Единому, неминуемо впадает во множественность и прежде всего — *primo casu sive exitu et processu ab Uno* [в первом падении или выходе и происхождении из Единого] — впадает в дуализм⁶⁴, который есть первый характерный признак тварного бытия, «начало всякого разделения, множественности и числа»⁶⁵. Таким образом, творение, которое со стороны Бога есть *collatio esse* [дарование бытия], должно предполагать со стороны тварей момент падения⁶⁶, удаления от совершенного бытия. Это *recessus ab Uno* [отхождение от Единого] выражается в расщеплении надвое: на небо и землю⁶⁷, или, согласно другому

число в абсолютном значении, а «некое» число] (изд. Mandonnet, I, p. 577 и 579). В предшествующей статье он проводит различие между «*unum quod convertitur cum ente*» [«единым, которое обращается к сущности»] и «*unum quod est principium numeri*» [«единым, которое есть начало числа»] (там же, p. 576). По Мейстеру Экхарту, онтологическое Единое выступает и как начало числа, в той мере, в какой множественное, продолжая противопоставлять себя Единому в пассивном аспекте внешней «производительности», не перестает быть причастным ему в единственности каждого числа (см. ссылку на Прокла в предыдущем примечании). Усвояемое Отцу, Единое должно исключать число не только из сущности, но и из тринитарных отношений. Мы вернемся к этому вопросу при рассмотрении учения Экхарта о Троице.

⁶³ *Lib. Parabol. Genes.*, Cus., f. 26^{va}, ll. 35–38: *procedunt ab uno, sed non cedunt nec recedunt ab uno; unde divina non sunt facta nec creata, priora hiis, nec pater est causa istorum.* [Исходят от Единого, но не удаляются и не уклоняются от Единого; поэтому Божественные <Лица> не «соделаны» и не сотворены, Они ранее сих, и Отец не есть их причина.]

⁶⁴ *Exp. in Gen.*, I^a ed., Cus., f. 7^{va}, ll. 40–43: (отсутствует в E): *Rursus, omne quod cadit ab uno primo omnium cadit in duo immediate, in alios autem numeros cadit mediate (sic) dualitate.* [Опять же, всё, что отпадает от Единого, прежде всего непосредственно впадает в двойственность, в прочие же числа впадает посредством этой двойственности.] — II^a ed., Cus., f. 26^b, l. 56 — 26^{va}, l. 2: *... procedens extra rationem unum necessario cadit in plura. Et primo casu sive exitu et processu ab uno cadit in duo et duo tantum. Ratio istorum patet ex supra dicto: enim in uno hoc ipso et hoc solo est unum; ergo cadens ab uno et procedens extra unum, utpote decisum et distinctum ab uno, iam non est unum.* [...исходя за значение Единого, необходимо впадает во множественность. И в первом падении, или исхождении, или происхождении от Единого впадает в двойственность, и только в двойственность. Это объясняется из вышесказанного: ведь в Едином — в нем самом и только в нем есть единое; следовательно, отпадая от Единого и исходя вне Единого, как бы отрезанное и отделенное от Единого, уже не есть единое.]

⁶⁵ *Exp. in Gen.* I^a ed., Cus., f. 7^{va}, l. 53 — 7^{vb}, l. 2: *Adhuc autem radix omnis divisionis, pluralitatis et numeri est primum par, scilicet duo, sicut indivisionis radix et ratio est impar sive unum.* [«И доныне корень всякого разделения, множественности и числа есть первый чёт, то есть два, подобно тому, как корень и смысл нераздельности есть нечет, или Единое.»]

⁶⁶ *Lib. Parabol. Genes.*, Cus., f. 26^{va}, ll. 2–6: *Sic ergo, quemadmodum unum omne quod producit in effectum, quasi extra facto, necessario cadit extra unum ex parte producti et cadit in numerum, in divisionem, sic e converso, etc.* [Итак, всё, что Единое производит как «результат» — как бы «вне соделанное», необходимо впадает во внешнее по отношению к Единому, как произведенное, и впадает в число, в разделение и проч.]

⁶⁷ Там же, f. 26^{vb}, ll. 14–18: *Idcirco primus casus et recessus ab uno est in duo et duo tantum. Et hoc est quod hic dicitur: 'In principio', id est primo, 'creavit deus celum et terram'; 'deus', unus scilicet, 'creavit celum et terram', scilicet duo quedam.* [Поэтому первое падение и отступление от Единого происходит в двойственность, и только в двойственность. Это и означает здесь сказанное: *В начале* — то есть, прежде всего, *сотворил Бог небо и землю*; *Бог*, то есть Единое, *сотворил небо и землю* — то есть некую двойственность.]

библейскому образу, на воды над твердью и под твердью, разделенные твердью. Экхарт отмечает, что деяние второго дня, в отличие от других актов творения, не квалифицируется словом «добро». Дело в том, что «твердь» отмечает, как мы видели, разделение между идеальными основаниями-принципами и формальным бытием тварей; оно дает место двоиче чисел [*nombre binaire*], которая лежит в основе всякого разделения. Но разделение есть зло, потому что это есть «отпадение от Единого», а значит, и удаление от Бытия и Добра, равнозначных Единому. Было бы неверным назвать «добром» то, что является падением во «зло»⁶⁸.

Этот аспект падения и отделения от *Esse*, который побудит Мейстера Экхарта сказать, что твари в самих себе суть «чистое небытие»⁶⁹, сопутствует всем тварным «результатам», всему, что произведено внешне по отношению к Единому, всему, что *ex nihilo* [из ничего]. Однако дуализм, присущий пассивному аспекту творения, никоим образом не затрагивает производящую Причину в ней самой — действующее, которое дарует бытие там, где было небытие. Бог творит *ex nihilo* [из ничего], но не *in nihilo* [в ничем]⁷⁰: Он творит *in principio* [в начале], то есть в

⁶⁸ *Exp. in Gen.*, I^a ed., LW I, p. 64–65, n. 88 (Cus., f. 10^{rb}, ll. 11–23). — Во 2-м издании Мейстер Экхарт задает себе вопрос, почему прочие дни творения, которые более удаляются от Единого, получают Божие благословение: (Cus., f. 30^{ra}, ll. 23–42): *Dixit quoque deus: fiat firmamentum*. Quinta auctoritas primi capituli. Hoc secundo die factum legitur. Ubi hoc solum querendum nunc occurrerit, quod, cum de opere huius diei non sit dictum quod esset bonum, eo quod binarius recessus est et casus ab uno et per consequens ab ente et a bono, que tria idipsum sunt et convertuntur, quo modo ergo ternarius et quaternarius, quaternarius et senarius, cum longius recedant et plus deserant unum, ens et bonum, merentur ut factum in ipsis dicatur bonum?... Ad primum videtur dicendum dupliciter. Primo, quia omnia que dividuntur, ratione duorum sive dualitatis et binarii dividuntur, sicut supra ostensum est, hoc 1^o capitulo. Et diffuse de hoc notavi in prima editione. Sic ergo, quia omnis numerus divisionem et recessum sive casum ab uno sortitur a binario, hinc est quod binario proprie competit primo et per se casus ab uno, ab ente et a bono. Secundo posset dici, quod omnis numerus sequens binarium non proprie cadit ab uno, nec per consequens a bono, sed cadit a numero diviso (ms: indiviso) ab uno; cadere autem a divisione, numero et malo non habet rationem mali sed potius boni. Verbi gratia, ternarius non cadit proprie ab uno quod cum bono convertitur, sed cadit immediate a duobus sive a binario, qui infamis est nec nomen boni meretur. [И сказал Бог: да будет твердь. Пятое свидетельство первой главы (так в оригинале; в действительности, речь идет о Быт. 1, 6. — Ред.). Сказано, что она создана во второй день. Отсюда следовало бы теперь выяснить только одно: почему, в то время как о творении этого дня не сказано, что оно есть добро, о том, что на два дня удалилось и отпало от Единого и, следовательно, от Бытия и от Блага, ибо эти три суть едино и пребывают во взаимном общении, — каким же образом третий и четвертый, пятый и шестой дни, хотя они и далее отпадают и более лишаются Единого, Бытия и Блага, заслуживают того, что сотворенное в них признано «добрым»?.. На этот первый вопрос следует, видимо, ответить двояким образом. Во-первых, все, что разделяется, разделяется по принципу чёта, или двойственности и двусмысленности, как было показано выше в этой первой главе. Подробно я говорил об этом в первом издании. Итак, поскольку всякое число именно от двойственности получает разделение и отдаление, или отпадение от Единого, следует, что двойственность в первую очередь и по самой своей сути стремится к падению от Единого, от Бытия и от Добра. Во-вторых, можно сказать, что всякое число, следующее за двоичностью, не собственно отпадает от Единого, а следовательно, от Блага, но отпадает от разделенного числа — от числа, отделившегося от Единого; однако отпадение от разделения, от числа и от зла не имеет значения зла, но скорее имеет значение добра. Например, третий не отпадает непосредственно от Единого, которое находится в общении с Благом, но непосредственно отпадает от двух, или двоичности, которая порочна и не заслуживает слова «добро».]

⁶⁹ 26-я статья, осужденная как «вызывающая подозрение в ереси» (Denzinger, n° 526). См. ниже, стр. 229.

⁷⁰ *Exp. in Ex.*, Cus., f. 43^{va}, ll. 20–27: *Preterea actio, sicut et motus, habet naturam et nomen a termino in quem. Item, omne quod quis agit in nichilo est nichil et fit nichil. Io. 1^o: 'sine*

Себе Самом⁷¹. «Начало», в котором Бог сотворил все, есть «идеальный принцип». Это выражение употребляется Мейстером Экхартом и для Лица Слова, Сына, *qui est imago et ratio idealis* [Который есть образ и идеальное основание]⁷², и для идеи тварей, их «что есть», или «типологических причин»⁷³. Производя Слово, Бог изрекает таким образом одновременно вечные принципы-основания вещей единым внутренним актом, который остается самотождественным в Боге и различается только вовне, где этот единый акт выступает как дуализм рождения и творения: *In principio erat Verbum* [*В начале было Слово*] (Ин. 1, 1) и *In principio creavit Deus caelum et terram* [*В начале сотворил Бог небо и землю*] (Быт. 1, 1). Представляя творческое действие как внутренний акт Бога, Мейстер Экхарт хочет освободить его от всего, что дуалистично, а следовательно — несовершенно и является *recessus ab Uno* [отхождением от Единого]. Это обязывает его отождествить творческие глаголы и Слово, акт, которым Бог творит *in se ipso* [в Себе Самом], и вечный акт рождения. Отсюда — положение, которое было ему инкриминировано: *Simul enim et semel quo Deus fuit, quo Filium sibi coaeternum, per omnia aequalem Deum, genuit, etiam mundum creavit* [Ибо одновременно и единожды, как Бог был, Он родил совечного Себе Сына, во всем равного Богу, и сотворил мир]⁷⁴. Одно и то же Божественное речение изводит Слово и творит мир. Это Слово изречено единожды, Бог его не повторяет, как сказано в книге Иова (33, 14)⁷⁵. Но если Бог говорит только один раз внутри, где Его Слово пребывает в безмолвии (Слово без слова, в безмолвии Отчего Ума), оно услышано дважды вовне, и именно об этом и говорит псалом: *semel locutus est Deus, duo haec audiivi* [однажды сказал Бог, и дважды слышал я это] (Пс. 61, 12). Двойственный Божественный глагол, услышанный вне Единого, означает небо и землю, то есть

ipso factum est nichil. Aliud est enim facere ex nichilo, aliud est facere in nichilo. Cum enim dico aliquid fieri ex nichilo, aliquid est facere ex nichilo, li 'nichilo' est terminus a quo, in esse est terminus ad quem. E converso autem cum dicitur aliquid fieri in nichilo. [Кроме того, действие, как и движение, имеет свою природу и имя от термина «в чем». Так, всё, что Кто-либо действует «в ничто», есть ничто и результат этого действия — ничто. Ин. I^o: *И без Него ничто не начало быть...* Ибо одно дело — делать из ничего, и другое — делать «в ничто». Ведь когда я говорю «Нечто сделано из ничто», слово «ничто» есть термин «от которого», а термин «к чему» есть «в бытие». Но говорить, что нечто произошло «в ничем», неправильно.]

⁷¹ *Prol. gener. in Opus tripart.*, LW II (изд. Баскур), р. 15–16; LW I, р. 39–40, п. 17 (имеется только в рукописи E).

⁷² *Exp. in Gen.*, I^a ed. LW I, р. 50, п. 5; Cus., f. 6^{rb}, ll. 19–21.

⁷³ Там же, р. 49–50; п. 3 и 4; f. 6^{ra}, l. 43 – 6^{rb}, l. 19.

⁷⁴ См. выше, прим. 38. Мейстер Экхарт отвечает на предъявленный ему упрек в том, что он учит о вечности мира, различая активный и пассивный аспекты творения: *Creatio siquidem et omnis actio dei est ipsa essentia dei. Nec tamen ex hoc sequitur, si deus creavit mundum ab eterno, quod propter hoc mundus sit ab eterno, ut inperiti putant. Creatio enim passio non est eterna, sicut nec ipsum creatum est eternum* [Творение, как и всякое действие Бога, есть сама сущность Бога. Однако из этого не следует, что, если Бог сотворил мир от вечности, то по этой причине мир существует от вечности, как считают неопытные. Ибо в пассивном аспекте творение не вечно, как не вечно и само сотворенное] (изд. о. G. Thèry, *Archives...*, I, р. 194). — Этот ответ не делает никакого различия в Божественном плане между исхождением Лиц и «внутренним» актом творения. Со стороны Бога речь идет об одном и том же действовании, внутренне присущем Единому.

⁷⁵ *Exp. in Gen.*, I^a ed. LW I, р. 51, п. 7; Cus., f. 6^{va}, ll. 5–8: Iob 33, 14: 'Semel loquitur deus'. Loquitur autem filium generando, quia filius est verbum. Loquitur etiam creaturam creando, Psalmus (148, 5): 'dixit et facta sunt, mandavit et creata sunt'. [*Бог говорит однажды* (Иов 33, 14). Но Он говорит, рождая Сына, ибо Сын есть Слово. Он говорит также, когда творит тварь: ...*ибо Он повелел, и сотворились* (Пс. 148, 5).]

вечные начала в Боге и формальное бытие тварей. «Или, вернее, — добавляет Мейстер Экхарт, — эти «два» обозначают эманацию Божественных Лиц и творение мира, что Бог совершает, однако, единожды»⁷⁶.

6. Единый — имя превыше всякого имени

Мы видели выше⁷⁷, что «воды над твердью», или твари в их потенциальном бытии в Боге, благословляют в безмолвии *sine verbo exteriori* [без внешнего слова], Слово столь же безмолвное, потому что Оно есть единственно «Разум», за пределами всякого слова, в Уме Отчем. Это означает, что Слово, поскольку Оно единосушно Отцу, — тождественно Одному в Своей сущности, не может быть наименовано: Оно остается неизреченным, поскольку Оно есть Божественная сущность. Внутренняя хвала, в лоне Единого, безмолвна, ибо она исключает все Божественные имена, даже имя «Единый», будучи обращена к не имеющей имени Сущности, которая могла бы быть обозначена только парадоксом *nomen innominabile* [имени неименоваемого]. Напротив, хвала внешняя, хвала, возносимая тварями вне Единого, проявляется многоименно и в конечном счете должна слиться в единое имя «превыше всякого имени». Это высочайшее имя, говорит Мейстер Экхарт, есть имя Единого⁷⁸. Итак, *Unum* [Единый] есть *nomen omninominabile* [имя всеименоваемое], превыше всех Божественных имен, имя, собирающее все эти имена в высочайшем единении, где *omnia* [все] уже не различаются взаимно между собой и отождествляются с Сущностью в Едином. Как мы видели⁷⁹, Экхарт ссылается на *Liber de causis* [Книгу о причинах], чтобы усвоить Первопричине это *nomen super omne nomen* [имя превыше всякого имени], которое не исключает, но, напротив, обуславливает все множество Божественных имен. Поскольку имя это есть Единый, оно обозначает Первопричину в ее трансцендентном начале, (в отличие от причины, связанной со следствиями), в самом начальном источнике Божественного действования, где она есть не Причина, а первое Начало всего «произведения» — как внутреннего, так и внешнего. Таким образом, начало Божественной многоименности у Мейстера Экхарта превышает причинности, которая раскрывает вовне все, что позволяет нам

⁷⁶ Там же, LW, цит. место (далее); Cus., II. 8–13: Hinc est quod in alio Psalmo (C add.: sic) dicitur: 'semel locutus est deus, duo hec audiui'. Duo inquam, celum et terram, vel potius duo hec, scilicet personarum emanationem et mundi creacionem, que tamen ipse semel loquitur, semel locutus est. [Это же говорится и в другом псалме: *Однажды сказал Бог, и дважды слышал я это*. Говорю — *дважды* — небо и землю, или, вернее, *дважды* означает эманацию Лиц и сотворение мира, что, однако, Он говорит *однажды*, сказал *однажды*.] — Мейстер Экхарт часто использует это свидетельство (Пс. 61, 12). Так, например, он говорит в *Exp. in Io.* (LW III, p. 61, n. 73): quia una actione generat filium qui est heres, lux de luce, et creat creaturam quae est tenebra, creata, facta, non filius, nec heres luminis, illuminationis et creationis. [Ибо единым действием Он рождает Сына, Который есть Наследник, Свет от Света, и творит тварь, которая есть тьма, тварная, соделанная, не Сын, не Наследник света, озарения и творения.]

⁷⁷ См. выше, прим. 34.

⁷⁸ *Exp. in Gen., I^a ed.*, LW I, p. 64 (Cus., f. 10^{va}, II. 33–39): 4^o notandum quod hoc modo omnis creatura ab externo benedicit domino, et benedicit omni nomine, quia nomine quod est super omne nomen, et (add. C: super omne-unum, et) per consequens prehabet omne nomen; prehabet, inquam, omne, utpote unum; prehabet omne nomen, inquantum est super nomen. [В 4-х, следует заметить, что таким образом вся тварь благословляет Господа извне, и благословляет всяким именем, потому что — именем, которое превышает всякого имени и, следовательно, предваряет всякое имя; я говорю — предваряет все (имена), потому что это единое (имя); предваряет всякое имя, поскольку оно превышает имени.]

⁷⁹ См. прим. 4.

именовать Бога на основании Его тварных «действий». Или, точнее, прежде чем экстериоризироваться и стать Первопричиной, единожды совершающееся действие Бога не имеет иного основания, кроме основания Единого — принципа исхождения Божественных Лиц, этого внутреннего произведения, которое есть «преамбула творения»⁸⁰.

Многоименность Дионисия основывалась на Божественной причинности, но Первопричина Ареопагита имела своим началом Благодать, которая лежала в начале всех исхождений-явлений⁸¹. Имя «Благо» (ἀγαθονομία), первый атрибут Бога, превысивший имени «Бытие», простиралось, по мысли автора «Книги о Божественных именах», не только на все существующее, но и на все несуществующее⁸². По Мейстеру Экхарту, все многообразие Божественных имен, все, что представляет собой «внешнюю хвалу» тварей, сходится в «Едином» — единственном имени, которое должно быть выше всякого иного: *et super omne — Unum, et per consequens praehabet omne nomen* [И над всеми — Единый, и, следовательно, это имя предпочитается всякому имени]⁸³. Следовательно, Единый, а не Благо, является первичным принципом Божественной «производительности». Здесь снова немецкий богослов отходит от Дионисия.

Бог Дионисия есть Причина всего существующего исключительно в силу Своей Благости. Ἀγαθότης (Благо), в силу которой трансцендентное Богочначие («Теархия») становится Богом Творцом, знаменует беспричинность творения, а также личный характер Бога — такого Бога, Который более, чем Един. Действительно, имя такого Божества, имя, которое превосходит все имена, если бы оно могло быть должным образом выражено, должно бы соединять в себе троичность и единство⁸⁴. По мысли автора «Ареопагитик», «имя безымянное» должно бы, таким образом, принадлежать Троичному Богу в Его абсолютной трансцендентности, за пределами утверждений и отрицаний, тогда как Благо должно быть Его высочайшим именем в имманентности явлений, началом всех имен, которые открывают Феархию во всем, что Она не есть в Своей неприступной сверхсущности. Псевдо-Дионисий верен традиции греческих Отцов, в учении которых «феология» в собственном смысле слова имеет своим предметом Божественное Триединство. Если в писаниях, которые известны под названием *Corpus* [Корпус Дионисия], автор лишь редко говорит о Троице⁸⁵, причина тут в том, что единственный дошедший до нас его трактат по «феологии» — это его «Мистическое богословие», которое раскрывается как путь отрицаний: термины «Троичность» и «Единство» выступают там в их недостаточности, обусловленной невозможностью для тварного разума постигнуть Бога в Нем Самом. Но все же путь апофатического восхождения возглавляется не безличным Единым, а

⁸⁰ *Exp. in Ex.*, LW I, p. 99, n. 16 (Cus., f. 42^{rb}, ll. 41–42): ... emanatio personarum in divinis ratio est et previa creationis. [...эманация Божественных Лиц есть Божественный замысел и преддверие творения.]

⁸¹ *De div. nom.*, I, 5 и IV, I: PG 3, col. 593 и 693–696.

⁸² Там же, V, 1: col. 816.

⁸³ См. выше, прим. 78.

⁸⁴ *De div. nom.*, XIII, 3: col. 980d–981. — См. по этому вопросу наш доклад в стенографической записи в Философском Коллеже (март 1953): *L'Aporhase et la Théologie Trinitaire* [«Апофаза и Троическое богословие»] (в русском переводе: БТ № 14, с. 95–104. — *Перев.*).

⁸⁵ «*Theol. Hypotyposes*» [«Богословские очерки»] были, как принято думать, посвящены Троическому богословию. Возможно, что этот трактат, который никогда не фигурировал в числе трудов псевдо-Ареопагита, является лишь измышлением автора «Корпуса».

«Троицей сверхсущностной, более, чем Божественной, и более, чем благой»⁸⁶. Именно Троице принадлежит «сущность сверхсущностная», Божество более, чем Божественное, благодать более, чем благая, высочайшая тождественность свойств превыше всех свойств, единство превыше начала единства, неизреченность так же, как и многоименность, непостижимость одновременно со всеми возможными знаниями, любое положение и абстракция от всего, ибо Ипостаси с единым началом пребывают превыше всякого положения или абстракции, находясь, так сказать, одна в другой, всецело единые и в то же время без всякого смешения»⁸⁷. Так, Троичная тайна у Дионисия вознесена над противопоставлением безымянности и многоименности: апофатический термин «имя неименуемое» позволяет постигнуть, в высочайшем неведении, неприступность Бога в Его сущности; множественность имен позволяет познать Его в Его благотворных действиях как Причину всего существующего; но речь идет все время о Боге-Троице, неизреченном в Своей «сверхсущности», получающем все имена в Своих *δυνάμεις* [силах] — явлениях. Имя «Благо», первое среди множества имен, начало творческой причинности, свидетельствуя о щедрости троичной «Феархии», производящей все бытия, ставит радикальную преграду между творением мира и исхождением Божественных Лиц. Различение между аспектами «домостроительным» и «богословским» получает, таким образом, основание в Самом Боге.

Как мы видели, Мейстер Экхарт, напротив, объединяет происхождение Божественных Лиц и творческий акт в едином внутреннем действии Бога, отрицая всякое различие *in divinis* [в Божественном] между эманацией Лиц и творением мира. Тождественные в Боге, в активном аспекте божественной «производительности», они предстают как две различные реальности лишь в плане пассивном, в плане тварных бытий, внешних по отношению к Единому. Поскольку *nomen omninomabile* [Имя всеименуемое] есть *Unum* [Единый], оно должно обозначать источник единокатного действия, производящего Лица Сына и Святого Духа так же, как и твари. Отсюда очевидно, что в этом столь важном положении своего учения Мейстер Экхарт следует не традиции псевдо-Дионисия, а какой-то иной. «Плотинизм» Ареопагита явно оказывается недостаточным⁸⁸ для тюрингского мистика там, где христианский автор *Corpus* [Корпуса] идет в противоположном направлении и вместо того, чтобы находить в Едином изначально эманации Лиц и творения мира, проводит различие между Троицей «сверхсущностной» и трансцендентной, с одной стороны, и с другой — исхождениями *ad extra*, посредством которых Божественная Благодать, которой причастно все существующее, являет Себя как творческую Причину множественных имен. «Сверхсущностная плодотворность», которая дает место трем Ипостасям Божества⁸⁹, не обусловлена, по Дионисию, Благодатью — высшим принципом всего внешнего творения. Творческий акт не имеет, таким образом, общего источника с исхождением Лиц: последнее принадлежит к неизреченному естеству, к которому мы возвышаемся путем отрицания всего, что может быть познано, тогда как первый позволяет познать Бога вне его «Тайной обители», в преизбытке Благодати,

⁸⁶ *De myst. theol.*, I, 1: col. 997.

⁸⁷ *De div. nom.*, II, 4: col. 641a. — Франц. пер. de Gandillac, p. 81.

⁸⁸ См. весьма основательные замечания г-на Мюллера-Тима относительно довольно ограниченного употребления доктрин Дионисия Мейстером Экхартом (в особенности в латинских трудах): *On the University of Being in Meister Eckhart of Hochheim* [«Учение о Бытии у Мейстера Экхарта из Хохгейма»] (Saint Michael's Medieval Studies, 1939), p. 113–115.

⁸⁹ *De div. nom.*, I, 4: col. 592a.

благодаря которой Он изливается за пределы неприступности Своего естества⁹⁰. В этом пункте немецкий доминиканец оказывается ближе к неоплатонической традиции: отождествив Единое с Первой Ипостасью христианской Троицы, Экхарт представил его общим началом теогонии и космогонии.

Но не следует забывать, что неизреченный Бог Мейстера Экхарта не вознесен выше Бытия, наподобие Единого Плотина или триединой Феархии Дионисия. Не будучи «сверхсущностным», это Божество-Бытие пребывает непознаваемым и несказанным именно «как Бытие и Сущность», подобно тому, как Единое первой гипотезы Парменида, о котором говорят Плотин и его ученики, не поддавалось никакому познанию и никакому наименованию, потому что оно было не что иное, как «Единое», абсолютно самотождественное. Теперь уже не Единое, а Бытие становится основанием своей собственной неизреченности. Ибо Бытие не есть собственное имя безымянного Божества Экхарта, как и Единое у Плотина не есть адекватный термин для обозначения Неизреченного, но эти два выражения придают различный смысл неизреченности. Бытие Экхарта неизреченно потому, что нераздельно; Единое Плотина — потому, что оно отлично от всего сущего. Поставив Единое после Бытия неизреченного, немецкий богослов вложил в него новый смысл, которого Единое не могло иметь в чисто платоновской традиции. Единое стало первым Божественным именем, единым началом всех имен, всякого выражения Невыразимого.

7. Первое определение Бытия

В противоположность тому, что мы находим у Дионисия с его сверхсущностным Триединством, Божественная неизреченность у Мейстера Экхарта «превосходит» в известном смысле Троичного Бога, ибо она принадлежит собственно Бытию, которое предваряет Единого в ряду аспектов, или различных «оснований», позволяющих нам как-то постигать Бога. Если *Esse* есть основание своей невѣдомости, то *Unum*, напротив, представляет тот аспект, в котором *Deus absconditus* позволяет познать Себя как Троицу Лиц и первое начало творения. Может возникнуть искушение сказать, сгустив тона в богословской позиции

⁹⁰ Изречение: *Bonum est diffusivum sui* [«Благу свойственно распространяться»], которое средневековые богословы цитируют как слова Дионисия, не принадлежит автору Дионисиева корпуса. Тем не менее оно весьма удачно передает в сжатой форме один из аспектов мысли Дионисия: благой по Своей сущности Бог изливает лучи Своей благодати на все бытия, подобно солнцу, которое светит уже в силу самого факта своего существования, без участия мысли и намерения — οὐ λογίζομενος ἢ προαἰρούμενος (*De div. nom.*, IV, I: col. 693b). Это отнюдь не предполагает понятия автоматизма творения у псевдо-Дионисия: если «сверхблагой» Сущности естественно распространяться в Своих лучах далее Себя, то твари, которые будут участвовать в этом сообщении Божественной благодати, смогут возникнуть к бытию лишь в силу «идей», или «парадигм», которые суть «предопределения», или «Божественные и благие воли, определяющие и творящие все бытия» (там же, V, 8: col. 824c). Экземпляризм Дионисия является внешним по отношению к Божественной Сущности: отождествляя «предсуществующие идеи» с «благими волями», автор «Божественных Имен» подчеркивает радикальную «необязательность» творения. Характер свободного дара, присущий творческому акту, выражен тем более очевидно, что идеи, посредством которых он осуществляется, не могут быть отнесены к Божественной Сущности иначе, как в аспекте ее Благодати, являющейся первым атрибутом, который предваряет все внешние проявления неприступной природы Бога. Таким образом, даже в своих нетварных идеях тварь зависит от свободного решения Творца. Такое же понятие Божественного экземпляризма мы находим у св. Иоанна Дамаскина, а также в предшествующей псевдо-Дионисию традиции. Ср. статью о. Г. Флоровского, упоминавшуюся выше (прим. 28 к гл. 1).

Мейстера Экхарта (который в своих латинских трудах никогда не употребляет столь абсолютных терминов), что «чистота Бытия» составляет чуждую различий область неизреченности превыше Троицы, превыше Единого, который есть начало всей Божественной эманации — как внутренней (исхождение Лиц), так и внешней (творение). В предыдущей главе, говоря о *Esse absconditum* [сокровенном Бытии], мы цитировали слова Мейстера Экхарта: *Deus sub ratione esse et essentiae est quasi dormiens et latens, absconditus in se ipso* [Бог в отношении бытия и сущности есть как бы спящий и глубоко сокрытый в Себе Самом]⁹¹. Мы встретили ту же неизреченную область неопределенного Бытия, *tamquam latens et absconditum* [как бы неведомого и сокровенного], в глубинах тварных существ, — глубинах, окутанных «Моисеевым мраком»⁹². Сокрытое в тварях, так же, как и в Боге, Esse представляет собой, таким образом, тайную сферу интериоризованного Божества, замкнутого в Себе, — область, где Бог пребывает как «спящий» и «сокровенный» в Себе Самом. Этот божественный сон предшествует, так сказать, всякой «плодотворности», ибо *sub ratione esse et essentiae* [в смысле бытия и сущности] Бог не рождает и не рожден. И уже как Отец — *sub ratione Patris et paternitatis* [в смысле Отца и отчества] Он облечется в свойство «производительности» и плодородия⁹³. Как мы уже сказали выше⁹⁴, Мейстер

⁹¹ См. выше, стр. 156.

⁹² См. выше, стр. 172 и след.

⁹³ См. полностью этот текст *Exp. in Io.*; до сих пор мы цитировали только его начало (Cus., f. 122^{rb}, ll. 51–55): *Deus sub ratione esse et essentie est quasi dormiens et latens absconditus in se ipso, nec generans nec genitus, ut supra dictum est. Sub ratione vero patris sive paternitatis primo accipit et induit proprietatem fecunditatis, germinis et productionis.* [Бог в смысле бытия и сущности есть как бы спящий и глубоко сокровенный в Себе Самом, не рождающий и не рожденный, как сказано выше. Но в смысле Отца, или отчества, Он прежде всего принимает и усваивает Себе свойство плодотворности, плодотворения и «производительности».]

⁹⁴ См. нашу ссылку на *Lib. Parabol. Genes.* в примеч. 59. — Ср. *Exp. in Io.*, f. 121^{ra}, ll. 52–54: ... accipiendo li patrem pro uno, quod patri appropriatur a sanctis et a doctoribus. [...принимая слово «Отец» в значении «Единый», которое усваивается Отцу святыми и учителями.] — Мейстер Экхарт, без сомнения, имеет в виду прежде всего знаменитую формулировку св. Августина (*De doctr. christ.*, I, c. 5: PL 34, col. 21): *In Patre est unitas; in Filio aequalitas; in Spiritu Sancto aequalitatis unitatisque concordia. Et tria haec unum omnia propter Patrem, aequalia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum Sanctum.* [Во Отце — единство; в Сыне — равенство; в Духе Святом — согласие равенства и единства. И Три сии все едино ради Отца, все равны ради Сына, все согласны ради Духа Святого.] — Эта формулировка, использованная Петром Ломбардским в *Sentent. lib. I*, d. 31, c. 2–4 (Quaracchi, 1916, p. 195–198), комментировалась всеми богословами. Ср. св. Фома, *Super I Sent.*, d. 31, q. 3, art. 1 и 2 (изд. Mandonnet, I, p. 726–730) и I^a, q. 39, a. 8 (*Utrum convenienter a sacris Doctoribus sunt essentialia Personis attributa sive appropriata*) [(Уместно ли святые учителя приписывали, или усваивали, Лицам сущностные атрибуты)]. Алан Лилльский положил эту тринитарную формулировку в несколько измененном виде в основу своего IV богословского правила (*Reg. theol.*, PL 210, col. 625). Но в особенности в Сумме *Quoniam homines* [«Поскольку люди»] (которая на основании исследований монс. П. Глорье должна приписываться Алану) использование Августинова свидетельства заставляет нас вспомнить об усвоении Единства Отцу у Мейстера Экхарта. Цитируем это место по статье Р. Glorieux, *L'auteur de la Somme "Quoniam homines"* (*Rech. de Théol. ancienne et médiévale* [«Автор Суммы "Поскольку люди"»] (в «Иссл. древн. и средневеков. богосл.»), XVII, 1950, 1–2, p. 37–38): *Unitas ideo potius dicitur esse in Patre quam in Filio, quia, sicut unitas a nullo est et omnis numerus ab unitate, sic Pater a nullo et omnia a Patre; sicut et unitas de se gignit seipsam, ita Pater de se gignit se alterum, id est Filium. In Filio autem dicitur equalitas, non alteritas, etc.* [Поэтому говорят, что Единство скорее во Отце, чем в Сыне, так как, поскольку единство ни от кого не происходит, всякое же число — от единства, так и Отец — ни от кого и всяческая — от Отца; и как единство из себя рождает себя самое, так Отец из Себя

Экхарт относит единство к Отцу; он даже ставит знак равенства между Единым и Первым Лицом Троицы⁹⁵.

Если неразличение присуще Бытию, Божественной Сущности нерожденной и нерождающей, то *Unum* [Единое], напротив, предполагает различие: «Неразличный в Себе, Единый отличается от других. По этой причине Он является личным и принадлежит к суппозиции⁹⁶, которой свойственно действовать. Вот почему святые учителя обозначают именем Единый, или единство в Боге, первую суппозицию, то есть первое Лицо, каковым является Отец»⁹⁶. Таким образом, божественное действие, которое, по Экхарту, не может быть иным, как только единственным внутренним актом, изводящим одновременно тринитарные исхождения и весь тварный мир, принадлежит личному Богу, и в первую очередь Лицу Отца. Но, чтобы быть личным, неименуемый Бог-Бытие Мейстера Экхарта должен получить первое определение, которое подобает бытию: это *Unum*, взаимообратимый с *Ens* [сущее]. Эта взаимообратимость противостоит всякой концепции такого Бытия, которое было бы выше Единого, такой Сущности, которая принадлежала бы к иному Божественному «уровню», отличному от «уровня» единосущных Лиц. Но адаптация «трансцендентных» понятий к понятиям тринитарным не исключает порядка, в котором эти взаимообратимые «основания» могут определять неименуемое Бытие. Сущность в аспекте Единого, или Божество в суппозиции Отца, открывает себя как всемогущая и совмещает все имена в едином имени, как бы промежуточном между безымянностью и многоименностью. Единый — *nomen omninomabile* [имя всеименуемое]⁹⁷, — вот, следовательно, высочайшее имя, ибо оно следует непосредственно за «именем неименуемым» Божества, рассматриваемого *sub ratione* [в смысле] *esse*.

Отправляясь от Единого, божественная «производительность» развивается в строгом порядке, в котором трансцендентальные квалификации бытия следуют одна за другой, сообщая Божественным Лицам их различные «смыслы». Ниже

рождает другого Себя — то есть Сына. В Сыне же — мы говорим — равенство, не инаковость, и т. д.]

⁹⁵ Так, в тексте Евангелия от Иоанна (Ин. 14, 8) Мейстер Экхарт заменяет слово «Отец» словом «Единое» и говорит: *Ostende nobis Unum et sufficit nobis* [Покажи нам Единого, и довлеет нам] (*Exp. in Io.*, Cus., f. 121^{rb}, ll. 47–48; 54–55 и в др. местах).

⁹⁶ Суппозиция (лат.) — подстановка, центральное понятие «теории суппозиции» в схоластической логике, означающее операцию подстановки на место термина его различных допустимых значений, а также и результат такой операции; по отношению к Богу термин «суппозиция» означает в данной работе — «ипостась». — *Ред.*

⁹⁶ *Exp. in Io.*, Cus., f. 121^{ra}, ll. 23–30: *Hinc est quod ipsa essentia sive esse in divinis ingenitum est et non gignens, ipsum vero unum ex sui proprietate distinctionem indicat, est enim unum in se indistinctum distinctum ab aliis. Et propter hoc personale est et ad suppositum pertinet, cuius est agere. Propter quod sancti unum sive unitatem in divinis attribuunt primo supposito sive persone, patri scilicet* [Вот почему сама Божественная сущность, или бытие, является нерожденной и не рождающей; Единое же по самому своему свойству указывает на различие: ведь неразличный в Себе, Единый отличен от других. И по этой причине Он является личным и принадлежит к суппозиции, которой свойственно действовать. И потому святые относят Единое, или Божественное Единство, к первой суппозиции, или Лицу, а именно — Отцу]. — О суппозициях в тварях, суппозициях, которым принадлежит свойство действовать, ср. св. Фома, *Super I Sent.*, d. 5, q. 3, a. 1 (изд. Mandonnet, I, p. 151); «в Божественной природе», где отсутствует реальное различие между суппозицией и сущностью, трем суппозициям следует относить только ноуменальные акты, которыми Лица реально различаются между собой. (I^a, q. 41, a. 1). У Мейстера Экхарта, который относит Единство, принцип действия, Отчей суппозиции, творческое действие, общее для трех Лиц, объявляется в первой суппозиции в то же время как и ноуменальный акт рождения.

⁹⁷ См. выше, стр. 204.

мы увидим, как Мейстер Экхарт применяет «трансценденталии» — *esse, unum, verum, bonum* [бытие, Единый, истинное, благое] — к тринитарному учению; тогда мы спросим себя, каким образом Единый, Истинное и Благое, несмотря на их онтологическую взаимозаменяемость, которая должна бы исключать всякое определение Бытия, могут допустить различие Ипостасей. А пока отметим, что у Экхарта речь идет как раз о последовательном определении Бытия, остающегося неопределенным как Божественная Сущность, рассматриваемая «в себе». Вот что говорит Мейстер Экхарт по поводу Единого — первого определения Бытия:

Unum vero, quod inter predicta quatuor immediatius se habet ad esse, et primo et minimo determinat ipsum. Propter hoc, ut primum determinatum, est et esse determinans contra multum, ut patet 10^o Metaphysice. Propter hoc ipsi uni competit ex sui ratione et proprietate esse primum productivum et patrem totius divinitatis et creaturarum. Hinc est quod sancti et doctores appropriant in divinis patri unitatem [«Единое же, которое из перечисленных четырех находится в наибольшей, непосредственной близости к бытию, определяет его и первое иных и наименее. Поэтому, как первое определенное, оно определяет и бытие, отличая его от множественности, о чем сказано в 10-й книге Метафизики⁹⁸. Поэтому же сему Единому подобает, по своему смыслу и свойству, быть первым «производителем» и отцом всего Божества и всех тварей. Отсюда святые и учителя усваивают Отцу единство в Божественном⁹⁹].

Это заявление является очень важным: Единое определяет минимум *esse*, потому что оно относится к нему «более непосредственно», чем другие трансценденталии. Подчеркивая, что единство ничего не добавляет к *Esse*, даже «по мысли», ибо оно не является позитивным атрибутом, Мейстер Экхарт представляет Единое начальным термином последовательно происходящих определений, которые идут от *Unum* [Единого] — *proximum Deo* [ближайшего к Богу] — к *Verum* [Истинному], завершаясь *Bonum* [Благим] — *ultimum inter quatuor omnibus communia* [последним среди четырех общих для всех трансценденталий]¹⁰⁰.

⁹⁸ «Метафизика», 1054a.

⁹⁹ *Exp. in Io.*, Cus., f. 119^{ra}, ll. 32–39.

¹⁰⁰ Там же, f. 121^{rb}, ll. 2–10: ... unitas enim appropriatur patri et immediatius se habet ad esse quam bonitas et quam veritas, secundum illud Sapientie (6, 20): 'incorruptio prima facit proximum deo'; corruptio enim semper est casus ab uno; ergo, per oppositum, incorruptio stat et subsistit in uno; unum autem proximum est deo, utpote nichil addens positive, etiam secundum rationem, super esse. Esse enim primum est, unum proximum, verum 3^{um}, bonum ultimum inter quatuor omnibus communia. [...] ибо Единство усваивается Отцу и находится в большей близости к Бытию, чем Благость и Истина, по слову Премудрости: «Нетление первое приближает к Богу» (Прем. 6, 19, Вульгата; в синод. переводе: *А бессмертие приближает к Богу*. — Перев.); ведь тление всегда есть отпадение от Единого; следовательно, по противоположности, нетление находится и пребывает в Едином; Единое же — в непосредственной близости к Богу, поскольку оно, как говорит разум, ничего не добавляет, что было бы выше Бытия. Итак, Бытие есть первое, Единое — ближайшее, Истинное — третье, Благо — последнее среди четырех, которые являются общими для всех.] — Текст Книги Премудрости: «Incorruptio [нетление] facit esse proximum Deo». Мейстер Экхарт, точно воспроизводя это свидетельство в «*Exp. in Sap.*», переводит *esse* как существительное, что позволяет ему сказать: «В непосредственной же близости к Нему Бытие, поскольку оно — Бытие». В то время как тление, противоположность рождению, есть путь к не-бытию, нетление оказывается первым свойством бытия, противопоставляющим его небытию, которое оно отрицает, «поскольку оно есть отрицание небытия, утверждение же или объявление бытия» (изд. о. G. Thèry, *Archives...*, III, p. 403). — Таким образом, «нетление Бытия» есть его утверждение в Едином, определяющее его в первую очередь.

Первое определение Бытия, Единое есть первое, что его отличает, противопоставляя *multum* [множественности]¹⁰¹. Рассматриваемое как Единое, *sub ratione Unius* [в значении Единого], Бытие исключает все, что множественно. Это первое противопоставление предполагает отрицательный способ усвоения Единого Бытию, неопределенному в себе: по отношению к множественному Бытие определяет себя как не-множественное, как отрицающее множественность. Но это позволяет сказать, что Бытие отрицает отрицание бытия, присущее всему, что, будучи множественным, отрицает единство. Так усвоенный Бытию отрицательный аспект Единого (*unum negative dictum* [единое, сказанное отрицательно])¹⁰² отличает чистоту *Esse* от всякого дробного бытия, смешанного с небытием. В самом деле, единство каждого отдельного бытия предполагает его противопоставление всему, что оно не есть, то есть — отрицание всякого иного бытия. Будучи ограничением бытия *ens hoc et hoc* [конкретного сущего], отрицание, корень множественности тварного бытия, не может подходить Богу. *Unum negative dictum* [Единое, сказанное отрицательно], усваиваемое абсолютному Бытию, получает таким образом форму двойного отрицания — *negatio negationis* [отрицание отрицания], которое есть, как говорит Экхарт, чистое утверждение Бытия: «есть суть, чистота и удвоение утверждаемого бытия». Отрицание отрицания присоединяется здесь, в отрицательной форме, к двоякому утверждению в книге Исхода (3, 14): *Ego sum qui sum* [Я есмь Сущий]¹⁰³. В обоих случаях Бытие утверждает

¹⁰¹ Ссылка на Аристотеля (см. прим. 98) здесь малоуместна. В самом деле, по Стагириту, число есть множество, измеренное единым. Таким образом, единый противопоставляется множеству, как мера — измеряемому («Метафизика», 1056b–1057a). Это не есть противопоставление в собственном смысле слова. Кроме того, если единое в качестве меры не есть число, это не влечет за собой для Аристотеля никаких последствий онтологического порядка в понимании множества, ибо единое может противопоставляться множественности не как со-обратимое с бытием. Совершенно очевидно, что Единое Экхарта, первое трансцендентальное определение Бытия, которое противопоставляет его множеству, не есть то «единое» Аристотеля, на которое ссылается доминиканский магистр. — О роли аристотелевского «Единого» в средневековой мысли см. исследование F.-M. Sladeczek, S. J.: *Die spekulative Auffassung vom Wesen der Einheit in ihrer Auswirkung auf Philosophie und Theologie (mit besonderer Berücksichtigung der aristotelischen Auffassung)* [Ф.-М. Сладечек, Об-во Иисуса: «Умозрительное понимание сущности Единства в его влиянии на философию и богословие (преимущественно в понимании Аристотеля)»], в: *Scholastik*, XXV, (1950), 3, p. 361–388.

¹⁰² *Exp. in Ex.*, Cus., f. 46^{va}, l. 6. См. след. примечание.

¹⁰³ *Exp. in Io.*, Cus., f. 121^{vb}, ll. 3–11: Undecimo sic: omnis cui opponitur unum includit <negationem>; unum ipsum est negatio negationis, negationis inquam <in> quantum multitudo. Negatio autem negationis medulla, puritas et geminatio est affirmati esse. Exod. 3°: 'ego sum qui sum'. Hoc est ergo quod convenienter dicitur: 'ostende nobis patrem' — id est unum — 'et sufficit nobis'. Negatio enim semper aliquid esse negat et tollit et sic non placet sed displicet, non sufficit sed deficit et inficit id in quo est. [В-одиннадцатых: всё, чему противопоставляется единое, включает в себя отрицание; само единое есть отрицание отрицания — я имею в виду отрицания, поскольку оно — множество. Отрицание же отрицания есть сердцевина, чистота и удвоение утвержденного бытия. Исх. 3: Я есмь Сущий. Итак, это же самое подобающим образом сказано: *Покажи нам Отца* — то есть Единое — *и довлеет нам* [Ин. 14, 8]. А отрицание всегда отрицает и уносит некое бытие и таким образом не нравится, а бывает неприятным, не довлеет, а ущемляет и отравляет то, в чем находится.] — *Exp. in Ex.*, Cus., f. 46^{va}, ll. 5–7: Nulla ergo negatio, nichil negativum deo competit, nisi negatio negationis quam significat unum negative dictum: 'deus unus est', Deuteronom. 6° (4), Galat. 3° (20). — [Итак, никакое отрицание, ничто отрицательное не подобает Богу, кроме отрицания отрицания, посредством которого отрицательным образом обозначается Единое: *Бог един есть* (Втор. 6, 4; Гал. 3, 20).] — Ср. *Exp. in Io.* LW III, p. 175, n. 207: ipsi nulla privatio aut negatio convenit, sed propria est sibi et sibi soli negatio negationis, etc. [Ему не подобает никакого лишения или отрицания, но Ему и только Ему присуще отрицание отрицания, и т. д.]

свою абсолютную самотождественность путем «полного возвращения к самому себе»¹⁰⁴.

8. Чистота и полнота бытийствования

У Мейстера Экхарта можно различить две функции Единого, которые сообщают два различных, но неразрывно между собою связанных значения «сути утверждаемого бытия»: 1) самотождественность исключаящая, утверждающая чистоту *Esse* посредством устранения всего, что не есть абсолютное бытие; 2) самотождественность всеобъемлющая, которая утверждает полноту *Esse*, поглощая в Боге все бытие в той мере, в какой оно есть¹⁰⁵. По-видимому, чистота бытия лучше всего выражается посредством *negatio negationis* [отрицания отрицания], тогда как *sum qui sum* [*Я есмь Сущий*] указывает прежде всего на полноту Божественного *Esse*. Тем не менее отрицание отрицания несет в себе также значение инклюзивной тождественности, поскольку, обращаясь к тварям, оно отрицает отрицания бытия «одного» во множественных бытиях. Напротив, «возвращение к себе» *Esse* в *Я есмь Сущий* может получить значение эксклюзивной тождественности — самотождественности Божественного Бытия, замыкающегося в Себе Самом¹⁰⁶.

Мейстер Экхарт отмечает еще один аспект повторяемого утверждения (или отрицания), истолковывая в смысле «полного возвращения Бытия на Себя Самое» первое положение «герметического» апокрифа, известного под названием *Liber 24 philosophorum* [Книги 24 философов]. Он находит в «рефлексивном обращении» некое «кипение», или сверкание, Бытия, которое переливается в себе самом, «как бы расплавляется и кипит, проникая самое себя, как свет, который всецело проникает себя — *lux in luce et in Lucem* [свет в свете и во свет]. Так

¹⁰⁴ *Exp. in Ex.*, Cus., f. 46^{va}, ll. 7–10: *Negatio vero negationis purissima et plenissima est affirmatio: 'ego sum qui sum'. Super se ipsum redit reditione completa, sibi ipsi innititur, se ipso est, ipsum esse est.* [Отрицание же отрицания есть самое чистое и самое полное утверждение: *Я есмь Сущий*. К Себе Самому возвращается возвращением совершенным, на Себя Самого опирается, является Самим Собой, есть само Бытие.] — Ср. *Liber de causis*, prop. 15: *Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa.* [Каждый знающий, кто знает свою сущность, возвращается к своей сущности совершенным возвращением] (изд. Steele, p. 173; у Vardenhewer — prop. 14, p. 177).

¹⁰⁵ Это различие между двумя аспектами — инклюзивным и эксклюзивным — самотождественности Бытия мы можем встретить, например, в следующем тексте *Exp. in Exod.* (Cus., f. 46^{rb}, ll. 53–59): *Ait autem 'sum qui sum', tum quia ipse est plenitudo esse et plenum esse, tum quia ipse nichil est aliud nisi purum esse. Concluditur igitur, quod affirmatio consistens in esse et idemplitate terminorum deo proprie competit. Quid enim tam idem quam et esse 'sum qui sum'? Nulla enim propositio propter hoc est verior illa in qua idem predicatur de se ipso esse.* [Говорит же «есть Который есть» как потому, что Он Сам есть полнота бытия и полное бытие, так и потому, что Он есть не что иное, как чистое Бытие. Отсюда следует вывод, что утверждение, состоящее в *esse* и тождественности терминов, собственным образом подходит Богу. Действительно, что столь же тождественно, как быть «есть Который есть»? Итак, никакое положение в этом отношении не является более верным, чем то, в котором Он тождественно говорит о Своем Собственном бытии.]

¹⁰⁶ Там же, LW, I, p. 99, n. 16 (Cus., f. 42^{rb}, ll. 25–30): *Tertio notandum quod repetitio quod bis ait 'sum qui sum' puritatem affirmationis, excluso omni negativo (C: exclusa omni negatione) ab ipso deo, indicat. Rursus quamdam ipsius (E: ipsam) esse in se ipsum et super se ipsum reflexivam conversionem et in se ipso mansionem sive fixationem.* [В-третьих, следует заметить, что это повторение, когда Он дважды говорит «есть Который есть», указывает на чистоту утверждения, в котором Бог Сам исключает всякое отрицание. Также и на некое рефлексивное обращение Его Бытия в Самое Себя и над Самим Собой, а также на пребывание, или «пригвождение», в Себе Самом.]

Бытие возвращается на самое себя и полностью отражается в своей собственной полноте»¹⁰⁷. Этот динамичный образ самотождественности Бытия должен нам напомнить, что Единое не есть некое начало неподвижной тождественности. Определяя Бытие по отношению к множественности, Единое по самой своей сути является эксклюзивным и инклюзивным; оно показывает Бытие как чистоту и как полноту, ибо оно устраняет все, что есть разделение. *Unum* [Единое] представляется, таким образом, как активное начало, как первый источник Божественной «производительности» — как Отец всего Божества и тварей¹⁰⁸. «Рефлексивное обращение» соответствует определенной реальности в Боге: Отец рождает Сына и отражает на Себе Самом пыл, или любовь, Святого Духа, Который исходит от Обоих. Так Мейстер Экхарт истолковывает, вслед за Аланом Лилльским¹⁰⁹ и некоторыми другими богословами, первое положение двадцати четырех мудрецов: *Deus est monas, monadem gignens, in se suum reflectens ardorem* [Бог есть монада, рожающая монаду, отражающая в себе самой горение]¹¹⁰.

Несмотря на тринитарную и христианскую интерпретацию, возврат *Esse* на самое себя сохраняет (даже в самых терминах этой интерпретации) неоплатонический стиль ἐπιστροφὴ πρὸς ἑαυτό [обращения на самое себя]¹¹¹. Что отличает здесь Мейстера Экхарта от Прокла — так это место, усвояемое Отцу. Действительно, πατρικόν Прокла ниже, чем ἐν [единое]¹¹². Отсюда вытекает установление известного расстояния между терминами триадических процессов в прокловых «Эннеадах»: πρόδος [выступление] есть регрессия по отношению к μὴν [пребывание в себе], недостаток, который будет преодолен только в ἐπιστροφῇ¹¹³.

¹⁰⁷ Продолжение текста, цитированного в предыдущем примечании (LW., цит. место; Cus., ll. 30–36): *Adhuc etiam quandam bullitionem sive perfusionem (C: parturitionem) sui in se fervens, et in se ipso in se ipsum liquescens et bulliens, lux in luce et in lucem se toto se totum penetrans et se toto super se totum conversum et reflexum undique, secundum illud sapientis: 'Monas monadem gignit vel genuit, et in seipsum reflexit amorem sive ardorem'.* [Итак, пламенея неким кипением, или излиянием (Cus.: рождением), Себя в Себе, и в Себе Самом и в Себя Самого изливаясь и воскипая, Свет в Свете и во Свет проникая Самим Собой Себя Самого и всего Себя обращая и отражая отовсюду, по слову мудреца: «Монада монаду рождает, или производит, и в себе самой отражает любовь или пламень»] — *Ср. Liber 24 philosophorum* (изд. Baerumker, p. 31).

¹⁰⁸ *Exp. in Io.*, Cus., f. 119^{ra}, ll. 37–38 (цит. выше).

¹⁰⁹ *Maxim. theolog.*, Regula III [«Богословские максимы», Правило III] (PL 210, col. 624–625): *Monas gignit monadem et in se suum reflectit ardorem.* [Монада рождает монаду и в себе самой отражает пламень] — Алан Лилльский говорит в своем комментарии к этой максиме: *Oportuit ergo ut aut nihil gigneretur a simplici, aut simplex a simplici. Unde Augustinus dicit quod Pater totam substantiam transfudit in Filium...* [Итак, подобает, чтобы или ничто рождалось от простого, или простое от простого. Поэтому Августин говорит, что Отец всю субстанцию изливает в Сына...] И далее: *Spiritus Sanctus dicitur ardor, amor, osculum et connexio Patris et Filii...* [Дух Святой именуется пламенем, любовью, лобзанием и соединением Отца и Сына...] «Излияние» субстанции и любовь, соединенная с «пламенем» в цитированном выше (прим. 107) тексте Мейстера Экхарта, свидетельствуют о влиянии на него комментария Алана Лилльского.

¹¹⁰ *Сl. Baerumker*, цит. место. — Цитация Мейстера Экхарта представляет собой парафраз 1-го положения 24-х философов.

¹¹¹ *Dodds*, цит. соч., p. 202–203.

¹¹² *См. там же*, p. 279, комментарий *E. R. Dodds'a* со ссылкой на *Theologia Platonis*, V, XVI, 276 и след.

¹¹³ Это дистанцирование между триадическими терминами возможно, по Мейстеру Экхарту, только в космогонии, где появляется момент пассивности, который сообщает тварному бытию аспект отпадения от Единого — отпадения от Сущности.

У Экхарта Первое Лицо христианской Троицы, отождествляемое с Единым, отнюдь не ниже Сущности. Оно непосредственно связывается с *Esse absconditum* [сокровенным Бытием], с непродуктивной Сущностью, как смысл, находящийся в основе продуктивности бытия. Поскольку Единое динамически являет *самотождественность* Бытия, это производящее действие будет внутренним по отношению к единству: оно проявится, прежде всего, как внутреннее «кипение», как совпадение *πρόδος* с *Μονή* (Монадой), или как взаимопроникновение Божественных Лиц, которые остаются имманентными по отношению к Единому в самом своем исхождении. Таким образом, исхождение, отправляющееся от Единого, будет в то же время «обращением», возвратом монады на самое себя: рождение Сына уже предполагает отражение вспять «пламени», или Любви, и будет непостижимым вне изведения Третьего Лица Отцом и Сыном¹¹⁴. Монада рождающая тождественна монаде рожденной, и эта тождественность находит свое выражение в «отраженном пламени». Мейстер Экхарт замечает, что каждой мысли свойственно «выдыхать огонь любви». Он цитирует слова Дамаскина о том, что Слово не лишено Духа, а также Августина, утверждающего, что слово, зачатое в мысли, есть знание, сопровождаемое любовью, ибо знание всегда любимо, даже если нелюбим его предмет¹¹⁵. Определяемое Единым, ипостасное исхождение, по Мейстеру Экхарту, есть, следовательно, внутреннее действие, в котором самотождественность *Esse* проявляется в «его полном возвращении на самое себя». Это «рефлексивное обращение» не является в Божественной реальности восстановлением утраченного тождества, как у Прокла, по учению которого *ἐπιστροφή* должна была восстанавливать единство *μονή*, нарушенное в *πρόδος*. По Экхарту, имманентность по отношению к производящему началу нарушается лишь «выходом» тварей, впавших в дуализм, при котором Бог познается внешне, как Первопричина и конечная Цель всего существующего. Во внутрибожественных глубинах не возникает понятия причины действующей или конечной: как мы уже видели, Отец как Начало Лиц не есть причина Сына и Святого Духа¹¹⁶. В условиях, когда Единое определяет не разделенные между собой моменты триадического «отражения», тесно связывая «исхождение» с

¹¹⁴ *Exp. in Io.*, Cus., f. 114^{rb}, ll. 34–39: *Restat autem videre quod Deuteronom. 19° (15) de 3° teste dictum est: 'In ore duorum vel trium testium stabit omne verbum'. Quod quidem pro tanto dictum est, quia ubicumque est dare patrem et filium, gignens et genitum, necesse est esse et adesse spiritum, amorem, nexum gignentis et geniti. 'Et hii tres unum sunt'.* [Остается, однако, увидеть, что сказано во Втор. 19, 15 о трех свидетелях: *при словах двух свидетелей, или при словах трех свидетелей состоится дело*. А сказано это потому, что, поскольку повсюду принято называть Отца и Сына, рождающего и рожденного, необходимо, чтобы был и присутствовал Дух — любовь, связь рождающего и рожденного. *И Сии три суть едино*] (1 Ин. 5, 7).

¹¹⁵ Там же, Cus., f. 118^{vb}, ll. 42–49: *Adhuc autem notandum, quod omnem cogitationem sive meditationem semper consequitur (ms.: consequatur) amor et ipsa cogitatio sive meditatio spirat ignem amoris, secundum illud psalmi (38, 4): 'in meditatione mea exardescet ignis'.* Unde et Damascenus dicit quod verbum non expers spiritus, et Augustinus, quod verbum cogitatum notitia cum amore est; semper enim notitia placet, etiam si quod noscitur displiceat. Amor autem ille semper est homogeneous et substantialis principio ipsum spirante. [Но еще надо заметить, что всякому размышлению или медитации всегда последует любовь и это размышление, или медитация, испускает огонь любви, по слову псалма: *в мыслях моих разгорелся огонь* (38, 4). Поэтому и Дамаскин говорит, что Дух не испускает Слово, и Августин, что Слово мыслимое есть познание с любовью; ведь познание всегда приятно, даже если что-либо из познанного не нравится. Любовь же всегда единородна и субстанциальное начало самого испускающего.] — Св. Иоанн Дамаскин, *De fide orth.* I, c. 7: PG 94, col. 804 c. — Св. Августин, *De Trinitate*, IX, c. 10: PL 42, col. 969.

¹¹⁶ См. выше, стр. 194–195.

«обращением», последнее, усваиваемое Святому Духу («Любовь отраженная»), будет иметь в тринитарной жизни только одну функцию — выражать постоянное единство Отца и Сына в рождении Второго Лица Первым.

Совершенно очевидно, что Первое Лицо Троицы получает в богословии Мейстера Экхарта исключительно важное значение. Подобно «монархии Отца» в восточной триадологии, непосредственная взаимообратимость Единого, первой суппозиции, с Бытием-Сущностью должна гарантировать здесь сущностное единство, или единосущие, Трех Лиц. Но догматическая перспектива неодинакова у греческих Отцов IV века и доминиканского богослова средних веков. Когда, например, Григорий Назианзин захочет выразить в платоновских терминах тайну ипостасного различия Трех Единосущных, он будет говорить о монаде, которая приходит в движение, чтобы преодолеть диадиду и остановиться в триаде¹¹⁷. Этот образ предполагает двусмысленность термина «монада», обозначающего одновременно общую сущность трех ипостасей и единый источник Божественных «исхождений» — Отца как общее личное начало Сына и Святого Духа. «Преодоление диады» не есть замыкание в себе самом, в третьей ипостасной категории, но, напротив, совершенное раскрытие монады, ее раскрытие в личном Троицизме. Первое положение «двадцати четырех философов» оказалось бы неприменимым к находящейся в движении монаде Каппадокийца. Но она приемлема для доминиканского магистра благодаря латинской формуле *processio ab utroque* [исхождения от Отца и Сына]: Дух Святой, связь между Отцом и Сыном, разрешает их диадическое противопоставление, знаменуя их сущностное единство. отождествление Отца с Единым позволяет Мейстеру Экхарту сообщить западной тринитарной схеме циклический характер, напоминающий Прокловы «Эннеады»: Бытие предстает здесь как единство в суппозиции Отца и утверждает свою самотождественность в тринитарном процессе «полного возвращения на самое себя»: *Ego sum qui sum* [Я есмь Сущий].

Такое же триадическое круговое движение, выражение самотождественности Бытия, относится к «смыслам», или вечным *quidditates* всех вещей: они изливаются, «бьют ключом» из Единства Отчего Ума, совпадая со Словом — единым «Разумом», и в своем внутреннем кипении возвращаются к себе самим, оставаясь тождественными Сущности. Явление Сущности *sub ratione Unius* [в значении Единого] знаменует абсолютную «чистоту» Божественного Бытия, которая делает Его непознаваемым и неизреченным, позволяя в то же время познать Его как «полноту» всего, что, будучи произведено Единым, в единстве Бытия, остается тождественным нераздельной Сущности¹¹⁸. Мейстер Экхарт чаще всего употребляет вместе два выражения самотождественности Бытия — эксклюзивное и инклюзивное: *puritas et plenitudo essendi* [чистота и полнота бытийствования].

9. *Unum et Omnia* [Единое и всяческая]

В известных отношениях Божественная Сущность, или *Deus sub ratione Esse* [Бог в значении Бытия], у Мейстера Экхарта может быть сближен с Платоновским «Единым, который не существует»: действительно, Сущность не только неизреченна, но и в своей абсолютной неопределенности она не может быть противопоставлена чему бы то ни было, даже небытию. Это противопоставление становится возможным только *sub ratione Unius* [в значении Единого], когда Экхартова Сущность, являя свою полноту, получает такой характер, который

¹¹⁷ Слова XXIII, 8 и XXIX, 2: PG 35, col. 1160c и 36, col. 76b.

¹¹⁸ Мейстер Экхарт выражает ту же мысль в немецкой проповеди 87 (Pf., p. 282, ll. 29–30): *Hierumbe ist got ledic aller dinge und hierumbe ist er allin dinc* [Поэтому Бог свободен от всех вещей и поэтому Он один является вещью].

наводит на мысль о второй ипостаси неоплатоников, о «Едином, которое есть все». Единый Экхарта, напомним это еще раз, есть одновременно «производящее начало» и «Ум Отчий», который содержит смыслы всех вещей в своем едином Слове, сводя их к единству. Это единство всяческих в Едином, это Божественное Всеединство может по праву быть названо «точечным», ибо Мейстер Экхарт выражает его посредством геометрического символа «бесконечной умственной сферы», центр которой — повсюду, а окружность — нигде. Заимствуя из «Книги 24-х философов» образ бесконечной сферы¹¹⁹, Экхарт хочет показать всемогущество Единого-Ума, бесконечно распространяющегося во «всяческих» и сосредотачивающего бесконечность *Omnia* в *Unum*. Если бы можно было говорить о бесконечной окружности, она должна была бы совпадать с центральной точкой сферы. В этом смысле можно было бы также сказать, что в сфере Божественного Ума бесконечность *Omnia* [всяческих] («смыслов» всех вещей *in fontalitate unitatis* [в преизлиянии единства])¹²⁰ выражает «полноту» Бытия в Едином, тогда как *Unum* [Единое] знаменует его неделимость или «неразличность». Тожественные в Боге, два эти аспекта Его бесконечности могут быть различены только исходя из творческого действия, в котором Единое открывает себя как «всемогущее». Имя Всемогущества — *Omnipotens nomen eius* [Всемогущий имя Его] (Исх. 15, 3)^{d)} — обозначает Первопричину в самом ее корне, ибо оно относится к действию Единого, которое простирается на «Всё», то есть на «то, что принадлежит к числу всех вещей». Но это всеобъемлющее число (*omnia*) имеет своей противоположностью ничто (*nihil*) — «то, что не принадлежит к числу всех вещей»¹²¹.

Нельзя, конечно, говорить о числе в бесконечной сфере, где *omnia* соответствуют отсутствию периферии. Это геометрическое изображение всемогущества Бытия-Единого делает несколько двусмысленным термин *omnia*. В самом деле, в перспективе Божественного действия он обозначает запредельную полноту,

¹¹⁹ Cl. Baeumker, цит. соч., р. 31: *Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam* [Бог есть бесконечная сфера, центр которой — повсюду, а окружность — нигде]. Цитируя это 2-е положение 24-х мудрецов, Мейстер Экхарт иногда соединяет его с 18-м (там же, р. 37): *Deus est sphaera, cuius tot sunt circumferentiae, quot sunt puncta* [Бог есть сфера, у которой столько окружностей, сколько точек]. (*Exp. in Eccli.*, Den. 571 — Cus., f. 80^{ra}, ll. 10–14; *Exp. in Io.*, Cus., f. 124^{vb}, ll. 30–32). Он объединяет также эти два положения с 3-м (там же, р. 31): *Deus est totus in quolibet sui* [Во всем Своем Бог — весь] (*Exp. in Gen.*, I^a ed., LW I, р. 79, n. 155 — Cus., f. 14^{vb}, ll. 2–7); *Exp. in Ex.*, Cus., f. 47^{va}, ll. 30–35). — О символе бесконечной сферы в древней, средневековой и современной философии см. превосходный труд Д. Манке «Бесконечная сфера и точка везде в центре. — К генеалогии математической мистики» (Галле 1937); об образе бесконечной сферы у Мейстера Экхарта см. ниже и в др. местах.

¹²⁰ *Exp. in Sap.*, в: *Archives...* III, р. 362.

^{d)} Как указывалось выше, и в славянском, и в русском переводе вместо «Всемогущий» употреблено «Иегова». — *Прим. перев.*

¹²¹ *Exp. in Ex.*, Cus., f. 43^{va}, ll. 4–19: '*Omnipotens*' duo dicit: '*omnia*' et '*potentia*'. '*Potens omnia*', '*potens omnium*', que ergo sunt de numero omnium ille potest... ergo non potest nichil, tum quia nichil non est de numero omnium, sed est. oppositio et exclusio omnium, tum etiam quia nichil posse est non posse, universalis negatio potentie... nihil enim et omnia se totis sibimet mutuo opponuntur [«Всемогущий» заключает в себе два значения: «всяческая» и «возможность». «Могущий все», «могущество всех», следовательно, кто из числа всяческих, тот может... следовательно, «ничто» ничего не может, как потому, что «ничто» не есть из числа всяческих, но есть противоположность и исключение всяческих, так и потому, что «ничто мочь» — значит ничего не мочь — универсальное отрицание возможности... ведь «ничто» и всяческая взаимно противопоставляются друг другу].

которая исключает число, множественность и предполагает тождественность «всяческих» с Единым. Напротив, в собственно тварной перспективе *Omnia* предстают как отличные от Единого, ибо тварное бытие, которое никогда не является бесконечным, противопоставляется Единому как множество, число, неопределенное разделение — все то, что есть *casus ab Uno* [отпадение от Единого]. Парадокс «бесконечной сферы» у Мейстера Экхарта состоит в объединении двух перспектив в единое видение всемогущества, что позволяет различать в Божественном плане Единое-точку и *Omnia*-периферию, чтобы еще раз подчеркнуть их тождественность и неразличение. Но тот же геометрический образ позволяет также признать действие Единого в плане тварного бытия, множественного и делимого, — действие, которое сообщает множественности аспект единства, числу — характер внутренней, не знающей различий полноты, делимому бытию — его аспект целостности, присущий всему, что есть, будучи произведено Божественной Причиной. В этом смысле множественные *omnia*, отнюдь не противопоставляя себя Единому и тем самым не умаляя его простоту, лишь являют его преизбыточествующее богатство. В области тварного бытия, внешнего действия Бытия-Единого, мы снова видим выражение Единого во множестве, формирующее «всё», «единое» множество, учреждаемое и хранимое в бытии Единым, ибо, по Проклу, «всякое множество участвует в Едином»¹²². Поскольку «монада неисчислима», Макробий говорил, что она «производит сама собой и содержит в себе самой бесчисленные виды»¹²³ — виды, с которыми она изливается в безмерность вселенной, не утрачивая своего единства¹²⁴.

Единство индивидуального состава, единство вида во множестве индивидов, единство рода в видах, единство тварного бытия в комплексе всего существующего — вот различные по степени универсальности общности, где части единого состава, *omnia* единого вида, единого рода, бытия (более универсального, чем все прочие атрибуты) в каждом отдельном случае имеют характер полноты, или, точнее, «со-полноты», благодаря чему ни один из членов делимого целого из него не выпадает. Так, видовое единство не могло бы существовать, если бы оно не охватывало всех индивидуумов данного вида; точно так же родовое единство должно охватывать все входящие в него виды; наконец, вселенная не была бы совершенным бытием, объемлющим все существующее, — вообще не была бы вселенной, если бы в ее полноте недоставало одной из ее сущностных частей — одного ангельского духа или даже просто одного камня или дерева¹²⁵. Этот комплекс «всего, что есть», полнота тварного бытия есть *omnia*, противопоставляемое *nihil*.

¹²² *Первоосновы теологии*, изд. Dodds, p. 2.

¹²³ *Comment. in Somn. Scip.* I, c. 6. См. выше, 195, прим. 61.

¹²⁴ *Exp. in Io.*, Cus., f. 121^{va}, ll. 54–60. Ср. *Exp. in Sap.*, в: *Archives...*, IV, p. 252–253.

¹²⁵ *Exp. in Gen.*, 1^a ed., LW I, p. 53, n. 13 (Cus., f. 7^{ra}, ll. 2–7): *Produxit enim immediate non aliquam partem universi, sed ipsum totum universum immediate, quod, inquam, universum non produceret nec esset universum, si quod partium ipsi deesset essentialium. Ex quo autem universum non esset, si lapis vel lignum deesset aut si natura angelici spiritus deesset.* [Ведь Он произвел непосредственно не какую-то часть вселенной, но непосредственно произвел всю вселенную во всей полноте; и я говорю, что Он не произвел бы вселенную и не была бы вселенная, если бы отсутствовала какая-нибудь из ее сущностных частей. Отсюда следует, что вселенная не существовала бы, если бы отсутствовал камень, или дерево, или природа ангельских духов.]

10. *Oppositio nihil mediatione entis*

(Противопоставление небытию посредством тварного бытия)

Если, как мы сказали, первое противопоставление, противопоставление бытия и небытия¹²⁶, относится к *Esse*, рассматриваемому в аспекте Единого как «всеединство», следует все же добавить, что как противоположность *nihil* выступает не полнота Божественного Бытия, явленная в Едином или в Уме Отчем. Или, вернее, она противопоставляется здесь не непосредственно, потому что «отрицание отрицания», это отрицательное выражение Единого¹²⁷, исключает всякое понятие небытия, которое могло бы противопоставить себя Божественному Бытию в Нем Самом, независимо от творческой причинности. Противопоставление Бог — небытие основывалось бы на ложной перспективе дуализма, в которой тварь хочет поставить Единое, рассматривая его извне. Абсолютное Бытие не есть антитеза небытия. Но можно на законном основании противопоставить *esse* как «первое творение»¹²⁸ отсутствию всякого бытия, «всяческая» — «ничему», *omnia* — *nihil*. Это противопоставление лишь косвенно затрагивает «Бытие, которое есть Бог», в той мере, в какой Единый есть начало полноты в тварных существах, присутствующее во множественности всяческих. Вот этому-то полному числу «всяческих», отражению «полноты» Бытия, противопоставляется небытие: *Nihil non est de numero omnium, sed est oppositio et exclusio omnium* [Ничто не есть из числа всех, но есть противоположность и исключение всех]¹²⁹. Число, которое подобает только тварному бытию, получает здесь положительное значение тотальности тварных *entia* [вещей]; это — число-единство всего, что, будучи среди *omnia*, причастно Единому. Поскольку *omnia* противопоставляется *nihil*, Мейстер Экхарт может сказать, вместе с 24-мя философами, что *Deus est oppositio nihil mediatione entis* [Бог противопоставляет Себя небытию посредством тварного бытия]¹³⁰.

Развивая 14-е «герменевтическое» положение (трижды цитируемое в известных нам на сегодняшний день его латинских трудах), Экхарт хочет, по-видимому, установить своего рода пропорцию между Богом, тварным бытием и небытием. «По сравнению с Богом, — говорит он, — вся вселенная представляется как небытие по сравнению со всеенной, таким образом, что вселенная, всё, что есть (*ens omne*), предстает как средний термин между Богом и небытием»¹³¹. «Бог превосходит всякое тварное бытие, как всякое тварное бытие превосходит небытие»¹³². В действительности эта «пропорция» создана единственно лишь для того, чтобы исключить непосредственное противопоставление Бога небытию: такое противопоставление может иметь место только в перспективе творческого действия, где *nihil* становится постижимым как *terminus a quo* [исходный пункт] творения. Действительно, Мейстер Экхарт противопоставляет небытие и тварное бытие как два «конечных предела» действия Бога в твари: *nihil et*

¹²⁶ В *Opus propos.*, где Мейстер Экхарт должен был исследовать 14 пар противоположных терминов, первый трактат был посвящен бытию и небытию: *Primus tractatus agit de esse et ente et eius opposito quod est nihil* [Первый трактат рассматривает бытие и сущее и их противоположность, каковой является ничто]. — *Prol. gener. in Opus tripart.*: LW I, p. 150, n. 4: OL (изд. Bascour), p. 5, ll. 11–12.

¹²⁷ См. выше, стр. 206 и след.

¹²⁸ *Liber de causis*, полож. IV. V. [см. выше, стр. 183, прим. 14.

¹²⁹ См. выше, стр. 211, прим. 121.

¹³⁰ 14-е положение 24-х философов. Cl. Baerumker, цит. соч., p. 36.

¹³¹ *Exp. in Io.*, LW III, p. 185, n. 220.

¹³² *Exp. in Sap.*, в: *Archives...* III, p. 411.

esse omnium creatorum [ничто — и бытие всех сотворенных]¹³³. Небытие не есть предел всемогущества Бытия, действие Которого, *sub ratione Unius* [в значении Единого] простирается на всяческую; небытие есть всего лишь начальная граница тварного бытия. Нельзя поэтому говорить о *nihil* как о первичном понятии. Это — производный термин, понятие, сопутствующее понятию тварного бытия, позднейший, так сказать, по отношению к творению, которое предполагает, вместе с идеей инаковости, дуализма, возможность противопоставления. Каждый раз, когда тварь противопоставляют Богу как нечто иное, чем Он, она предстает в своем онтологически нулевом содержании, что делает невозможным противопоставление абсолютного Бытия *aliquid* [чему-нибудь] тварному.

Nihil Мейстера Экхарта не есть абсолютный термин, непосредственно противопоставленный «Бытию, которое есть Бог»: ¹³⁴ это — небытие тварей, небытие, которое открывается единственно лишь в отношении тварных бытий к Богу как темный фон их первоначального небытия. Таким образом, пропорция, согласно которой отношение тварной вселенной к Богу равно отношению *nihil ens omne* [небытия ко всему сущему], имеет отрицательный смысл. Она означает в конечном счете, что ничто не может быть противопоставлено Богу как «другой» термин: по отношению к Богу *omnes creaturae sunt unum purum nihil; non dico quod sint quidem modicum vel aliquid, sed quod sint purum nihil, quia nulla creatura habet esse* [все твари суть одно чистое ничто; не говорю, что они суть в какой-то мере или суть что-либо, но говорю, что они суть чистое ничто, ибо ни единая тварь не имеет в себе бытия]¹³⁵. Это положение, осужденное как «дурно звучащее», выражает ту же мысль, что и изречение 24-х философов, истолкованное Экхартом: противопоставление бытия небытию реально лишь в той мере, в какой бытие, которое твари имеют *ab alio* [от другого], противопоставляется их собственному небытию; но если бы мы захотели противопоставить всю совокупность тварей как бытие Абсолютному Бытию Бога — хотя бы всего лишь так, как можно

¹³³ *Exp. in Gen., I^a ed., LW, p. 80, n. 160 (Cus., f. 15^{ra}, l. 54 — 15^{rb}, l. 15): ... termini actionis dei in creatura sunt esse et nichil... Termini autem nullius agentis (secundi — *add. C*) sunt nichil et esse (C: sunt, nichil adesse), et propter hoc in suis operationibus potest incidere resistentia, motus et tempus... Ultimi autem termini simpliciter sunt nichil et esse omnium creatorum, quos solus deus attingit sua operatione immobili immobiliter et, per consequens, fortiter et subito. Sapientia 8 (1): 'attingit a fine usque ad finem fortiter': finis 'a (quo)' — *add. C* est nichil, finis 'ad (quem)' — *add. C* est ipsum esse, quos solus deus attingit, concordat, reconciliat et pacificat, secundum illud Psalmi (147, 14): 'qui ponit fines tuos pacem'. [... термины действия Бога в твари суть бытие и ничто... Термины же всякого действующего суть ничто и бытие, и потому в его действия может вторгаться сопротивление, движение и время... Последние же термины просто суть ничто и бытие всех тварей, которых один Бог Своим действием уставляет в недвижности и, следовательно, с силой и внезапностью. Прем. 8, 1: Она быстро распространяется от одного конца до другого: здесь конец *от* есть ничто, конец *до* есть само бытие, которого только Бог достигает, приводит в согласие, примиряет и умиротворяет, по сказанному в псалме: Утверждает в пределах твоих мир (Пс 147, 3).]*

¹³⁴ Проблема этого косвенного противопоставления должна была, без сомнения, рассматриваться в 13-м трактате *Prol. gener. in Opus tripart.* (LW I, p. 150, n. 4; OL II, p. 6): Decimus tertius agit de ipso deo summo esse, quod 'contrarium non habet nisi non esse', ut ait Augustinus De immortalitate animae et De moribus Manichaeorum. [В тринадцатом речь идет о высочайшем бытии Самого Бога, которое «не имеет противоположности, кроме не-бытия», как говорит Августин — «О бессмертии души» и «О нравах манихеев».] — PL 32, col. 1031 и 1345.

¹³⁵ См. выше, стр. 197, прим. 69. Акты Кельнского процесса, изд. о. Тери, в: *Archives...* I, p. 184 (ср. p. 205).

противопоставить каплю воды океану¹³⁶, — такое противопоставление было бы «явным кошунством», если одновременно не было бы признано, что мир есть *nihil in se et ex se* [ничто в себе и из себя]¹³⁷. Таким образом, противопоставление Бога небытию возможно лишь в Его творческом действовании, то есть через посредничество тварного бытия: Бог противопоставляет бытие всех вещей их изначальному небытию. Посредствующее положение твари — *quasi medium inter Deum et nihil* [как бы среднее между Богом и ничто]¹³⁸ — предполагает двоякое противопоставление тварного бытия: в противопоставлении Богу тварь есть ничто; в противопоставлении к «ничто» она есть бытие, изведенное *ex nihilo* [из ничего] всеильным действием Божиим, то есть она есть *omnia*, которое противопоставляется *nihil*.

Говоря о тексте св. Иоанна (1 Ин. 4, 8) *Deus caritas est* [Бог есть любовь] в одной из своих латинских проповедей¹³⁹, Мейстер Экхарт сближает любовь, которая не исключает ничего (*nullum excludens*)¹⁴⁰, с общительностью, присущей Богу. Будучи в общении со всем существующим, Бог в известном смысле смешивается со всеобщим бытием: *omne ens et omne omnium esse ipse est* [Он есть всякое сущее и каждое бытие всех]. Значит ли это, что Он есть *ens* [сущее], или *esse commune* [общее бытие] — универсальный атрибут всего существующего? Аналогичные высказывания, которые у Мейстера Экхарта нередки, истолковывались некоторыми критиками именно в этом смысле¹⁴¹. Но проповедник добавляет в следующей фразе той же проповеди, что Бог есть не только «всё, что можно помыслить и пожелать лучшего, но и еще большее» (*et adhuc amplius*). Изречение Авиценны, что бытие есть то, чего желают все, и в первую очередь¹⁴² непрестанно повторяется в писаниях Мейстера Экхарта. В настоящем контексте *omne quod cogitari potest melius* [все, что можно помыслить лучшего] (выражение св. Августина и св. Ансельма)¹⁴³, должно иметь тот же смысл: смысл бытия, которое может быть постигнуто как вершина совершенства и в силу этого являться предметом желания всех «вещей». Этот Бог, поскольку Он постижим и желанен, должен соответствовать известному уровню, на котором Он выступает как *esse omnium* [бытие всех].

¹³⁶ Там же, р. 208.

¹³⁷ Там же, р. 206–207.

¹³⁸ *Exp. in Io.*, LW III, р. 185, п. 220.

¹³⁹ Проповедь VI, I, LW IV, р. 51, п. 53.

¹⁴⁰ Это может означать также: «которая исключает ничто».

¹⁴¹ По мнению Н. Denifle (*Meister Eckharts lateinische Schriften...* [«Латинские писания Мейстера Экхарта»], в: *Archives...* II, 490–491; ср. § 19), здесь имеет место неосознанное смешение, обусловленное недисциплинированным мышлением Мейстера Экхарта. Напротив, г-н М. Galvano della Volpe (*Il misticismo speculativo di Maestro Eckhart...* [«Умозрительный мистицизм Мейстера Экхарта»], 1-е изд., с. 156, прим.) считает, что Мейстер Экхарт отождествил чистое и абсолютное единство Бога с ипостазированным абстрактным бытием, руководствуясь последовательным и четко определенным умозрительным требованием. Итальянский критик прав в своей защите против Денифле последовательности Экхартова умозрения; однако в этом конкретном пункте позиция Мейстера Экхарта представляется нам более нюансированной. Следовало бы говорить не о чистом и простом отождествлении *ens commune* с Богом, но — употребляя язык схоластики — об отождествлении *secundum quid* [относительного].

¹⁴² Приведем хотя бы один пример; см. *Prol. gener. in Opus tripart.* (LW I, р. 153, п. 8; OL II, р. 9, II, 3–5): *id quod desiderat omnis res, est esse et perfectio esse, inquantum est esse* [То, чего желает всякая вещь, есть бытие и совершенство бытия, насколько есть бытие]. — Мейстер Экхарт очень часто цитирует это утверждение Авиценны, взятое из его *Метафизики*, I. VIII, с. 6 (Venetiis, 1508, f° 100^{ra}, ll. 1–3).

¹⁴³ Св. Августин, *De doct. christ.*, I, 7 (PL 34, col. 22). — Св. Ансельм, *Proslogion* [«Прибавление к рассуждению»], с. 2 (PL 158, col. 227).

В самом деле, если Бог есть «еще более», чем всё, что можно помыслить и пожелать *a quocumque et ab omnibus* [кем бы то ни было и всеми], следует считать, что Бог как *esse omnium* не есть Божественное Бытие, созерцаемое в Самом Себе; Он являет Себя здесь в том аспекте, в каком Он причастен всему существующему, то есть как Первопричина, действующая *sub ratione esse* [в значении бытия]. Именно присутствие причины в ее действии позволяет сказать, что «общее бытие» — *omne ens et omne omnium esse* [всякое сущее и всякое бытие всех] есть Бог. Если противопоставить Богу это общее бытие, «желаемое всеми», оно уничтожится перед Бытием в Себе, перед *adhuc amplius* [еще более] Божественной Сущности: *Sed totum quod potest desiderari ab omnibus, respectu li 'amplius', est quoddam nihil. Ubi dic illud: 'deus est oppositio ad nihil mediatione entis'.* [Но всё, что может быть желаемо всеми, если его рассматривать по отношению к “более”, есть как бы ничто. Отсюда следует сказать: Бог есть противоположность “ничто” посредством сущего (вещного) бытия]. Бог есть *esse omnium* [бытие всех] постольку, поскольку в Своем творческом действовании Он противопоставляет Себя небытию через посредничество «всех вещей», понимаемых под универсальным атрибутом *ens* (сущее, вещное бытие).

11. Единство вселенной

В своем «Комментарии на Книгу Премудрости Соломона», сделав восемь экзегетических исследований текста *Creavit enim Deus, ut essent omnia* (1, 14) *secundum communiorem accensionem* [Ибо сотворил Бог, да будут всяческая (Прем. 1, 14; синод. перевод: *Он создал все для бытия*) согласно более общему значению], то есть с акцентом на *ut essent* [да будут] (в русском тексте этому соответствует *для бытия*. — Пер.)¹⁴⁴, Мейстер Экхарт в заключение дает новое «изложение» этого текста, поставив в центре внимания *omnia* [всё]¹⁴⁵. В таком свете текст книги Премудрости должен был бы означать, что цель творения — *totum universum, omne scilicet, quod est «omnia»* [целая вселенная, то есть все, что есть «всяческая»]¹⁴⁶. Экхарт вкладывает в *omnia* смысл тотальности, следовательно, известного единства, равенства и неразличимости, которым причастны тварные существа «под воздействием» единства, присущего Богу, — как, впрочем, всякое множество, которое, по Проклу, должно быть причастно Единому¹⁴⁷. Если «всё» включает в себя множество частей, оно все же противопоставляет им единство как первичный аспект, который тварная тотальность держит от Бога; множество и неравенство частей вселенной принадлежат ее вторичному аспекту, они свойственны твари как таковой, в той мере, в какой тварное бытие означает «спускаться», удаляться от Единого¹⁴⁸. Как первое следствие Божественной Причины бытие — *prima rerum*

¹⁴⁴ *Exp. in Sap.*, в: *Archives...* III, p. 338–351.

¹⁴⁵ Там же, p. 357: ...ut sit sensus: Deus creavit ut essent omnia, id est multa et universa. [...чтобы был ясен смысл: Бог сотворил, чтобы были всяческая, то есть многие и взятые в совокупности.]

¹⁴⁶ Там же, p. 358.

¹⁴⁷ Там же, p. 363. — «Воздействовать» на сотворенное множество — это значит «оформить» его единством. Ср. там же, IV, p. 250: *Adhuc autem unum se toto descendit in omnia quae citra sunt, quae multa sunt, quae numerata sunt, in quibus singulis ipsum unum non dividitur, sed manens unum incorruptum profundit omnem numerum, et sua unitate informat.* [Итак, Единое нисходит всецело во всяческую, которые суть по сю сторону, которые множественны, которые исчислены, и в этих единичных само Единое не разделяется, но, оставаясь Единым нетленным, производит в изобилии всякое число и оформляет его своим единством.] — Немного выше в том же контексте цитируется Макробий (p. 252).

¹⁴⁸ Там же, III, p. 360 и 362.

creatarum [первое из тварных вещей] — едино. Но его единство — это единство «всего»: оно предполагает множественность частей. Первое намерение всякого действующего всегда есть «целое»; части производятся только «для целого и в целом». Так и Бог, Первый Действующий, сотворил прежде всего (*per se et primo*) [Сам и прежде всего] вселенную, богатую всем (*habens omnia*) [имеющую все]; что же касается отдельных существ, необходимо предполагаемых этим «всё» («всяческая»), — Он произвел их как части целого, принимая во внимание целое и в единстве вселенной. *Et sic perit quaestio et difficultas, multos gravans usque hodie, quomodo ab uno simplici, quod est Deus, possint esse multa immediate* [И так отпадают вопрос и трудность, смущающая многих до сего дня, — каким образом от одного простого, каков Бог, могли быть непосредственно многие]¹⁴⁹. Таково решение, которое Мейстер Экхарт дает проблеме, вызванной высказыванием Авиценны, осужденным в 1277: *Quod ab uno primo agente non potest esse multitudo effectuum* [Что от одного Перводействующего не может быть множества действий]¹⁵⁰.

Это разрешение знаменитого спорного вопроса, несмотря на общие черты, которые оно может иметь с ответом, данным св. Фомой¹⁵¹, все же по общей линии мысли весьма отличается от последнего. По Аквинату, единство в собственном смысле слова для всякого «целого» может быть только в плане существования: это единство, которое различные части единого *sont* [состава] получают в силу того обстоятельства, что они *суть* благодаря единому акту существования, который сообщает им бытие. Поскольку мир не есть единый «состав», но собрание бытий, из которых каждое является отдельным составом (материи и формы, потенции и действия, сущности и существования), нельзя приписывать полноте вселенной единство бытия; ей можно усваивать только «единство порядка». Если мир св. Фомы образует единое совершенное целое, это происходит потому, что Божественная Премудрость расположила его части, неравные по достоинству, каждую с учетом остальных, устроив их все пропорционально по отношению к совершенству

¹⁴⁹ Там же, p. 358.

¹⁵⁰ Список 219 положений, осужденных Этьеном Темпье, епископом Парижским, опубликованный Н. Denifle и Е. Chatelain в *Chartularium Universitatis parisiensis* [«Картулярии Парижского Университета»], vol. I (1889), был переиздан о. Мандоннэ в приложениях к его книге *Siger de Brabant et l'Averroïsme au XIII^e siècle*, 2^e éd., t. II (1911). Цитированное нами положение находится там под № 28 на p. 178 (n. 44 на p. 546 у Denifle). Ср. также положения 27, там же (Den., n. 34, p. 545), *Quod prima causa non potest plures mundos facere* [О том, что Первопричина не может сотворить многих миров]; 33 на p. 179 (Den. № 64, p. 547), *Quod effectus immediatus a primo debet esse unus tantum et simillimus primo* [О том, что непосредственный эффект Первого должен быть только единым и совершенно подобным Первому]; 68 на p. 181 (Den. № 43, p. 546), *Quod primum principium non potest esse causa diversorum factorum hic inferius, nisi mediantibus aliis causis, eo quod nullum transmutans diversimodo transmutat, nisi transmutatum*. [О том, что Первопричина не может быть причиной различных сотворенных здесь, в нижних, ни причиной каких-либо иных посредствующих причин, потому что она, изменяя, никого не изменяет различным образом.] — Ср. также в книге *De erroribus philosophorum* [«О заблуждениях философов»] — труде, который г-н Иосиф Кох приписывает Жиллю Римскому, в гл. VI, посвященной заблуждениям Авиценны, положение 6: *Quod a primo principio immediate non possunt progredi plura*. [Что от Первопричины не могут непосредственно произойти многие.] См. в изд. Мандоннэ, цит. соч., p. 12; в критическом издании И. Коха (англ. перевод) — *Giles of Rome, Errores philosophorum* (Millwaukee, Marquette University press, 1944), p. 36.

¹⁵¹ Общие черты отмечены о. Тери (примеч. на p. 358–360), который, однако, высказывает некоторые оговорки по поводу решения Экхарта: настойчивое подчеркивание этим последним единства мира заставляет, по его мнению, подозревать «еще какую-то двусмысленность в мысли Мейстера Экхарта» (p. 360, окончание 2-й сноски с предыдущей страницы).

целого¹⁵². Когда, в заключение своей первой экзегезы текста Прем. 1, 14, Мейстер Экхарт говорит: *Vel, ut proprius loquamur, ipsa unitas perfecta universi partes huiusmodi principial* [Или, скажем правильнее, само совершенное единство вселенной полагает таким образом начало частям]¹⁵³, эта фраза звучит совсем по-иному, чем все, что мог сказать о единстве тварного мира Ангельский доктор. Всё последующее оставляет вне сомнения, что в понимании тюрингского доминиканца единство вселенной имеет иное значение, чем единство порядка¹⁵⁴. К тому же ссылки на Прокла и Боэция¹⁵⁵, как и применение сформулированного в книге *De causis* [«О причинах»] правила, согласно которому разъединенные низшие обретают единство в высшем, подвергаясь его влиянию¹⁵⁶, в достаточной мере показывают ориентацию мысли Мейстера Экхарта: Единый, Первоначало всей Божественной производительности, управляет действиями Первопричины, которая творит всяческая, имея отправной точкой небытие. Если действующая причина, сообщая *esse post non esse* [бытие после небытия], действует *sub ratione esse* [в значении бытия], следует все же уточнить, что в своем всеильном действовании, конечным пределом которого является *esse omnium creatorum* [бытие всех тварей], противопоставляемое *nihil* [ничто]¹⁵⁷, Первопричина производит всё *sub ratione unius esse* [в значении единого бытия]. Иначе не могло бы и быть, потому что Божественное Бытие открывает Себя как производящее Начало только в суппозиции Отца, где Сущность предстает как Единство. «Произведение» бытия должно быть таким образом неминуемо отмечено характером Единого. Мейстер Экхарт вносит это уточнение, комментируя тот же текст книги Премудрости: *Aequaliter cura est illi e omnibus* [Господь... одинаково промышляет о всех] (Прем. 6, 7). Отдельные сущие (*entia*), — говорит он, — хотя и неравные между собою, получают свое более или менее совершенное бытие *sub ratione unius esse, quod per se et primo cadit sub causalitate et aspectu primae causae* [от единого бытия, которое само по себе и в первую очередь подпадает под воздействие и внимание Первопричины]¹⁵⁸. В следующей фразе он добавляет, что это единое бытие, первый «эффект», который «подпадает под воздействие и внимание Первопричины», есть *esse totius universi* [бытие всей вселенной]. Таким образом, по Экхарту, наиболее совершенное единство «целого» в собственном смысле слова принадлежит вселенной как целому. Это не есть единство порядка, как у св. Фомы, но единство бытия, откуда берут свое начало все вторичные «целостности»

¹⁵² I^a, q. 47, col. 2 и 3.

¹⁵³ *Exp. in Sap.*, в: *Archives...* III, p. 364.

¹⁵⁴ Там же: *Ipse enim partes universaliter cuiuslibet totius non conferunt esse suo toti, sed e converso accipiunt esse a toto, per totum et in toto; in quantum enim huiusmodi, extra totum nullum prorsus esse habent, nisi solo falso nomine, utpote equivoce.* [Ведь вообще части какого бы то ни было целого не сообщают своего бытия целому, но, напротив, принимают бытие от целого, через целое и в целом; но поскольку это обстоит так, они решительно никакого бытия не имеют вне целого, если только не под ложным наименованием, двусмысленно.] — Тексты св. Фомы, которые цитирует здесь о. Терри (р. 4), желая сблизить их с приведенным текстом Экхарта, только подчеркивают доктринальное расхождение. В самом деле, все они относятся к сущностному единству сложной вещи, то есть к «целому», которое весьма отлично от целостности вселенной в томистском учении. Но в этом отрывке из *Exp. in Sap.* Мейстер Экхарт хочет именно доказать, что единство бытия, присущее каждому «целому», принадлежит в первую очередь вселенной, понимаемой как совокупность тварных бытий.

¹⁵⁵ Там же, р. 361, 363–364.

¹⁵⁶ Там же, р. 362 и 363.

¹⁵⁷ См. выше, прим. 133.

¹⁵⁸ *Exp. in Sap.*, в: *Archives...* III, p. 394.

вплоть до отдельных «составов», производимых и хранимых в их бытии Единым, Которому причастны все степени бытия во вселенной. Если единство того или иного «целого» у Экхарта есть всегда единство бытия, следует иметь в виду, что единство сообщается целому не бытием (как у Аквината, у которого «целое» есть индивидуальный состав); напротив, как всей целостности тварного мира, так и каждому индивидуальному бытию *esse* сообщается *sub ratione unius* [по принципу Единого]. В этой концепции отношения всего существующего к Первопричине мы узнаем принцип неоплатонической онтологии, сформулированный Боэцием: *Omne quod est, idcirco est, quia unum est* [Все, что есть, потому есть, что есть Единое]¹⁵⁹.

Божественное действие у Мейстера Экхарта, продолжая оставаться «внешней причиной», источником *esse ab alio* [бытия, воспринятого от другого] в тварях, имеет свой корень в Едином, ибо оно приписывается Отцу¹⁶⁰, в Котором оно не есть ни «действие», ни «причина», но *ratio causandi et efficiendi* [идея причинности и действия]¹⁶¹. «Значение», в котором Бытие выступает как «продуктивное» — Единое — *Pater totius divinitatis et creaturarum* [Отец всего Божества и тварей], определяет не только рождение «монады», которая остается единосушной Ему, но и «произведение» «внешнего слова» — тварных результатов, которые *суть* в той мере, в какой они причастны Единому. Творческая причинность находится, таким образом, в тесной зависимости от Единого, и, если Авиценна и был неправ в своем утверждении, что Бог не может произвести непосредственно множество порождений, остается тем не менее истинным, что это «произведение» множественных бытий Единым возможно лишь в единстве «всяческих» — в «целом», которое индивидуализируется на множественные части, неравные между собой. Множественность и неравенство *omnia* связаны с их собственно тварным характером, который предполагает отделение от Единого и продвижение к небытию; напротив, единство и равенство присущи Богу¹⁶², они подобают тварям только *sub ratione unius esse, quod est totius universi* [в значении единого бытия, каковым является бытие всей вселенной]¹⁶³. «Всё, что общее, постольку, поскольку общее, есть Бог; всё, что не общее, постольку, поскольку оно не общее, есть тварное», то есть нечто «конечное, ограниченное, отличное, собственное»¹⁶⁴. Примирение этих противоречий возможно только в таком учении о творении, в котором «произведение» бытия понимается в терминах зависимости множественного от Единого. «Быть» означает здесь «быть чем-то», или «быть совокупностью всех вещей», единством всего существующего. Между этими двумя крайними ступенями «быть чем-то» — между индивидуальной

¹⁵⁹ *Porphyrium Commentaria*, I: PL 64, col. 83b.

¹⁶⁰ *Serm. lat.* II, 2: LW IV, p. 14, n. 12.

¹⁶¹ *Serm. lat.* XXV, 1 (там же, p. 231, n. 252): *Causa quidemiciens foras descendit a ratione sive proprietate patris in deitate, ubi nec causa neciciens est, sed ratio causandi et efficiendi* [Действующая же причина исходит вовне от «рацио», или свойства Отца в Божестве, где нет ни причины, ни действия, но — «рацио» причинности и действия]. — Ср. *Serm. lat.* IV, 1: там же p. 24, n. 21.

¹⁶² *Exp. in Sap.*, в: *Archives...* III, 362.

¹⁶³ *Exp. in Sap.*, там же, p. 394.

¹⁶⁴ Лат. проп. VI, 1 (LW IV, p. 52, n. 53): *Secundo nota quod omne commune, in quantum commune, deus, et omne non commune, in quantum non commune, deus non est, sed creatum est. Omnis autem creatura finitum quoddam, limitatum, distinctum et proprium est, et sic iam non caritas est; deus autem se toto communis caritas est.* [Во-вторых, заметь, что все общее, поскольку оно общее, есть Бог, и все не общее, поскольку не общее, не есть Бог, но тварь. Но всякая тварь есть нечто конечное, ограниченное, отдельное и собственное, и, таким образом, уже не есть любовь; Бог же, сообщающий всего Себя, есть Любовь.]

субстанцией Аристотеля, которая есть единство формы и материи, и общей сущностью *omnia* в единстве вселенной, возникнут другие, промежуточные, ступени, объединяющие множественные части вселенной в виды и роды. *Esse* — «первая тварная реальность» — понимается тюрингским доминиканцем в геометрическом смысле *Liber de causis* [Книги о причинах], где утверждается, что наиболее общее действие Первопричины, оставаясь «наиболее интенсивно единым», поскольку оно прежде других причастно «чистому Бытию и истинному Единому», все же допускает множественность и различение¹⁶⁵. Это — «бытие всех вещей», унифицированное в Первопричине, на высшем уровне своей универсальности, за пределами родов и видов, — в то же время постепенно подразделяющееся, вплоть до индивидуальных бытий, этих *omnia* [всяческих], которые образуют в совокупности целостность вселенной. Представляется весьма вероятным, что первый результат творения, по Мейстеру Экхарту, есть не *esse* — бытие, как у св. Фомы, но *ens commune* [общее сущее] — вершина логического древа Порфирия: *ipsum ens, effectus Dei, quod non est in genere nec proprium alicui generi, sed commune omni generi* [само сущее, действие Бога, которое не есть в роде и не свойственно никакому роду, но является общим для всех родов]¹⁶⁶.

В этом понятии тварного бытия наличествует напряженность между общим и частным, между единством бытия в Причине и его множественностью в следствиях, между тем, что присуще Богу, и тем, что характеризует тварь как таковую, — напряженность, которая должна соответствовать двойственности, внутренне присущей положению тварных существ, двойственности, столь глубоко

¹⁶⁵ Комментарий к 4-му положению (изд. Steele, p. 164; изд. Bardenhewer — p. 166–167): ... et non est post causam primam latius neque prius causatum ipso (esse). Propter illud ergo factum est superius creatis rebus omnibus et vehementius unitum. Et non est factum ita, nisi propter suam propinquitatem esse puro et uni vero in quo non est multitudo aliquorum modorum. Et esse creatum, quamvis sit unum, tamen multiplicatur, scilicet quia ipsum recipit multipliciter. Et ipsum quidem non est factum multa, nisi quia ipsum, quamvis sit simplex et non ait in creatis simplicius ipso, tamen est compositum ex finito et infinito. [...и нет после Первопричины ничего, что было бы пространнее или стояло бы в причинном ряду прежде, нежели оно (бытие). Потому что оно сотворено превыше всех тварных вещей и соединено с большей крепостью. И оно является таким только по причине своей близости к чистому Бытию и истинному Единому, в Котором нет множества различных модусов. И тварное бытие, хотя оно и едино, все же множится, потому что оно воспринимает множественность. Само же оно не сотворено множественным, но хотя оно — простое и нет среди тварей ничего проще его, оно все же состоит из конечного и бесконечного.]

¹⁶⁶ Exp. in Io., LW III, p. 88–89, n. 103: Rursus: in *propria venit*. Notandum quod creatum omne, cum sit hoc aut hoc, distinctum quid, proprium alicui generi, speciei vel singulari. Deus autem non est quid distinctum aut proprium alicui naturae, sed commune omnibus. Est enim extra et super omne genus. Probat hoc ipsum ens, effectus dei, quod non est in genere nec proprium alicui generi, sed commune omni generi. Deus ergo in hunc mundum veniens, creatum assumens, factus homo, quasi de fastigio communis venit in propria. [Опять же: *пришел к своим*. Следует заметить что все тварное, поскольку оно есть то или это, есть нечто отличное, принадлежащее к какому-либо роду, виду или особи. Бог же не есть нечто отличное или присущее какой-либо природе, но — общий для всех. Ведь Он вне и превыше всякого рода. Это доказывалось самым делом — действием Бога, который пребывает не в роде и не присущ какому-нибудь роду, но является общим для всех родов. Итак, Бог, придя в этот мир, восприняв тварное, соделавшись Человеком, как бы с общей вершины приходит *во своя*.] — Этот текст очень определен: *ens commune* превосходит все роды, будучи общим для всех, но тем не менее оно остается тварным, как «создание Бога». Воплотившись, Бог-Слово *пришел к своим* (Ин. 1, 11), то есть Он воспринял не только «общее бытие», которое прежде всех причастно Божественному Единству, но также и «собственную», индивидуальную человеческую природу. Этот отрывок дает ответ на отмеченные выше затруднения в отношении двух аспектов Слова — во Отце и в мире (см. выше, раздел «Слово без слова»).

ощущаемой Экхартом. Мы не сможем примирить эти противоречия, если будем истолковывать учение о творении у Мейстера Экхарта единственно лишь в терминах внешнего действования, не учитывая другого момента — момента причастности. Если тварное бытие есть *следствие* (*effet*) Первопричины, это *extra-factum* [вне-сотворенное] не могло бы существовать в своей инаковости, как следствие, противопоставляемое причине, как дом, который не был произведен *ex nihilo* [из ничего], будучи построен, существует вне своего архитектора, пребывая непричастным его мысли. Как мы видели, всякое противопоставление твари Богу открывает ее небытие: вне Бога тварь — ничто: *sine ipso factum est nihil* [без Него ничто не начало быть] (Ин. 1, 3). Внешний характер тварей в чистом виде мыслим только в «чистоте» небытия. Невозможно, таким образом, противопоставлять его как положение тварных бытий Божественному внутреннему характеру: последний всегда будет превалировать над отдельным бытием тварей, внешних по отношению к своей Причине, как Единое превалирует над дуализмом — корнем всякой множественности, первым шагом *recessus ab Uno* [отдаления от Единого]. Если *ens commune* [общее вещное бытие] есть первое действие Бога, то дуализм, в который оно неминуемо впадает, как результат, внешний по отношению к своей причине, лежит в основе его делимости — этого множества всяческих, которое составляет собственно тварный аспект вселенной. Но общность бытия, универсальный атрибут, принадлежит Богу (Мейстер Экхарт даже говорит, что Бог есть эта общность)¹⁶⁷, потому что высшее начало Божественной «производительности» есть Единое: произведенное *sub ratione Unius* [в значении Единого], первое действие Бога должно быть причастно единству, невзирая на все его последующие разделения и дробления. Платонова причастность восполняет действенную причинность Аристотеля в учении немецкого богослова о творении, чтобы внести поправку к внеположности тварных результатов, которая в понимании Экхарта равнозначна сведению их к небытию.

Внешний характер тварных результатов относится к пассивному аспекту творения; в этом смысле Божественная Причина никогда не бывает «внешней» в собственном значении слова. Если следствие должно быть внешним по отношению к своей причине, в той мере, в какой всякая действенная причинность предполагает дуализм, то такая Причина, которая имеет началом своего действия Единое, не могла бы оставаться внешней по отношению к своему следствию. Следовательно, она будет присутствовать в сокровенных глубинах каждой твари, и внутренняя структура будет представлять собой как бы ряд ступеней, уходящих вглубь, в зависимости от все более универсальной причастности всего существующего Первопричине: *Creatura foris est, Deus autem intimus est et in intimis. Patet hoc in effectu Deo proprio, qui est esse intimum omnibus, in intimis omnium* [Тварь — вне, Бог же — внутри и во внутренних. Это очевидно из действия, присутствующего Богу, каковое есть бытие, внутреннее для всех, во внутренних глубинах всех]¹⁶⁸.

Рассматривая этот текст в предыдущей главе, мы обратили особое внимание на тайное присутствие Божества, сокрытого *sub ratione esse et essentiae* [под смыслом бытия и сущности], в сокровенной глубине тварей. Теперь следует отметить, что, продолжая оставаться сокровенным в Своей сущности, не осуществляющей действий, интериоризированный Бог проявляется как Причина, которая «производит внутреннее для всех вещей бытие». Чтобы быть, как Бог, *in intimis omnium*, это «собственное действие Бога» должно быть причастно внутреннему характеру Его Причины. Множественные и индивидуализированные в своем

¹⁶⁷ См. выше, стр. 219, прим. 164.

¹⁶⁸ Exp. in Io., Cus., f. 106^{rb}, ll. 52–55. См. выше, стр. 171.

внешнем аспекте индивидуальных субстанций, твари все более изменяют этот свой характер в глубинах своего бытия, где они оказываются постепенно сводимыми, за пределами видов и родов, которым они причастны в своих «внутренних началах», к первому единству бытия, общего для всех вещей, к первому действию Бога, произведенному в сокровенной глубине всего существующего.

Если добавить к этому, предваряя то, что составит предмет нашего дальнейшего рассмотрения, что человеческий разум открывает внутри тварных вещей «первые начала» их познаваемости и их бытия, — «начала», которые суть излучение нетварных «смыслов» во тьме тварей, станет более понятно, в каком смысле Божественное Единство «воздействует» на внешнюю «производительность». Сотворение действующей причиной субстанций должно сопровождаться различными степенями причастия следствий Причине, являющимися различными интериоризированными степенями разумного присутствия Единого во множественном. Напомним еще раз, что Единый, начальный принцип Божественной «производительности», есть Разум Отчий. Совлеченный, «пустой» от всех вещей и в то же время объемлющий все существующее¹⁶⁹, он представляет два аспекта Божественной Сущности, являемой в Едином как «чистота» и «полнота» Бытия. Два этих аспекта всяческих — эксклюзивный и инклюзивный — вновь встречаются в действовании «причины аналогической». Если она производит твари вовне — *sub principio, non apud ipsum* [под началом, не у Него]¹⁷⁰, в их природе, низшей по отношению к Разуму¹⁷¹, этот внешний характер тварных результатов не исключает присутствия Единого на всех уровнях универсальности бытия, — уровнях, которые человеческий разум открывает, проникая в глубину вещей — туда, где они причастны разумности своей сущностной Причине.

12. Путь всепревосходящего единения

Познавая *ens commune* — высшую степень единства, которой причастны *omnia*, мы обнаруживаем первое понятие тварного бытия и одновременно — первое действие Причины, творящей вселенную. Однако мы еще не достигаем познания Бога, хотя и признаём на вершине логической структуры вещей, очищенной действующим разумом от всего, что скрывает ее под сенью отдельных суппозиций¹⁷², высочайшую (или, если угодно, глубочайшую) степень их

¹⁶⁹ См. выше, прим. 118. — Это соответствует принципу, сформулированному Аристотелем относительно «интеллекта потенциального» в книге «О душе», III, 429a: чтобы воспринимать все формы, разум должен быть свободным от всех форм. Ср. «Парижский вопрос», *Utrum in deo sit idem esse et intelligere* [Существует ли в Боге такое же бытие и разумение], в LW V, p. 47–48, n. 12; в OL XIII (изд. A. Dondaine), p. 9, ll. 12–17. См. также *Exp. in Io.*, LW III, p. 202, n. 241 и др.

¹⁷⁰ См. выше, прим. 36.

¹⁷¹ *Lib. Parabol. Genes.*, Cus., f. 29^{ra}, ll. 33–38: *Illic enim quidditas rei dividitur, dicitur in suppositis et permiscetur alieno, ut iam non sit vera, nec pertineat ad regionem intellectus, sed foris et extra speciem nature sue effecta et extra facta, in materia vel supposito, in natura que est inferior intellectu, ut patet ex De causis.* [Итак, «чтойность» вещи делится, именуется среди поставленных ниже и смешивается с тем, что ей чуждо, так что она уже не есть истинная и не относится к области разума, но произведена во внешних и вне вида своей природы, соделана вне, в материи или суппозиции, в природе, которая находится ниже разума, — как явствует из книги «О причинах».] — *Liber de causis*, prop. 9, комментарий (изд. Steele, p. 169; изд. Bardenhewer, prop. 8, p. 172).

¹⁷² Там же, f. 29^{va}, ll. 23–28: *Res autem iam producta extra producentem cadit et descendit foris, extra esse producentis et extra ipsius vivere et intelligere, obumbratum umbra temporis vel saltem factionis et causati, facti scilicet et suppositi, positi scilicet sub et infra producentem.*

причастия разумным действиям Первопричины, присутствующей в своих следствиях. Даже если бы мы имели непосредственное знание всего, что может быть озарено светом действующего разума, — то знание вселенной, каким обладал до грехопадения первый человек¹⁷³ и которое, по Маймониду, получил также Моисей, мы познали бы Бога только еще в Его *posteriora* [задняя], то есть на основании Его творений¹⁷⁴. Познав «сущность всего мира в истинном и твердом разумении», Моисей не получил познания Творца Таким, Каков Он есть в Своей сущности, он не видел Его Лица¹⁷⁵. Познавать совершенство вселенной в ее сущности, как *ens commune*, дифференцированное родами и видами в *omnia*, — это значит достигнуть постижения, *quod est* [что есть] тварь, которая «всегда материя» по отношению к абсолютной форме Божественного *quo est* [благодаря которой (она) есть]¹⁷⁶. А ведь тот, кто желает видеть Лицо Божие, стремится именно познать Божественную Форму¹⁷⁷. (Конечно, термины «материя» и «форма» употребляются здесь в аристотелевском значении. — Перев.).

Оставаясь в дуалистической перспективе Творец — тварь, Причина — следствие, мы остаемся в перспективе, в которой единое Слово Отчее услышано дважды. Познание Бога и тварей, которое можно получить на этом уровне, не может удовлетворить умозрение мистика, который видит в Едином первое начало Божественной «производительности». Чтобы познать Первопричину в ней самой, независимо от внешнего отношения, которое противопоставляет ее самой ее следствиям, чтобы познать все вещи такими, каковы они «сами по себе», за пределами противопоставления *esse ab alio* [бытия от другого] и *esse non ab alio* [бытия, не полученного от другого], потребовалось бы превзойти все степени причастия *omnia* [всяческих] к *Unum* [Единому] и достигнуть тождественности всего в Едином, то есть точки. Это радикальное единение невозможно, пока мы пребываем вне центра бесконечной сферы — центра, который находится везде, где Бог осуществляет Свое действие в непреступных глубинах твари. Это те глубины интериоризированной трансцендентности Единого, где «quiddités» [что есть] всех вещей суть лишь «кипение формы» — Сущности в Разуме Отчем, Который вечно рождает Слово и возвращается в Свой покой — таково динамическое выражение самотождественности Бытия, невыразимого в его сущностном покое. В этой абсолютной внутренней глубине «внутренний человек» — *spaciosissimus, quia magnus sine magnitudine* [пространнейший, ибо он велик без величины], — обретает, преодолевая пространство и время, Бога в Его первом единстве вместе

[Вещь же уже произведенная падает вне производящего и опускается вовне, вне бытия Производящего и вне Его жизни и разумения, в область, помраченную тенью времени или, во всяком случае, тварности и причинности, то есть сотворенного и суппозиции — то есть поставленную под и ниже Производящего.]

¹⁷³ *Exp. in Gen.*, I^a ed., Cus., f. 17^{va}, ll. 13–15. — Ср. св. Фома Аквинский, I^a, q. 94, a. 3.

¹⁷⁴ *Exp. in Ex.*, Cus., f. 57^{vb}, l. 53 — 58^{ra}, l. 25.

¹⁷⁵ Там же, f. 57^{vb}, ll. 46–53: *Fecit enim ipsum scire naturam et vires ipsorum et colligationem partis cum parte et coniunctionem et distinctionem omnium encium. Hoc est dicere, quod ipse intellexit essentiam mundi totius intelligentia vera et firma. De alio vero quod petivit a creatore moises, ut notam faceret ei substantiam suam, respondit ei quod substantia ipsius non potest comprehendi sicut est. Et hoc est quod infra sequitur: 'Non poteris videre faciem meam'. [Ибо даровал ему знание природы, и сил ее, и соединения части с частью, и сочетания и различия всех вещей. Иными словами, он разумел сущность всего мира истинным и твердым разумением. На другое же, о чем просил Творца Моисей — чтобы дал ему познание Своей субстанции, — ответил ему, что Его субстанция не может быть воспринята такой, какова она есть. Это и означают следующие ниже слова: *лица Моего не можно тебе увидеть* (Исх. 33, 20).]*

¹⁷⁶ *Serm. lat.* XXV, I: LW IV, p. 230, n. 251.

¹⁷⁷ *Exp. in Ex.*, Cus., f. 57^{va}, ll. 40–41: Прем. 8, 2: 'Amator factus sum forme illius'. *Forma eius facies eius est. [Я... стал любителем красоты ее. Красота ее есть лицо ее.]*

со всем, что существует¹⁷⁸. Вне этой тайной Точки Божественного всеединства, куда можно проникнуть только во вневременном моменте мистического опыта, который пронзает длительность и рассекает непрерывность тварного мира, богослов должен довольствоваться познанием Бога *a posteriori*. Он видит себя вынужденным восходить к Первопричине, отпавляясь от ее следствий, будучи обречен на познание всегда недостаточное, несмотря на множество имен, которыми твари восхваляют внешним образом «имя превыше всякого имени»¹⁷⁹.

Как мы уже говорили в начале этой главы,¹⁸⁰ Божественная многоименность, предполагающая усвоение Первопричине совершенств, находимых в ее следствиях, рассматривается Мейстером Экхартом в терминах «пути превосхождения», где отрицательный момент служит лишь устранению «модуса значения», всегда не собственного, понятий, заимствованных из тварной действительности. Неудивительно, что, принимая эту перспективу богословского познания, тюрингский доминиканец сближается со св. Фомой¹⁸¹ и склонен истолковывать вместе с ним отрицания Дионисия в таком значении, которое умаляет перспективу апофазы: отрицания выступают здесь как необходимые коррективы, как своего рода апофатический «катарсис», через который должны пройти утверждения, чтобы в конечном счете быть отнесенными к Богу — *per causalitatem, per negationem, per eminentiam* [по причинности, по отрицанию, по превосхождению]¹⁸². Как у св. Фомы и у каждого христианского богослова, усваивающего Богу совершенства, познаваемые в тварях, у Мейстера Экхарта все эти многочисленные Божественные имена относятся в конечном счете к общей Сущности Троицы. Но в то же время, поскольку Сущность проявляется как источник действия только в суппозиции Отца, все имена, собранные в различных совершенствах, которые могут быть обреты в тварных существах, надлежит усваивать Сущности постольку, поскольку Она проявляется в Едином, то есть абсолютному Единству Бытия. Рассматриваемая в Самой Себе, не определяемая Единым, Сущность остается «неименуемой»: она получает многоименность только в Едином, Который противопоставляется множеству и в то же время преодолевает это противопоставление, отрицая отрицание бытия, присущего всему множеству и различию. Нет поэтому никакого противоречия в том, что субъект атрибутов выступает то как Бытие и Сущность, то как Единое: речь идет все время о Бытии, определяемом

¹⁷⁸ *Opus sermonum*, Cus., f. 140^{va}, ll. 11–15: in homine interiori habitat veritas et deus, cuius natura est semper et solum esse intus et in intimis. Quod si deus, utique et omnia, sive angeli sive quevis alia: in deo enim sunt omnia, nec quicquam extra ipsum penitus [во внутреннем человеке обитает истина и Бог, природа Коего есть всегда и единственно бытие внутри и в глубинах. И как Бог, так и всяческая — и ангелы и все прочие: ведь все в Боге и вне Его нет решительно ничего]. — Ср. там же, f. 164^{va}, ll. 53–56.

¹⁷⁹ См. выше, стр. 199 и прим. 78.

¹⁸⁰ См. выше, стр. 180.

¹⁸¹ О. Тери ссылается на одну из инкриминируемых статей, где Мейстер Экхарт заявляет, что было бы столь же неверным сказать «Бог добр», как назвать белое черным (Второй обвинительный акт, art. 54, в: *Archives...* I, p. 259), делая вывод, что немецкий богослов останавливается на второй стадии пути восхождения и склоняется к агностицизму, нарушая «прекрасное равновесие, которое начертал св. Фома» (*Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart* [К истории процесса Экхарта], в *La vie spirituelle*, XIV, n. 3, июнь 1926, p. 64–65). Это суждение видного доминиканского эрудита несправедливо: Мейстер Экхарт не пренебрегал апофазой очищения понятий — апофазой пути восхождения. В месте, на которое указывает о. Тери (заимствованном из немецкой проповеди *Quasi stella matutina...* [Подобно утренней звезде...], Pg. 9 в DW I, p. 148; франц. пер. éd. F. Aubier, p. 161), перед нами другой модус отрицательного богословия, который можно было бы назвать «апофазой противопоставления». Мы рассмотрим его ниже, в IV главе настоящего труда.

¹⁸² О принципах пути восхождения см. в особенности *De potentia*, q. 7, art. 3 и 5.

Единым. Именно в этом смысле Мейстер Экхарт делает «Бытие» первым Божественным именем, «превысившим всех имен»¹⁸³, после того, как в том же «Толковании на книгу Исхода» он в таких же терминах говорил о Едином¹⁸⁴. При рассмотрении учения Мейстера Экхарта об «отнесении» множественных имен к Первопричине очень важно иметь в виду первоочередное значение Единого в Божественной «эманации» — внутренней и внешней. В самом деле, именно Единый, Всеименуемый [*Omninominabile*] совокупляет все совершенства, которые высказываются о Боге, — совокупляет, чтобы разрешить их в «чистоте» и неразличимом единстве Сущности, о которых Он свидетельствует так же, как и о Своей «полноте».

В «Комментарии на книгу Исхода» Мейстер Экхарт, прежде чем приступить к вопросу об «отношениях»¹⁸⁵, подчеркивает простоту сущности, которая не поддается разделению. Он начинает с исследования некоторых мнений «греческих и арабских философов и еврейских мудрецов» о несобственном характере утверждений о Боге¹⁸⁶. Подкрепляя мнения философов библейскими и богословскими авторитетами, Экхарт извлекает из них аргументы в пользу «чистоты» Божественной субстанции, которая не терпит никакого «добавления», не допускает никакого «расположения» (= качества)¹⁸⁷. Действительно, по Боэцию, простая форма не может быть субъектом никаких «акциденций»: *ei enim quod est aliquid accidere potest, ipsi autem esse sive quo est nihil accidit* [«ведь с тем, “что есть”, может что-нибудь случиться, с самим же бытием, или “Кем есть”, ничего не случается»]¹⁸⁸. Но всё, что есть качество, относится к категории акцидентов, чуждой Божественной простоте и «формальности»¹⁸⁹. Экхарт главным образом подчеркивает элемент единства. То, что есть истинно единое, исключает всё то, что есть число; таким образом, прав Моисей Маймонид, говоря, что Бог един «во всех

¹⁸³ *Exp. in Ex.*, Cus., f. 51^{va}, ll. 28–58: Quarta ratio ad principale: id quod est super omne nomen nullum nomen excludit, sed omne nomen generaliter includit et qualiter indistincte, nec aliquod illorum per consequens est ipsi proprium preter id quod est super omne nomen, commune omnibus nominibus; sed esse est commune omnibus entibus et nominibus; per consequens esse <est> nomen proprium dei solius... Et hoc est quod in psalmo (137, 2) dicitur: ‘Magnificasti super omne nomen sanctum tuum’. Philipp. 2° (9): ‘donavit illi nomen quod est super omne nomen’. Et in De causis, 22^a propositione: ‘causa prima est super omne nomen quod nominatur’. [Четвертое обоснование главной посылки: то, что выше всякого имени, не исключает никакого имени, но вообще и всячески включает всякое имя без различия; следовательно, ни одно из них не является ему свойственным, кроме того, которое превышает всякого имени и общее для всех имен; но бытие есть общее для всех вещей и имен; следовательно, бытие есть собственное имя одного Бога... Это и сказано в псалме 137, 2: ...яко возвеличил еси над всем имя Твое святое. И Флп. 2, 9: ...дал Ему имя выше всякого имени. И в «Книге о причинах», положение 22-е: «Первопричина выше всякого имени, которое именуется».]

¹⁸⁴ Там же, f. 43^{vb}, ll. 25–40 (с теми же цитатами из Священного Писания и из *Liber de causis*. См. выше, прим. 4).

¹⁸⁵ Мы рассмотрим этот «quaestio nodosa [узловатый вопрос]», как называет его Мейстер Экхарт, ниже, когда будем говорить о тринитарном учении тюрингского магистра.

¹⁸⁶ Cus., ff. 43^{vb}, l. 25 – 45^{ra}, l. 51.

¹⁸⁷ Собственный смысл акцидента качества заключается в том, чтобы быть *dispositio substantiae* [«расположением субстанции»], подобно тому, как количество есть *mensura substantiae* [«мера субстанции»] (ср. св. Фома, I^a, q. 28, a. 2; *Super I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 3).

¹⁸⁸ *Exp. in Ex.*, Cus., f. 44^{vb}, ll. 16–18. — Боэций, *De Trinitate*, c. 2: PL 64, 1250cd.

¹⁸⁹ Там же, ll. 13–15: Omnis dispositio est accidens vel manat de genere accidentis et accidentis sapit naturam. Sed hoc repugnant divine simplicitati et formalitati. [Всякое расположение (=качество) есть акциденция или же происходит из рода акциденции и знает природу акциденции. Но это несовместимо с Божественной простотой и «формальностью» (нематериальностью).]

модусах и значениях» — таким образом, что в Нем нельзя найти никакой множественности, реальной или «в мысли»¹⁹⁰.

Переходя далее к «традициям наших христианских учителей», доминиканский магистр снова обращается к аргументу об абсолютном единстве Бога и, повторяя то же самое изречение рабби Моисея, подкрепленное ссылкой на Ибн Гебириля, исключает из чистоты Божественной Сущности всякий «порок» (*reatus*) или «пятно» (*macula*) различия, которое есть недостаток бытия и единства¹⁹¹. Все совершенства, которые могут наблюдаться раздельно в тварях, суть лишь одно и то же самое совершенство в Боге. Перефразируя один текст св. Фомы (впрочем, не называя его)¹⁹², Мейстер Экхарт добавляет: если бы возможно было кому-нибудь увидеть сущность Бога в ней самой — а не исходя из тварей или через посредничество чего-то иного, чем она сама, — он увидел бы единое совершенство и, чрез него и в нем, все совершенства; он увидел бы это совершенство не через других, ибо оно не было бы «вот это» или «вот то», но *quid unum super omnia* [нечто единое над всеми]. Если бы мы захотели дать имя этому высшему совершенству, через которое и в котором видели бы всё, этим именем необходимо должно было бы быть имя Единого. Мейстер Экхарт подтверждает это заявление текстом пророка Захарии, вкладывая в него новый смысл: *в тот день будет Господь един, и имя Его — Едино* (Зах. 14, 9)¹⁹³. Бог Библии получает здесь Свое эсхатоло-

¹⁹⁰ Там же, ll. 26–32: *Quinta sic formatur: id in quo cadit dispositio in ipso cadit aliqua multitudo; sed hoc repugnat divine nature unitati: hoc enim vere unum est in quo nullus numerus est, ut ait boetius. Et rabymoises dicit quod deus est unus omnibus modis et secundum omnem rationem, ita ut in ipso non sit invenire aliquam multitudinem in intellectu vel extra intellectum. [Пятое: там, где встречается расположение (=качество), там имеется некое множество; но это противно простоте Божественной природы: ведь истинно единое есть то, в котором нет никакого числа, как говорит Боэций. И рабби Моисей говорит, что Бог един во всех модусах и во всех значениях, так что в Нем нельзя найти никакого множества в разуме или вне разума.] — Boëce, *De Trinitate*, c. 2: PL 64, col. 1250c. — Moïse Maïmonide, *Le Guide des indécis* [«Путеводитель колеблющихся»], I, c. 50 (см. S. Munk, цит. соч., I, p. 180–181).*

¹⁹¹ Там же, f. 45^{va}, ll. 31–43: *Distinctio enim quam importat li 'omnia' reatus est utique macula et defectus esse et unitatis. Omne enim quod est aut super omnia est et super numerum, aut inter omnia numeratur (ms.: numerantur). Super omnia vero et extra numerum nichil est preter unum. In uno autem nulla prorsus cadit nec cadere potest differentia, sed omnia differentia sub uno est, ut dicitur in fonte vite, libro 5°. [Различение же, которое вносит слово «всяческая», есть порок, пятно и недостаток бытия и единства. Ведь все, что существует, находится или выше всяческих и выше числа, или же числится среди всяческих. Но выше всяческих и вне числа нет ничего, кроме Единого. В Едином же не случается и не может случиться решительно никакого различия, но всякое различие находится под Единым, как сказано в «Источнике жизни», книге 5-й.] — Ibn Gebirol (Avicbron), *Fons vitae* (лат. перевод Петра Испанского и Гундиссалина), изд. Cl. Baeumker, в *Beiträge.*, I, 4 (Münster, 1895), p. 315. — Следуют те же ссылки на Боэция и Моисея Маймонида (см. предыдущее примечание) с таким выводом: *Qui enim duo vel distinctionem videt, deum non videt* [Ибо кто видит двоицу или различие, тот не видит Бога].*

¹⁹² *Sup. I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3 (изд. Mandonnet, I, p. 70).

¹⁹³ *Exp. in Ex.*, Cus., f. 45^{va}, ll. 4–12: *Hinc est, quod qui ipsum deum videret per se ipsum, per essentiam dei, scilicet non ex aliis nec per alia media, videret unicam perfectionem et per ipsam et in ipsa videret omnes perfectiones, non ipsam per illas. Hoc tamen perfectio non esset hoc vel illa, sed quod unum super omnes. Et si illi quod videret, per quod et in quo videret, nomen imponeret, ipsum necessario esset unum, secundum illud Zacharie, ultimo: 'in illa die erit dominus unus et nomen eius unum'. [Поэтому, если бы кто-нибудь увидел Самого Бога в Нем Самом, в сущности Божией, то есть не из других и не через других посредников, он увидел бы единое совершенство и через него и в нем увидел бы все совершенства, но не наоборот — не Божественное совершенство через все эти совершенства. И это совершенство не было бы «это» или «то», но нечто единое над всеми. И если бы он захотел дать имя тому, что видел,*

гическое имя из неоплатонических источников¹⁹⁴. Тем не менее это не Единое, превосходящее Бытие, из первой гипотезы Парменида; это — Единое, содержащее всё в своем единстве, сближающееся скорее с Разумом — второй ипостасью Плотина. Это имя *превыше всякого имени* не есть «имя неименуемое» Бога: это Его имя «единственное», «особое», содержащее в себе все совершенства — мудрость, силу и проч., разделенные в тварях; но в Боге *unum omnia*, «всеединство». Соединенные и реально тождественные Сущности, все совершенства суть здесь *res una, perfectio una* [одна вещь, одно совершенство]¹⁹⁵. Действительно, Единое-Сущность рассматривается в этом контексте Мейстером Экхартом как *Quo est* [Кем есть], или *formalitas* [формальный принцип], как Божественная Причина тварных совершенств¹⁹⁶. Заметим кстати, что весь этот отрывок толкования на Исход комментирует свидетельство *Omnipotens nomen eius* [«Всемогущее имя Его»] (15, 3), относя всемогущество к *Esse*, которое есть «первая форма» Божественного действия¹⁹⁷. Имя Единого выражает, таким образом, отношение всяческих

тому, через что и в чем видел, имя это необходимо было бы «Единый», по слову Захарии: *...в тот день будет Господь един, и имя Его едино* (Зах. 14, 9).] — Ср. св. Фома, цит. соч. и цит. место. Здесь также цитируется текст Захарии. Однако *имя едино* в этом тексте Ангельского доктора, к которому так приближается Экхарт, означает всего лишь «единое имя», без всякого намека на Единое: *Si autem intellectus noster Deum per se ipsum videret, illi rei posset imponere nomen unum, quod erit in patria; et ideo dicit Zacharia, ultimo: 'In die illa erit Dominus unus et nomen eius unum'. Illud autem nomen unum non significaret bonitatem tantum, nec sapientiam tantum, aut aliquid huiusmodi, sed significata omnium istorum includeret.* [Но если бы наш разум увидел Бога в Нем Самом, он мог бы назвать увиденное одним именем, которое будет в Отечестве; и то же говорит Захария: *...в тот день будет Господь един, и имя Его едино*. Но это единое имя не означало бы только благодать, или только мудрость, или что-либо подобное, но включало бы в себя значения всех оных.]

¹⁹⁴ В другом месте того же *Exp. in Sap.* (f. 50^{va}, ll. 7–15) текст Захарии прилагается к *nomen teiragrammaton* [«имени-тетраграмме»], которое не взято из тварного мира — *non sumptum ab aliquo opere* [«не взято ни из чего сотворенного»].

¹⁹⁵ Там же, f. 45^{va}, ll. 12–18: *Hoc tamen unum non esset nomen sapientie, nec potentie et sic de singulis, sed esset unum omnia, super omnia, in quo omnia, secundum illud philippens. 2º: 'Donavit illi nomen quod est super omne nomen'. Nomen, inquit, in singulo, quia est unum quod est super omne nomen, quia omnium nominum perfectiones, divise in creaturis, in ipso est res una, perfectio una.* [Но это единое не было бы именем мудрости или силы и подобных отдельных качеств, но было бы единое-всяческая (всеединство), над всяческими, содержащим в себе всяческая, как сказано в Флп. 2: *...дал Ему имя выше всякого имени*. Сказано *имя* — в единственном числе, потому что оно — единое, потому что оно выше всякого имени, потому что совершенства всех имен, разделенные в тварях, в нем суть вещь едина, совершенство едино.]

¹⁹⁶ Там же, f. 45^{rb}, ll. 59–62: *perfectiones autem omnes et omnium generum, cum sint in deo utpote in causa, entia prima omnium, et in ipso necessario sunt unum simpliciter et res una et deus unus. Omne autem quod in uno est et in quo unum est, ipsum est unum.* [Но все совершенства всякого рода, когда они пребывают в Боге, как в Причине, сущие прежде всяческих, в Нем необходимо суть просто едино и — вещь одна и Бог один. Все, что пребывает в Едином и в чем пребывает Единый, и само есть едино.]

¹⁹⁷ Там же, f. 43^{ra}, l. 57–43^{rb}, l. 4: *Omne agens potest naturaliter et omnia illa et sola illa per se, que continentur sub forma que in ipso est principium actionis. Sed esse est principium omnis actionis divine. Igitur deus potest omnia que sunt et esse possunt. Maior declaratur exemplariter, inducendo in omnibus agentibus artis et nature... (ib., ll. 27–32): Minor autem, scilicet quod esse sit principium omnis actionis, sit principium formale, patet, tum quia ipse se totus est esse, tum quia in ipso nichil est aliud quam esse aut preter esse. Concluditur igitur quod volumus, scilicet quod deus potest (ms.: preter) omnia que sunt et que esse possunt, simpliciter et absolute omnia.* [Каждый действующий может сделать естественно все то и только то, что содержится под «формой», которая в нем есть начало действия. Но бытие есть начало всякого Божественного действия. Следовательно, Бог может сделать все, что есть и что может быть. Большая посылка приводится как пример, относящийся ко всем действующим как в искусстве, так и в природе... (там же, ll. 27–32): меньшая же посылка, а именно — что бытие есть начало

к Сущности, рассматриваемой здесь как всемогущая монада. Получая все имена, различные в тварях, она сводит их к единству.

Отправляясь от этого характера Единого, Мейстер Экхарт хочет разрешить один «знаменитый» и «запутанный» вопрос, весьма близкий к проблеме отношений и личных свойств (который он также называет *nodosa quaestio* [узловатым вопросом]). Вопрос этот относится к атрибутам: различны ли они в Боге или единственно лишь в нашем разумении?¹⁹⁸ Примечательно, что тюрингский доминиканец, проследив почти дословно, хотя и с иным акцентом¹⁹⁹, рассуждение св. Фомы о реальной тождественности совершенств в Боге, резко отходит от Ангельского доктора в ответе на поставленный вопрос²⁰⁰. Св. Фома, не допуская плюрализма различных атрибутов *ex parte Dei* [со стороны Бога], не хочет также, чтобы этот плюрализм был исключительно *ex parte intellectus nostri* [со стороны нашего разума]. Единственный «концепт», способный совершенно представлять Бога, есть Нетварное Слово. Поскольку это понятие (*conceptio*) — единственное, то все понятия, которые мы составляем, относя их к Богу, будут недостаточными и, следовательно, необходимы множественными в нашем разумении. Но эти множественные понятия свидетельствуют в Боге, в силу отношения по аналогии, нечто неизвестное, соответствующее каждому из них²⁰¹. Таким образом, они имеют основание *in re* [в самой вещи], хотя в Боге и не существует реального плюрализма атрибутов. Имея перед глазами следующий текст св. Фомы: *Et sic patet..., quod pluralitas istorum nominum non tantum est ex parte intellectus nostri formantis diversas conceptiones de Deo* [И так явствует..., что множественность этих имен происходит не только со стороны нашего разума, составляющего различные понятия о Боге], — Мейстер Экхарт пишет следующее: *Constat enim, quod distinctio attributorum divinarum, potentie scilicet, sapientie, bonitatis et huiusmodi, totaliter est ex parte intellectus, accipientis et colligentis cognitionem talium ex creaturis et per creaturas* [Известно, что различение Божественных атрибутов, то есть силы, мудрости, благодати и проч., происходит полностью со стороны разума, принимающего и собирающего их познание из тварей и через тварей]²⁰².

Можно было бы подумать, что мысль Экхарта согласуется с мнением Маймонида, подвергнутому критике св. Фомой²⁰³, и движется в направлении

всякого действия, что оно есть начало «формальное», очевидна как потому, что Он весь есть бытие, так и потому, что в Нем нет ничего, кроме бытия и помимо бытия. Итак, мы приходим к желаемому выводу, а именно, что Бог может сотворить всё, что есть и что может быть — может абсолютно и просто сотворить всяческая.]

¹⁹⁸ Там же, f. 45^{va}, ll. 18–21 (продолжение текста, цитированного выше — см. прим. 195): *Ex hiis patet evidenter veritas nodose questionis illius et famose, utrum distinctio attributorum sit in deo vel in sola apprehensione intellectus nostri*. [Из сих с очевидностью раскрывается истина этого знаменитого узловатого вопроса — существует ли различие атрибутов в Боге или только в восприятии нашего разума.]

¹⁹⁹ См. выше, прим. 193.

²⁰⁰ У св. Фомы этот вопрос сформулирован так: *Utrum pluralitas rationum, quibus attributa differunt, sit tantum in intellectu, vel etiam in Deo* [Находится ли множественность значений, которыми различаются между собой атрибуты, только в разуме, или также и в Боге] (*Sup. I Sent.*, d. 2, q. I, a. 3).

²⁰¹ Окончание заключения см. там же (изд. Mandonnet, p. 71): *Et sic patet quartum, etc.* [И так явствует, в-четвертых...] и т. д.

²⁰² *Exp. in Ex.*, Cus., f. 45^{va}, ll. 21–24 (продолжение текста, цитированного в прим. 198).

²⁰³ *Sup. I Sent.*, цит. место (p. 68): *Et sic, secundum hanc opinionem (Rabbi Moisis), rationes horum attributorum sunt tantum in intellectu, et non in re, quae Deus est; et intellectus eas adinvenit ex consideratione creaturarum vel per negationem, vel per causalitatem, ut dictum est*. [Итак, согласно этому мнению (рабби Моисея), значения этих атрибутов находятся только в разуме, а не в самой вещи, каковою является Бог; и разум открывает их из рассмотрения тварей или путем отрицания, или по причинности, как уже сказано.]

своеобразного номинализма в учении об атрибутах. Однако это впечатление ошибочно: если различие атрибутов «полностью» принадлежит разуму, это значит, что со стороны Бога акцент ставится на Единое, противоположное «всяческому» *omnia*, всем совершенствам, которые в тварях связаны с «падением» в число, множество и различие²⁰⁴. Будучи *ab Uno* [от Единого], они пребывают *sub Uno* [под Единым] на уровне тварного бытия, где наш разум собирает их, чтобы возвыситься к понятию Единого, которое *super omnia* [над всеми], к имени, которое превышает всякого имени.

Отличие от св. Фомы, который видит в простоте сущности причину реальной тождественности атрибутов в Боге²⁰⁵, может показаться весьма тонким и не имеющим значения. Однако простота отличается от единства, так как она противопоставляется сложности, тогда как противоположностью единства является множественность. Тварное бытие св. Фомы предполагает метафизическое «сложение» сущности и существования, тождественных в Боге. Поэтому тварное бытие определяется по отношению к Богу как то, что не есть самый акт своего существования, или как то, что существует не по самой своей сущности. Чтобы отнести тварные совершенства к Богу, надо каждый раз отождествлять их с Актом существования, в силу которого Бог есть то, что Он есть: Сущий — будучи Мудростью, Сущий — будучи Благостью — и т. д. Тварное бытие Мейстера Экхарта характеризуется *casus ab Uno* [отпадением от Единого]: впадшее в дуализм (Причина-следствие), который находится у истоков разделения, оно множественно и делимо, даже когда оно бывает причастно единству вследствие зависимости *omnia* от Единого. Усвоение Богу совершенств, разнообразных в тварях, предполагает, таким образом, их слияние в Едином — единое совершенство, *Unum-omnia* [Всеединство], *nomen omninominabile* [имя всеименуемое], где собираются воедино все атрибуты, чтобы больше взаимно не различаться. В этих двух случаях — Фомы и Экхарта — противопоставляемые элементы, которые следует преодолеть путем превосходения, принадлежат, видимо, к двум различным доктринам о бытии. Мы рассмотрим этот вопрос в следующей главе, где поставим вопрос, имеет ли для Мейстера Экхарта различие между сущностью и существованием в тварных бытиях такой же смысл, как и для св. Фомы.

Многоименность Мейстера Экхарта не есть антитеза Божественной «безымянности»: она противопоставляется единому имени, Единому, который превосходит, поглощая их в своем неразличении, все различные атрибуты, которые человеческий разум собирает в тварных действиях. У св. Фомы множественность Божественных имен должна возместить невозможное в дольном мире познание Бога в Его сущности; таким образом, она противопоставляется «имени неизреченному»,

²⁰⁴ *Exp. in Ex.*, Cus., f. 45^{va}, ll. 24–29 (продолжение только что цитированного места): ... ubi (in creaturis) necessario, hoc ipso quod ab uno quidem sed sub uno, incidunt in numerum, multitudinem et distinctionem et reatum sive maculam, quo inter omnia numerantur. Quod enim in uno et unum offendit, cadens ab uno, incidit reatum distinctionis et cadit inter omnia. [...там (в тварях) это необходимо именно потому, что они (суть) хотя и от Единого, но под Единым — ниспадают в число, множественность и различие, в порок или пятно, которыми они исчисляются среди всяческих. Ведь то, что оскорбляет в Едином и Единого, отпав от Единого, совершает преступление разделения и ниспадает во всяческую.] — Мейстер Экхарт истолковывает в этом смысле текст Ап. Иакова (2, 10): 'Quicumque autem totam legem servaverit, offendet autem in uno, factus est omnium reus' [Кто соблюдает весь закон и согрешит в одном чем-нибудь, тот становится виновным во всем]. Отсюда выражение: *reatus distinctionis* [вина различения].

²⁰⁵ Sed divinae essentiae simplicitas est tota causa quare ista attributa in Deo non differunt [Но простота Божественной сущности всецело есть причина, по которой эти атрибуты в Боге не различаются] (*Sup. I Sent.*, цит. место, p. 65).

которое может быть открыто только в блаженном видении. «Единственное имя» Аквината не есть имя какого-то атрибута, но имя — неведомое — самой Сущности, которая есть свое собственное Существование. Там, где св. Фома говорит о единственном имени, непознаваемом *in via* [в процессе], потому что не существует тварного понятия для выражения Божественной Сущности²⁰⁶, Мейстер Экхарт говорит об имени «Единый» — высочайшем имени, ибо оно указывает на «разум», который достигает того, что все атрибуты совмещаются в тождественности непознаваемой Сущности. Так, когда он отходит от св. Фомы, заявляя, что различие Божественных атрибутов принадлежит всецело нашему разуму, немецкий богослов отнюдь не приближается к номиналистской концепции совершенств, которые могут быть изречены. Напротив, его позиция — это позиция предельного реализма и предельного интеллектуального оптимизма. Мало того, что он устанавливает *ex parte Dei* [со стороны Бога] необходимость для тварного разума формировать множественные понятия, отправляясь от тварей; Мейстер Экхарт признает за ним в то же время способность постигать высочайшее и единое совершенство. Этот первый атрибут, хотя он и не позволяет нам дать имя Сущности, всегда неизреченной, тем не менее составляет ее первое определение и, по отношению ко всем прочим «Божественным именам», представляет смысл их неразличения *in divinis* [в плане Божественном]^{206а}.

Вознося Единое превыше всех атрибутов, Мейстер Экхарт предоставляет разуму, ищущему богопознания, путь, определяемый взаимным противопоставлением Единого и *omnia*. Если человеческий разум получает в тварном мире познание различных атрибутов, он также знает и может назвать тот атрибут, который отличается от всех прочих тем самым, что он не допускает никакого различения атрибутов в Боге. Единство не есть «одно из» совершенств, которые могут быть высказаны, но это есть единственное совершенство, собирающее на своем высочайшем уровне, *превыше всякого имени*, все, что может утверждаться о Божественной Сущности. Единое есть высочайшее имя Первопричины, имя, которое включает в себя все атрибуты (*praehabet omne nomen* [предваряет всякое имя]), позволяя тварям хвалить Бога «всеми именами»²⁰⁷. Это имя Единого, не неизреченное, хотя и превосходящее всякое изречение, *non innominabile sed omninominabile* [не неименуемое, но всеименуемое]²⁰⁸, есть конечный предел для человеческого разума, движущегося, отправляясь от *omnia* [всяческих]. Но оно обозначает также отправную точку Разума Божественного, который производит «смыслы» всех вещей в единственном Уме, или Логосе. Таким образом, Единое есть «Начало безначальное» умного действия Бога, то есть Ум Отчий.

«Разум» неразличения и в то же время действия, Единое, усвоенное Отцу, есть Божественный Разум, в особенности в этом последнем аспекте — аспекте «производительности». Если совершенства, усваиваемые Богу, являются множественными и различными только во внешнем «изведении», умственное их различение, принадлежащее человеческой мысли, не утрачивает при этом своей истинности. Оно находит свое основание в Боге, поскольку *res una* [единая вещь] рассматривается Умом в различных «смыслах»²⁰⁹, хотя они представляются

²⁰⁶ Св. Фома указывает на аналогичное мнение, приписывая его Дионисию и Ансельму. Ср. *Sup. I Sent.*, цит. место, р. 68–69.

²⁰⁷ См. выше, прим. 78.

²⁰⁸ См. выше, стр. 178 и 199 след.

²⁰⁹ В *Exp. in Io.* Мейстер Экхарт скажет о Божественном Уме: *Ratio ad intellectum pertinet, cuius est accipere unum sub alia et alia ratione, et distinguere ea, quae unum sunt in natura et in esse, et ordinem accipere quomodolibet, sive quo unum prius est altero, sive quo unus ab alio* [«Разуметь «рацио» (значение) — дело Ума, которому надлежит воспринимать

такowymi только вне единого. В Божественном Уме совмещение тождественности и разнообразия «смыслов», их неразличение и различие, не противопоставляемые друг другу во внутреннем движении «Жизни», могут быть выражены только образом «кипения»²¹⁰. «Различные атрибуты» соответствуют «чему-то, что является истинным и реальным в Боге», потому что различие *ex parte intellectus* [со стороны нашего разума] должно получить весьма «реальную» значимость в такой доктрине, которая утверждает абсолютное неразличение *in re* [в самой вещи], признавая в то же время за разумом познание Единого — «смысла» сущностного неразличения. Действительно, подчеркнув тот факт, что единство Бога исключает всякое различие, заявив в заключение: *nulla igitur in ipso deo distinctio esse potest et intelligi* [«итак, в Самом Боге не может быть и постигаться разумом никакого различия»], Мейстер Экхарт добавляет: *Nec tamen propter hoc vane sunt aut false huiusmodi attributiones distincte, eo quod ipsis aliquid vere et reale in deo respondet* [«однако на этом основании не тщетны и не ложны такого рода различные атрибуты, потому что им соответствует нечто истинное и реальное в Боге»]²¹¹.

Ни один атрибут не является истинным или ложным «в самой вещи», которая есть субстанция, но все они могут быть как истинными, так и ложными в разуме, познающем вещи не в них самих, а в их «началах». Однако поскольку «начало», в котором вещи познаны Богом, есть не что иное, как Его единство, Он есть «всецело разум»²¹² и в порядке познания все различные концепты человеческого разума, неприменимые к *res una* [Единой вещи] — Бытию Божию²¹³, находят свое основание в Едином — Разуме, принципе действования, который являет Бога в интеллектуально различных «смыслах». В этой связи и различие в мысли, по Мейстеру Экхарту, не есть свидетельство немощи нашего разума: оно получает смысл, который можно было бы назвать «реальным», если бы *res* = нераздельная сущность могла бы допустить какое-то иное различие, чем то, которое еще не «различает», в «жизни» Божественного Разума. Хотя различные атрибуты суть *totaliter ex parte intellectus nostri* [полностью со стороны нашего разума], начало их различия, тем не менее, — всецело *ex parte Dei* [со стороны Бога], поскольку Бог *se toto intellectus* [всецело самопостижен]. Покинув св. Фому в «запутанном вопросе» об атрибутах, Мейстер Экхарт скажет вместе с Ангельским

Единое то в одном, то в другом значении, и различать то, что пребывает в природе и в бытии Единого, и постигать всяческий порядок: либо что одно ранее другого, либо что одно происходит от другого] (LW III, p. 27, n. 33).

²¹⁰ Динамичный образ тождественности всего в Божественном Уме соответствует у Мейстера Экхарта той особенности Платинова Ума, которую г-н де Гандийяк называет «прозрачностью» (M. de Gandillac, *La Sagesse de Plotin* [«Премудрость Платина»] (Nachette, 1952, p. 136).

²¹¹ *Exp. in Ex.*, Cus., f. 45^{va}, l. 56 – 45^{vb}, l. 1: *Nulla igitur in ipso deo distinctio esse potest aut intelligi. Adhuc autem 4^o: distinctio omnis infinito repugnat; deus autem infinitus est. Nec tamen propter hoc vane sunt aut false huiusmodi attributiones distincte, eo quod ipsis aliquid vere et reale in deo respondet; et tamen in deo est res una et, si dici potest, secundum Bernardum, unissima que verissima potentia est, sapientia est, bonitas est et similia.* [Итак, в Самом Боге не может быть и не может разумеваться никакого различия. И к этому относится 4-е (из сказанного ранее): всякое различие несовместимо с бесконечным; Бог же бесконечен. Но из этого не следует, что тщетны или ложны такого рода различные атрибуты, потому что им соответствует нечто истинное и реальное в Боге; и тем не менее в Боге — одна вещь и, если можно сказать согласно Бернару, Он есть единственнейшая и истиннейшая сила, мудрость, благодать и подобное.] — Св. Бернард, *De consideratione* [«О созерцании»], I, V, c. 7, n. 17: PL 182, col. 798b.

²¹² *Exp. in Io.*, LW III, p. 27, n. 34.

²¹³ *Exp. in Ex.*, Cus., f. 44^{va}, ll. 50–53: *omnia nomina huiusmodi affirmativa... incompacta et dissona divine nature et ipsi veritati.* [Все такого рода утвердительные имена неуместны и не согласны с Божественной природой и с самой истиной.]

доктором, но на иных основаниях, чем он: *Patet etiam, quod huiusmodi nomina non sint sinonima, eo quod diversas rationes seu conceptiones intellectus nostri significant.* [«Очевидно, таким образом, что такого рода имена не суть синонимы, потому что они означают различные смыслы или концепты нашего разума»]²¹⁴.

Возможность усваивать множественные имена Первопричине основана у Мейстера Экхарта на отношении «всяческих» к Единому — Началу действия, которое определяет в первую очередь творческую причинность. Как мы уже видели²¹⁵, Бог в Своем внешнем «изведении» противопоставляет Себя небытию через посредство всего существующего. Однако ничто из того, что есть вне Бога, вне абсолютного Бытия, не является полностью бытием, но здесь все — «сущее и не сущее» (*ens et non ens*), потому что во множественности «всяческих» всякое отдельное *ens* неминуемо приобретает отрицательный характер: оно всегда определяется путем отрицания «какого-то бытия» (*aliquid esse*), какого оно не имеет. Отрицание подобает, конечно, только тварным существам, ибо невозможно отрицать что бы то ни было в «самом Бытии», подобно тому, как недопустимо исключать из рода то, что в него входит (нельзя, например, отрицать льва в роде «животные»). «Таким образом, никакое отрицание, ничто отрицающее не подобает Богу, кроме отрицания отрицания, выражаемого Единым, высказываемым отрицательно»²¹⁶. В противоположность тварям, бытиям ограниченным, Бог не мог бы отрицать «какое-нибудь бытие», не отрицая при этом Самого Себя; поэтому Он утверждает Себя во всем, что есть, никому Себя не отказывая. Именно потому, что Он «не может отрицать ничего» (или «может отрицать ничто»)²¹⁷, Бог производит *все во всех* (1 Кор. 12, 6), будучи «богат Самим Собою». Так это

²¹⁴ Там же, Cus., f. 45^{vb}, ll. 1–3. — Ср. св. Фома, *Sup. I Sent.*, цит. место, p. 70; I^a, q. 13, a. 4.

²¹⁵ См. выше, раздел 10.

²¹⁶ *Exp. in Ex.*, Cus., f. 46^{va}, ll. 1–17 (Мы цитировали несколько фраз из этого отрывка в примеч. 103 и 104): *Citra deum, utpote esse, est ens et non ens; et negatur sibi aliquid esse, cum sit esse et citra esse. Et ideo ipsi congruit negatio. Ipsi autem esse non negatur aliquid esse, sicut animali non negatur hoc animal, puta leo. Nulla ergo negatio, nichil negativum deo competit, nisi negatio negationis quam significat unum negative dictum. 'Deus unus est', Deutero. 6 (4), Galat. 3^o (20). Negatio vero negationis purissima et plenissima est affirmatio: 'ego sum qui sum'. Super se ipsum redit reditione completa, sibi ipsi innititur, se ipso est, ipsum esse est. Nulla ergo negatio deo congruit, 'se ipsum negare non potest', thy. 2^o (II Timoth. 2, 13). Esse non potest negare esse se ipsum esse, nichil se ipsum desit; propter quod etiam nulli se negare potest, secundum illud: 'primum dives est per se'. Iterum etiam, nichil negare potest secundum illud: 'operatur omnia in omnibus', I^a cor. 12^o (6). 'In omnibus' inquit, quia nulli negat. 'Omnia' ait, quia nichil negat: gratis accipit, gratis dat. [Вне Бога, поскольку это — вне Бытия, есть бытие и не бытие; и какое-то бытие для него отрицается, потому что оно есть и бытие, и вне бытия. Таким образом, в отношении него уместно отрицание. В отношении же самого Бытия никакое бытие не отрицается, подобно тому, как в отношении животных не отрицается ни одно определенное животное, например, лев. Таким образом, никакое отрицание, ничто отрицающее не подобает Богу, кроме отрицания отрицания, которым обозначается Единое, высказанное отрицательно. *Бог един есть* (Втор. 6, 4; Гал. 3, 20). Отрицание же отрицания есть чистейшее и полнейшее утверждение: *Я есмь Суущий*. О Себе Самом Он говорит полным изречением, на Себя Самого указывает, Сей есть Он Сам, Он Сам есть Бытие. Итак, никакое отрицание не подобает Богу, *Себя отречься не может* (2 Тим. 2, 13). Бытие не может отрицать, что оно есть само Бытие, у Него нет ни в чем недостатка; поэтому также Он никому не может отказать в Себе, по сказанному: «прежде всего Он богат Собою»; и опять же Он не может ничего отрицать, как сказано: *...производящий все во всех* (1 Кор. 12, 6); *во всех*, потому что никому не отказывает; *все* — потому что ни в чем не отказывает: туне принял, туне дает (Мф. 10, 8).]*

²¹⁷ Два перевода этих слов *nihil negare potest* могут быть оправданы контекстом и равно отвечают мысли Мейстера Экхарта.

определение Первопричины — *Primum est dives per se* [Первый богат собой]²¹⁸ — основывается у Мейстера Экхарта на отрицании отрицания, присущем Единому. Отрицание небытия во всех его аспектах — зла, греха, лжи, всего, что не принадлежит к бытию, — мы встречаем вновь в действовании Причины, сообщающей тварям бытие и все совершенства²¹⁹. «Исполнение» (*la complétude*) родов и видов, где невозможно отрицание ни одного члена, соответствует «полноте» Божественного Бытия, Которое отрицает небытие во всем, что Оно производит. Это свойство Единого, проявляемое в Божественной причинности, дает перевес утверждениям (над отрицаниями) в учении Мейстера Экхарта о «Божественных именах». Основываясь на всем, что им сказано о самотождественности Бытия и об «отрицании отрицания»²²⁰, Экхарт высказывается, наконец, о роли утверждений и отрицаний в богословской дискуссии, усваивающей Первопричине совершенства, познаваемые в ее следствиях:

Patet igitur, quod affirmatio, utpote ad esse pertinens, propria est deo et divinorum inquantum divina sunt; negatio autem non est propria sed aliena, scilicet ?? a deo. Ratio est breviter que supra: quia affirmatio esse habet et includit li "est", "est" enim medium est omnium affirmativarum, vel in ipsum resolvuntur; negativa vero omnis et sola non esse includit. Quod autem dyonisius dicit, 2° capitulo celestis ierarchie, quod negationes de deo sunt vere affirmationes vero incompacte, non obstat. Hoc enim verum est quantum ad modum significande in talibus. Intellectus enim noster perfectiones que ad esse pertinent apprehendit ex creaturis, ubi hujus (modi) perfectiones imperfecte sunt et diverse, sparsim, et secundum illum modum signant. In hiis enim propositionibus est duo considerare: scilicet ipsas perfectiones signatas, — puta veritatem, bonitatem, vitam, intelligere et huiusmodi, — et sic sunt compacte et vere; est etiam considerare in talibus modum signandi, et sic incompacte sunt, quod ait dyonisius [итак, очевидно, что утверждение, поскольку оно относится к бытию, присуще Богу и Божественным, поскольку они Божественны; отрицание же не присуще, но чуждо Богу. Вкратце это можно объяснить так: поскольку утверждение имеет бытие и включает в себя слово "есть", а "есть" — это посредник во всех утверждениях, в нем они и находят разрешение, отрицания же включают всегда только небытие. Это не противоречит сказанному Дионисием во 2-й главе книги "О небесной иерархии", — а именно, что отрицания, исходящие от Бога, суть истинно утверждения, только нецелостные. Это справедливо в отношении модуса значения в таковых. Ведь наш разум воспринимает относящиеся к бытию совершенства из тварей, где эти совершенства находятся в несовершенном и рассеянном состоянии и печатлются (в разуме. — *Перев.*)

²¹⁸ *Liber de causis*, prop. 21 (изд. Steele, p. 178; изд. Bardenhewer, prop. 20, p. 182): *Primum est dives per se ipsum, quo non est dives magis.* — *Commentaire*: Et significatio eius est unitas eius, non quia unitas eius sit sparsa in ipso, immo est unitas eius pura, quoniam est simplex in fine simplicitatis [Прежде всего Он богат Собой, и нет никого более богатого. — Комментарий: и Его значение есть Его единство, не так, чтобы единство было рассеяно в Нем, но единство Его — чистое, потому что Он прост в предельном смысле простоты].

²¹⁹ *Exp. in Ex.*, Cus., f. 46^{va}, ll. 30–37: *Dat ergo deus, utpote esse, omnibus esse et omne quod perfectionis, veritatis et bonitatis est. Hoc enim ad esse pertinent. Malum vero, peccatum, mendacium et omnia que ad non ens vel ad nichil pertinent et sapiunt nichil, illa negat, Ia. (ms. Lu) 4° (3): 'petitis et non accipitis, eo quod male petatis'. Quia, ut dictum est, ipse nichil negat. Item, talibus negat, quia ad nichil pertinent.* [Ибо дает Бог, поскольку Он — Бытие, всем бытие и все, что относится к совершенству, истине и благодати. Ведь все это принадлежит к бытию. А зло, грех, ложь и все, что относится к небытию, или к «ничто», и не обладает никаким знанием, — все это Он отрицает. Иак. 4, 3: *Просите, и не получаете, потому что просите не на добро.* Потому что, как сказано, Он ничего не отрицает. Но таковым отрицает (отказывает), потому что (просимое) относится к небытию.]

²²⁰ Там же, f. 46^{rb}, l. 33 — 46^{va}, l. 53.

в соответствии с этим состоянием. В этих положениях надлежит рассматривать две стороны, а именно: сами печатлеемые совершенства — например, истину, благодать, жизнь, разумение и подобное, — и тут они целостны и истинны; и следует рассматривать также модус их печатления — и тут они нецелостны, что и говорит Дионисий]²²¹.

Не следует обманываться «томистским» обликом этого рассуждения. Несобственный *modus significandi* [модус обозначения], отрицаемый в совершенствах, которые могут быть высказаны при следовании путем восхождения, различен у Мейстера Экхарта и у св. Фомы. Не различие сущности и существования в тварных бытиях, но их множественность и разнообразие, но различие или разделение тварного, имеющее свой корень в изменяемости действия, — вот что должно быть прежде всего преодолено в концептах, создаваемых для обозначения совершенств, внешних по отношению к Единому.

Это учение об атрибутах направляется тем же отношением «всяческих» к Единому, которое мы могли наблюдать в различных его аспектах у Экхарта: чистое и простое неразличение в бездействующей Сущности; динамическое взаимопроникновение, или «различное неразличение», в Едином — Уме Отчем; наконец, различие разумом, которое становится возможным на уровне тварного бытия, где человеческая мысль составляет понятия о различных совершенствах, чтобы относить их к Причине всего существующего. В той мере, в какой все они относятся к бытию, эти совершенства — истина, благодать, жизнь, разумение и проч. — истинны и целостны, но их *compactae* [модус печатления], запятнанный разделением и множественностью, влечет за собой отрицание, присущее всему, что не есть полнота бытия. На уровне тварного бытия наш разум встречает только «несовершенные совершенства», «различные и рассеянные». Надлежит, таким образом, усваивая их Богу, отрицать отрицания, которые они содержат в своем разделенном состоянии, и приводить их к единственному совершенству — к Единому, высшему из всех Божественных имен. Так мы придем к постижению «чистейшего утверждения» Всеименуемого Имени, этого всеединства, точки всемогущества, которое не исключает ничего, кроме небытия, присущего «всяческим» в их разделенности. Следовательно, путь совершенства по Мейстеру Экхарту — это сведение к единству всех совершенств, которые познаются раздельно человеческим разумом. Этот метод напоминает принцип «собранных имен» рабби Моисея, составленных из 12 или 42 букв, каждая из

²²¹ Там же, f. 46^{va}, l. 53 — 46^{vb}, l. 10. — Прежде чем закончить свое изложение об отрицаниях и утверждениях, Мейстер Экхарт добавляет еще такой аргумент (там же, ll. 10–24), заимствованный у св. Августина (*Quaestiones in Heptateuchum* [«Исследование Семикнижия»], VI, 29: PL 34, col. 790–791): *Potest etiam aliter dici quod affirmationes dicuntur et sunt incompacte et false, quia, sicut dicit augustinus in questionibus super illo Iosue, 24 (23), ‘Auferte deos alienos’: Quisquis talem cogitat deum qualis non est deus, alienum deum et falsum in cogitatione portat. Quis est autem qui sic cogitat deum, quemadmodum ille est? Ac per hoc relinquitur quod huius (modi) deo incompacta sunt et falsa seu mendosa. Unde dictum est: ‘omnis homo mendax’ (Ps. 115, 11; Rom. 3, 4). ‘Videmus enim nunc in enigmate et in parte’, ut ait apostolus (I Cor. 13, 12). Hoc de nominibus positive deo attributis in scripturis in communi dicta sufficiant.* [Можно также иначе сказать, что утверждения высказываются и являются нецелостными и ложными, потому что, как говорит Августин в вопросах на текст Иисуса Навина (24, 23): *Итак, отвергните чужих богов*]: каждый, кто мыслит Бога таким, каков Он не есть, носит в своем уме чужого и ложного бога. Но кто тот человек, который мыслит Бога таким, каков Он есть? И отсюда остается признать, что все такого рода о Боге нецелостно и ложно, или лживо. Отсюда сказано: *Всяк человек ложь* (Пс. 115, 2; Рим. 3, 4). *Теперь мы видим... гадательно... отчасти*, как говорит Апостол (I Кор. 13, 12). Этих общих высказываний об именах, положительно усваиваемых Богу в Писаниях, достаточно.]

которых обозначает Божественную субстанцию в значении какого-либо отдельного совершенства, но все вместе они возвышают мысль *in aliquam eminentiorem perfectionem* [к некоему высшему совершенству], максимально приближая нас к *tetragrammaton* [тетраграмме]²²² — «имени неизреченному». Путь восхождения, приводящий к единству различные совершенства, этот путь, намеченный, но не развитый Мейстером Экхартом, ведет человеческий разум к познанию Единого, который «наиболее непосредственно» определяет безымянную Сущность Бога²²³.

Сокращения:

- Archives...* = *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte* [Архив литературной и церковной истории].
Comment. in Somn. Scip. = Макробий, «Толкование на сон Сципиона»
Confess. = Августин, «Исповедь»
Cus. = Кодекс Николая Кузанского
De coel. hier. = псевдо-Дионисий, «О небесной иерархии»
De div. nom. = псевдо-Дионисий, «О Божественных Именах»
De doct. christ. = Августин, «О христианском учении»
De fide orth. = Иоанн Дамаскин, «О православной вере»
De myst. theol. = псевдо-Дионисий, «О мистическом богословии»
De Trinitate = Августин, «О Троице»
De Trinitate = Бозций, «О Троице»
De vera religione = Августин, «Об истинной религии»
Den. = Denifle. *Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre* [X. С. Денифле, «Латинские писания Мейстера Экхарта и сущность его учения»], в: *Archives...* II (1886).
DW = Немецкие и латинские труды, изд. по поручению Немецкого научно-исследовательского Общества. Колькаммер, Штутгарт; Немецкие труды, изд. Йозефом Квинтом.
Exp. in Eccl. = Мейстер Экхарт, «Толкование на книгу Екклесиаста»

²²² Там же, f. 50^{va}, ll. 42–54: *Adhuc autem erat quartum nomen dei, quod erat 42 litterarum, de quo quatuor scribit Rabymoses. Primum, quod ipsum non est unum nomen simplex, quemadmodum dictum est de nomine 12 litterarum, sed sicut illud est nomen unum aggregatum ex pluribus, que omnia simul faciunt litteras 42. Secundum est, quod quodlibet nomen illorum signat aliquam perfectionem et ab eius ratione sumitur, ducens in cognitionem substantie creatoris; simul autem omnia ducunt in aliquam eminentiorem (ms.: emanentem) perfectionem, quam signat ipsum nomen aggregatum ex illis, quam nullum illorum divisim significaret, — *Ib.*, f. 50^{vb}, ll. 35–38: *Quartum est, quod hoc nomen, sicut et nomen 12 litterarum, est nomen separatum et quasi deo sacratum et dicatum et plus appropinquans ad puritatem nominis quatuor litterarum.* [Доныне же было четвертое имя Бога, которое состояло из 42 букв, из коих четыре написал рабби Моисей. Первое — это не есть единое простое имя, как сказано об имени из 12 букв, но, как и это последнее, составлено из многих, которые все вместе образуют 42 буквы. Второе — каждое из этих имен означает какое-нибудь совершенство и берется из его «рацио», возводя к познанию субстанции Творца; так же и все они возводят к какому-нибудь более возвышенному совершенству, которым обозначается это имя, составленное из них, — имя, которое ни одно из них в отдельности не обозначило бы. — Там же, f. 50^{vb}, ll. 35–38: Четвертое — что это имя, как и имя из 12 букв, есть имя отдельное и как бы Богу освященное и посвященное и более приближающееся к чистоте имени четырех букв.] — Ср. Moïse Maïmonide, *Le Guide des indécis*, I, c. 52 (см. S. Munk, цит. соч., p. 274–279).*

²²³ См. выше, стр. 205.

- Exp. in Exod.* = Мейстер Экхарт, «Толкование на книгу Исход»
Exp. in Io. = Мейстер Экхарт, «Толкование на Евангелие от Иоанна»
Exp. in Sap. = Мейстер Экхарт, «Толкование на книгу Премудрости Соломона»
I Exp. in Gen. = Мейстер Экхарт, «I Толкование на книгу Бытия»
Lib. Parabol. Genes. = Мейстер Экхарт, «Книга притчей Бытия»
Liber 24 philosophorum = «Книга 24-х философов»
Liber de causis = «Книга о причинах»
 LW = Немецкие и латинские труды, изд. по поручению Немецкого научно-исследовательского Общества. Колькаммер, Штутгарт; Латинские труды, изд. Эрнстом Бенцем, Карлом Крестом, Бруно Декером, Бернаром Гейером, Йозефом Кохом, Эриком Зеебергом, Конрадом Вайсом
 Maître Eckhart. *Traité et Sermons* = [Мейстер Экхарт. «Трактаты и проповеди»] (изд. Aubier, 1942; со вступительной статьей М. де Гандийяка)
 Moïse Maïmonide, *Le Guide des indécis* = Моисей Маймонид, «Путеводитель колеблющихся»
 OL = Opera Latina (Латинские труды), изд. институтом Св. Сабины, Лейпциг
Opus propos. = Мейстер Экхарт, «Книга утверждений»
Opus quaestionum = Мейстер Экхарт, «Книга вопросов»
Opus sermonum = Мейстер Экхарт, «Собрание проповедей»
Opusc. omn. = S. Thomae Aquinatis Opuscula omnia / Ed. P. Mandonnet [Полное собрание творений св. Фомы Аквинского в издании П. Мандоннэ]
Pariser Quaestionen = «Парижские вопросы» (ed. A. Dondaine) (в LW)
 Pf = Franz Pfeiffer, «Meister Eckhart». Göschen, 1857
 PG = Patrologiae graeca
 PL = Patrologiae latina
Prol. gener. in Opus tripart. = «Общее предисловие к трехчастному опусу» (изд. Х. Баскуром, О. С. В., в: LW II)
Sentent. lib. = Петр Ломбардский, «Книга Сентенций»
Serm. lat. = Мейстер Экхарт, Латинские проповеди
Sum. Theol. = Фома Аквинский, «Сумма теологии»
Super I (II) Sent. = Фома Аквинский, «Толкование на I (II) книгу “Сентенций” Петра Ломбардского»

Перевод из архива Издательского Совета Русской Православной Церкви. В квадратных скобках дан перевод латинских цитат, отсутствующий во французском оригинале.

ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

Владимир Лосский

Отрицательное богословие и познание Бога у Мейстера Экхарта*

Глава третья *Ego sum qui sum* [Я есмь Сущий]

1. Откровение единственного Бытия

Мы видели, как Мейстер Экхарт подробно разбирает в Толковании на книгу Исхода вопрос о божественных именах, сказываемых исходя из творений, и дополняет отрицательные положения «арабских и еврейских мудрецов» положительными учениями «святых и учителей» Церкви. Но та же книга Исхода являет нам Господа говорящим Моисею: *Я есмь Сущий* (3, 14). Священный текст обязывает христианского экзегета попытаться проникнуть в тайну имени, которым Бог сам называет Себя. Здесь инициатива именования принадлежит уже не человеческому интеллекту, который собирает рассеянные в творениях совершенства, чтобы приписать их всемогущей Монаде, объединяющей их все в своем уникальном совершенстве. Теперь уже сама Монада именует себя и утверждает свою идентичность, совершая «полный оборот». Мы имели возможность отметить, что эту саморефлексию, в двойном утверждении *Ego sum qui sum* [букв. «Я есмь Тот, Кто есмь»], Экхарт сближал с «герменевтической» максимой о монаде, порождающей монаду и обращающей на самое себя свой пыл. Так текст Исхода обрел тринитарный смысл¹, которого он не мог иметь для «рабби Моисея». Тем не менее доминиканский Магистр соглашается с иудейским богословом в том, что усматривает в этом утверждении, воспроизводящем субъект в предикате, то единственное имя, которым Бог называет Самого Себя, являя Себя как Бытие. Подобно Маймониду, Экхарт истолковывает жест Моисея, закрывающего лицо перед горящим терновым кустом (3, 6), как состояние человеческого ума перед божественным откровением. Ссылаясь на апостола Павла (2 Кор. 10, 5), он добавляет, что необходимо смирить ум, или естественный разум, перед тайными глубинами Божиими, именуемыми «сверхъестественными», если мы

* Продолжение; начало см.: «БТ» № 38.

¹ См.: гл. 2, раздел 8 («БТ» № 38. С. 207–208).

хотим узреть их в свете благодати, то есть в Духе. Эти *abditae Dei* (тайны Божии) называются *тьмой над бездной* (Быт 1, 2), ибо они превосходят тварное разумение, неспособное познать их без духовения благодати. Благодать же возвышает природу и оказывает на познавательные способности действие, аналогичное силовому импульсу, который от высшего деятеля сообщается низшему².

Разве мог бы человек собственными силами познать, что имя Бытия единственно подобает Богу, коль скоро именно «в отношении Бытия» Бог пребывает неявленным, непронизуемым, скрытым в Себе Самом? Следовательно, это имя должно идти от Бога – как Его собственное утверждение, являющее Его в Своем внутреннем действии. Как мы уже видели³, проявление лишнего определений и внутренних различий Бытия возможно только благодаря «пособничеству» Отца – в том Едином, где эманация Лиц обретает Свои начало и конец, являя тождество Сущности через обращенность Монады на саму себя. Если *Ego sum qui sum* из книги Исхода есть откровение Бытия, то явленное Бытие предстает как сущностное Единство, а модальности его откровения – как Троица лиц. Бог открывает Себя как Бытие в троичности, и поскольку этот внутренний процесс имеет начало в Едином, которое соотносится с Отцом, постольку первым именем, наиболее собственным образом обозначающим Бога – именем *выше всякого имени* (Флп. 2, 9), – будет не только Бытие, но и Единое. Единое оказывается отличительным признаком Бытия именно потому, что обозначает его как «лишенное отличий»⁴. Говоря: *Ego sum qui sum*, Бог являет Себя как Бытие в собственном смысле, и это откровение делает двусмысленным и несобственным любое другое значение слов *esse* (быть) или *ens* (сущее)⁵. Для Мейстера Экхарта откровение книги Исхода свидетельствует не только о единстве, но также о единственности Бытия, которое есть Бог: *solus Deus proprie est ens* (только Бог в собственном смысле есть сущее). В этой связи он напоминает о том, что Парменид и

² *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 18–19, n. 13.

³ См.: гл. 2, раздел 7 («БТ» № 38. С. 204–205).

⁴ *Exp. in Io.*, C., f. 122^{ra}, II. 25–28: *ipsum vero unum ex sui proprietate distinctionem indicat; est enim unum in se indistinctum, distinctum ab aliis. Et propter hoc personale est et ad suppositum pertinet, cuius est agere* (Единое само по себе, в силу собственной характеристики, означает отличие, ибо единое не имеет внутренних отличий, но отлично от иного. И поэтому оно персонально и принадлежит субстанции, способной к действию). – См. диалектическое развитие темы неразличимости и различия Бытия-Единого в: *Exp. in Sap.* (в *Archives.*, IV, pp. 253–256); см.: *Exp. in Ex.*, C., f. 48^{vb}, II. 3–12, 40–47.

⁵ *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 24–25, n. 18. – Мейстер Экхарт цитирует здесь св. Бернара, *De consideratione*, I. V, c. 6 (PL 182, col. 796): «hoc tam singulare, tam summum esse: nonne in comparatione huius, quidquid hoc non est, iudicas potius non esse quam esse?» Hoc est ergo quod ait: *Ego sum qui sum* («Это бытие – столь единственное, столь высочайшее, что разве в сравнении с ним ты не сочтешь все, что им не является, скорее небытием, чем бытием?») Именно это Бытие говорит: *Я есмь Сущий*). – Далее (*ibid.*, pp. 28–29, n. 22) Мейстер Экхарт приводит продолжение этого отрывка (с ошибочно указанной ссылкой в трех рукописях: E, C и T: Boetius, V De consolatione): «Quis est deus? Sine quo nihil est. Tam nihil est sine ipso quam nec sine se esse potest. Ipse sibi, ipse omnibus est, ac per hoc quodammodo solus ipse est, qui suum ipsius est et omnium esse» (Кто есть Бог? Тот, без Кого ничего нет. Без Него настолько ничего нет, насколько ничего нет без самого себя. Он есть для Себя и для всего, и потому в некотором смысле только Он есть, будучи бытием самого Себя и всего»).

Мелисс признавали только одно Бытие (*ponebant tantum unum ens*). Так как *есть* только Бог, на вопрос: что такое Бог? – достаточно ответить: Бытие⁶.

2. Quidditas et anitas (Чтойность и естеливость*)

В предложении «Я есмь» глагол «быть» представляет собой *secundum adiacens*^{**}: собственно предикат, приписывающий субъекту реальное бытие. Таким образом, глагол *есть*, когда он не является связкой, имеет «формальный и субстанциальный смысл»⁷: он обозначает в субъекте не что иное, как «чистое и простое бытие». В данном случае, когда сам Бог говорит: *Ego sum*, – это высказывание *de secundo adiacente* означает к тому же, что чистая формальность бытия и есть сам субъект – иначе говоря, что его сущность тождественна его *esse* (бытию). Но такое возможно только в отношении Бога, чтойность которого, по утверждению Авиценны, есть не что иное, как его «естеливость». А Мейстер Экхарт добавляет, вторя арабскому философу: *nec habet quidditatem praeter solam anitatem quam esse signat* (...и не имеет другой чтойности, кроме одной только естеливости, которую обозначает бытие)⁸. Не спрашивая пока, означает ли для Экхарта то *esse*, которое в

⁶ *Prol. in Op. propositionum*: LW I. P. 42, n. 5 (только согласно E); OL II, pp. 21–22. – Возможно, Мейстер Экхарт черпает ссылки на элеатов из двух мест у Аристотеля (I Физ., 2, 184b; Мет., А, 5, 986b). Но в данном случае он указывает, как на источник этих ссылок, на Авиценну, посвятившего доктрине элеатов главу в своей *Физике* (= *Sufficientia*, lib. I, cap. 4), озаглавленную: *De improbatione eorum que dixerunt Parmenides et Melissus de principiis essendi* (Опровержение сказанного Парменидом и Мелиссом о началах бытия) (Venetiis 1508, f. 16^{ra}, I. 36–16^{va}, I. 4).

* *Quidditas* – от *quid est* – «что есть [эта вещь]»; *anitas* – от *an sit* – «есть ли, существует ли [эта вещь]». Если термин «чтойность», передающий латинское *quidditas*, стал уже – с легкой руки А. Ф. Лосева – более или менее привычным для русского слуха, то термин «естеливость» кажется невразумительным и невозможным. Однако исходное слово «*anitas*» образовано в латинском языке по аналогичной модели: как искусственное абстрактное существительное от вопросительной частицы *an* (...ли?). Поэтому передать его по-русски иначе, нежели этим новообразованием, не представляется возможным. – Прим. перев.

** *Secundum adiacens* – предикат двучленного экзистенциального высказывания (*propositio de secundo adiacente*). В этой функции глагол «быть» предстает как полноценный смысловой глагол, употребляемый в первичном значении актуального бытия. – Прим. перев.

⁷ *Prol. in Op. prop.*, *ibid.*, n. 3; OL II. P. 20, II. 19–22.

⁸ *Exp. in Ex.*, LW II. P. 21, n. 15 (см. I. P. 99, в соответствии с манускриптом E): *Secundo notandum quod li «sum» est praedicatum propositionis, cum ait: «ego sum». Et est secundum adiacens. Quod quotiens fit, purum esse et nudum esse significat in subiecto et de subiecto et ipsum esse subiectum, id est essentiam subiecti, idem scilicet essentiam et esse, quod soli deo convenit, cuius quidditas est sua anitas, ut ait Avicenna, nec habet quidditatem praeter solam anitatem, quam esse significat* (Во-вторых, следует заметить, что, когда Бог говорит: «Я есмь», здесь «есмь» является предикатом предложения и *secundum adiacens*. И всякий раз, когда это происходит, «есмь» означает чистое и простое бытие в субъекте и относительно субъекта, а также само субъектное бытие, то есть сущность субъекта. Иначе говоря, «есмь» означает тождество сущности и бытия, подобающее одному лишь Богу. В Боге чтойность, по словам Авиценны, есть Его естеливость, и Он не имеет другой чтойности, кроме одной только естеливости, которую обозначает

Боге должно быть тождественно сущности, то же самое, что акт существования означал для св. Фомы, констатируем: термин *anitas*, соотнесенный с термином *esse*, означает для тюрингского Магистра нечто такое, что не заключено в чтойности, или в сущности тварного сущего, но, если можно так выразиться, приходит к нему извне, *ab alio* (от иного), чтобы конституировать сущность в бытии.

Заметим, что для Авиценны внешнее происхождение существования означало его акцидентальность по отношению к сущности. Существование – это придаток к сущности, или чтойности. Сама по себе чтойность есть всего лишь понятие некоторой вещи, определение которой не заключает в себе противоречия. Существование присоединяется к сущности, чтобы сделать реальным то, что было всего лишь возможным. Отсюда проистекают два метафизических положения, взаимно обуславливающих друг друга: «Все обладающее чтойностью имеет причину» и «Первый* не имеет чтойности». В самом деле, если бы Бог Авиценны имел чтойность, Он обладал бы возможностью бытия, а значит, не был бы Необходимым Бытием – *Necesse Esse*⁹. Существовая с необходимостью – в силу самого факта отсутствия у него сущности, – этот Бог-Бытие с той же необходимостью утверждает в реальном бытии все мыслимые чтойности, то есть чтойности, которые способны принять *esse*, сообщаемое необходимой производящей Причиной. Зависимость перед лицом производящей Причины, свойственная всему тому, что не есть Необходимое Бытие, выражена в определении, суммирующем учение Авиценны о причинно обусловленном бытии и об осуществленной сущности. Мейстер Экхарт повторяет это определение всякий раз, когда утверждает: *in omni creato aliud est esse*

бытие). Относительно учения Авиценны о Боге, не имеющем чтойности, см. ссылки в следующем примечании.

* «Первый» – имя, которым Авиценна именует Необходимое Бытие, то есть Бога. – Прим. перев.

⁹ Авиценна, *Метафизика* (= *De philosophia prima sive scientia divina*), в первую очередь tr. VIII, cap. 4: *De proprietatibus primi principii quod est necesse esse* (*О свойствах первоначала, которое есть необходимое бытие*) (Venetiis 1508, ff. 98^{vb}–99^{rb}), откуда извлечены следующие два характерных отрывка: *Dico enim quod necesse esse non potest habere quidditatem quam comitetur necessitas essendi* (Я утверждаю, что Необходимое Бытие не может иметь чтойность, которую сопровождала бы необходимость бытия) (f. 99^{ra}, II. 19–20)... *Omne habens quidditatem causatum est; et cetera alia excepto necesse esse habent quidditates, que sunt per se possibles esse, quibus non accidit ei (sic) esse nisi extrinsecus. Primus igitur non habet quidditatem, sed super habentia quidditates fluit esse ab eo. Igitur ipse est esse expoliatum, conditione negandi privationes et ceteras proprietates ab eo* (Все, что обладает чтойностью, имеет причину; и все прочие сущие, за исключением Необходимого Бытия, обладают чтойностями и сами по себе являются возможными сущими, к которым бытие приходит лишь привходящим образом, извне. Первый же не имеет чтойности; но на все, что имеет чтойности, от него изливается бытие. Итак, сам он есть совершенное бытие – при условии, что относительно его будут подвергнуты отрицанию лишенности и прочие свойства) (f. 99^{rb}, II. 7–12). См. cap. 5 (f. 99^{vb}, II. 43–45): *Iam igitur manifestum est quod primus non habet genus nec quidditatem nec qualitatem...* (Итак, очевидно, что Первый не имеет ни рода, ни чтойности, ни качества...). Мейстер Экхарт употребляет выражение Авиценны *necesse esse*, сближая его с *Ego sum qui sum*, – подобно тому, как это делал Моисей Маймонид в «Путеводителе колеблющихся» (I, с. 63): *Exp. in Ex.*, LW II. P. 27, n. 21. См. *ibidem*, pp. 38–39, nn. 32 s., где непротиворечивые содержания понятий рассматриваются как «возможные» сущие, подчиненные Богу как всемогущей производящей причинности.

et ab alio, aliud essentia et non ab alio (во всякой твари различаются бытие, которое от иного, и сущность, которая не от иного)¹⁰.

В своей краткой форме эта восходящая к Авиценне сентенция, несколько расплывчатая в том, что касается сущности *non ab alio* (не от иного), окажется приемлемой для христианских богословов. Они все признают, что творящая Причина должна быть внешней и что понятийное содержание конечной сущности не включает в себе необходимости ее реального существования. Св. Фома на заре своей карьеры был близок к Авиценне в формулировках, когда писал в трактате *De ente et essentia* (*О сущем и сущности*): «Все то, что не принадлежит к понятию сущности, или чтойности, приходит к ней извне и вступает в соединение с сущностью, ибо никакая сущность не мыслима без того, что составляет ее части. Но любая сущность, или чтойность, может быть помыслена без того, чтобы нечто мыслилось о ее бытии: в самом деле, я могу помыслить, что такое человек или феникс, и в то же время оставаться в неведении относительно того, обладают ли они бытием в действительности. Отсюда явствует, что бытие отлично от сущности, или чтойности»¹¹.

¹⁰ Эта формула многократно встречается в латинских сочинениях Мейстера Экхарта и фигурирует в первом обвинительном акте: éd. Théry, in *Archives...*, I. P. 176, n. 11. См. ответ Экхарта, в котором он ссылается на Авиценну и Альберта Великого, *ib.* P. 195. – Сентенция *aliud est esse et ab alio, aliud essentia et non ab alio*, несомненно, восходит к Авиценне. Она превосходно подытоживает тот текст из *Метафизики*, tr. V, с. 1 (f. 87^{ra}, II. 11–24), где мы, помимо прочего, читаем следующее: *Ergo essentia eius est ipsi per se. Ipsum vero esse cum alio a se est quiddam quod accidit ei vel aliquid quod comitatur naturam suam* (Следовательно, сущность [твари] подobaет ей сама по себе. Напротив, бытие как таковое, поскольку оно – от иного, есть нечто, чем она обладает привходящим образом, или нечто, что сопровождает ее природу).

¹¹ *De ente et essentia*, cap. 3: *Quicquid enim non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his, quae sunt partes essentiae, intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate.* – Гийом Овернский очень близок к мысли Авиценны, как можно судить по следующему отрывку из его трактата *De trinitate* (*О Троице*): *Quoniam autem ens potentiale est, non ens per essentiam, tunc ipsum et eius esse, quod non est ei per essentiam, duo sunt revera et alterum accidit alteri, nec cadit in rationem nec quidditatem ipsius. Ens igitur, secundum hoc modum, compositum est et resolubile in suam possibilitatem sive quidditatem et suum esse. Ex quo manifestum est ipsum esse causatum ab educente possibilitatem eius in effectum essendi et a coniungente ipsum esse cum potestate ipsius* (Коль скоро сущее потенциально и не является сущим по своей сущности, то сущее и его бытие, не принадлежащее к его сущности, поистине различны и одно является акциденцией для другого, не входя ни в его определение, ни в его чтойность. Итак, сущее, взятое с этой точки зрения, является составным и разрешается в свою возможность, или чтойность, и свое бытие. Отсюда очевидно, что сущее причиняется тем, кто выводит его возможность в действительное бытие и сопрягает само бытие с его возможностью) (Guilleimi Alverni..., *Opera omnia*, Parisiis 1674, t. II. P. 8). В этой связи см. замечание Mgr Roland-Gosselin (*op. cit.*, pp. 160–166) и статью Ét. Gilson, *La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne*, dans *Archives...*, XV (1946), pp. 55–91. – Необходимо также процитировать трактат *De causis et processu universitatis* (I. I, tr. 1, cap. 8) Альберта Великого, на которого прямо ссылается Мейстер Экхарт (см. предыдущее примечание): *Omne enim quod ex alio est aliud habet esse et hoc quod est... ab alio ergo habet esse, a se autem ipso quod sit hoc quod est* (Во всем, что существует через иное, различаются бытие и то, что есть... Итак, бытием оно обладает от иного, а от самого себя – тем, что оно есть то, что есть) (éd. Borgnet, t. X. P. 377).

Подобные тексты хотя и подтверждают весьма значительное влияние Авиценны на западную мысль, однако никоим образом не предопределяют того смысла, который способно принимать у разных мыслителей различие между *quidditas* и *anitas*. (При этом *quidditas* отвечает на вопрос *quid sit* [что есть эта вещь?] понятийным определением вещи, тогда как *anitas* должна отвечать на вопрос *an sit* [есть ли эта вещь?]¹² утверждением или отрицанием реального бытия вещи). Следует сказать как о различии между *quod est* [что есть] и *quo est* [через что, в силу чего есть], восходящем к Боэцию, так и о двух разных функциях глагола *быть* в предложениях *de tertio* и *de secundo adiacente**, ибо само по себе использование этих принципов различения еще ничего не говорит о значении термина *esse* в учении о бытии.

Мы видели, как в начале своего «толкования» на *Ego sum qui sum* Мейстер Экхарт, ссылаясь на Авиценну, говорит, что Бог не имеет чтойности, или сущности, но имеет только *anitas*, или *esse*. В латинской проповеди на стих: *Gratia Dei sum id quod sum* (Благодатию Божиею есмь то, что есмь) (1 Кор. 15, 10), он утверждает, следуя в том же направлении, что Бог всегда есть *Quo est* и всегда является предикатом, никогда не бывая *quod est*, то есть

¹² О происхождении латинского термина *anitas* см.: M.-Th. D'Alverny, *Notes sur les traductions médiévales des oeuvres philosophiques d'Avicenne*, in *Archives...*, XIX (1952). P. 346: «В переводах *Метафизики* Авиценны и *Философии* аль-Газали обнаруживается весьма примечательный неологизм: *anitas*, призванный передать арабский термин, особенно трудный для перевода, потому что он заключает в себе вопрос и в то же время утверждение. Этот термин – ‘*anniya*: «То, что “есть ли”». Он означает, что мы достигли индивидуальной сущности». Согласно M-lle A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*, Paris, 1938, pp. 9–12, «*anniya* у Авиценны примерно соответствует «*haecceitas*» («этости») некоторой вещи. См. у того же автора: *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*, Paris, 1937. P. 345 ss. – M-lle d'Alverny (*loc. cit.*) указывает на присутствие латинского неологизма *anitas* в *Liber de Diffinitionibus* («Книге об определениях») Исаака Израэли, переведенной Герардом Кремонским. Приведем отрывок из этого любопытного текста (éd. J. T. Muckle, in *Archives...*, XI–1938. P. 300), где говорится о четырех вопросах относительно разных аспектов бытия: *Quarum una est anitas, sicut si dicas an est hoc et hoc, et secunda est quidditas, ac si dicas quid est hoc et hoc; et tertia est qualitas, sicut si dicas quale est hoc et hoc; et quarta est qualitas, sicut si dicas quare est hoc et hoc* («Один из них – лиесть, как если бы ты спрашивал, есть ли то или это; другой – чтойность, как если бы ты спрашивал, что есть то или это; третий – каковость, как если бы ты спрашивал, каково то или это; и четвертый – почемусть, как если бы ты спрашивал, почему есть то или это»). См. параллельное место у Ибн Гебиры в *Fons vitae* («Источнике жизни»), V, с. 24 (éd. Cl. Baerumer, *Beiträge...*, I, 2–4, pp. 301–302), где те же самые четыре вопроса не сопровождаются, однако, соответствующими абстрактными терминами, оканчивающимися на *-itas*. – Хотя арабское слово ‘*anniya* вполне могло обладать у Авиценны смыслом, не вполне передаваемым через латинское *anitas*, мы тем не менее знаем, что означал этот изобретенный переводчиками термин для Герарда Кремонского и Гундисалина, совместно работавших в Толедо. – В латинском тексте *Метафизики* Авиценны, изданном в Венеции в 1508 г., *anitas* везде превратилась в *unitas* [единство]. Так, на f. 99^{ra}, II. 18–19, мы читаем: *Redibo igitur et dicam, quod primum non habet quidditatem nisi unitatem que sit discreta ab ipsa* («Возвращаясь назад, я бы сказал, что Первый не имеет чтойности, но только единство, отличное от чтойности»). И далее, *ibid.*, II. 62–63: *Item dico, quod quicquid habet quidditatem preter unitatem causatum est* («Далее, я утверждаю, что все обладающее, помимо единства, чтойностью имеет причину»).

* Предложения *de tertio adiacente* – атрибутивные трехчленные предложения типа: «Сократ есть человек»; предложения *de secundo adiacente* – экзистенциальные двучленные предложения типа: «Сократ есть». – Прим. перев.

субъектом. При этом Мейстер Экхарт ссылается на Боэция: *forma simplex subiectum esse non potest* («простая форма не может быть субъектом»)¹³. Прежде чем противопоставить этим фрагментам другие тексты Мейстера Экхарта, где он утверждает противоположное¹⁴, надлежит заметить, что в упомянутой проповеди речь идет о благодати – вернее, о Боге как благодати, – благодаря которой сотворенный субъект «есть то, что он есть». Но благодать – «только от Бога», *pari ratione sicut et ipsum esse* (по той же причине, что и само бытие). Подобно бытию и всем совершенствам, в первую очередь универсальным, не определенным *ad hoc et hoc* (к тому или другому случаю), благодать предполагает некую непосредственность в отношении тварного субъекта к Богу. Эта непосредственность сравнима с непосредственностью того отношения, которое должен иметь к солнцу воздух, рассматриваемый с точки зрения его способности «проникаться светом»¹⁵. Этот пример позволяет нам поместить авиценновское видение Бога, как не имеющего чтойности, в сложный контекст мысли Мейстера Экхарта. Всякий раз, когда он говорит о непосредственном отношении творений к Богу, следствий – к Первопричине, *omnia* (всего) – к *Unum* (Единому), сущих – к *Esse*, Бог рассматривается не Сам по Себе, не как Сущность, или *Quod est*. В этой каузальной перспективе Он предстает исключительно как *Esse omnium* (Бытие всего), как чистое *Quo est*. Обращаясь к примеру воздуха, освещенного солнцем, мы могли бы сказать, что по отношению к прозрачной среде солнце есть только свет: чистая действительность освещения, мыслимая помимо идеи солнечного диска, потому что освещенная среда никоим образом не причастна к нему¹⁶. В том смысле, в каком Бог Мейстера Экхарта есть *Esse omnium*, первоначально тварных *entia* (сущих), Он не может рассматриваться как *quod est*, или чтойность,

¹³ *Serm. lat. XXV*, I: LW IV. P. 230, n. 251. – Ср. *Exp. in Ex.*, C., f. 47^{rb}, II. 4–6: Sed «quo est» deo est proprium, «quod quid est» proprium creaturae, ut patet tractatu de «quo est» (Но «то, в силу чего» свойственно Богу, а «то, что» свойственно твари, как явствует из трактата о «том, в силу чего»). – Этот текст Боэция, который часто приводит Экхарт, содержится в трактате *De Trinitate* («О Троице»), с. 2: PL 64, col 1250cd.

¹⁴ Например, где он вслед за Иоанном Дамаскиным говорит, что первое из имен Божиих есть *Quod est* и что, следовательно, *solus Deus proprie est ens* (только Бог есть сущее в собственном смысле). См. выше. прим. 5 и 6.

¹⁵ *Serm. lat. XXV*, 2: LW IV, pp. 239–240, n. 264: ...sicut aer se habet totus immediate ad solem in ratione illuminabilis, quamvis sit ordo partium aeris in situ, sic omnis creatura immediate se habet ad deum quantum ad esse, quantum ad gratiam et quantum ad omnes perfectiones, maxime communes, indeterminatas ad hoc et hoc (... как воздух весь и непосредственно соотносится с солнцем в качестве способного проникаться светом, хотя имеется порядок в расположении частей воздуха, так всякая тварь непосредственно соотносится с Богом в отношении бытия, в отношении благодати и в отношении всех совершенств – в первую очередь всеобщих совершенств, не определенных к тому или другому случаю).

¹⁶ Ср. аналогичное употребление этого примера у Григория Паламы в *Capita physica, theologica, moralia et practica* («Физических, богословских, нравственных и деятельных главах») (92 и 94): PG 150, coll. 1185d и 1188cd. – Два аспекта, в которых Экхарт рассматривает Бога: в Его собственной природе и в Его отношении к внешнему миру, – не породили в его учении разработанного различия между божественным *Ens* (сущим) как таковым и *Esse omnium* (Бытием всего) как божественным действием. Тем не менее проблематика, которая привела византийских богословов XIV в. к различению οὐσία и ἐνέργεια (сущности и энергии), не была чужда мышлению Мейстера Экхарта.

и близок к «Первому» Авиценны. Но это и не перспектива откровения, данного в книге Исхода, где Бог Сам приписывает Себе имя Сущего, чтобы выразить Свою абсолютную идентичность. Когда Бог-*Esse* рассматривается в Себе Самом, Его *intermixtio* (примешивание) к внешнему действию предстает как «рефлексия», то есть как «пребывание» (*mansio*) в Себе Самом, или «фиксация» (*fixio*) на Себе Самом¹⁷. Это и есть «внутреннее кипение», жизнь, обращенность Монады на самое себя, вкупе со всеми тринитарными смыслами, которые эти выражения несут в себе у Мейстера Экхарта¹⁸. Но эта троичная обращенность всего лишь динамично – во внутреннем действии Единого – выявляет сущностное и самодостаточное тождество Бытия. Не только понятие бытия, но и другие понятия могли бы выразить *Id ipsum* (То самое) св. Августина¹⁹, если привести их к чистому состоянию, свободному от всякой конкретной определенности. Августин говорит: *Deus non bonus animus aut bonus angelus aut bonum coelum, sed bonum bonum* (Бог – не благой дух, или благой ангел, или благое небо, но благое благо). Тем самым он хочет сказать, что Благо само по себе, если бы оно воспринималось в конце пути отвлечения от всякого определенного блага, было бы восприятием Бога. «Таким образом, *bonum bonum* (благое благо) означает беспримесное (*impermixtum*) и высшее благо, утвержденное в себе самом, ни на чем не основанное (*nulli innitens*), обращенное на себя «в полноте обращенности». Так что «*Я есмь Сущий*» означает чистоту бытия (*impermixtionem esse*) и его полноту, как было сказано выше»²⁰. Эти «чистые утверждения», выражающие тождество обращенной на саму себя сущности, должны обозначать такую

¹⁷ *Exp. in Ex.*, LW I. P. 21, n. 16 (ср. I. P. 99): см.: гл. 2, прим. 106 («БТ» № 38. С. 207). – Термин *fixio*, несомненно, восходит к *Liber de causis* («Книге о причинах»). См., например, предл. 16, комментарий (éd. Steele. P. 174; Bard., prop. 15. P. 177): *rebus entibus, habentibus fixationem* (всем вещам, обладающим фиксацией); предл. 26 (St.. P. 181, B, рг. 25. P. 186): *...fixa, stans per essentiam suam, etc.* (...фиксированные, пребывающие в своих сущностях, и т. д.), и след.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 21–22. См.: гл. 2, прим. 107 («БТ» № 38. С. 208).

¹⁹ *Confess.*, IX, 10, n. 24: éd. «Belles Lettres» (1926), t. II. P. 228. – Этот отрывок относится к описанию «экстаза в Остии». Ср. *ibidem*, XII, 7, n. 7: p. 334.

²⁰ *Exp. in Ex.*, loc. Cit., n. 17 (ср. I. P. 99, согласно манускрипту E): *Sic ergo «bonum bonum» significat bonum impermixtum et summum bonum in se ipso fixum, nulli innitens, super se ipsum «rediens reditione completa».* *Sic li sum qui sum impermixtionem esse et eius plenitudinem indicat, ut dictum est supra.* – Издатели предпочли вариант манускрипта T вариантам, которые предлагаются в E и C. В E это место начинается с *Sicut* (как...), что предполагает запятую перед *sic li «sum qui sum»*. Запятая предполагается и в чтении, которое дает манускрипт C, но там за ней следует *si* (если). Это придает другой смысл всему приведенному отрывку: если в E и T *bonum bonum* просто сближается с *sum qui sum*, то в C «обращенность на себя» божественных совершенств имеет своим основанием тождество Бытия. Конрад-Вейс говорит о двух редакциях *Exp. in Ex.* (см. введение в LW I, pp. 21–22). Первая редакция содержится в манускрипте E и менее разработана с богословской точки зрения. Вторая содержится в манускриптах C и T: здесь Экхарт в значительной мере опирается на Моисея Маймонида, который настаивает на субстанциальности Бога в своей экзегезе *Ego sum qui sum*. Это заставляет нас думать, что чтение манускрипта C, которым пренебрегли издатели, предпочтительнее чтения, предлагаемого манускриптом T, потому что представляет собой переделку изначального текста Комментария на книгу Исхода, осуществленную Экхартом. – О *bonum bonum* св. Августина см.: *De trinitate* (О Троице), VIII, с. 3, nn. 4–5: PL 42, coll. 949–950.

чтойностную реальность, которая являет и определяет себя как неотличимая от своей «естьливости».

Вопросительное местоимение *quis* (кто?) хотя и относится порой к случайным обстоятельствам, но в первую очередь призвано выполнять ту же функцию, что и *quid* (что?): оно обращено на поиски *quidditas*, или *essentia rei* (сущности вещи), обозначаемой именем и разъясняемой в своей «ratio», то есть дефиниции. Так как в любом тварном существе бытие, *esse*, идет от иного (*ab alio*), тогда как сущность принадлежит самому тварному существу (*non ab alio* – не от иного), это различие между актуальным бытием вещи и ее сущностью определяет собою два разных вопроса: *an est* (есть ли?), где спрашивается об *anitas* (естьливости), то есть об *esse* (бытии) вещи; и *quid est* (что есть?), где спрашивается о чтойности, или сущности вещи. Если на вопрос о том, что представляют собой человек или ангел, ответить экзистенциальным предложением (*de secundo adiacente*) и сказать, что человек или ангел *есть*, такой ответ был бы негодным, потому что ничего не прояснил бы относительно человеческой или ангельской чтойности. И наоборот, такой ответ был бы в высшей степени уместным на вопрос: *quis aut quid sit Deus?* (Кто или что есть Бог?). В самом деле, отвечая: «Бог есть», мы указываем на то, что *anitas*, то есть *esse* Бога, есть Его собственная чтойность, или сущность²¹.

3. Божественная самодостаточность и тварная немощь

Моисей Маймонид не последовал учению Авиценны, для которого Бог был только *Esse*, не имеющим чтойности. То, что имя «Яхве» – тайное *nomen tetragrammaton* (четырёхбуквенное имя) – призвано служить обозначением Необходимо Существующего, означает не то, что божественная сущность должна быть замещена существованием, но только то, что она тождественна существованию, потому что существует через себя²². С этой точки зрения Маймонида можно считать занимающим промежуточную позицию между Авиценной и св. Фомой²³. Мейстер Экхарт полностью принимает экзегезу *Ego sum qui sum*, предложенную иудейским богословом, но несколько

²¹ *Ibidem*, pp. 23–24, n. 18 (ср. I, pp. 99–100). См. также то место в *Exp. in Io*, где те же идеи о тождестве сущности и бытия в Боге Экхарт высказывает в связи с вопросом об истине (С., f. 130^{va}, II. 38–47): Et notandum quod istud est proprium deo veritati et hiis que cum veritate convertuntur (puta esse, unum et bonum), quod querendi de ipsis quid sint respondetur quod ipsa sunt id quod sunt. Unde, Exodi 3, Moisi querenti de deo quis esset et quod nomen eius respondit: «Ego sum qui sum». De aliis autem omnibus, creatis scilicet, querenti quid esset stulta esset huius (modi) responsio. Verbi gratia, si queratur quis esset angelus et respondeatur quod «esset angelus», etc., reprehendenda erit responsio (Надлежит заметить, что Богу-истине и тому, что взаимнообратно с истиной (то есть бытию, единому и благому), свойственно следующее: когда о них спрашивают, что они суть, ответ гласит, что они суть то, что суть. Поэтому когда Моисей в книге Исхода, гл. 3, спрашивает о Боге, кто Он и каково Его имя, Бог отвечает: *Я есмь Сущий* [букв.: «Я есмь тот, Кто есмь». – Прим. перев.]. Если же вопрос о том, что есть это, задан о чем угодно другом, то есть о тварном, то такой ответ был бы глупым. Например, если спросят, кто такой ангел, и ответят, что ангел «есть ангел», и т. д., следует осудить ответ).

²² *Путеводитель колеблющихся*, I. 1, гл. 61–63. – Munk, *op. cit.*, I, pp. 267–285.

²³ Ét. Gilson, Maïmonide et la Philosophie de l'Exode, in *Medieval Studies* XIII (1951), 223–225.

колеблется относительно тенденции Маймонида к отождествлению имени «Сущего, который есть Сущий», с неизреченной тетраграммой²⁴. Тем не менее Экхарт признает «абсолютный» характер этого богооткровенного речения. Его абсолютность отмечена прежде всего «абсолютизирующим» личным местоимением первого лица, означающим чистую субстанцию (*meram substantiam*)²⁵. Сам Бог называет Себя, когда говорит: *Ego sum qui sum*. Таким образом, первое *sum*, согласно «рабби Моисею», есть обозначение субъекта, который получает имя и соотносится с сущностью, тогда как второе *sum* оказывается – по отношению к субъекту – предикатом, который дает имя, и этот «акт именования» (*agnominatio*) соответствует в данном случае *esse*, бытию²⁶.

Уникальность высказывания *sum qui sum*, которым Бог определяет Себя как Само Сущее, становится очевидной, если отдать себе отчет в том, что вообще субъект предложения несовершенен в силу самого факта своей зависимости от атрибута. Имя *subjectum* ясно указывает на это, потому что отождествляет то, что называется субъектом, с материей и таким образом противопоставляет ее форме в собственном смысле, которая, согласно Боэцию, не может быть субстратом акциденций²⁷. Итак, атрибут, или *agnominans* (именующее), всегда предстает как форма, или совершенство, субъекта, то есть *agnominatum* (именуемого). Например, когда мы говорим о ком-либо, что он праведен, благ или мудр, мы обозначаем некую сущность, которая не обладает этими качествами сама по себе: сущность, которая не является самодостаточной. Эти «нуждающиеся» и «нищенствующие» сущности

²⁴ *Exp. in Ex.*, LW II. P. 25, n. 19: Rursus quinto notandum quod Rabbi Moyses, I. 1, c. 65, hoc verbum tractans: *sum qui sum*, videtur velle quod ipsum est nomen tetragrammaton, aut proximum illi, «quod est» sanctum et «separatum», «quod scribitur et non legitur» et illum solum «significat substantiam creatoris nudam et puram». De quo notavi infra, super illo: *Non assumes nomen dei tui in vanum*, c. 20 (Далее, в-пятых, следует заметить, что рабби Моисей, I. 1, гл. 65, трактуя это высказывание: *Я есмь Сущий*, подразумевает, что это либо само четырехбуквенное имя, либо близкое к нему, святое и «абсолютное» «то, что есть», «которое пишется, но не читается»; и только оно «обозначает абсолютную и чистую субстанцию Творца». Об этом я написал ниже, под заголовком: *Не поминай имени Бога твоего всуе*, гл. 20). – Ср. *ibidem*, C., f. 51^{rb}, II. 51–56: Et fortassis posset videri alicui quod esse esset ipsum nomen quatuor litterarum, ad litteram enim li «esse» habet quatuor litteras, multas proprietates latentes, ipsum etiam non videtur sumptum ab opere nec dictum a participatione (И может быть, кому-то покажется, что *esse* и есть само четырехбуквенное имя: ведь это *esse* буквально состоит из четырех букв, скрывающих множество свойств, само же, видимо, произведено не от действия и не от причастности). – То же самое колебание перед выражением *Ego sum qui sum* мы отметили при поисках *nomen innominabile* (неименуемого имени): см.: гл. 1, раздел 1 («БТ» № 38. С. 153–154).

²⁵ Рассуждения в рамках спекулятивной грамматики относительно *ego*, *qui* и *sum* см.: *ibidem*. P. 20, nn. 14–15 (ср. I, pp. 98–99).

²⁶ *Ibidem*. P. 25, n. 19: Vult ergo rabbi Moyses dicere quod li *sum* primo dictum significat rei essentiam et est subiectum sive agnominatum. Secundo vero positum sive repetitum significat esse et est praedicatum sive agnominans et agnominatio (Итак, рабби Моисей хочет сказать, что первое *sum* означает сущность вещи и является субъектом, или тем, что получает имя. А будучи произнесено во второй раз, то есть повторно, *sum* означает бытие и является предикатом, или тем, что дает имя; а также актом именования).

²⁷ См.: гл. 2, прим. 101–102 (по-видимому, ошибка в тексте: указанному месту соответствуют прим. 188–189 – «БТ» № 38. С. 225. – Прим. перев.).

испытывают потребность в чем-то ином, нежели они сами, чтобы обрести свои совершенства. Логическая зависимость субъекта от собственного предиката соответствует метафизическому состоянию тварных сущностей: подобно тому как они не есть само свое бытие, они не *суть* те совершенства, которыми *обладают*. Например, самой по себе человеческой природы каменщика недостаточно, чтобы построить дом, если не вступают в действие воля к построению, способность, умение и прочие качества, отличные от сущности как таковой. Поскольку в тварных сущих субстанция отлична от возможности, а бытие неравнозначно действанию, постольку эти внутренние различия свидетельствуют о радикальной недостаточности сущностей, в самом своем бытии зависящих от внешнего деятеля. *Egere perficiente, egere alio et non sufficere sibi* (нуждаться в усовершенствующем, нуждаться в ином и не быть достаточным для самой себя) – таково состояние тварной сущности, которая никогда не бывает вполне тем, что она есть или чем должна быть, подобно тому как вообще логический субъект в предложении не является вполне тождественным определяющему его предикату. Но совершенно иначе обстоит дело в отношении божественной Сущности, ибо «Первый богат сам по себе»²⁸. Отсюда – уникальный характер высказывания *sum qui sum*, в котором Бог являет нам субъекта (первое *sum*) тождественным предикату (второе *sum*), *agnominatum* (именуемое) – совпадающим с *agnominans* (именующим), *quidditas* – с *anitas*: являет нам Сущность, которая есть свое *Esse* и не нуждается ни в чем, ибо она есть своя собственная Самодостаточность. Прочность (*firmitas*) и совершенство божественной Сущности не зависят ни от какого сущего (*ens*), которое было бы внешним для нее, иным, нежели она сама. Напротив, эта уникальная независимость, присущая одному только Богу, есть условие зависимости всего остального от этой Сущности, достаточной *ad omnia et in omnibus* (для всего и во всем)²⁹. В самом деле, если бы подобная самодостаточность могла принадлежать творению, если бы, например, человек мог быть по своей сущности своим собственным бытием, *esse*, он был бы необходимо сущим: *necesse esse* Авиценны³⁰. Но чуждость творений, их *id quod est* (то, что есть), в той мере, в какой она существует, есть не более чем модус «Самого бытия» (*modus est ipsius esse*), от которого зависят творения, к которому они привязаны, помимо которого они суть ничто, ибо, по словам св. Павла, *способность наша от Бога*, (2 Кор 3, 5)³¹. *Talis ergo sufficientia Dei*

²⁸ См.: гл. 2, прим. 218 («БТ» № 38. С. 233).

²⁹ *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 25–26, nn. 19–20.

³⁰ *Ibidem*. P. 27, n. 21.

³¹ *Ibidem*. P. 28: Sicut enim ipse sibi et omnibus est, sic et ipse sibi et omnibus sufficit, ipse sua et omnium sufficientia est, 2 Cor, 3: «sufficientia nostra ex deo est». Non ergo deus eget esse, cum sit ipsum esse. Non eget sapientia, non potentia aut aliquo prorsus addito alio sive alieno, sed e converso: omnis perfectio eget ipso, qui est ipsum esse, tum quia singulum horum in se et ex se, id quod est, modus est ipsius esse, ipsi innitur, ipsi inhaeret, tum quia sine ipso esset nihil et non esset sapientia nec quidquam aliud, sed purum nihil, Ioh. I: «sine ipso factum est nihil», quasi diceret: etiam «quod factum est», quod esse habet et accipit, puta sapientia et quodlibet huiusmodi, sine ipso esse utique est nihil (Как бытийствует Бог для Себя и для всего, так Он довлеет Себе и всему, есть Своя и всего способность: *Способность наша от Бога* (2 Кор. 3, 5). Следовательно, Бог не нуждается в бытии, ибо Он есть само бытие. Он не нуждается в мудрости, могуществе и вообще в чем-либо дополнительном, ином или

signatur, cum ex persona Dei dicitur: «Ego sum qui sum» (Итак, указано на эту самодостаточность Бога, ибо от лица Бога сказано: «Я есмь Сущий»)³².

Последовав за экзегезой Маймонида, Мейстер Экхарт вместе с рабби из Кордовы преодолел авиценновское понятие *Necesse Esse* (Необходимого Бытия), которое было просто существованием без сущности. Подобно св. Фоме, он увидел в откровении книги Исхода свидетельство о единственном Бытии, в котором сущность не отличается от существования. Для библейского богослова такое отождествление сущности и существования в Боге всегда будет означать только одно: «Тот, кто есть» существует сам по себе. Но способ, каким мыслится это «Сущее, которое есть Сущее», всякий раз будет зависеть от значения терминов *essentia* (сущность) и *esse* (бытие) в учении о тварном сущем. Так, *Ipsium Esse Subsistens* (Само Субсистирующее* Бытие) Аквината есть сущность, схваченная в экзистенциальных терминах как чистый Акт существования, который отличается от любого конечного существования, актуализирующего отличную от него сущность. Сама сущностность Бога, выраженная причастием «субсистирующий», заставляет еще сильнее подчеркнуть чистую актуальность *Esse*, противопоставляя его любому понятию составного сущего, в котором отличная от существования сущность всегда пребывает в потенции относительно *actus essendi* (акта бытия). О Боге св. Фомы можно было бы сказать в терминах отрицательного богословия только то, что Он не является «метафизическим соединением» сущности и существования, каковыми являются тварные сущие³³. Но если попытаться

чуждом Ему. Напротив, всякое совершенство нуждается в Нем как в самом бытии: либо потому, что единичное сущее в силу того, что оно есть, само по себе и от себя есть модус Его бытия, на Него опирается, от Него зависит; либо потому, что без Него ничего не было бы – ни мудрости, ни другого, но только было бы чистое небытие, по слову Иоанна, I: *Без Него ничто не начало быть* (Ин. 1, 3). То есть все то, что *начало быть*, что имеет и стяжает бытие – например, мудрость и все подобное, – без самого бытия безусловно было бы ничем).

³² *Ibidem*. P. 26, n. 20.

* Subsistens (субсистирующий, субсистентный) – самостоятельно существующий, в отличие от *inhaerens* – существующего в ином. Применительно к тварному сущему в развитой схоластике означает модус, который в соединении с «сущим» образует субстанцию. – Прим. перев.

³³ Приведем прекрасный пример отрицательного богословия, которое св. Фома помещает в перспективу «существования»: *Super I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, ad 4^{um} (éd. Mandonnet, pp. 196–197): Ad quartum dicendum, quod alia nomina dicunt esse secundum aliam rationem determinatam; sicut sapiens dicit aliquid esse; sed hoc nomen «qui est» dicit esse absolutum et non determinatum per aliquid aditum; et ideo dicit Damascenus, quod non significat quid est deus, sed significat quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi non determinatum. Unde, quando in deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia; et secundo etiam intellectualia, secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia; et tunc remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius: unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso remove-mus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime deo coniungimur, ut dicit Dionysius. Et haec est quaedam caligo, in qua deus habitare dicitur (В-четвертых, надлежит сказать, что другие имена означают бытие в соответствии с иным признаком: например, «мудрый» означает некоторое бытие. Но это имя, «Сущий», означает абсолютное бытие, не определенное чем-либо другим; и поэтому Дамаскин говорит, что оно означает не то, что есть Бог, но некий безбрежный и как бы неопределенный океан субстанции. Вот почему, когда мы пытаемся

позитивным образом выразить превосходство этой простоты, исходя из учения о бытии, усматривающего в акте существования высшее совершенство тварных субстанций, это несомненно будет сделано в регистре существования, путем некоторого принижения Сущности Актом существования³⁴. Термины, в которых тюрингский доминиканец выражает ту же истину, говоря о Сущности, которая есть собственная Самодостаточность, принадлежат к другой доктринальной перспективе: в ней все то, что для творений различно, являет в ином свете все то, что в Боге должно быть тождественным.

У Мейстера Экхарта отождествление *Esse* с божественной Сущностью имеет смысл, противоположный тому смыслу, который оно получает у св. Фомы: это редукция существования к сущности. Такого *Esse*-Бога можно было бы назвать существованием, схваченным в терминах философии сущности. Это Бытие, которое самодостаточно, или сущность, у которой ни в чем нет недостатка. В самом деле, противопоставление Бытия через себя и тех *entia* (сущих), которые существуют, только принимая *esse* от внешней Причины (*ab alio*), осуществляется именно по линии сущности – «самодостаточной» или «нуждающейся». В Боге Экхарта, который есть *sua et omnium Sufficientia* (своя и всего Достаточность), потому что Его *esse*, или Его *anitas*, тождественна Его сущности, или чтойности, указанное тождество предстает под иным углом зрения: это не тождество онтологической не-составленности, которая противостоит составленности тварных сущих. Прежде всего, этот Бог независим от чего бы то ни было иного, нежели Он сам: *non ab alio* (не от иного) в своем *esse*³⁵. Тварные сущие отличаются от Бытия, которое существует через Себя, не столько тем, что они образованы путем соединения, сколько своей зависимостью от производящей Причины³⁶.

постигнуть Бога путем удаления, мы, во-первых, отвлекаем от Него телесные признаки, а во-вторых, также интеллектуальные признаки в том виде, в каком они обнаруживаются в творениях, – например, благодать и мудрость. И тогда в нашем уме остается только то, что Он есть, и ничего более; так что Он пребывает в нем как бы смутно. Наконец, и само бытие, как оно присутствует в творениях, мы удаляем от Него; и тогда Он остается как бы во мраке неведения. В той мере, в какой это соответствует нашему земному состоянию, мы, по словам Дионисия, теснее всего соединяемся с Богом в этом мраке. Он есть некая тьма, в которой, как сказано, обитает Бог).

³⁴ Не принимая попыток истолковать понятие Бога у св. Фомы в авиценновском смысле – как абсолютное *Esse*, не имеющее сущности (см.: A. Sertillanges, *Le Christianisme et les philosophies*, I. P. 268), Этьен Жильсон не признает и того, что у Аквината, в его манере объяснять их тождество в Боге, Сущность некоторым образом поглощается Существованием (*Le Tomisme*, 5^{me} éd. P. 135, note 4).

³⁵ Именно в этом смысле понимаются пять доказательств этого утверждения: *Esse est Deus* (Бытие есть Бог). См. *Prol. gener. in Opus tripart.*, in LW I, pp. 156–158, n. 12 (cp. *ibidem*. P. 38); in OL II, pp. 12–13.

³⁶ *Exp. in Gen.*, I^{ma} éd. (отсутствует в манускрипте E), C., f. 20^{va}, II. 30–44: *Adhuc autem docemur quomodo deus, et ipse solus, et ab ipse solo, est omnis sufficientia omnium; et e converso: a creatura et omni creato est insufficientia. Ad horum evidentiam et etiam aliorum, a principio huius capituli 17^{mi}, dicendum quod deus, utpote esse et causa prima omnis esse, sua substantia sibi sufficit ad omnia. Non sic in aliquo creato: omne siquidem creatum, utpote creatum, non sibimet sufficit, nec quantum ad esse, nec quantum ad subsistere et multominus ad operari, sed indiget alio, puta causa sua ad hoc quod sit, quod subsistat, quod operatur. Hinc est quod nomen dei est Saday, decum a «day», quod est «sufficientia» sive «qui sufficientia», [2] Cor. 3[, 5]: *Sufficientia vestra ex deo est. Quod esse est ipsum quod desiderat omnis res, et**

Как мы видели³⁷, эта зависимость, выраженная в дуализме Причины и следствия, Творца и творения, со стороны тварных сущих подразумевает оставление Единства, *casus ab Uno* (отпадение от Единого), первичное падение в двойственность, эту первопричину любого разделения и различения. Таким образом, творения, отмеченные двойственностью и обладающее *esse ab alio* (бытием от иного), определяются по отношению к Богу как не-Единое и тем самым противостоят неразличимости Бытия, означенного Единым и отличенного своей неразличимостью³⁸. Итак, тождество сущности и существования в Боге, увиденное *sub ratione Unius* (с точки зрения Единого), предстает у Мейстера Экхарта под иным углом зрения, нежели у св. Фомы. В отрицательных терминах оно может быть обозначено как Неразличимость Бытия, или его чистота; в положительных терминах – как его Самодостаточность, или полнота. Эти два выражения – *puritas et plenitudo essendi* (чистота и полнота бытия), чаще всего стоят рядом и обозначают *Esse* таким, каким оно являет себя в Едином, этом «помощнике» Отца: как единство, или неразличимость, Сущности и как «обращение» этой же Сущности во внутреннее действие Монады, порождающей Монаду и обращенной на самое себя. Вместо субсистирующего *Esse* св. Фомы мы обнаруживаем у Мейстера Экхарта *Essentia* (Сущность) в рефлексивном действии.

Обе функции Единого перед лицом Бытия – негативная и позитивная, неразличение и первичное определение – в богословии Мейстера Экхарта неотделимы друг от друга. В самом деле, невозможно говорить о Сущности иначе, кроме как в «помощнике», где она раскрывается в действии. Сущность остается «неименоваемой» и неявленной вне троичного откровения, где ее тождество обнаруживает себя со стороны действия. Мейстер Экхарт именно потому настойчиво сближает с *Ego sum qui sum* Монаду, которая рождает Монаду и возвращается к самой себе, а также «полное возвращение к своей собственной сущности», что эти два тезиса – первый из «Двадцати четырех философов», а второй – из *Liber de causis* (Книги о причинах)³⁹ – имеют

quod vere desideratur est esse, ut ait Avicenna 4 metaphysice, capitulo VI (В добавление к этому покажем, каким образом всяческая достаточность всего есть Бог, и только Он, и только от Него; и наоборот: недостаточность – от твари и всего тварного. Чтобы сделать очевидным это и другое, в начале этой семнадцатой главы надлежит сказать, что Бог, будучи бытием и первопричиной всякого бытия, по Своей сущности самодостаточен для всего. Не так обстоит дело в чем-либо тварном: ведь все тварное, будучи тварным, не самодостаточно ни в отношении бытия, ни в отношении субстанциальности, ни – того менее – в отношении действования, но нуждается в ином, то есть в причине, для того чтобы быть, чтобы обладать субстанциальностью, чтобы действовать. Отсюда имя Бога – *Saday*, производное от «*day*», что означает «достаточность», или «способность»: *Способность ваша* [в синод пер.: *наша*] *от Бога* (2 Кор. 3, 5). Поэтому бытие есть то, чего желает всякая вещь, и то, что поистине желанно, есть бытие, как говорит Авиценна в комментарии на IV книгу *Метафизики*, гл. VI). – Avicenna, *Metaphysica* tr. VIII, с. 6 (f. 100^{ra}. II. 1–3). Ср. tr. IV, с. 3 (f. 86^{rb}, II. 14–20).

³⁷ См.: гл. 2, раздел 5 («БТ» № 38. С. 196–197).

³⁸ См. выше. прим. 4.

³⁹ *Exp. in Ex.*, LW II. P. 22, n. 16 и p. 23, n. 17. – Относительно первого тезиса из «24 философов» см.: гл. 2, раздел 8 («БТ» № 38. С. 208–210). 15-й тезис из *Liber de causis* (éd. Steele. P. 173; éd. Bardenh., prop. 14. P. 177) гласит: *Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa* (Всякий познающий, который познает свою

для него троичный смысл. «Чистое утверждение», *sum qui sum*, есть Акт, которым Бог утверждает Себя как тождество Бытия, возвращаясь к самому Себе в троичной жизни, в этом внутреннем, интеллектуальном «формальном кипении», в этом «всецелом переливании сущности», не подчиненном никакой внешней причине – ни производящей, ни целевой. Но этот внутренний акт лишь выявляет в движении устойчивость и совершенный покой самодостаточной Сущности⁴⁰, сущностное Единство трех Лиц, неразличимых в своем Бытии. То, что подвижнее всякого движущегося, не может не быть неподвижным, потому что это единственный способ быть подвижнее самого себя – в том числе и потому, что в Едином нет «большого» или «меньшего»⁴¹. Следовательно, действие, присущее Отчему Помощнику, должно совпадать с сущностным недеянием. Это касается также акта интеллекта, который, совершая действие, остается в покое. Но Бог и есть чистый Интеллект, *cuius esse totale est ipsum intelligere* (чье всецелое бытие есть само мышление)⁴². Именно потому, что абсолютное Действие совпадает с сущностным Покоем, или Самодостаточностью, божественный Интеллект проявляется в высказывании: *Ego sum qui sum*.

4. Reduplicatio [удвоение]

Sum qui sum есть принцип чистой сущностности. Он обнаруживается во всех повторяющихся утверждениях, где субъект тождествен атрибуту.

сущность, возвращается к своей сущности в полноте возвращения). Это буквальное повторение тезиса 83 Прокла (*Elem. Theol.*, éd. Dodds. P. 76: Πάν τὸ ἑαυτοῦ γνωστικὸν πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν ἐστίν (Все способное познавать самого себя способно возвращаться к себе) Ср. тезис 43 (*ibid.* P. 44): Πάν τὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν αὐθιγλοστατόν ἐστίν (Все способное возвращаться к самому себе бытийствует само по себе). – Св. Фома толкует 15-й тезис *Книги о причинах* во втором смысле, когда говорит в Сумме теологии (I, q. 14, a. 2, ad 1^{um}): *redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in se ipsa* (Возвращаться к своей сущности есть не что иное, как то, что вещь самостоятельно существует сама по себе). В *Expositio super Lib. de causis*, lect. XV он придает тому же тезису первый смысл, не соглашаясь, однако, с Проклом в том, что человеческая душа способна возвращаться к своей собственной сущности в акте рефлексивного познания (éd. Mandonnet, *Opuscula omnia*, I, pp. 264–266). См. статью R. P. J. Wébert, «Reflexio». Исследование рефлексивных операций в психологии св. Фомы см. в *Mélanges Mandonnet* (Bibl. Thom. XIII, 1930), t. I, pp. 285–325.

⁴⁰ *Exp. in Gen.*, I^a éd. (отсутствует в E), C., f. 16^{rb}, II. 41–45: Quod autem dicitur deus non solum quiescere, sed requiescere, quasi iterum quiescere... signat... stabilitatem sive plenum quietem, secundum illud: *sum qui sum*, et cetera similia que geminantur frequenter in scriptura (А то, что Бог называется не просто пребывающим в покое, но почившим, как бы вновь успокоившимся... означает... устойчивость, или полноту покоя, соответственно сказанному: *Я есмь тот, кто есмь*, и прочим подобным сдвоенным выражениям, часто встречающимся в Писании).

⁴¹ *Exp. in Sap.*, in *Archives.*, IV. P. 238. Этот текст используется в связи с отрицательным богословием Мейстера Экхарта в книге: K. Oltmanns, *Meister Eckhart*, Frankfurt-am-Main 1935. P. 182.

⁴² *Exp. in Gen.*, I^a éd. (отсутствует в E), C., f. 15^{va}, l. 4: Intellectus autem ex sui proprietate non laborat operando sed quiescit. Et hoc est quod in verbis premissis dicit deum quiescere ab universo opere: nos docere voluit quod deus sit intellectus purus, cuius esse totale est ipsum intelligere (Интеллект же таков, что, совершая действие, не трудится, но покоится. Именно это означают предыдущие слова [Моисея] о том, что Бог почил от всех дел Своих: он хочет научить нас, что Бог есть чистый интеллект, чье всецелое бытие есть само мышление).

Мейстер Экхарт обнаруживает намек на Троицу во всех предложениях, где тождество Бытия, тождество трансцендентальных определений или других «общих терминов» и «духовных совершенств» (таких, как мудрость, праведность и т. д.) сказывается в повторах: *sum qui sum, bonum bonum* (благое благо)⁴³. Тот же троичный смысл придается выражению «поскольку» (*inquantum*), которое Мейстер Экхарт употребляет очень часто при «удвоении» термина. Например, он говорит: *iustus, inquantum iustus* (праведный, поскольку [он] праведен). Обращаясь на самого себя в этом *inquantum*, конкретный термин (*iustus*) позволяет выявиться определяющей его абстрактной форме (*iustitia*), свободной от любых других атрибуций, которые могли бы служить определениями субъекта в конкретном порядке его существования. Очищенный через удвоение, конкретный термин достигает такого уровня абстракции, который предшествует ему не только в логическом, но и в метафизическом смысле: как формальность, к которой он причастен⁴⁴. Будучи сведенным – а вернее, возведенным – на уровень абстрактного, конкретное оказывается тождественным абстрактной формальности: *iustus, inquantum iustus, est ipsa iustitia* (праведный, поскольку он праведен, есть сама праведность). Нечего и говорить, что такое назначение *reduplicatio* (удвоения), как и вообще роль абстракции у Мейстера Экхарта, невозможно понять и оценить вне метафизического и богословского контекста всей его мысли⁴⁵.

Сознавая трудности, которые могло бы создать использование этого столь характерного для него «удвоения», Мейстер Экхарт посчитал необходимым особо остановиться на этом вопросе, прежде чем ответить по пунктам на обвинения, выдвинутые против него на Кельнском процессе. Он говорит, что *inquantum*, или удвоение, исключает все «иное», все чуждое [удвоенному] термину, пусть даже иное только с точки зрения разума (*etiam secundum rationem*). Так, хотя бытие и познание тождественны в Боге, мы тем не менее говорим, что Бог не есть зло, хотя Он знает зло. Точно так же, хотя сущность

⁴³ См. выше, прим. 20.

⁴⁴ *Exp. in Io.*, LW III. P. 13, n. 14: *Iustus praeest in ipsa iustitia, utpote concretum in abstractum et participans in participato* (праведный предсуществует в самой праведности, как конкретное в абстрактном и причастное в том, к чему оно причастно).

⁴⁵ О. Тери правильно заметил, что частое употребление *inquantum* у Мейстера Экхарта «раскрывает его интеллектуальный настрой». Но так как о. Тери судит о немецком богослове с точки зрения ортодоксального томизма, он сводит самобытность Экхарта к избытку разумения, ориентированного на абстракцию: «Экхарт абстрактен. Он часто рассматривает вещи только с одной стороны, которую к тому же преувеличивает и искажает – именно потому, что не принимает во внимание другие точки зрения» (*Archives...*, III. P. 186, note 1). Между тем необходимо подчеркнуть, что у тюрингского мистика именно «абстрактное» исполнено смысла, ибо соответствует высшей реальности, в которой предсуществует конкретное и в которую оно обращается посредством «удвоения». Как мы вскоре увидим, наречие *inquantum* – третий термин, призванный обозначить в этой интеллектуальной операции формальное тождество конкретного с абстрактным, – исполняет у Мейстера Экхарта функцию, аналогичную функции третьего Лица *in divinis* (в Боге). «Абстрактный» разум Мейстера Экхарта, как и его диалектика (см.: гл. 1, раздел 7 – «БТ». № 38. С. 172–175), есть разум не логика, но мистического богослова.

и отцовство тождественны в Боге Отце, тем не менее Он рождает не поскольку Он есть сущность, а поскольку Он есть Отец, пусть даже сущность и является началом рождения. В самом деле, одно из положений богословия гласит, что божественные акты, в том числе абсолютные⁴⁶, исходят от Бога сообразно свойствам атрибутов. Вот почему Бернар говорит в книге V трактата «О рассуждении», что Бог любит как Любовь, познает как Истина, судит как Праведность, господствует как Величие, действует как Могущество, является в откровении как Свет⁴⁷. Из примеров, приведенных в этом замечании Мейстера Экхарта, становится понятным, что в «помощнике» проявляет себя некий «характер», который в своем абстрактном выражении тождествен чистой сущности и действует как форма, определяющая тайное содержание действия. Второе замечание еще более важно: оно не только выражает формальный характер отношения, обозначенного термином «inquantum», но и уточняет, что это сведение конкретного к абстрактному имеет разный смысл в реальности Троицы и в отношении творений к Богу:

Secundum est, quod bonus et bonitas sunt unum. Bonus enim, inquantum bonus, solam bonitatem significat, sicut album solam qualitatem, albedinem scilicet, significat. Hec tamen, bonus et bonitas, sunt in filio, spiritu sancto et patre unum univoce. In deo autem et nobis, qui boni sumus, sunt analogice unum (Во-вторых, благой и благодать суть одно. В самом деле, благой, поскольку он благ, означает только благодать, подобно тому как белое означает только качество, а именно белизну.

⁴⁶ Ошибочная пунктуация в книге о. Тери делает фразу невразумительной: *Procedunt enim actus divinorum, etiam absoluti, a deo secundum proprietatem attributorum* (Тери не ставит запятой ни после *divinorum*, ни после *absoluti*, зато – весьма неудачно – разрывает фразу после *deo*). Акты сущности, общей трем Лицам, называются «абсолютными» в противопоставление познавательным актам, предполагающим отношение. См.: St. Thomas, *Super I Sent.*, d. 7, q. 1, a. 2 (éd. Mandonnet, I, pp. 178–179), где «*quae absolute dicuntur, sicut bonitas, sapientia et huiusmodi*» («то, что высказывается абсолютно – например, благодать, мудрость и тому подобное») противопоставляется «*ad aliquid dicta*» («тому, что высказывается по отношению к чему-либо»). (I^{re} obi. и *ad 1^m*). В *solutio* [решении] этого вопроса св. Фома прибегает к тому же «правилу богословия», к которому обращается Экхарт: правилу, согласно которому божественные акты определяются абсолютными сущностными атрибутами. Однако св. Фома распространяет этот принцип также на личные свойства, реально тождественные сущности, как это делает и Мейстер Экхарт – например, в *Exp. in Io.* (C., f. 116^b, ll. 16–24): *Universaliter enim quale est principium formale et caput generationis, tale est in omnibus conditionibus et proprietatibus id quod ab ipso genitum est et procedens, tam in deo quam in creaturis. Unde, si principium formale radicale est increatum, immensum, eternum, omnipotens, deus, dominus, etc., tale semper est et id quod ab inde gignitur et procedit. Hinc est primo quod, sicut doctores dicunt, in divinis actus procedunt ab essentia secundum proprietatem attributorum; semper enim simile naturaliter procedit a simili* (Вообще говоря, каково формальное начало и глава рождения, таково – при всех условиях и свойствах – то, что от него рождается и происходит: как в Боге, так и в творениях. Стало быть, если радикальное формальное начало нетварно, безмерно, вечно, всемогуще, есть Бог, Господь и т. д., таково всегда и то, что от него рождается и происходит. Отсюда следует, во-первых, что, согласно докторам, в Боге акты исходят из сущности соответственно свойствам атрибутов; ибо по природе подобное всегда происходит от подобного). Ср. *Exp. in Ex.*, LW II. P. 61, n. 56, где мы находим (прим. 2) ссылки на св. Фому и на Иакова из Меца. Последний ограничивает «правило богословия», о котором идет речь, применяя его только к происхождению абсолютных актов.

⁴⁷ *Actes du procès de Cologne*, in *Archives...*, I. P. 186.

Но в Сыне, Святом Духе и Отце благой и благодать суть одно соименно. В Боге же и в нас, благих, они суть одно по аналогии)⁴⁸.

Принимая во внимание аналогический характер, который должен быть присущ «обретению формы» тварными субъектами, мы тем не менее обнаружим некую непосредственность в отношении причастного конкретного к тому абстрактному, или формальному, к которому оно причастно. Эта непосредственность позволяет свести одно к другому, говорить о рождающей Праведности и рожденном праведном в примерах *de iustificatione impii* (об оправдании нечестивого). Праведность рождает праведного, но он остается тождественным Праведности, *поскольку* праведен. Это *inquantum* есть удвоение, или «повторение того и другого», выражающее их взаимную связь и соподчиненность. Это и есть линия сгиба к самому себе, «складка и связь того и другого». Этот третий термин, призванный обозначить формальное тождество конкретного и абстрактного, наполняется троичным смыслом и раскрывает богословское основание механизма *reduplicatio* во взаимном отношении Отца и Сына. Связь их обоих в Троице, «складка», означающая их сущностное тождество, есть Третье Лицо – Святой Дух⁴⁹. Таким образом, мы обнаружим «образ и выражение Троицы»⁵⁰ всякий раз, когда посредством *inquantum* конкретное будет отождествляться с абстрактным, причастное – с тем, к чему оно причастно, оформленный субъект – с формой. Так, в примере с праведностью и праведным праведный, рассматриваемый как таковой, обретает все свое бытие в качестве праведного только от праведности: он – ее сын, а рожденная праведность – отец праведности, ибо этот последний не сотворен в своем качестве праведного, но рожден праведностью. В этом отношении между праведностью и праведным с необходимостью обнаруживаются три момента, соответствующие Трем Лицам: нерожденная праведность, рожденная праведность и взаимная любовь, или связь рождающего и рожденного, проистекающая от обоих *tanquam ab uno* (как от одного). Ибо нерожденная праведность и праведность рожденная тождественны – *simpliciter unum* (в абсолютном смысле одно) – по природе⁵¹.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Exp. in Io.*, C., f. 114^{rb}, ll. 51–56: Postremo, ad evidentiam quasi exemplarem premisorum, notandum quod loquentes quasi de iusto, filio scilicet, et patre eius iustitia quod unum sunt, unum testantur, unum operantur (supra, 5^o: *Pater meus usque modo operatur et ego operor*), dicimus et solemus dicere: «iustus, inquantum iustus, est ipsa iustitia», «facit opera iustitiae», et similia. Li «inquantum» autem reduplicatio est. Reduplicatio vero, sicut ipsum vocabulum testatur, dicit nexum et ordinem duorum. Dicitur enim reduplicatio – duorum replicatio, plica et nexus duorum, patris et filii, et spiritus sanctus – 3^a in trinitate persona (Наконец, как на образцовый пример очевидности посылки, следует указать на то, что, когда мы говорим о праведном, то есть о Сыне, и об Отце Его, праведности, что они суть одно, засвидетельствованы как одно, действуют как одно (см. выше, Ин. 5, 17: *Отец Мой доныне делает, и Я делаю*), мы говорим, как правило: «праведный, поскольку Он праведен, есть сама праведность», «творит дела праведности», и тому подобное. Но здесь «поскольку» представляет собой удвоение. Удвоение же, по свидетельству словаря, означает связь и упорядоченность двух. Ибо удвоением называется повтор двух, складка и связь двух – Отца и Сына, и Святой Дух – третье Лицо в Троице).

⁵⁰ *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III. P. 387.

⁵¹ *Ibidem*. См. весь этот отрывок о троичном характере отношения между праведностью и праведным, pp. 386–389. Та же закономерность, имеющая основанием тринитарное

Эти два момента в действии Единого различаются противоположными отношениями, каковыми являются в Боге три реально различных Лица. В тварных субъектах три термина того же действия не создают трех лиц, потому что они различаются между собой *sola relatione et ratione* (только мысленным отношением)⁵². Итак, закон троичной жизни применяется везде, где тождество бытия проявляется с формальной стороны как производящая сила Единого.

Всякий раз, когда Мейстер Экхарт говорит о рефлексивном возвращении, речь идет не о внешней причинности – производящей или целевой, – а о внутреннем и формальном действии, которое осуществляется Единым. Это не создание творений, где Единое присутствует во множественности своих следствий (*Unum in multis* – Единое во многом), но нетварная реальность «кипения форм»: предшествующее творению состояние, которое исключает всякую инаковость и численную множественность⁵³. Здесь Единое есть Начало эманации Лиц: Начало, руководящее тем продуцированием, в котором *Esse* являет свое тождество, продуцируясь в Едином через рождение и исхождение. Таким образом, утверждение бытия в повторении тождественных терминов в собственном смысле подобает Богу: «В самом деле, кто так тождествен себе, как бытие и бытие, как тот, кто *есмь Сущий*? Поэтому нет более истинного высказывания, чем то, в котором тождественное сказывается о себе самом»⁵⁴. Таким образом, все утверждения сущностного тождества опираются на *sum qui sum* из книги Исхода. Отсюда они черпают тайное богатство, неудержимо влекущее дух Мейстера Экхарта. Эти высказывания – отнюдь не напрасное пустословие, не бессмысленные тавтологии: они исполнены тайны троичных отношений и позволяют

богословие, может быть проиллюстрирована другими примерами: «*sapientia et sapiens*», «*veritas et verus*», «*bonitas et bonus*» («мудрость и мудрый», «истина и истинный», «благость и благой»). См. параграфы 1–4 первого списка осужденных тезисов (éd. Théry, *Archives...*, I, pp. 157–159) и ответы Мейстера Экхарта (*ib.*, pp. 168 et 188). Экхарт разрабатывает тринитарный аспект отношения между «*Bonitas et bonus*» прежде всего в параграфе 4, представляющем собой извлечение из «Книги божественного утешения»: см.: *Buoch der götlichen troestunge*, éd. Quint, in DW V, pp. 9–11. – Благость и Благой «*mutuo se rescipunt*» («взаимно соответствуют друг другу»), или, по образному выражению оригинального текста, «*sich einender anesehent*» («взирают друг на друга»). Как мы увидим в дальнейшем, взаимное лицезрение «*Iustitia et Iustus*» («Праведности и Праведного») станет «видением лицом к лицу» и получит другие словесные выражения: «собеседование» (*confabulatio, collocutio*), «встреча» (*occursus*), «прикосновение» (*attactus*), «поцелуй» (*osculum*), сопровождаясь отсылками к Песни Песней (*Lib. Parabol. Gen.*, C., f. 35^{a-b}). Ср. (*ibid.*, f. 34^b, ll. 1–4): *Nec enim confabulatio est inter sanctum et sanctum sanctorum, inter sanctum et sanctitatem, inter bonum et bonitatem, inter iustum et iustitiam* (Ибо это собеседование – между святым и святым святых, между святым и святостью, между благом и благостью, между праведным и праведностью).

⁵² Actes du procès de Cologne, in *Archives...*, I. P. 187.

⁵³ *Exp. in Io.*, цитированный выше отрывок, см.: гл. 2, прим. 78 («БТ» № 38. С. 199).

⁵⁴ *Exp. in Ex.*, C., f. 46^{rb}, ll. 56–59: *affirmatio consistens in esse et idemptitate terminorum deo proprie competit. Quod enim tam idem quam esse et esse, sum qui sum? Nulla enim propositio propter hoc est verior illa in qua idem predicatur de se ipso* (Утверждение, состоящее в бытии и тождестве терминов, в собственном смысле подобает Богу. В самом деле, кто так тождествен себе, как бытие и бытие, как тот, кто *есмь Сущий*? Поэтому нет более истинного высказывания, чем то, в котором тождественное сказывается о себе самом).

разглядеть то «формальное кипение», в котором Единое утверждает тождество с Бытием, и это тождество есть Бог. Так, *bonum bonum* (благое благо) Августина и другие «удвоенные» выражения высвобождают чистую формальную природу, совлеченную всего, что раздробляет ее на *hoc aut illud* (это или то), и дают увидеть тот аспект сущностности, в котором она предстает не просто как Бытие, «несмешанное и высшее, утвержденное в себе самом, не зависящее ни от чего иного», но и как Бытие, «обращенное к самому себе в полноте обращения». В самом деле, *sum qui sum* одновременно являет несмешанное Бытие и полноту Бытия⁵⁵: чистоту неразличенного божественного *Esse* и эманацию Лиц. Первое (*puritas, impermixtio* – чистота, несмешанность) исключает любые именования *Esse absconditum* (сокрытого Бытия); второе (*plenitudo* – полнота) позволяет приписать все имена Бытию, созерцаемому с точки зрения Единого, этого начала всемогущего действия. Но прежде всего Единое есть Начало взаимоотношенного исхождения Лиц и их общих атрибутов: *Iustitia ingenita, Iustitia genita* (нерожденной Праведности, рожденной Праведности) и взаимной Любви обоих, которая побуждает Сына «склониться» к сущностному единству Отца.

⁵⁵ «Он говорит: *Я есмь Суций* – либо потому, что Он есть полнота бытия и полное бытие, либо потому, что Он есть не что иное, как чистое бытие».

Владимир Лосский

Отрицательное богословие и познание Бога у Мейстера Экхарта*

Глава третья Ego sum qui sum [Я есмь Сущий]

5. «Я жив, потому что я жив»

Полное возвращение к собственной сущности есть интеллектуальное действие, согласно «*Liber de causis*» [Книге о причинах]⁵⁶: *Omnis sciens essentiam suam est rediens ad essentiam reditione completa* [Всякий знающий свою сущность возвращается к сущности в полном возвращении]. В связи с этим утверждением Мейстер Экхарт замечает: *Ait autem signanter “completa”, quia ubicumque sistit reditio ad se, ibi sistit et cognitio, quia ibidem mox subintrat et manet alienum et per se consequens incognitum* [«А то, что “в полном”, ясно говорится потому, что везде, где имеет место возвращение к себе, имеет место и познание, ибо там же тотчас входит и пребывает чуждое и само по себе идущее следом непознанное»]⁵⁷. Это означает, что в акте полного постижения ум и умопостигаемое должны быть совершенно тождественными. Аристотель называет такой субсистирующий в себе акт «Жизнью» в преимущественном смысле и дает своему Богу имя «вечного, наилучшего живого существа»⁵⁸.

* Продолжение; начало см.: «БТ», № 38, 39.

⁵⁶ Комментарий на § 15 (см. выше, прим. 39): «*Quod est quia scientia non est nisi actio intelligibilis. Cum ergo scit sciens suam essentiam, tunc redit per operationem suam intelligibilem ad essentiam suam. Et hoc non est ita, nisi quoniam sciens et scitum sunt res una, quoniam scientia scientis essentiam suam ex eo et ad eam – est ex eo quia est sciens, et ad eam quia est scitum. Quod est quia propterea quod scientia eat scientia scientis, et sciens scit essentiam suam, est eius operatio rediens ad essentiam suam, etc.*» («Так происходит потому, что знание есть не что иное, как интеллигибельная деятельность. Следовательно, когда знающий знает свою сущность, тогда он возвращается через свое интеллигибельное действие к своей сущности. И это так только потому, что знающий и знаемое суть одна вещь, ибо знание знающего свою сущность идет от него и к ней: от него, потому что он – знающий, и к ней, потому что она – знаемое. Так происходит потому, что, поскольку знание есть знание знающего, и знающий знает свою сущность, его действие возвращает его к своей сущности, и т. д.»).

⁵⁷ *Exp. in Io.*, LW III, p. 186, n. 222.

⁵⁸ *Метафизика* XII, 1072 b 26–30. – Averroes, In XII Metaph. (Venetiis 1552), f° 151^{va}, ll. 42–51: «Deinde dicit: Et habet vitam, quia actio intellectus est vita. Id est: et dicitur de eo vita.

Эти выражения, развивающие в аристотелевском смысле «мыслящего себя мышления» тему, набросанную в «Софисте», где Платон попытался соединить ум и жизнь с бытием (248e – 249a), и подхваченную Плотинем, были отнесены к Уму (νοῦς), который наделяет субсистентностью Бытие, мысля его, и субсистирует, принимая от Бытия мышление и существование (*Enn.* V, 1, 4). Едино-множественная жизнь второй платиновской ипостаси, «постыжающая всякую прочую жизнь» (*Enn.* VI, 7, 15)⁵⁹, более изобильная, чем жизнь аристотелевского Перводвигателя, есть не истинное тождество познающего и познаваемого, а выход к пределу их отождествления⁶⁰. В традиции, сохраняющей апофатическое превосходство Единого над Бытием и Умом, иначе и быть не могло. Мейстер Экхарт воспримет это понятие Жизни, приписываемой божественному Уму, из иных источников: он почерпнет его как у Аристотеля и его комментаторов, Аверроэса и св. Фомы, так и у Прокла⁶¹ и «*Liber de causis*»⁶². К этому следует добавить авторитетное свидетельство Писания: *Quod factum est in ipso vita erat* (Ин 1, 4)*, и его истолкование у св. Августина, где приводится пример с *arca in anima artificis* [«ковчегом в душе ремесленника»]⁶³. Сплавленные вместе и преображенные, эти вероучительные элементы волеются в ту идею жизненной спонтанности, которая у богослова из Тюрингии будет характеризовать его концепцию внутренней активности Единого, являющей тождество Бытия: Бытия в возвращении божественного Ума к собственной Сущности. Так «Жизнь живущая» в преимущественном смысле станет ответом на принцип *Sum qui sum* [«Есмь тот, кто есмь»].

Понятие Жизни у Мейстера Экхарта вводит нас во внутритроичную реальность, которая превышает тварного бытия, никогда не бывающего подлинной «жизнью». «Жизнь означает своего рода высвобождение (*exseritionem*), в

Нос enim nomine, scilicet “vita”, dicitur de comprehensione. Et cum actio intellectus est comprehensio, ergo actio intellectus est vita. Deinde dicit: et ille est intellectus per se, et habet vitam nobilem, id est et cum intellectus est unus, et cum actio eius est vita, illud igitur, quod intelligens est quia intelligit se, non quia intelligit aliud, illud est vivum, quod habet vitam in fine nobilitatis. Et ideo vita et scientia proprie dicuntur de eo (Commentum 39)» («Далее, он [Аристотель] говорит: “И обладает жизнью, ибо деятельность ума – это жизнь”, иначе говоря, и называет Его жизнью. Ибо этим именем, то есть “жизнью”, называется постижение. И коль скоро деятельность ума есть постижение, стало быть, деятельность ума есть жизнь. Далее, он говорит: “И Он есть ум сам по себе и обладает наилучшей жизнью”, иначе говоря, поскольку ум един, и деятельность его есть жизнь, постольку то, что мыслит, мысля себя, а не иное, живо и обладает предельно совершенной жизнью. И поэтому жизнь и знание в собственном смысле сказываются о Нем (комментарий 39)». – Ср. Saint Thomas. In XII Metaph., lectio VIII; I, q. 18, a. 3.

⁵⁹ *Enn.* VI, 15 (ed. Belles Lettres, VI. P. 86).

⁶⁰ *M. de Gandillac.* La Sagesse de Plotin. P. 136.

⁶¹ *Eléments de Théologie*, § 188 (comment.): ζῶν γὰρ ἡ γνῶσις, καὶ τὸ γνῶστικόν, ἢ τοιοῦτον, ζῆ («Ибо знание есть жизнь, и познающее, как таковое, живет») (ed. Dodds. P. 164, ll. 12–13). В §§ 101 и 102 Прокл разделяет Жизнь и Ум, но в § 103 определяет модусы взаимной причастности трех «триад»: Бытия, Жизни и Ума (ed. Dodds. PP. 90–92).

⁶² § 12 (Steele. PP. 171–172; Bardenh., § 11. P. 175). – Речь идет о теории присутствия трех «Первых» друг в друге, согласной с принципами, заявленными в § 103 сочинения Прокла (см. предыдущее примечание).

* «Сотворенное в Нем было жизнью». В синод. пер.: «В Нем была жизнь». – *Прим. перев.*

⁶³ *In Evang. Iohan.*, tr. 1, nn. 16–17: PL 35, col. 1387.

котором вещь, возрастая в себе самой, сначала изливается в себя целиком – все, что в ней, во все, что в ней, – прежде чем излиться и извергнуться вовне. Вот почему эманация Лиц в Боге есть основание творения и предшествует ему»⁶⁴. Все то, что каким бы то ни было образом возникло или было произведено, «было жизнью» в Боге⁶⁵, иначе говоря – «безначальным началом», ибо все живущее, в собственном смысле этого слова, не принимает начала своей активности извне, как это бывает с чем-то «иным»⁶⁶. Живое есть то, что само себя движет, то, что включает начало своего движения внутри самого себя⁶⁷. Тварь не живет в собственном смысле, потому что зависит от предшествующей и высшей производящей причины, а также потому, что не является целевой причиной самой себя, но устремляется к цели, которая для нее остается внешней. Стало быть, один лишь Бог, будучи последней целью и первым двигателем, живет и есть Жизнь⁶⁸.

⁶⁴ *Exp. in Ex.*, LW II, p. 22, n. 16 (cp. 1, p. 99): *In ipso vita erat: vita enim quandam dicit exseritionem, qua res in se ipsa intumescens se profundit primo in se toto, quodlibet sui in quolibet sui, antequam effundat et ebulliat extra. Hinc est, quod emanatio personarum in divinis ratio est et praevia creationis. Sic enim Ioh 1: In principio erat verbum, et post demum: omnia per ipsum facta sunt* («В Нем была жизнь [Ин. 1, 4]. Жизнь же означает своего рода высвобождение, в котором вещь, возрастая в себе самой, сначала изливается в себя целиком – все, что в ней, во все, что в ней, – прежде чем излиться и извергнуться вовне. Вот почему эманация Лиц в Боге есть основание творения и предшествует ему. Ибо сказано в книге Иоанна, 1: В начале было Слово», и потом еще: Все чрез Него начало быть). – Cp. *Op. serm.*, C., f. 161^{rb}, ll. 7–10: *Acsi ymagineris rem ex se ipsa intumescere et bullire in se ipsa, necdum cointellecta ebullitione* («И если бы ты вообразил, что вещь из самой себя возрастает и изливается в саму себя, в доселе не мыслимом излиянии»).

⁶⁵ После св. Августина (см. прим. 63) у латинских экзегетов Средневековья стало общепринятым именно так читать это место из пролога к Евангелию Иоанна (1, 4). *Exp. in Sap.* (in *Archives...*, III, p. 345): *signanter et subtiliter dictum est: Quod factum est in ipso vita erat*, Ioh. 1; quasi dicat: *ipsum factum a Deo, quod est quidem in se ipso, in Deo vita erat; et est vita, increabile, sicut Deus ipse increabilis* («Точно и тонко сказано: Ставшее в нем было жизнью, Ин. 1; как если бы было сказано: само ставшее от Бога, хотя и пребывает в себе самом, в Боге было жизнью и есть жизнь – нетварная, как нетварен сам Бог»). Cp. Saint Thomas, I, q. 19, a. 1, *Sed contra*.

⁶⁶ *Exp. in Io.*, LW III, p. 16, n. 19: *Quod factum est, sive productum quocumque modo productionis, in ipso vita erat, id est «principium sine principio»*. Hoc enim proprie vivit quod est sine principio. Nam omne habens principium operationis suae ab alio, ut aliud, non proprie vivit («Ставшее, то есть произведенное любым способом производства, было в Нем жизнью, то есть «безначальным началом». Ибо то в собственном смысле живет, что не имеет начала. В самом деле, все то, что имеет начало своего действия от другого, поскольку оно другое, в собственном смысле не живет»).

⁶⁷ Cp. Saint Thomas, *Super III Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1; I, q. 18, a. 1; *Contra gentiles*, I, qq. 97–98.

⁶⁸ *Exp. in Io.*, LW III, p. 51, n. 62: *sciendum quod vivum dicitur sive vivens omne quod ex se ipso vel a principio intra et in ipso movetur. Quod autem non movetur nisi ab alio extra, vivum non est nec dicitur. Ex quo patet quod proprie non vivit omne quod habet efficiens ante se et supra se, sive finem extra se et aliud a se. Tale est autem omne creatum. Solus Deus, utpote finis ultimus et movens primum, vivit et vita est* («Надлежит знать, что живым, или живущим, называется все то, что движется из себя самого или благодаря началу внутри себя самого. То же, что движется лишь благодаря иному, внешнему, не живо и не называется живым. Отсюда ясно, что в собственном смысле не живет все то, что имеет производящую причину прежде себя и превыше себя, либо целевую причину вне себя и отличную от себя. Но именно таково все тварное. Один лишь Бог, будучи последней целью и первым двигателем, живет и есть жизнь»). – Cp. *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV. P. 281 s.

Vivere est ab intra, ex nobis, ex nostro [«Жить – изнутри, из нас, из нашего»]⁶⁹. Вербальная форма «жить» более, нежели существительное «жизнь», отвечает мысли Мейстера Экхарта, которую привлекает спонтанность движения, ускользающего от определений и от любых концептуальных фиксаций. Кроме того, немецкое *Leben* [жить; жизнь], подобно латинскому *esse*, представляет собой отглагольное имя. Таким образом, оно прежде всего выражает действие и тем более сближается с «бытием», что акт жизни не определен никакой внешней причиной или целью. «Жить» – значит свободно изливаться, не будучи обязанным отвечать на вопрос, *quare* – почему⁷⁰. «Вы могли бы тысячу лет спрашивать Жизнь: “Почему ты живешь?”; она неизменно будет отвечать: “Я живу, потому что живу”. Причина этого – в том, что Жизнь живет из своей собственной глубины и проистекает из своего собственного бытия. Именно поэтому она живет, не спрашивая, почему, ибо она живет только в самой себе»⁷¹. Это удвоение – «Я живу, потому что живу» – присоединяется к другим сдвоенным выражениям, дабы явить «сердцевину утвержденного Бытия», возвращение к самому себе, в котором Сущность, как бы «растворенная»⁷² в действии, «кипит»⁷³ во внутренней плодотворности

⁶⁹ Латинская проповедь VI, 2: LW IV. P. 58, n. 59.

⁷⁰ *Ibidem*: Hoc solum non habet quare sicut nec vivere, sed propter se ipsum, sui gratia, liberum («Это одно не имеет причины, чтобы жить или не жить, но живет, свободное, через самого себя и благодаря себе»). – В этом отрывке речь идет об освящающей благодати, в которой для Мейстера Экхарта соединяются понятия *vivere* [жить] и *esse* [быть].

⁷¹ Немецкая проповедь 5 b: DW I. PP. 91–92 (мы цитируем этот отрывок во французском переводе по изд. Aubier, p. 144). Отметим выражения: «ane warumbe» («беспричинно») и «ich lebe dar umbe daz ich lebe» («Я живу, потому что живу»). – Ср. Немецкая проповедь 5 a, *ibid.*, PP. 80–81.

⁷² Метафора растворения (подобно метафоре кипения, см. следующее примечание) связывается у Мейстера Экхарта с динамичным проявлением тождества Бытия в рефлексивной деятельности божественного Ума. В частности, она должна прилагаться, в случае *iustitia* [праведности] и *iustus* [праведника], к обращению конкретного в абстрактное, частного к причастуемому. – *Exp. in Ex.*, LW II, p. 21, n. 16: In se fervens et in se ipso et in se ipsum liquescens et bulliens («В себе бурлящий, в себе самом и в себя самого растворяемый и кипящий») (см. выше, гл. 2, прим. 107). *Lib. Parabol. Genes.*, C., f. 35^{vb}, ll. 24–29: Iustitia loquendo iustificat, iustus audiendo iustitiam iustificatur, gignitur iustus, fit filius iustitie, amisso omni quod non iustum est in se ipso, et, liquefacto, transformatur in iustitiam et conformatur, Cant. 5^o: Anima mea liquefacta est, ut (locutus est) dilectus («Праведность, говоря, оправдывает; праведный, слушая праведность, оправдывается, рождается праведным, становится сыном праведности, утрачивая все, что не праведно в нем самом, и, растворяясь, преобразуется в праведность и укрепляется в ней; Песнь Песней, 5: Душа моя растворялась, когда (говорил) возлюбленный») [Песнь Песней, 5, 6; в синод. пер.: «Души во мне не стало, когда он говорил»]. – Прим. перев.]. – Если метафора растворения идет от Песни Песней (подобно *osculum* [поцелую] и другим выражениям, применяемым в отношении праведности и праведного, см. гл. 3, прим. 51), мы вправе предположить наличие в мысли Мейстера Экхарта тесной связи между отождествлением конкретного и абстрактного и мистикой обоживающего единения.

⁷³ Образ «кипения», который мы неоднократно встречали у Мейстера Экхарта, выражает внутреннюю деятельность Единого, его тождество с *omnia* [всем] в жизни и Уме Бога. Это выражение не было изобретено Экхартом, потому что оно встречается у Дитриха Фрейбергского, где прилагается также к внутренней интеллектуальной активности отделенных субстанций: активности, которую нельзя назвать «деятельностью» в собственном смысле, хотя она и изливается вовне как причинность. Процитируем этот отрывок из *Tractatus de intellectu et intelligibili* [«Трактата об интеллекте и интеллигибельном»], I, 8, опубликованного Э. Кребсом в монографии: E. Krebs. Meister Dietrich (Theodo-

Единого, в «Жизни» божественного Ума, свободного от всякой причинности и от всякого определяющего основания.

Deus est principium sine principio, processus sine variatione, finis sine fine [«Бог есть безначальное начало, неизменное изменение, бесцельная цель»]. Этот тезис (VII) из «Книги двадцати четырех философов»⁷⁴ прекрасно соответствует тому, что Мейстер Экхарт называет Жизнью или Жить: актуальности Бытия, которое рождает (или, вернее, рождается) помимо какой-либо причинной взаимозависимости, производящей или целевой, между рожденным и началом рождения. Это нетварный мир, мир внутреннего творения или до-тварной Премудрости, мир, спонтанно рождающийся в божественной мысли, независимо ни от какой внешней причинности, способной воздействовать лишь на становление, на *fieri*, но не на *esse* в собственном

ricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft (in: *Beiträge...*, V, fasc. 5–6, Munster 1906), SS. 129+–130+: Similiter se habet in substantiis separatis, quae sunt intellectus per essentiam semper in actu, et in hoc consistit quaedam ebullitio talis substantiae in aliud extra in causando, sicut supra inductum est de Proclo... Dico autem actio et activa extenso nomine actionis pro quadam ebullitione habente modum actionis, sicut etiam in corporalibus dictum est, scilicet quod in eis est quaedam ebullitio, non tamen actio proprie, inquantum est intra substantiam talis corporis («Сходным образом оно [кипение] имеется в отделенных субстанциях, каковые суть по своей сущности умы, вечно пребывающие в акте. И в этом заключается некое излияние такой субстанции вовне, в иное, через причинение, как выше было выведено из Прокла... Я говорю “деятельность” и “деятельный”, употребляя имя деятельности в расширенном смысле для обозначения некоего излияния, обладающего модусом деятельности, как было сказано и в отношении телесных вещей. А именно, что в них имеется некое кипение, однако не деятельность в собственном смысле, поскольку она пребывает внутри субстанции такого тела»). – Ср. *ibidem*, cap. 9, выражение «внутреннее переливание», употребленное Экхартом в том же самом контексте (см. выше, прим. 107 и 110; см. ниже, прим. 81). – Образ «кипения» встречается также у Бертольда из Моосбурга, который, возможно, был учеником Мейстера Дитриха. Отметим одно любопытное место из пролога к его обширному Комментарию на «Первоосновы теологии» Прокла, где Бертольд, в противоположность Дитриху и Экхарту, прилагает образ «кипения» к объекту «физического» познания, а именно, к бытию форм в материи, подлежащих вечноному изменению (Codd. Oxf., Balliol 224^b, f. 4^v et at. Lat. 2192, f. 3^{va}): *Forme autem in materia existentes continue tremunt, tanquam in eurippo, hoc est in ebullitione, sint. Eurippus enim ebullitio maris est sursum et deorsum vertens. Et ideo de eis nihil certum, nihil stabile concipi potest. Propter quod de eis non potest esse nisi opinio et nihil de eis sciri potest, sicut dixit Eraclitus* («Формы же, существующие в материи, непрерывно сотрясаются, словно пребывают в узком проливе Эврипе (латинское eurip(r)us – транскрипция греч. Εὐρίπλος – Эврип, бурный пролив между Эвбеей и беотийско-аттическим побережьем; его вечное волнение объяснялось тем, что он семь раз в день менял свое течение. – Прим. ред.), то есть в бурлении. В самом деле, Эврип – это бурление моря, мнящегося вверх и вниз. И поэтому о них нельзя помыслить ничего достоверного, ничего постоянного. Вот почему о них возможно только мнение и невозможно никакое знание, как сказал Гераклит»). – Мы не нашли в средневековых переводах Прокла (этого общего источника трех немецких доминиканцев) выражений *bullitio* [кипение, бурление] или *ebullitio* [кипение; излияние]. Пока не обнаружено других источников, можно предположить, что эта метафора – и, прежде всего, ее приложение к интеллекту – принадлежит Дитриху Фрейбергскому. Мейстер Экхарт, видимо, нашел ее у своего немецкого собрата и переосмыслил ее, проведя различие между *bullitio* (внутренней деятельностью, в рождении-исхождении Лиц и порождении вечных «идей») и *ebullitio* (той же деятельностью Ума, взятой в отношении *ad extra*, в творении).

⁷⁴ См.: ed. Cl. Baumecker, in: *Beiträge...*, XXV, S. 209.

смысле⁷⁵. Деятель, который действует внешним образом, как производящая или целевая причина, действует не в тождестве бытия, не в «беспричинном» жизненном кипении. Вместо того чтобы рождать самого себя в тождестве, он рождает лишь «подобное» себе в инаковости и численном различии, сообщая ему форму сообразно его собственному роду⁷⁶. Напротив, во внутреннем рождении, где нет иного начала действия, кроме Единого, «безначального Начала», где наделяющая *esse* [бытием] форма превосходит любые роды и есть не что иное, как само *esse*⁷⁷, тождественное сущности, – в этом внутреннем рождении исключено любое численное различие, связанное с «подобным». «Отсюда следует, что в божественных Лицах эманация есть некое формальное излияние, и поэтому три Лица в простом и абсолютном смысле суть одно»⁷⁸. Таким образом, различие между Лицами чуждо числа, которое появляется лишь вне Единого, во внешнем творении, где Бог предстает как Причина своих тварных следствий, «подобных» Первоначалу, но никогда не тождественных Ему.

⁷⁵ *Exp. in Io.*, C., f. 108^{vb}, ll. 14–18: *Mundus absolutus ab omni quod extra est, puta efficiens et finis. Nec enim sunt cause extrinsece secundum genus suum et non habent causalitatem super esse illud, tantum super fieri proprie. Propter quod producant non se ipsum sed similem, formam dando secundum genus suum* («...мир, независимый ни от чего внешнего, то есть от производящей и целевой причин. Ибо они суть внешние причины по своему роду и не оказывают причинного воздействия на это бытие, но только на становление в собственном смысле. Поэтому они производят не само свое бытие, а подобное, придавая ему форму сообразно своему роду»).

⁷⁶ Здесь Мейстер Экхарт прежде всего думает о тварных соименных деятелях, которые входят в тот же род, что и производимые ими следствия, или имеют ту же материю. Но эта характеристика инаковости с тем большим основанием приложима к аналогической причинности божественной производящей причины. Одна лишь «формальная эманация» еще не заключает в себе никакой инаковости. Ср. *ibidem*, ll. 31–34: *... in formali emanatione producat et productum sunt unum in substantia, similiter in esse, vivere et intelligere et operari. Secus autem se habet de productione creaturarum sive a Deo, sive inter se ab invicem* («... в формальной эманации производящее и произведенное суть одно по субстанции, а также, сходным образом, по бытию, жизни, постижению и действию. Совсем иначе, однако, обстоит дело в отношении того, как производятся творения, будь то от Бога или взаимно друг от друга»).

⁷⁷ *Ibidem*, ll. 10–14: *Secundum hoc exponi potest illud Eccl. 24, 10: ab initio et ante secula creata sum*, id est ante quam secula crearentur, propter carentiam principii efficientis, – *usque ad futurum seculum non desinam*, propter carentiam finis, sive propter formam que dat esse et ipsa est esse (Сообразно этому может быть истолкован стих Сир. 24, 10: *Прежде века от начала Он произвел меня*, то есть сотворена до того, как были сотворены века, благодаря отсутствию производящей причины, – и я не скончаюсь вовеки, благодаря отсутствию целевой причины, или благодаря форме, которая наделяет бытием и сама есть бытие).

⁷⁸ *Ibidem*, ll. 18–27: *Unum autem per se principiat et dat esse et principium est intra. Et propter hoc proprie non producit simile, sed unum et idem est ipsum. Simile enim aliquam alietatem et diversitatem includit numeralem, in uno autem nulla proprius cadit diversitas. Hinc est quod tres persone sunt simpliciter unum et absolute. Creaturarum vero productio est per modum non formalis, sed efficientis et finis, creatio. Propter quod non manet simpliciter unum, sed unum in multis* (Единое же само по себе начальствует, и наделяет бытием, и есть внутреннее начало. И поэтому в собственном смысле оно не производит подобного, но есть одно и тождественное. В самом деле, подобное заключает в себе некоторую инаковость и численное различие, в едином же вовсе нет никакого различия. Поэтому три Лица в простом и абсолютном смысле суть одно. Творения же творятся по способу не формальной, а производящей и целевой причины. Поэтому творение не остается абсолютно единым, но есть единое во многом). – Там, где в манускрипте должно было бы говориться *bullitio*, стоит *ebullitio*: быть может, вследствие ошибки переписчика (см. прим. 73).

Когда Единое предстает исключительно как начало внутреннего действия, когда Бытие порождает само себя *sub ratione Unius* [с точки зрения Единого], нельзя говорить о «подобии», которое несовместимо с Единым, но можно говорить только об «Образе». Этот термин, поистине тринитарный у Мейстера Экхарта, прилагается прежде всего к Лицу Сына в Его отношении к Отцу (ср. Евр 1, 3)⁷⁹. Образ не мог бы располагаться в одном ряду (*non ponit in numerum*) с тем, образом чего он служит. В самом деле, речь идет не о двух разных субстанциях, но об «Одном в Другом», о своего рода взаимопроникновении в сущностном тождестве одной и той же субстанции: *Et Ego in Patre et Pater in Me* («Я в Отце, и Отец во Мне», Ин 14, 11)*. Такая «формальная зависимость» праведника от праведности, Сына от Отца представляет собой отношение, исключающее всякую чуждость, всякую инаковость⁸⁰, потому что образ, «говоря в собственном смысле, есть простое формальное истечение, переливание из цельной, чистой и обнаженной сущности». Мейстер Экхарт уточняет, что здесь он рассматривает бытие таким, каким оно является умозрению метафизика, то есть в абстрагировании от внешних причин – производящей и целевой, действию которых подлежат сущие, составляющие предмет физики⁸¹. Поскольку речь идет о природной эманации (*ab intimis* – из самой глубины), «в молчании и в исключении всего внешнего», она предстает как «некая жизнь»: *vita quaedam*, полнота деятельного бытия, которое, не производя никаких действий *ad extra* [вовне], действует в себе самом, в «кипании» (*bullitio*), предшествующем «излиянию» (*ebullitio*) за пределы самого себя⁸². Это жизненное истечение, где Образ, в собственном и в изначальном значении этого слова, есть Сын, по природе тождественный Отцу, возможно только в «умном естестве», допускающем полное возвращение к самому себе: «Тождественное остается тождественным

⁷⁹ См. рассуждения об образе в *Exp. in Io.*, LW III, pp. 19–21, nn. 23–27; *Serm. lat. Cuius est imago haec*, C., f. 161^{ra}, l. 29, – 161^{rb}, l. 41 (цитируется в следующих примечаниях).

* У Лосского указано: Ин 14, 10.

⁸⁰ *Op. serm.*, C., f. 161^{ra}, ll. 44–49: ...*y-mago cum illo cuius est non ponit in numerum, nec sunt due substantie, sed est unum in altero: et ego in patre et pater in me*. Rursus, *iustus dependet a iustitia formali dependentia, non quasi ab extraneo sive ab alio extra se, alio a se, alieno sibi* (... образ не полагается в один ряд с тем, образом чего он служит; и это не две субстанции, но одно в другом: *И Я в Отце, и Отец во Мне*. Опять же, праведный зависит от праведности формальной зависимостью, не как от внешнего, или от другого, внешнего себе, иного для себя, чуждого себе).

⁸¹ *Ibidem*, f. 161^{rb}, ll. 1–5: *Nota quod y-mago proprie est emanatio simplex formalis, transfusiva totius essentie pure, nude, qualem considerat metaphysicus, circumscripto efficiente et fine, sub quibus causis cadunt in consideratione nature phisice* (Заметь, что образ в собственном смысле есть простое формальное истечение, переливание всецелой, чистой и обнаженной сущности, каковое рассматривает метафизик в отвлечении от производящей и целевой причин, под которые подпадают сущие в созерцании физической природы).

⁸² Продолжение того же текста, ll. 1–5: *Est ergo y-mago emanatio ab intimis, in silentio et exclusione omnis forinseci, vita quaedam. Ac si y-magineris rem ex se ipsa intumescere et bullire in se ipsa, nec dum cointellecta ebullitione* (Следовательно, образ есть эманация изнутри, в молчании и в исключении всего внешнего: некая жизнь. Как если бы вещь возрастала в себе самой и кипела в себе самой, еще до того, как вместе с этим мыслится излияние). – Это одно из тех мест, где различие между *bullitio* и *ebullitio* у Мейстера Экхарта очевидно.

Самому себе»⁸³. Такова «первая ступень произведения к бытию»: произведения, которое представляет собой формальное истечение чистой природы, *a se ipso et de se ipso et in se ipso* [от себя, из себя и в себе], некое чисто интеллектуальное действие, без всякого содействия со стороны воли, без всякой цели⁸⁴. Это «формальное» истечение, или безначальное и бесцельное действие, есть «Жизнь», в собственном смысле подобающая «нетварному умному Живому»⁸⁵.

Можно было бы привести немало текстов Мейстера Экхарта, в которых *Vivere* [Жизнь], ускользающая от производящей и целевой причинности, предстает как первичное действие⁸⁶ явленного в Едином Бытия, как «нетварное и несотворимое» состояние всего того, что возвращается к себе в некоем формальном кипении, в своего рода возвратном и круговом движении. В нем все три термина – нерожденное, рожденное и исходящее от двух – соответствуют Трем божественным Лицам⁸⁷, в коих Сущность «переливается» Единым: *a se, de se et in se* [от себя, из себя и в себя]. Коль скоро *Vivum intellectuale* [умное Живое], со всеми подразумеваемыми в нем чертами тринитарного богословия, являет Мейстеру Экхарту тот аспект, в котором бытие составляет

⁸³ *Ibidem*, f. 161^{ra}, ll. 50–53: Septimo consequenter oportet quod in sola intellectuali natura sit ymago, ubi redit idem super se reditone completa et pariens cum parto sive prole est unum: idem in se altero et se alterum invenit in se altero (В-седьмых, следовательно, надлежит, чтобы образ пребывал в одной только умной природе, где тождественное возвращается к себе в полноте возвращения, и рождающее есть одно с рождаемым, или с потомством: одно и то же в себе другом, и находит себя другого в себе другом). – Ср. Алан Лилльский. *Reg theol.*, I (in comm.): Sic de se gignit alterum se, id est Filium (Так из себя [Он] рождает другого себя, то есть Сына) (PL 210, col. 623); правило III (in comm.): ...vel in se alterum, id est in Filium, suum reflectit ardorem, id est Spiritum sanctum (... или в себя другого, то есть в Сына, обращает свой пыл, то есть Святого Духа) (*ib.*, col. 625). См. там же (col. 624) выражение «*substantiam transfudit*» («перелил субстанцию»), со ссылкой на Августина.

⁸⁴ *Ibidem*, f. 161^{rb}, ll. 10–16: est enim triplex gradus productionis in esse. Primus, de quo nunc dictum est, quo quid producit a se et de se ipso et in se ipso naturam nudam formaliter profundens, voluntate non cooperante, sed potius concomitante: eo siquidem bonum, quo sui diffusivum. Preterea, quomodo velle principialet, fine nondum cointellecto? (В самом деле, есть три ступени произведения к бытию. Первая ступень, о которой теперь идет речь, – та, в которой нечто в формальном излиянии производит чистую природу от себя, из себя и в себе, чему воля не содействует, но скорее сопутствует: производит, будучи благим постольку, поскольку изливает себя. Да и каким бы образом могла господствовать воля, коль скоро вместе с этим излиянием не мыслится цель?). – Вторая ступень произведения – *a se ipso* (от самого себя), но не *de se ipso* (из самого себя), следовательно, *de alio* (из иного) – соответствует целевой причине, то есть *factio* (деланию) (*ib.*, ll. 10–16). Третья ступень – произведение *a se ipso*, которое не есть ни *de se ipso*, ни *de alio*, но *de nihilo* (из ничего) – есть *creatio* (творение), которое подлежит производящей причинности (*ib.*, ll. 16–20).

⁸⁵ *Ibidem*, ll. 23–25: ymago proprie est tantum in vivo intellectuali increato, utpote circumscripto et non cointellecto efficiente et fine (Образ в собственном смысле есть только в живом и умном нетварном сущем, поскольку оно отсечено от производящей и целевой причин, а не мыслится вместе с ними). – Николай Кузанский дает схолию: Nota: solus Filius Dei est proprie ymago (Заметь: только Сын Божий есть образ в собственном смысле).

⁸⁶ *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV, p. 281: Vita ergo sive vivere est talis operatio, utpote non ab extra, sed ab intus et ab intimis procedens (Следовательно, жизнь, или жить, есть именно действие потому, что происходит не извне, а изнутри, из внутренней глубины). – Напротив, для Фомы Аквинского жизнь – не действие, а скорее модус бытия, который присущ субстанциям, способным приводить в движение самих себя. См.: I, q. 18, a. 2.

⁸⁷ *Ibidem*, III, pp. 348–349.

собственный предмет метафизики⁸⁸, не следует искать у тюрингского мистика четкого различения между естественным богословием и богооткровенными истинами. Та перспектива, в которой Экхарт предпочитает рассматривать бытие, претворит в метафизические утверждения тексты Писания, авторитетные богословские свидетельства *sancti et doctores nostri* [наших святых и учителей]; но эта же перспектива придаст характер тринитарного богословия умозрениям греческих, иудейских и арабских «философов». Так «языческие учителя» станут также свидетелями тайны христианской веры. Определение метафизики, данное Аристотелем, видевшем в ней науку о бытии, поскольку оно – бытие⁸⁹, должно было получить у Мейстера Экхарта богословский скрытый смысл. Он связывается для Экхарта с этим *inquantum* [поскольку], означающим «возврат бытия к самому себе», *sum qui sum*, круговое движение умной монады, рождающей монаду и «склоняющей» к самой себе свой пыл или свою любовь.

6. Предмет метафизики

В комментарии на книгу Премудрости Мейстер Экхарт дольше задерживается на понятии «бытия как такового», собственном предмете метафизики. Метафизик, как и математик, отмечает Экхарт, в своих определениях того, что есть сущее (*ens*), никогда не касается производящей и целевой причин. Дело в том, что вещь, взятая в ее чуждости (*quantum ad sui* “*quod quid est*”), не зависит ни от какой внешней причинности⁹⁰. Как говорит Авиценна, *Res illud quod est non habet ex alio* (То, чем является вещь, она имеет не от иного)⁹¹.

⁸⁸ См. выше, прим. 81–85.

⁸⁹ *Метафизика* Г, 1, 1003 а 21.

⁹⁰ *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, pp. 338–339: *Secundo notandum est, quod res omnis, quantum ad sui “quod quid est”, non habet causam efficientem, nec finalem. Argumentum huius, quod metaphysicus considerans ens inquantum ens, similiter nec mathematicus, quidquam demonstrat, docet aut diffinit per has causas. Hinc est quod Philosophus dicit, quod in mathematicis non est bonum, eo quod bonum est et finis idem* (Во-вторых, надлежит заметить, что никакая вещь в том, что касается ее «сути бытия», не имеет ни производящей, ни целевой причины. Это подтверждается тем, что ни метафизик, рассматривающий сущее как таковое, ни, сходным образом, математик ничего не доказывает, ничему не учит и ничто не определяет через эти причины. Вот почему Философ говорит, что в математике нет блага: ведь благо и цель – одно). – Ср. *Аристотель*. *Метафизика*, В, 2, 996 а, 22–35: благо и целевая причинность чужды математике. См. тексты Аристотеля и св. Фомы, сгруппированные о. Тери в примечаниях (*ib.*, pp. 339 ss.). В отношении метафизики у Аристотеля и в комментариях св. Фомы найти подтверждение труднее. Единственный текст Аквината, который цитируется у о. Тери, касается логики: *Logicus enim considerat modum praedicandi, et non existentiam rei, etc.* (Логик же рассматривает способ предикации, а не существование вещи, и т. д.) (In *Metaph.* VII, lect. XVII, цит. *ibid.*, p. 340, прим.). Тем не менее, можно указать на I, q. 82, а. 3, где св. Фома ссылается на Аристотеля (*Метаф.*, VI, 4, 1027b), говоря, что истинное и ложное пребывают в интеллекте, тогда как благо и зло суть в вещах. Мейстер Экхарт обращается к тому же месту из Аристотеля в «Парижском вопросе»: *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere* (Тождественны ли в Боге бытие и мышление), LW V, p. 43, n. 7: *Bonum et malum sunt in rebus, et verum et falsum in anima* (Благо и зло суть в вещах, а истинное и ложное – в душе).

⁹¹ *Ibidem*, p. 340. Ср. *Lic. Parabol Gen.*, f. 27^{vb}, ll. 31–33, где приводится та же ссылка на Авиценну (см. этот же текст, цитируемый более пространно, на с. 207–208). – Авиценна, см. выше, прим. 10.

Таким образом, метафизик исследует сущностный аспект сущих, независимо от факта их существования, которым они обязаны действию некоторой производящей причины. Существует человек или нет, определение *homo est animal* [человек есть живое существо] остается истинным, потому что глагол *esse* выполняет здесь исключительно роль копулы, связки между субъектом и предикатом. Он являет связь терминов, но не предсказывает существования субъекту⁹². Иначе обстоит дело, когда интерес обращается на существование вещей, на их *ipsum esse* [само бытие], которое происходит от некоей внешней производящей причины и в то же время есть цель, по слову книги Премудрости: *Creavit enim Deus, ut essent omnia* (1, 14)*.

Несмотря на такое сведение метафизики к исследованию сущностного аспекта сущих, отвечающего их формальным дефинициям, до сих пор создавалось впечатление, что мысль Мейстера Экхарта следует здесь путем, предложенным св. Фомой Аквинским: путем реального различения между сущностью и существованием в тварных сущих. Тот факт, что тюрингский доминиканец хочет поставить метафизика в такую позицию по отношению к сущему, которая подобала бы скорее математику или логику, можно было бы объяснить, строго говоря, как оригинальный способ употребления терминов, «с риском оторваться от общепринятого языка», по выражению о. Тери⁹³. В самом деле, для Мейстера Экхарта, как и для св. Фомы, одна только формальная причинность не объясняет собственного существования тварной субстанции, если только эта субстанция не принимает некоего влияния со стороны божественной производящей причинности. Будучи «высшей внутри субстанции в собственном формальном порядке», форма «не имеет формальной причины своего бытия в качестве формы». То, что добавляется к форме, дабы тварная субстанция сделалась актуально существующей, «будет, стало быть, уже бытием не формального, а, если можно так сказать, экзистенциального порядка: *habet tamen causam influentem ei esse* [имеет, однако, причину, вливающую в нее бытие]»⁹⁴. Если таков смысл томистской дистинкции, она предполагает первенство экзистенциального порядка перед сущностным в тварных сущих. *Unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum* [Поэтому само бытие есть актуальность всех вещей, и даже самих форм]⁹⁵. Мейстер Экхарт часто повторяет эту томистскую формулировку⁹⁶. Тем не менее мы вправе спросить себя, означает ли *ipsum esse* для немецкого доминиканца то же самое, что для великого богослова его Ордена⁹⁷.

⁹² *Ibidem*, pp. 340–341. Ср. *Tabula prologorum* in *Op. tripart.*, LW I, pp. 131–132, n. 3.

* Синод. пер.: «ибо Он создал все для бытия». – *Прим. перев.*

⁹³ *Ibidem*, p. 344, прим.

⁹⁴ E. Gilson. *L'être et l'essence* (Vrin 1948), p. 101.

⁹⁵ I, q. 4, a. 1, ad 3.

⁹⁶ Например, в *Prol. gen. in Op. tripart.*, LW I, p. 153, n. 8 (ср. *ibid.*, p. 37), и в OL II, p. 9, ll. 1–2. *Actes du proces de Cologne*, ed. Thery, in *Archives...*, I, pp. 171 и 193.

⁹⁷ См. в этой связи совершенно справедливые замечания Muller-Thym'a (*The University of Being...*, pp. 82–83). Мы не думаем, однако, что проводимое автором сближение между Мейстером Экхартом и Альбертом Великим удачно. Согласно Маллеру-Тиму, Бог у Мейстера Экхарта есть не только *esse absolutum* [абсолютное бытие], но и *esse formaliter inhaerens* [бытие, формально пребывающее в ином], подобно тому, как душа в доктрине Альберта представляет собой субсистенцию как таковую и, в то же время, форму тела,

Как мы уже отмечали выше⁹⁸, когда Мейстер Экхарт различает сущность и *esse* в тварных сущих, он не выявляет одновременно их экзистенциального единства, а скорее разделяет их, словно водонепроницаемой перегородкой. К этому следует добавить другое наблюдение относительно природы *esse ab alio* [бытия от иного]. Не создается впечатления, что это «внутреннее» и «тайное» присутствие *esse*, которое Экхарт обнаруживает в творениях – и главным образом в тайных глубинах человека, – в точности соответствует тому, что св. Фома называл «актом существования» тварной сущности. Чаще всего речь идет о внутреннем присутствии Первой причины или ее действия, присутствии «более внутреннем», чем тварная сущность, притом что тварь, как таковая, всегда внеположна Богу. Таким образом, *ipsum esse*, которым творение обладает *ab alio*, предстает как «внутреннее», скрытое в глубинах, трансцендентных тварной сущности – постольку, поскольку Бог рассматривается как внешняя причина, трансцендентная твари. Быть «более внутренним», чем сущность, есть еще один способ остаться внешним для тварного сущего как такового. Эта интериоризованная трансцендентность означает нечто такое, при чем остается возможным противопоставление между внешним и внутренним, следствием и причиной, тварной потенциальностью и божественной актуальностью. Такая трансцендентность может иметь смысл только в перспективе присущей творениям двойственности, только в акустике *casus ab Uno* [отпадения от Единого], к которому Мейстер Экхарт относит стих Псалма 61: *Semel locutus est Deus, duo haec audiui* [Однажды сказал Бог, и дважды слышал я это]⁹⁹. Интериоризация *esse ab alio* придает некоторую двусмысленность понятиям экстериорности и интериорности, этим противоположным терминам, оправданным только с ущербной точки зрения тварных сущих. Эта «внутренняя чуждость» *ipsum esse* позволяет также разглядеть абсолютную интериорность, уже перестающую быть «внутренней», поскольку она не противостоит тварной экстериорности: в «бесконечной умной сфере» центр божественного действия находится везде, а тварная окружность – нигде¹⁰⁰. Такова божественная точка зрения, перспектива, исключаящая двойственность. Чтобы мы могли обнаружить эту перспективу и усвоить ее себе, она побуждает нас познавать внешние следствия в интериорности причины, а не искать, наоборот, знания внешней причины в ее следствиях. Кроме того, коль скоро *effectus (extra-factus)*

которое она одушевляет, проникая в него. Тот параллелизм, который американский критик хочет установить между учением о бытии у Экхарта и учением о душе у Альберта, вынуждает его различать у Экхарта, в его концепции отношения между Богом – *Ipsum Esse* и творениями, две разные функции: «прикосновение» абсолютного Бытия и формальное «проникновение». Такое различие, опирающееся на единственное место у Экхарта (*Prol. in Op. prop.*, LW I, p. 44, n. 13), кажется нам несколько натянутым. Как мы увидим в дальнейшем, говоря об аналогии, актуальность *Esse* как Формы Бога не может быть уподоблена в доктрине Мейстера Экхарта формальной причинности: Бог тюрингского мистика не является формальной причиной творений в том же самом смысле, в каком душа является формой тела у кельнского Доктора. Но, несмотря на эту ошибку в исходном пункте, интерпретация Маллера-Тима имеет то достоинство, что она высвечивает не-томистский характер учения о бытии, которое развивал тюрингский мистик.

⁹⁸ См. выше, БТ № 38, с. 175.

⁹⁹ См. выше, БТ № 38, с. 194–199.

¹⁰⁰ См. выше, гл. 2, прим. 119.

[«сделанный вовне», т. е. следствие] по определению является для Мейстера Экхарта¹⁰¹ «внешним», проникнуть внутрь следствия означало бы достигнуть такого уровня, на котором оно не будет ни следствием, ни тварным. Познать творение изнутри означает познать его интеллектуально, в его «изначальной, или сущностной, причине»; познавать на том уровне, где следствие есть «слово», а причина – «начало»¹⁰², «чистый интеллект», для которого *esse* – не что иное, как *intelligere*¹⁰³. Стало быть, сущностная причина, или начало, вещей есть то «умное Живое», которое мы встретили выше: *vivum aliquod est et vita* [оно есть некое живое и жизнь]; ибо то, что пребывает в жизни, равно есть «жизнь»¹⁰⁴. Пока не достигнут этот уровень познания сущего, оно познается исключительно как подверженное действию внешних причин, то есть таким, каким его исследует физик. Сущностная причина, дающая истинное знание того, что есть, единственная подлинно внутренняя и «формальная» причина, остается все еще непознанной. Это *principium esentiale* [сущностное начало] пребывает *latens et absconditum* [потаенным и сокрытым], недоступным для всего того, что чуждо ему по природе¹⁰⁵. В этих условиях «сущее как таковое», познаваемое только «в молчании всякой внешней причины»¹⁰⁶, вряд ли достижимо одними естественными средствами метафизического умозрения. Если Бог остается непознанным в Самом Себе, в качестве сущностной причины, то подлинная сущность, или чтойность, вещей в «жизни» божественного Ума также поневоле ускользает от нас.

Если ограничиться перспективой двойственности познания Бога и твари, то Первопричина по необходимости предстает как внешняя действующая причина, сообщающая *ipsum esse*, а сущности вещей – как их «вмещающая способность» стать *entia* [сущими]¹⁰⁷. На этом уровне познания бытия, не вполне удовлетворяющем тюрингского мистика, Экхарт приходит к согласию со св. Фомой и, подобно Фоме, превозносит «интимный», внутренний характер *ipsum esse* в своем первом комментарии на книгу Бытия: *Omnia citra Deum habent esse aliunde quidem et ab alio, et tamen nichil tam intimum, nichil tam primum et proprium, quam ipsum esse* [Все, помимо Бога, имеет бытие некоторым образом со стороны, от иного, и в то же

¹⁰¹ См. выше, БТ № 38, с. 188–189.

¹⁰² *Exp. in Io.*, LW III, p. 37, n. 45.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 32, n. 38.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 117, n. 139.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 163, n. 195.

¹⁰⁶ *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV, pp. 371–373. – Текст св. Фомы (*Super III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, ad 4^m), который приводит здесь о. Тери в связи с *ebullitio*, не имеет прямой связи с этим понятием у Мейстера Экхарта (см. выше, прим. 73). У св. Фомы термины *ebullire* [изливаться] и *liquefacere* [расплавляться] относятся к экстатической любви (ed. Mandonnet-Moos, III, pp. 857–858). Отметим, однако, что этот аспект – любовный пыл – не чужд возвращению Монады к самой себе.

¹⁰⁷ *Exp. in Io.*, LW III, p. 199, n. 238 (этот текст цитируется ниже, в прим. 109). Цитаты из св. Августина, присутствующие у Экхарта, см. в *De moribus ecclesiae*, II, 2 (PL 32, col. 1346) и в *Conf.*, XII, с. 17, n. 26 (ed. Belles-Lettres, II, pp. 346–347). – Ср. *Exp. in Io.*, LW III, p. 85, n. 99: *Nam et ipsa potestas recipiendi eum ab illo est, sicut Augustinus de materia prima dicit quod ipsa sua capacitas a Deo est*, *Confessionum* I, XII (Но и сама возможность принять Его [Бога] – от Бога, подобно тому как Августин говорит о первоматерии, что сама ее потенциальность – от Бога, Исповедь I, XII).

время не имеет ничего настолько внутреннего, ничего настолько первичного и собственного, как само бытие]¹⁰⁸. И тем не менее эти выражения, заимствованные у Фомы Аквинского, означают не более чем относительное первенство *esse* над сущностным порядком в тварных сущих. В *entia* нет ничего, что предшествовало бы действию производящей причины, потому что тварные вещи, в их восприимчивости к *esse*, в их «вмещающей способности», тоже полученной ими от Бога, еще не являются сущими (*nondum sunt entia*). По словам Августина¹⁰⁹, именно от *esse* их сущность принимает наименование *essentia*. Создается впечатление, что первенство *ipsum esse* перед сущностью означает здесь превосходство Первопричины и ее актуальности над тварным следствием и его потенциальностью. Стало быть, здесь важно именно это *citra Deum* [помимо Бога]: *esse*, полученное вне Бога, утверждает вещи в их состоянии сотворенности, в их «экзистенции»¹¹⁰; и на этом уровне («экзистенциальном», если угодно) вещи, «произведенные и выведенные вовне действующей причиной»¹¹¹, не имеют ничего более «внутреннего», чем *esse ab alio* [бытие от иного]¹¹². Однако истинная природа Первопричины заключается

¹⁰⁸ *Exp. in Gen.*, I^a ed., LW I, p. 49, n. 2, и p. 53, n. 14 (цитируется выше, p. 45, прим. 12).

¹⁰⁹ *Exp. in Io.*, LW III, p. 199, n. 238: Unde, secundum Augustinum, ipsa rerum substantia nomen ipsum essentiae trahit ab esse, sed ipsa rerum capacitas, qua nondum sunt entia, a Deo est, sicut de prima materia dicit Augustinus, Confessionum I, VIII (=XII), secundum illud Ro. 4: "vocat ea quae non sunt, tanquam ea quae sunt". Et Dionisius, De divinis nominibus, dicit bonum de se extendere "ad existentia et non existentia"; bonum autem, utpote finis et prima causarum omnium, Deus est, et ipse solus (Поэтому, согласно Августину, сама субстанция вещей получает от бытия [esse] само свое имя – сущность [essentia]. Но сама потенциальность вещей, в которой они еще не суть сущие, – от Бога, подобно тому, что Августин говорит о первой материи в Исповеди I, VIII (=XII), согласно Рим. 4: «...называющим несуществующее, как существующее» [Рим. 4, 17]. И Дионисий, в «О Божественных именах», говорит, что благо распространяется из себя «на существующее и несуществующее». Благо же есть Бог, как цель и первопричина всего, и только Он). – *De div. nom.*, V, 1: PG 3, col. 816.

¹¹⁰ *Lib. Parabol. Gen.*, C., f. 29^{ra}. ll. 11–13: ... ut principium foris in natura rerum existentiae. Hoc enim ipsum nomen "existentia", quasi "extrastantia", indicat (... как начало внеположности в природе существующих вещей. Ибо само это имя, «существование» [existentia], означает как бы «стояние вне» [extrastantia]).

¹¹¹ *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 342.

¹¹² Об этом же Мейстер Экхарт говорит в *Exp. in Io.*, LW III, p. 199, n. 238: ...nihil tam prope enti, nihil intimum quam esse. Deus autem esse est, et ab ipso immediate omne esse. Propter quod ipse solus illabitur rerum essentiis. Omne quod non est ipsum esse, foris stat, alienum est et distinctum ab essentia uniuscuiusque. Adhuc autem esse intimius est unicuique etiam quam ipsa essentia illius (...Ничто так не близко сущему, ничто столь внутренним образом не присуще ему, как бытие. Но Бог есть бытие, и от Него непосредственно происходят все вещи. Поэтому Он один проникает в сущности вещей. Все, что не есть само бытие, внеположно сущности всякого сущего, чуждо ей и отлично от нее. Бытие же для всякого сущего есть нечто более внутреннее, чем сама его сущность). – Можно было бы привести параллельное место из св. Фомы (*Sup. II Sent.*, d. 8, q. 1, a. 5, ad 3^m): ...in ipsam (substantiam) non intrat nisi ille qui dat esse, scilicet Deus Creator, qui habet intrinsecam essentiae operationem; aliae autem perfectiones sunt superadditae ad essentiam (... в саму (субстанцию) проникает лишь Тот, Кто дает бытие, то есть Бог Творец, который внутри сотворяет сущность; прочие же совершенства придаются сущности). – Это экзистенциальное действие названо (там же) virtus [силоу] в esse [бытии], quia esse est per creationem a Deo (ибо бытие существует через творение, совершенное Богом). – Говоря, что один только Бог проникает в сущности, Фома Аквинский акцентирует действие творения. Мейстер Экхарт настаивает прежде всего на непосредственности отношения Бога к тварным

не в ее производящей или целевой причинности, но в причинности формальной, или сущностной. И это в равной мере можно отнести к *Ipsum esse* у Мейстера Экхарта: прежде чем быть творящей Причиной всего, что «существует» вне ее, оно есть формальное и «сущностное» начало всего, что живет, пребывая само по себе, помимо внешней причины. В своей абсолютной интериорности, «в своей сущностной, изначальной причине, вещь не имеет существования»¹¹³; или, вернее, не имеет другого *esse*, кроме *vivere* [жизни] и *intelligere* [мышления]¹¹⁴. Именно на этом уровне вещи должны сделаться предметом метафизического умозрения.

Многие парадоксальные заявления Мейстера Экхарта, особенно в его немецких проповедях, *primo aspectu monstruosa, dubia aut falsa* [на первый взгляд, чудовищные, сомнительные или ложные]¹¹⁵, получают объяснение, если отделить учение о «бытии как таковом», разработанное тюрингским мистиком, от первой философии Аристотеля и от естественной теологии св. Фомы. Мейстер Экхарт никогда не производил такого отделения, требующего критического отношения к «Философу» и его комментаторам. Более того, в своем стремлении повсюду находить выражение единственной Истины он сделался нечувствительным к различиям между учениями и пользовался текстами аристотелевской традиции, часто придавая им смысл, противоположный доктринальным позициям их авторов. Так, мы не должны удивляться при виде того, как Мейстер Экхарт опирается на авторитет «Комментатора», когда утверждает, что чтойность, или «идея» [*raison*] вещей, есть их сущностная Причина, то есть Первопричина в радикальном смысле слова, полагающая вещи вне всякой производящей и целевой причинности; и когда он отождествляет эту Причину с тем «Началом», в котором Бог сотворил мир. Идея вещей, будучи «началом», не только не может зависеть от какой-либо внешней причины, но, взятая сама по себе, исключает действие *ad extra* [вовне] и затрагивает лишь внутреннюю сущность вещей (*essenciam solam rerum intra respicit*)¹¹⁶. Стало быть, «идея» творений и есть их сущностная причина, та «чтойность чувственной вещи», которую античные философы, по словам Аверроэса¹¹⁷, «всегда стремились познать. Ибо,

сущностям: Он есть *Ipsum Esse*, и от Него субстанции получают само наименование *essentia* [сущности] (см. продолжение приведенного места в прим. 109). *Ipsum esse* немецкого доминиканца есть скорее «сущностность», чем «существование».

¹¹³ *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 342: *res in sua causa essentiali sive originali non habet esse, similiter nec in arte sua, nec in intellectu* (в своей сущностной, изначальной причине вещь не имеет бытия, и сходным образом не имеет его ни в своем устройении, ни в интеллекте).

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 345.

¹¹⁵ *Prol. Gen. in Op. trip.*, LW I, p. 152, n. 7 и OL II, p. 7, ll. 20–21.

¹¹⁶ *Exp. in Gen.*, I ed., LW I, p. 49, n. 4 и C, f. 6^b, ll. 7–10. Мейстер Экхарт добавляет (*ibidem*, pp. 49–50 и C, ll. 10–14): *Propter quod metaphysicus rerum entitatem considerans nichil demonstrat per causas extra, puta efficientem et finalem. Hoc est igitur (C: autem) principium, ratio scilicet ydealis, in quo Deus creavit, nichil extra respiciens* (Поэтому метафизик, рассматривая сущность вещей, ничего не доказывает через внешние причины, то есть причину производящую и целевую. Следовательно (C: однако) это – то есть идеальная сущность – и есть начало, в котором Бог совершил творение, не оглядываясь ни на что внешнее).

¹¹⁷ Мейстер Экхарт имеет в виду отрывок из Комментария 5, гл. 1, кн. VII «Метафизики» (Аристотель, Z, 2, 1028 b 8–26), где Аверроэс говорит следующее (ed. Venetiis

познав ее, они познали бы Первопричину всех вещей»¹¹⁸. Но Комментатор не говорит, что эта Первопричина – Бог, как это обычно понимают; он называет Первопричиной саму чтойность вещей, их «идею», обозначенную дефиницией¹¹⁹. Истинно первая Причина – не «Бог», соотносимый с

1552, f. 73^{vb}, ll. 13–26): Cum declaravit quod quiditates substantiarum sunt priores aliis entibus, et causa eorum, incoepit quaerere quae sunt quiditates substantiarum sensibilibus, et dixit quod Antiqui semper perscrutati sunt de hoc, et quod quoad suum tempus nihil demonstrative fuit dictum de hoc, et dixit: “Et etiam illud, quod semper”, etc., id est, et cum declaratum sit quod substantia est prior aliis accidentibus, quaerendum est de substantia illud, quod semper fuit quaesitum usque ad hoc tempus, in quo nullus dixit aliquid demonstrative, et est quid est illud, quod est quiditas huius substantiae. Et augmentavit hanc quaestionem, quoniam, cum fuerit scitum illud, quod est quiditas ipsius substantiae, tunc erit scita prima causa omnium entium. Et, quia ista quaestio semper fuit desyderata ab omnibus naturaliter, et est valde difficilis, incoepit notificare opiniones Antiquorum in ea (Заявив, что чтойности субстанций предшествуют другим сущим и являются их причиной, он [Аристотель] начинает спрашивать о том, каковы чтойности чувственных субстанций, и говорит, что древние всегда исследовали этот вопрос, но вплоть до его времени об этом не было сказано ничего доказательного. Он говорит: “И вопрос, который издревле ставился [1028 b 3]”, и т. д. Иначе говоря, хотя и провозглашено, что субстанция предшествует прочим акциденциям, относительно нее надлежит поставить тот вопрос, который издревле и поныне ставится и по которому никто не сказал ничего доказательного. А именно: что такое чтойность этой субстанции? Причем [Аристотель] ставит этот вопрос шире: ведь если бы мы узнали, что такое чтойность самой субстанции, мы узнали бы и первопричину всех сущих. А поскольку этот вопрос всегда естественным образом привлекал всех и весьма труден, он начинает приводить мнения древних относительно него).

¹¹⁸ *Exp. in Gen.*, I ed., LW I, p. 49, n. 3, и C, f. 6^{ra}, l. 48 – 6^{rb}, l. 1: Uniuscuiusque enim rei universaliter principium et radix est ratio ipsius rei. Hinc est quod Plato ponebat ydeas sive rationes rerum principia omnium tam essendi quam sciendi. Hinc est etiam (C: et tertio), quod Commentator 7 Metaphysice dicit: (C: quod) quidditas rei sensibilis semper fuit desiderata ab antiquis sciri (C: sciri ab antiquis), eo quod ipsa scita scirent causam primam (C: sciretur causa prima) omnium (Вообще, начало и корень всякой вещи – это сущность самой вещи. Вот почему Платон полагал идеи, или сущности, вещей началом всего – как в бытии, так и в познании. Поэтому же (C: и в-третьих) Комментатор в комментарии на книгу 7 «Метафизики» говорит: (C: что) древние всегда стремились познать чтойность чувственной вещи. Ибо, познав ее, они познали бы первопричину (C: была бы познана первопричина) всех вещей). Cp. *Lic. Parabol. Gen.*, C, f. 29^{va}, ll. 19–23: Quidditas enim rerum, que et ratio est, radix et causa prima est omnium que de re quacumque vel affirmantur vel negantur. Propter quod Commentator, super 7. Metaphysice, dicit quod, scita quidditate rerum sensibilibus, scitur causa prima omnium. Ipsa enim est causa prima (В самом деле, чтойность вещей, она же сущность, представляет собой корень и первопричину всего, что утверждается или отрицается в отношении любой вещи. Потому Комментатор в комментарии на книгу 7 «Метафизики» говорит, что, познав чтойность чувственных вещей, мы познаем и первопричину всего. Ибо чтойность и есть первопричина). Cp. *Exp in Io.*, LW III, p. 26, n. 32.

¹¹⁹ *Ibidem*, LW I, loc. cit., и C, f. 6^{rb}, ll. 1–7: Vocat autem Commentator (add. C: primam) causam non ipsum Deum, ut plerique errantes putant, sed ipsam rerum quidditatem, que ratio rerum est, quam diffinitio indicat, causam primam vocat. Hec enim ratio est rei (C: rerum) quod quid est et omnium rerum (C: rei) proprietatum propter quid (add. C: est). Est enim diffinitio et demonstratio sola ratione (C: posicione) differens, ut ait Philosophus (Комментатор же называет (C добавляет: первой) причиной не Самого Бога, как полагают многие заблуждающиеся, но называет первопричиной саму чтойность вещей, то есть их сущность, которую обозначает определение. В самом деле, сущность вещи (C: вещей) есть то, что выступает как чтойность, а по отношению к свойствам всех вещей – (C: вещи) (C: есть) причина. Ибо определение и доказательство различаются только структурой (C: положением), как говорит Философ). – *Вторая аналитика*, I, 8, 75 b; II, 10, 94 a.

«творениями» в той мере, в какой Он есть их внешняя производящая и целевая Причина, а то внутреннее начало, в котором сотворил Бог небо и землю. *Hoc est igitur principium, ratio scilicet ydealis, in quo Deus creavit, nichil extra respiciens* [Следовательно, это – то есть идеальная сущность – и есть начало, в котором Бог совершил творение, не оглядываясь ни на что внешнее]¹²⁰.

У Аристотеля и его арабского комментатора¹²¹ чтойность была первой причиной с точки зрения логики: постольку, поскольку дефиниция всегда относится к субстанции и отвечает на вопрос *quid est* [что это?]. Но прежде всего она была первой причиной с точки зрения физики – как форма, отвечающая на вопрос *quare* или *propter quid*: почему это соединение материальных элементов есть та или иная вещь (дом или человек)? В противоположность Платону, расчленявшему в познании конкретные субстанции, Аристотель хотел довести до конца логический анализ чтойности как идеи в физическом поиске чтойности как субстанциальной формы¹²². Найдя у Аверроэса это понятие чтойности – формальной причины чувственной вещи, – Мейстер Экхарт последовал в противоположном направлении: он предоставил «физику» исследовать конкретные формы в индивидуальных субстанциях, а «метафизика» хотел видеть занятым исключительно абстрактными «чтойностями», или идеями, субсистирующими по ту сторону всякой причинности, в самих себе – или, вернее, в божественном *Intelligere* [Мышлении], с которым они тождественны. Формальной причиной в собственном смысле, единственной подлинно «внутренней» причиной является для Экхарта та «Жизнь», в которой вечно совершается образование «идеи», или «Слова» в Уме: *Intelligendo formatur, nihil praeter intelligere est* [<Слово> образуется в мышлении, без мышления нет ничего]¹²³. Так через посредство аристотелевских текстов немецкий богослов, влекомый тайной абсолютно самотождественного Бытия, вновь приходит к платоновской диалектике: к тому «истиннейшему познанию», предметом которого выступает «бытие, подлинное и вечно тождественное по своей природе»¹²⁴. Этой трансфизической науке, которая стремится достигнуть бытия *non ab alio* [не от иного] в его вечных «идеях», и принадлежит в собственном смысле название метафизики.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 50, n. 4. Ср. P. 49, n. 3.

¹²¹ Речь идет о τὸ τί ἦν εἶναι = *quod quid erat esse* («том, чем было бытие», сути бытия), о которой говорит Аристотель. См.: *Метафизика* Z, 4, 1029 b – 6, 1032 a, и, применительно к этому месту, комментарии 10–21 Аверроэса (ed. Venetiis 1552, ff. 75^{vb} – 81^{ra}).

¹²² *Метафизика* Z, 7, 1041 a–b, и Аверроэс, комментарии 59–60. См. по этому вопросу: L. Robin. La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote (Paris 1908), pp. 50–68. См. также примечания Трико в новом издании его «Метафизики Аристотеля» (*J. Tricot. Metaphysique d'Aristote*. Vrin 1952), t. I, pp. 446 ss.

¹²³ *Exp. in Io.*, LW III, p. 33, n. 38.

¹²⁴ Филеб, 57e – 58a.

Вл. Лосский

Отрицательное богословие и познание Бога в учении Майстера Экхарта (гл. 3)*

7. Познание чтойностей

Майстер Экхарт не исповедовал безусловного «онтологизма», хотя и желал видеть в нетварных идеях, или чтойностях, вещей собственный предмет метафизического познания. Не будем забывать, что «сущностные причины» сами по себе остаются «сокрытыми», непознаваемыми¹²⁵. Заметим также, что термин *ratio* получает в латинских творениях Экхарта самые разные оттенки, никогда не переставая обозначать, в конечном счете, ту уникальную «Идею», каковой является божественный Логос. Так, в *Толковании на Иоанна* Майстер Экхарт различает два значения слова *ratio*: 1) сущности, вторичные по отношению к тварным сущим, то есть понятия, которые человеческий интеллект извлекает из вещей путем абстракции; 2) идеи, предшествующие творениям, их причины и «резоны», обозначаемые в дефиниции и принимаемые нашим интеллектom «во внутренних началах вещей»¹²⁶. Очевидно, что во втором случае *ratio* тварной вещи означает ее вечную

* Продолжение; начало см.: БТ. № 38–40.

¹²⁵ См.: БТ. № 40. Гл. 3. С. 42, прим. 105.

¹²⁶ *Exp. in Io.*, LW III. P. 22–23, n. 29: Secundo notandum quod ratio dupliciter accipitur: est enim ratio a rebus accepta sive abstracta per intellectum, et haec est rebus posterior a quibus abstrahitur; est et ratio rebus prior, causa rerum et ratio, quam diffinitio indicat et intellectus accipit in ipsis principiis intrinsicis. Et haec est ratio, de qua nunc est sermo. Propter quod dicitur quod *logos*, ratio scilicet, est in principio: *in principio*, inquit, *erat verbum* [Во-вторых, следует заметить, что *ratio*, сущность, понимается двояко. В самом деле, есть сущность, которая воспринимается, или абстрагируется, интеллектom от вещей, и эта сущность является последующей по отношению к вещам, от которых она абстрагируется; и есть сущность, предшествующая вещам, причина и идея вещей, которая обозначается дефиницией и принимается интеллектom в самих внутренних началах. Это и есть та идея, *ratio*, о которой теперь идет речь. Вот почему говорится, что *логос*, то есть идея, пребывает в начале: *В начале*, говорит Иоанн, *было Слово*]. В. Банге, желающий видеть в мысли Майстера Экхарта верное выражение томизма, в своей диссертации «Учение Майстера Экхарта о божественном и тварном бытии» (*W. Bange. Meister Eckeharts Lehre vom gottlichen und geschöpflichen Sein*. Univ. Bonn. Limburg, 1937) цитирует это место о двух значениях слова *ratio* и признает, что в первом случае речь идет о понятии (*Begriff*), а во втором – о «*vorbildliche Idee*» («дообразной идее». S. 208). Но затем он использует это правильное разделение для того, чтобы извлечь из него другое разделение, излишнее и произвольное, при анализе одного места из того же самого Толкования (LW III. P. 11, n. 12), где Майстер Экхарт заявляет: *ratio rerum* пребывает всецело внутри (*tota intus*)

чтойность, или божественную идею. Но эта «сущностная причина» того, что есть вещь как таковая, неотделима от дефиниции; в некотором смысле она и есть дефиниция вещи, средний термин доказательства*, – или, точнее говоря, само доказательство, через которое познается вещь. Вот почему, комментируя текст св. Иоанна (1, 5): *И свет во тьме светит*, Майстер Экхарт скажет: «В тварных вещах ничто не светит, ничто не познается, ничто не доставляет знания, кроме их чтойности, дефиниции, или идеи»¹²⁷. Стало быть, понятие товарной вещи соответствует проявлению ее сущностной причины, или идеи: этого «света», который «во тьме светит» и принимается человеческим интеллектом, высвобождающим его из чувственных образов.

Так два значения термина *ratio – rebus posterior* [после вещей] и *rebus prior* [прежде вещей] – соотносятся с одной и той же вечной чтойностью двумя разными отношениями. В нашем интеллекте понятие *ratio* соответствует неизменной стороне творений, познаваемой посредством абстракции от изменчивых индивидуальных вещей; в божественном интеллекте *ratio* – это первопричина тварных сущих. *Nostra scientia causatur a rebus, scientia vero ipsa Dei causa est rerum ut sint* [«Наше знание причиняется вещами, тогда как божественное знание само есть причина бытия вещей»]¹²⁸.

В основополагающем тексте книги Бытия (1, 3) сказано: *Dixitque Deus: «fiat lux»; et facta est lux* [«И сказал Бог: да будет свет. И стал свет»]. Усматривая здесь иносказание о двойном продуцировании вещей – в их нетварных идеях и в их

и всецело снаружи (*tota deforis*) единичных вещей. В стремлении так же различить два значения слова *ratio*, В. Банге обозначает их терминами, созданными для этого случая: *ratio in re* и *ratio extra rem* («сущность в вещи» и «сущность вне вещи»), и далее заявляет: «Учение об идеях имеет дело со второй сущностью» (*ibidem*). После такой обработки мысль Экхарта не представляет никаких затруднений для томистского истолкования. Не заботясь о том, что подобное сведение божественной идеи к ее внешней функции по отношению к тварной вещи противоречит первому тексту Экхарта, где сказано, что *ratio rebus prior* («сущность, предшествующая вещам», то есть идея, а не понятие) принимается интеллектом «во внутренних началах», В. Банге заявляет: «Признавая идею началом познания и бытия, Экхарт всецело следует своему учителю Фоме» (S. 214). Отметим, что Майстер Экхарт не допускал возможности созерцания божественной сущности в земной жизни, этот томистский критик заключает с полной уверенностью: «Итак, хотя Экхарт отвергает онтологистское видение Бога, он тем не менее может назвать божественные идеи светом, который освещает вещи и делает их познаваемыми. Ибо идеи служат основанием любых формальных определений, пребывающих в вещах, и, таким образом, являются для зависимого от вещей разума началами познания» (S. 217). – Как видим, подобный метод истолкования текстов Экхарта в томистском духе заключается прежде всего в том, чтобы обходить или сглаживать трудности, вместо того чтобы их преодолевать.

* Подразумевается силлогистическая форма доказательства по Аристотелю. – *Ред.*

¹²⁷ *Exp. in Io.*, LW III. P. 11, n. 11: *Adhuc autem melius notandum quod in rebus creatis nihil lucet praeter ipsarum rationes. «Ratio enim rei, quam nomen significat, est diffinitio», ut ait philosophus. Diffinitio autem est medium demonstrationis, aut potius est tota demonstratio faciens scire. Constat ergo quod in rebus creatis nihil lucet praeter solam rerum ipsarum rationem. Et hoc est quod hic dicitur de verbo, quod est lux hominum, ratio scilicet. Et hoc est etiam quod hic dicitur: et lux in tenebris lucidat, quasi doceret: in rebus creatis nihil lucet, nihil cognoscitur, nihil facit scire praeter rerum ipsarum quidditatem, diffinitionem sive rationem* [А еще лучше следует заметить, что в тварных вещах ничто не светит, помимо идей самих вещей. «Ибо идея вещи, которую обозначает имя, есть определение», – говорит Философ (Аристотель. – *Ред.*). Определение же есть средний член доказательства, или, вернее, есть всецелое доказательство, которым доставляется знание. Итак, ясно, что в тварных вещах ничто не светит, кроме идей самих вещей. И это же говорится здесь о Слове, которое есть *свет человеков* (Ин. 1, 4), то есть идея. И еще здесь говорится: *И свет во тьме светит* (Ин. 1, 5), как если бы было сказано: в тварных вещах ничто не светит, ничто не познается, ничто не доставляет знания, кроме их чтойности, дефиниции или идеи].

¹²⁸ *Lib. Parabol. Gen.*, C, f. 29^{va}, ll. 12–13.

природном бытии¹²⁹, – Экхарт скажет, что вещи имеют свое *similitudo* [подобие] в их первопричинах, и прежде всего в той Первопричине, которая есть их *Ratio* [Идея] и *Verbum* [Слово] по преимуществу. В аналогической причине, то есть по отношению к творениям, это «подобие», «слово», или «идея» исполняет две функции (*ad duo respicit*): оно является внутренним принципом познаваемости вещей и в то же время принципом их «*existentia*» (то есть «*extra-stantia*», «стояния-вовне») в тварных природах¹³⁰. Майстер Экхарт ссылается на Аристотеля, у которого начала бытия и познания совпадали, и на Платона, который считал, что идеи, *rerum similitudines et rationes* [«подобия и сущности вещей»], равно необходимы как для познания, так и для возникновения сущих. *Unicuiusque enim rei universaliter principium et radix est ratio ipsius rei* [«Ибо, вообще говоря, начало и корень всякой вещи – это идея вещи»]¹³¹.

Хотя Майстер Экхарт, подобно Фоме Аквинскому, полагает *esse* запредельным сущности – как то, что является наиболее «внутренним» в тварных сущих¹³², он утверждает в том же Толковании на св. Иоанна: *Intimum enim et primum uniuscuiusque ratio est. Verbum autem logos sive ratio est* [Ибо самое внутреннее и первое во всяком сущем есть *ratio*. Но Слово и есть логос, или *ratio*]¹³³. Если бы здесь имелось противоречие, оно было бы тем более поразительным, что несколькими строками выше Экхарт говорил, что *esse*, это «первое внешнее следствие Бога», есть «самое внутреннее из всего» (*omnium intimum*)¹³⁴. Однако внутренний характер *esse*, этого первого следствия Бога, никоим образом не исключает «внутренней

¹²⁹ См.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 186, прим. 29: та же экзегеза применительно к сотворению небесного свода.

¹³⁰ *Lib. Parabol. Gen., C., f. 29^{ra}, ll. 2–16: Secundo notandum, quomodo in his verbis, dixitque Deus: fiat lux, etc., parabole significatur natura et proprietas rerum creaturarum et ipsarum in esse naturali productio. Sciendum ergo, quod similitudo rerum in suis causis originalibus, maxime in prima quae et ratio et verbum ipsarum est et dicitur, Io. 1^o: In principio erat verbum. Graecus habet «logos», quod sonat «ratio» sive «verbum». Haec inquam similitudo, verbum et ratio, in causa analogiae ad duo respicit, ut principium scilicet cognitionis et scientiae, et iterum ut principium foris in natura rerum existentiae; hoc enim ipsum nomen «existentia», quasi «extra-stantia», indicat. Et hoc dicit philosophus, quod eadem esse principia essendi et cognoscendi. Plato etiam ydeas, rerum similitudines et rationes, ponebat necessarias tum propter cognitionem, tum propter generationem. Notavi de hoc satis in prima edicione super Genesim [Во-вторых, следует отметить, каким образом в этих словах: *И сказал Бог: да будет свет* и т. д. (Быт. 1, 3), иносказательно обозначается природа и свойство тварных вещей, а также их выведение в природное бытие. Стало быть, следует знать, что подобие вещей заключено в их изначальных причинах, и особенно в первой, которая есть идея и слово вещей и о которой говорится: *В начале было Слово* (Ин. 1, 1). По-гречески говорится «логос», что переводится как «ratio» (идея, сущность) или «verbum» (слово). Это подобие, говорю я, то есть слово и идея, в случае аналогии проявляет себя с двух сторон, а именно: как начало познания и знания, и как начало внешнего существования в природе вещей. В самом деле, само это имя, «existentia», означает как бы «extra-stantia» (стояние вовне)). И это же говорит Философ: что одни и те же начала у бытия и познания. Платон тоже полагал, что идеи – подобия и сущности вещей – необходимы как для их познания, так и для возникновения. Я в достаточной мере отметил это в первом издании Толкования на книгу Бытия]. – Ср. *Exp. in Gen.*, I^a ed., LW I. P. 49–50; 2^a ed., *ibid.*, p. 186–187.*

¹³¹ См.: БТ. № 40. Гл. 3. С. 45, прим. 118.

¹³² См.: БТ. № 40. Гл. 3. С. 43, прим. 112.

¹³³ *Exp. in Io.*, LW III. P. 28–29, n. 34.

¹³⁴ *Ibidem*: ...nota quod Dei et divinorum omnium, in quantum divina sunt, est inesse et intimum esse. Patet hoc in prima propositione De causis, specialiter in commento. Patet etiam in primo effectu Dei foras, qui est esse, omnium intimum, secundum illud Augustini: «intus eras et ego foras» [...заметь, что Богу и всему божественному, поскольку оно божественно, свойственно быть внутри и быть самым внутренним. Это очевидно из первого предложения «Книги о причинах», особенно из комментария. Это же очевидно из первого следствия Бога вовне, каковым является бытие – самое внутреннее из всего, согласно речению Августина: «Ты был внутри, а я – вовне»]. – См. ссылки *ibid.*, p. 28.

и первичной» укорененности в вещах *ratio*, или «слова», если каждое из этих утверждений Майстера Экхарта рассматривать в соответствующей перспективе. Ссылка на «Книгу о причинах»¹³⁵ в связи с вопросом о «следствии Бога» раскрывает его смысл: бытие, это первое тварное следствие, есть наивысшее в порядке творения – порядке, предполагающем внешнее отношение твари к божественной производящей Причине. Вне первой Причины нет более универсального и первичного следствия, чем *esse*. Стало быть, если вещь, принимающая существование *ab alio* [от иного], рассматривается как тварь и в поле зрения, ограниченном горизонтом тварного бытия, она не имеет ничего более внутреннего, чем *ipsum esse*. Но если вещь рассматривается в ее чтойности, или *ratio*, то есть со стороны начала ее бытия и познаваемости, она «есть то, что она есть», и не обязана этим ничему «иному», потому что с этой стороны она не зависит ни от божественной производящей причинности, ни от какой-либо другой причины, отличной от нее самой. Как мы недавно видели, Майстер Экхарт ссылается на Аверроэса¹³⁶ в подтверждение того, что первая Причина бытия вещей такими, каковы они есть, заключается не в Боге, а в них самих, в их чтойности, то есть в идеальной сущности. *Causa prima omnis rei ratio est* [Первопричиной всякой вещи является ее идея]¹³⁷. Эта внутренняя формальная причинность просвечивает в логической структуре вещи, являя ее чтойность запечатленной в дефиниции.

Коль скоро чтойности вещей составляют собственный предмет метафизики, которая безразлична к «природному», или «физическому», бытию – бытию индивидуальных субстанций, подверженных действию внешних причин¹³⁸, – это умозрение абстрактных сущностей должно сближаться по своему методу с логикой, анализирующей формальные начала истинного вне зависимости от существования реальных вещей. Гальвано делла Вольпе¹³⁹ был прав, когда указывал на чисто логическое понимание истины у Майстера Экхарта и противопоставлял его в этом пункте Фоме Аквинскому, у которого логическая истина постижения непременно должна была опираться, как на онтологическое основание, на реально существующие вещи¹⁴⁰. Поскольку существование принадлежит вещам лишь в той мере, в какой они сотворены Богом (*ab alio*), тогда как сущность – или, вернее, чтойность – составляет их внутренний и собственный принцип и корень (*non ab alio* – не от другого)¹⁴¹, метафизик, согласно Майстеру Экхарту, должен был бы стараться постигнуть истинную сущность вещей вне их тварного существования, в несотворенном и «несотворимом». Различие между двумя аспектами, в которых бытие рассматривается метафизиком и математиком, с одной стороны, и физиком – с другой¹⁴², есть не просто расхождение в общепотребительном способе выражения,

¹³⁵ Бытие, согласно *De causis* [«Книге о причинах»], есть первая сотворенная реальность (4^a propositio). См.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 183, прим. 14; ср.: Там же. С. 220, прим. 165.

¹³⁶ См.: БТ. № 40. С. 44.

¹³⁷ *Exp. in Io.*, LW III. P. 12, n. 12.

¹³⁸ См.: БТ. № 40. С. 39.

¹³⁹ *Volpe G. della. Il misticismo speculativo di Maestro Eckhart*, 1^{re} éd. (Bologna, 1930). P. 116–117.

¹⁴⁰ *De veritate*, q. 1, a. 1. Cp. I^a, q. 16, a. 1, ad 3^m.

¹⁴¹ См.: БТ. № 39. Гл. 3. С. 83, прим. 10.

¹⁴² См.: БТ. № 40. Гл. 3. С. 37, прим. 81 и С. 39–46 *passim*. – Эти два типа познания – *epoptica* [созерцательное] и *naturalis* [физическое] – которые неоплатоническая традиция пыталась найти у Платона, противопоставляя «Парменида» «Тимею», характеризовались следующим образом

а обдуманый тезис, отвечающий внутренним требованиям мысли доминиканского Учителя.

Итак, метафизика – это наука о чтойностях, об истинном бытии вещей в их первопричинах, или идеях: наука, которую непрестанно искали античные философы. Ссылаясь на Аверроэса¹⁴³ в контексте, где скорее ожидалась бы ссылка на одного из авторов из обширной семьи платоников, тюрингский мистик хотел этим показать, что «сущее как таковое», то есть собственный предмет метафизики, принадлежит к области чистой эссенциальности, а она трансцендентна внешней причинности, противопоставляющей творения Богу. Для Ибн Рушда, который отказывался признавать творение *ex nihilo*, провозглашаемое богооткровенными «тремя Законами»¹⁴⁴, «сотворение» субстанций означает облачение материи в форму; эта форма – в той мере, в какой она соответствует дефиниции, – есть чтойность вещи и «первопричина» всего того, что есть вещь. Для Майстера Экхарта произведение индивидуальных субстанций есть творение в христианском смысле, потому что формы и материя были произведены из ничего действием всемогущей божественной производящей причинности. Тот факт, что чтойность является для него «сущностной», или «изначальной», первопричиной, объясняется в первую очередь тем, что, прежде чем возникнуть вовне, чем получить *esse ab alio* в той или иной форме, вещи живут в Боге. Они пребывают в Нем как вечные идеи – вернее, как единственная Идея: Логос Отца.

Не имея другой причины жизни, кроме самой Жизни, которая в *sum qui sum* божественного Ума возвращается к своей собственной Сущности, вещи не должны здесь отвечать на вопрос «для чего?» (цель) или «почему?» (производящая причинность). А вот на вопрос «что?» отвечают сущностные причины, являя то, что суть вещи сообразно их различным чтойностям, или логосам. Это чтойностное «выявление» есть излучение «логосов» (или Логоса) вовне их самих. Ибо умный свет светит лишь во тьме творений¹⁴⁵, где активный интеллект воспринимает явление вечных чтойностей, высвобождая их из «тени ничто». Непостижимая в себе самой¹⁴⁶, сущностная Причина позволяет познать следствия, которые она заключает в своих «началах», то есть в родах и видах, конституирующих различные чтойности вещей: этот собственный предмет человеческого интеллекта.

в одном пассаже у Халкидия, представлявшем особый интерес для Шартрской школы: Haec quippe naturalis, illa epoptica est. Naturalis quidem, ut imago nutans aliquatenus et in verisimili quadam stabilitate contenta; epoptica vero, quae ex sincerissimae rerum scientiae fonte manat [Одно познание – физическое, другое – созерцательное. Физическое – как образ, несколько колеблющийся и состоящий в более или менее устойчивом правдоподобию; созерцательное же – то, которое происходит из достовернейшего источника знания о вещах] (*Wrobel J. Platonis Timaeus, interprete Chalcidio, cum eiusdem commentario. Teubner, 1876. P. 303*). По этому вопросу см.: *Klibansky R. Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance // Mediaeval and Renaissance Studies. Vol. I, n. 2. London, 1943. P. 282 s.*

¹⁴³ См.: БТ. № 40. Гл. 3. С. 45, прим. 118.

¹⁴⁴ Об учении о творении, которое принимается иудеями, христианами и мусульманами, см.: *In Metaphys.*, comm. 18 (Venetiis, 1552), f. 143^{va}, l. 66–143^{vb}, l. 1: *Imaginatio ergo super creationem formarum induxit homines dicere formas esse et datorem esse formarum; et induxit Loquentes trium legum, quae hodie quidem sunt, dicere aliquid fieri ex nihilo* [Итак, фантазирование о сотворении форм побудило людей говорить о том, что имеются формы и податель форм; и побудило Пророков трех законов, которые существуют и сегодня, говорить, что нечто произошло из ничего]. – Ср. *ibid.*, f. 143^{vb}, ll. 14–20.

¹⁴⁵ *Exp. in Io.*, LW III. P. 17–18, n. 20. Ср. *ibid.*, p. 11, n. 11 (см. выше, прим. 127).

¹⁴⁶ См.: БТ. № 40. Гл. 3. С. 42, прим. 105. Ср. *Exp. in Io.*, LW III. P. 62, n. 74.

Вне сущностной Причины чтойность не была бы познаваемой: «Пребывая в разделении и смешении» в индивидуальных субстанциях, она уже не принадлежит к «области ума»¹⁴⁷. Стало быть, человеческое постижение познает различные чтойности, если можно так сказать, в области «между тварным и нетварным»: там, где идеальные логосы тварных вещей выражаются в дефиниции, в этом «среднем термине доказательства, или, вернее, в самом доказательстве, через которое совершается познание»¹⁴⁸. В той мере, в какой дефиниция субъекта служит *medium demonstrationis*, средним термином силлогизма, она представляет собой элемент логики; но в качестве *tota demonstratio* [всецелого доказательства], через которое познается сущность вещи, дефиниция, или чтойность, принадлежит метафизике. В самом деле, создается впечатление, что в этом случае *demonstratio* означает для Майстера Экхарта нечто большее, чем доказательство: это скорее чтойностная манифестация того, что данная вещь представляет собой «на самом деле», то есть неизменно и вечно. Это явствует из той фразы, которая завершает приведенный выше фрагмент, ибо «демонстрация» чтойности описывается в нем в метафорических образах света во тьме, заимствованных у св. Иоанна (1, 5): *Constat ergo, quod in rebus creatis nihil lucet praeter solam rerum ipsarum rationem* [Итак, очевидно, что в тварных вещах ничто не светит, кроме одной только сущности самих вещей]¹⁴⁹.

Так вот, эта *ratio rerum* [сущность вещей] есть нечто всецело внутреннее для всякой единичной вещи, но при этом остается для единичного всецело внешним: *tota intus, tota deforis* [вся внутри, вся снаружи]¹⁵⁰. Майстер Экхарт приводит два примера такого способа присутствия: род «живое существо» во всяком виде и вид в животном индивиде, или вечная сущность круга во всех существующих кругах одновременно являются для этих частных сущих «всецело внутренними и всецело внешними». «Нет ничего настолько же вечного, насколько вечно идея круга», — говорит св. Августин. Уничтожится ли она вместе с неким подверженным уничтожению кругом, по отношению к которому остается всецело внешней? Но в то же время она пребывает *tota intus* [вся внутри], ибо являет в материальном круге свою вечную сущность. Стало быть, она подобна «свету во тьме»: *non inclusa, non premixta, non comprehensa* [не включена, не примешана, не объята]. Именно об этом говорил еще св. Иоанн: *et tenebrae eam non comprehenderunt* [«И тьма не объята его» — Ин 1, 5]. Та же истина выражена в *Liber de causis* [«Книге о причинах»]: *Causa prima regit res omnes praeter quod commisceatur cum eis* [Первая

¹⁴⁷ *Lib. Parabol. Gen.*, С., f. 29^{ra}, ll. 33–38. Это место цитируется ниже, в прим. 186.

¹⁴⁸ См. выше, прим. 127. Ср. в том же *Exp. in Io.*, LW III. P. 26, n. 32. — *Аристотель*. Вторая аналитика I, 8, 75 b; II, 10, 94 a.

¹⁴⁹ См. *ibidem*.

¹⁵⁰ *Exp. in Io.*, LW III. P. 11, n. 12: ...sciendum quod *verbum*, logos sive ratio rerum sic est in ipsis et se tota in singulis, quod nihilominus est se tota extra singulum quodlibet ipsorum, tota intus, tota deforis [... Следует знать, что *слово*, логос, или сущность вещей, таким образом пребывает в них, причем всецело — в единичных вещах, что, тем не менее, всецело пребывает вне каждой из единичных вещей: вся внутри, вся снаружи]. — Николай Кузанский приписал на полях: Nota: ratio rerum tota intus et tota foris [Заметь: сущность вещей — вся внутри, вся снаружи]. — Ср. в *Exp. in Sap.* (in *Archives.*, IV. P. 240) то же самое выражение применительно к Богу: Deus sic totus est in quolibet, quod totus est extra quodlibet [Бог таким образом всецело пребывает в всяком сущем, что всецело пребывает вне всякого сущего]. Это подтверждает, насколько интерпретация только что процитированного текста из *Exp. in Io.*, которую предлагает В. Банге, чужда мысли Майстера Экхарта (см. выше, прим. 126).

причина правит всеми вещами, не смешиваясь с ними]. В самом деле, Первопричина всех вещей – это «ratio», «логос», *verbum in principio* [«В начале было Слово»]¹⁵¹. Познавать сущность вещей означает познавать вещи в их началах, где они светят и суть свет¹⁵²; познавать конкретное в абстрактном, причастное – в причастуемом, праведное – в праведности, рождающей его как праведное¹⁵³. Таково познание тварных следствий в их сущностной Причине, которая лучится во всем сущем, не смешиваясь с творениями и скорее удерживая их изнутри, нежели удерживаясь ими. Истинное познание достигает тварных вещей не в них самих, не в их индивидуальных природах, которые принадлежат к *esse secundum* [вторичному бытию], лишенному истины¹⁵⁴, а в области ума: там, где их вечные чтойности, их нетварные идеи являют себя и позволяют дать определение вещам. *Ratio, id quod est, ad intellectum pertinet et ad veritatem; veritas enim in solo intellectu est, non extra* [Сущность, то, что есть, принадлежит уму и истине; ибо истина пребывает только в уме, не вовне]¹⁵⁵.

Таким образом, познание чтойностей предполагает некое улавливание *esse primum* [первичного бытия] творений, своего рода интеллектуальную интуицию, которая позволила бы познать тварные вещи в их «нетварных и несотворимых» идеях, в их «изначальных причинах», и обрести в чтойностных определениях неизменную науку об изменчивых сущих, которые чужды истине в их *esse secundum*, вторичном бытии – «сотворимом и тварном»¹⁵⁶. Это ставит перед нами ряд проблем, которые мы не сможем решить, не рассмотрев сначала учение Майстера Экхарта о человеческом интеллекте. Но уже сейчас можно заметить, что такое познание различных чтойностей, выражаемых в дефинициях, хотя и нуждается в преодолении собственно тварного уровня и во встрече с нетварной реальностью божественного *intelligere*, не означает, однако, что творения, познаваемые в их идеальных сущностях, познаются в самой Сущности Бога. Если бы это было так, «логосы» вещей не отличались бы друг от друга и не выражались бы в определениях, потому что Сущность не имеет в себе никаких различий. Определение может быть дано лишь тому, что имеет пределы; если Бог остается неопределимым, то именно потому, что Он беспределен, по выражению Авиценны¹⁵⁷.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 11–12. – *Lib. de causis*, propositio 20 (Steele, p. 177; Bard., pp. 19, p. 181). Экхарт не называет св. Августина; текст, которым он пользуется, взят из трактата «De immortalitate animae» [«О бессмертии души»], с. 4, n. 6 (PL 32, col. 1024).

¹⁵² *Ibidem*, p. 17, n. 20: *Unumquodque enim lux est et lucet in suis principiis* [Ибо всякий свет существует и светит в своих началах].

¹⁵³ *Ibidem*, p. 13, n. 14.

¹⁵⁴ См.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 184–186.

¹⁵⁵ *Exp. in Ex.*, C., f. 52^{ra}, ll. 33–35.

¹⁵⁶ *Exp. in Sap.*, in *Archives.*, III. P. 343.

¹⁵⁷ *Exp. in Ex.*, C., f. 48^{va}, ll. 6–10: *Deus enim nobiscum est, utpote indistinctus, nos autem secum non sumus, utpote distincti, quia creati et terminati. Propter quod Deo, utpote interminato, diffinitio non competit, ut ait Avicenna. Diffinitio enim ex terminis est* [Бог пребывает с нами как неотличимый, мы же не пребываем с Ним как неотличимые, потому что мы тварны и ограничены пределами. Поэтому Бог, будучи беспредельным, не подлежит определению, по словам Авиценны. Ибо определение составляется из терминов [=пределов]. – *Авиценна. Metaphysica*. Tr. VIII, cap. 4 (ed. Venetiis, 1508), f. 99^{rb}, 1128–1131: *Primus igitur non habet genus, et ideo non habet differentiam. Quia enim non habet genus, non habet differentiam, ideo non habet diffinitionem. Nec fit demonstratio de eo, quia ipse non habet causam. Similiter non quaeritur de eo quare* [Итак, Первый не имеет рода, и поэтому не имеет видového отличия. А поскольку Он не имеет рода и видového отличия, не имеет Он и определения. И доказательство о Нем не составляется, потому что Он не имеет причины. Точно так же не спрашивают о Нем, почему (Он существует)].

Чтобы подлежать дефинициям и различаться между собой, в то же время сохраняя принадлежность к *esse plenum* [полному бытию] в «кипящей» жизни божественного Ума, идеальные сущности творений должны схватываться человеческим познанием в их непосредственном отношении к тварным сущим: к пределу их выхода *ad extra* [вовне].

В одном месте из II Толкования на книгу Бытия Майстер Экхарт доказывает шестью доводами, что вещи «не были лишены бытия» до того, как были произведены вовне, в их собственные природы. Различные «идеи» тварных сущих (например, животные виды «лев» или «лошадь») предстают здесь как нетварные и предшествующие творениям. Тем не менее каждая отличная от других идея «выражает нечто иное, чем обнаженную Сущность Бога»: ее «простое единство» исключает все, что несет в себе инаковость или число — разве что они будут пребывать в нем «согласно разуму». В качестве иллюстрации такого виртуального присутствия в Боге множественности, отличной от Его Сущности, приводится довольно неожиданный пример: зло не могло бы быть тем, что оно есть, если бы некоторым образом не существовало в благой природе тварного сущего¹⁵⁸. Чтобы понять важность этого сравнения, надо вспомнить все, что было сказано выше об отношении *Unum* [Единобого] к *Omnia* [Всему]¹⁵⁹. Единое являет абсолютную неразличимость *Esse* и Сущности, но в то же время, противопоставляя божественное Бытие всему отличному от него, оно определяет это бытие по отношению ко множественности. Будучи «отличной» от *omnia*, божественная «неразличимость» есть Сущность, взятая в ней самой как *puritas essendi* [чистота бытия]; будучи «неотличимой» от всего сущего, она есть все-единство и *plenitudo essendi* [полнота бытия] в Едином, в Уме Отца — начале всемогущего действия. «Идеи» вещей обладают в божественном Интеллекте той же сущностной «чистотой» и «полнотой»: в качестве «чистой» идеальная сущность должна быть исключительно тем, что она есть, то есть отличной от любой другой сущности¹⁶⁰; но в качестве *esse plenum* она должна оставаться

¹⁵⁸ *Lib. Parabol. Gen.*, C, f. 29^{rb}, 39–53: Ratio qua producitur in esse leo est alia et distincta a ratione equi. Haec autem ratio non est nichil, nec ipsa producitur, sed est ante rem cuius est ratio et secundum ipsam res producitur. Tota in re producta et tota extra. Propter quod, re mutata vel corrupta, ipsa, scilicet ratio, nec corrumpitur nec mutatur. Hoc ex Augustino. Iterum etiam, ratio ista cum sit distincta, alia huius et alia alterius, oportet concipere quod aliud dicat preter nudam Dei essentiam in qua nulla alietas, nullus numerus, nec re nec intellectu, sed simplex unitas. Planum est autem quod talis ratio ante non potest esse ratio sine omni esse, quia nec malum potest esse malum sine omni esse; propter quod nichil est se toto malum, sed semper malum est in bono, in bono creato aliquo [Идея, через которую производится в бытие лев, — иная, отличная от идеи лошади. Но эта идея не есть ничто и сама не производится, но существует до вещи, идеей которой она является, и сообразно этой идее производится вещь. Идея пребывает целиком в произведенной вещи и целиком вне ее. Поэтому при изменении или уничтожении вещи она, то есть идея, не уничтожается и не изменяется. Так говорит Августин. Далее, поскольку эта идея различна — одна у этой вещи и другая у той, — следует полагать, что она выражает нечто помимо голой сущности Бога, в которой нет никакой инаковости, никакого числа — ни в действительности, ни в мысли, — но есть только простое единство. Ясно, однако, что такая предшествующая идея не может быть идеей без всецелого бытия, ибо и зло не может быть злом без всецелого бытия. Поэтому ничто не является целиком злым, но зло всегда пребывает в благе: в некоем тварном благе]. — Что касается ссылки на Августина, см. выше, прим. 151.

¹⁵⁹ См.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 210–212.

¹⁶⁰ Ср. в *Lib. Parabol. Gen.*, C, f. 29^{ra}, II. 22–26: пример с золотом, которое является чистым золотом только в своей видовой сущности. Этот текст цитируется ниже; см. прим. 183.

неотличимой от *vivere* [жизни] и *intelligere* [мышления] Бога¹⁶¹. Эта антиномия «неразличимого различия» выражается в образе «Жизни», или «формального кипения», в котором *omnia* [все] проникает друг в друга в Едином, не давая места инаковости и числу. Они появляются только в изведении творений вовне: в субстанциальных формах частных сущих. Если человеческий интеллект познает вещи в их *различных* вечных идеях, это происходит потому, что момент отрицания, позволяющий дать дефиницию, есть обратная сторона чистого утверждения некоторого вида или рода. Это редуцированный, стянутый до некоторого фиксированного предела модус неопределенного *negatio negationis* [отрицания отрицания], свойственного Единому, которое выражает абсолютную неразличимость Сущности. Подобно тому, как зло может существовать лишь в благой природе и как отрицание зависит от утверждения, так идеальная сущность хотя и отличается от других сущностей в дефиниции, дающей ее познать, но субсистировать в Едином должна неразличимо – как «отрицание», включенное в *negatio negationis* и поглощенное этим «чистейшим утверждением» абсолютного Бытия.

Если бы человек мог познать сущностные причины, или чтойности, в них самих, он познавал бы их как единственную Чтойность, Идею или Слово в божественном Интеллекте. Но человек познает в «идеях» не что иное, как творения: идеи делают вещи познаваемыми, высвечивая изнутри темноту их тварного существа, мутного и непознаваемого в своей частичности. Возрастающая общность видов и родов, в которых человеческий интеллект познаёт и определяет различные чтойности, приходит в итоге к абсолютной и неразличимой универсальности Бытия, запредельного видам и родам¹⁶²: к той тайной глубине, откуда единственная Идея озаряет и наполняет светом все ею произведенное. Мы увидим, что Майстер Экхарт пользуется при этом стоическим понятием семенных логосов, которое позаимствует у св. Августина. Оно даст ему возможность обосновать познание чтойностей в той мере, в какой они различаются между собой и предстают как множественные; но в то же время позволит не связывать себя обязательством отделять эти «слова», или «логосы», от Логоса в Интеллекте Отца, где они приводятся к их изначальному тождеству.

Человеческое познание как бы растянуто между нетварным и тварным. Чтобы быть истинным, оно должно схватывать тварные вещи не в них самих, а в их чтойностях, или сущностных причинах, принадлежащих божественному Уму; чтобы быть познанием различных и, следовательно, определимых чтойностей, оно должно обнаруживать тот умный свет, который высвечивает сущностную Причину в области тварного, где она «во тьме светит», будучи непознаваемой в самой себе «Тьмой»¹⁶³. Между этими двумя «тьмами» – тьмой неразличимости божественной Сущности и тьмой раздробленности тварных субстанций – простирается «область ума», где вещи предстают «сущностно истинными» в своих

¹⁶¹ Ср. *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III. P. 352: различные в своих тварных формах идеи «льва», «человека», «солнца» неразличимы в Боге, где они вовсе не являются взаимоисключающими формами.

¹⁶² См.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 221–222.

¹⁶³ *Exp. in Ex.*, LW II. P. 18, n. 13: «Tenebrae» – *abscondita Dei*, «super faciem abyssi» – *super rationem omnis creaturae* [«Тьма» – сокровенное Бога, «над бездною» – над сущностью всякой твари]. Ср. *Exp. in Io.*, LW III. P. 193 s., n. 195.

«началах», то есть в родах и видах. Человеческий интеллект находит эти начала, очищая творения от *esse secundum* и возвышаясь к *esse primum* их вечных чтойностей¹⁶⁴. *Ad hoc facit quod communiter dicitur quod verum est in solo intellectu, cuius obiectum est rerum quidditas, quae consistit in generibus et speciebus, quae, ut innuit Porphyrius, in solis nudisque puris intellectibus consistunt* [По этой причине обычно говорится, что истинное заключено только в интеллекте, объектом которого является чтойность вещей. Она состоит в родах и видах, которые, по замечанию Порфирия, принадлежат к одним лишь простым и чистым Умам]¹⁶⁵. Чтобы стать познаваемыми и обзавестись своими дефинициями, тварные вещи должны подвергнуться своего рода «обожению»¹⁶⁶ со стороны человеческого интеллекта: он возводит вещи к их *esse primum*, откуда излучаются их нетварные чтойности.

На этом замечании мы отложим вопрос о познании тварных вещей, чтобы вернуться к нему позднее, при рассмотрении природы человеческого постижения у Майстера Экхарта. Когда мы обратимся к учению тюрингского доминиканца о бытии, все сказанное о «растянутости» этого познания между тварным бытием вещей, взятых в их собственных природах, и нетварным бытием вещей в божественном Интеллекте позволит нам отчетливее понять, что же означало для Майстера Экхарта различие между *esse ab alio* [бытием от иного] и *essentia non ab alio* [сущностью не от иного] в тварных сущих.

¹⁶⁴ *Lib. Parabol. Gen.*, C, f. 29^{ra}, ll. 17–22: ...notandum quod res ex primo et in primo modo habent veritatem et sunt vere id quod sunt essentialiter constitutae ex generibus et speciebus, plene esse indiviso et impermixto omni alieno quomodolibet; extra vero non habent esse plenum indivisum et impermixtum [...следует заметить, что вещи только из первого и в первом истинны и поистине суть то, что они суть, будучи сущностно составленными из родов и видов и обладая полнотой нераздельного бытия, никоим образом не смешанного с чем-либо ему чуждым; вовне же они не обладают полнотой нераздельного и несмешанного бытия].

¹⁶⁵ *Ibidem*, ll. 28–33. – *Porphyre. Isagoge* (Introduction aux Catégories d'Aristote), éd. A. Busse // *Commentaria in Aristotelem graeca* (Acad. de Berlin, 1887). IV, 1: греч. текст р. 1, ll. 10–11; латинский перевод Боэция, р. 25, ll. 10–11. – В начале Введения Порфирий заявляет, что будет рассматривать тему родов и видов исключительно с точки зрения логика, не задаваясь вопросом о том, существуют ли они реально сами по себе, или же речь идет о чистых понятиях нашего ума (ἐν μόναϊς ψυλαῖς ἐπινοαῖς). Боэций так перевел это место: ...Mox de generibus ac speciebus illud quidem, sive subsistunt, sive in solis nudisque intellectibus posita sunt... [...Далее, о родах и видах, пребывают ли они сами по себе или полагаются в одних лишь чистых постижениях...]. Методологическая оговорка Порфирия преобразилась у Майстера Экхарта в доктринальную позицию: роды и виды принадлежат к уровню «простых и чистых Умов». Нет нужды добавлять, что это не имеет ничего общего с «чистыми постижениями» из текста Порфирия. Во фразе, которая непосредственно следует за ссылкой на Порфирия, Экхарт с той же свободой трактует отрывок из *De anima* [«О душе»] Аристотеля, отождествляя интенциональные *species* с логическими видами: Ipse etiam philosophus dicit quod anima est locus specierum non tota, sed intellectus [Сам философ говорит, что не вся душа являетсяместилищем видов, но интеллект] (*Lib. Parabol. Gen.*, loc. cit.). Ср.: *Аристотель*. О душе. III, 4, 429 а 27.

¹⁶⁶ Это выражение встречается среди *rationes Equardi* [доводов Экхарта], цитируемых францисканским ученым богословом Гонсальве де Балбоа в *Quaestio* [«Вопросе»], обращенном против тезисов Экхарта. См: LW V. P. 63, n. 18.

8. Чтойность и «esse secundum»

После публикации Г. Денифля¹⁶⁷ многие критики единодушно находят у Майстера Экхарта «томистское различие» между *essentia* и *esse* в тварных сущих¹⁶⁸. Даже среди тех, кто пытается противопоставлять мысль немецкого

¹⁶⁷ Denifle H. Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre // Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, II (1886), S. 417–615. – В исследовании, посвященном реальному различию между сущностью и существованием в философии Средневековья, Денифль не дифференцирует в достаточной мере учения Авиценны, Гийома Овернского, Альберта Великого и Фомы Аквинского (S. 486–488). В этой обобщенной форме, которая уже не является собственно томистской, он находит у Майстера Экхарта в тварных сущих различие между чтойностью, или сущностью, и *esse*, или существованием, которые тождественны в Боге (S. 439–441; 489–491). Будучи чрезвычайно важным в мысли Экхарта, пишет Денифль, именно это различие «составляет... исходный пункт его основополагающего усмотрения» (S. 488). Но выдающийся доминиканский эрудит прекрасно видел, что «реальное различие у Майстера Экхарта особенно четко проступает именно там, где он отходит от учения своих предшественников» (S. 489). Прискорбно, что вместо того, чтобы сделать вывод о радикальном отличии Экхарта от Фомы в понимании бытия, Денифль не нашел у тюрингского доминиканца ничего, кроме недостатка проницательности: «Вероятно, Экхарт был не в состоянии дать ответ на вопрос о том, что, собственно говоря, представляет собою *esse* в его противоположности *essentia*» (S. 490). *Esse*, которое, по мнению Денифля, Майстер Экхарт не сумел отчетливо помыслить, хотя и отличается от принимающих его тварных сущностей (как у св. Фомы), однако не отличается от божественного Бытия, от которого оно сообщается. Совершенно справедливо Денифль сближает это экхартовское *ipsum esse*, отличное от конкретного *id quod est* [«того, что есть», сущего], с абстрактным *esse* Боэция и приводит следующую цитату из *De hebdomadibus* (PL 64. Col. 1311 C): «*Id quod est habere aliquid praeter quam quod ipsum esse potest; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum*» [«То, что есть, может обладать чем-то помимо самого бытия; тогда как само бытие не имеет ничего примешанного помимо себя»]. Но под давлением настойчивого желания Денифля рассматривать учение о бытии у Экхарта в свете томистской ортодоксии это исследование, на миг показавшееся направленным в сторону верного «основополагающего усмотрения» экхартовской онтологии, приводит лишь к принижению мысли тюрингского Учителя: «...Экхарт... слишком слабо различал *esse* и *esse*... Поскольку Экхарт нечетко различает понятия между собой, ему оставался лишь шаг до отождествления *esse* твари с *esse Dei*» (S. 491).

¹⁶⁸ Г. Денифль, которому принадлежит заслуга открытия части латинских сочинений Майстера Экхарта, стоит первым в ряду «томистских» критиков мысли тюрингского мистика. Среди последних есть два направления, из которых первое представлено защитниками томистской ортодоксальности (и вообще ортодоксальности) Майстера Экхарта от упреков со стороны Денифля (О. Karrer, W. Bange); другое – менее снисходительными критиками. Среди них мы видим преп. о. Тери, доминиканца, который еще более заостряет нелестные выражения Г. Денифля. О. Тери считает своего собрата по Ордену доминиканцев страдавшим «нечеткостью ума» и не способным понять проницательное учение Ангельского Доктора. Как у первых, так и у вторых критиков томистский характер различия сущности и существования у Майстера Экхарта не вызывает никаких сомнений. Например, Отто Каррер довольствуется кратким замечанием на этот счет в своей работе: «Meister Eckehart: Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit». München, 1926. Anmerkungen. S. 211, Anm. 34. Преп. о. Тери в примечаниях к *Exp. in Sap.* просто провозглашает эту очевидную для него истину в одной фразе (*Archives.*, IV. P. 255, note 4), которая вызвала суровую, но справедливую критику со стороны Muller-Thym (op. cit., p. 12; p. 78, note 33). Вильгельм Банге более откровенен: заявив в начале своего труда (op. cit., S. 30), что Майстер Экхарт исповедовал реальное различие между сущностью и существованием, он затем посвящает ему целую главу (II^e part., chap. I): «Der reale Unterschied zwischen Sosein und Dasein» (S. 117–140). Банге сводит вопрос об *ipsum esse* и тварной сущности у Экхарта к вопросу о *quo est* и *quod est*. Он пытается найти у Майстера Экхарта такое экзистенциальное *quo est* [«то, через что»], которое соответствовало бы *ipsum esse* [самому бытию] у св. Фомы: пытается для того, чтобы отклонить упрек в смешении между *esse commune* [общим (тварным) бытием] и *Esse divinum* [божественным бытием], сформулированный Денифлем. Но текст, извлеченный из актов Кельнского процесса (*Archives.*, I. P. 193, 4), на который Банге в первую очередь опирается в своих возражениях против Денифля, не позволяет разглядеть в *esse formaliter inhaerens* [формально укорененном бытии] тварное

доминиканца мысли Ангельского доктора, некоторые считают своим долгом признавать в этом пункте зависимость Экхарта от Фомы Аквинского¹⁶⁹. Однако по ходу нашего исследования¹⁷⁰ мы неоднократно вынуждены были спрашивать себя, играет ли эта дистинкция у Майстера Экхарта ту же самую роль, которую она могла играть в структуре тварного сущего у св. Фомы. Если бы это было так, если бы именно в этом пункте тюрингский Учитель был настоящим томистом, речь не могла бы идти всего лишь о детали, общей двум разным онтологиям. Реальное различие между актом существования и сущностью в тварных сущих – фундаментальная предпосылка всей метафизики св. Фомы; принимая или отвергая ее, выказывают себя приверженцами или противниками всего томистского учения о бытии, в котором «экзистенциальный» момент остается главенствующим, хотя при этом не исключается и не умаляется значение сущностей. Но мы уже отмечали преобладание «эссенциалистских» черт в метафизике Майстера Экхарта¹⁷¹. В самом деле, само ее определение исключает из собственной области «науки о сущем как таковом» производящую причину, наделяющую творения существованием¹⁷². При таких условиях как ни умножай число цитат из текстов Экхарта, где он различает сущность и существование в тварных сущих, повторяя томистские формулировки, этим будет доказано лишь одно: различая в своем учении сущность и *esse*, Майстер Экхарт полагал, что находит те же самые идеи у Фомы Аквинского. Между тем единственная задача, которая стоит здесь перед историком, заключается в поисках того смысла, который доминиканец из Тюрингии вкладывал в это различие, усматриваемое им также у великого Учителя его Ордена.

Одно место из *Liber Parabolarum Genesis* [«Книги притчей Бытия»], где Экхарт намеревается показать, что предсуществование творений в божественной мысли необходимо не только для их познаваемости, но и для их произведения вовне, введет нас в самую сердцевину интересующей нас проблемы. «[В шестых,] идея (*ratio*) подлежащих произведению вещей, – говорит Экхарт¹⁷³, – пребывает

quo est, отличное от той формы, которая сообщает составному сущему *esse hoc vel illud* [бытие тем или другим]. Тем не менее Банге не колеблясь придает томистский смысл «реальному различию» у Экхарта: «Бытие – это актуальность сущности; оно формально со-обусловлено сущностью, поскольку через сущность определяется как бытие некоего конкретного субъекта» (S. 139–140). – Ср. весьма справедливые критические замечания Ганса Хофа (*Hans Hof*: *Scintilla animae*. Lund-Bonn, 1952. S. 151).

¹⁶⁹ Именно такова позиция Генриха Эбелинга, по мнению которого задача Майстера Экхарта заключалась в том, чтобы трансформировать учение о бытии св. Фомы и тем самым сделать его неуязвимым для критики со стороны скотистов. Что касается вопроса, занимающего нас в данный момент, см. гл. III. A: *Das Verhaltnis von gottlichem und kreaturlichem Sein in der Lehre Eckhart*, S. 35–83, из книги: *Ebeling H. Meister Eckharts Mystik. Studien zu den Geisteskampfen um die Wende des 13. Jahrhunderts*. Stuttgart, 1941. Эбелинг отмечает несколько мест, в которых, согласно его толкованию, «Экхарт дословно повторяет учение Фомы о реальном различии между сущностью и существованием» (S. 50 и анм. 67). Но немногим ниже Эбелинг заявляет, что, даже судя по этим местам, «учение Фомы [sic] склоняется к монизму бытия» (S. 54). – Эрих Зееберг (*Seeberg E. Eckhartiana I // Zeitschrift für Kirchengeschichte*. 56. 1937. S. 87–105) полагает, что обнаружил у Майстера Экхарта «бытие как существование», отличное от божественного *Esse* и от тварной сущности. Он добавляет: «Платонику Экхарту мало дело до тварной сущности; однако таким разделением он избегает упрека в пантеизме» (S. 92).

¹⁷⁰ См. прежде всего: БТ. № 38. Гл. 1. С. 175 и БТ. № 40. Гл. 3. С. 39 и след.

¹⁷¹ См. выше, с. 87 и след.

¹⁷² См.: БТ. № 40. Гл. 3. С. 37 и 39–40.

¹⁷³ *Liber Parabol. Gen.*, C, f. 29^{va}, ll. 13–31: *Sexto sic: rerum producendarum (ratio) intra producentem est et intellectu est, semen est, et ipsi convenit ex sui natura esse primum et principium, Io. 1^o: in principio erat verbum. Craecus – «ratio». Ad ipsam enim, per ipsam et secundum ipsam res productae et*

в производящем, в интеллекте; она есть семя, и ей по природе свойственно быть “первым” и “началом”, как сказано у Иоанна, гл. 1: *В начале было Слово*. По-гречески *logos* [λόγος, Слово] означает *ratio* [идею]. Ибо по отношению к ней, через нее и сообразно ей произведенные вещи познаются и пребывают как то, что они суть; и без нее познанное и произведенное – ничто. В самом деле, чтойность, или идея, есть корень и первая причина всего, что утверждается или отрицается о какой бы то ни было вещи. Поэтому Комментаратор [т.е. Аверроэс] в комментарии на книгу VII *Метафизики* говорит, что если познается чтойность чувственных вещей, познается первая причина их всех. Если же вещь уже произведена вовне производящего, она падает и низводится наружу, вовне бытия производящего и вовне Его жизни и постижения. Она затеняется тенью времени или хотя бы тенью творения и сотворенного, то есть сделанного и “стоящего-под” тем, кто производит, низшего по отношению к Нему. Будучи положена вне и ниже начала, вещь попадает в порядок и в подчинение последнего из произведенных началом следствий, то есть в порядок цели, и, следовательно, попадает в порядок блага. Поэтому, согласно Философу, благое пребывает не в душе, но вовне, в вещах».

Внутренняя, семенная причинность, которую Майстер Экхарт в другом месте называет «сущностной»¹⁷⁴, принадлежит чтойности, пребывающей в интеллекте «Производящего», где чтойностные содержания вещей сводятся к единственной Идее. Будучи тождественными Слову в Отчем начале, чтойности (или, вернее, единственная чтойность) вещей, причины их познаваемости и бытия, осуществляют по отношению к творениям функцию Логоса, о которой говорит Иоанн: *Sine ipsa (ratione = quidditate) cognitum et factum est nihil* [Без нее (идеи = чтойности) познанное и произведенное – ничто]¹⁷⁵. Будучи *radix et causa prima omnium* [корнем и первой причиной всего], чтойность как бы предшествует производству *ad extra* [вовне], в котором произведенная вещь становится «низшей» относительно божественного Интеллекта. Она «падает», «низводится» в порядок тварного – в эту сумрачную область изменения и *fieri* [становления], в «тень *ipsum esse*»¹⁷⁶. *Factum*, сотворенное, или *creatum*, тварное, изведенное производящей причиной в его собственное бытие, во вне умного «начала», принимает ущербное бытие в качестве *suppositum* [«под-лежащего», «стоящего-под»]. Такое бытие выпадает на долю всему тому, что «стоит-под» Производящим¹⁷⁷. Итак, область тварного бытия характеризуется наличием «стоящих-под», «суппозитов», то есть индивидуальных субстанций: этих множественных частей, в совокупности образующих мир, *totum* [целое], которое внеположно Интеллекту и принадлежит к порядку цели, то есть Блага. Ведь Благо есть предмет не интеллекта, а воли. Это

cognoscuntur et sunt id quod sunt; et sine ipsa cognitum et factum est nichil. Quidditas enim rerum, quae et ratio, est radix et causa prima est omnium quae de re quacumque vel affirmantur vel negantur. Propter quod Commentator, super 7^a Metaphysicae, dicit quod scita quidditate rerum sensibilium scitur causa prima omnium. Res autem iam producta extra producentem cadit et descendit foris, extra esse producentis et extra ipsius vivere et intelligere, obumbratum [*sic*] umbra temporis [*sic*; может быть стоит вместо *ipsius*] vel saltem factionis et creati, facti scilicet et suppositi, positi scilicet sub et infra producentem, extra et sub ratione principii, cadens in ordine(m) et sub ordine(m) princip(i)ati ultimi et finis, et, per consequens, in ordinem boni. Propter quod, secundum Philosophum, bonum est non in anima sed extra, in rebus.

¹⁷⁴ См.: БТ. № 40. Гл. 3. С. 42.

¹⁷⁵ См. выше, прим. 173.

¹⁷⁶ *Exp. in Sap. (Archives...)*, III. P. 413): *Omnis enim mutatio, utpote fieri, umbra est ipsius esse* [Ибо всякое изменение, будучи становлением, есть тень самого бытия].

¹⁷⁷ См.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 188.

«вторичное бытие»¹⁷⁸ индивидуальной субстанциальности есть «сотворенное бытие» (*esse factum*): то, благодаря чему произведенная во вне, в свою природу вещь является «благой», поскольку благо находится во внешней реальности. Когда Бог в книге Бытия, посмотрев на Свое творение, говорит, что «это хорошо», Он тем самым утверждает также, что творения, Его волей произведенные и наделенные «суппозитами», более не принадлежат Интеллекту. Будучи «благой», сотворенная вещь «несомненно, больше не является истинной», потому что она больше не является «полной», но разделена на индивидуальные субстанции, на фрагменты, пребывающие в материи. «Ибо разделение и число свойственны субстанциям и находятся в субстанциях»¹⁷⁹. Стало быть, *esse factum* [сотворенное бытие] – это существование природ, или индивидуальных субстанций. А поскольку «первая из сотворенных вещей есть бытие»¹⁸⁰ и *creatio est collatio esse* [творение есть наделение бытием]¹⁸¹, постольку творить означает производить подверженное разделению бытие единичных природ, составляющих часть универсума. Это равнозначно утверждению, что производящая причина, то есть творящий акт Бога, изводит частные существующие вещи, индивидуализированные сущностные содержания в субстанции, свойственные каждому тварному существу. И наоборот, в своем «первичном бытии», где «они обладают истиной и поистине суть то, что они суть по своей сущности (*essentialiter*)», вещи образованы родами и видами и заключают в себе полноту нераздельного бытия, «не примешанного каким бы то ни было образом ни к чему чуждому»¹⁸². Приводимый Майстером Экхартом пример достаточно показателен, чтобы его процитировать. Слово «золото» (*li aurum*), говорит он, обозначает видовую полноту (*plenitudo*) и чистоту (*puritas, impermixtio*) металла, именуемого золотом. Но золото, которое соответствовало бы такому

¹⁷⁸ О различии между *primum esse* [первичным бытием] и *secundum esse* [вторичным бытием] см.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 184 и след.

¹⁷⁹ Майстер Экхарт комментирует здесь «авторитетное свидетельство» книги Бытия (1, 3–4): *Dixit quodue Deus: stat lux. Et facta est lux. Et vidit Deus lucem quid esset bona et divisit lucem a tenebris* [«И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош; и отделил Бог свет от тьмы»]. В тексте, который мы цитируем, свет служит примером реальности, которая до того, как быть произведенной *ad extra* [вовне], в свою собственную природу, должна была предсуществовать в уме Творца (*Lib. Parabol. Gen.*, C, f. 29^{ra}, l. 61–29^{rb}, l. 9): *Igitur, lux erat antequam fieret et facta esset. Adhuc autem, quomodo facta esset sine esse quo facta est? Hoc est ergo secundum esse rerum, creaturarum, extra, in natura, per quod esse factum res est bona. Propter quod philosophus ait quod bonum est in rebus. Et hoc, postquam dicitur, facta est lux, sequitur: vidit Deus lucem, quod esset bona; certe iam non vera, utpote non plena sed divisa in suppositis vel in materia. Hoc etiam est quod hic sequitur: divisit lucem. Divisio enim et numerus suppositorum et in suppositis est, indivisio et unitas ex forma et specie est* [Итак, свет был до того, как возник и стал. Но каким образом он стал еще до бытия, через которое стал? Следовательно, то тварное бытие, через которое вещь является благой, есть вторичное бытие вещей, творений, во вне, в природе. Поэтому Философ говорит, что благое находится в вещах. И после слов *Стал свет* следует: *Отделил свет*. В самом деле, разделение и число относится к суппозитам и присутствует в них, а нераздельность и единство идут от формы и вида].

¹⁸⁰ *Exp. in Sap. (Archives.., III. P. 345).* – *De causis*, prop. 4: См.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 183, прим. 14.

¹⁸¹ См.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 181–184.

¹⁸² *Lib. Parabol. Gen.*, C, f. 29^{ra}, ll. 17–23: *Quantum vero ad praesens, notandum quod res ex primo modo habent veritatem et sunt vere id quod sunt essentialiter constitute ex generibus et speciebus, plene esse indiviso et impermixto omni alieno quomodolibet. Extra vero non habent esse plenum et impermixtum* [Что касается настоящего вопроса, следует заметить, что вещи первичным образом обладают истинной и поистине суть то, что они суть по своей сущности, как составленные из родов и видов, полное и нераздельное бытие, не примешанное каким бы то ни было образом ни к чему чуждому].

способу бытия, никогда не найти в вещах, произведенных вовне. В области тварного бытия золото представлено только как «стоящее под» видом, только в единичных «суппозитах», где оно разделяется и в результате утрачивает свою полноту; где подвергается смещению и перестает быть «чистым», а значит, перестает быть «истинным»¹⁸³.

Полнота и чистота *esse* соответствует здесь, в глазах Майстера Экхарта, универсальности вида, противопоставленной частному бытию – бытию «суппозита». В обоих случаях *esse* мыслится в духе философии сущностей: речь идет не о существовании, а о *том, что есть*, взятом на двух разных уровнях сущности. «Полное, нераздельное и несмешанное» бытие обнаруживается только в интеллекте, имеющем своим объектом образованную родами и видами чтойность¹⁸⁴. Это объединенное бытие, стало быть, есть чтойность, или идеальная сущность вещей, пребывающая в божественном интеллекте или в интеллекте человеческом, поскольку этот последний служит «вместилищем видов», *locus specierum*, способным схватывать универсальное. На уровне сотворенного (частного) бытия, как мы видели, чтойность вещи разделяется, «сказывается»¹⁸⁵ в индивидуальных субстанциях; таким образом, она утрачивает чистоту и смешивается с тем, что ей чуждо. Не будучи больше «истинной», она отныне принадлежит не к «области ума», а к «природе», низшей по отношению к уму в той мере, в какой она «произведена вовне вида (*effecta et extra facta*)»¹⁸⁶. Очевидно, что чтойность – остается

¹⁸³ *Ibidem*, II. 23–28: Exempli gratia, li aurum significat totam speciem et ipsam solam huius metalli quod dicitur aurum. Tale autem non est nec invenitur in rebus extra factis, sub specie; in suppositis singularibus vere semper et dividitur, ut non sit plenum, et permiscetur, ut iam non sit verum. Propter quod in omni creato differt suppositum et natura, ut docet Thomas in secundo quolibet [Например, здесь золото означает всецелый вид – и только его – того металла, который именуется золотом. Но таковой не пребывает и не обнаруживается в вещах, произведенных вовне, подчиненных виду. В самом деле, в суппозитах он всегда разделяется, переставая быть полным, и смешивается, переставая быть истинным. Поэтому во всем сотворенном суппозит отличается от природы, как учит Фома во втором «Вопросе о чем угодно»]. – В Quodlibet II (1269, Noel) св. Фома, проводя различие между сущностью и существованием в ангелах (3), отвечает на другой вопрос (4): *Utrum in angelis sit idem suppositum et natura* [Являются ли в ангелах одним и тем же суппозит и природа]. Это параграф 4 вопроса 2 в издании P. Mandonnet (*Quaestiones quodlibetales*. Paris, 1926. P. 43–46). Ср.: *Glorieux P.* La Littérature quodlibetique de 1260 a 1320 // *Bibl. thomiste*. V. 1925. P. 278. – Св. Фома отвечает: в ангелах, этих нематериальных природах, как и во всех прочих тварных сущих, суппозит отличен от природы. Поскольку Майстер Экхарт ссылается именно на Quodlibet II, он должен был принимать нематериальные «суппозиты». Кроме того, этот параграф 4 «Вопроса» св. Фомы, посвященный «составу» ангелов, должен был, в глазах тюрингского доминиканца, исполнять двойную функцию, будучи взят вместе с предыдущим параграфом: *Utrum angelus componatur ex essentia et esse* [Состоит ли ангел из сущности и бытия]. В самом деле, *esse secundum*, которым вещи утверждаются в их «собственных природах», есть единичное бытие суппозитов, сотворенных божественной производящей причиной.

¹⁸⁴ *Ibidem*, II. 28–33 (продолжение текста, процитированного в предыдущем примечании). См. выше, с. 93.

¹⁸⁵ Ср. различие между внутренним характером Слова, «молчащего» в уме Отца, и его внешним аспектом – аспектом Слова, «произнесенного» в творении. См.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 189 и след.

¹⁸⁶ *Lib. Parabol. Gen.*, C, f. 29^{va}, II. 32–42 (продолжение места, цитируемого ниже в гл. 4, § 4): Ipse etiam philosophus dicit quod anima est locus specierum non tota, sed intellectus. Verum est in anima, non extra in rebus: illic enim quidditas rei dividitur, dicitur in suppositis et permiscetur alieno, ut iam non sit vera nec pertineat ad regionem intellectus, sed foris et extra speciem naturae suae effecta et extra facta in materia vel supposito, in natura quae est inferior intellectu, ut patet ex *de causis*, ut sic competit ipsi ratio boni et ratio facti, secundum illud: *vidit Deus quae fecerat, et erant valde bona*, Genesis primo

ли она нераздельной и чистой в интеллекте, или разделяется и «смешивается» во внешнем бытии – всегда принадлежит к порядку сущностей. Производящая причина, как бы проецируя ее вовне, лишь изменяет способ ее бытия в качестве сущности, сводя его к бытию частным сущим – *hoc et hoc ens* [тем или иным сущим]. Это ущербный уровень реальности, близкий к небытию¹⁸⁷.

9. Уровень субстанциальности

В рассмотренных нами текстах «Иносказаний книги Бытия» мы пока не встретили понятия существования, которое действительно отличалось бы от понятия сущности. Когда Майстер Экхарт говорит об *esse* – полном или разделенном, чистом или смешанном, – он придает этому термину обобщенное значение οὐσία, или «того, что есть». Но в противоположность Аристотелю, для которого первая οὐσία, индивидуальная субстанция, была «тем, что есть» на самом деле, тогда как «вторые усии» не имели другой реальности, кроме реальности «предикабилий»*, первое *esse* Майстера Экхарта обозначает чтойности, то есть идеальные сущности, которые наделяются всей полнотой реальности, оставляя *esse secundum* [вторичному бытию] индивидуальных субстанций лишь «тень самого бытия». Эта антиаристотелевская позиция соответствует той перспективе, в которую помещает себя Майстер Экхарт в только что процитированных местах, где он стремится доказать предсуществование творений в божественном Уме¹⁸⁸.

[Сам Философ тоже говорит, что вместилищем видов является не вся душа, но интеллект. Истинное пребывает в душе, не вовне в вещах, ибо там чтойность вещи разделяется, сказывается в субстратах и смешивается с чуждым, и уже не остается истинной и не принадлежит к области ума, но пребывает снаружи и вне своего природного вида, будучи произведена вовне, в материю, или в суппозит: в природу, которая ниже интеллекта, как явствует из книги «О причинах». Ей принадлежит природа благого и сотворенного, как таковая, согласно сказанному в книге Бытия, 1: *И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма* (Быт. 1, 31)]. – Аристотель. О душе. III, 4, 429 a 27. – *Lib. de causis*, prop. 9, comm. (Steele. S. 169; Bardenh., prop. 8. S. 172).

¹⁸⁷ Противопоставляя эссенциалистским онтологиям учения, в которых «быть сущим» означает «существовать», Этьен Жильсон совершенно справедливо замечает, что для последних «между тем, чтобы поистине существовать, и тем, чтобы не существовать вовсе, нет среднего термина». В характеристике, которую он дает эссенциалистской концепции, нетрудно узнать, например, типичные черты онтологии Дунса Скота, которые, однако, менее бросаются в глаза у Майстера Экхарта: «Совершенно иначе обстоит дело в учении, где бытие сводится к сущности. Тогда можно и даже должно различать «степени бытия», пропорциональные степеням чистоты сущности. Именно поэтому Платон может сказать о чувственном мире, что он есть, но есть не вполне, и здесь не будет никакого противоречия... Подобные онтологии узнаются по тому признаку, что бытие в них предстает как переменная величина, пропорциональная сущности, от которой она зависит» (*L'Etre et l'Essence*. P. 30–31). – Онтология Майстера Экхарта, правда, тоже признает разные модусы *ipsium esse*, что типично для философий сущности; однако в ней прослеживается тенденция к тому, чтобы отбросить эти переменные степени бытия в «небытие» и придать «Самому Бытию» абсолютный смысл, исключаяющий любые средние термины между «быть» и «не быть». Такой перенос черты, характерной для томистского «экзистенциализма», в план эссенциалистской онтологии придает оригинальный поворот учению Майстера Экхарта об аналогии.

* Предикабилии – уровни логического древа у Порфирия (общий род, род, вид, индивид и т. д.).

¹⁸⁸ *Liber Parabol. Gen.*, C, ff. 29^{ab}, l. 34–30^{ra}, l. 23. Это место, которое относится к изложению текста: *Et dicit Deus: «fiat lux», et facta est lux* [«И сказал Бог: да будет свет. И стал свет» (Быт. 1, 3)], начинается так: *Postremo, quia multi luctabantur, ut estimo, quod lux et caetera producta in esse non erant absque omni esse antequam foris in natura producerentur, declaretur hoc (quamvis praeter hic intentum) primo ratione, secundo ex sacro canone, tertio ex dictis sanctorum* [Наконец, поскольку многие,

В таком ракурсе тварное бытие, взятое само по себе, умаляется вплоть до того, что порой становится «чистым ничто». Но когда тюрингский доминиканец обратится к другим проблемам и поднимется на уровень формального бытия творений, его перспектива резко изменится: не отодвигая идеальные сущности в полутень *praedicabilia*, он откажет им в *esse*, бытии, которое будет с выгодой заменено на *vivere*, жизнь, и на *intelligere*, мышление. Вслед за «Книгой о причинах» Экхарт будет рассматривать бытие как *prima rerum createarum* [первую из сотворенных вещей] и, опираясь на это неоплатоническое определение, станет описывать конкретную реальность индивидуальных субстанций в аристотелевских терминах, непрестанно ссылаясь на авторитет «Философа». Разумеется, Майстер Экхарт не был первым, кто «примирял» таким образом Платона и Аристотеля¹⁸⁹, соотнося их с двумя разными уровнями реальности. Он должен был унаследовать такой подход от Прокла¹⁹⁰ и других источников, принадлежавших к платонической традиции¹⁹¹, никогда не сталкиваясь с необходимостью поставить саму по себе проблему примирения разногласий¹⁹², существовавших между этими двумя философами. Именно на уровне аристотелизма, понятого как фундамент здания, именуемого неоплатонизмом, – на низшем уровне *esse secundum*, – нужно искать у Майстера Экхарта различие между сущностью и существованием, чтобы иметь возможность сличить в этом конкретном пункте его учение о тварном бытии с учением св. Фомы Аквинского.

Как мы видели, в своих комментариях на стих из книги Премудрости (1, 14): *creavit enim Deus, ut essent omnia* [«Ибо Он создал все для бытия»] Майстер Экхарт в восьми «толкованиях» рассматривает этот текст Писания *secundum communionem acceptionem* [сообразно более распространенному толкованию], которое таково: «Бог создал все вещи, чтобы они существовали»¹⁹³. Что означает: «чтобы они

как я полагаю, оспаривали, что свет и прочее, что было произведено в бытие, не вовсе были лишены бытия до того, как были изведены вовне в природе, пусть это будет заявлено (хотя и вопреки тому, что здесь говорится), во-первых, на основании разума; во-вторых, на основании священного канона; в-третьих, на основании изречений святых]. – Среди «святых», о которых говорится в третьей группе доказательств, наряду с Августином, Боэцием, Иоанном Златоустом и Дионисием упоминаются Платон и Авиценна. Первая группа доказательств содержит шесть доводов разума. Мы частично воспроизвели шестой из них (см. выше, прим. 173).

¹⁸⁹ См. исследование: *Endre von Ivanka*. Die neuplatonische Synthese. Ihre Bedeutung und ihre Elemente // *Scholastik*. B.24. 1949. № 1. S. 30–38.

¹⁹⁰ В свою очередь, Прокл опирался на традиционный неоплатонический синтез своего учителя Сириана, автора Комментария на «Метафизику» Аристотеля. См.: *Dodds E. R.* Op. cit. P. XVIII.

¹⁹¹ Не следует забывать о «Теологии Аристотеля» – платиновском источнике, который косвенно, через посредство арабских философов, оказал влияние на христианскую мысль средневекового Запада.

¹⁹² См., однако, любопытное замечание Экхарта в *Exp. in Ex.*, C, f. 50^{vb}, ll. 29–35: *Tertium est, quod significata praedictorum nominum (dei) non sunt accipienda secundum planum sermonis, sed iuxta secretum et abditum eius quod significat(n)t. Verbi gratia, apud alchimistas nomine solis aurum intelligitur, nomine lunae argentum, et sic de aliis. Sic etiam planum sermonum platonis, potius quam sensum, improbat aristoteles frequenter* [В-третьих, значения названных выше имен (Бога) следует понимать не в буквальном смысле, а сообразно тому таинственному и сокровенному, что они обозначают. Например, у алхимиков под именем солнца подразумевается золото, под именем луны – серебро, и так же в отношении прочего. Так и Аристотель подчас опровергает у Платона скорее буквальный смысл сказанного, чем его смысл]. – «Мистический» смысл учения Платона, как предполагается, ускользал от Аристотеля, чья критика поражала платонизм лишь на внешнем уровне – уровне «буквы».

¹⁹³ *Exp. in Sap.* // *Archives.*, III. P. 351 ss.

имели бытие вовне (*esse extra*), в их природе», хотя они вечно пребывают в Боге как «идеи», то есть как *vivere* и *intelligere*. Чтобы пояснить, в каком смысле он понимает *esse* творений, Экхарт добавляет:

*Eterna enim facta non sunt; facta vero, creata scilicet per ipsum Deum, sunt, id est, habent esse formale extra, in rerum natura, sub formis propriis quibus sunt; sed in ipso nundum sunt, ut sunt, puta: leo, homo, sol, et huiusmodi. Sunt autem in ipso, non sub ratione esse talium rerum, sed sub ratione vivere et intelligere*¹⁹⁴.

Стремясь удержаться на уровне тварного бытия, Майстер Экхарт рассматривает здесь *esse* как «причину тварности» вещей, которые в Боге «еще не суть», как они *суть*». Но тварные вещи *суть* через собственные формы. Бытие в качестве «таких вещей», то есть бытие львом, человеком, солнцем и т. д., зависит, стало быть, от их индивидуальных форм, которыми они помещаются в порядок субстанциальности¹⁹⁵ и, следовательно, в порядок тварности. Ибо для Майстера Экхарта, как мы видели, творить означает сообщать бытие частным природам. Здесь мы вновь оказываемся в аристотелевском мире, где субстанциальные формы и материя, акт и потенция соединяются, чтобы дать возникнуть индивидуальным сущим.

В той же *Liber Parabolarum Genesis*, подарившей нам столь красноречивые тексты о двух уровнях бытия, Майстер Экхарт рассматривает вопрос о двух началах универсума — активном и пассивном, в данный момент ограничивая его вопросом об отношении между формой и материей в субстанциях¹⁹⁶. Вслед за Аристотелем и св. Фомой он будет утверждать, что форма и материя — не два разных сущих (*duo entia*), а два начала чувственных вещей¹⁹⁷; что в материальных субстанциях

¹⁹⁴ «Они не суть вечные создания, но созданы, то есть сотворены, Самим Богом, то есть обладают формальным бытием во вне, в самой реальности, в собственных формах, через которые они суть. В Нем же они еще не суть, как они суть, то есть как лев, человек, солнце и тому подобное. В Нем они суть не в качестве таких вещей, но как жизнь и мышление». *Ibid.* P. 352.

¹⁹⁵ См. *ibidem*, p. 349: «*creavit*», inquit, «*ut essneyt*». *Esse autem per formam substantialem est et generationem*» [«Создал», говорит он, «для бытия». Бытие же обретается через субстанциальную форму и порождение»].

¹⁹⁶ *Lib. Parabol. Gen.*, C, f. 27^{va}, l. 14–27^{vb}, l. 26. — Таково третье «толкование» авторитетного текста: *In principio creavit Deus coelum et terram* [«В начале сотворил Бог небо и землю»]. Вот его резюме в *Tabula libri parabolarum Genesis*, C, f. 24^{vb}, ll. 13–24: *In Tertia Expositione habes proprietates sex formae et materiae. Prima, quod non sunt duo entia* (в манускрипте: *essentiae* [сущностями], исправлено по тексту 27^{va}, l. 17), *sed sunt duo entium principia. Secunda, quod materia est propter formam, non e converso. Tertia, quod hoc non obstante forma non plus potest esse sine materia quam materia sine forma. Quarta, quod materia est ipsa sua potentia passiva et forma est ipse suus actus per essentiam. Quinta, quod materia unitur formae, et e converso, sine omni medio et dispositione qualibet, et plura circa hoc. Sexta, quod licet materia et forma sint duo principia, sunt tamen unum in esse et unum operari et operatio una* [Из Третьего Толкования ты узнаешь о шести свойствах формы и материи. Первое состоит в том, что они являются не двумя сущими, а двумя началами сущих. Второе — в том, что материя существует по причине формы, а не наоборот. Третье — в том, что, невзирая на это, форма не в большей мере способна существовать без материи, чем материя без формы. Четвертое — в том, что материя по своей сущности есть сама своя активная потенция, а форма — сам свой акт. Пятое — в том, что материя соединяется с формой, и наоборот, без чего-либо промежуточного и помимо какого-либо расположения; и здесь немало сказано об этом. Шестое свойство — в том, что хотя материя и форма суть два начала, они тем не менее едины в бытии, и едины в действии, и суть одно действие].

¹⁹⁷ *Ibidem*, f. 27^{va}, ll. 16–20: *Sciendum ergo primo, quod materia et forma non sunt duo entia, sed sunt duo entium creatorum principia. Et hoc est quod hic dicitur: In principio creavit Deus coelum et terram. Id est formam et materiam, quae sunt duo rerum principia* [Итак, во-первых, следует знать, что материя и форма — не два сущих, а два начала тварных сущих. Именно это имеется в виду

форма не может существовать без материи, как и материя – без формы¹⁹⁸. Наконец, после пространного рассуждения о непосредственном характере соединения материи и формы в составном сущем он заключает: «Материя и форма являются двумя началами вещей таким образом (*sic sunt rerum duo principia...*), что тем не менее они суть *unum in esse* [одно в бытии] и их бытие и действие – одно»¹⁹⁹. Хотя форма сообщает бытие составному сущему, она не существует сама по себе, вне субстанции, началом которой служит. Стало быть, бытие в собственном смысле принадлежит субстанции и означает здесь «быть субстанцией», то есть обладать актуальностью формы, через которую субстанция есть то, что она есть, – а именно, вот это индивидуальное сущее.

Это аристотелевское учение о субстанциальности остается у Майстера Экхарта за пределами вопроса о существовании в собственном смысле: как и для самого Стагирита, для Экхарта речь идет исключительно о *том, что* существует²⁰⁰. Но для того, чтобы вечный мир Аристотеля, чуждый идее творения *ex nihilo*, мог соответствовать требованиям христианского богословия, он должен быть тем или иным образом трансцендирован. Именно в таком контексте перед Ангельским Доктором встал философский вопрос о существовании. Чтобы подступить к этому, как это делает св. Фома, к проблеме существования, нужно преодолеть онтологию Аристотеля, где форма представляет собой последнее завершение субстанции, которым она конституируется в своей актуальности. Тогда то *quo est* [«то, через что есть»], которое в составном сущем соответствует форме, предстанет как «вторичное» по отношению к «первичному» *quo est*: к акту существования – этому *ipsum esse*, которое есть *actualitas omnium, et etiam ipsarum formarum* [актуальность всего, и даже самих форм]²⁰¹. Следовал ли Майстер Экхарт тем же путем, когда преодолевал границы аристотелевской субстанциальности? То *quod est*, отличное от формы и составляющее «актуальность самих форм», которое он должен был обнаружить по ту сторону «ущербных» сущностей, пребывающих в потенции относительно *esse*²⁰², – является ли оно тем самым конечным актом существования, который св. Фома отличал от сущности во всяком тварном существующем?

в следующих словах: *В начале сотворил Бог небо и землю*, то есть форму и материю, которые суть два начала вещей].

¹⁹⁸ *Ibidem*, II. 24–30. Здесь Майстер Экхарт ссылается на *Авиценну*, *Метафизика*, III (= tr. II, cap. 4, f. 77^{ra}, II. 26–29, éd. Venetiis, 1508), и на авторитет Писания (1 Кор. 11, 11): *neque vir sine muliere, neque mulier sine viro* [«Ни муж без жены, ни жена без мужа»].

¹⁹⁹ *Ibid.*, f. 27^{vb}, II. 18–26. В этой связи Экхарт цитирует Быт. 2, 24: *erunt duo in carne una* [«И будут одна плоть»]. Это место он комментирует ниже (f. 33^{va}, II. 27–53).

²⁰⁰ Точно так же и для Боэция (на которого Майстер Экхарт ссылается мимоходом, 27^{vb}, II. 6–7), несмотря на такие формулировки, как «*diversum est esse et id quod est*» [«не одно и то же – бытие и то, что есть», *De hebdomadibus*, PL 64. Col. 1311 B] или «*omni composito aliud est esse, aliud ipsum est*» [«Во всяком составном сущем бытие есть одно, а оно само – другое», *ibid.*, 1311 C], а также на различие между *quo est* [«тем, через что есть»] и *quod est* [«тем, что есть»], речь идет исключительно о принципе субстанциального бытия, то есть о форме, через которую субстанция есть то, что она есть. См.: *Roland-Gosselin M.-D.* Op. cit. P. 142–145.

²⁰¹ I^a, q. 4, a. 1, ad 3^{um}. – См.: *Gilson E.* *Le Thomisme* (5^e éd.). P. 49.

²⁰² См.: БТ. № 39. Гл. 3. С. 88–92 и БТ. № 40. Гл. 3. С. 43, о потенциальности тварных сущностей.

10. *Essentia et Esse**

В тексте, который непосредственно следует за только что рассмотренным фрагментом, вопрос о двух началах – активном и пассивном – разбирается в гораздо более широкой перспективе, нежели область материальных субстанций. В поле зрения помещается вся совокупность тварных сущих, поскольку отныне речь идет о том, чтобы определить онтологическое условие бытия твари как таковой. Это новое «истолкование» первого стиха книги Бытия предваряется в *Предметном указателе* в терминах, которые могли бы принадлежать св. Фоме Аквинскому: *In quarta expositione habes, quomodo in omni creato differt esse et essentia, sive quo res est et quod res est; secus autem in Deo*²⁰³. Очевидно, что именно здесь нужно искать ответ на занимающий нас вопрос. Итак, приведем это место целиком:

Adhuc autem quod dicitur, «in principio creavit Deus coelum et terram», id est creavit duo principia, «quo est» scilicet et «quod est». Omnium entium quae creata sunt, hoc ipso quod creata sunt, sunt enim haec duo: duo, non unum in omni creato et in solo creato. Ratio est: omne enim quod ab alio est et creatum est habet esse sive quo est ab alio; id autem quod est sive quidditatem non habet ab alio, ut ait Avicenna. Quod enim homo sit animal, non habet ab alio: quocumque enim posito vel non posito, semper verum est quod homo est animal. Quod autem homo sit, habet ab alio. Sic ergo in omni creato et solo creato «quo est» et «quod est» duo sunt et proprietates et principia creatorum sunt. Et hoc est: «In principio creavit Deus coelum et terram»²⁰⁴.

Прежде всего отметим эту дефиницию тварного, трудно переводимую в своей лапидарности: *omne quod ab alio est* – «все то, что *есть* (по происхождению) от иного». Эта зависимость по отношению к «иному», затрагивающая тварное сущее именно в той мере, в какой оно существует, выражена в том факте, что оно обладает *esse*, то есть тем, через что оно есть, принимая его от Бога как от внешней причины. Как ни передавать здесь это *esse* – через «существование» или через более расплывчатый термин «бытие», – формула, согласно которой *esse sive quo est* [бытие, или то, через что есть] принимается извне, в противоположность *id quod est* [тому, что есть] сотворенной вещи, остается, на наш взгляд, равно непреодолимым препятствием для любых попыток истолковать это место из Майстера Экхарта в конкретном смысле томистского различия между существованием и сущностью. В самом деле, «метафизическая составленность» тварного *смысла* из *ipsum esse* [самого бытия] и сущности представляет собой у св. Фомы параллель

* Сущность и Бытие (лат.). – Прим. перев.

²⁰³ «В четвертом истолковании ты прочитаешь, каким образом во всяком тварном сущем различаются бытие и сущность, то есть то, через что есть вещь, и то, что есть вещь; в Боге же дело обстоит иначе». *Tabula libri parab. Gen.*, С, f. 24^{vb}, ll. 25–27.

²⁰⁴ «Относительно того, что сказано: *В начале сотворил Бог небо и землю*, то есть сотворил два начала, а именно, “то, через что есть” и “то, что есть”. Действительно, во всех сущих, которые сотворены, и в силу самого факта, что они сотворены, это две разные вещи: две, а не одна – во всяком творении, и только в творении. Причина этого такова: все то, что существует от иного и сотворено, обладает бытием, то есть тем, через что оно есть, от иного; тем же, что есть, то есть чтойностью, оно обладает не от иного, как говорит Авиценна. В самом деле, тем, что человек является живым существом, он обладает не от иного: ведь независимо от положенности или не положенности чего-либо еще, будет истинным, что человек есть живое существо. А вот тем, что он существует, человек обязан иному. Итак, во всяком творении, и только в творении, “то, через что есть” и “то, что есть”, суть два свойства и начала творений. Вот что это означает: *В начале сотворил Бог небо и землю*». *Lib. Parab. Gen.*, С, f. 27^{vb}, ll. 26–38.

к «физической составленности» материальной субстанции из формы и материи: и там, и тут *quo est* и *quod est* актуально существуют только в единстве конституированного ими конкретного сущего. Хотя можно сказать, что *esse* прибавляется к сущности как некое «божественное вливание»²⁰⁵, которым она актуализируется, их различие, тем не менее, остается внутренним для тварного сущего²⁰⁶. В этом смысле оба элемента происходят *non ab alio* [не от иного], потому что акт существования мыслим как определенный акт лишь в той мере, в какой он специфицируется сущностью, тогда как сущность для того, чтобы реально существовать, должна, в свою очередь, актуализироваться своим *esse*. Но, с другой стороны, оба элемента происходят *ab alio* [от иного], если рассматривать их с точки зрения божественной причинности: сущности не в меньшей степени являются следствиями творящей причины, чем *ipsum esse*, через которое они существуют²⁰⁷. У Майстера Экхарта мы обнаруживаем не столько различие, сколько оппозицию между *esse* и *id quod est*: он настаивает на двойственности этих начал в творениях (*duo, non unum in omni creato* – «два, а не одно – во всяком творении»), прямо подчеркнув единство формы и материи – двух других *entium principia* [начал сущего], которые он различает в материальных субстанциях²⁰⁸. Поэтому создается впечатление, что, в противоположность этому гилеморфическому* единству составного сущего, свойственному актуально существующим субстанциям, в тварном *ens* [сущем] нет никакого актуального единства *esse* и сущности: в той мере, в какой оно тварно, это онтологическое «составное»²⁰⁹ сущее остается разделенным надвое. Оно способно обрести единство только в плане, трансцендентном его бытию в качестве твари, где оно будет уже не «составным сущим», но чтойностью, бытийствующей через себя.

Следует также отметить, что хотя термин «сущность» присутствует в указателе, его нет в самом изложении. Для обозначения *id quod est* в тварных сущих Майстер Экхарт предпочел взять термин «чтойность», точнее выражающий то, что он здесь хочет сказать²¹⁰. Но, как мы видели, *quidditas* [чтойность] для Экхарта

²⁰⁵ I^a, q. 104, a. 1, ad 1^{um}.

²⁰⁶ Тот факт, что на приведенное место из *Lib. Parab. Gen.* ссылаются (*Bange W.* Op. cit. P. 30 f.; *Ebeling H.* Op. cit. P. 50, n. 67) как на очевидный пример томистского различения у Майстера Экхарта, наводит на мысль, что критики не всегда отчетливо представляют себе природу этого различения у св. Фомы.

²⁰⁷ Сигер Брабантский отмечает это в связи с различием между сущностью и существованием, которое проводит Альберт Великий в своем комментарии на *Книгу о причинах* (См.: БТ. № 39. Гл. 3. С. 83, прим. 11, где существование рассматривается как следствие Бога. – «Вопрос» Сигера: *Utrum ens vel esse in rebus causatis pertineat ad essentiam causatorum vel sit aliquid additum essentiae illorum* [«Принадлежит ли сущее, или бытие, в причиненных вещах к сущности этих вещей или есть нечто приданное их сущности»], в котором содержится критика Альберта Кельнского со стороны парижского «аверроиста», был опубликован М. Грабманном: *Grabmann M.* Neuaufgefundene «Quaestiones» Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles (Clm. 9559) // *Miscellanea Fr. Ehrle*. Vol. I. Roma, 1924. P. 103–147 (интересующее нас место находится на с. 135).

²⁰⁸ См. выше, прим. 196 (шестое свойство формы и материи).

* Гилеморфизм (от греч. ὕλη – материя и μορφή – форма) – термин, возникший в кон. XIX в. для обозначения восходящего к Аристотелю учения о форме и материи, согласно которому материя является чисто пассивным началом и приобретает определенный вид благодаря актуализирующим ее нематериальным формам. – *Ред.*

²⁰⁹ Если можно говорить о «составленности» там, где нет единства двух разных начал.

²¹⁰ Правда, в других местах (*Exp. in Ex.*, LW II. P. 23–24, n. 18), в аналогичном контексте, Майстер Экхарт говорит: «... in omni creato aliud est esse et ab alio, aliud essentia et non ab alio» [«... во всяком творении одно дело – бытие и “от иного”, другое – сущность и “не от иного”»].

почти всегда выступает синонимом *ratio* – вечного «начала» творений в божественном Интеллекте, «первой причины»²¹¹ или, вернее, предварительного условия вещей, исключающего любое причинное отношение с Богом. То, что речь идет именно об этом «истинном» и неизменном «бытии» вещей, взятых в их «началах», прекрасно показывает следующий пример. Тем, что человек есть живое существо, он обязан одной лишь сущностной истине, выраженной в дефиниции, без вмешательства какой-либо причины, внешней по отношению к «тому, что есть»: ведь предложение *homo est animal* [человек есть живое существо] остается истинным независимо от существования или не существования человека. Человек не был бы «человеком», если бы эта сущностная истина не принадлежала ему в собственном смысле (*non habet ab alio* – «имеет не от иного»)»²¹². Напротив, тот факт, что человек существует, объясняется действием некоей внешней причины (*habet ab alio* – «имеет от иного»). Как мы уже отмечали, этот же пример, с той же ссылкой на формулировку Авиценны: *aliud est esse et ab alio, aliud essentia et non ab alio* [одно дело – бытие и «от иного», другое – сущность и «не от иного»]²¹³, довольно часто встречается в латинских сочинениях Майстера Экхарта²¹⁴. Таким образом, сущность, или чтойность, означает здесь идеальную форму, которая «есть то, что она есть», и не обязана этим ничему другому, кроме самой себя.

Этих двух замечаний достаточно, чтобы показать, в каком смысле тюрингский доминиканец различает *essentia* и *esse* в творениях: в противоположность томистскому различению, которое обнаруживается в самой структуре тварного сущего, различение у Майстера Экхарта устанавливается на двух разных уровнях бытия. Подобно человеческому познанию²¹⁵, эти тварные вещи «растянуты» в своем двойном *esse*²¹⁶: они суть то, что они суть, в их *esse primum*, в котором не существуют в качестве творений²¹⁷; а в *esse secundum* они существуют как тварные сущие, но не являются поистине тем, что они суть. Поскольку вторичное бытие есть *esse formale* [формальное бытие], источником коего служит субстанциальная

²¹¹ См.: БТ. № 40. Гл. 3. С. 44 и след.

²¹² *Exp. in ap.*, в *Archives...*, III, P. 340: ...quod autem homo sit animal, corpus et substantia, a nullo prorsus habet, nisi a se ipso: aut enim non est homo, aut est animal, si est homo [... а то, что человек есть живое существо, тело и субстанция, он имеет, вообще говоря, не от чего иного, как от самого себя: ведь либо он не является человеком, либо есть живое существо, если является человеком].

²¹³ Об авиценновских истоках этой формулировки см.: БТ. № 39. Гл. 3. С. 83, прим. 10. Можно было бы привести вдобавок другие тексты из Авиценны, той же направленности. См., например, в том же издании «Метафизики» tr. 1, с. 6, f. 72^{va}, ll. 32–34.

²¹⁴ *Prol. gen. in op. tripart.*, LW I. P. 159, n. 13 (ср. p. 39); *Exp. in Ex.*, LW II. P. 24, n. 18; *Exp. in Sap.*, в *Archives...*, III. P. 340, и т. д.

²¹⁵ См. выше, с. 93–94.

²¹⁶ *Exp. in Gen.*, I^a ed., LW I. P. 62, n. 77: Nota quod omnis creatura dupliciter habet esse: unum in causis suis originalibus, saltem in verbo Dei; et hoc est firmum et stabile... Aliud esse rerum extra in rerum natura, quod habent res in forma propria. Primum... virtuale, secundum... formale..., infirmum et variabile [Заметь, что всякая тварь имеет бытие двояко: одно бытие – в его изначальных причинах, по крайней мере в Слове Божием; и это бытие – прочное и постоянное... Другое – внешнее бытие вещей в реальности, каковым обладают вещи в их собственной форме. Первое... виртуальное, второе... формальное... непрочное и изменчивое]. – См. *ibidem*, о водах, которые над и под небесным сводом, p. 63, n. 18: aquae super coelos et sub coelo dicuntur propter duplex esse rerum, etc. [Воды над небесами и под небом называются так по причине двойного бытия вещей; и т. д.]. – См.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 184–186.

²¹⁷ Напомним, что термин *existentia* у Майстера Экхарта означает внешнее бытие, свойственное творениям. См.: БТ. № 40. Гл. 3, прим. 110.

форма, постольку всякий раз, когда речь идет о вещах в их «собственных природах», мы остаемся на уровне аристотелевской субстанциальности. Тогда *quo est* означает внешний характер божественной причины, производящей тварные «суппозиты». Но когда встает вопрос о том, что есть вещь²¹⁸, требуется искать ее *quod est* за пределами уровня тварного бытия и, преодолев мир Аристотеля, подняться в высшую область неоплатонических космологий. Св. Фома Аквинский не предал Аристотеля, когда трансцендировал его онтологию, введя в нее новое различие, и тем самым превратил вечный универсум, где правит необходимое Сущее, в сотворенный Богом мир христианского богословия. Точно так же можно сказать, что Майстер Экхарт не предал платоновской традиции, когда приписал миру конкретных аристотелевских субстанций низший уровень сущности – уровень чтойности, подвергшейся разделению и смешению в «суппозитах». Сами же «суппозиты» создаются производящей причиной, которой немецкий богослов приписывает контингентный (случайный. – *Ред.*) характер, дабы уподобить ее воле Бога, творящего все вещи *ex nihilo*²¹⁹. Если Экхарт лишил истинности тварный мир, взятый сам по себе, на аристотелевском уровне индивидуальных субстанций, он сделал это потому, что пытался, вслед за св. Августином, уменьшить автономию творений. Пожелав сделать тварные *entia* познаваемыми в их сущностных причинах, он полагал, что связывает их более внутренней связью с первичной Сущностью, которая «довлеет себе и всем вещам»²²⁰.

Теперь мы видим, что различие между сущностью и существованием у Майстера Экхарта отнюдь не сближает его с томистским учением о бытии, но скорее отдаляет от него. Это, конечно, не различие *внутри* тварного сущего, но та же самая оппозиция двух уровней бытия, с которой мы уже встречались: *esse primum* и *esse secundum* вещей. Такое различие (аллегорически представленное в образе небосвода, отделяющего небесные воды от земных) можно было бы с равным успехом провести в терминах «существования»²²¹: *esse plenum* [полное бытие] и *esse divisum* [разделенное бытие], или в терминах сущности: *quidditas* и *suppositum*, причем «суппозит» означал бы сущность в разделении и смешении. Даже

²¹⁸ У Майстера Экхарта это соответствует чтойности, *quidditas*, отличной от естливости, *anitas*. См.: БТ. № 39. Гл. 3. С. 81–87.

²¹⁹ Майстер Экхарт ссылается на св. Иларию Пиктавийского (De Synodis, n. 58: PL 10., Col. 520 C) и на св. Иоанна Дамаскина (De fide orthodoxa, I, 8: PG 94, col. 813A), когда хочет подчеркнуть контингентный и благодатный характер того акта, в котором Бог «наделил субстанциями» тварные вещи (*Lib. Parab. Gen.*, C, f. 28^b, ll. 42–52): *Omnia quaecumque voluit Dominus fecit in coelo et in terra* (Ps. 134, 6), *quantum ad omnia creata*. Unde Hilarius, De Synodis, dicit «omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit, sed naturam filio dedit perfectam nativitas». *Generatio autem est opus naturae, ut ait Damascenus. Ex hiis dicamus quod 7^o dictum est: Spiritus Dei ferebatur super aquas, id est creaturas quae possunt sic et aliter fieri. Item 8^o, dicitur Spiritus Dei ferri super aquas, id est creaturas, quia sunt productae amore, non natura sive naturaliter. Spiritus enim Dei, Spiritus Sanctus, procedit a Patre et Filio per modum voluntatis et amoris [Господь творит все, что хочет, на небесах и на земле (Пс. 134, 6), сказано обо всех творениях. Исходя из этого, Иларий в сочинении «О поместных Соборах» говорит, что «воля Божия наделила субстанцией все творения, но совершенную природу им дало рождение через Сына». Но рождение есть дело природы, как утверждает Дамаскин. Поэтому, как мы говорим, в-седьмых, сказано: Дух Божий носился над водою, то есть над творениями, которые могут возникнуть и так, и иначе. Далее, в-восьмых, потому говорится, что Дух Божий носился над водою, то есть над творениями, что они произведены любовью, а не природой, не естественным путем. Ибо Дух Божий, Святой Дух, исходит от Отца и Сына по способу воления и любви].*

²²⁰ См.: БТ. № 39. Гл. 3. С. 89–90.

²²¹ Если переводить *esse* как «существовать».

когда Майстер Экхарт непосредственно использует термин *existentia*²²² для обозначения *quo est* некоторой вещи, он просто хочет выразить этим словом тот факт, что вещь возникает в результате действия некоторой внешней причины²²³. Внешний характер творений преобразует их нетварное *esse primum* [первичное бытие] в *ipsum esse* [само бытие], которое приходит *ab alio* [от иного], как от божественной причины их «существования»; но когда Экхарт хочет познать чтоиности вещей, эта связанная с творениями двойная перспектива преодолевается и то же самое *esse primum* отныне предстает как истинное бытие *non ab alio* [не от иного]: бытие в божественном Интеллекте. Напомним, что вечное «подобие» вещей, их «слово», или «чтоиность», выполняет в лоне аналогической, то есть творящей, причины две функции: по отношению к творениям их чтоиности (которые Майстер Экхарт сближает с идеями Платона) оказываются в одно и то же время как началами познаваемости, так и началами существования «вовне», «в природе вещей». Сам термин «существование», *existentia*, обозначает эту внешнюю обусловленность творений: их *extra-stantia* [стояние-вовне]²²⁴.

При взгляде на эти тексты, где Майстер Экхарт противопоставляет нетварные сущности, или чтоиности, вещей их «существованию», то есть тварному бытию, нельзя не задаться вопросом: допускал ли он когда-нибудь вообще, помимо этих вечных чтоиностей, наличие тварных сущностей? Желая показать необходимость идеального предсуществования творений *ex dictis sanctorum et sapientium* [из речений святых и мудрецов] и упомянув «умопостигаемый мир» Платона²²⁵, а также «чтоиность» Авиценны, которая истинна сама по себе, независимо от существования тварной вещи, Экхарт ссылается также на мнение «одного из прославленных новых авторов», полагавшего, что сущности вещей вечны²²⁶. Создается впечатление, что доминиканец из Тюрингии не вполне одобрял это причудливое учение: он упоминает о нем лишь для того, чтобы резче оттенить собственный тезис о «первичном бытии», которым вещи обладают сами по себе, в своих «идеях». Тем не менее, такая точка зрения, которую Майстер Экхарт приписывает одному из своих современников, соответствует той перспективе, в которую помещает себя он

²²² Вспомним старый смысл слова *ex-sistere* (= *ex aliquo esse habere* – «иметь бытие из чего-то»), который был привычен для *Пушара Сен-Викторского* (De Trinitate, I, IV, с. 12; с. 19. – PL 196, coll. 938 и 942). Ср.: *Ethier A.-M.* Le De Trinitate de Richard de Saint-Victor (Paris, Vrin, 1939). P. 97–98. – Э. Жильсон замечает, что св. Фома избегает употреблять термин *existere* для обозначения существования, так как «*existere* не имело в ту эпоху смысла актуального существования, который приписываем ему мы» (Le Thomisme, 5^e éd., p. 44, note).

²²³ Так, например, Экхарт говорит, ссылаясь на Авиценну (*Exp. in Sap.*, в *Archives...*, III. P. 341): ...nullo homine existente, haec non est minus vera: homo est animal. Secus autem est de rerum existentia, sive de ipso esse rerum. Hoc enim respicit causam extra, ut sit [...] по отношению к любому существующему человеку будет равно истинным высказывание: человек есть живое существо. Иначе, однако, обстоит дело в отношении существования вещей, то есть самого их бытия. Ибо то, что вещь есть, зависит от внешней причины].

²²⁴ *Lib. Parab. Gen.*, C, f. 29^{ra}, ll. 2–16. Цитир. выше, прим. 130.

²²⁵ По св. *Августину*, De academicis, III, с. 17, n. 37 (PL 32, col. 954), и *Бозэциу*, De consolatione philosophiae, III, 9.

²²⁶ *Lib. Parab. Gen.*, C, f. 29^{vb}, ll. 27–31: Avicenna etiam ponit quod quid est sive quidditatem, quae et ratio est, non esse ab alio; haec enim: «homo est animal», vera est, quocumque alio circumscripto. Ad hoc etiam facit quod unus ex famosissimis modernis essentias rerum ponit aeternas [Авиценна тоже утверждает, что то, что есть, или чтоиность, то есть сущность, происходит не от иного; ибо это высказывание: «человек есть живое существо», истинно независимо ни от чего другого. По этой же причине один из прославленных новых авторов полагает, что сущности вещей вечны].

сам, когда при различении сущности и существования ставит *quod quid est* [то, что есть] на более высокий уровень и превращает тварную вещь в «тень *ipsum esse*» – самого бытия. Неизвестно, исповедовал ли когда-нибудь *modernus famosus* [прославленный новый автор] учение о вечности сущностей; но если исходить из только что указанного места у Экхарта, можно почти не сомневаться в том, что сам он именно в таком смысле понял «нейтральность» сущностей у Авиценны. Если это так, то «прославленный новый автор» есть не кто иной, как Дунс Скот, учение которого тюрингский доминиканец рассматривал под углом зрения своей собственной концепции тварного сущего²²⁷. В самом деле, то, что у Авиценны и Тонкого Доктора* «безразлично» по отношению к единичному существованию, могло быть только нетварным и вечным в глазах богослова, который понимал под творением производство индивидуальных субстанций²²⁸. При таких условиях было нетрудно истолковать арабского философа в августиновском духе, отождествив его сущности, безразличные к факту существования, с идеальными чтойностями творений в божественном Уме. Несомненно, что именно так и поступал богослов из Тюрингии всякий раз, когда держал перед глазами тексты Авиценны: тексты, где существование отличается от сущности как акциденция, которая присоединяется к сущности *ab alio* и делает возможное сущее реальным. Нечто подобное высказывал Альберт Великий, обращаясь к тем же формулировкам Авиценны в своем Комментарий на *Книгу о причинах*²²⁹. Но создается впечатление, что когда доктор из Кельна, учитель Фомы Аквинского²³⁰, вслед за Авиценной отличает в вещах сущность, которой они обладают сами по себе, от существования, которое придается им извне, он имеет в виду лишь тварные сущности. По крайней мере, именно так понял Альберта Сигер Брабантский, упрекая его за это *non ab alio* [не от иного]. Иначе обстоит дело у Майстера Экхарта в том месте из «Иносказаний книги Бытия», которое мы рассмотрели. Здесь, как и в других местах, где он говорит о тварном бытии с точки зрения *esse primum*, Экхарт по-своему переосмысливает учение Авиценны об акцидентальности существования. В сравнении

²²⁷ Об учении Дунса Скота о сущностях см.: *Gilson E., Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales* (Paris: Vrin, 1952). P. 84–115 («L'être commun» и далее). Cp. p. 185, n. 2, любопытный фрагмент из *Report. Paris.*, Prol., III, quaestiuncula 4: «si poneretur, per impossibile, quod Deus non esset, et quod triangulus esset, adhuc habere tres angulos resolveretur ut in naturam trianguli» [«Если предположить, хотя это и невозможно, что Бога нет, а треугольник есть, то обладание тремя углами объяснялось бы природой треугольника»]. В этой связи Жильсон замечает: «Итак, поистине существовал... теолог, который принимал тезис, опровергавшийся Декартом...: если бы Бога не было, эти истины, тем не менее, остались бы верными».

* «Доктор Субтилис» («тонкий доктор») – так современники называли Дунса Скота за склонность к сложным логическим различениям. – *Ред.*

²²⁸ См. выше, p. 97–100, 102–103.

²²⁹ *De causis et processu universitatis*, tr. I, c. 8 (éd. Borgnet, X, p. 377 ab): Quod enim animal sit animal vel homo sit homo, quod est pro certo, non habet ex alio: hoc enim aequaliter est hoc existente et non existente secundum actum... Patet ergo quod omne quod est, id quod est habet a se ipso [То, что живое существо является живым существом, или человек является человеком – что несомненно, – происходит не от иного. Ибо не имеет значения, существует это в акте или не существует... Следовательно, очевидно, что все, что есть, является тем, что оно есть, через самого себя]. – Таковы высказывания Альберта в духе Авиценны, которые критиковал Сигер Брабантский. См.: БТ. № 39. Гл. 3. С. 83, прим. 11 и выше, прим. 209.

²³⁰ См. отрывок из трактата *De ente et essentia*, процитированный ниже [на указанной стр. фр. текста (с. 161 – у нас с. 118–119) данной цитаты нет. – *Ред.*] Cp.: *Gilson E. Le Thomisme*, 5^e éd., p. 57: «В эпоху создания трактата *De ente et essentia* формулировки Фомы еще весьма напоминают авиценновский метод анализа сущностей».

с вечной чтойностью, самодостаточной в своем *esse plenum* и существующей через себя, все тварное должно считаться чем-то акцидентальным, дополнительным и внешним. Таково сущее, которое происходит *ab alio*. Для него тем, «через что» оно есть (*quo est*) в качестве *ens*, сотворенного из ничего²³¹, выступает божественная производящая причинность – источник его *esse formale*, этого начала единичного существования. Подобное различение сущности и существования как двух разных способов быть некоторой вещью никак не совпадало с их различением у Фомы Аквинского, что сам Майстер Экхарт порой признавал отчетливее, чем некоторые современные критики. Действительно, когда на Кельнском процессе он должен был защищать инкриминируемый ему тезис: *Item, in omni creato aliud est esse et ab alio, aliud essentia et non ab alio* [Далее, во всяком творении бытие и «от иного» – одно, а сущность и «не от иного» – другое], – он ссылался не на св. Фому, а на Авиценну и Альберта Великого²³².

В рассмотренных нами текстах *quod est*, взятое как вечная чтойность тварной вещи, не могло иметь другого *quo est*, нежели самого себя. Следовательно, оно предстает как высшее начало для того *quo est*, или того формального бытия, которое вещь получает в своем существовании, свойственном твари. Естественно, что в такой перспективе – перспективе нетварной чтойности – тварные сущности исчезают и творение, как произведенное внешним образом *quod est*, уподобляется ничто. Что же касается его *quo est*, оно означает зависимость субстанциальных форм от Бытия-через-себя: единственного, которое поистине *ест*. Не существуя через самих себя, тварные субстанции присоединяются к *esse primum* извне, наподобие акциденций. В этой связи Майстер Экхарт цитирует 6-й тезис из «Книги двадцати четырех философов»: *Deus est cuius comparatione substantia est accidens et accidens nihil* [Бог есть Тот, в сравнении с Кем субстанция есть акциденция, а акциденция – ничто]²³³. Но разделение бытия на *primum* и *secundum esse* [первичное и вторичное бытие] делает возможным переворачивание перспективы, одну из тех внезапных перемен точки зрения, которые – следует признать – представляют наибольшую трудность для понимания мысли Майстера Экхарта. Если встать на уровень творений, чтобы говорить о бытии, которое они получают от Бога, то *quod est* вещи становится эквивалентом ее тварной сущности, а *quo est* соответствует *ipsum esse*²³⁴, в коем Экхарт почти всегда усматривает то *Esse*, которое есть Бог

²³¹ Терминологические двусмысленности у Майстера Экхарта, несомненно, послужили поводом к некоторым неверным толкованиям его тварных форм. В Латинской проповеди на праздник Троицы Экхарт выступает против «грубого и ложного измышления» тех, кто заявляет, будто его учение о тройной божественной причинности – производящей, формальной и целевой – лишает тварные вещи их собственных действий, форм и целей. – *Sermo IV*, 2, LW IV. P. 29, n. 29.

²³² *Actes du proces de Cologne, in Archives...*, I. P. 195: ...dicendum quod hoc verum est; et est verbum Avicennae et Alberti in De causis [...следует сказать, что это истинно; и так высказываются Авиценна и Альберт в Комментариях на «Книгу о причинах»].

²³³ *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III. P. 411. Ср. немецкую проповедь 9 (Pf. 84), DW I, p. 142 (Pf., S. 268). – См. 6-й тезис в изд. *Baeumker*, op. cit., S. 32.

²³⁴ Таков собственный смысл отношения между *quo est* и *quod est*. 12-й трактат *Opus propositionum* должен был быть посвящен этим двум взаимодополнительным понятиям: *De quo est et quod est, ei condiso (Prol. gen. in op. trip.*, LW I. P. 150). Майстер Экхарт говорит об этом в *Exp. in Ex.* (C, f. 47th, ll. 4–6): Sed «quo est» Deo est proprium, «quod quid est» proprium creaturae, ut patet tractatu de «quo est» [Но *quo est* свойственно Богу, а *quod quid est* свойственно творению, как явствует из трактата о *quo est*]. Ср. *ibidem*, LW II. P. 52, n. 49: Omnis dispositio est accidens vel manat de genere accidentis et accidens sapit naturam. Sed hoc repugnat divinae simplicitati et formalitati. Et enim «quod est» aliquid accidere potest; ipsi autem esse sive «quo est» nihil accidit, ut ait Boethius. Propter quod

в Его отношении к тварным *entia*. *Omne quod quid est, id quod est, laudat et praedicat suum quo est* [Все, что есть то, что оно есть, хвалит и возвещает то, через что оно есть], – говорит Майстер Экхарт в проповеди на слова св. Павла: *Gratia Dei sum id quod sum* [Благодатию Божиею есмь то, что есмь] (1 Кор. 15, 10)²³⁵. И учитель-доминиканец добавляет, что *quo est*, которое никогда не является субъектом, но всегда – предикатом, обозначает здесь Бога как причинность, взятую в трех аспектах: «*Ex ipso*» *enim efficienter*, «*per ipsum*» *formaliter*, «*in ipso*» *finaliter est quod est et quod quid est* [Ибо «из Него» в порядке производящей причины, «в Нем» формально и «в Него» в порядке целевой причины [сущее] существует и есть то, что оно есть]. Напротив, *quod est* – это тварный субъект, всегда пребывающий в потенции относительно божественного *quo est*, коим оно актуализируется. Следовательно, оно рассматривается как материальная причина. *Materiale* [материальное] имеет здесь очень широкий смысл, близкий к тому, который вкладывается в *υποκειμενον* [субстрат]: это потенциальность тварных сущностей по отношению к *Esse*, к которому они причастны²³⁶.

В этой новой перспективе уже нет места формулировкам Авиценны, в которых идет речь об акцидентальности *esse*. В противоположность *existentia*, или *esse secundum*, которое извне дублировало вечную чтойность, *ipsum esse* (равно как и обратимые с ним трансценденции*) не присоединяется к тварным сущностям наподобие некоей акциденции: *nec advenit nec supervenit alicui, sed praevenit et prius est omnium* [не добавляется и не присоединяется к чему-либо, но наступает ранее всего, как самое первое]²³⁷. Чтобы выразить непосредственность «первой и всеобщей Причины всех вещей», *Esse omium*, Майстер Экхарт заменит формулировки Авиценны теми, которые предлагает св. Фома Аквинский и в которых акту существования отдается в тварных сущих первенство перед сущностью. В самом деле, термины, в которых Аквинат говорит об *ipsum esse* – при условии, что они соотносятся с абсолютной актуальностью Бога, – лучше соответствуют намерению Майстера Экхарта рассматривать Бытие, исходя из понятия тварных сущностей. Так, в общем Прологе к *Opus tripartitum* [«Трехчастному сочинению»] тюрингский доминиканец почти буквально воспроизводит слова св. Фомы: *Ipsum enim esse comparatur ad omnia sicut actus et perfectio et est ipsa actualitas omnium, etiam formarum* [Ибо само бытие относится ко всему, как акт и совершенство, и есть сама актуальность всего, в том числе форм]²³⁸. *Quo est* тварного сущего – это уже

secundum ipsum «*forma simplex subiectum esse non potest*» [Всякое расположение есть акциденция или проистекает из рода акциденции, и акциденция довершает природу. Но это противоречит божественной простоте и формальности. И в самом деле, *quod est* способно принять некую акциденцию; а вот у самого бытия, то есть у *quo est*, не может быть никаких акциденций, как говорит Бозций. Поэтому, по его словам, «простая форма не может быть субъектом [акциденций]». См.: БТ. № 39. Гл. 3. С. 85, прим. 13.

²³⁵ *Serm. lat.* XXV, I, LW IV. P. 230–231, n. 251–252.

²³⁶ *Ibidem* (продолжение того же текста): Propter hoc «*id quod est*» semper materiale est, potentiale est et subiectum est; ipsum vero «*quo est*» nunquam est materiale, nunquam est subiectum, semper est praedicatum [Поэтому *id quod est* всегда материально, всегда потенциально, всегда есть субъект, тогда как само *quo est* никогда не материально, никогда не является субъектом, но всегда есть предикат]. – Ср. БТ. № 40. Гл. 3. С. 43, прим. 109, о потенциальности тварных сущностей.

* Трансценденциями в средневековой схоластике называли универсальные высшие определения бытия (единое, истинное, благое). – *Ред.*

²³⁷ *Prol. gen. in op. trip.*, LW I. P. 153, n. 8.

²³⁸ *Ibidem*. – Отстаивая это утверждение, которое обвинители посчитали преувеличением (*Archives.*, I. P. 171), Майстер Экхарт ссылается на св. Фому (*ibid.*, p. 193): Ad tertium, cum

не его субстанциальная форма, действующая силой первой Причины, но *ipsum esse*, актуализирующее саму форму и позволяющее субстанции существовать. Ибо отныне, видимо, первое место – место *esse primum* – занимает «существование», тогда как сущность относится к порядку тварного. Именно в такой перспективе Майстер Экхарт скажет: *esse intimius est unicuique etiam quam ipsa essentia illius* [бытие есть нечто даже более внутреннее для всякого сущего, чем сама его сущность]²³⁹. Близко следуя томистскому учению об акте существования, он, как и св. Фома, уподобит роль *esse* в тварных сущих действию света в прозрачной среде. В противоположность теплу, свет никогда не укореняется в освещаемом воздухе; поэтому с исчезновением источника света воздух, не получая более света, тотчас погружается во тьму. Точно так же творения не могут самостоятельно существовать ни одного мгновения без того, чтобы божественная Причина не вливалась в них существование²⁴⁰. Конституированное своей тварной сущностью, сущее (*ens*) остается нагим по отношению к актуализирующему его *esse*: оно есть всего лишь *potentia ad esse* [потенция к бытию]²⁴¹. «Без света, то есть без *esse*, сущности творений суть тьма, ибо через *ipsum esse* они образуются, становятся светоносными и приятными»²⁴². Совершенно ясно, что сущность не играет здесь той роли, какую Майстер Экхарт отводил чтойности, когда вслед за Авиценной различал *quod est* некоторой вещи, как предмет метафизики, и существование, добавляемое в качестве акцидентальной и внешней модальности к тому, что вещь есть сама по себе, независимо от акта творения, благодаря которому она «существует». Именно в таком переворачивании «авиценновской» перспективы Экхарт, казалось бы, подходит ближе всего к томистскому различению сущности и существования. И тем не менее, как в первом случае чтойность, или божественная идея, не была у Майстера Экхарта авиценновской сущностью, то есть сущностью возможной, которая становится необходимой, – так и здесь, в другом – «томистском» – аспекте онтологии тюрингского доминиканца, то бытие, которое актуализирует сами формы, не есть акт существования, или *ipsum esse*, Фомы Аквинского.

dicitur quod esse est ipsa actualitas etiam omnium formarum, et quod esse est quod desiderat omnis res, etc., dicendum quod verum est. Primum est verbum sancti Thomae; secundum est verbum Avicennae, sicut hic in articulo ponitur [На третий пункт, где говорится, что бытие есть сама актуальность, в том числе всех форм, и что бытие есть то, чего желает всякая вещь, и т. д., надлежит ответить, что это поистине так. Во-первых, таково мнение св. Фомы; во-вторых, Авиценна высказывается именно так, как это сформулировано здесь, в этом пункте]. – Преп. о. Тери ошибается, когда заявляет, что «это утверждение не принадлежит св. Фоме» (*ibid.*, п. 2), после того как цитирует (*ibid.*, п. 1) формулу: «*esse est actualitas omnis formae vel naturae*» [«бытие есть актуальность всякой формы, или природы»] (I^a, q. 3, а. 4). Формулировка, очень близкая к экхартовской, содержится, например, в I^a, q. 4, а. 1, ad 3^m: *Dicendum quod ipsum esse est perfectissimum omnium. Comparatur enim ad omnia ut actus: nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est. Unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum* [Следует сказать, что само бытие всего совершеннее. В самом деле, по отношению ко всему оно есть акт, ибо ничто не обладает актуальностью, кроме как постольку, поскольку оно есть. Стало быть, само бытие есть актуальность всех вещей, в том числе самих форм].

²³⁹ *Exp. in Io.*, LW III. P. 199, n. 238. См.: БТ. № 40. Гл. 3. С. 43, прим. 112 (ср. прим. 108).

²⁴⁰ *Exp. in Eccl.*, in *Denifle*, op. cit., S. 584–585 (согласно E) – C, ff. 81^{vb}–82^{ra}; *Exp. in Sap.*, in *Archives*..., IV. P. 385; *Exp. in Io.*, LW III. P. 15, n. 18; p. 58–59, n. 70; *Daz buoch der goetlichen triesunge*, DM V. P. 36, ll. 14–20: тот же пример со светом, который не привязан к среде, прилагается здесь к благу, обратимому с бытием. См. *ibidem*, п. 19 (p. 85–86), где содержатся и другие тексты Майстера Экхарта. Так, этот частый у св. Фомы пример приводится в I^a, q. 104, а. 1, *ad resp.*

²⁴¹ *Exp. in Eccl.*, у *Denifle* и в C, loc. cit.

²⁴² *Exp. in Gen.*, I^a ed., LW I. P. 211, n. 33 (ср. p. 59): *Essentiae enim rerum creatarum sine luce, id est, sine esse, tenebrae sunt, per ipsum autem esse formantur, lucent et placent.*

Возникает соблазн находить метафизическую составленность в духе св. Фомы везде, где Майстер Экхарт, говоря о материальной субстанции, различает соединение материи и формы и *ipsum esse*, которым субстанция конституируется в качестве *ens*. Так, когда мы читаем, что *totum compositum, puta lapis, habet esse lapidis a forma lapidis, esse vero absolute a solo Deo, utpote a prima causa* [составное целое – например, камень – обладает бытием в качестве камня от формы камня, а бытием в абсолютном смысле – только от Бога как от первой причины]²⁴³, нет сомнения в том, что Майстер Экхарт отличает *ipsum esse*, первую актуальность, в силу которой камень *есть*, от «*бытия камнем*», которым он обладает от своей «сущностной формы»²⁴⁴. Но у Экхарта *ipsum esse* имеет другой смысл, нежели акт существования у св. Фомы, несмотря на видимость обратного. Контекст «Пролога», в котором немецкий богослов развивает свой исходный тезис: *Esse Deus est* [Бытие есть Бог]²⁴⁵, обязывает нас усмотреть здесь за выражением *esse absolute* [бытие в абсолютном смысле] совершенно определенное значение – значение «абсолютного бытия», неотличимого от «Бытия, которое есть Бог». Кроме того, когда Экхарт защищает инкриминируемые ему положения, извлеченные из онтологического текста «Пролога»²⁴⁶, он прямо говорит: *Distinguendum tamen de esse formaliter inhaerente et de esse absoluto, quod est Deus* [Следует, однако, проводить различие между формально присущим бытием и абсолютным бытием, то есть Богом]²⁴⁷. Именно Бог есть *ipsum esse*, Бытие в собственном смысле; именно в таком качестве Он нисходит в сущности вещей, ибо нет ничего, что было бы внеположно Ему: Он есть более внутреннее *Esse* творений, нежели сама их сущность²⁴⁸. Когда Майстер Экхарт заимствует выражения св. Фомы, говоря об *esse* как об актуальности всего, они означают у него не акт существования, сообщаемый сущности действием божественной производящей причинности, – конечный акт, через который сущность существует, – но действие самого Бога, деятельное присутствие Первопричины в тайной глубине тварных сущих²⁴⁹.

²⁴³ *Prol. in op. prop.*, LW I. P. 180, n. 23 (ср. p. 47). – В экземпляре С Николай Кузанский написал на полях f. 5^{vb}: *nota, in lapide esse absolutum a Deo, esse hoc a forma* [заметь: в камне абсолютное бытие – от Бога, бытие вот этим – от формы].

²⁴⁴ См. *ibidem*, p. 174–175, n. 14 (ср. p. 45): *Igitur, si forma omnis essentialis totam materiam essentiali penetratione immediate totam se tota investit et informat, potissime hoc verum erit de ipso esse, quod est actualitas formalis omnis formae universaliter et essentiae* [Итак, если всякая сущностная форма существенным проникновением непосредственно и всецело облекает и оформляет всякую материю, то это будет тем более истинным применительно к самому бытию, которое, вообще говоря, есть формальная актуальность всякой формы и сущности]. – Ср. *ibid.*, p. 171, n. 11 (ср. p. 43): *Forma enim ignis non dat igni esse, sed hoc esse* [Ибо форма огня наделяет огонь не бытием, но бытием в качестве вот этого]. – Здесь форма обозначается у Майстера Экхарта как вторичная причина (*causa secundaria*) в ее отношении к *esse* – первичной причине.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 166–182 (ср. p. 41–47).

²⁴⁶ В актах Кельнского процесса, изданных о. Тери, эти тексты, извлеченные из общего Пролога, фигурируют в «Списке положений из первого толкования Экхарта на книгу Бытия»: *Archives.*, I. P. 170 ss.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 193. Ср. следующий пункт (5): *Cum dicitur: esse est Deus, dicendum quod hoc verum est de esse absoluto, non de esse formaliter inhaerente* [Когда говорится: бытие есть Бог, следует утверждать, что это истинно применительно к абсолютному бытию, не к бытию формально укорененному]. См. сам текст *Prol. in op. prop.*, где *esse absolutum* противопоставляется *esse huius et huius* [бытию того или иного]. (LW I. P. 166–167, n. 3; ср. p. 42)

²⁴⁸ См.: БТ. № 40. Гл. 3. С. 43, прим. 112.

²⁴⁹ *Muller-Thym B. J.* (Op. cit. P. 82, n. 31) приводит типичный пример преобразенной томитской формулировки, где *ipsum esse* заменено выражением *Deus sapientia* [Бог – Премудрость].

Использование томистских формулировок в учении тюрингского доминиканца о бытии не должно вводить нас в заблуждение. Так, метафора света, который формально не соединяется с прозрачной средой, получает совсем другой смысл, нежели у св. Фомы, когда под *ipsum esse* понимается не акт тварного существования, отличный от сущности, но неотделимый от нее, а бесконечное *Esse*, которое обращается к собственной Сущности в интеллектуальном акте, коим Бог утверждает Себя как Бытие, достаточное для самого Себя и для всех вещей²⁵⁰. Этим физическим примером обозначается уже не соединение (не-формальное) существования и сущности в тварных сущих, а *impermixtio* [несмешанность] абсолютного и нетварного действия, целиком присутствующего во всем том, что есть. Подобно свету в освещенном воздухе, это действие Высшего по отношению к низшему остается «несмешанным» с тварной средой, которую оно пронизывает, ее актуализируя. Стало быть, оно пребывает *tota intus, tota deforis* [целиком внутри, целиком снаружи]. Называть ли его *Ipsum Esse*, по отношению к «немошным» сущностям²⁵¹, *sine luce, id est sine esse* [без света, то есть без бытия]²⁵², или именовать его *quidditas*, по отношению к лишенным истины «суппозитам», речь всегда идет о нетварном начале бытия и познаваемости, которыми творения сами по себе, «в качестве творений», не обладают. То *esse*, через которое они суть *entia*, не входит в «метафизический состав» творений. Для Майстера Экхарта метафизика тварного как таковая вообще не может существовать, потому что эта первая философия должна была бы рассматривать тварные сущие в их сущностных началах, в абстракции от внешних причин, которые их конституируют в их тварном *esse secundum*. Стало быть, говорить о тварном сущем, *ens*, можно было бы только с точки зрения аналогии, а она, как будет показано²⁵³, весьма отлична от томистской аналогии и представляет собой точную реплику учения о бытии, которое разрабатывает тюрингский доминиканец.

Не стоит искать в «экзистенциальных» выражениях Майстера Экхарта акт существования, о котором говорит св. Фома: такие выражения, как *ipsum esse* [само бытие], *esse omnium intimior* [бытие, наиболее внутреннее из всего], *actualitas omnium, etiam formarum* [актуальность всего, в том числе форм] и т. д., встраиваются не в метафизическую структуру тварного как такового, а в непосредственное отношение между нетварным Бытием и бытием тварным. Везде, где, как может показаться, мы встречаемся с реальным различием между сущностью и актом существования, в конечном счете речь идет о двойной реальности сущих: об *esse primum* и *esse secundum*, об *esse virtuale* и *esse formale*, об *esse absolutum* и *esse formaliter inhaerens* [бытии, формально укорененном]; о внутреннем бытии, то есть «жизни» в Первой причине, по ту сторону причинного отношения, и внешнем бытии следствий аналогической причины; о Бытии, которое есть Бог, и бытии, которое есть «первая из сотворенных вещей». Даже когда Майстер Экхарт обнаруживает намерение различить в тварных сущих сущность и существование как *quod est*

См.: *Exp. in Sap.*, в *Archives...*, IV. P. 287: *Deus autem sapientia ipse est actualitas et forma actuum omnium et formarum* [...а сам Бог-Премудрость есть актуальность и форма всех актов и форм].

²⁵⁰ См.: БТ. № 39. Гл. 3. С. 91–93.

²⁵¹ См.: БТ. № 39. Гл. 3. С. 88 и след.

²⁵² См. выше, прим. 242.

²⁵³ См. следующую главу.

и *quo est*²⁵⁴, он различает лишь два способа бытия сущности: «полное» бытие в Боге и «разделенное» бытие в тварных суппозитах²⁵⁵; причем это второе бытие присуще ему *ab alio* [от иного] и находится в абсолютной зависимости от первого. Другими словами, бытие всегда означает «то, что есть», существует ли оно через себя (*esse primum*) или через Причину, которая выводит его из небытия (*esse secundum*).

11. Два уровня эссенциальности

В перспективе «эссенциалистской» онтологии *Esse*, или божественное *quo est* (когда Майстер Экхарт рассматривает его, отправляясь от тварного *quod est*), способно принимать характеристики томистского *ipsum esse* [самого бытия]. Однако этот термин, как и прочие «экзистенциальные» выражения, чаще всего прилагательные у Экхарта к Богу²⁵⁶, имеет значение не чистого Акта существования, Творца тех конечных актов, через которые тварные сущности существуют в силу вторичной причинности их форм, а более общее значение Первой причины, которая производит все, что есть, осуществляя тройную функцию: причинности производящей, формальной и целевой²⁵⁷. *Ipsum autem «quo est» ad maius et ad minus triplex est, puta efficiens a quo est, forma per quam est, finis ad quem est, secundum illud: «ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia» (Augustinus)* [А само «то, через что» по отношению к большему и меньшему троично, а именно: производящая причина, от которой оно есть, форма, через которую есть, и цель, ради которой есть, согласно сказанному: «из чего все, через что все, в чем все» (Августин)]²⁵⁸. Однако не стоит забывать, что для Майстера Экхарта понятие причины подразумевает внешний характер следствия. Поэтому в собственном смысле этот термин должен был бы означать лишь производящую и целевую причину, то есть «внешние» причины, от которых абстрагируется метафизик, когда рассматривает сущее (*ens*) в нем самом, независимо от факта его «экзистенции» (*extra-stantia*, стояния-вовне).

²⁵⁴ См. выше, с. 103.

²⁵⁵ См. выше, с. 97–99.

²⁵⁶ За исключением *Парижских вопросов*, тексты, в которых Майстер Экхарт употребляет термин *ipsum esse*, довольно редки. Таково, например, одно место из *Exp. in Sap. (Archives., III. P. 341)*: *Secus autem est de rerum existentia, sive de ipso esse rerum. Hoc enim respicit causam extra, ut sint (o. Тери читает: ut sic) [Иначе, однако, обстоит дело применительно к существованию вещей, то есть к самому бытию вещей. Ибо то, что они существуют, объясняется действием внешней причины].* — У св. Фомы термин *ipsum esse*, без дополнительных определений, означает акт тварного бытия — *quoddam commune et indefinitum* [нечто общее и неопределенное] (*Exp. in lib. Boetii De hebdomadibus*, с. 2, éd. Mandonnet, p. 171). О Боге св. Фома скажет: *ipsum esse subsistens* [само субсистентное бытие] (I^a, q. 4, а. 2; *C. Gent.* III, 19, etc.) или *ipsum esse infinitum* [само бесконечное бытие] (*In Librum de causis*, lectio VII, éd. Mandonnet, *Opuscula.*, I. P. 236).

²⁵⁷ См. выше, с. 111.

²⁵⁸ *Serm. lat. XXV, 1, LW IV. P. 231, n. 252.* — Изречение св. Августина взято из трактата *De vera religione*. С. 55, n. 113 (PL 34, col. 172). — В том же смысле Экхарт употребляет стих из Рим. 11, 36: *ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia* [все из Него, Им и к Нему]. См. ту же проповедь, р. 230, n. 251, и *Serm. lat. IV, 2 (ibid., p. 29, n. 29)*, а также *Exp. in Io.* (C, f. 108^b, ll. 61–64): *In principio erat verbum. Li in notat causam finalem, principium causam efficientem, verbum formalem.* Ro. XI: *Ex ipso, per ipsum et in ipso sunt omnia, ipsi gloria* [В начале было Слово. Здесь в означает целевую причину, начале — производящую причину, Слово — формальную. Рим. 11, [36]: *Ибо все из Него, Им и к Нему. Ему слава.*]. — См. у св. Фомы I^a, q. 39, а. 8, *ad resp.*: *Secundum vero quartam considerationem...* [Согласно же четвертому способу рассмотрения...].

Как мы видели²⁵⁹, для Экхарта эта абстрактная (или «абсолютная») сторона сущих соответствует их «идеальным сущностям», *rationes*, в силу которых вещи неизменно пребывают тем, что они суть в их «чтойности», или «сущностной причине». Но «быть в причине» означает «не быть следствием», *произведенным* причиной. Следовательно, «быть в своей сущностной причине» означает не иметь тварной формы, которая составляла бы собственную сущность человека, льва, солнца²⁶⁰, но быть виртуально, в качестве интеллектуальной идеи той или иной физической формы: «идеи», не имеющей другого начала, кроме самой себя. Вот почему Майстер Экхарт говорил, что Первая причина сущих – не Бог, а их «чтойность», то есть идеальная сущность: то начало, в котором Бог сотворил все вещи²⁶¹. Это означает, что подлинное бытие вещей из чтойности исключает всякое действие со стороны формальной причины, взятой в аристотелевском, «гилеморфическом»* смысле слова. Вещи истинно пребывают тем, что они суть, именно там, где они пребывают беспричинно, где они суть «жизнь», спонтанное излияние, внутреннее «кипение» в полноте Бытия, которое возвращается к самому себе²⁶². Размытость терминологии Майстера Экхарта делает двусмысленным выражение «формальная причина». В результате мы оказываемся перед лицом одной из тех ложных апорий, которые усматриваются в трудах тюрингского мистика интерпретаторами из числа томистов: чтобы истинно быть тем, что она есть, вещь должна не быть тем, что она есть как *следствие* своей формальной причины. Но роль этой причины – единственной внутренней причины, согласно Экхарту²⁶³, – в том и состоит, чтобы сформировать *quod est* вещи, ее тварную сущность. Это затруднение исчезает, если признать, что у Экхарта формальная причинность всякий раз, когда она приписывается божественному *quo est*, имеет парадигматическую природу, чуждую внутренней причине у Аристотеля и Фомы Аквинского. У Экхарта внутренний характер формальной причины исключает отношение, в котором Бог является производящей и целевой Причиной, внеположной творениям; и поэтому абсолютная формальная Причина находится по ту сторону оппозиции тварного и нетварного: она представляет собой не «причину», а «сущностное начало», или «чтойность». Стало быть, в тварных вещах ее роль может выразиться только в действии внешней причины – той, которая творит из ничего, производя бытие. Так производящая причина принимает характер причины формальной: она как бы смывает ее своим течением *ad extra* [вовне], в том акте, или «актуальности всех вещей, в том числе форм», который есть божественное *quo est* тварных сущих. Но точно так же можно сказать, что, наоборот, нетварная формальная Причина принимает на себя функцию причины производящей, истекая из Единого в том *ebullitio* [излиянии], в котором внутреннее кипение (*bullitio*) обращается вовне, дабы произвести, по ту сторону динамичного тождества возвращающегося к самому себе Бытия, формальное бытие творений, которым творения определяются в их собственных природах. Очевидно, что формальное начало чтойности, то есть идеальной сущности, – это сущностное начало, которым вещи обладают не от иного (*non*

²⁵⁹ См. выше, с. 85–89.

²⁶⁰ *Exp. in Sap.*, в *Archives.*, III. P. 352.

²⁶¹ См.: БТ. № 40. Гл. 3. С. 46, прим. 120.

* См. прим. на с. 105. – *Ред.*

²⁶² См.: БТ. № 40. Гл. 3. С. 34–39.

²⁶³ *Exp. in Sap.* в *Archives.*, IV. P. 268–269.

ab alio), – не может ни проявляться, ни познаваться помимо акта творения, который есть *collatio esse post non esse* [внесение бытия после небытия]²⁶⁴, совершаемое Самим Бытием (*Upsum Esse*), то есть Богом²⁶⁵.

Иногда Майстер Экхарт говорит о Боге, или об *Esse*, как о «первом формальном акте»²⁶⁶, а также как об *ipsum esse*, «которое достигает всех вещей и пронизывает все вещи, их оформляя»²⁶⁷. Такое пронизывание всего, что есть, «самим бытием» не имеет у немецкого доминиканца «экзистенциального» смысла, который оно, вероятнее всего, получило бы под пером великого Учителя доминиканского Ордена. Обнаружив по ту сторону тварной сущности существование, св. Фома назвал его «актом», потому что не мог подобрать другого слова для обозначения «существования», превосходившего акт формы в субстанции. В самом деле, у Аквината вливание бытия отличается от всего, что принадлежит к формальной причинности, просто в силу того факта, что в нем нет ничего формального: это своего рода «энергия». Очевидно, что «первый формальный акт» у Майстера Экхарта выражает другую идею и опирается на совершенно иное понимание *esse*. То, что Экхарт хочет выявить по ту сторону тварных сущностей, есть не их акт существования, отличный от формы, но действие абсолютного Бытия, которое есть *Esse omnium* [Бытие всего]. Форма, определяющая творение, не принадлежит тварным *entia* и остается внешней по отношению к твари, в ней не укорененной; и тем не менее это формальное действие непосредственно и всецело сообщается всякому единичному сущему. «Это очевидно в отношении любой сущностной формы» – например, души, которая присутствует в одушевленном теле как целом, оформляя его *se tota sine medio* [всецело сама собой, без посредующего]; или формы огня, всецело оформляющей всякую часть огненной материи²⁶⁸. То, что истинно

²⁶⁴ *Ibidem*, III, p. 338.

²⁶⁵ *Muller-Thym B. J. Op. cit.* P. 79 ss, говорит о «своего рода формальной причинности, осуществляемой *esse*».

²⁶⁶ *Exp. in Eccl* (Denifle, S. 586–587; C, f. 82^{ra}, l. 58–f. 82^{rb}, l. 1): Rursus tertio, formae, per quas agunt secunda agentia, illud (C: id) quod sunt formae et actus, a Deo sunt, qui est primus actus formalis [С другой стороны, формы, посредством которых действуют вторичные деятели, тем, что они суть формы и акты, обязаны Богу, Который есть первый формальный акт]. *Exp. in Sap.* (in *Archives...*, III, P. 401): Primus actus formalis qui est esse [Первый формальный акт, который есть бытие]. *Ibidem*, IV, p. 309: Ipse (Deus) est primus movens, et primus actus formalis, et finis ultimus in omni opere artis et naturae [Он (Бог) есть первый двигатель, и первый формальный акт, и высшая цель во всяком деле искусства и природы]. – Ср. весьма выразительный текст, приведенный выше (прим. 249): Deus... actualitas et forma actuum omnium et formarum [Бог... актуальность и форма всех актов и форм].

²⁶⁷ *Prol. in op. prop.*, LW I, P. 173, n. 13 (cp. p. 44): Quidquid enim rei cuiuslibet ab ipso esse immediate non attingitur nec penetratur et formatur, nihil est [Все то во всякой вещи, что непосредственно не затрагивается, не пронизывается и не оформляется самим бытием, есть ничто].

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 173–174, n. 14: Rursus, quia Deus se toto est simplex et unus sive unus esse, necesse est ut se toto immediate assit toti singulo, quod non est parti post partem, nec parti per partem... est autem hoc ipsum videre in omni forma essentiali. Anima enim se tota immediate adest et informat totum corpus animatum, se tota sine medio. Similiter forma ignis totam essentiam simul investit et format penetrando, non partem post partem, sed partes singulas per totum. Propter quod esse totius est et totum unus est [С другой стороны, так как Бог всецело прост и един, то есть представляет собой единое бытие, необходимо, чтобы Он всецело и непосредственно присутствовал во всяком единичном сущем, которое существует не часть за частью и не часть через часть... Но так же, видимо, обстоит дело в отношении любой сущностной формы. В самом деле, душа целиком и непосредственно присутствует во всем одушевленном теле и оформляет его, всецело и непосредственно. Сходным образом форма огня одновременно облекает всю сущность и, пронизывая, оформляет ее не часть за частью, но отдельные части – через целое. Поэтому бытие принадлежит целому, и целое едино].

для «сущностного проникновения» формы, которая непосредственно, без посредующих формальных ступеней, «облекает» и оформляет материю составного сущего, тем более истинно, когда речь идет об *Ipsum Esse*, этой «формальной актуальности» любой формы и сущности²⁶⁹. Следовательно, имеется определенный параллелизм между непосредственным характером акта формы в материи и непосредственным характером формального действия Бога в тварных сущих²⁷⁰: и там, и здесь возникает сущностная реальность, в первом случае – через оформление, во втором – через аналогическую причастность к форме света. Так, в примере с камнем, который мы уже приводили²⁷¹, абсолютное *esse*, получаемое камнем только от Бога, без посредничества тварной формы, которая наделяла бы составное сущее конкретным бытием, свойственным камню, – это не экзистенциальная энергия, определяемая сущностью, но *сущностное* проникновение, подобное проникновению со стороны формы. Камень пронизывается *esse plenum*, полнотой бытия, которое он имеет в Боге, пребывая в Нем *intellectualiter* [интеллектуально] и *virtualiter* [виртуально] и не существуя в Нем в качестве «камня» до того, как производящая причина произведет его к внешнему бытию²⁷². Это пронизывание низшего уровня – пронизывание «формальным бытием», – которое осуществляется со стороны высшего уровня, то есть божественного Сущего, призвано сообщать бытие, *esse*, тварному *quod est*. Но если не обращаться к принципу аналогии, ситуация оказывается парадоксальной: либо камень обладает таким *esse*, которое может быть только абсолютным, но тогда он не будет камнем; либо он будет камнем, но в той форме бытия, которая свойственна камню, он более не будет тождественным абсолютному Бытию и, как нечто отличное от Него, обернется «чистым ничто». Чтобы камень мог быть «некоторой вещью», неким *ens*, расположенным между «небытием творений» и *esse absolute* [бытием в абсолютном смысле], которое вещи имеют в Боге, необходимо, чтобы в нем одновременно присутствовали два отношения: внешнего причинения и внутренней причастности к производящему его «сущностному началу».

Если настойчиво следовать «экзистенциальной» линии томизма и пытаться придать здесь этому *esse absolute* смысл акта существования, пришлось бы приписать Майстеру Экхарту утверждение, что камень существует существованием самого Бога. Но мысль Экхарта избегает столь грубого пантеизма, причем именно потому, что остается сугубо «эссенциалистской», даже когда нам кажется, что немецкий богослов на свой манер проводит различие между тварной сущностью

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 174–175 (текст цитируется выше, в прим. 244).

²⁷⁰ Различие (отмеченное выше, с. 113–114), состоит в том, что субстанциальная форма принадлежит к внутренней структуре тварного *ens*, тогда как *esse*, будучи божественной Формой эссенциальности, пронизывает *entia* своим действием, не соединяясь с ними, подобно тому как свет не укореняется в освещаемой среде.

²⁷¹ См. выше, прим. 243.

²⁷² *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III. P. 342: *Domus enim in mente, domus non est, calor in sole, calor non est. Esse autem domus vel esse caloris formale accipit in quantum extra producitur et educitur a causa et per causam efficientem. Omnia autem sunt in Deo, tamquam in causa prima, intellectualiter, et in mente artificis. Igitur non habent esse suum aliquod formale, nisi causaliter educantur et producantur extra, ut sint* [В самом деле, дом в уме не есть дом, тепло в солнце не есть тепло. Формальное бытие домом или теплом они получают, поскольку производятся вовне и выводятся из причины, через производящую причину. Но все пребывает, как в первой причине, в Боге – по способу мысли – и в уме ремесленника. Следовательно, все обладает некоторым собственным формальным бытием лишь постольку, поскольку причинно выводится и производится вовне, чтобы быть].

и «существованием», помещая это последнее на более высокий уровень, нежели уровень творений: на уровень Бытия, которое есть Бог. В действительности у Экхарта речь идет о двух разных эссенциальностях: с одной стороны, о божественной Сущности, которая являет себя в Едином, то есть в Уме, как «довлеющая» самой себе и *omnia* [всем сущим]; с другой – о «нищете» тварных сущностей, которые сами по себе никогда не суть то, что они суть, ибо вне божественного Ума остаются низшими по отношению к своей чтойности, или «сущностной причине». Влияние высшего уровня бытия на низший представляет собой не актуализацию тварного *quod est* божественным Существованием, но активное отношение божественной Сущности к *omnia*, которые она производит *sub ratione Unius* [в качестве Единого], не лишая их, как творений, внешнего характера. Сотворя множественные сущие [*entia*], эта уникальная Эссенциальность воздействует своим единством на их тайную глубину; их причастность к ней осуществляется как причастность родам и видам, которые познаются в свете чтойности, сияющей среди мрака частного бытия²⁷³.

Следовательно, у Майстера Экхарта нет в собственном смысле никакого различия между *essentia* и *esse* (= «существованием»): то, за чем мы напрасно гонимся в этих латинских текстах о тварных *quod est* и *quo est*, – не более чем томистский мираж. В самом деле, в случае тварного *quod est* речь идет о сущем (*ens*), которое не есть вполне, потому что зависит от аналогической Причины, в силу которой оно существует в качестве *ens*. Что же касается *quo est* творений, их Причины, или Начала, им является Сущее во всей полноте этого слова: *Ipsum Ens* [Само Сущее]²⁷⁴, субсистирующее через себя и позволяющее субсистировать всем вещам. Отношение между абсолютным *Ens* и *entia* устанавливается посредством *esse*, бытия, которое представляет собой абстрактное определение *ens*, ту причину, в силу которой оно есть «сущее», подобно тому как белизна есть причина, или абстрактное качество, выступающее определением конкретного «белого сущего»²⁷⁵. Быть сущим, *ens*, означает, следовательно, иметь наиболее общую сущностную причину: быть чем-то, обладать причастностью к эссенциальности, то есть к *esse*.

Если божественное *Esse* есть *Quo est*, определяющее творения в той мере, в какой они суть *entia*, то в не меньшей степени тварные сущие остаются в своем *quod est* отличными от абсолютного *Esse*, с которым все причастное к нему соотносится внешним образом²⁷⁶. Однако нельзя забывать о том, что *Esse*, то есть Бог, сущностная причина и *Quo est*, от коего творения именуются по аналогии *entia*, –

²⁷³ См.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 216–222.

²⁷⁴ Отметим это выражение, которое заменяет здесь *Ipsum Esse* (*prol. in op. prop.*, LW I. P. 175, n. 15; ср. p. 45), как и в других местах из того же Пролога, где термины *esse* и *ens* чередуются в качестве обозначения «Бытия, которое есть Бог»: *Nihil ergo entitatis universaliter negari potest ipsi enti sive ipsi esse* [Следовательно, никакой сущности, вообще говоря, нельзя отказать в самом сущем, или самом бытии].

²⁷⁵ Майстер Экхарт очень часто использует пример с *albedo* [белизной] и *album* [белым] в своем учении о бытии: *Prol. gen.*, LW I. P. 157, n. 12 (ср. p. 38); p. 158, n. 13 (p. 39); p. 160, n. 16 (ср. p. 39); *Prol. in op. prop.*, *ibid.*, p. 166, n. 2 (ср. p. 41–42); p. 170–171, n. 9 (ср. p. 43); p. 179–180, n. 23 (ср. p. 46–47); *Exp. in Io.*, LW III. P. 142, n. 172, и т. д.

²⁷⁶ *Exp. in Ex.*, LW II. P. 28, n. 21: ...singulum horum in se et ex se, id quod est, modus est ipsius esse, ipsi innititur, ipsi inhaeret [... во всех этих единичных вещах, сущих в самих себе и через себя, «то, что есть» представляет собой модус самого бытия, на него опирается, в нем укореняется]. – Ср. выражение *fixio* [«фиксация»], заимствованное из «Книги о причинах». См.: БТ. № 39. Гл. 3. С. 86, прим. 17.

вовсе не внутреннее самоопределение, в силу которого Бог, или абсолютное *Ens*, был бы тем, что Он есть. Бог не имеет *quo est* – «того, через что» Он есть, но Сам является Своим *Esse*, Своей собственной причиной бытия. Если в отношении тварных сущих Бог есть не что иное, как *Quo est*²⁷⁷, то в Самом Себе Он, напротив, есть исключительно *Quod est*. Таково, согласно Иоанну Дамаскину, первое имя Бога. Тексты Писания – *Ego sum qui sum* [Я есмь Сущий] (Исх. 3, 14) и *Tu qui solus es* [Ты, единственный, кто есть*] (Иов 14, 4) – свидетельствуют о том, что только Бог есть *Ens* в собственном смысле. Так что Парменид и Мелисс были правы, полагая, что в абсолютном смысле есть только одно *Ens*²⁷⁸. Эта ссылка на элеатов предполагает, разумеется, лишь весьма смутное знакомство с онтологией, которую критиковал Философ. И все же, несмотря на критические замечания Аристотеля, тюрингский мистик вновь выразил согласие²⁷⁹ с точкой зрения, которая в его ощущении была связана интеллектуальным родством с его собственной интуицией Бытия как тождества «того, что есть». Взятая со стороны Бога, *ex parte Dei*, непосредственная пронизанность всех вещей Самим Бытием, *Ipsium Esse*, принимает у Майстера Экхарта тот характер неразличимости *omnia* в Едином, о котором говорили элеаты. Между абсолютным *Ens* и *entia* устанавливается то же самое отношение, что между Единым и многим. Сказав: *Quidquid enim rei cuiuslibet ab ipso esse immediate non attingitur nec penetratur et formatur, nichil est* [Все то во всякой вещи, что непосредственно не затрагивается, не пронизывается и не оформляется самим бытием, есть ничто], Майстер Экхарт повторяет те же выражения применительно к Единому: *Similiter quidquid ab uno non attingitur nec penetrando formatur seu investitur, unum non est* [Сходным образом все то, что не затрагивается и не пронизывается единым, им оформляясь и облекаясь, не есть единое]. То же самое Экхарт говорит о двух других «обратимых» с сущим²⁸⁰ трансценденталиях – истинном

²⁷⁷ См.: БТ. № 39. Гл. 3. С. 84–85.

* Стих из Вульгаты: *quis potest facere mundum de immundo conceptum semine nonne tu qui solus es* [Кто может сделать чистым зачатого от нечистого семени? Только Ты, единственный, кто есть (Иов 14, 4)]. В Синод. пер.: «Кто родится чистым от нечистого? ни один». – *Прим. перев.*

²⁷⁸ *Prol. in op. prop.*, LW I. P. 168, n. 5 (cp. p. 42): *Primum inter quattuor, scilicet quod solus Deus ens proprie est, patet Exodi 3: «ego sum qui sum»; «qui est misit me» et Iob «tu qui solus es». Item Damascenus primum nomen Dei dicit «esse quod est». Ad hoc facit quod Parmenides et Melissus, I Physicorum, ponebant tantum unum ens; ens autem hoc et hoc ponebant plura, puta ignem et terram et huiusmodi, sicut testatur Avicenna in libro suo Physicorum, quem Sufficienciam vocat. Ad hoc rursus facit Deut. 6 et Gal. 3: «Deus unus est». Et sic iam patet veritas propositionis praemissae, qua dicitur: esse est Deus. Propter quod quaerenti de Deo: quid aut quis est? respondetur: esse, Exodi 3: «sum qui sum» et «qui est», ut prius [Первое из четырех, то есть то, что только Бог есть в собственном смысле сущее, явствует из книги Исхода, гл. 3: «Я есмь Сущий», «Сущий послал меня», и из книги Иова: «Ты, единственный, кто есть». Далее, Дамаскин говорит, что первое имя Бога – «Сущий». С этим согласуется то, что Парменид и Мелисс, как сказано в книге I «Физики», полагали только одно сущее; а вот то или иное сущее они полагали множественным, вроде огня, земли и тому подобного, как свидетельствует Авиценна в своем комментарии на «Физику», именуемом «Sufficiencia». С другой стороны, с этим согласуется сказанное во Втор., 6 и в Гал., 3: «Бог один» [Втор. 6, 4; Гал. 3, 20]. И таким образом уже становится очевидной истинность приведенного высказывания, в котором говорится: бытие есть Бог. Поэтому вопрошающему о Боге, что или кто Он есть, дается ответ: бытие, согласно книге Исхода, 3: «Я есмь Сущий» и «Тот, кто есть», как сказано выше]. – *Св. Иоанн Дамаскин. De fide orthodoxa*. I, 9, PG 94, col. 836. Что касается упоминания элеатов у Аристотеля и Авиценны, см.: БТ. № 39. Гл. 3. С. 81, прим. 6.*

²⁷⁹ См.: БТ. № 40. Гл. 3. С. 46: речь идет об ориентации мысли Майстера Экхарта на диалектику Платона, подвергнутую критике у Аристотеля.

²⁸⁰ *Prol. in op. prop.*, LW I. P. 173, n. 13 (cp. p. 44). – Экхарт добавляет: *Similiter de vero et bono* [Сходным образом – об истинном и благом]. Cp. *ibid.*, p. 175–176, n. 15 (cp. p. 45): *Et sicut se habet*

и благом. В рамках этой явно эссенциалистской онтологии тварные *entia*, отличные от абсолютного *Ipsium Esse*, были бы немислимы в своем парадоксальном свойстве *existentia = extra-stantia* вне учения об аналогии, которое позволяет придать облик бытия небытию. Неизбежное для христианского богослова, коим был Экхарт, такое решение показалось бы Пармениду Элейскому несомненно абсурдным. Тем не менее, не исключено, что подобная трансформация элеатства оказалась бы приемлемой для Парменида-диалектика, выведенного Платоном в диалог, который носит имя старого элеата.

Мы прошли долгий путь, следуя за «метафизическим соединением» реально различных сущности и существования, привлеченные обманчиво томистской видимостью, которую придали им выражения Майстера Экхарта. В конце концов, мы должны были отказаться от любых «экзистенциальных» интерпретаций *esse* у Экхарта. Отныне понятие тварной экзистенции будет означать прежде всего причастность «того, что есть», единственному и всеобщему Бытию. Несмотря на аналогический и внешний характер, который эта причастность принимает у немецкого доминиканца, мы неизменно будем иметь дело с «парменидовским» аспектом бытия, помысленным в терминах тождества. Эта первичная онтологическая интуиция Майстера Экхарта по духу близка откровению книги Исхода: *Ego sum qui sum*.

12. *Intelligere et esse**

«Быть» означает оставаться полностью тождественным самому себе, безоговорочно довольств себе как сущности, причем эта самодостаточность (или «чистота») отнюдь не принимает негативного характера. В самом деле, такая негативность ограничила бы «то, что есть» нечто, противопоставив его тому, «что оно не есть». Бытие, которое отличается от прочего тем, что оно есть, по необходимости заключает в себе момент негативности, нетождественности, а значит, «небытия». Его тождественность не более чем относительна: такое «бытие-самим-собой» подразумевает ряд отрицаний тождественности, множественность негативных определений по отношению ко всему тому, что является «иным». Подобное бытие не обладает безоговорочным тождеством с самим собой, потому что в позитивное определение такого «самого собой» входят все его негативные отношения к тому, что не есть оно. Чтобы быть исключительно самим собой, никоим образом не зависеть от какой бы то ни было инаковости, нужно, чтобы тождество «того, что есть», могло негативно выразиться как исключение любой негативности. *Unum negative dictum* [негативно выраженное единое], *negatio negationis esse* [отрицание отрицания бытия] – это и есть, как мы видели²⁸¹, самое чистое утверждение, абсолютная позитивность «бытия тем, Кто есть сущий»: *Ego sum qui sum*.

Поскольку бытие есть тождество с самим собой, сказать, что Бог есть Бытие, или что Он есть Единый, означает выразить двумя разными способами одну и ту

de ente ad entia, sic se habet de uno ad omne quod unum est quocumque modo sive differentia unius, et de vero ad vera omnia, et de bono ad bona omnia et singula [И как обстоит дело в отношении сущего к сущим, так же обстоит оно в отношении единого ко всему, что едино через какой бы то ни было модус или отличительный признак единого; и в отношении истинного ко всему истинному, и в отношении благого ко всем и каждому благу].

* Мышление и бытие (лат.). – Прим. перев.

²⁸¹ См.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 206–207.

же истину, открытую Моисею. В таком вероучительном контексте бытие может подходить одному лишь Богу; отсюда – эта первая фраза «Трехчастного сочинения»: *Esse est Deus* [Бытие есть Бог]²⁸². Это не дефиниция Бога (у Него нет дефиниций), а дефиниция бытия, которое выступает субъектом в этом необычном высказывании. Если бытие есть Бог, то *быть* можно только в этом абсолютном смысле, отождествляясь с Богом. Нельзя быть тождественным самому себе, оставаясь отличным от этого *Ipsum Esse*, которое неразлично является Самим собой и всем тем, что есть. Абсолютный характер *ipsum esse*, или томистского «существования», – характер, которым исключается какой бы то ни было средний термин между существованием и несуществованием, – прилагается здесь к *тому, что* пребывает или не пребывает тождественным с самим Бытием. Как скажет Майстер Экхарт с элеатской строгостью, *Omne autem ens divisum a Deo, dividitur et distinguitur ab esse, quia Deus est ipsum esse; divisum autem ab esse et distinctum, necessario nichil est* [Всякое сущее, отличное от Бога, отличается и отделяется от бытия, потому что Бог есть само бытие; но отличное и отделенное от бытия по необходимости есть ничто]²⁸³.

Тем не менее неразличимость Бытия, которое есть Бог, не совпадает у Экхарта ни с однородной и конечной сферой реального у Парменида, ни даже с единством безграничного бытия у Мелисса. «Сущее» элеатов, будь оно ограниченным или нет, тождественно самому себе в том смысле, который более всего подобал бы неразличимой материи вещей. Напротив, у тюрингского мистика «сущее», если оно действительно тождественно самому себе, не содержит ничего материального: это чистая умная чтойность, неотличимая от *Intelligere* [мышления], посредством которого Бытие-Единое возвращается к собственной Сущности, утверждая тождество Бытия-субъекта и Бытия-предиката: *Ego sum qui sum*²⁸⁴. Одна и та же семенная чтойность, пребывающая во внутренней глубине всякого частного сущего, не смешиваясь с тварным (подобно тому как свет не смешивается с прозрачной средой), оказывается для творений началом познаваемости («бытия истинным») и причиной внешнего «существования» («бытия благим»). Оба «внутренних присутствия» – присутствие просвещающего Бога-Истины, о котором говорит св. Августин, и «самого бытия» (*ipsum esse*), о котором говорит св. Фома, – сливаются вместе²⁸⁵ и образуют единое недостижимое присутствие сущностной причины, или умного начала, в котором Бог сотворил все вещи²⁸⁶. Считать ли это Начало, *Principium*, Сыном-Логосом²⁸⁷, сосредоточившим в Себе идеальные сущности творений, или Умом Отца²⁸⁸, мыслящим Сына как единственный «Логос» всего Им произведенного, – остается равно истинным, что «чтойность», то есть первая сущностность, вещей тождественна божественному *Intelligere* – Самому мышлению [*Ipsum Intelligere*] и Самому Интеллекту [*Ipse Intellectus*]²⁸⁹.

Бог св. Фомы – «чистый Акт существования» – должен соответствовать в богословии Майстера Экхарта интеллектуальному акту, которым Единое, то

²⁸² *Prol. gen. in Op. tripart.*, LW I. P. 156 (ср. p. 38).

²⁸³ *Exp. in Sap.*, in *Archives.*, III. P. 412.

²⁸⁴ См.: БТ. № 39. Гл. 3. С. 87–93.

²⁸⁵ См.: БТ. № 38. Гл. 1. С. 167–170.

²⁸⁶ См.: БТ. № 40. Гл. 3. С. 44–46.

²⁸⁷ *Exp. in Gen.*, I^a ed., LW I. P. 186–189, п. 3–5 (ср. с. 49–50).

²⁸⁸ *Ibidem.*, p. 189, п. 6. См.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 188–189.

²⁸⁹ *Exp. in Io.*, LW III. P. 33, п. 36.

есть Начало действия, возвращается к собственной бездейственной и непознаваемой Сущности, являя абсолютное тождество с Самим собой и со всем, что есть. Стало быть, *Ipsum esse* есть *Ipsum Intelligere*: божественная актуальность, в которой вещи «суть то, что они суть» виртуально, сообразно их *esse primum*. Но творения не обладают тождеством с самими собой и с Богом в своем «существовании», или в «собственной природе», внеположной Мышлению. Будучи тварными, они несут на себе печать двойственности, которой их нетварная чтойность, то есть сущность «не от иного» (*non ab alio*), противопоставляется их тварному бытию, то есть «бытию от иного» (*esse ab alio*): частному бытию индивидуальных субстанций, выведенных производящей Причиной во вне божественной жизни и мышления – *vivere et intelligere*. Эта оппозиция вечной «чтойности» и тварной субстанциальности вещей, *esse primum* и *esse secundum*, между которыми растянута творения, получает наиболее отчетливое выражение, когда формулируется в двух разных регистрах: в регистре *intelligere* и регистре *esse*. В перспективе такого противостояния, которое Майстер Экхарт доводит до предела в своих «Парижских вопросах», то, что соответствует у тюрингского доминиканца различию между сущностью и существованием в тварных сущих, явно предстает в новом свете.

В латинской проповеди *Deus unus est* [«Бог один»] (текст Втор. 6, 4 и Гал. 3, 20)²⁹⁰, рукописная копия которой покрыта маргиналиями Николая Кузанского, единство означает тождество. Оно принадлежит исключительно Интеллекту, а он – Богу-Единству. Таким образом, *esse unum cum Deo* – тождество с Богом – будет свойством всякого тварного сущего в той мере, в какой оно причастно интеллекту или интеллектуальности²⁹¹. Отношение между неразличимым Единым и *omnia et singula* [всеми единичными вещами], которые подвержены разделению и численному определению, но удерживаются в единстве причастностью к Единому, соответствует здесь, с точки зрения Майстера Экхарта, онтологической зависимости творений от Бога. Будучи тождественным самому себе и Богу только в божественном мышлении, *Intelligere*, тварное *ens* не является таковым

²⁹⁰ С, ff. 150^{va}, l. 9–151^{ra}, l. 22. – М. Грабманн прав, когда сближает эту проповедь с *Quaestiones Parisienses* и демонстрирует (вопреки Отто Карперу) ее явно не томистский характер. Чтобы сделать это очевидным, ему достаточно было привести рядом несколько пространных фрагментов из оригинального текста этой неизданной проповеди и урезанные переводные цитаты из работы О. Карпера. См.: *Grabmann M. Neuaufgefundene Pariser Quaestiones Meister Eckharts...* S. 80–82. – *Кальвано дела Вольне* (Op. cit. P. 145–148) усматривает в этой проповеди переходное звено между «Парижскими вопросами», отрицающими бытие в Боге, и позитивным тезисом «Трехчастного сочинения».

²⁹¹ С, f. 150^{vb}, l. 58–f. 151^{ra}, l. 7: *Extra intellectum semper invenitur et occurrit diversitas et diffinitas* (ms.: *deiformitas*) *et huiusmodi, etc.*, *Psalmus* (101, 28): *Tu autem idem ipse es. Ydemptitas est enim unitas. Ex dictis potest colligi, quis sit modus quo qui adheret Deo unus spiritus est* (1 Cor. 6 (17). *Intellectus enim proprie Dei est, Deus autem unus. Igitur, quantum habet unumquodque de intellectu sive de intellectuali, tantum habet Dei et tantum de esse unum cum Deo. Deus enim unus est intellectus et intellectus est Deus unus. Unde Deus nunquam et nusquam est ut Deus nisi in intellectu* [Вне интеллекта всегда обнаруживается и случается различие и разнообразие (в манускрипте: богообразие) и т. д., и т. п.: *Но Ты – тот же* (Пс. 101, 28). Ибо тождество есть единство. Из сказанного можно заключить, каков тот способ, каким соединяющийся с Господом есть один дух (1 Кор. 6, 17). Ибо интеллект в собственном смысле принадлежит Богу, Бог же един. Итак, сколько что-либо имеет в себе от интеллекта или от интеллектуального, столько же имеет от Бога и столько – от бытия единым с Богом. Бог же есть единый интеллект, а интеллект – единый Бог. Поэтому Бог никогда и нигде не есть, как Бог, кроме как в интеллекте].

в своей собственной природе, как внеположное Интеллекту²⁹². Таким образом, тварные сущие одновременно суть *unum et non unum* [единое и не единое], тождественность и нетождественность, ибо их надлежит одновременно рассматривать и в Боге, и в них самих. Экхарт ссылается здесь на последнюю главу «Книги о причинах», где говорится о субстанциях, находящихся между вечностью и временем, принадлежащих к бытию и к становлению: они принимают *unitas ex alio* [единство от иного] – «приобретенное», «тварное» единство, *praeter unum primum verum* [помимо первого истинного единого]²⁹³. Но схема Прокла воспроизводится у Майстера Экхарта на новом основании: единство-тождество приписывается тому Богу-Единому, который есть *Intellectus se toto* [всецело Интеллект], в коем *intelligere* и *esse* неразличимо совпадают. Следуя за Проклом и «Книгой о причинах», нетрудно диагностировать нетождественность, которой страдает чувственное бытие: будучи изменчивым, оно подвержено становлению и временности, а значит – количественности, чуждой «первому истинному» Единому. Равным образом можно констатировать тварный характер этих материальных природ, просто сославшись на двойственность формы и материи. Составное сущее «едино и не-едино»; в нем нет истинного единства, то есть чистой тождественности, свойственной Интеллекту. Иначе надлежит поступать, чтобы обнаружить свойственную творениям двойственность в нематериальных сущих, чуждых времени

²⁹² *Ibidem*, f. 150^{vb}, ll. 4–10: Undecimo, quia Deus eo dives profusivus est quia unus; primus enim et supremus est ratione qua unus. Propter quod unum descendit in omnia et singula, manens semper unum et divisa uniens. Propter quod sex non sunt bis tria, sed unum sexies. *Audi, ergo, Israel: Deus tuus Deus unus est*. Ubi nota quod unitas sive unum videtur proprium et proprietas intellectus solius [В-одиннадцатых, Бог потому изобильно плодотворен, что един; ибо Он – первый и высший, потому что единый. Поэтому единое нисходит во все единичные вещи, оставаясь всегда одним и соединяя разделенное. Вот почему шесть – не дважды три, а шестикратно один. *Итак, слушай, Израиль: Бог твой есть Бог единый* (ср. Втор. 6, 4; Мк. 12, 29). Отсюда заметить, что единство, или единое, составляет, видимо, принадлежность и свойство одного лишь интеллекта].

²⁹³ *Lib. de causis*, prop. 32 et comment. (éd. Steele, p. 186–187; Bard., pr. 31, p. 19): Omnis substantia cadens in quibusdam dispositionibus suis sub aeternitate et cadens in quibusdam dispositionibus suis sub tempore est ens et generatio simul [Любая субстанция, в некоторых своих расположениях принадлежащая вечности, а в некоторых своих расположениях – времени, есть сущее и становление одновременно]. – (Комментарий:) ... Et si unum eorum non est simile alteri in omnibus dispositionibus suis, tunc procul dubio unum eorum est primum et alterum secundum. Illud ergo in quo est unitas fixa, non dependens ex aliquo, est unum primum verum, sicut ostendimus; et illud in quo unitas inventa ex alio est praeter unum primum verum. Si ergo est ex alio, est ex uno primo acquisita unitas. Provenit ergo inde, ut uni puro vero et reliquis unis sit unitas iterum, et non sit unitas nisi propter unum verum, quod est causa unitatis. Iam ergo manifestum est et planum quod omnis unitas post unum verum est acquisita, creata; verumtamen unum verum purum est creans unitates, faciens acquirere, non acquirens, sicut ostendimus [... И если одно из них не подобно другому во всех своих расположениях, то, несомненно, одно из них является первым, а другое – последующим. Стало быть, то, в чем имеется прочное, не зависящее от другого единство, есть первое истинное единое, как мы показали; а то, в чем единство обнаруживается от другого, пребывает помимо первого истинного единого. Следовательно, если это единство – от другого, оно приобретает от первого единого. Отсюда следует, что у чистого истинного единого и остальных единых имеется вторичное единство, и оно будет единством лишь благодаря истинному единому, которое представляет собой причину единства. Из этого уже становится ясным и очевидным, что всякое единство, следующее за истинным единым, является приобретенным, тварным; истинное же чистое единое есть то, чем сотворяются единства и что выступает причиной их приобретения, а не приобретает, как было показано]. – Prop. 32 *Книги о причинах* непосредственно восходит к Проклу; этот тезис представляет собой парафраз prop. 107 «Первоначал теологии» (Dodds, op. cit., p. 94): «Все то, что в одном смысле является вечным, а в другом – временным, есть одновременно бытие и становление».

и становлению, — а именно, в ангелах, то есть умных природах²⁹⁴. Хотя эти простые субстанции не заключают в себе гилеморфической составленности, они, тем не менее, лишены истинного единства, потому что их сущность не есть бытие, — вернее, потому что их *esse* не есть *intelligere*. Стало быть, умные сущие составлены *ex esse et essentia, vel ex esse et intelligere* [из бытия и сущности, или из бытия и мышления]²⁹⁵.

В том виде, в каком выражено здесь это различие между *esse* и *intelligere*, оно может быть понято двумя разными способами, ибо союз *vel*, «или», способен обозначать как уподобление, так и альтернативу. В первом случае надлежало бы усмотреть в отличной от бытия сущности нетварную чтойность творений, их умопостигаемую «идею», которая в Боге есть не что иное, как само *intelligere*. В таком случае *esse* будет означать «первую сотворенную вещь», чувственную или умную индивидуальную субстанцию²⁹⁶, произведенную вне божественного Интеллекта. Хотя такое истолкование хорошо сочетается с основными чертами учения Экхарта²⁹⁷, оно имеет, однако, ту несообразность, что распространяет на все тварные сущие способ нетождественности, призванный характеризовать именно умные сущие, *intellectualia*. Во втором случае речь идет об альтернативе между двумя различиями: первое выражает двойственность *esse* и сущности (*ab alio* и *non ab alio*), которой довольно для определения любого тварного сущего, материального или нематериального; второе непосредственно прилагается к нетождественности интеллектуальных природ, в коих «существующая» субстанция остается отличной от *intelligere*. Тогда интеллект, или мышление, будет означать способность отлепиться от собственного определенного бытия: способность, позволяющую обрести тождество с Богом и с самим собой в «области ума», где нет никакого различия, но «все пребывает во всем»²⁹⁸, как во второй платиновской ипостаси. Нет сомнения, что именно в этом последнем смысле надлежит понимать различие между *intelligere* и *esse* в высших творениях, предложенное здесь Майстером Экхартом. *Intelligere* есть способность к единению, к тому, чтобы *esse unum cum Deo* [быть одним с Богом], дарованная тварным сущим по образу Божию. Напротив, *esse*, в его отличии от *intelligere*, знаменует собой разделение, нетождественность, которая затрагивает даже умные творения, способные к обоживающему единению.

²⁹⁴ Видимо, здесь Майстер Экхарт имеет в виду не только ангелов, но и людей: будучи наделены интеллектом, они способны к единению, в коем обретают тождество с Богом и с самими собой. Во «Втором парижском вопросе», где речь должна была идти специально об ангельском *intelligere*, Экхарт не говорит об этом почти ничего. Он не выходит за рамки общих рассуждений об интеллектуальной деятельности, противопоставленность которой бытию, *esse*, неизбежно характеризует также человеческое мышление, *intelligere*. Cp. *Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse*, LW V. P. 49–54.

²⁹⁵ *Opus sermonum*, C, f. 150^{vb}, ll. 11–17: *Entia siquidem materialia constat quod sunt unum et non unum, utpote quanta vel saltem composita ex forma et materia. Entia vero immaterialia, puta intellectualia, sunt non unum vel quia ipsorum essentia non est esse, vel potius fortassis quia ipsorum esse non est intelligere. Sunt ergo ex esse et essentia, vel ex esse et intelligere. Vide De causis commentum ultimae propositionis* [Ведь очевидно, что материальные сущие едины и не едины, ибо они количественны или по крайней мере составлены из формы и материи. А нематериальные, то есть умные, сущие не едины либо потому, что их сущность не есть бытие, либо, вернее, потому, что их бытие не есть мышление. Стало быть, они состоят из бытия и сущности, или из бытия и мышления. См. *Книгу о причинах*, комментарий к последнему предложению].

²⁹⁶ Об ангельских субстанциях у Майстера Экхарта см. выше, прим. 183.

²⁹⁷ См. выше, с. 105–109.

²⁹⁸ См. заключительную часть проповеди *Deus unus est*, которая цитируется ниже в прим. 314.

В той же проповеди Майстер Экхарт еще раз задается вопросом о тождественности или нетождественности сущего, теперь уже исходя из чистоты *intelligere*. Прежде всего, ставится вопрос о том, присутствует ли интеллект или мышление в том или ином сущем. Если речь идет о сущих, лишенных интеллекта, очевидно, что они были сотворены Первой причиной, которая естественным образом их определила и подчинила определенным целям. Другими словами, эти творения – низшие по отношению к человеку, управляемые исключительно своими субстанциальными формами, лишенные каких бы то ни было средств возвыситься до бытийного тождества. Если же, напротив, речь идет об умном сущем, способном к самоопределению, следует спросить себя, нет ли в нем чего-либо иного (*aliquid esse aliud*), нежели его мышление, *intelligere*. Если в нем обнаруживается некое *esse*, отличное от *intelligere*, если оно не есть сам акт мышления, то это сущее будет не *simpliciter unum* [единым в абсолютном смысле], как Бог, но составленным из *intelligere* и *esse*, из «несотворимого» и тварного. Отсюда следует, что только Бог в собственном смысле *есть*, что Он есть Интеллект, или Мышление, что Он есть чистое *intelligere*, из которого полностью и абсолютно исключено какое бы то ни было другое *esse*²⁹⁹.

Как видим, в проповеди *Deus unus est* акт мышления, через который ангельское или человеческое творение может достигнуть бытийного тождества в Боге, противопоставлен нетождественному бытию тварных природ. Хотя *intelligere* и *esse*, взятые в таком смысле, взаимно исключают друг друга и указывают на отсутствие подлинного единства в наделенных интеллектом творениях, это еще не означает, что *esse* в этой проповеди нужно понимать исключительно как «причину тварности» и, стало быть, отказать в нем Богу как чистому Мышлению, *Intelligere*³⁰⁰. В противоположность тому, что мы читаем в «Парижских вопросах»,

²⁹⁹ *Op. serm.*, C, f. 150^{vb}, ll. 27–44: Adhuc autem de quocumque quaero, utrum in ipso sit intellectus sive intelligere aut non. Si non, constat quod non est Deus sive prima causa omnium sic ordinatorum in fines certos, quod intellectu carent. Si vero in ipso est intellectus, quaero, utrum in ipso sit aliquid esse praeter intelligere aut non. Si non, iam habeo quod est (ms.: sit) unum simplex, et item quod est increabile, primum et similia, et est Deus. Si vero habet aliquid esse aliud quam intelligere, iam est compositum, non simpliciter unum. Patet ergo manifeste, quod Deus est proprie solus, et quod ipse est intellectus sive intelligere, et quod solum intelligere, praeter esse aliud, simpliciter. Iterum, solus Deus per intellectum producit res in esse, quia in ipso solo esse est intelligere. Iterum etiam, quod nichil praeter ipsum potest esse purum intelligere, nec aliter esset creatura, sed habent aliquid esse differens ab intelligere, nec aliter esset creatura: tum quia intelligere est increabile, tum quia prima rerum creaturarum est esse [А еще я спрашиваю о всяком сущем, имеется ли в нем интеллект, или мышление, или нет. Если нет, очевидно, что оно – не Бог, не первая причина всего, что устроено ввиду определенных целей таким образом, что лишено интеллекта. Если же в нем есть интеллект, я спрашиваю, имеется ли в нем какое-нибудь бытие, кроме мышления, или нет. Если нет, очевидно, что оно едино в абсолютном смысле, и, далее, что оно не сотворимо, первично и т. п., и что оно есть Бог. Если же в нем есть какое-нибудь бытие, отличное от мышления, то оно уже является составным, а не единым в абсолютном смысле. Итак, вполне очевидно, что Бог в собственном смысле един и что Он есть интеллект, или мышление, и только мышление – помимо бытия иным, в абсолютном смысле. Далее, только Бог через мышление производит вещи в бытие, потому что только в Нем бытие есть мышление. Далее, ничто, кроме Него, не может быть чистым мышлением, и творение существует не иначе, как заключая в себе некоторое бытие, отличное от мышления, а в противном случае оно не было бы творением: ведь мышление не сотворимо, а бытие – первая из сотворенных вещей]. – Николай Кузанский сопровождает этот фрагмент четырьмя маргиналиями: a) in Deo non est aliud esse praeter intelligere [в Боге нет другого бытия, кроме мышления]; b) Deus est proprie solus [Бог в собственном смысле един]; c) per intellectum producit res, quia in ipso solo esse est intelligere [Он производит вещи посредством мышления, потому что только в Нем бытие тождественно мышлению]; d) intelligere est increabile [мышление не сотворимо].

³⁰⁰ В начале 1-го Парижского вопроса Майстер Экхарт равным образом признает тождество *esse* и *intelligere* в Боге.

здесь бытие и мышление, различные в творениях, предстают как тождественные в Боге. Здесь уже нет места их взаимному противостоянию, которое требовало бы исключить *esse* из понятия Первой причины: *In Deo ipsum est esse quod intelligere solum* [В Боге само бытие есть только мышление]³⁰¹. Подобно тождеству сущности и существования, это тождество имеет своим основанием Единое, «Ум Отца», который являет неразличимость Бытия, невыразимую и непостижимую в божественной сущности, если рассматривать ее саму по себе. В терминах, с которыми мы уже встречались³⁰², Майстер Экхарт скажет, что «Единое сущностно связано с самим Бытием, или с Сущностью»³⁰³. Будучи превыше всех атрибутов, Единое более просто, чем остальные трансцендентальные свойства, перед которыми оно обладает преимуществом в силу своей непосредственной сопряженности с «самим Бытием и с Богом»; как на то указывается само его название, Единое есть «бытие-одним» с *Ipsum Esse*³⁰⁴. Никакое другое божественное свойство, кроме единства, не любимо само по себе: и всемогущество, и премудрость, и благодать, и даже бытие любимы только ради отождествляющего единения. Стало быть, то, что поистине любимо, – это Единое, бытийное тождество³⁰⁵. Бытие подобает Богу именно потому, что Он един; стало быть, необходимо, чтобы Бог был своим собственным бытием, Первобытием, Бытием всего, что есть³⁰⁶. Будучи *esse*, этот Бог есть бытие-тождество, о котором говорил Парменид, с той разницей, что у Экхарта бытие-единым принадлежит одному лишь Интеллекту: *Unitas sive unum videtur proprium intellectus solius* [Единство, или единое, представляется свойством одного лишь интеллекта]³⁰⁷. В самом деле, ничто другое, кроме Бога, не является поистине единым, потому что ничто тварное никогда не бывает «чистым», чисто «тем, что оно есть», но его чтоинность всегда смешана в единичной субстанции с инаковостью. Чтобы обладать чистотой бытия, тварь должна была бы, подобно Богу, быть *se toto intellectus* [всецело умом], чистым самосущим актом мышления, в котором умопостижаемое содержание было бы не чем иным, как *ipsum intelligere* –

³⁰¹ *Op. serm.*, C, f. 150^{vb}, l. 53.

³⁰² См.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 194–212.

³⁰³ *Op. serm.*, C, f. 150^{va}, ll. 49–50: *Nono nota, quod unum respicit per essentia esse ipsum sive essentiam.*

³⁰⁴ *Ibidem*, f. 150^{va}, l. 58–150^{vb}, l. 3: *Decimo nota, quod unum altius est, prius est et simplicius est ipso bono et immediatius ipsi esse et Deo, aut potius, iuxta nomen suum, unum esse ipsi esse sive cum ipso esse* [В-десятых, заметь, что единое – или, вернее, согласно своему имени, бытие-одним в самом бытии или с самим бытием – выше, первое и проще самого благого и более непосредственно подобает самому бытию и Богу].

³⁰⁵ *Ibid.*, f. 150^{va}, ll. 33–40: *Et quarto, quia nec potentia, nec sapientia, nec bonitas ipsa, sed nec esse amaretur, nisi quia nobis unitur et nos illi. Quinto, quia vere amans non potest amare nisi unum. Propter quod, praemisso Deus unus est, sequitur: diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Et procul dubio nollet esse nisi unum quod se totum amat* [И, в-четвертых, ни могущество, ни мудрость, ни само благо и даже ни бытие не были бы любимы, если бы не соединялись с нами, а мы – с ними. В-пятых, истинно любящий может любить только одно. Поэтому за сказанным вначале: *Бог един* [в Синод. пер.: «Господь Бог наш есть Господь единый» (Втор. 6, 4; Мк. 12, 29)], следует: *Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем* (Втор. 6, 5; Мк. 12, 30)]. И, несомненно, только единым хотело бы быть то, что всецело любит себя]. – Маргиналия Николая Кузанского: *nollet esse nisi unum quod se toto amat* [только единым хотело бы быть то, что всецело любит себя].

³⁰⁶ *Ibid.*, f. 150^{vb}, ll. 22–24: *Deus unus est. Nam hoc ipso quod unus ipsi competit esse, id est quod sit suum esse, quod sit primum esse, quod sit omnium esse* [Бог един. Ибо именно благодаря тому, что Он един, ему подобает бытие, то есть то, что Он есть Свое бытие, что Он есть первое бытие, что Он есть бытие всего].

³⁰⁷ См. фрагмент, приведенный в прим. 292.

самим мышлением. Очевидно, что при таких условиях тварь уже не была бы «сотворимой»³⁰⁸.

Творения, не имеющие интеллекта, низшие по отношению к человеку, явно рассечены в своем бытии надвое – в той мере, в какой их истинная сущность всегда остается отделенной от «собственной природы», которой они обладают как субъекты субстанциальных форм. Иначе обстоит дело в отношении умных творений, потому что в самой своей природе они заключают динамичное начало единства, способности преодолевать собственную ограниченность и достигать тождества с Богом и самими собой, недоступного всем прочим тварям. Но эта привилегия, придающая высшим творениям «способность к обожению», никоим образом не предполагает, что их природа состоит из двух частей: одной – тварной, другой – нетварной³⁰⁹. Как мы увидим в дальнейшем, «несотворимость» интеллекта, или, вернее, *intelligere*, – достаточно расплывчатое выражение, чтобы не всегда понимать его у Экхарта буквально. М. Грабманн, в своем анализе проповеди *Deus unus est*, зашел, на наш взгляд, слишком далеко, когда упростил эту деликатную проблему, без колебаний приписав Майстеру Экхарту учение о буквальной нетварности и божественности человеческого интеллекта³¹⁰. Пока достаточно будет заметить, что «несотворимость» *intelligere* творений, созданных по образу Божию, имеет у тюрингского мистика, скорее всего, чисто негативный смысл: она означает отказ от определенности бытия, «выход из этого мира и из самого себя»³¹¹, ту «Abgeschiedenheit», «отсеченность», без которой было бы невозможно достигнуть «бытия одним с Богом». Если это так, следовало бы толковать эту латинскую проповедь, держа в уме учение Экхарта о мистическом единении. В такой динамичной перспективе, где тождественность и нетождественность умных творений одновременно удерживается в поле зрения, сущие «по образу Божию» могли бы в одно и то же время, хотя и в разных отношениях, предстать как всецело тварные и всецело «несотворимые», свободные от своего тварного состояния. Свойственная им двойственность выразится тогда в противоположности их *aliquid esse* [бытия чем-то], тварного субъекта, определенного к тому, чтобы быть лишь «этим или тем», и присущего им *intelligere*, принципа неопределенности, истока свободы по отношению к собственной природе каждого из них. *Ascendere igitur ad intellectum, subdi ipsi, est uniri Deo; uniri, unum esse, est unum cum Deo esse: «Deus enim unus est»* [Итак, возвыситься до ума, предаться ему, означает соединиться с Богом; соединиться, быть одним, означает быть одним с Богом: «Ибо Бог един»]³¹².

³⁰⁸ *Op. serm.*, C, f. 150^{vb}, ll. 24–27: *Deus tuus, Deus unus est, quasi nichil aliud est vere unum, quia nec quidquam creatum est purum et se toto intellectus: iam enim non esset creabile* [Бог твой есть Бог единый, словно ничто другое не является поистине единым, ибо ничто тварное не есть чистый и всецелый интеллект: в противном случае оно не было бы сотворимым].

³⁰⁹ Во время процесса в Кельне Майстер Экхарт решительно протестовал против такого статичного понимания своего учения о человеческом интеллекте. См.: *Archives...*, I. P. 201, n. 6; p. 211, n. 3: *si putetur et ponatur quasi aliqua particula animae sit increata et increabile, error est* [Если решат и станут утверждать, будто некоторая частица души нетварна и несотворима, это заблуждение].

³¹⁰ *Grabmann M. Op. cit.* S. 82.

³¹¹ См. ниже, прим. 314.

³¹² *Op. serm.*, C, f. 151^{ra}, ll. 9–11. См. продолжение этого фрагмента (ll. 11–15): *Omne esse praeter intellectum, extra intellectum, creatura est, creabile est, aliud est a Deo, Deus non est. Actus scilicet et potentia sunt divisiones esse, entis universaliter creati. Esse aut(em) primus actus est, prima divisio est. In intellectu aut in Deo nulla divisio est* [Всякое бытие, помимо интеллекта, вне интеллекта, есть тварь, сотворимо, отлично от Бога, не есть Бог. В самом деле, акт и потенция суть разделения

Наделенное интеллектом сущее более любого другого творения является *unum et non unum*, единым и не единым. Оно не только причастно через роды и виды к Единству, от которого отделено в своей собственной природе, как и все прочие частные *entia*, в совокупности образующие универсум. Оно к тому же обладает, в самой частичности своей умной индивидуальности, способностью отделяться от самого себя, выходить за пределы тварного мира, чтобы по ту сторону делимого бытия достигнуть бытийного единства с Богом. Другими словами, двойственность *esse primum* и *esse secundum*, или, вернее, эта «растянутость» между тем и другим, свойственная всем тварным сущим, обнаруживает свое присутствие в самой структуре умных творений. В этом смысле одни только высшие творения являют нам своеобразную «метафизическую составленность», ибо *intelligere* и *esse*, тождественные в божественном *Ipsium Intelligere*, в сотворенных по образу Божию сущих различны, хотя и объединены. Состояние таких сущих тем более парадоксально, что эти два начала, из коих они слагаются, кажутся взаимно исключаящими друг друга. В качестве *esse*, или *ens*, умная природа принадлежит к совокупности, *omnia*, сущих, образующих универсум; она составляет часть этого тварного «всего», которое *per se et primo cadit sub causalitate et aspectu primae causae* [само по себе и изначально подпадает под действие причинности и призрение первой причины]³¹³. Однако в своих *intelligere* и *intellectus* тот же индивид уже не находит себе места во «всем», отделяется от него, выходит за пределы универсума, более не составляя его части, но в единении с Богом присоединяясь к тождеству *omnia*, «всего», с Единым³¹⁴.

Что такое эта *regio intellectus* [область ума], где *sunt omnia in omnibus* [все пребывает во всем]³¹⁵, как не «бесконечная сфера, центр которой – везде, а окружность – нигде»³¹⁶? Коль скоро наделенное интеллектом индивидуальное сущее обладает способностью достигать «бытия-одним-с-Богом», оно может, стало быть, совместиться с вездесущим Центром бесконечной умной сферы и таким образом объединить *omnia*, «всё», в самом себе, в своем личном единении с Единым.

бытия, тварного сущего вообще. Бытие же есть первый акт, первое разделение. В интеллекте, или в Боге, нет никакого разделения]. – Николай Кузанский замечает в этой связи: *Omne esse extra intellectum creatura est* [Любое бытие вне интеллекта есть тварь]. – Грабманн М. (Op. cit. S. 81), приводя начало этого фрагмента, читает его так: *In Deo enim non est aliud actus et potentia* [Ибо в Боге не различаются акт и потенция]. Такая разбивка текста калечит и делает невразумительной следующую фразу, которую, впрочем, немецкий эрудит не приводит. – Смысл этого фрагмента ясен, если помнить о том, что производство бытия, акт творения, создающий двойственность действия и претерпевания, означает для тварного сущего момент отделения от Бога, первое разделение, которое лежит в основе делимого бытия творений (см.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 219–221). Этот принцип разделения, инаковости, сопряженный здесь с *esse*, может быть преодолен только в интеллекте, где творение *non est aliud* [не есть иное].

³¹³ *Exp. in Sap.*, в *Archives.*, III. P. 394. См.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 218.

³¹⁴ *Op. serm.*, C, f. 151ra, ll. 15–22: *Hinc est quod scriptura semper hortatur ad exitum ab hoc mundo, ad exitum a semetipso, oblivisci domus suae et domus generationis suae, exire de terra sua et de cognatione, ut crescat in gentem magnam, ut in ipso benedicantur omnes gentes, quod optime fit in regione intellectus, ubi procul dubio, in quantum huius(modi), nec aliter, sunt omnia in omnibus* [Вот почему Писание всегда призывало к уходу из этого мира, к уходу от самого себя: забыть о доме и семье, покинуть свою землю и родных, дабы возрасти в великий народ, дабы в нем благословились все народы. И это всего вернее совершается в области ума, где, несомненно, пребывая именно так, и не иначе, всё пребывает во всём].

³¹⁵ См. текст, приведенный в предыдущем примечании.

³¹⁶ См.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 211, прим. 119.

В самом деле, тождества *omnia* с Единым, единства всех вещей между собой и с Богом, нельзя было бы достигнуть вне интеллекта – во «всем» универсума, который всегда больше своих частей. Тожественное бытие достижимо лишь в тайной области, трансцендентной тварному, – в области, где всякое частное сущее пребывает во всяком другом: наибольшее – в малейшем, целое – в части, плод – в цвете. «Мария... избрала благую часть» (Лк. 10, 42), потому что не предпочла «большее» и «целое» «меньшему» и «части». Она знала, что Бог «всцело пребывает во всяком творении – как в одном-единственном, так и во всех вместе»³¹⁷. Если

³¹⁷ Майстер Экхарт скажет в Проповеди на Экклесиаста (*Denifle*. S. 571; C, f. 80^{va}, ll. 8–21): *Rursus tertio, in divinis quodlibet est in quolibet, et maximum in minimo, et sic fructus in flore. Ratio: quia Deus, ut ait sapiens, «est sphaera intellectualis infinita, cuius centrum est ubique cum circumferentia» et «cuius tot sunt circumferentiae quot puncta», ut in eodem libro scribitur. In cuius figura Ex. 16 dicitur de manna divino: nec minus paraverat reperiri minus. Luc. X: Maria optimam partem elegit; quia optimum et totum est in parte, fructus in flore. Sic Deus totus in qualibet creatura, in una sicut in omnibus. Igitur opus Dei et divinum, in quantum huius(modi), fructificat in flore et in florem et odoris suavitatem* [С другой стороны, в Боге всё пребывает во всём, наибольшее – в наименьшем и, стало быть, *плод – в цвете*. Основание: Бог, по словам мудреца, «есть бесконечная умная сфера, центр которой везде совпадает с окружностью», и «у которой столько окружностей, сколько точек», как написано в той же книге. Сообразно с этим, в книге Исх., 16, [18] сказано о божественной манне: *У того, кто [собрал] мало, не было недостатка*. Лк. 10, 42: *Мария избрала благую часть*, ибо наилучшее и целое пребывает в части, *плод – в цвете*. Так и всецелый Бог пребывает во всякой твари, в одной-единственной, как во всех. Итак, дело Божие и божественное, как таковое, плодоносит в цвете и в цвет и в сладость благоухания]. – Ср. *Exp. in Io.*, C, f. 124^{vb}, ll. 29–32: *Partem ait et optimam, quia in parte est totum et optimum. Est enim Deus, ut ait sapiens, «sphaera intelligibilis, cuius centrum ubique et circumferentia nusquam», et «tot sunt circumferentiae quot puncta»* [Сказано: *часть*, и *благую*, потому что в части пребывает целое и наилучшее. Ибо Бог, по слову мудрого, есть «умная сфера, центр которой – везде, а окружность – нигде», и у которой «столько окружностей, сколько точек»]. – См. также *Exp. in Ex.*, C, f. 47^{va}, ll. 13–35: *Tertio, quia in Deo non est dare plus aut minus, quoniam quae in se ipsis habent plus et minus, in ipso, utpote in uno, et per ipsum fiunt et accipiunt esse unum. Et hoc est quod hic signanter dicitur: qui plus colligerat, non habuit amplius, nec qui minus, minus. Quod enim in se videtur amplius aut minus, in Deo fit et est unum, tum quia divisa inferius semper sunt unum superius, tum quia omne quod est in uno et unum in ipso utique unum est. Sic ergo vir iustus, amans Deum in omnibus, cum Deus sit se toto totius et tantus in minimo sicut in maximo, fruitur (ms. frustra) habens minimum et in ipso totum Deum quem solum amat, et praeter ipsum nichil quaereret maius sive maxima. Maius enim et minus non cadunt in Deo, nec cadunt in uno, sed dunt citra Deum et extra Deum, utpote citra unum et extra unum. Et sic, per consequens, videns, quaerens et mamans plus et minus non est divinus, in quantum huiusmodi. Et hoc est quod in libro 24^{or} philosophorum dicitur: «Deus est (ms.: in) sphaera intellectualis infinita, cuius tot sunt circumferentiae quot puncta»; et «cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam»; et «qui totus est in sui minimo»* [В-третьих, в Боге нет большего или меньшего, и даже то, что в самом себе имеет большее и меньшее, в Нем, как в Едином, и через Него становится [единым] и принимает бытие единым. Именно это ясно выражено в словах: *У того, кто собрал много, не было лишнего, и у того, кто мало, не было недостатка*. Ибо то, что само по себе кажется большим или меньшим, в Боге становится и пребывает единым: ведь то, что разделено ниже, всегда едино выше; и все, что пребывает в едином, едино – по крайней мере, в нем едино. Стало быть, поскольку Бог весь и всецело пребывает равно в малейшем, как и в наибольшем, праведный муж, любящий Бога во всем, наслаждается, имея малейшее и в нем – всецелого Бога, Коего одного любит и, помимо Него, не желает ничего большего или наибольшего. Потому что и большее, и меньшее не заключаются в Боге, и не заключаются в едином, но пребывают помимо Бога и вне Бога, ибо пребывают помимо единого и вне единого. И поэтому, следовательно, тот, кто видит, желает и любит большее или меньшее, не божествен постольку, поскольку он таков. Именно это говорится в «Книге 24-х философов»: «Бог есть бесконечная умная сфера, у которой столько окружностей, сколько точек», и «центр которой – везде, а окружность – нигде»; и «которая всецело заключена в своем наименьшем»]. – *Mahnke M. D.* в работе «Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt» (Halle, 1937) совершенно справедливо замечает на с. 150, что Майстер Экхарт, используя этот геометрический образ из

глядеть *ex parte Dei* [со стороны Бога], все точки конечной сферы, то есть тварного мира, совпадают с центром бесконечной сферы, которая есть Бог. Следовательно, имеется столько личностных и «единственных» центров, совокупляющих в своем единстве *omnia* тварной периферии, сколько имеется существ, сотворенных по образу Божию и способных находить точку отождествления с абсолютным Центром, проникая мыслью, *intelligere*, в бесконечную умную сферу. Эта сфера, не имеющая внешней поверхности, тварной экстериорности, есть божественное Всеединство, тождество всех вещей с Единым в области интериоризованной трансцендентности, более «интимной» для каждого сущего, чем его собственное, нетождественное тварное бытие. Будучи обращенным во внутрь, тварный интеллект имеет своим предметом «бытие-единицы» всех вещей в Едином, их нетварную сущностность, или *чтойность*, неотличимую от Слова в Уме Отца. Но чтобы достигнуть «идей» всего того, что пребывает в своей истинной интериорности как молчаливый «Логос», не выходящий вовне³¹⁸, тварный ум должен не возвращаться к своей собственной природе, а выйти за ее пределы и превзойти в *intelligere* свое умное «бытие». Сознвая свою ничтожность как твари, он смог бы в отрицательности мышления, отвлеченного от любых определенных сущих, воссоединиться с чистым Актом *Ipsium Intelligere*, который обращен на свою Сущность и утверждает абсолютное тождество «Того, Кто есть».

Проповедь *Deus unus est* должна была занимать, в глазах Экхарта, очень важное место среди его трудов на латинском языке. Так, обращаясь к проблеме божественного единства и тварной двойственности в своем первом Толковании на книгу Бытия, доминиканский Учитель ссылается на фрагмент из экзегетического сочинения, которое мы только что рассмотрели³¹⁹. Эта проповедь о Едином-Уме сочетает в себе существенные элементы метафизического умозрения Экхарта с его доктриной мистического единения, которая венчает онтологию и ноэтику* Тюрингца. Отсюда уже просматривается в основных чертах учение о «возвращении», действием ума и благодати, к тождеству бытия в Боге, из коего все вещи «вышли» при сотворении. Будучи наделен интеллектом, человек сотворен по образу Божию; если он и не обладает подлинным единством, он, тем не менее, способен к единению. В самом деле, *intelligere*

«Книги 24-х философов», имеет в виду не «части» Божественности, как первоисточник, а минимальные части тварного мира: во всяком частном сущем присутствует всецелая божественная сфера, с ее центром и бесконечной периферией. См.: Op. cit. S. 178.

³¹⁸ См.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 188–194.

³¹⁹ *Exp. in Gen.*, I^a ed., LW I. P. 205, n. 26 (отсутствует в E): Ultimo hoc est advertendum quod dicitur Deus creasse in principio caelum et terram, duo quaedam, non plura, puta tria, quattuor et sic de aliis, nec etiam dicit creasse unum. Ratio est, quia hoc ipso quod aliquid creatur et creatum est, cadit ab unitate et simplicitate. Deo enim proprium est et eius proprietas est unitas et simplicitas, sicut notavi diffuse super illo: «Deus unus est», Deut. 6, et Gal. 3 [Наконец, следует обратить внимание на то, что сказано: В начале сотворил Бог небо и землю, то есть две вещи, а не много – не три, не четыре, и т. п.; и не одну. Это объясняется тем, что в силу того, что нечто творится и сотворено, оно отпадает от единства и простоты. Богу же свойственны, его свойствами являются единство и простота, как я подчеркивал на протяжении всей проповеди «Бог един», на Втор. 6 и Гал. 3]. – См. статью H. Bascour о двух редакциях первого толкования Майстера Экхарта на книгу Бытия в: *Recherches de Theologie ancienne et medievale*. Louvain, 1935. VII. P. 294–320. Преп. о. Баскур усматривает в приведенном нами тексте ссылку на проповедь *Deus unus est*: «проповедь огромного доктринального значения» (p. 297, note).

* Ноэтика (от греч. νοεῖν – мыслить) – учение о мышлении. – Ред.

выступает главным орудием того «обращения», ἐπιστροφῇ, человека, в котором он преодолевает двойственность Творца и творения и обнаруживает, по ту сторону их противоположности, изначальное тождество всех вещей с самими собой и с Богом. Завершение единения совпадает с началом исхождения в тайной глубине интериоризованной трансценденции, где Монада непрестанно рождает Монаду и обращается на саму себя, в этом троичном действии приводя все производимое ею к неразличимости в бездейственной, невыразимой и непостижимой Сущности.

* * *

Так мы опять возвращаемся к *Esse innominabile*, неименоуемому Бытию мистической апофазы, к этому высшему аспекту богословия Экхарта, который мы временно потеряли из вида, пока исследовали божественные именованья, идущие от творений³²⁰. На этом низшем уровне богопознания, по сию сторону творящей причинности, путь отрицаний был всего лишь исправлением понятий, которые сформировала наша мысль: очищением всего того, что можно «по превосхождению» утверждать относительно Первой причины. Но имя Единого, как мы видели, – это имя «превыше всех имен», – приводит все атрибуты к неразличимому единству в Начале божественного действия. Отрицание всякой множественности – «реальной» или «мысленной» – в Едином, которое понимается как *negatio negationis esse* [отрицание отрицания бытия], повернуло нас лицом к «парменидовскому» понятию бытия-тождества, явленному в «чистом утверждении» *Ego sum qui sum*. В этой новой, чуждой томизму, перспективе Бытие-Бог предстал перед нами как абсолютное тождество «того, что есть», противостоящее «небытию» творений, несущих на себе печать нетождественности и онтологического ничтожества. Обнаружив в итоге напряженность между тождественностью и нетождественностью в высших творениях, где *intelligere* и *esse* взаимно предполагают друг друга, мы разглядели и обратный путь к «бытию-одним-с-Богом». Прежде чем вместе с Майстером Экхартом разрешить эту напряженность в мистическую апофазу, в коей преодолевается двойственность Творца и творения, мы должны рассмотреть тот момент диалектической противоположности, который привнесет в познание Первой причины некую отрицательную жизнь, мыслимую по-новому, и придаст своеобразный характер учению Экхарта об аналогии.

Пер. с франц. Г. В. Вдовиной

³²⁰ См.: БТ. № 38. Гл. 2. С. 181.

ОТРИЦАТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ И ПОЗНАНИЕ БОГА В УЧЕНИИ МАЙСТЕРА ЭКХАРТА*

В. Н. Лосский

Глава четвертая

Regio dissimilitudinis infinitae
[Область бесконечного неподобия]

1. Тварное неподобие, ум и благодать

Когда св. Августин, прочитав несколько отрывков из Эннеад, размышлял о Божестве, видимом для ума через творения (Рим. 1, 20), истинное Бытие предстало перед ним как неизменное Тожество. «*Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt*» [«И вгляделся я в остальное, что ниже Тебя, и увидел, что оно ни вполне есть, ни вполне не есть: есть, потому что от Тебя, а не есть, потому что не есть то, что есть Ты»]¹. Сияние истины, чей голос слышится издалека: *Immo vero Ego sum qui sum* [Я же есмь Сущий], — ослепило слабое зрение Августина, и он, сознавая свою тварность, трепещет, исполненный любви и страха: «И обнаружил я, что нахожусь вдали от Тебя, в области неподобия...»².

Это выражение, заимствованное из чтений Плотина³, совершенно что естественно вышло из-под пера христианского богослова, который знал,

* Продолжение; начало см.: БТ. Вып. 38–41. Перевод с французского Г. В. Вдовиной; цитаты на средневерхненемецком языке переведены на русский М. Ю. Реутиным. Оформление библиографических ссылок воспроизводит французское издание и в соответствии с нормами, принятыми в настоящем выпуске БТ, не приводилось. — *Ред.*

¹ *Conf.*, I. VII, c. XI, n. 17 (ed. «Belles-Lettres», I, p. 162).

² *Conf.*, I. VII, c. X, n. 16 (*ibidem*).

³ См. примечание А. Е. Taylor, *Regio dissimilitudinis*, в *Archives...* VII, 305–306. — Происхождение этого выражения связано с ошибочным чтением того места из «Политика»

человек был сотворен по образу и подобию Бога. Однако августиновская *regio dissimilitudinis*, область неподобия, соответствует в контексте «Исповеди» не только состоянию человеческой природы после грехопадения Адама, когда она утратила «подобие»⁴. Создается впечатление, что здесь неподобие призвано означать прежде всего онтологическое неравенство творений Богу. Следовательно, удаленность от истинного Бытия должна была, в глазах Августина, указывать на то, что сущие *не суть* в подлинном смысле. «Обращенность» к небытию, непрочность, свойственная всему, что не является однозначно «бытием», отодвигает творения в ту область, которая соответствует платоновскому «становлению». Тварные сущие, страдающие врожденным неподобием и по определению нетождественные Богу, «суть и не суть», или — как скажет, в свою очередь, Майстер Экхарт, выражая ту же идею в терминах единства, — они суть «одно и не одно»⁵.

Заимствованное у Августина словосочетание *regio dissimilitudinis* приобретает у Майстера Экхарта еще более выраженное онтологическое и ноэтическое значение. Оно призвано обозначить то расстояние, которое отделяет «неименоваемого» в своей безмерности Бога от Его «внешних дел», из которых Он дает Себя узнать и назвать. Можно было бы составить себе некоторое представление об этом неравенстве творений Богу, если в более привычной нам области взглянуть в дистанцию между действиями и субстанциями, акциденциями коих выступают действия; или же взглянуть во все то, что отличает в наших действиях внешнее дело от дела внутреннего⁶. Чтобы проиллюстрировать обращение к *naturalia*

Платона, где говорится, что кораблю мира грозит кораблекрушение (273d): εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἁλειῶν ὄντα πόντον δύνει («...чтобы он не погрузился в беспредельную пучину неподобия») (ed. «Belles-Lettres», p. 28). Плотину это текст был известен в том варианте, где πόντον («пучину») оказалось замененным на τόπον («место», «область»). Отсюда — эта фраза из Эннеад (I, 8, 13): ...ἐν τῇ τῆς ἀνομοιότητος τόλῃ (...в области неподобия) (ed. «Belles-Lettres», I, p. 127).

⁴ В таком смысле о ней говорится у св. Бернара в проповеди 42, 2 (PL 183, col. 661d). Употребленное здесь выражение *regio dissimilitudinis*, заимствованное у св. Августина, привлекло внимание Э. Жильсона, см.: *La théologie mystique de saint Bernard* (1934), p. 63, n. 1. Св. Бернар часто говорит об «области неподобия» и всегда в смысле падшего естества; например, в *De gratia et libero arbitrio* (PL 182, col. 1018c), в *Посланиях* (coll. 106a, 501cd), в *Проповедях* (PL 183, col. 649a, etc.).

⁵ См.: БТ. 2007. Вып. 41. С. 122–123 и примеч. 295.

⁶ *Serm. lat. IX* (Deus omnis gratiae... — «Бог всяческой благодати...»), LW IV, p. 92, n. 96: «Nota primo quod Deus, cum sit innominabilis pro immensitate sui, ex operibus suis solet nobis innotescere. Quae tamen opera exteriora quam sint "longe in regione dissimilitudinis", patet primo ex operatione omnis creaturae, quae distat ut accidens a substantia; et iterum operatio exterior ab inferiori distat quam plurimum» [«Прежде всего заметь, что Бог, будучи неименоваемым по причине Своей безмерности, обычно узнается нами из Своих дел. Насколько, однако, внешние дела пребывают "далеко, в области неподобия", явствует, во-первых, из действия любой твари, отстоящего от нее, как отстоит акциденция от субстанции; а во-вторых, из того, что внешнее действие в максимальной степени отстоит от внутреннего»].

[природным вещам] в первом примере, можно привести их более конкретную разновидность, к которой Экхарт часто прибегает в аналогичных случаях: пример огня и тепла. Будучи акцидентальным свойством огня, тепло представляет собой его действие *ad extra* [вовне], которое проявляется в претерпевании со стороны нагреваемого тела. Хотя сущность, или субстанциальная форма, огня и его действия — тепла — совпадают во времени и пространстве, они при всем том остаются «абсолютно неподобными и по природе чудесным образом удаленными друг от друга»⁷. То же самое Майстер Экхарт говорит о внутреннем и внешнем действии *in moralibus* [в нравственных делах] или, обращаясь к собственному духовной сфере, о внутреннем и внешнем человеке: несмотря на их кажущееся одновременным присутствие в одном определенном месте, первый более удален от второго, чем последняя небесная сфера удалена от центра земли⁸. Но если в тварном порядке присутствует столь выраженное неподобие между субстанциальной формой и ее действием, между внутренним актом и внешней операцией воли, то с тем большим основанием мы обнаружим радикальное неподобие между сущностной нетварной Причиной и ее «внешними» тварными следствиями. В учении, где бытие мыслится как сущностное тождество с собой, где *esse primum* [первичное бытие] творений соответствует их чтойности, которая не отличается от *ipsum intelligere* [самого мышления] Бога⁹, каково будет положение Его «внешних дел»? В своем собственном естестве, «нижнем, нежели ум»¹⁰, они должны определяться через исключение всего того, что составляет «подобие», поскольку подобие предполагает момент тождества. Так как

⁷ *Von dem edeln menschen*, DW V, p. 118: «Hitze des viures und wesen des viures sint gar ungleich und wunderliche verre von einender in der nature, aleine sie gar nahe sint nach der zit und nach der stat» [«Жар от огня и сущность огня по природе совершенно различны и удивительно далеки друг от друга, но по времени и по месту они очень близки»]. — Ср. Pf., *serm.* 20, p. 85, ll. 14–17: «Daz enmachet nicht gelichnüsse, daz mir nahe bi ist als ich bi ime sitze oder in einer stat were. Dâ von spricht Augustinus: herre, dô ich mich verre von dir vant, daz kam nicht von der verri der stat, mêt: ez kam von der ungleicheit, dâ ich mich inne vant» [«Не составляет тождества то, что находится рядом со мной, когда я рядом с этим сижу или нахожусь в одном месте. Об этом говорит Августин: „Господи, то, что я нашел себя вдали от Тебя, это произошло не из-за отдаленности мест, нет, это произошло из неподобия Тебе, в котором я себя обнаружил“»].

⁸ *Serm. lat.* VII (Homo quidam erat dives), LW IV, p. 79, n. 82: «Secundo nota quod interior homo ab homine exteriori, quamvis simul videntur loco, plus tamen distant quam caelum ultimum a centro terrae. Sicut etiam est de calore et forma substantiali ignis» [«Во-вторых, заметь, что внутренний человек дальше отстоит от внешнего человека, хотя мы и видим их одновременно в одном месте, чем последнее небо отстоит от центра земли. И так же обстоит дело в отношении тепла и субстанциальной формы огня»]. — Ср. *ibid.*, n. 1, другие тексты Экхарта о внутреннем человеке и внешнем человеке, а также о сущности огня и тепла. Отметим следующую формулировку в *Paradisus animae intelligentis*, *serm.* 51: «fiur und hitze ist ein und ist doch verre fon ein» [«огонь и жар суть одно и все же далеки друг от друга»] (ed. Ph. Strauch, в *Deutsche Texte des Mittelalters* XXX, 1919, p. 114).

⁹ См.: БТ. 2007. Вып. 41. С. 121–124

¹⁰ Там же. С. 99, примеч. 186.

невозможно быть «более» или «менее» тождественным самому Бытию, онтологическая инаковость тварных сущих бесконечно удаляет их от бытия в собственном смысле и помещает их в силу своеобразного противопоставления в область абсолютного неподобия: в область тварного небытия. Действительно, сами по себе творения неизбежно неподобны: ведь подобие, также как и равенство, образ, отношение и все прочее, что проистекает из единства, то есть тождества, в собственном смысле принадлежит Богу и не может быть обнаружено вне ума¹¹. В той мере, в какой тварные сущие остаются чуждыми «области ума», «*foris stantes et longe, in regione dissimilitudinis*» [«стоя вне и далеко, в области неподобия»], они были бы не способны понять истину определения (например, определения праведности): «Слыша не слышат, и не разумеют» (Мф. 13, 13)¹². Итак, «область неподобия» определяется как нетождественное бытие, как тварь, взятая в ней самой, в ее собственной природе. Следовательно, эта лишенная истины область по необходимости противоположна области ума, где царит тождество и все то, что сопутствует тождеству и благодаря чему возможно познание тварных вещей не в них самих, а в их началах, на высшем уровне. Но чтобы познать Бога иначе, кроме как из Его тварных следствий, одной интеллектуальной способности человека, без благодати, недостаточно.

Латинская проповедь Майстера Экхарта, в которой он, как мы видели, отодвигает «внешние дела» Бога «далеко, в область неподобия», посвящена благодати и славе. В качестве «авторитетного текста» в ней комментируется фрагмент из Послания (1 Пет. 5, 10): «*Deus omnis gratiae, qui vocavit vos in aeternam suam gloriam in Christo Iesu, modicum passos ipse perficiet, confirmabit, solidabitque*» [«Бог же всякой благодати, призвавший вас в вечную славу Свою во Христе Иисусе, Сам, по кратковременному страданию вашему, да совершит вас, да утвердит, да укрепит»]. «Бог всякой благодати» получает Свое имя от следствия — благодати. Благодать же есть следствие внутреннего действия Бога, скрытого *in abdito animae* [в тайнике души], в самой сущности, более «внутренней», чем все потенции или способности разумной души. Но поскольку это тайное действие Бога сообщает человеку «единство бытия и жизнь в Боге и с Богом», его

¹¹ *Serm lat.* XXIX (Deus unus est — «Бог един»), LW IV, p. 268, n. 302: «Iuxta praemissa nota quod omnia consequentia unum sive unitatem, puta aequalitas, similitudo, imago, relatio et huiusmodi, universaliter non sunt proprie nisi in Deo sive in divinis...» [«Относительно сказанного ранее отметить, что все следующее за единым или единством, то есть равенство, подобие, образ, отношение и прочее в том же роде, вообще говоря, пребывает в собственном смысле в одном лишь Боге, то есть в божественных Лицах...»]. *Ibid.*, p. 269, nn. 303, 304: «Extra intellectum semper invenitur et occurrit diversitas, difformitas et huiusmodi, etc. Psalmus: “Tu autem idem ipse es”. Identitas est enim unitas... Intellectus enim proprie Dei est, *Deus autem unus*» [«Вне ума всегда обнаруживается и случается различие, несходство и прочее в том же роде. Сказано в Псалме [Пс. 101, 28]: “Но Ты — тот же”. Ибо тождество есть единство... Ведь ум в собственном смысле присущ Богу, Бог же *един*»].

¹² *Exp. in Io.*, LW III, p. 39, n. 48. — Ср.: *ibid.*, pp. 37–38, nn. 45–46: вещи могут быть познаны только в их «началах», в уме, который превыше естества.

следствие в душе — благодать, или оправдание грешника — более ценно даже в одном-единственном человеческом индивиде, нежели все благо «естества», какое только могло бы отыскаться в целом мире¹³. Майстер Экхарт ссылается в этой связи на св. Фому, который говорил, что оправдание нечестивого, поскольку оно совершается в вечном благе причастности Богу, есть более великое дело, нежели сотворение неба и земли, цель коего — всего лишь временное благо изменчивой природы. Отсюда Аквинат делает следующий вывод: «*Bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi*» [«Благодатное благо одного [сущего] более велико, нежели естественное благо всего универсума»]¹⁴. Но наря-

¹³ *Serm. lat.* IX, LW IV, pp. 92–94, nn. 97–99.

¹⁴ *I^a II^{ae}*, q. 113, a. 9, *resp. et ad 2^m*. Св. Фома развивает тезис св. Августина, процитированный в *sed contra*: «*Maius opus est ut ex impio iustus fiat, quam creare caelum et terram*» [«Более великое дело — нечестивому стать праведным, чем сотворить небо и землю»] (*In Ioh.*, tr. 72, n. 3: PL 35, col. 1823). — Майстер Экхарт тоже ссылается на это место из св. Августина: например, в *Serm. lat.* II, 2 (LW IV, p. 16, n. 10). См. (цитир. *ibid.*, p. 93, n. 4) параллельное место из немецкой проповеди Экхарта в *Parad. An. Intell.*: «*daz minniste werd der gnadin ist hohir dan alle engile in der nature. Sente Augustinus spricht, etc.*» [«Малейшее деяние благодати выше, чем все ангелы в природе. Св. Августин говорит, и т. д.»]. — Приведем еще не изданный фрагмент из *Exp. in Io.* (C. f. 124^{ra}, ll. 5–26), где Майстер Экхарт комментирует тот же «авторитетный текст» (Ин. 14, 12), что и св. Августин, цитируя последнего: «*In hoc opere, ut ait Augustinus, “facimus opera Christi, quia et ipsum credere in Christum opus est Christi; hoc operatur in nobis, non utique sine nobis. Quae opera, nisi ut ex impio iustus fiat, prorsus hoc maius esse dixerim quam est caelum et terra et quae cernuntur in caelo et in terra. In caelis sedes, dominaciones, principatus, potestates, archangeli opera sunt Christi. Numquid his operibus maiora facit, qui operante in se Christo cooperatur eternam salutem ac iustificationem suam? Non hic audeo praecipitare sententiam. Intelligat qui potest, utrum maius est iustos creare quam impios iustificare”. Verba sunt Augustini. Ex quibus convenienter assumitur quod maius est impium iustificare quam caelum et terram creare. In cuius verbi intellectu multi palpitant et laborant. Sed dicendum est breviter quod verbum hoc verum est sicut sonat. Cum enim gratia, secundum illud quod est, sit supernaturalis, hoc ipso quod iustificatio impii est opus gratiae maius est omni opere naturae in caelo sive in terra. Alioquin enim gratia non esset nec diceretur supernaturalis. Patet hoc manifeste in tractatu nostro de natura superioris. Thomas, Prima parte Secundi libri, quaestione 113, articulo 1 (sic, вместо 9. — В. Л.), de hoc pulchre tractat et plene*» [«В этом деле, как говорит св. Августин, “мы делаем дела Христовы, ибо и сама вера во Христа есть дело Христово. Он совершает его в нас, а значит, не без нас. Эти дела, кроме разве что превращения нечестивого в праведного, я бы твердо назвал более великими, нежели небо и земля и то, что можно видеть на небе и на земле. На небе дела Христовы суть престолы, господства, начальства, власти, архангелы, ангелы. Неужели тот, кто служит соратником действующему в нем Христу в деле своего вечного спасения и оправдания, совершает более великое дело, чем эти дела? Я не дерзаю высказать здесь такое утверждение. Пусть тот, кто может, постигнет, более ли это великое дело — сотворить праведных, нежели оправдать нечестивых”. Таковы слова Августина. Из них с очевидностью следует, что оправдать нечестивого — более великое дело, нежели сотворить небо и землю. Многие бьются и трудятся над смыслом этих слов. Но, коротко говоря, надлежит заявить, что они истинны в буквальном смысле. Ведь если благодать по своему существу сверхъестественна, уже в силу этого оправдание нечестивого, совершаемое благодатью, есть более великое дело, чем любое дело естества на небе или на земле. В противном случае благодать не была бы сверхъестественной и не называлась таковой. Это явствует из нашего трактата о высшей природе. Фома в первой части второй книги [Суммы теологии], в вопросе 113, параграфе 1 (sic, вместо 9. — В. Л.) прекрасно и со всей полнотой говорит об этом»].

ду с великим учителем своего Ордена тюрингский проповедник цитирует также Моисея Маймонида, для которого человеческий индивид был равнозначен всей чувственной природе как виду. Экхарт подчиняет это мнение иудейского аристотелика общему правилу, сформулированному в духе прокловского неоплатонизма: «*Universaliter enim unum superioris habet omnia inferioris*» [«Ибо, вообще говоря, индивид высшего вида имеет все, чем обладают все индивиды низшего вида»]¹⁵. Стало быть, человеческий индивид, будучи наделен интеллектом, обладает на высшем уровне всем тем, что принадлежит низшему по отношению к интеллекту тварному естеству. Таким образом, превосходство дела оправдания в одном-единственном человеке над всем внешним делом сотворения чувственного универсума объясняется не столько «сверхъестественным» характером благодати¹⁶, сколько тем фактом, что благодать дается одним лишь *intellectualia* [умным сущим], одним лишь высшим тварям, сотворенным по образу Бога¹⁷.

Однако можно было бы спросить: является ли благодать «сверхъестественной» потому, что она действует в сущем, которое наделено интеллектом и в этом смысле превосходит «естество» космоса; или же именно от благодати интеллект получает свое превосходство над внешним делом Бога? Если допустить второе, то пришлось бы приписать Майстеру Экхарту учение о внутренней укорененности [*inhaerentia*] благодати интеллекту: учение, которое обязывало бы Экхарта распространить «оправдание человека» на всех людей, если только он не захотел бы отказать нехристианам в интеллекте, превосходящем естество. Столь явное заблуждение не было поставлено в вину богослову из Тюрингии во время процесса в Кельне. Это значит, что, видимо, первое допущение точнее отвечает мысли Экхарта. Если благодать одного-единственного индивида умной природы более драгоценна, чем благо всех индивидуальных субстанций космической природы, низшей по отношению к интеллекту, это объясняется тем, что сущность человеческой души, как и предназначенная ей благодать, помещается на «сверхъестественном» уровне. Разумеется, здесь нужно отбросить то специальное значение, какое это слово приобрело у богословов¹⁸, и придерживаться более общего (и более изначального) смысла термина *supernaturalis* [сверхъестественный], этого латинского соответствия греческому ὑπερφύης [сверхприродного], которое в неоплатонизме выступало почти синонимом ὑπερκόσμιος [сверхкос-

¹⁵ *Serm. lat.* IX, LW IV, p. 93, n. 97. См. *ibidem*, примеч. Йозефа Коха о смысле выражения «*singulare hominum*» («единичное в людях») у Маймонида.

¹⁶ Как Майстер Экхарт говорит в другом месте — например, в *Exp. in Io.* (см. примеч. 14).

¹⁷ См. выше, глава 3, § 12.

¹⁸ Именно этого не хотел делать преп. о. Тери. Так, относительно заявления Экхарта: «*est superior natura, et per consequens supernaturale*» [«Он превыше естества, и, следовательно, сверхъестествен»], он замечает: «Мы здесь имеем дело всецело со словесным воображением» (*Archives...* IV, pp. 362–363, note).

мического, надмирного)¹⁹. То, что Альберт, комментатор Дионисия [Ареопагита] и «*Liber de causis*» [«Книги о причинах»], именно в таком смысле говорил о душе, возвышенной *supra naturam* [над естеством], не вызывает никаких сомнений²⁰. Что касается Майстера Экхарта²¹, у него была и другая причина настаивать на превосходстве умной стороны человеческой души над природой космоса. В самом деле, мы видели, что единство и тождество не принадлежат этому миру²². Вкупе со всеми своими следствиями (равенством, образом, подобием, отношением) они принадлежат в собственном смысле Богу, и за пределами «области ума» их нигде не найти²³. Если бы человек был только частью универсума, то есть частью природы, где формы погружены в материю и где умопостигаемое затемнено чувственным, он всецело принадлежал бы «области неподобия», множественности частных сущих, которая есть не что иное, как «различие

¹⁹ См., например, следующий текст Прокла из *Комментария на Тимея* (Teubn., ed. E. Diehl, 1906, t. III, p. 275): «Αἱ ψυχαὶ κατ' οὐσίαν μὲν εἰσὶν ὑπερφυεῖς καὶ ὑπερκόσμιαι» [«Души по своей сути надприродны и надмирны...»]. Ср. *ibidem*, II, 153: «Душа занимает срединное положение между естественным и сверхъестественным»; III, 229: «ὑπερφυῖς» [сверхприродный, сверхъестественный] противопоставляется «ἐγκόσμιος» [внутримирному]. — В *Liber de causis* (Книге о причинах) ср. тезисы 7 (St. p. 167: Bard. 6, p. 170), 9 (S. p. 169; B. 8, p. 172 s.) и 30 (S. p. 184; B. 29, p. 189).

²⁰ *Summa theologiae*, p. 11, tr. 13, q. 77, memb. 3 (solutio), ed. Borgnet, t. 33, p. 94: «Ad solutionem autem eorum quae inducunt, praenotandum est, quod anima rationalis sive intellectualis substantia est, quae stat in esse et substantialitate per causam primam cuius est imago; et ideo elevata est supra materiam, et non immersa sub ipsa sicut forma naturalis. Nec agitur a natura sicut anima vegetabilis et sensibilis, sed potius agit in ipsam naturam sicut substantia elevata super eam, et ordinans et regens et movens eam» [«Для опровержения приводимых доводов прежде всего следует заметить, что душа есть разумная — или интеллектуальная — субстанция, которая удерживается в бытии и в субстанциальности действием первой причины, образом коей она является. И поэтому она возвышена над материей, а не подчинена ей наподобие естественной формы. И она не испытывает воздействия со стороны природы, словно растительная или чувствующая душа, но скорее сама воздействует на природу, будучи субстанцией, которая возвышена над природой и ею повелевает, правит и двигает»]. — Ср. *ibid.*, memb. 5 (solutio), p. 105; *In I Ethic.*, tr. 3, c. 8 (t. 7, p. 40).

²¹ Благодать пребывает в интеллекте, потому что, подобно ему, она «сверхъестественна». *Exp. in Sap.*, in: *Archives...* IV, pp. 360–362. Ср. *Exp. in Io.* (неизд.), C. f. 118^{rb}, ll. 13–17: «Praecipue enim, quia gratia est superior tota natura, propter quod gratia gratum faciens est in solo intellectu. Intellectus autem, secundum genus suum, superior est omni natura, ut patet in De causis et in Proclo» [«...а прежде всего потому, что благодать превышает всякого естества, и по этой причине благодать, делающая благодатным, пребывает только в интеллекте. Интеллект же, по своему роду, превышает любого естества, как явствует из трактата «О причинах» и из Прокла»].

²² Именно поэтому тайна единства всех вещей в Боге более велика в глазах Майстера Экхарта, чем тайна их множественности в тварном мире. В одной из немецких проповедей (Pf., pr. 88, S. 287) он говорит: как это удивительно, что в целом мире не встретить двух листочков с одинаковыми прожилками. По праву в этом разнообразии видят проявление приизобильного богатства божественной Благости. «А в тот раз я сказал: удивительней то, почему все стебли так схожи, и сказал: как все ангелы в первой чистоте (*in der ersten lûterkeit*) — один ангел, Всеединое, так и все стебли в первой чистоте суть Единое, и все вещи суть там Единое (*und aliu dinc sint alein*)».

²³ См. выше примеч. 11 и в главе 3, примеч. 291.

и многообразии». «Свехъестественность», или сверх-космичность, ума не может быть чужда разумной душе; в противном случае для нас было бы невозможным дискурсивное познание, это *cognitio a posteriori* [апостериорное познание], *cognitio in phantasmate et per phantasma* [познание в чувственном образе и через чувственный образ]²⁴. Стало быть, человеческая душа вместе с ее познавательными способностями принадлежит двум противоположным порядкам: порядку тождества в *regio intellectus* [области ума] и порядку нетождественного бытия во «внешнем творении» Бога, которое есть область неподобия. Именно об этом у нас шла речь выше²⁵: *entia intellectualia* [умные сущие], состоящие из *esse* [бытия] и *intelligere* [мышления], пребывают в онтологическом напряжении между их собственным «естеством», благодаря которому они суть части космического целого, и своего рода интеллектуальным «свехъестеством», в котором совершает свое дело благодать, дабы привести оправданного ею человека «*ad unum esse et vivere in Deo et cum Deo*» [«к единству бытия и жизни в Боге и с Богом»]²⁶.

Однако человеческого интеллекта, превосходящего совокупность универсума, поскольку он отрешен от мира и причастен к *regio intellectus*, самого по себе достаточно лишь для того, чтобы дать нам познание Бога «*per speculum et in aenigmate*» [«Как бы сквозь тусклое стекло, гадательно» (1 Кор. 13, 12)]. Чтобы здесь, *in via* [в земном странствии], обрести опыт единого Бытия, то есть Бога, опыт, который в то же время заставил бы нас признать небытие тварей, необходим свет благодати. Таково познание «*per speculum et in lumine*» [«через образ и в свете»], которое Майстер Экхарт описывает следующим образом: «*Quando scilicet lux divina per effectum suum aliquem specialem irradiat super potentias cognoscentes et super medium in cognitione, elevans intellectum ipsum ad id quod naturaliter non potest*» [«...то есть когда божественный свет в некоем своем особом действии прольется на познавательные способности и на средство в познании, возвышая сам ум к тому, на что он естественным образом не способен»]²⁷. В контексте проповеди на день св. Августина такое возвышение ума светом благодати соответствует отрывку из «Исповеди», который здесь приводит проповедник: «*Cum Te primo cognovi, Tu assumisti*

²⁴ *Exp. in Io.*, LW III, p. 62, n. 74.

²⁵ См. выше главу 3, § 12.

²⁶ *Serm. lat. IX*, LW IV, p. 94, n. 99. В латинской проповеди XXIV, где не употребляется понятие благодати, выражение «*esse unum cum Deo*» [«быть одним с Богом»] относится к интеллекту, который рассматривается как способность к единению (см. выше, глава 3, § 12, примеч. 291 и 312).

²⁷ *Sermo in die beati Augustini Parisius habitus*, in LW V, pp. 93–94, n. 5. — Что касается двух способов познания Бога в земной жизни (*in via*), В. Geyer цитирует (*ibid.*, p. 92, n. 2) одно место из «Суммы теологии» Александра Гэльского (II, 1, q. 512): познание *per speciem et lumen* (через образ и свет) принадлежит блаженным; здесь же, на земле, *cognitio per speculum et in lumine* (познание через образ и в свете) принадлежит состоянию невинности, а познание *per speculum et in aenigmate* [«как бы сквозь тусклое стекло, гадательно»] — состоянию падшей природы.

me, ut viderem esse, quod viderem, et nondum me esse, qui viderem» [«Когда я впервые узнал Тебя, Ты воспринял меня, чтобы я увидел бытие, которое увидел, и небытие меня, увидевшего»]²⁸. Без всякого сомнения, эти слова Августина должны были, с точки зрения Майстера Экхарта, выражать экстатичность познания, которое тот смог обрести «через образ и в свете». В самом деле, св. Августин должен был быть «воспринят»²⁹ Богом, чтобы увидеть Единое Бытие как самосущее Тожество и в то же время признать собственное ничтожество как твари, не тождественной ни Богу, ни самой себе и пребывающей «далеко, в области неподобия»³⁰. Стало быть, для Экхарта здесь речь идет о восхищении *in exstasi mentis* [в исхождении ума], о «вкусенном знании», или о мудрости (*sapientia, quasi sapida scientia* — «мудрость, как бы “вкусенное знание”»), которая вводит человека в «великую любовь» и дарует ему «предвкушение божественной сладости» [*ad divinam dulcedinem praegustandum*]. Дело в том, что плод благодати, недоступный *in via* [в земной жизни] умному постижению, уже присутствует в практическом интеллекте, позволяя воле земного человека достигнуть в любви еще непознанного предмета вечного блаженства³¹. Экстатический опыт научил Августина тому, что «бытие-одним-с-Богом», даруемое благодатью, есть высшее призвание человека и что любое изобилие, которое не есть Бог, — не более чем нищета³². Без благодати человек не смог бы любить Бога и стремиться только

²⁸ *Conf.* VII, XI, 16 (ed. «Belles-Lettres», I, 162).

²⁹ Ср.: *Exp. in Io.*, LW III, p. 13, n. 15: аналогия с праведником, который один способен познать праведность, ибо «воспринят» ею, со Христом — *homo assumptus* (воспринятый человеком).

³⁰ *Sermo in die b. Aug.*, LW V, p. 94, n. 5.

³¹ *Ibidem*, pp. 94–95, п. 6. Майстер Экхарт ссылается здесь на два места из «Исповеди»: X, с. 40, п. 65, и XIII, с. 8, п. 9 (ed. «Belles-Lettres», II, pp. 289, 372). Ср. *Exp. in Io.*, LW III, pp. 40–41, п. 49: за первым текстом Августина следует цитата из Гуго Сен-Викторского (*Soliloquium de arrha animae*, PL 176, col. 970), где речь идет о неизведанной сладости, «отвлекающей» и «отчуждающей» душу от себя самой, дабы ввести ее в неведомую ей область: «*iamque alibi, nescio ubi, me esse video et quasi quiddam amoris amplexibus intus teneo, et nescio quid illud sit*» [«И уже я вижу себя в другом месте, не знаю где, и словно держу нечто внутри в объятиях любви, и не ведаю, что бы это было»]. На этот вопрос, «что бы это было», Майстер Экхарт отвечает текстом св. Иоанна: «*Et Deus erat verbum*» [«И Слово было Бог»]. В самом деле, праведник, будучи словом праведности, означает не что иное, как праведность: он тождествен праведности (*ibidem*, п. 50). Стало быть, здесь «отчуждение» и «отвлечение» души в экстазе соответствует сведению конкретного к абстрактному в столь частых у Экхарта местах, где речь идет о *iustitia* [праведности] и *iustus* [праведнике], во всей полноте тринитарного смысла, обычно связываемого с этим примером. Ср. сказанное выше о роли *inquantum* [«поскольку»], глава 3, § 4. Но здесь речь идет уже не о примере отношения между конкретным и абстрактным. Оправдание нечестивого есть дело самой *gratia gratum faciens* [освящающей благодати]. Оно есть дело, плод которого — единство бытия с Богом — означает «предвкушение» в экстазе. В нем человек, «воспринятый» Словом, не видит ничего, кроме Бога. Ср. слова Августина: «*et nondum me esse, qui viderem*» [«небытие меня, увидевшего»] (см. выше, *ibid.*).

³² *Ibidem*, p. 95, п. 6.

к Единству бытия, как не смог бы и ощутить, что ему тесно в радикальном неподобии творений. Превосходя всецелую природу, которая скрыто пребывает в ней, благодать сближается в этом смысле с интеллектом. Тем не менее то дело, которое благодать Бога совершает в сущности души, остается непознаваемым для тварного ума, ограниченного естественным светом. В той мере, в какой не получивший благодати человек не ведает, в чем состоит истинное блаженство, он может приспособиться к *regio dissimilitudinis*. Вот почему младенцы, умершие до крещения, даже не чувствуют, что лишены блаженной славы³³. Более того, создается впечатление, что вне благодати «познание» и «бытие» остаются для Экхарта разьединенными и ограниченными каждое своей сферой. Можно быть некоторым образом «сверхъестественным» благодаря интеллекту, поднимающемуся над неподобным естеством, которое он познает в естественном свете; можно даже познать в этом свете Бога — «*ablatione, eminentia et causa*» [«путем отвлечения, превосхождения и причинности»] — как абсолютно иного, как превосходящего все познаваемые совершенства и как начало всего, что есть. Но такое познание *per speculum et in aenigmate*³⁴ еще не выводит умные творения из области неподобия, еще не возносит их к «родине». Без благодати ум еще не становится путем возвращения к тому, чтобы «быть-одним-с-Богом».

2. Благодать, слава и божественное неподобие

В учении Экхарта заключено нечто большее, чем параллелизм между благодатью и бытием. Так, то, что он называет «первой благодатью» или «*gratia gratis data*» [«благодатью, данной даром»], дарованной всем творениям, соответствует вторичному бытию, которое действующая Причина производит «даром» (*ex nihilo* или *pro nihilo*) как «первую тварную вещь». Это есть «благодать творения», «истечение» или «исхождение» всех вещей из Бога (*effluxus, egressus a Deo*). Если *esse secundum* выражает прежде всего инаковость тварного бытия, то *gratia prima* должна скорее обозначать непосредственность отношения Первопричины к ее следствию. Что касается «второй благодати», или «*gratia gratum faciens*» («освящающей благодати»), которая дается только существам, наделенным умом и сотворенным по образу Божию, она соответствует *esse primum* [первичному бытию] творений, их «жизни» в божественном *Intelligere* по ту сторону всякой внешности и двойственности, связанных с действием творящей причинности. Если первая благодать, благодать творения, происходит от Бога «*sub ratione et proprietate entis boni potius*» [«как от свойства преблагого сущего»] — причина, определяющая производство вовне, — то вторая благодать имеет своим основанием тринитарную жизнь, ибо дается «*sub ratione et proprietate personalis notionis*» [«как от ноциональ-

³³ *Serm. lat.* XXV, 2, *Gratia Dei sum id quod sum*, LW IV, pp. 243–244, n. 268.

³⁴ *Sermo die b. Augustini...* LW V, pp. 92–93, n. 4.

ного* свойства Лиц»]. Но ведь ноциональный аспект принадлежит к внутреннему акту Бога, к исхождению божественных Лиц, сопровождаемому тем «формальным кипением», которое служит началом и образцом любого «излияния» *ad extra*, то есть акта творения³⁵. Таким образом, первая благодать есть тварная экстериоризация, она запечатлевает бытие и общие совершенства, которые творения получают непосредственно от Бога³⁶; тогда как вторая благодать «превыше природы»: она есть не только «бытие», но и «жизнь», и «имя ему: Слово Божие» (Откр. 19, 13).

«*Gratia est ebullitio quaedam parturitionis filii, radicem habens in ipso patris pectore intimo*» [«Благодать есть некое излияние рождения Сына, берущее начало в самой внутренней глубине Отца»]³⁷. Хотя Майстер Экхарт говорит здесь об «излиянии», что, казалось бы, подразумевает экстериоризацию, «выход вовне», он никоим образом не имеет в виду вторую благодать сотворения мира. Напротив, он хочет соотнести это истечение благодати в собственном смысле с внутритроичными отношениями, а именно — с вечным рождением Сына. Если благодать некоторым образом и овнешнилась, будучи сообщаемая тварным существам по образу Божию, она остается имманентной Интеллекту Отца, равно как и Сын-Образ остается в Своем личном исхождении сущностно тождественным Отцу. В самом деле, по отношению к тому, кто принимает благодать, она есть «сообразование, уподобление Богу или, скорее, преображение души в Бога»³⁸. Даруемая ею жизнь есть отречение от себя, несение своего креста, следование за Богом: «*vivere Deo, non sibi*» [«жить для Бога, не для себя»]³⁹. Это негативнее условие, требуемое для единения с Богом, — а именно, способность отрешиться от всякого определенного бытия, возможность «выйти из себя» и из всецелого космоса — присуща всем творениям, наделенным интеллектом⁴⁰. Но только божественная благодать, только Бог, действующий в сущности души и превосходящий ее способности,

* Ноциональные свойства (*proprietaes notionales*): в тринитарном богословии средневекового Запада — свойства, принадлежащие тому или другому Лицу Троицы и не разделяемые им с другими Лицами (отцовство, сыновство, исхождение). В восточном богословии этому термину соответствует понятие «ипостасные идиомы». — Примеч. пер.

³⁵ *Serm. lat.* XXV, 1, LW IV, pp. 235–236, n. 258.

³⁶ *Serm. lat.* XXV, 2, LW IV, pp. 240–241, n. 264. — Майстер Экхарт говорит здесь о непосредственном происхождении твари от Бога «*quantum ad esse, quantum ad gratiam et quantum ad omnes perfectiones, maxime communes, indeterminatas ad hoc et hoc*» [«по бытию, по благодати и по всем совершенствам, предельно общим, неопределенным в отношении того или этого»], обращаясь к примеру воздуха, освещенного солнцем. Этот фрагмент относится как к благодати в собственном смысле (или «второй благодати»), так и к «благодати творений» (к бытию и естественным совершенствам): та и другая обладают одним и тем же характером безвозмездности и непосредственности.

³⁷ *Ibidem*, p. 239, n. 263.

³⁸ *Ibidem*, pp. 239–240.

³⁹ *Serm. lat.* II, 2, *Gratia Domini nostri Jesu Christi*, LW IV, p. 17, n. 16.

⁴⁰ См.: БТ. 2007. Вып. 41. С. 128–132.

может наделить эту умную отрешенность тварного сущего позитивным смыслом обращенности к Единому Бытию. Принимая человека, экстерниризованного творением, «вторая благодать» делает его причастником тринитарной жизни в ее тайном истоке, по ту сторону тварного, где рожденная Монада непрестанно отождествляется с вечно рождающей ее Монадой. Если «первая благодать» есть исхождение из Бога, *exitus* [выход] творений, с необходимостью подразумевающий неподобие, «несогласие» и «нечистоту»⁴¹, то «вторая благодать», *gratia gratum faciens*, есть «вхождение» или «возвращение в Бога» («*refluxus*», «*regressus in ipsum Deum*»)⁴². Обоженный человек в постижении приводит вместе с собой все «неподобные» сущие к тождеству и к изначальной чистоте в божественном Уме. «Чистейшие плоды» благодати предвосхищают тот окончательный переход, где «*gratia Dei sum id quod sum*» [«Благодатию Божию есмь, еже есмь», 1 Кор. 15, 10] совпадет с «*Ego sum qui sum*» [«Я есмь Сущий», Исх. 3, 14]⁴³.

Здесь «вторая благодать» предстает как противовес «первой благодати»: она напоминает ἐπιστροφή [возвращение] Прокла, противостоящее πρὸδος [исхождению]. Но в своем блаженном осуществлении (которое соответствует прокловскому μόνῃ [пребыванию]) благодать возвращения больше не противопоставляется благодати исхода: в Едином больше нет места негативному моменту неподобия и двойственности, сопровождавшему акт творения. Здесь благодать, или, вернее, слава небесной отчизны, соединяет творения с внутренним действием Бога, которое рождением Сына и общим дыханием Святого Духа выражает тождество Бытия. По ту сторону тварной экстерниорности, в молчании внешних причин единое Слово Божие слышится уже не «дважды»⁴⁴: рождение Слова и творение мира совпадают в Уме Отца. Если таков предел, в котором человек должен окончательно соединиться с Богом, тайно при-

⁴¹ *Serm. lat.* XXIV, 2, Domus mea domus orationis est, LW IV, p. 225, n. 246: «omnis exitus dissimilitudo quaedam et consequenter displicentia quaedam est et impuritas» (Всякий выход есть некое неподобие, а следовательно, некое несогласие и нечистота).

⁴² *Serm. lat.* XXV, 1 (*Gratia dei...*), LW IV, p. 237, n. 259.

⁴³ На эту сущностную чистоту в тождестве Первого бытия указывает любопытное место из латинской проповеди XXV, 1 (*ibid.*, p. 234, n. 257). Здесь Майстер Экхарт сближает два текста Писания, которые, с его точки зрения, говорят о тождестве бытия Бога (Исх. 3, 14) и обоженного человека (1 Кор. 15, 10). Мы исправляем здесь ошибочную пунктуацию Э. Бенца, которая делает невразумительным этот любопытный фрагмент: «*Tertio attollitur gratia ex fine: "sum id quod sum". Per quod accipitur gratiae fecunditas sive melius fructuositas, Prov. 3: "primi et purissimi fructus eius". "Primi": quid prius esse — "sum"? "Purissimi": quid purius quod quid erat esse — "id quod sum"? Exodi 3 de Deo scribitur: "sum qui sum"*» [«В-третьих, благодать принимается с целью: "Я есмь тот, кто есмь". Тем самым стяжается плодovitость или, лучше сказать, плодотворность благодати, по слову Притч. 3: "первые и чистейшие плоды ее" [Притч. 3, 14: "...и лучше... золота первые и чистейшие плоды ее". В синод. пер. иначе: "...и прибыли от нее больше, нежели от золота". — *Примеч. пер.*] "Первые": что первее бытия — "есмь"? "Чистейшие": что чище сущности — "то, что есмь"? В книге Исхода написано о Боге: "Я есмь тот, кто есмь"»].

⁴⁴ См.: БТ. 2003. Вып. 38. С. 196–199.

существующим в сущности души, то понятно, почему в области неподобия благодать одного-единственного индивида бесконечно драгоценнее всех тварных благ мира.

Для Майстера Экхарта благодать тождественна славе: если она в некотором смысле и отличается от нее, то лишь в силу нашего несовершенства, все еще непреодоленного⁴⁵. Вот почему *in via* [в земном странствии], поскольку в нем еще существует экстериорность, Бог являет Себя в благодати как целевая Причина: любовью воспламеняя волю, благодать побуждает искать уподобления Богу⁴⁶. «*Unde hic assimilamur, in patria vero unimur potius*» [«Поэтому здесь мы уподобляемся, в отчизне же скорее соединяемся»]⁴⁷. Но коль скоро конечной целью всякого уподобления служит единство, то единения с Богом, который есть всецело «Акт», не достигнуть на пути уподобления, где человеческое действие, устремленное к высшему Благу, сотрудничает с божественной благодатью⁴⁸. Окончательное блаженство заключается не в действии воли, как считают некоторые⁴⁹, а в претерпевании ума. Слава, или блаженство, есть «само нераздельное бытие» Бога и души, тождественное в Том, Кто дает, и в том, кто получает: «*active in Deo, passive in anima*» [«активно в Боге, пассивно в душе»]⁵⁰. Чистая активность Бога совпадает с чистой пассивностью тварного субъекта, должного получить свое блаженство от одного лишь Бога. Приводимые Майстером Экхартом примеры устанавливают аналогию между «*esse unum cum Deo*» [«быть одним с Богом»] в славе и единством бытия, которым материя и форма обладают в субстанции⁵¹. Если

⁴⁵ *Serm. lat.* IX, LW IV, p. 95, n. 100.

⁴⁶ См. выше, с. 211–212 и примеч. 31.

⁴⁷ *Serm. lat.* XI, 2 (*Existimo quod non sunt condignae passiones huius temporis*), LW IV, p. 111, n. 117.

⁴⁸ *Ser. Lat.* XXV, 1, LW IV, p. 233, n. 255: «*Gratia dei ratione caelestis est, divina est, a solo deo et immediate est. "Nihil inquinatum incurrat in illam", quia nihil creatum cooperator ad illam*» [«Благодать Божия по своей сути небесна, божественна и непосредственно происходит только от Бога. "Ничто оскверненное не войдет в нее" [Прем. 7, 25], ибо ничто тварное не соработничает с нею»]. — Ср.: *Exp. in Sap.*, in *Archives...* III, p. 390.

⁴⁹ *Serm. lat.* XI, 2, ed. cit., p. 110. — J. Koch отсылает здесь (примеч. 3) к Эгидию Римскому.

⁵⁰ *Serm. lat.* IX, LW IV, p. 95, n. 100. Ср.: *loc. cit.* в *Serm. lat.* XI, 2.

⁵¹ Ср. акты Кельнского процесса, ed. Théry, *Archives...*, I, p. 266–267: «3^o dicit articulus quod "inter unigenitum filium et animam non est aliqua distinctio". Dicendum quod verum est. Quomodo enim esset quid album distinctum seu divisum ab albedine? Rursus, materia et forma sunt unum in esse, vivere et operari. Nec propter hoc materia est forma, nec e converso. Sic in proposito, quamvis anima sancta unum sit cum deo, secundum illud Ioh. 17: *ut et ipsi in nobis unum sint, sicut et nos unum sumus*, non tamen creatura est creator, nec homo iustus est deus» [«Третий пункт утверждает, что "между единокровным Сыном и душой нет никакого различия". Надлежит сказать, что это истинно. Ибо каким образом нечто белое отличалось бы или отделялось бы от белизны? С другой стороны, материя и форма суть одно по бытию, жизни и действию; но ни материя от этого не есть форма, ни наоборот. Так и здесь, хотя святая душа есть одно с Богом, по слову [евангелия] Иоанна: *Как Ты... во Мне, и Я в тебе, так и они да будут в нас едино* [Ин. 17, 21], однако ни творение не есть Творец, ни праведный человек не есть Бог»].

Бог тюрингского мистика оказывается в конце концов формальной Причиной тварных сущих, это происходит исключительно на уровне небесного блаженства, где творения становятся «боговидными»⁵². Здесь, в земной жизни, поскольку в ней сохраняется несовершенство двойственности, божественное действие по необходимости являет себя в чертах внешней причинности: производящей причинности в творении, то есть в «первой благодати»; целевой причинности в благодати в собственном смысле, то есть во «второй благодати», которой и совершается уподобляющее обращение, «возвращение» к Богу.

Таким образом, эта *gratia gratum faciens*, получаемая индивидами интеллектуальной природы *in via*, должна отличаться от славы, которая явится в потустороннем. В области неподобия благодать все еще предстает в двух видах — как нетварная и тварная, «виртуальная» и «формальная»: двойственность, соответствующая двум уровням бытия, между которыми растянута творения. Но здесь, в перспективе, противоположной перспективе творящей причинности, эта растянута стремится исчезнуть, ибо речь идет о «возвращении», а не об «исхождении». В благодати Бог не есть производящая Причина, каков Он в бытии — этой «первой сотворенной вещи»; однако Он не есть и формальная Причина «бытия-единым», каков Он будет в славе. Он есть целевая Причи-

⁵² *Exp. in Io.*, C. f. 108^{ab}, l. 23–41: «Secundo notandum quod spiritus sanctus nescitur unde veniat aut quo vadat, quia deus et omne divinum, in quantum huius (modi), nescit principium a quo neque finem ad quem. Si enim in mathematicis non est bonum et finis sed solum causa formalis, ut ait philosophus, quanto magis in metaphysicis (*ms.* mathematicis) et divinis. Et hoc est quod homo divinus prohibetur habere patrem et matrem super terram, Mat. 23, etiam Christus “venit separare hominem adversus patrem suum”, Mat. X; et ibidem infra, 19: “relinquit homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae”. In quibus verbis significatur quod opus divinum, ut sic, non habet, non curat, nec cogitat, nec intuetur principium nec finem sed solum deum, causam formalem. Sapientiae 8: “amator factus (*ms.* facta) sum formae illius”. Forma enim sola essentiam solam respicit, ipsa dat esse, ipsa est esse, ipsa est quare, finis et principium et quies omnis operis divini; nihil extra respicit, adhaeret uxori suae, id est formae, deo scilicet qui est omnis divini, in quantum divinum, forma suo modo, sicut albedo est forma omnis albi; et sunt “duo in carne una”, id est in esse uno» [«Во-вторых, следует заметить, что Святой Дух не ведает, откуда приходит и куда идет, ибо Бог и все божественное, как таковое, не ведает ни исходного начала, ни конечной цели. И если в математике нет блага и цели, но только формальная причина, как утверждает Философ, насколько это вернее в отношении метафизики (*в рукописи:* математики) и божественных дел. Именно поэтому человеку божественному запрещено иметь отца и мать на земле, Мф. 23, [9], и Христос “пришел разделить человека с отцом его”, Мф. 10, [35], и там же, ниже, 19, [5]: “Оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей”. Этими словами обозначается, что дело Божие, как таковое, не имеет начала и конца, не печется, не помышляет о них и не взирает на них, но на одного лишь Бога — формальную причину. И в книге Премудрости, 8 [2 сказано]: я “стал любителем красоты (*formae*) ее”. Ибо только форма отвечает единой сущности: она наделяет бытием, она есть бытие, она есть причина, цель и начало и завершение дела Божиего; оно не соотносится ни с чем вовне, но прилепляется к жене своей — форме, то есть Богу, который некоторым образом есть форма всего божественного как такового, подобно тому как белизна есть форма всего белого; и суть “двое в одной плоти”, то есть в одном бытии»].

на, трансцендентный термин уподобления, термин «преображения», которое производится «*a claritate in claritatem, tanquam a Domini Spirito*» [«От славы в славу, как от Господня Духа»] (2 Кор. 3, 18). В этом сверхъестественном становлении благодать располагает способности души к преодолению не только «первичной формы», привязывающей ее к телу и к зрительным образам, но и всего того, что является формой здесь, на земле: к преодолению формальных или хабитуальных сторон самой благодати, чтобы наконец войти в блаженство славы⁵³. Поскольку по сторону «бытия-одним-с-Богом» неподобие сохраняется, постольку благодать, коей производится уподобление, в человеческом индивидуе отлична от славы; но в тайной области, где она дарует *esse divinum*, то есть в самой сущности души, которая превышает способностей, благодать не совершает никаких операций. Там, куда один лишь Бог может войти как *Esse*, или Форма, благодать есть не что иное, как блаженство, единение, которое остается трансцендентным уподоблению, подобно тому как бытие, принимаемое субстанцией от своей формы, остается трансцендентным становлению и никак не связано со всем тем, чем приуготовляется рождение формы в материи. Майстер Экхарт напоминает, что форма огня действует лишь через посредство извлекаемой из него теплоты, «подобно тому как способность проистекает из души или добродетель — из благодати». «*Gratia... non operatur proprie nec immediate per se miracula vel opera exteriora*» [«Благодать... не производит сама по себе, в собственном смысле и непосредственно, ни чудес, ни внешних дел»]⁵⁴. Благодать овнешняется

⁵³ *Serm. lat.* XLIX (*Cuius est imago haec et superscriptio?*) — LW IV, p. 423, n. 508: «Trans-formamur dupliciter: primo, quia cedit forma prior; secundo, quia transcendit et est altius omni forma. “A claritate in claritatem”, id est a naturali lumine in supernaturale, et a lumine gratiae tandem in lumen gloriae. Vel sic: quandoque anima accipit illustrationes divinas, sed immissas sub figuris corporalium, ab hac igitur claritate transire desiderat in claritatem in se ipsa stantem, isque quo in illa conscendat in illum “qui lucem habitat inaccessibilem”, Thym. 6. Unde sequitur in proposito: “tamquam a domini spiritu”» [«Мы преобразуемся двояко: во-первых, поскольку утрачивается прежняя форма; во-вторых, поскольку она превозмогается и становится превышает всякой формы. “От славы в славу”: то есть от естественного света в сверхъестественный, и от света благодати наконец — в свет славы. Или так: всякий раз, когда душа принимает божественные просвещения, обращенные, однако, на телесные фигуры, она из этого света желает перейти в свет самосущий, вплоть до того, что поднимается в нем к Тому, “Который обитает в неприступном свете”, Тим. 6, (16). Отсюда далее следует: “Как от Господня Духа”»]

⁵⁴ *Exp. in Io.*, C. f. 119^a, ll. 14–27: «Adhuc autem tertio potest dici quod *Iohannes fecit signum nullum* significat quod gratia, cum sit in essentia animae, non in potentia, secundum doctores meliores, non operatur proprie nec immediate per se miracula vel opera exteriora, sed per se dat esse divinum, secundum illud Cor.: *gratia dei sum id quod sum*; et Rom. 6^a: *gratia dei vita*, vivere autem viventibus est esse. Gratia igitur per se dat esse divinum. “*Iohannes*” autem sonat “in quo est gratia”. Gratia autem, ut dictum est, signum non facit, cum sit in essentia, non in potentia animae. Essentia enim ad esse respicit, potentia ad opus. Sic enim forma ignis per se non calefacit immediate nisi mediante calore ab ipso fluente, sicut potentia ab anima, virtus a gratia. Unde apostolus, ut dixisset *gratia dei sum id quod sum*, adiecit: *gratia eius in me vacua non fuit, sed gratia eius semper in me manet*» [«В-третьих же, можно сказать, что (слова) Иоанн не сотворил никакого чуда (Ин. 10, 41) означают, что благодать, будучи в сущности

только в добродетели, посредством которой человек сотрудничает с Богом в уподоблении Ему. Ее «внутреннее деяние» в сущности души не есть, в собственном смысле, действие. Что же касается ее действия через посредство сообщаемой ею добродетели (действия, которое мы называем «благодатью» здесь, на земле, отличая его от «славы»), оно есть целевое действие, ибо действенная благодать обращает человека к Богу.

Действуя через посредство благодати как целевая Причина, Бог восстанавливает в способностях души их естественный строй, разрушенный грехом. Как сила магнита, притягивающего к себе иголку, сообщает всему ряду иголок, цепляющихся одна за другую, так благодать «вновь подчиняет человека Богу», побуждая низшие способности души цепляться за высшие⁵⁵. Следовательно, восстановление падшего человека в его

души, а не в способности, согласно лучшим учителям, не производит сама по себе, в собственном смысле и непосредственно, ни чудес, ни внешних дел, но сама по себе дает божественное бытие, по слову Послания к Коринфянам: *Благодатию Божиею есмь то, что есмь* (1 Кор. 15, 10), и Рим. 6, (23): *Дар Божий — жизнь*, а жизнь для живых существ и есть бытие. Следовательно, благодать сама по себе дает божественное бытие. «Иоанн» означает «тот, в ком благодать». Но благодать, как было сказано, не сотворила никакого чуда, ибо пребывает в сущности, а не в способности души. Ибо сущность соотносится с бытием, а способность — с действием. Так, форма огня не греет непосредственно, сама по себе, а лишь посредством проистекающего из нее тепла, как и способность (проистекает) из души, и добродетель — из благодати. Поэтому апостол, сказав: *Благодатию Божиею есмь то, что есмь*, добавил: *благодать Его во мне не была тщетна... благодать Божия со мною* (1 Кор. 15, 10)]. — «Лучшие учителя»: см. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, III, q. 62, a. 2; *Sup. Sent.*, IV, d. 1, a. 4.

⁵⁵ *Lib. Parab. Genes.*, C. f. 34^{ab}, l. 62 — f. 35^a, l. 27: «Secundum exemplum est in acubus et magnete. Magnes enim ad tactus ab acu transfundit virtutem ipsi acui, adeo ut et ipsa infimo sui aliam tangens ipsam adducat — «veni», in illa sui supreme adhaereat primae et caeteris, 3a et 4a, quantum sufficit virtus transfuse in imbibita magnete. Haec fuit et est rectitudo hominis, quando sensitivum obedit rationi inferiori et ad ipsam respicit et ordinatur et illa subhaeret rationi superiori et ipsa deo, secundum illud: *deus fecit hominem rectum*, Ecclesiastes 7; et Ecclesiastici 17: *Deus de terra creavit hominem et secundum imaginem suam fecit illum et iterum convertit illum in ipsam*, scilicet imaginem; et sequitur: *se secundum se vestivit illum virtute*. Iste fuit et est status naturae institutae ante peccatum, status innocentiae. Soluta autem adhaesione et ordine supremi animae a deo per noxam peccati dividit, — Isa. (59, 2): *iniquitates vestrae dividerunt inter vos et deum vestrum* — consequenter divisae sunt omnes vires, tam ratio inferior quam sensitivum ipsius animae, ab adhesionem et imperio spius rationis, superioris, sicut manifeste patet in expemlo iam posito de magnete et acubus. Manente enim adhaesione primae, inferiores ipsi subhaerent; soluto vero nexu et vinculo primae cum magnete, secunda et tertia nec primae adhaerent neque sibi invicem, secundum illud: «destructis primis, impossibile est aliquid aliorum remanere». Et iste est status hominis sub peccato. Et hoc est quod in psalmo dicitur: *Nisi dominus custodierit civitatem, frustra vigilat qui custodit eam*. Status autem hominis post peccatum est quando per gratiam reordinatur homo in deum» [«Второй пример — иглы и магнит. В самом деле, если игла коснется магнита, он передает свою силу самой игле, так что она и сама, коснувшись концом другой иглы, притягивает ее — «приди», а к ее концу прицепляются и остальные, третья и четвертая, насколько достанет силы, переданной и вложенной магнитом. Такова была и есть правота человека, когда чувственное он подчиняет низшему разуму, на него взирает и ему покоряется, а его подчиняет высшему разуму, а его — Богу, согласно сказанному: *Бог сотворил человека правым*, Еккл. 7 (30), и в книге Сираха, 17 (1): *Господь создал человека из земли, и создал его по образу Своему, и опять*

изначальной праведности⁵⁶ выражается в его новом облачении силою, которое он получает в благодати Божией. Действительно, в этом тварном аспекте благодать есть «оправдание грешника» в человеческом индивиде: «*quando per gratiam reordinatur homo in deum*» [«когда посредством благодати человек преображается в Бога»]⁵⁷. Нетварный аспект благодати (или, лучше сказать, трансцендентный противопоставлению тварного и нетварного) есть слава, «*esse unum cum deo*» [«быть одним с Богом»], где обоженная сущность души совпадает с божественным *Esse* в блаженной вечности. Именно оттуда отдельный человек принимает уподобляющую силу благодати, которая побуждает его искать приверженности Богу в уме, а через посредство ума — во всех способностях души, согласно порядку их естественного взаимоподчинения.

Означает ли это, что эсхатологическое блаженство уже осуществилось в сущности души, а не предстает как *будущее* для человека, который

возвращает его в него (то есть в образ); и далее: *и по природе облек его силою* [в синод. пер.: «Господь создал человека из земли, и опять возвращает его в нее... По природе их, облек их силою и сотворил их по образу Своему»]. Таково было и есть состояние природы до греха, состояние невинности. Когда же высшая душа отпала от Бога и ее строй нарушился по вине разделяющего греха — Ис. (59, 2): *Беззакония ваши произвели разделение между вами и Богом вашим*, — тогда, следовательно, отделились и все силы самой души: как низший разум, так и чувственная способность — от приверженности господству самого высшего разума, как явствует из уже приведенного примера с магнитом и иглами. Ибо если первая игла остается прилепленной к магниту, то и последующие вслед за нею; если же расторгаются узы и связь первой иглы с магнитом, то и вторая, и третья не прилепляются ни к первой, ни друг к другу согласно сказанному: «Если бы разрушилось первое, то не могло бы существовать и ничего другого» [Аристотель. Категории, гл. 5, 2 б 5–7]. И таково состояние человека во грехе. Именно об этом говорится в псалме [Пс. 126, 1]: *Если Господь не охранит города, напрасно бодрствует страж*. Состояние же человека после греха наступит тогда, когда человек под действием благодати вновь обретет устройство в Боге». — Первый пример (ф. 34^в, л. 45–62): круговое движение с востока на запад, которое непосредственно сообщает Перводвигателем высшей небесной сфере, затем через посредство планетных сфер передается четырем элементам.

⁵⁶ Это состояние восстановленной правоты в человеческой душе иллюстрирует текст из Исаии, 2, 6 в следующих строках, *ibid.*, ll. 27–37: «*Tunc enim quo magis adhaereret supremum animae ipsi deo tanto magis sibi obedit inferius se, etiam sensitivum. In hoc statu, ex abundantia et perfectione gratiae, conceditur viris perfectis ut sensitivum sic obediet rationi inferiori et illa rationi superiori, in impleatur quod Ysa. XI scribitur: leo et ovis simul morabuntur et puer parvulus minabit eos. Puer parvulus est rationale superius quod, inhaerens deo, minat et pacificat leonem ovi, id est sensitivum rationi inferiori. Notavi super hoc latius super illo: non concupisces, Exodi XX*» [«Ибо тогда, чем более прилеплятся высшие силы души к самому Богу, тем более подчинится им низшее, в том числе чувственное. В этом состоянии, благодаря изобилию и совершенству благодати, совершенным силам будет дано, чтобы чувственное так подчинялось низшему разуму, а он — высшему разуму, чтобы исполнилось написанное у Исаии, 9 (6): *Тогда лев* [в синод. пер. — «волк»] *будет жить вместе с ягненокм... и малое дитя будет водить их*. Малое дитя — это высшая разумная сила, которая, пребывая в Боге, водит и примиряет льва с ягненокм, то есть чувственное — с низшим разумным. Об этом я подробнее говорил в толковании на книгу Исхода, 20 (17): *Не желай...*»].

⁵⁷ См. выше, примеч. 55.

получает в земной жизни благодать, идущую от блаженного *потустороннего*? Майстеру Экхарту такой вопрос показался бы, несомненно, «грубым». Между вечностью и временем пролегает разрыв, абсолютное «неподобие». Говорить о вечном блаженстве в соотнесенности со временем, в терминах прошлого и будущего, означает не понимать истинного характера его трансцендентности. Тем не менее остается верным, что «эсхатология» Майстера Экхарта проецируется на его учение о человеке, и это делает мысль тюрингского мистика трудноуловимой для нашего грубого ума и «абсурдной» для ложной утонченности «мелких учителей богословия» (*petits maîtres en théologie*). Прежде чем приступить (в конце нашего исследования) к обстоятельному рассмотрению этого вопроса, напомним, что «внутренний человек», живущий одним лишь Богом, всецело принадлежит вечности; область неподобия, отделяющая его от «внешнего человека», подчиненного условиям пространства и времени, шире, чем расстояние между последним небом и центром земли. Как мы уже видели⁵⁸, когда Майстер Экхарт говорил в начале проповеди о благодати, что «*iterum operatio exterior ab interiori distat quam plurimum*» [«внешнее действие вдвое дальше отстоит от внутреннего, чем самое большое расстояние»], он хотел показать, на примере этой раздвоенности человеческого действия между «внешним» и «внутренним», то радикальное неподобие, которое отдаляет тварь как «внешнее дело» от всего, что можно было бы назвать «внутренним делом» Бога. Но во внутреннем действии Единого тому, что немецкий богослов называет, помимо прочего, «внешним словом», должно соответствовать не что иное, как вечное рождение Слова⁵⁹. Так как Слово Божие, воплотившись, соединило в Себе «внутреннее дело» с «внешним», вечное с временным, нетварное с тварным, именно в христологии Майстера Экхарта мы находим окончательный ответ на вопрос о том, каким образом человеческая личность, обретающая благодать *in via*, в то же время своим «внутренним человеком» участвует в вечной славе *in patria*. Пока же ограничимся несколькими замечаниями, которые помогут нам понять, почему познание Бога дается как «благодать возвращения».

В двух латинских проповедях⁶⁰ Майстер Экхарт противопоставляет «внутреннего человека» «внешнему человеку», сближая первого с умопостигаемым миром, а второго — с миром чувственным. Будучи привязан к материи, зависим от условия времени и места, «человек мира сего», «*egens sacramentis et doctrina ex sensibilibus*» [«имеющий нужду в таинствах и в научении, основанном на чувственном»], не в силах познать божественное без помощи чувственного опыта. Он есть смертное разумное животное, индивидуум человеческой природы, составляющий часть уни-

⁵⁸ См. выше, с. 204–205.

⁵⁹ См.: БТ. 2003. Вып. 38. С. 191–194.

⁶⁰ *Serm. lat.* VII, *Homo quidam erat dives*, и XXI (та же *auctoritas*), LW IV, p. 75, n. 78 и p. 190, n. 206.

версума — того *totum* [целого], от которого должен отрешиться интеллект, дабы познать тленные вещи в их вечных началах. Пока благодать связывается с отдельным существом, с человеческим «суппозитом», она замкнута, ограничена. В человеке-индивиде она еще не распространяется на всецелую человеческую природу⁶¹, в противоположность тому, что мы видим во Христе — божественной Личности, которая в Воплощении восприняла *природу*, но не *личность* человека⁶². Термин *persona* в латинских текстах Экхарта чаще всего является синонимом *suppositum* и в учении о человеке⁶³ призван прежде всего означать индивида, подчиненного числу, как и все, что составляет часть материального мира. Тем не менее Майстер Экхарт дает понять, что в состоянии славы избранные не подвергнутся деперсонализации: обладая всем сообща, они будут некоторым образом различны между собой и образуют множество, своего рода трансцендентное числу⁶⁴. Не навязывая тюрингскому мистику

⁶¹ *Lib. Par. Gen.*, C. f. 35^a, ll. 37–41 (этот текст следует за отрывком, приведенным в примеч. 56): «Quia tamen gratia ista respicit et datur homini particulari, supposito naturali, personae, non autem naturae, propter hoc natura manet nuda et derelicta, qualis est in natura destituta neque restituta statui suae institutionis» [«Поскольку же благодать эта соответствует и дается частному человеку, природному суппозиту, лицу, а не природе, постольку природа остается нагой и презираемой, как это бывает в природе униженной и не восстановленной в первоначальном состоянии»].

⁶² Этот доктринальный момент, принадлежащий традиционной христологии, часто упоминается в латинских и немецких творениях Майстера Экхарта. См., например, в латинских проповедях (LW IV): pp. 56–57, n. 57; p. 184, n. 199; p. 239, n. 263. Ср. *ibidem* (p. 57, note 1) параллели в немецких творениях Экхарта и Сузо. См. также в Актах Кельнского процесса (*Archives...*, I), pp. 179–180, 201–202, 231–233. Это последнее место — ответ Майстера Экхарта, где он, помимо прочего, говорит (p. 233): «Postremo notandum quod deus assumpsit prima intentione hominem, naturam scilicet, non personam, docens nos quod, si volumus esse filii dei, diligamus in proximo quod est hominus, non huius hominis, non huic aut illi aut mihi proprium» [«Наконец, следует заметить, что Бог изначально воспринял человека, то есть природу, а не лицо, и тем учит нас, чтобы, если мы хотим быть сынами Божиими, мы заботились о ближнем, то есть о человеке, а не о том, что является собственным для вот этого человека: для этого, или для того, или для меня»].

⁶³ Антропологию Экхарта следовало бы изучать в одном контексте с его христологической доктриной. М. Далманн в своей диссертации *Die Anthropologie Meisters Eckharts*, представленной к защите в университете Тюбингена в 1939 г., выделяет проблему «биполярности» человеческого духа, противостоящего, с одной стороны, человеку-суппозиту, а с другой стороны — абсолютному Духу (Geist). Но богословский вопрос о человеке как личности в его отношении к общей природе не был затронут в этом исследовании, слишком схематичном и кратком.

⁶⁴ *Serm. lat.* IV, I (LW IV, p. 28, n. 28): «...sicut deus est in se indistinctissimus secundum naturam ipsius, utpote vere unus et propriissime et ab aliis distinctissimus, sic et homo in deo indistinctus ab omnibus, quae in deo sunt, — nam in ipso sunt omnia — et simul distinctissimus ab omnibus aliis» [«...как Бог в Себе Самом не имеет по Своей природе никаких различий, ибо Он поистине и в наиболее собственном смысле един и в высшей степени отличен (от всего), так и человек в Боге неотличим от всего пребывающего в Боге — ибо *все в Нем*, — и в то же время в высшей степени отличен от всего иного»]. — *Serm. lat.* X (*ib.*, p. 101, n. 107): «Praeterea beati gaudent de omnibus in deo. In deo autem in unoquolibet sunt omnia, et propterea in deo iam non est numerus nec per consequens *nonaginta novem* (Mat. 18, 12; Luc. 15, 4). Haec in uno et unum in illis» [«Поэтому блаженные радуются в Боге обо

терминологического различия, которого он никогда не проводил⁶⁵, мы все-таки можем утверждать, что понятие человеческой личности, очищенной от всего, что характеризует индивида в рамках вида, не было чуждым мысли Экхарта⁶⁶. Учение о «внутреннем» и «внешнем» человеке, не будучи богословски развитым в антропологии Майстера Экхарта, тем не менее вводит некую биполярность в его концепцию человека как личности. Коль скоро достоинство интеллектуального (= «сверхъестественного») существа, созданного по образу Божию, принадлежит «внутреннему человеку», он не может быть личностью в том же самом смысле, в каком «внешний человек» является индивидом общей природы⁶⁷. Личность-образ не может быть сведена к замкнутой индивидуальности личности-суппозита, неделимой части космического «целого». Это становится вполне ясным, когда речь идет о состоянии обожения: если внешний человек — это индивид, место которого — среди *omnia* [«всех»] его вида, то внутренний человек, соединенный с Богом, *spatiosissimus, quia magnus sine magnitudine* [«обширнейший, ибо великий без величины»], заключает в себе не только всех индивидов человеческого вида, но и ангелов, и все творения⁶⁸. Так человеческая личность в обожении уподобляется божественному Лицу Сына в воплощении⁶⁹: она простирается

всех. Но в Боге в каждом одном пребывает всё, и поэтому в Боге уже нет числа, а значит, нет и *девятиста девяти* (Мф. 18, 12; Лк. 15, 4). Они пребывают в одном, и одно — в них». — *Serm. lat.* XI, I (*ib.*, p. 108, n. 114): «De beatitudine dicitur regnum caelorum ubique singulariter... Habent enim omnes "omnia in omnibus" in uno, tum quia ab uno indiviso — sicut potentiae visivae a visibili — tum quia quemlibet amat quantum se ipsum. Exemplum de partibus ignis» [«О блаженстве как о Царстве Небесном говорится повсюду в единственном числе... Ибо все имеют "все во всем" в одном: либо потому, что оно нераздельно с одним — как зрительные способности со зримым, — либо потому, что оно любит каждого, как самого себя. Пример — части огня»]. — Ср. ниже отрывок из *Exp. in Io.* об общении святых (примеч. 71).

⁶⁵ Кроме того, нужно заметить, что четкое различие между тварной личностью и индивидом разумной природы отсутствует не только у латинских схоластов — наследников Боэция, но и у греческих отцов. Собственно богословский смысл термина «лицо», аналог божественных «ипостасей», остается подразумеваемым в антропологии. Тварная «ипостась» означает прежде всего индивида некоторой природы. См., например, «Диалектику» св. Иоанна Дамаскина, где он в гл. 42 определяет смысл термина «ипостась» (PG 94, col. 612).

⁶⁶ Так, в *Serm. lat.* II, 2 (LW IV, p. 11, n. 9) обнаруживается сближение между божественными Лицами, прославленными торжествующей Церковью, и «низшими лицами» Церкви воинствующей, которые причастны к торжеству через получение божественных даров.

⁶⁷ Это с очевидностью явствует из учения Майстера Экхарта о творении «по образу» и «подобию» Бога — учения, которое мы будем рассматривать ниже.

⁶⁸ *Serm. lat.* VII, *Homo quidam erat dives*, и XXII (та же авторитетная цитата), LW IV, p. 79, n. 83; p. 193, n. 208.

⁶⁹ *Exp. in Io.*, C. f. 105^{va}, l. 39 — 105^{vb}, l. 7: «Secundo notandum quod deus verbum assumpsit naturam, non personam hominis. Circa quod notanda sunt quinque. Primo quidem, quod natura est nobis omnibus aequaliter communis cum Christo univoce, ex quo datur fiducia quod, sicut in ipso, sic et in quolibet nostrum. Propter *verbum caro factum est et habitare* (sic) *in nobis*, Beda, in homilia *In principio erat verbum*, sic ait: "non invideo

на всю совокупность тварной природы, утверждаясь благодатью — или славой — в области, где человеческая «единица» превышает *omnia*⁷⁰.

Christo facto deo, quin et ego, si volo, possum fieri secundum ipsum». Quod quidem verbum, si bene intelligatur, utique verum est secundum praemissa, quamvis hoc ibidem reprobet quantum ad intellectum haereticorum. Secundo notandum, quo natura humana est cuilibet homini intimior quam ille sibi. In quo docemur quod in intimis cuiuslibet, non foris, celebrantur istae nuptiae, Luc. I: *Spiritus sanctus superveniet in te*. Augustinus, De vera religione: «noli foras ire, in te ipsum redi» in interiori homine habitat». Supra, Io. I^o capitulo: *verbum caro factum est et habitavit in nobis*. Tertio docemur, quod volens filius dei fieri, verbum caro factum in se habitare, debet diligere proximum tamquam se ipsum, hoc est tantum quantum se ipsum, abnegare personale, abnegare proprium; diligit enim habens caritatem in nullo minus proximum quam se ipsum, diligit siquidem unum deum in omnibus et in ipso omnia. In uno autem nulla est distinctio, nec iudei etiam nec graeci, in uno neque magis neque minus. Quarto, natura ipsa cuiuslibet amat deum super omnia et plus quam se ipsam. Docemur ergo diligere deum super omnia et plus quam nos ipsos, quod non faciunt aliud quam deum sibi finem constituentes. Ubi quinto notandum, quam deliciosa et gaudiosa est vita (eorum) in quibus habitat verbum caro factum. Isti enim amant deum solum in omnibus et omnia, et propter hoc gaudent in omnibus et de omnibus semper et aequaliter» [«Во-вторых, следует заметить, что Бог Слово воспринял природу, а не личность человека. Относительно чего следуют пять замечаний. Во-первых, природа во всех нас равно и универсально общая со Христом, отчего мы верим, что, какова она в Нем, такова и в каждом из нас. Поскольку сказано: *Слово стало плотью и обитало с нами*, Беда в гомилии *В начале было Слово* говорит так: «Не завидую Христу, ставшему Богом, ибо и я, если захочу, могу стать, как Он». Это речение, если правильно его понять, во всяком случае истинно согласно сказанному выше, хотя его же Беда осуждает, если понять его еретически. Во-вторых, следует заметить, что человеческая природа ближе всякому человеку, чем он сам себе. Отсюда мы научаемся, что в глубине каждого, не вовне, празднуется этот брак, Лк. I (35): *Дух Святой найдет на тебя*; Августин, *Об истинной религии*: «Не выходи вовне, приди в самого себя», [Он] обитает во внутреннем человеке»; выше, Ин. I (14): *Слово стало плотью и обитало с нами*. В-третьих, мы научаемся тому, что тот, кто хочет стать сыном Божиим и чтобы в нем обитало Слово, ставшее плотью, должен любить ближнего, как самого себя, то есть так, как любит самого себя: отрекаясь от личного, отрекаясь от собственного. Ибо имеющий любовь любит ближнего ни в чем не меньше, чем себя самого, поскольку любит во всем единого Бога, и в Нем всё. В едином же нет различия: ни иудея, ни эллина, ни большего, ни меньшего. В-четвертых, сама природа каждого любит Бога превыше всего и более самой себя. Итак, мы научаемся любить Бога превыше всего и более самих себя; именно так и поступают те, которые полагают Бога своей целью. Отсюда, в-пятых, следует заметить, насколько сладка и радостна жизнь тех, в ком обитает Слово, ставшее плотью. Ибо они любят одного лишь Бога во всем и все [в Нем], и поэтому радуются во всем и обо всем, всегда и равно». — В гомилии, которую цитирует Экхарт, Беда воспроизводит мнение некоего еретика-адопциониста (PL 94, col. 39): «*Et Deus erat Verbum*. Fuere aliqui qui Deum quidem illum, sed ex tempore incarnationis factum, non autem aeternum ante saecula natum a Patre putarent. Unde quidam talium dixisse commemoratur: Non invideo Christo facto Deo, quoniam et ego si volo possum fieri secundum ipsum. Et horum nefandam refellit sententiam evangelista, cum ait: *Hoc erat in principio apud Deum*» [«И Слово стало плотью. Были некоторые, которые считали Его хотя и Богом, но созданным во время воплощения, а не предвечно рожденным от Отца. Поэтому он [Беда] вспоминает, как один из них говорил: «Не завидую Христу, ставшему Богом, ибо и я, если захочу, могу стать, как Он». Это нечестивое мнение опровергает евангелист, говоря: Оно было в начале у Бога»].

⁷⁰ См. выше, с. 206–209.

В блаженстве каждая человеческая личность сосредоточит в себе всю благодать и все достоинства других, не обладая ничем для самой себя; именно так понимает Майстер Экхарт «общение святых»⁷¹. Здесь благодать будет уже нетварным следствием, которое соединяется с индивидуальным существом, по необходимости оказываясь ограниченным *hoc clausum* [этой замкнутостью]; она больше не будет *opus obliquatum* [косвенным делом], расчлененным по отдельным суппозитам низшей природы⁷². В совершенном единении, где она не отличается от славы, благодать одного человека есть благо, по своей ценности вполне равное благу всех людей и всех ангелов как разных видов. Подобно тому как тепло не является теплом в солнце и как формальное бытие — *esse secundum* вещей — является не формальным, но виртуальным бытием в Первой причине, так благодать является благодатью не *formaliter*, но *virtualiter* в «Боге всяческой благодати».

Но единство-тождество в *esse unum cum Deo* в собственном смысле немислимо и невыразимо здесь, на земле, пока мы остаемся в состоянии двойственности творения и Творца. Вот почему, сказав о *regio dissimilitudinis* творений, Майстер Экхарт в начале проповеди «*Deus omnis gratiae*» [«Бог всяческой благодати»] изящно переворачивает перспективу непо-

⁷¹ *Exp. in Io.*, C. f. 110^{vb}, ll. 56–59: «...homo divinus, in quantum huius(modi), intrat et sibi habet propria, tamquam a se ipso facta, omnia bona, labores, merita et premia aliorum quorumlibet sanctorum, quoniam etiam bona a malis facta — per ipsos sed non ab ipsis...» [«...человек божественный, как таковой, соучаствует во всех благах, трудах, заслугах и наградах любых других святых, и присваивает их себе, как сделанные им самим, и даже благие дела, сделанные злыми, — через них, но не ими...»]. — f. 111^{ra}, ll. 17–20: «Sic igitur homo per gratiam dei hodie factus membrum corporis Christi intrat et subintrat omnia quae sunt membrorum omnium Christi et ipsius Christi...» [«Таким образом, человек, благодатью Божией сделавшийся сегодня членом Тела Христова, соучаствует и обладает долей во всем, чем обладают все члены Христа и Сам Христос...»]. — Ll. 28–35: «Propter quod ergo omnia bona, quae fiunt et facta sunt per sanctos et divinos, fiunt et facta sunt per quemlibet sanctum et divinum; facta sunt, inquam, priusquam aut sanctus fieret, secundum illud Io. 8: *antequam Abraham fieret, Ego sum*. Deus enim, in quo omnes divini unum sunt, unus est *qui operator omnia in omnibus*, Cor. 12. Propter quod Christus, in quo et per quem unum sumus, orat dicens: *(ut) omnes unum sint, sicut tu pater in me et ego in te*, Io. 17...» [«Поэтому все блага, которые делаются и сделаны святыми и людьми божественными, делаются и сделаны любым из святых и божественных людей. Я говорю: сделаны, прежде нежели был святой, согласно сказанному в Ин. 8 (58): *Прежде, нежели был Авраам, Я есмь*. Ведь Бог, в коем все божественные люди суть одно, есть *Производящий всё во всех*, (1) Кор. 12 (6). Поэтому Христос, в Ком и через Кого мы есть одно, говорит в молитве: *Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе*, Ин 17 (21)]. — Ll. 55–58: «Hoc est ergo quod hic dicitur: *alii laboraverunt et vos in labores eorum introistis*. Et hoc est communio sanctorum de qua in symbolo apostolorum dicitur: “Credo sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem”» [«Именно об этом сказано: *Другие трудились, а вы вошли в труд их* (Ин. 4, 38). Это и есть общение святых, о коем говорится в Апостольском символе веры: “Верую во святую вселенскую Церковь, в общение святых”»].

⁷² См. выше: БТ. 2003. Вып. 38. С. 173. «Начатое в нас» дело Бога обнаруживается «в день Иисуса Христа» в своем вечном осуществлении как неделимое единство сообщенного творениям бытия, благодати, славы и *esse unum cum Deo*.

добия и заканчивает эту проповедь негативным заявлением: в Боге нет ни блага, ни бытия; нужно преодолеть все это, восходя в «область и царство бесконечного неподобия»⁷³.

3. *Ascensio intellectus**

На пути возвращения к Богу мы ожидаем, что благодать, исторгая нас из всего, что «не подобно», явит нам завершение этого восхождения к «бытию-одним-с-Богом» как совершенное подобие, основанное на тождестве. Тем не менее, тексты Майстера Экхарта говорят противоположное: как Цель «уподобления» Бог все дальше и дальше отдаляется от всякого сходства, от всякого «подобия», которого мы достигаем и которое должно было бы приблизить к Нему тварное сущее. Бог погружается в «область бесконечного неподобия», где человек мог бы достигнуть Его, лишь поднявшись превыше всего познаваемого, окончательно превозмогая интеллект и его объект *in extasi mentis* [в умном экстазе]⁷⁴. Ссылаясь на св. Иоанна Дамаскина, Майстер Экхарт напоминает, что интеллект «обретает Бога под покровом Истины»; следовательно, чтобы подняться к Богу, он должен преодолеть себя, дабы достигнуть Бога в Нем самом, без покровов. «*Transcendere igitur oportet non solum imaginabilia, sed etiam intelligibilia*» [«Следовательно, надлежит превзойти не только воображаемое, но и умопостигаемое»]⁷⁵. Но собственным объектом интеллекта является сущее; прежде чем воспринять его как «истинное», он уже познаёт его как *ens*, хотя истина сопровождает это познание⁷⁶. Поэтому кажется, что здесь восхождение ума к Богу должно остановиться, поскольку Бог являет Себя в голой сущности души как голое *Esse*, без всяких покровов⁷⁷. Тем не менее, Бытие — это все еще *velum*

⁷³ *Serm. lat.* IX (Deus omnis gratiae...), LW IV, pp. 96–97, n. 102: «Nota, si tantum bonum est gratia unius hominis, quantum bonum omnis hominis, omnium angelorum tot specierum, quantum bonum ibi vivere, immo in ipso deo omnis gratiae, ubi iam gratia non gratia formaliter, sed virtualiter sicut calor in caelo, ubi iam nec bonum nec suave nec esse, sed supra “in regione et regno dissimilitudinis” infinitae [«Заметь, что столь же великое благо — благодать одного человека, сколь и благо всех людей, всех ангелов стольких видов; сколь и благо жить там, в самом Боге всяческой благодати, где благодать уже не благодать формально, но виртуально, как тепло в небе, и где нет ни благого, ни приятного, ни бытия, но выше — “в области и царстве” бесконечного “неподобия”»].

* Восхождение ума.

⁷⁴ См. выше, с. 211–212, примеч. 31.

⁷⁵ *Serm. lat.* XXIV, 2 (Dominus mea domus orationis est), LW IV, pp. 225–226, n. 247. — Св. Иоанн Дамаскин, *De fide orth.*, III, 24: PG 94, col. 1089.

⁷⁶ *Serm. lat.* XI, 2, LW IV, p. 114, n. 120: «Iuxta quod voluntas accipit rem iam plus velatam bono prius, intellectus autem accipit ens prius vero, sed tamen veritas concomitatur» [«Сообразно чему воля сначала воспринимает вещь уже облеченной благом, интеллект же воспринимает сущее прежде истинного, хотя истина его сопровождает»].

⁷⁷ *Serm. lat.* XI, 1, LW IV, p. 108, n. 115: «Nota: revelatio proprie est apud intellectum vel potius in essentia animae proprie esse respicit. Esse autem deus esse nudum sine velamine est» [«Заметь: откровение в собственном смысле пребывает в интеллекте, или, вернее, в соб-

[покрывало], которое должно исчезнуть в блаженном «откровении»: «*tollitur omne velamen... sicut etiam velamen boni, sub quo accipit voluntas, velamen veri, cum quo accipit intellectus, et universaliter velamen ipsius esse*» [«Снимается всякий покров... как покров блага, под которым Его принимает воля, покров истины, с которым Его принимает интеллект, так и вообще покров самого бытия»]⁷⁸.

Несмотря на превосходство интеллекта над волей, он все еще не равен блаженству; если более справедливо полагать блаженство в акте интеллекта, то, может быть, еще справедливее помещать его в сущность души, превыше ее интеллектуальной способности. Это *fortassis melius* [«может, лучше»]⁷⁹ ясно показывает, что даже в этом последнем случае речь идет, по мнению Майстера Экхарта, лишь о более или менее законном приближении, о своего рода богословской конвенции. В самом деле, мы так говорим об *esse unum cum Deo*, реализованном в сущности души, которая превыше интеллекта, как будто мы здесь, на земле, можем дать дефиницию небесному блаженству. Но авторитет Писания (Ис. 64, 4 и 1 Кор. 2, 9) говорит нам: «Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило (*non ascendit*) то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его». То, что есть блаженство, превосходит, следовательно, все, что можно было бы об этом помыслить или во что можно было бы верить. Если мы постигаем его в терминах бытия, то естественное восхождение интеллекта, совершаемое путем последовательных абстракций, приводит к понятию *esse*. Тем не менее Бог превыше бытия, ибо Он есть его Причина⁸⁰. Следовательно, надлежит отказаться от всякого более адекватного понятия об объекте нашего блаженства, пока мы не преодолеем наши естественные способности постижения. Познавая то, что ниже его, человеческий интеллект делает вещи чувственного мира «благороднее», чем они пребывают в самих себе, потому что он заставляет их «подниматься» в умный свет, в котором их познаёт. Но когда речь идет о реальностях, стоящих превыше интеллекта, истинным будет обратное⁸¹: «*oportet nos ipsos <superius>*

ственном смысле соответствует бытию в сущности души. Бытие же — это облаженный Бог без покрова». — Ср. *Serm. lat.* IX, *ibid.*, p. 99: «*Sed nec deus animae illabitur nisi nudus ab omni addito, etiam cogitatu*» [«Но и в душу Бог проникает лишь совлеченным любого добавления, даже мысленного»].

⁷⁸ *Serm. lat.* XI, 2, LW IV, p. 114, n. 120. — Отметим выражение *cum quo*: покров истины сопровождает покров бытия — тот покров, под которым интеллект обнаруживает Бога в сущности души (ср. текст, приведенный в примеч. 76).

⁷⁹ *Ibid.*, p. 115. — Ср. текст св. Фомы о благодати в сущности души (*Sup. Sent.* IV, d. 1, q. 1, a. 4: ed. Moos, IV, p. 38): благодать усвершенствует сущность души, поскольку она причастна «*quandam similitudinem divini esse*» [«некоему подобию божественного бытия»] (III, q. 62, a. 2). Эта формулировка не удовлетворила бы Майстера Экхарта.

⁸⁰ *Serm. lat.* XXII (*Homo quidam erat dives*), LW IV, pp. 196–197, nn. 211–212. Ср.: *Serm. lat.* XII, 2, *ibid.*, p. 135, n. 144.

⁸¹ *Ibid.*, p. 197, n. 212: «*Inferiora intellectu sunt in ipso nobilius quam in se ipsis, et sic ascendant; superiora intellectu e converso*» [«Низшее, нежели интеллект, пребывает в нем более благородным способом, чем в самом себе, и таким образом возвышается; выс-

feri, ut ipsa accipiamus; dantur enim in spiritu sancto, "quem mundus non potest accipere"» [«Надлежит, чтобы мы сами сделались <выше>, чтобы их принять; ибо они даются во Святом Духе, "Которого мир не может принять" (Ин. 14, 17)»]⁸². Стало быть, интеллект должен превзойти свой собственный объект, каковым является бытие, чтобы достигнуть Бога в познании, которое превышает данного ему естественным образом.

Подлинное «восхождение ума к Богу» начинается только здесь. «Сверхъестественности» нашей способности постижения довольно лишь для того, чтобы отрешиться от всего, что есть; это позволяет нам прийти к наиболее общему и чистому понятию: к бытию. Познавая Бога как Бытие, интеллект, несомненно, принимал бы его во всей чистоте, исключаящей любое другое имя. Именно это говорят «лучшие учителя»: познание «проникает через истину и благо, оно приходит к чистому бытию (*lûter wesen*), принимает обнаженного Бога как безымянного» (*als er âne namen est*)⁸³. Но францисканский учитель возражает, замечая, что, несмотря на эту обнаженность, когда интеллект (*vernünfticheit*) мыслит Бога как Бытие, он познает Его как свой объект; он еще не достигает Бога в Нем самом: это делает воля, хотя и она достигает Его под покровом Блага. Майстер Экхарт готов пойти на эту уступку своему противнику⁸⁴: познавая Бога в Себе Самом, то есть как бытие, он никогда не может помыслить Его «в море Его бездонности» [*in dem mer sîner gruntlôsicheit*]⁸⁵. Следует признать это: ни познание (*bekantnisse*), ни любовь (*minne*) не соединяют нас с Богом⁸⁶. Но есть нечто, что их превосходит: это самое

шее, нежели интеллект, — наоборот»]. Издатель приводит здесь (примеч. 3) параллельный текст св. Фомы Аквинского, комментирующий то же место из Писания: *In 1 Cor.*, cap. 2, lect. 2: «*Illa vero quae sunt in intellectu superiora, altiori modo sunt in se ipsis quam in intellectu; et ideo, quando ab intellectu capiuntur, quodammodo descendunt*» [«То же, что пребывает в интеллекте, будучи выше его, пребывает в самом себе более возвышенным способом, чем в интеллекте; и поэтому, когда оно постигается интеллектом, то некоторым образом принижается»]. — В противоположность св. Фоме, Майстер Экхарт будет говорить о восхождении интеллекта к тому, что его превосходит: «*Quia in his, quae maiora sunt quam credatur, sic ascendit*» [«Поэтому в том, что больше, нежели интеллект, он таким образом восходит»] (*ibid.*). Это восхождение интеллекта достигает кульминации в «восхищении вплоть до третьего неба», в котором св. Павел, «богатый человек», смог обрести опыт небесных сокровищ (*ibid.*, pp. 197–198, n. 213).

⁸² *Ibid.*, p. 198, n. 213.

⁸³ *Serm. all.* 7, *Populi eius qui in te est misereberis*, DW I, p. 122. Франц. пер. (Aubier), pp. 153–154.

⁸⁴ *Serm. all.* 9 (*Quasi stella matutina...*), DW I, pp. 152–153. Франц. пер. (Aubier), p. 162.

⁸⁵ *Serm. all.* 7, *ibid.*, p. 123. — Выражение *mer sîner gruntlôsicheit* восходит к πῆλαγος οὐσίας ἁλῆϊνον καὶ ὁρίστον (ср.: Григорий Назианзин, Ор. XXXVIII, 7) св. Иоанна Дамаскина (*De fide orth.*, I, 9; PG 94, col. 836), пер. Бургундия Пизанского: «*Totum enim in se ipso comprehendens habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum*» [«Ибо целое в самом себе заключает само бытие как некое бесконечное и неопределенное море субстанции»]. — Мы цитируем это место по изданию: М. Grabmann, *Philosophia perennis*, I, 211.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 122.

возвышенное и чистое дело Бога — милосердие (*barmherzicheit*)⁸⁷. Обе высшие способности, интеллект и воля, равно зависят от этого «высочайшего света», неведомого «языческим учителям». В сверхъестественном свете божественного милосердия, или благодати, интеллект благороднее воли, что бы ни говорил францисканец. В самом деле, аргумент волюнтаристов имел бы смысл для того, кто не допускал бы, что человеческий интеллект *in via* [в земной жизни] способен превзойти в свете благодати свойственный ему способ познания. Но тюрингский доминиканец не был и в этом пункте верным учеником св. Фомы⁸⁸. Познавая Бога *per speculum et in lumine* [через образ и в свете]⁸⁹, человеческий интеллект начинает восхождение, в котором ему необходимо отрешиться от понятий, даже от понятия бытия, чтобы достигнуть Бога по ту сторону всего, что служит объектом познания и любви: «совлеченного Блага, Бытия и всякого имени»⁹⁰. Отсюда — ответ францисканскому учителю: «Я же говорю, что интеллект благороднее воли. Воля схватывает Бога под покровом блага. Интеллект схватывает обнаженного Бога таким, каков Он есть, совлеченного блага и бытия»⁹¹.

Точно так же, как воля в любви, интеллект, просвещенный благодатью, способен, следовательно, достигать Бога в Нем Самом, поскольку преодолевает себя в полученном свыше свете. Но интеллект достигает Бога более благородным способом, чем воля, ибо благодать позволяет ему преодолевать его собственный объект — бытие, дабы постигнуть Бога в тотальной обнаженности и анонимности. «*Item cum intellectus resolvat ad esse, oportet et hoc transire. Esse namque non est causa esse, sicut nec ignis est causa ignis, sed aliquid longe aliud, in quod oportet ascendere... Nam et ipsum Deum sub hoc nomine, immo sub omni nomine, debet transire anima*» [«Далее, когда интеллект освободится к бытию, следует и его превзойти. Ибо не бытие есть причина бытия, как и огонь не есть причина огня, но нечто

⁸⁷ *Ibid.*, p. 123. Это «дело» *in dem hoechsten und in dem lüstersten, daz got gewürken mag* [возвышеннейшее и чистейшее, какое может совершить Бог], следует соотносить с *opus bonum* [благим делом] из латинской проповеди, приведенной выше: см. примеч. 72.

⁸⁸ При всем том, что св. Фома признавал большую ценность за богопознанием посредством благодати, он видел в нем лишь усовершенствование естественного способа познания: 1) через свет, вложенный для усиления естественного света; 2) через новые чувственные образы (*phantasmata*), образованные Богом в присущей человеку способности воображения (*Summa theologiae*, I, q. 12, a. 13). Так как *in via* интеллект не преодолевает в богопознании своих границ, приходится признать относительное (*secundum quid*) превосходство воли над интеллектом: «Quando igitur res in qua est bonum est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta, per comparisonem ad talem rem voluntas est altior intellectu... Unde melior est amor Dei quam cognitio» [«Итак, когда вещь, поскольку она есть благо, благороднее самой души, поскольку она есть постигаемая сущность, в отношении к такой вещи воля выше интеллекта... Поэтому любовь к Богу лучше познания»] (*Summa theologiae*, I, q. 82, a. 3). — Майстер Экхарт отвергает эту уступку воле: он являет себя большим «интеллектуалистом», чем св. Фома.

⁸⁹ См. выше, с. 211.

⁹⁰ *Serm. all.* 9, DW I, p. 152. Trad. Aubier, p. 162.

⁹¹ *Ibid.*, p. 153.

совсем иное, к чему надлежит подняться... Ибо душа должна превзойти даже самого Бога, под этим именем, более того, под любым именем»]⁹². Превзойти бытие, превзойти Бога означает искать Его в «бездонном океане Его бесконечности», где Он является не очередным объектом познания, а «областью бесконечного неподобия» в отношении ко всему тому, что познается и что может быть познано. Сам того не зная, Экхарт восходит к первоисточку выражения *regio dissimilitudinis*, прилагая к Богу то, что Платон говорил в «Политике» об изначальной неопределенности мира, являющего себя как «бездонный океан неподобия»⁹³.

Обращение к Богу посредством благодати и интеллекта открывает путь уподобляющего восхождения, которому нет конца. Любое «подобие» должно быть преодолено, Бог будет бесконечно «находимым» и вновь «искомым», ибо правило этого поиска Непостижимого требует искать Его так, чтобы не находить никогда⁹⁴. Человек, вступивший на этот путь, должен быть одновременно *gotsuochender* [ищущим Бога] и *gotvindender mensche* [находящим Бога] «во всякий час и на любом месте и при всех людях во всех образах». Так он сможет непрерывно возрастать, обретать Бога непрестанно и бесконечно — *unde niemer ze ende komen des zuonemens*⁹⁵ [и никогда не приходит к концу возрастания]. Тексты Майстера Экхарта, являющие нам экстатическое восхождение ума как непрестанное продвижение в божественное незнание, заставляют вспомнить об «эпектазе» Григория Нисского⁹⁶. Но для каппадокийского отца «бесконечный ход» есть динамичный образ, призванный выразить характер блаженного единения; в нем Бог всегда остается трансцендентным по Своей непознаваемой сущности тварному воу, постоянно возрастающему в обожении, которому нет конца. Для тюринского богослова бесконечное продвижение вперед не могло бы выразить вечного блаженства; скорее оно представляет собой способ земного богопознания в Святом Духе, ведущем человеческий интеллект «из ясности в ясность» через воздействие на высшие способности человека в качестве их целевой Причины. Для достижения своего абсолютного объекта в Нем Самом, как Благе или единственной Цели, воле не нужно преодолевать себя и отрекаться от любви. Напротив, интеллект, будучи призванным восходить к Богу, дабы достигнуть Его Самого, не сможет этого сделать до тех пор, пока Бог остается объектом познания, обозначенным каким-либо именем, будь то имя Бытия или Бога. Следовательно, интеллект не сможет проявить *in via* свое превосходство над волей, если не откажется от познания. В самом

⁹² *Serm. lat.* XXIV, 2, LW IV, p. 226, n. 247.

⁹³ См. выше, с. 175, примеч. 3.

⁹⁴ *Serm. all.* 15, DW I, p. 253 (цитир. выше, см.: БТ. 2003. Вып. 38. С. 178, примеч. 77).

⁹⁵ *Die Rede der Unterscheidung*, XXII, ed. E. Diederichs, in *Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen*, n. 117 (Bonn, 1913), p. 39. Pf., S. 573.

⁹⁶ Об «эпектазе» св. Григория Нисского см. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944, pp. 309–326.

деле, будучи высшей Целью, в которой обретут успокоение все наделенные разумением существа, Бог может быть познан лишь во «мраке» и через «незнание»⁹⁷. В перспективе такого восхождения к трансцендентальной цели, всегда искомой, но никогда не находимой, теогносис Майстера Экхарта встречается с экстатической апофазой Григория Нисского, неведомой западным христианам XIV в. Всякий раз, когда «бесконечное неподобие» обязывает тюрингского мистика предпочитать отрицания утверждениям, он будет обращаться к Дионисию, должнику Григория⁹⁸. Тем не менее, хотя апофатическое восхождение интеллекта *in via* не может не быть бесконечным, отнюдь не «незнание» приведет его к тому, чтобы найти Бога в вечном блаженстве или в мистическом опыте «восхищения на третье небо»⁹⁹. Как мы увидим, предельное требование отрицательного богословия Экхарта вынудит его отказаться от поисков Ненаходимого и перевернуть перспективу восхождения человеческого интеллекта к Богу¹⁰⁰.

4. Апофаза противопоставления

Майстер Экхарт признавал вторичный и подчиненный характер той роли, которую метод отрицаний должен играть в естественном богословии. В латинской проповеди, посвященной св. Августину, он вполне допускает, что богослов может познавать Бога *ablatione, eminentia et causa* [через удаление, превосхождение и причину], не вставая на путь мистического экстаза. В самом деле, познавая Бога *ablatione*, мы используем ту же процедуру лишения, которая позволяет нам познавать первоматерию, не зная, что она такое. Правда, разумение непознаваемого в этих двух случаях различно: Бог превосходит размерность нашего интеллекта превосходством Своего бытия, тогда как материя не достигает размерности нашего интеллекта в силу своей ущербности, ибо не является *esse*, или *ens*: собственным объектом интеллекта¹⁰¹. По словам Боэция¹⁰², «Бог

⁹⁷ *Serm. all.* 15, DW I, pp. 252 — 253.

⁹⁸ Об использовании текстов Дионисия Майстером Экхартом см. M. de Candillac, *Dictionnaire de Spiritualité*, III, pp. 358–360.

⁹⁹ В *Serm. lat.* XXII (LW IV, pp. 202–203, n. 216) Майстер Экхарт проводит различие между четырьмя способами экстаза, очень близко следуя тексту *De veritate* (q. 13, a. 2, ad ultimum) св. Фомы.

¹⁰⁰ Эти две перспективы — поиск без нахождения (*ascensio*) и нахождение без поиска (*humilitas*) — представлены совместно в лапидарной формулировке в конце *Serm. all.* XV (DW I, p. 253): «Du solt in sūchen, also das in niena vindest. Sūchest du in nit, so vindest du in» [Ты должен искать Его так, чтобы нигде не найти. Если ты не ищешь Его, то находишь Его].

¹⁰¹ Об отрицательном познании первоматерии см. *Exp. in Gen.*, Ied., LW I, pp. 215–216, nn. 40–41 (ср. *Ibid.*, pp. 60–61).

¹⁰² *Liber de persona et duabus naturis*, PL 64, col. 1341 bc: «Deus et materia integro perfectoque intellectui intelligi non possunt, sed aliquo tamen modo caeterarum rerum privatione capiuntur».

и материя не могут быть постигнуты целостным и совершенным постижением, однако некоторым образом познаются через устранение других вещей». Не обладая познаваемой для нас формой, Бог, следовательно, должен познаваться косвенным путем: «*Per solam alterius formae remotionem; quasi ab aliis eligendo separatur et separando eligitur*» [«Лишь через удаление другой формы, как бы отделяясь через изъятие из других вещей и изымаясь через отделение»]¹⁰³. Когда Майстер Экхарт, процитировав Боэция, равным образом ссылается на высказывание Дионисия об истинности отрицаний и недостаточности утверждений в отношении Бога¹⁰⁴, он не обязательно хочет тем самым превознести мистическое незнание перед позитивным дискурсом богослова. Вкупе с путями превосхождения и причинности, *via remotionis* есть лишь средство рационального познания: того познания, которое мы можем обрести о Боге «*per speculum et in aenigmate*» [«сквозь тусклое стекло, гадательно»], без всякого содействия высшего света благодати¹⁰⁵. Такое познание никоим образом не экстатично и не требует от интеллекта никакого «восхождения»¹⁰⁶. Кроме того, три пути Дионисия — *ablatione, eminentia et causa*¹⁰⁷ — были объединены в естественной теологии св. Фомы, у которого они стали тремя элементами единого метода, позволяющего перенести на божественную Причину совершенства, познаваемые в тварных следствиях¹⁰⁸. Выше, говоря об учении о божественных именах у Экхарта, мы видели, что такой способ толкования Дионисия, сводящий его путь отрицания к функции очищения понятий, предиктируемых Богу (отрицание *modus significandi*), не был чужд доминиканцу из Тюрингии¹⁰⁹. Разумеется, преподава-

¹⁰³ *Sermo de beato Augustino Parisius habitus*, LW V, p. 92, n. 4.

¹⁰⁴ *Ibid.* — *De coel. hier.* II, 3; PG 3, col. 141 a.

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp. 92–93, n. 4.

¹⁰⁶ Как требует его отрицательный путь *remotio* [удаления] у Гильбера Порретанского, необходимого для «интеллектуального созерцания формы божества» (*Comment. in lib. Boëthii de duabus naturis et una persona Christi*, PL 64, coll. 1361 c — 1362 a; ed. critique N. M. Haring, в: *Archives...* XXI, pp. 262–263). См. A. Hayen, *Le Concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée*, в: *Archives...* X, pp. 80–82. То же самое *remotio* делает возможной интуицию божественной «усии» *sine subiecta materia* [без подлежащей материи] у Кларембальда Аппасского (*Expositio super librum Boëthii De Trinitate*, ed. W. Jansen, p. 29). Экхарт обнаруживает явную зависимость от Кларембальда в проповеди о св. Августине (LW V, p. 90, n. 2). См. *ibid.*, p. 91, note 1).

¹⁰⁷ Майстер Экхарт, как и св. Фома, находит эти три пути в трактате «О божественных именах» (VII, 3; PG 3, col. 872 a). Экхарт следовал переводу Иоанна Скотта Эриугены (PL 122, col. 1155 b): *omnium ablatione et eminentia, in omnium causa* [«Через полное устранение и превосхождение, в причине всего»]. Об использовании этого текста Дионисия св. Фомой см. J. Durantel, *Saint Thomas et le pseudo-Denis*, Paris 1919, p. 188, n. 163.

¹⁰⁸ См. *Super I lib. Sent.*, d. 3, exp. text. (ed. P. Mandonnet, I, p. 88s), где можно найти формулировки: *per causalitatem* [через причинность], *per remotionem* [через удаление], *per eminentiam* [через превосхождение]. Ср. *In Boëthii De Trinitate*, q. I, a. 2: *Dicit Dionysius quod cognoscitur ut omnium causa, ex excessu et ablatione* [Дионисий говорит, что он познается как причина всего, из избытка и устранения].

¹⁰⁹ См. выше: БТ. 2003. Вып. 38. С. 224–225, 234. Мы указали у Майстера Экхарта четвертый элемент, равно заимствованный у псевдо-Дионисия, — элемент, не задейст-

тель *sacra pagina* [Писания] не мог иначе рассматривать апофазу трактата «О божественных именах», будучи вынужденным оправдывать перед своими слушателями возможность богословского дискурса. Однако Экхарт был не только преподавателем богословия: призванию «наставника в учении» он всегда предпочитал призвание «наставника в жизни»¹¹⁰. Но «жизнь», которую он хотел проповедовать, была благодатью, вечной жизнью, «*unum esse et vivere in Deo et cum Deo*» [«единством бытия и жизни в Боге и с Богом»]¹¹¹. Поэтому Майстер Экхарт будет излагать правила предикации божественных имен, подчиняя апофазу катафазе, когда экзегеза Писания будет ставить пред ним проблему множественности имен; однако он предпочтет обучить своих слушателей и другому способу богословия, в котором отрицание будет преобладать над утверждением.

Познавая Бога «*per speculum et in lumine*» [«через образ и в свете»], богослов встает на путь интеллектуального восхождения, который обязывает его оставить творения, дабы искать Бога в Нем Самом, в Его «одиночестве»¹¹². Любые имена, предикцируемые Богу исходя из тварного бытия, и даже само имя Бытия должны исчезнуть перед лицом радикальной инаковости Причины всего сущего, ибо на нескончаемом пути благодатного уподобления Бог являет Себя как неизменно Иной, трансцендентный любому подобию. Такое продвижение к незнанию есть приуготовление к экстазу; можно даже сказать, что это уже экстатическое состояние, поскольку первый способ восхищения, способ интенции, соответствует тому, что Дионисий называет «экстазом любви»¹¹³. Поэто-

вованный в *via eminentiae* св. Фомы: объединение всех предикцируемых совершенств в высшем имени Единого. См. J. Durantel, *loc. cit.* и p. 179, n. 141.

¹¹⁰ О «*lesemeister*» [«наставнике в учении»] и «*lebemeister*» [«наставнике в жизни»] см.: М.-А. Lückер, *Meister Eckhart und die devotio moderna*, Leiden 1950, p. 9 *passim*, в первой главе об аскетическом учении Экхарта.

¹¹¹ *Serm. lat.* IX, LW IV, p. 94, n. 99. Ср. *Serm. lat.* II, 2 (*ibid.*, p. 17, n. 16) и XVII, 6 (*ibid.*, p. 167, n. 179), где Майстер Экхарт отождествляет благодать с «жизнью».

¹¹² Для Майстера Экхарта «*solitudo*» [одиночество] — понятие, чрезвычайно богатое смыслом, как можно судить по использованию следующего текста Осии, 2, 14: «*et ducam eam in solitudinem et loquar ad cor eius*» [«Посему вот и Я увлеку ее, приведу ее в пустыню и буду говорить к сердцу ее»]. В обоих немецких трактатах Экхарта, *Daz buoch der göttlichen troeslunge* (Книге божественного утешения) (DW V, p. 46, ll. 14–16) и *Von dem edeln menschen* (О благородном человеке) (*ibid.*, p. 119, ll. 2–8), *solitudo* из библейского текста, переведенное словом *einoede*, «пустыня», получает значение единства, ибо Экхарт говорит здесь об *ein*, «одном». В *Serm. all.* 12 (DW I, p. 193, l. 3) сближаются *einicheit* (единство) и *wüestunge* (другой термин для *solitudo* = пустыни). О значении термина *einicheit* в этой проповеди (включающем в себя в современном немецком языке значения «Einigkeit», единства, и «Einsamkeit», одиночества) см. примеч. в работе: M. Bindschedler, *Meister Eckhart: vom mystischen Leben*, Bâle 1951, p. 49.

¹¹³ *Serm. lat.* XXII, LW IV, pp. 202–203, n. 216: «*Primus (raptus) intentionis, quando contemptis creaturis soli deo amore coniungitur... Primum extasis amoris, secundum Dionysium*» [«Первое восхищение устремленности, когда, презрев творения, сопрягается любовью лишь с Богом... Первый экстаз любви, согласно Дионисию»]. — *De divinis nominibus* IV, 13: PG 3, col. 712. — Ср. то место из *Exp. in Io.*, c. f. 131 vb, ll. 5–32, где Экхарт, комментируя текст «*Cum esset sero, die illa una sabbatorum*» [«В тот же первый день недели

му если бы богослов, пользуясь лишь своими естественными способностями, довольствовался в речах о Первопричине предикацией *per eminentiam*, он не сумел бы удержаться на уровне очищенных понятий. Когда мы говорим, что Бог превосходным образом есть Бытие, Благо, Премудрость и т. д., мы все еще остаемся привязанными к земным понятиям, все еще не покидаем творений, не пытаемся познать их Причину в Ней самой. Вот почему следует разорвать эту нить, отказаться от превосходения, предполагающего подобие следствий Причине; следует «возненавидеть подобие»¹¹⁴, дабы «возвыситься в Бога», увлекаясь благодатью ко всецелому неподобию Первопричины. На этом новом пути богопознания остается нетронутым лишь первый элемент томистского метода: Бог все еще познается как Причина всего сущего. Но второй, отрицательный элемент, призванный внести коррективы в утверждения, устранив из них неподобающий «способ обозначения», отныне преобладает над положительным моментом: как Первопричина, Бог не есть ничто из того, что существует¹¹⁵; стало быть, ни одно понятие не может положительным образом его обозначить. Что же касается третьего элемента, он оказывается полностью преображенным; превосходение замещается противопоставлением: если тварь есть бытие, то Бог не есть бытие. Этот путь

вечером», Ин. 20, 19], etc., говорит о расположениях души, жаждущей принять Иисуса. Первое условие, необходимое для того, чтобы расположить душу к экстазу, — отказ от всякого тварного познания (II. 5–21): «Notandum igitur quod anima volens Jesum, salutem scilicet, suspicere quails esse debeat et etiam quid Jesus in ipsa operetur, docetur in verbis de quibus hic fit mentio. Ait ergo Io: cum sero esset, id est post occasum solis, rerum temporalium scilicet, in tenebris ignorantiae et affectionis rerum mundanarum. Supra, 1^o: lux in tenebris lucet. Et Augustinus in sermone de sancto Paulo dicit: “quando cetera non videbat, deum videbat”. Unde de Iacob dicitur Genesi quod vidit scalam et dominum innixum scalae cum dormiret, post solis occasum. Psalmus: “qui ascendit super occasum, dominus est nomen illi”. Ut sit sensus: quicumque ascendit super occasum, altior factus omnium quod occasum et defectum patitur, ipse vero et nominatur dominus, divinus, habens divinum, dominatur mundo et passionibus, secundum illud psalmi: “Tu dominaris potestati maris, motum autem fluctuum eius tu mitigas”. Hoc est ergo primum disponens animam ut in ipsam veniat Jesus» [«Итак, надлежит заметить, что о том, какова должна быть душа, жаждущая принять Иисуса, то есть спасения, и что производит в ней Иисус, учат упоминаемые здесь слова. Ибо Иоанн говорит: *вечером*, то есть после захода солнца, иначе говоря — преходящих вещей, во тьме незнания и привязанности к мирским вещам. И выше, в главе первой: *свет во тьме светит*. И Августин в проповеди на св. Павла говорит: “Тогда он видел Бога, когда не видел иного”. Поэтому же в книге Бытия говорится об Иакове, что он, когда спал после захода солнца, видел лестницу и Господа, стоящего на лестнице [Быт. 28, 13]. И в псалме: «Кто восходит на закат, имя Ему: Господь» [Пс. 67, 5; в синод. пер: «...Шествующего на небесах; имя Ему: Господь»]. Смысл этого таков: всякий, кто встанет на закате, выше всего, что претерпевает закат и ущерб, он же именуется господином, божественным, имеющим божественное, господствующим над миром и страстями, по слову псалма: “Ты владычествуешь над яростью моря; когда взываются волны его, Ты укрощаешь их” [Пс. 88, 8]. Таково, следовательно, первое, что располагает душу к сошествию в нее Иисуса»].

¹¹⁴ *Daz buoch der göttlichen troeslunge*, DW V, p. 34. Cp. Actes du procès, ed. Théry, Archives... I, p. 163.

¹¹⁵ См. выше, с. 228–230.

неподобия, должный привести нас к познанию Причины, освобожденной от положительных связей с ее следствиями, состоит в том, чтобы отрицать за Богом все то, что можно утверждать относительно творений, не впадая, однако, в абсолютное незнание благодаря отношению противопоставления между этими двумя терминами.

Майстер Экхарт вовсе не отказывается от попыток выразить в философском умозрении религиозный опыт. Уподобляясь Богу через благодать, мы обнаруживаем нарастающее неподобие между уподобленным и трансцендентным термином подобия. *Naturalia* [природные вещи] могут помочь понять этот духовный закон. Тем не менее пример огня, который уподобляет себе дерево, располагая его посредством тепла к принятию новой формы, недостаточен, чтобы выявить неподобие в подобии между тварью и Богом: ведь огонь, рождающий свою форму в дереве, действует как унивокальная причина. Если мы хотим говорить об уподобляющем действии благодати, прибегая к образу тепла и не нарушая трансцендентности Бога, следовало бы взять в качестве примера аналогическую причину, природа которой не имеет ничего общего с ее следствиями¹¹⁶. Пример неба, этого первоисточника огня, в коем нет жара, — первоисточника, к которому бесконечно устремляется земной огонь, никогда его не достигая, — лучше подходит для того, чтобы дать представление о диапазоне бесконечного неподобия, разверзающегося перед душой, пламенеющей любовью к Богу¹¹⁷: «*Ubi iam gratia non gratia formaliter, sed virtualiter, sicut calor in caelo, ubi iam nec bonum, nec suave, nec esse*» [«где благодать — уже благодать не формально, а виртуально, как тепло в небе, и где нет ни благого, ни приятного, ни бытия»]¹¹⁸.

Безмерности любви отвечает преобладание отрицания в познании Бога, безмерность апофатического порыва, призванного обрести определенную упорядоченность, или уравновешенность, через применение принципа противоположности, сменяемого принципом превосходства. В самом деле, интеллектуализм доминиканского мистика терпим только при условии, что познание, под водительством благодати, уступает место любви: она должна сопровождать познание, как Петр сопровождал Павла ко гробу Господа¹¹⁹. На этом пути восхождения к Богу интеллект, влекомый Святым Духом к конечной Цели, отказывается принять ее как Благо — объект воли, как Бытие — свой собственный объект, как Бога — производящую причину творений. Но поскольку божественная единототождественность превосходит опыт человеческого ума, он на пути возвращения к Богу все еще погружен в дуализм: его цель, будучи более

¹¹⁶ Об унивокальных и аналогических причинах см. *Exp. in Io.*, LW III, pp. 150–152, pp. 182–183. Ср. некоторые важные фрагменты в *Liber parabol. Genes.*, которые мы рассматриваем в следующей главе.

¹¹⁷ *Daz buoch der göttlichen troeslunge*, DW V, pp. 31–32.

¹¹⁸ См. выше, с. 225, примеч. 73.

¹¹⁹ *Exp. in Io.*, C. f. 131^{ra}, l. 23 — 131^{vb}, l. 10.

благородной, чем производящая причина, тем не менее остается внешней причиной. Открывая Бога как вечно неподобную Причину и будучи вынужденным совлечь Его всех имен, богослов, однако, не оставляет богословского дискурса. Так как речь все еще идет о Первопричине, мистическая апофаза не вынуждает мысль к молчанию; так как двойственность Бога и творения сохраняется, уму, восходящему к Богу, даруется новое умозрение, коим правит противопоставление. Анонимный Бог Дионисия в своем радикальном неподобии может быть противопоставлен любому тварному подобию; это позволит указать на Него либо посредством отрицательных понятий, либо посредством выражений, принимающих отрицательный смысл благодаря их противопоставлению всему, что может быть сказано о тварных следствиях. Апофаза противопоставления дает Майстеру Экхарту возможность диалектически, в терминах рационального умозрения, выразить ту перспективу, в которой Первопричина предстает человеческому интеллекту на мистическом пути благодатного возвращения к Богу. Это не мешает тюрингскому богослову, особенно в его проповедях о духовном воздвижении, удерживаться в негативности мистического незнания дионисиевского типа настолько долго, насколько он считает это необходимым.

Когда Бог предстает высшим способностям души как конечная цель, к коей устремлены все творения, познание встает на путь любви, этого безмодусного «модуса» (*wise*), по словам св. Бернара. Иначе бы и быть не могло, ибо «эта Цель, не имеющая модуса, превосходит все то, что есть модус и величина»¹²⁰. Майстер Экхарт приводит пример естественной цели, принадлежащей к земной реальности: цели, которая, именно как цель, может быть названа «безмодусной». Желая исцелить больного, врач не должен мыслить искомое здоровье согласно какому-либо модусу; эта цель имеет абсолютный характер, без каких-либо ограничивающих его «модусов». Напротив, средства, коими он располагает для восстановления здоровья, должны использоваться врачом сообразно конкретным модусам, которые определяются болезнью¹²¹. Следует отметить, что пример здоровья, безусловного в живом существе и «модального» применительно к лекарствам или моче, именуемых «здоровыми» в некотором ограниченном смысле, составляет общее место всех схоластических

¹²⁰ *Serm. all.* 9, DW I, p. 144. — Св. Бернар, на которого здесь ссылается Экхарт, говорит также об *immensum* [безмерном] и *infinitum* [бесконечном] применительно к «цели» в любви к Богу: *De diligendo Deo*, с. 6, п. 16 (PL 182, col. 983–984).

¹²¹ *Ibid.*, pp. 144–145. Ср. *Exp. in Io.*, C. f. 125rb, ll. 2–6: «...bona spiritualia non habent modum nec mensuram. Supra, 3^o: *non enim ad mensuram dat Deus spiritum*. Unde nec medicus modum aut mensuram prefigit sanitati ultra quem non procedit; medicina autem, quae in se non est bona, sed infirmitas et indigentia facit eam bonam, illi dat modum et mensuram» [... духовные блага не имеют ни модуса, ни меры. Сказано выше в главе третьей (Ин. 3, 34): *ибо не мерою дает Бог Духа*. Поэтому и врач не ставит пределов модусу, или мере здоровья, за которые не выходит; лекарство же, которое само по себе не благо, но которое делают благим немощь и нужда, диктует ему модус и меру].

рассуждений о понятии аналогии¹²². В этом качестве он часто фигурирует в латинских трудах Майстера Экхарта. Но аналогия должна иметь и некий позитивный смысл, коль скоро она позволяет прилагать к Богу и творениям одни и те же понятия (бытие, благо и т. д.), хотя и различным способом. Тем не менее, здесь, в немецкой проповеди *Quasi stella matutina* [Словно утренняя звезда], пример здоровья как *âne wise* — «безмодусного» (поскольку оно составляет цель лечения) употребляется скорее отрицательно. Он призван дать нам понять, что Бог, эта конечная Цель, влекущая к себе волю и ум, должен быть любим безграничной любовью и познаваем бесконечным познанием, простирающимся за пределы понятий или «модусов» рационального познания к мистическому «незнанию». Напомним, что именно эта проповедь предоставила недоброжелательному вниманию кельнских следователей, за коими последовали некоторые современные критики, наиболее сильные апофатические тексты, далее всего заходящие в негативности¹²³. Рассмотрим эти осужденные фрагменты, отрицающие за Богом бытие и благо.

«Бог не есть ни бытие, ни благодать. Благодать связана с бытием и не простирается шире бытия, ибо, если бы не было бытия, не было бы и блага, и бытие более чисто, чем благо. Бог не является ни благом, ни лучшим, ни наилучшим. Называть Бога благом так же неверно, как называть белое черным»¹²⁴. Будучи связано с Бытием как его трансцендентальное определение, Благо не смогло бы превзойти его размахом, но Бог, будучи абсолютной Целью, простирается бесконечно¹²⁵; Его неподобие помещает Его по ту сторону любых модусов, в которых Его можно было бы помыслить, в том числе по ту сторону Бытия, пусть даже «более чистого», чем Благо, составляющее объект воли. В самом деле, Бога можно любить помимо всяких модусов в Нем самом как в Благе, но познавать Его можно только в модусах, ибо мышление удовлетворено, когда мыслит Его как «благого, лучшего и наилучшего», некоторым образом сравнивая Его с творениями в модусе благодати, доведенной до предельной степени превосходства. Как к солнцу, обладающему наивысшей степенью яркости в чувственном

¹²² Этот пример заимствован из Аристотеля, *Метафизика*, IV, 2, 1003a 33-b. Ср. у св. Фомы: *Summa theologiae*, I, q. 13, a. 5, resp.

¹²³ Actes du procès, ed. Théry, *Archives...* I, p. 259: «Deus non est bonus nec melior nec optimus. Ita male dico quodcumque Deum voco bonum, ac ego album vocarem nigrum» [«Бог не является ни благом, ни лучшим, ни наилучшим. Называть Бога благом так же неверно, как называть белое черным»]. — Майстер Экхарт отвечает (*ibid.*, p. 263): «Dicendum quod Deus utique, cum sit super omne nomen, quo ipsum nominare posumus, excellentior est quam album super nigrum» [«Надлежит сказать, что Бог, будучи превыше всякого имени, коим мы можем Его назвать, превосходнее, нежели превосходство белого над черным»]. — Тем не менее, этот тезис был осужден буллой «*In agro diminico*» как еретический (28): Denzinger, n. 528. — Выше, говоря о другом богословском пути у Майстера Экхарта, мы указали на несправедливый характер критики в адрес этого положения в исследовании преп. отца Тери: Théry, *op. cit.*, ch. II, note 181.

¹²⁴ *Serm. all.* 9, DW I, p. 148.

¹²⁵ См. выше, с. 235, примеч. 120.

мире, неприменимо отрицательное определение через противоположное понятие, так к трансцендентной Причине всего сущего неприменима позитивная предикация, возводящая понятие в наивысшую степень превосходства. Мы совершаем ошибку в суждении, когда говорим, что солнце черно; но будет справедливым сказать, что «Бог не благ». Тот же принцип следует применять к Бытию¹²⁶ — объекту интеллекта.

Как мы видели, для интеллекта, который пытается познать Бога в Нем Самом, Бытие — это все еще модус, определение, которое ограничивает безмерность Бога¹²⁷. «Малые учителя» (бакалавры теологии), твердящие в школе о разделении бытия на десять «модусов», отлично знают, что Бог не подлежит категориям Аристотеля¹²⁸. Но бытие, первичным образом присущее субстанции, бытие, делающее всякую субстанцию сущим, *ens*, точно так же не подобает Причине всякого бытия. Поскольку операции сущего определяются тем, что оно есть, ни один деятель не в силах выйти в своем действии за пределы своего формального бытия; но Бог сотворил бытие, не имея никакого бытия: «*God wücket über wesene in der wîte, dâ er sich geregen mac, er wücket in unwesene*»¹²⁹ [Бог действует над бытием на просторе, где Он может Себя проявить; Он действует в небытии]. Эта свобода Бога, действующего в «не-бытии», движущегося в безмерности пространства, лишённого всякого сущего, противопоставляется статичному и застывшему характеру *esse compositum* [общего сущего], которое разделяется, рассекается на неравные сущности, систематически классифицируемые в виде «древа Порфирия». Нужно обладать ученой наивностью профессора, поистине «грубым» умом, чтобы вообразить, что богословы, называя Бога «чистым Бытием», говорят нечто осмысленное. «Грубые учителя говорят, что Бог есть чистое бытие; Он настолько выше бытия, насколько верховный Ангел выше комара. Если бы я назвал Бога бытием, то сказал бы так же неправильно, как если бы назвал солнце блеклым или черным. Бог — ни то и ни это. Один учитель утверждает: кто считает, что познал Бога, и [при этом] познал нечто, тот познал не Бога»¹³⁰.

Апофатическое незнание не может идти далее, так как любая позитивность, любое *ih̄t*¹³¹ [нечто], видимо, исключается божественным

¹²⁶ В этой проповеди *wesen* подразумевает определение, «модус» (*wîse*); следовательно, оно противостоит *wîte* — неопределенной протяженности, или *unwesen*, где Бог движется и действует свободно.

¹²⁷ См. выше, с. 226–229 и примеч. 85.

¹²⁸ *Serm all.* 9, DW I, p. 147.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 145.

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 145–146. «Учитель», о котором здесь упоминается, — это, вероятно, Дионисий, который высказывается аналогичным образом в Первом письме (PG 3, col. 1065). В *Сумме теологии* св. Фома цитирует это место в переводе Иоанна Сарацина: II^a II^{ae}, q. 180, a. 5, ad 1^m: «*Si aliquis videns Deum intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quae sunt eius*» [«Если некто видящий Бога понял то, что видит, он видит не Его, а нечто из принадлежащего Ему»].

¹³¹ Игра противоположностей *ih̄t* и *niht* [нечто] и [ничто] обнаруживается в мистической поэзии XIII–XIV вв. Так, Мехтильда Магдебургская говорила:

неподобием. Это правда, что Майстер Экхарт тотчас добавляет: «Говоря, что Бог не есть бытие и что Он превыше бытия, я не отказываю Ему в бытии; напротив, я превозношу бытие в Боге». Но пример меди, которая в некотором золотом предмете имеет более возвышенный способ бытия (*ist dâ in einer hoerhern wise*), нежели в ней самой¹³², свидетельствует о том, что речь идет скорее об *esse primum* [первичном бытии] творений, о виртуальном бытии тварных следствий Первопричины, чем о самой Первопричине, поскольку она есть Бытие. Будучи познаваемы в их сущностной Причине, где они обладают полнотой бытия, тварные вещи, неравные в их собственных природах, предстают как онтологически равные в божественных идеях: «Высший ангел, душа и мошка имеют равный прообраз в Боге»¹³³. Тем не менее, коль скоро бытие атрибу-

Du solt minen das niht,
 Du solt vlieden das iht...
 [Должна ты любить Ничто,
 должна ты бежать Нечто].

См.: *Offenbarungen der Swester Mechtild von Magdeburg oder das flieussende Licht det Gottheit*, ed. Dom Gall Morel, Ratisbonne 1869, p. 17. Ср.: G. Lüers, *Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechtild von Magdeburg*, Munich 1926, p. 293. — Сошлемся также на немецкую поэму начала XIV в., известную под названием «*Granum sinapis*» (Горчичное зерно). Будучи анонимной, как и чуть более поздний пространный латинский комментарий, эта небольшая поэма без достаточных оснований приписывается Майстеру Экхарту. См.: M. Bindscheder, *Der lateinische Kommentar zum granum sinapsis*, Halle 1949; отсюда мы берем следующие два фрагмента [в квадратных скобках восстановлен контекст приведенных В. Лосским фрагментов поэмы. — Ред.]:

[Wirt als ein kint,
 wirt tuop, wirt blind!]
 dîn selbes icht
 mûz werden nicht,
 al icht, al nicht trîb uber hôr!

[Ô sêle mîn
 genk ûz, got in!]
 sink al mîn icht
 in gotis nicht,
 sink in dî grundelôze vlût!

[Стань как дитя,
 пусть станет «я»
 ничем твое!]
 Прочь нечто все
 и все ничто! Будь глух и слеп,

[Душа моя,
 покинь меня (досл.: все мое нечто)] —
 войди же Бог!
 Пусть, как в поток,
 в Его ничто я погружусь.

¹³² *Serm. all.* 9, DW I, pp. 146–147.

¹³³ *Ibid.*, p. 148. Перевод слова *bild* (образ) через «прообраз» [archétype] (франц. пер. Aubier, p. 16) оправдан контекстом, поскольку здесь речь идет о божественных идеях.

ируется творениям, следует устранить его из Причины творений в силу принципа противоречия, которым направляется здесь отрицательное богопознание¹³⁴. «Полнота» и «чистота», эти две противоречивые и взаимодополняющие модальности, которые Майстер Экхарт никогда не разделяет, говоря о Боге в терминах бытия, здесь разъединяются, чтобы быть противопоставленными друг другу: первая, как онтологическая позитивность, объемлющая все модусы бытия, подобает Богу с точки зрения Его отношения к тварным вещам; вторая принимает отрицательный смысл, с необходимостью исключаящий из абсолютной Причины, взятой в ней самой, все модусы бытия. Именно на вторую точку зрения ориентируется Майстер Экхарт в своем отрицательном (негативном) поиске, не теряя из виду в этой немецкой проповеди и противоположную точку зрения, позволяющую приписать Богу Бытие и Благость.

В Евангелии (Мк. 10, 18) сказано: «Никто не благ, как только один Бог». Быть благим означает сообщать другим то, чем обладаешь сам, сообщаться (*gemeinen sich*), становиться «общим» (*gemeine*). Но ни одно творение не может сообщаться, ибо оно обладает своим бытием и всеми своими совершенствами «от иного», будучи само по себе лишь частным случаем того, что получает [извне]. Один лишь Бог пребывает через Самого Себя и, следовательно, сообщает Самого Себя во всех своих дарах, не ограничиваясь замкнутой сущностью. Именно так Он входит в сущности всех творений¹³⁵. Поэтому Бог, поскольку Он есть Бытие, есть «наиболее общее из всего» (*Got ist daz aller gemeinste*)¹³⁶, и эта «общность», которая в то же время есть «сообщаемость», сближает здесь Бытие с Благом, с *Bonum diffusivum sui* [самораспространяющимся Благом]¹³⁷. В доктринальной перспективе проповеди *Quasi stella matutina* Бог, который Сам по Себе превыше Бытия, становится Бытием, то есть наиболее общим, позволяя всему сущему быть причастным Себе. Эта мысль принадлежит к тому же кругу идей, что и высказанная Майстером Экхартом в другом месте¹³⁸:

Когда Экхарт в указанном месте из немецкой проповеди 9 говорит: *in gote sint aller dinge bilde glich, aber sie sint ungleicher dinge bilde* [в Боге прообразы всех вещей равны, но они суть прообразы неравных вещей], он выражает ту же самую мысль, которую мы находим в *Exp. in Gen.*, I^a ed. (LW I, p. 79, n. 155): «*Propter quod doctores dicunt quod in Deo rerum inaequalium aequales sunt ideae*» [«Поэтому учителя говорят, что в Боге идеи неравных вещей равны»] (см. примеч. 2 в издании немецких проповедей, *loc. cit.*).

¹³⁴ М. Jos Quint прав, когда ссылается (p. 141, note 1) на одно место из парижского вопроса *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere*. В немецкой проповеди *Quasi stella matutina* мысль Экхарта вписывается в ту же самую доктринальную перспективу.

¹³⁵ *Serm. lat.* XXIX, LW IV, p. 264, n. 296: «*Deus solus illabatur omnibus entibus ipsorum essentiis. Nihil autem aliorum illabatur alteri*» [«Только Бог проникает в сущности всех творений. Но ничто другое не проникает в иное»]. — Этот текст упоминается в примечании у J. Quint, p. 149.

¹³⁶ *Serm. all.* 9, DW I, p. 149.

¹³⁷ См. выше, гл. 2, примеч. 90.

¹³⁸ *Exp. in Gen.*, I^a ed., LW I, p. 77, n. 146: «*Sicut creatura habet esse suum, et suum esse sive sibi esse est accipere esse, sic Deo esse est dare esse, quia universaliter ipsi agere sive operari*

«*Deo esse est dare esse*» [«Для Бога быть означает даровать быть»] — бытие Бога состоит в том, чтобы даровать бытие творениям. Вспомним также и другие фрагменты из рассмотренных выше¹³⁹ латинских творений, где Бог Майстера Экхарта предстает исключительно как *Quo est* [«То, благодаря чему...»] творений, сближаясь, таким образом, с *Necesse Esse* [Необходимо Сущим] Авиценны, не имеющим чтойности, или сущности. Но если в теокосмической перспективе Бог познается как *Esse omnium* [бытие всего], то, поднимаясь выше, мышление, дабы достигнуть самого Бога, взыскует Его в его независимости по отношению ко всему, что принимает Его как общее Бытие для *omnia*.

Это отрицательное мышление противопоставит аспекту универсальной сообщаемости Бога другой аспект, в котором Бог, будучи превыше Бытия, станет уже не *daz aller gemeineste* [наиболее общим], но *daz aller eigenlichste*: «наиболее собственным»¹⁴⁰. Отъединившись от Бытия, свойственное одному лишь Богу тождество с Самим Собой принимает здесь мета-онтологический характер и должно выражаться исключительно в терминах познания. Это уже не Бытие, которое *ест* через Самого Себя, но Познание, которое *познает Себя* в самом Себе: «*Got in sîn selbes bekantnisse bekennt sich selben in im selben*»¹⁴¹ [В осознании Себя Самого Бог сознает в Себе Самом Себя Самого]. Бытие (*wesen*) — это лишь внешняя оболочка (*vorbürge*), преддверие Бога, где Он обитает, сообщая Себя всем вещам, тогда как интеллект (*vernünfticheit*) — это храм, где Бог пребывает одиноким в сиянии Своей святости: *Niergen wonet got eigenlicher dan in sînem tempel, in vernünfticheit* [«Нигде Бог не живет столь подлинным образом, как в Своем храме — в разуме»]¹⁴².

est esse» [«Как творение имеет свое бытие, и его бытие, или быть, означает принимать бытие, так для Бога быть означает даровать бытие, ибо, вообще говоря, для Него действовать, или оперировать, означает быть»].

¹³⁹ См.: БТ. 2004. Вып. 39. С. 84–86.

¹⁴⁰ *Serm. all.* 9, DW I, pp. 154–155: «*Daz aller eigenlichste, daz man von gote gesprechen mac, daz ist wort und wârheit. Got nante sich selber ein wort. Sant Iohannes sprach: "in dem anevange was daz wort", und meinet, daz man bi dem worte si ein biwort*» [Самое подлинное, что можно изречь о Боге, это «Слово» и «Истина». Бог Сам Себя назвал «Словом». Святой Иоанн говорил: «В начале было Слово; и [тем самым] он намекает, что при Слове надлежит стать присловьем». — Четыре «трансценденции» распределяются здесь по двум аспектам — «общему» и «собственному»: Бытие и Благо приписываются внешнему действию (творение), тогда как Единство и Истина принадлежат внутреннему действию Интеллекта Отца (рождение Слова). Будучи наделен интеллектом, человек связан с божественным Словом особым отношением: он должен быть «присловьем» (*biwort*) и черпать свое блаженство в этом «внутреннем познании» (*in dem inswebendem bekenntnisse*), которым блажен Сам Бог.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 150.

¹⁴² *Ibid.* — Здесь Майстер Экхарт воспроизводит и разъясняет одну из трех сентенций из «Книги двадцати четырех философов», которые он приводил в начале проповедей (p. 150): «... als der ander meister sprach, daz got ist ein vernünfticheit, diu dâ lebet in sîn aleines bekenntnisse, in im selber aleine blibende, dâ in nie nicht engeruorte, wan er aleine dâ vist in sîner stilheit» [... как другой учитель сказал: Бог есть разум, который живет лишь

Как примирить эти два аспекта — внутренний и внешний, «наиболее собственное» и «наиболее общее», Интеллект и Бытие? Экхарт не говорит об этом в немецкой проповеди, и можно было бы подумать, что он вводит двойственность в Бога: с одной стороны, Бог есть чистый Интеллект, или Постижение Самого Себя как безусловного Тожества; с другой стороны, Он есть Бытие, включающее в себя все сущее, содержащее в Себе творения в их «логосах», то есть идеях. Тем не менее, если аспект Бытия (аналогичный Уму-Бытию Плотина) и конституирует у Майстера Экхарта второй уровень божественного, «преддверие» «храма», то есть Ума (в таком случае он соответствовал бы плотиновскому Единому, которое за пределами Бытия), эта градация не предполагает никакой реальной составленности в Боге. Двойственность уровней — это зрительная иллюзия¹⁴³. На восходящем пути отрицательного познания она становится неизбежной, поскольку, преодолев Бытие ради того, чтобы подняться выше, богослов не исключает его радикальным образом из Бога как «первую сотворенную вещь» (Экхарт делает это в другом месте)¹⁴⁴, а считает себя обязанным оправдать атрибуцию Бытия и Блага Первопричине. Это ему удастся лишь при условии противопоставления Бога как *Esse omnium*, изобилующего всеми модусами бытия, тому же самому Богу «в Себе», вне всяких модусов, совлеченному всего того, что соотносит-

в осознании себя самого, оставаясь только в себе, где его никогда ничто не касалось, ибо здесь он один в своей тишине]. — В оригинальном тексте тезис двадцатый гласит лишь следующее: «*Deus est, qui solus suo Intellectu vivit*» [«Бог есть Тот единственный, кто живет чрез свой Ум»] (ed. Beaumker, p. 38).

¹⁴³ Тема «преддверия» и «храма» в этой проповеди Майстера Экхарта может быть сопоставлена с тремя ступенями созерцания Бога в «*Itinerarium mentis ad Deum*» («Восхождения души к Богу»). Св. Бонавентура называет их так: *atrium ante tabernaculum, sancta et sancta sanctorum*. Эта последняя ступень тоже заключает в себе два модуса, или ступени, созерцания, «*quorum unum versatur circa essentialia Dei, aliud vero circa propria personarum*» [«из коих одна относится к сущностным чертам Бога, а другая — к собственным свойствам Лиц»]. Первый модус, основанный на откровении книги Исхода: «*Ego sum qui sum*» [«Я есмь Сущий»], принадлежит к Ветхому Завету и являет единство божественной сущности. Дамаскин следует Моисею, представляя *Qui est* как первое имя Бога. Второй модус, присущий Новому Завету и возвещающий: «*Nemo bonus nisi solus Deus*» [«Никто не благ, как только один Бог»], относится скорее ко множественности Лиц. Дионисий следует за самим Христом, когда говорит, что первое имя Бога есть *Bonum* [Благий]. Тем не менее, будучи *summe unum* [предельно единым], Бог принадлежит «ко всем модусам»: «*Et hoc, quia per simplicissimam unitatem, serenissimam veritatem et sincerissimam bonitatem est in eo omnis virtuositas, omnis exemplaritas et omnis communicabilitas*» [«И это так потому, что через абсолютнейшее единство, кротчайшую истину и подлиннейшую благодать в Нем пребывает всяческая добродетельность, всяческая образцовая причинность и всяческая сообщаемость»] (ch. V. — *Tria opuscula ad theologiam spectantia*, Quaracchi 1938, pp. 330–338). — Вполне возможно, что в проповеди *Quasi stella matutina*, входя в детали своей полемики с фраисканцами, Майстер Экхарт попытался реформировать «Путеводитель» Бонавентуры. Он соотносит *atrium* с моментом сообщаемости Бога, чтобы сохранить «*tabernaculum*» [святилище], которое превыше Бытия и Блага, за тем Богом-Интеллектом, который живет познанием Самого Себя.

¹⁴⁴ В «Парижских вопросах», см. ниже, с. 255.

ся с тварной реальностью. Наделяя эту абсолютную Неопределенность, «неименуемую» в ее одинокой свободе, характером Интеллекта, познающего Самого Себя, Майстер Экхарт еще не устраняет этим негативный момент противопоставления между высшей отвлеченностью Интеллекта и богатством Бытия: конечная цель, то есть единение с Богом, остается трансцендентной неопределенному пути уподобления; божественное неподобие дает место апофазе противопоставления, в силу которого человеческий интеллект должен восходить к Богу, совлекая с Него любые имена. Но по ту сторону двойственности и противопоставления тварный интеллект, покидающий бытие ради того, чтобы подняться выше, прозревает во взыскомом божественном неподобии ту же свободу, которая отличает *entia intellectualia* [умные сущие] от всех прочих творений, придавая им характер сотворенных «по образу Божиему»¹⁴⁵. Обнаружение подобия в неподобии¹⁴⁶ позволит обозначить как «Интеллектуальность» того Бога в Себе, которого мысль уже не должна будет искать на восходящем апофатическом пути противопоставления: ведь Храм — это цель, которая для человеческого интеллекта не является внешней.

5. Противопоставление между «*intelligere*» и «*esse*»

Анализ немецкой проповеди *Quasi stella matutina* показал, каким образом на пути возвращения к Богу восхождение ума (или, иначе говоря, молитва)¹⁴⁷ выражается в диалектике восхождения: она направляет отрицательное мышление к чистой Интеллектуальности «Бога в Себе», мыслимого в противопоставлении Бытию и Благу Бога, «общего» всему, что есть. Еще раньше, анализируя латинскую проповедь *Deus unus est*¹⁴⁸, мы уже сталкивались с таким разъединением между интеллектом и бытием. Тем не менее, противопоставляя мышление (*intelligere*) бытию (*esse*) в наделенных интеллектом сущих, а также провозглашая, что Бог есть «*solum intelligere praeter esse aliud simpliciter*» [в абсолютном смысле только мышление, помимо иного бытия]¹⁴⁹, Майстер Экхарт в этой проповеди о божественном Единстве не принимал ни противопоставления в Боге Ума Бытию, ни, тем более, безоговорочного отнесения бытия к области

¹⁴⁵ См.: БТ. 2007. Вып. 41. С. 124–132, а также выше, с. 207–212.

¹⁴⁶ В другой немецкой проповеди (Pf. LXXIV, p. 235, ll. 6–9) Майстер Экхарт говорит о богоподобии, которое человек обретает в неподобии самому себе и всем творениям: «*Dar umbe muoz der mensche getoetet sîn unde gar tût sîn und an im selber niht sîn unde gar entglichen unde niemanne gelich sîn, sô ist er gote eigenliche gelich. Wan daz ist gotes eigenschaft unde sîn natûre, daz er ungelich si unde niemanne gelich si*» [Посему должен человек умереть и быть полностью мертвым, и не быть при себе, и вполне расподобиться, и быть никому не подобным. И тогда он в подлинном смысле уподобится Богу. Ведь в том-то и состоит свойство Бога и Его естество: что Он неподобен, и нет никого, кому Он был бы подобен].

¹⁴⁷ См. выше, с. 225.

¹⁴⁸ См.: БТ. 2007. Вып. 41. С. 123 слл.

¹⁴⁹ Там же. С. 126, примеч. 299.

тварного. Отправным пунктом для Экхарта здесь служила истина Откровения: «Бог един» (вернее, для Экхарта «Бог есть Единое»). Так как это Откровение было дано Израилю «видящему»¹⁵⁰, именно Видящий Бог являет Себя познанию видящих как Единство: «*qui scilicet intelligit et solo intellectu capitur, qui est intellectus se toto*» [... Тот, кто мыслит и схватывается только умом, кто есть всецело ум]¹⁵¹. Здесь Экхарт занимает иную точку зрения, нежели в немецкой проповеди *Quasi stella matutina*: то, что в последней он искал на отрицательном пути противопоставления, в первой известно изначально. Мы знаем, что Бог-Единое есть Интеллект, а поскольку единство представляет собой исключительное свойство интеллекта, ясно, что только интеллектуальные сущие могли бы соединиться с Богом, «*unum esse et unum cum Deo esse*» [«быть одним и быть одним с Богом»]¹⁵². Латинская проповедь (XXIX) *Deus unus est* — это прежде всего богословское исследование Единства как такового, то есть Единства как Бога, в Коем *intelligere* и *esse* тождественны, и единства в умных сущих, где они различаются как два противостоящих начала: начало «нетварности» и начало «сотворимости». Единственная оппозиция между Богом и творениями, которая здесь имеется в виду, есть оппозиция Единого и не-Единого: оппозиция, которая, строго говоря, существует лишь со стороны творений и выражается в *entia intellectualia* в том факте, что их *intelligere* не тождественно их *esse*. Эта оппозиция будет упразднена в «бытии-одним-с-Богом», в том обоживающем единстве, которое одновременно есть внутреннее объединение творений в интеллекте, где ничто не является «иным» по отношению к Богу. «*Omne esse praeter intellectum, extra intellectum creatura est, creabile est, aliud est a Deo, Deus non est. In Deo enim non est aliud*» [«Любое бытие помимо интеллекта, вне интеллекта, есть тварь, сотворимо, отлично от Бога, не есть Бог. Ибо в Боге нет иного»]¹⁵³.

Эти две проповеди, девятая немецкая и двадцать девятая латинская, соответствуют двум разным аспектам духовной жизни. В первой проповеди, все еще принадлежащей к пути «уподобления», Майстер Экхарт стремится направить мысль к божественному неподобию и в конечном счете дает разглядеть в «собственном» моменте Бога как Интеллекта-в-Себе начало единства, трансцендентного уподоблению: единства, которое не является внешним для человеческого ума, взыскующего Бога. Вторая проповедь соответствует иной духовной стадии — уже не уподобления, направляемого к цели по пути возвращения к Богу, но единения¹⁵⁴,

¹⁵⁰ Ср. *Этимологии* св. Исидора Севильского, I, VII, с. 7 (PL 82, col. 282a).

¹⁵¹ *Serm. lat.* XXIX, LW IV, p. 267, n. 300.

¹⁵² См.: БТ. 2007. Вып. 41. С. 129. — В *Serm. lat.* IX (LW IV, p. 94, n. 99) то же самое выражение, *esse unum cum Deo*, отнесено к благодати.

¹⁵³ *Serm. lat.* XXIX, LW IV, p. 270, n. 304.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 269, n. 304: «Ex dictis potest colligi quis sit modus quo “qui adhaeret Deo, unus spiritus est”, Cor. 6, etc.» [«Из сказанного можно заключить, каков тот модус, каким “соединяющийся с Господом есть один дух”, 1 Кор. 6, 17, и т. д.»]. — За этими словами следует

или, вернее, единства с Богом, вечно присутствующего в интеллекте сотворенных по Его образу сущих. Так что объектом настоящего исследования оказывается вовсе не божественное неподобие, искомое исходя из «общего» с творениями бытия, а прежде всего тварное неподобие, та двойственность, которая внутренне присуща любому бытию, не тождественному его собственному *intelligere*. Даже умные сущие, несмотря на свойственное им единство, не являются *simpliciter unum* [абсолютно единым], но остаются отличными от Бога. Противоположные направления, в которых движется мысль Майстера Экхарта в этих двух проповедях, определяют отрицания одной и целостную позитивность другой в отношении Бога. Но, несмотря на только что отмеченные различия, в них обеих обнаруживается одна и та же тенденция к разъединению бытия и интеллектуальности, к превращению этой последней в фундаментальную характеристику «Бога в Себе» и одновременно в «нетварное» основание единения с Богом, пребывающее в наделенных интеллектом творениях. Это позволяет нам сблизить немецкую проповедь *Quasi stella matutina* и латинскую проповедь *Deus unus est* с двумя «Парижскими вопросами», которые обычно стремятся поставить особняком в известном нам на сегодняшний день корпусе творений Майстера Экхарта¹⁵⁵.

Первый вопрос (*Quaestio*) посвящен тождеству Бытия и Интеллекта в Боге: *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere?* Вначале ответ Майстера Экхарта положительный: «*Dicendum quod sunt idem re, et forsitan re et ratione*» [«Надлежит сказать, что они тождественны в реальности, а может быть, в реальности и в мысли»]. Чтобы доказать этот тезис, тюрингский доминиканец приводит шесть аргументов, заимствованных у св. Фомы¹⁵⁶. Он присоединяет к ним и собственное рассуждение, отмечая, что уже сформулировал его ранее в подкрепление той же позиции¹⁵⁷. Это доказательство тождества *esse* и *intelligere* в Боге опирается на совершенство божественного Бытия — первого Акта, которым производятся все акты. Итак, Бог как *Esse* не лишен никаких модусов бытия или действия, ибо Он действует и познает посредством своего собственного Бытия: «*Et sic in Deo ipsum esse est ipsum (intelligere), quia ipso esse operatur et intelligit*» [«И таким образом, в Боге само бытие есть само (постижение), ибо через

в качестве своеобразного заключения духовное учение о единении, основанное на доктрине Единого в Себе Самом и в творениях.

¹⁵⁵ Эти сопоставления были осуществлены М. Грабманом применительно к латинской проповеди *Deus unus est* (*Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts...* SS. 80–82) и М. Р. Клибански применительно к немецкой проповеди *Quasi stella matutina* (*Commentariolum de Eckhardi magisterio*, in: OL XIII, pp. XIII–XVII).

¹⁵⁶ LW V, pp. 37–39, nn. 1–2. — Этот «Парижский вопрос», идущий первым в Авиньонском манускрипте и в печатных изданиях, должен был «диспутироваться» после вопроса об *intelligere* и *esse* в ангелах, на который, судя по всему, Экхарт ссылается, говоря о небытии *species* (R. Klibansky, *op. cit.*, pp. XXIV–XXV).

¹⁵⁷ LW V, pp. 39–40, n. 3: «*Secundo hoc ostendo via quam dixi alias*» [«Во-вторых, я доказываю это путем, которым следовал в другом месте»].

само бытие он действует и постигает»]. Утверждая реальное тождество бытия и постижения в Боге, Майстер Экхарт тем не менее признает здесь формальное первенство *esse* перед *intelligere*. Оно следует из примера, приведенного им в начале доказательства: несмотря на «взаимобратимость» понятий *homo* и *rationale*, человек не потому есть то, что он есть, то есть человеческое существо, что он разумен, но, скорее, он разумен потому, что есть то, что он есть: ведь разумность по определению принадлежит человеческому бытию. В том же смысле, видимо, нужно разъединять здесь взаимобратимые *логосы* бытия и интеллектуальности в Боге, дабы сказать: будучи *Ipsum Esse*, Бог именно поэтому есть *Ipsum Intelligere*. Разумеется, это разъединение бытия и мышления во втором доказательстве следует понимать в смысле чисто мысленного различия; в такой форме оно было бы приемлемым и для св. Фомы¹⁵⁸. Тем не менее в развертывании *Quaestio* оно знаменует собою новый этап в сравнении с первоначальным заявлением, в котором Майстер Экхарт готов был видеть в Боге тождество *esse* и *intelligere*, исключаящее даже «ментальное» различие. Это показывает нам, что поиски Майстера Экхарта изначально были ориентированы на необходимую простоту¹⁵⁹ Причины всего сущего: простоту, мыслимую как абсолютное единство-тождество, к которому неразлично должны сводиться все совершенства тварной реальности, выражимые в дистинктных понятиях¹⁶⁰. Обозначая эту простоту термином «бытие» или «сущность», мы оказываемся вынужденными сводить *intelligere* к *esse*. Но Майстер Экхарт, желая продемонстрировать реальное тождество этих двух логосов в Боге, различает их в своем втором доказательстве, чтобы тем вернее объединить, представив *esse* как основание *intelligere*, его *quia* [«потому что»]: именно потому, что Бог есть, Он выполняет акт мышления¹⁶¹. Приняв однажды определенный порядок в обратимости реально тождественных логосов, можно было бы перевернуть его и, высказавшись об абсолютной простоте Первопричины в терминах *ipsum esse*, затем спросить себя, не будет ли регистр *ipsum intelligere* лучше ей соответствовать. «*Tertio ostendo quod non ita videtur mihi modo, ut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligat, ideo sit, ita quod Deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse*» [«В-третьих, я показываю, что, как мне представляется, дело обстоит не так, что Бог потому мыслит, что Он есть, но потому есть, что мыслит: так что Бог есть интеллект и мышле-

¹⁵⁸ Ср.: св. Фома Аквинский, *Summa theologiae*, I, q. 26, a. 2: «In Deo autem non est aliud esse et intelligere secundum rem, sed tantum secundum intelligentiae rationem» [«В Боге же бытие и мышление не различаются реально, но различаются только согласно понятию ума»].

¹⁵⁹ LW V, p. 37, n. 1: «Primo induco probationes... et omnes fundantur in hoc quod Deus est primum et simplex; non enim potest aliquid esse primum, si non est simplex» [«Во-первых, я привожу доказательства... и все они опираются на то, что Бог есть первое и простое. Ибо нечто не может быть первым, если не является простым»].

¹⁶⁰ См.: БТ. 2003. Вып. 38. С. 229–230.

¹⁶¹ LW V, p. 40, n. 3.

ние, и мышление как таковое служит основанием бытия как такового»]¹⁶². «В Боге мышление служит основанием Его бытия»: таков будет исходный тезис троичного доказательства, тезис, на котором Майстер Экхарт более не задерживается. Пытаясь доказать абсолютную простоту Первопричины, помысленную в терминах *Ipsium Intelligere*, он приложит к ней отныне апофазу противопоставления, чтобы прийти к отрицанию *ipsum esse* в Боге.

Отказался ли Майстер Экхарт в «Парижских вопросах» от того мнения, которое он высказывал ранее? Отбросил ли он его как ошибочное, когда, опираясь на св. Фому и свою собственную аргументацию, резко обратился против тезиса, который он отстаивал в начале *Quaestio*? Нужно ли видеть во фразе «*Non ita videtur mihi modo*» [«как мне представляется, дело обстоит не так»] провозвестие новой доктринальной позиции, которую тюрингский доминиканец займет в 1302–1303 гг., в момент дискуссий с мэтром Госалве де Бальбоа: позиции, от которой он впоследствии откажется? Именно такой смысл хочет придать М. Грабманн¹⁶³ тому заявлению, каким Экхарт вводит свое третье доказательство, непримиримое со всеми предыдущими. Приняв эту интерпретацию, некоторые критики¹⁶⁴ предположили, что два «Парижских вопроса» и «*rationes Equardi*»

¹⁶² *Ibid.*, п. 4.

¹⁶³ M. Grabmann, *Neuaufgefundene Pariser Quaestiones Meister Eckharts...* S. 50. Ср.: *Ibid.*, S. 86.

¹⁶⁴ Например, Р. Клибанский в своем превосходном *Commentariolum*, с его весьма справедливыми замечаниями о «латинском и германском Экхарт», считает необходимым признать поворот в учении тюрингского мистика, чтобы избежать в интерпретации «Парижских вопросов» неприемлемого анахронизма — приписывания средневековому мыслителю «гегелевской диалектики». Р. Клибанский основывается на гипотезе о доктринальном повороте у Экхарта, имевшем место в 1302–1303 гг., чтобы хронологически сблизить *Quaestiones* и проповедь *Quasi stella matutina*, написанную, по его мнению, около 1304 г. Другую немецкую проповедь (Pf. XLII), в определенной мере близкую к парижскими диспутам, он относит к несколько более позднему времени (*Commentariolum de Eckardi magisterio*, OL XIII-1936, pp. XIX–XX). — Гальвано делла Вольпе посвятил анализу двух «Парижских вопросов» главу VII своего труда о спекулятивной мистике Майстера Экхарта (цит. выше, см.: БТ. 2003. Вып. 38. С. 187, примеч. 30). В ней обнаруживается то же «противопоставление имманентности и трансцендентности», которое характерно также для «зрелой и окончательной фазы» мысли Экхарта. В *Opus tripartitum* на смену Богу как Интеллекту, очищенному от всякого бытия, приходит Бог как абсолютизированное Бытие, Которого Майстер Экхарт отныне противопоставляет «чистому небытию» творений. Признавая наличие двух разных фаз в доктринальной эволюции Экхарта, Г. делла Вольпе не принимает, однако, гипотезы М. Грабмана об аверроистском влиянии, якобы определившем отрицательный тезис «Парижских вопросов»: «*Deus formaliter non est ens*» [«Бог формально не есть бытие»]. В силу требования спекулятивной мистики Экхарта эта формулировка его первой «доктринальной фазы» будет переработана скорее под неоплатоническим влиянием тезисов «Двадцати четырех философов». — М. де Кандильяк, в противовес утверждению об особой доктринальной фазе 1302–1303 гг., противостоящей фазе *Opus tripartitum*, усматривает здесь скорее иной вокабуляр: начиная с периода второго пребывания в Париже Майстер Экхарт корректирует свою терминологию, предоставляя больше места Бытию, которое он, судя по всему, уподобляет Единому неоплатоников. См.: M. de Candillac, *Tradition et développement*

(«доводы Экхарта»), изложенные францисканским оппонентом немецкого богослова, должны соответствовать особой фазе в эволюции мысли Майстера Экхарта: тому моменту, когда он исповедовал учение о Боге как чистом Интеллекте, без бытия. Современное состояние экхартоведения (прежде всего в том, что касается датировки латинских и немецких сочинений) пока не позволяет с уверенностью говорить о доктринальной эволюции Экхарта. В этих условиях гипотеза о «парижской фазе» в его понимании Бога, в эпоху дебатов с Гонсалве о первенстве интеллекта, не имеет прочного основания. Хотя решительно отвергнуть это допущение — по тем же причинам — столь же трудно, некоторые параллели между «Парижскими вопросами» и другими текстами Майстера Экхарта позволяют, как нам кажется, истолковать выражение «*Non ita videtur mihi modo*» в смысле, не требующем гипотезы радикального доктринального поворота¹⁶⁵.

М. Грабман был прав, когда в некоторых пунктах сближал «Парижские вопросы» с латинской проповедью *Deus unus est*, где Экхарт не отрицал *esse* в Боге. Тем более настоятельно напрашивается такое сближение с немецкой проповедью *Quasi stella matutina*, где бытие (*wesen*) отрицается в Боге потому, что Он есть Интеллект (*Vernünffticheit*). Но именно в этой проповеди доминиканский мистик говорит о «некоем учителе другой школы», который, вопреки Экхарту, отстаивал первенство воли перед интеллектом¹⁶⁶. Если это намек на дискуссию с мэтром Гонсалве, как

de la mystique rhénane, in: *Mélanges de Science religieuse*, 1946, pp. 43–44; 47. Ср. предисловие к изданию: *Maître Eckhart, Traités et Sermons* (trad. J. Molitor et F. Aubier, 1942), pp. 15–17. См. также *Mouvement doctrinal du XI^e au XIV^e siècle*, in: *Histoire de l'Église* de Fliche et Martin, t. XIII-1951, pp. 380–381.

¹⁶⁵ Сравнив первую и вторую редакции комментариев к книгу Бытия и книгу Исхода (традиции Е и СТ) и осуществив анализ всех тех мест из латинских сочинений Майстера Экхарта, где он ссылается на свои собственные тексты, Э. Реффке приходит к достоверным и обоснованным выводам о новом экзегетическом методе, принятом Экхартом под влиянием Моисея Маймонида. См. E. Reffke, *Studien zum Problem der Entwicklung Meister Eckharts im Opus Tripartitum*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 57, 1938, Eckhartiana IV, SS. 19–95. См. статью: Dom H. Bascour, *La double rédaction du premier commentaire de Maître Eckhart sur la Genèse*, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, VII, 1935, pp. 294–320. — На важную роль Маймонида в формировании учения Экхарта указано уже в исследовании Коха: M. Jos. Koch, *Meister Eckhart und die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters*, опубликованном в 1928 г. в номере 161 *Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Geschichte*. Сравнивая прологи к *Liber Parabolarum Genesis* и к *Expositio in Iohannem* с Введением к «Путеводителю колеблющихся» (Reffke, *op. cit.*, SS. 87–92), приходится признать, что разработка экхартовской экзегезы, характеризующей «сведением библийских и христианских образов к определенным философским понятиям» (E. Seeberg, *Meister Eckhart*, 1934, S. 11), в ее заключительной фазе зависит от углубленного знакомства с Моисеем Маймонидом. Этого утверждения, которое позволяет отнести создание *Opus tripartitum* к 1314–1323 гг. (Reffke, S. 80), недостаточно, однако, чтобы предоставить нам общую схему развития учения тюрингского мистика.

¹⁶⁶ См. выше, с. 227–229. — В работе M. Pahncke, *Untersuchungen zu den deutschen Prädigten Meister Eckharts*, Halle, 1905, предпринята попытка атрибуировать все пропо-

естественно предположить¹⁶⁷, то эта немецкая проповедь может помочь нам понять вероучительную позицию Майстера Экхарта в схоластическом диспуте, состоявшемся в Париже в 1303–1303 гг.

Согласно этой проповеди, где Экхарт выступает как «lebemeister» [«учитель жизни»], озабоченный прежде всего вопросами духовного порядка, он отстаивает перед францисканским противником более высокий ранг интеллекта не только в нем самом, когда его объектом является бытие, но и в свете благодати, на пути восхождения к Богу: в этом случае интеллект тоже превосходит возможности воли, так как обретает способность постигнуть Бога в Его «наготе», совлеченным Блага, Бытия и всех прочих имен¹⁶⁸. Парижский вопрос, в котором Майстер Экхарт превозносил таким образом познание перед любовью, известен нам лишь благодаря ответу Гонсалве де Бальбоа, который цитирует *rationes Equardi*. Но нет сомнения в том, что и здесь, говоря о роли интеллекта в восхождении к обоживающему единению, Экхарт так же отрицал *esse* в Боге¹⁶⁹, как он это делал в своей последней аргументации в вопросе об *esse* и *intelligere*. Но доводы Экхарта, приводимые у Гонсалве, позволяют разглядеть и другой аспект в Боге, который должен был затрагиваться в утраченном *Quaestio*. Именно интеллект определяет объект воли: «благое, наилучшее и цель»; эта движущая сила воли получает всю свою действенность

веди, в которых речь идет о дискуссиях вокруг «bekentnisse — minne» [«познания — любви»], к периоду после 1304 г.: даты начала преподавательской деятельности (в качестве доктора богословия) Дунса Скота в Париже. Это мнение, разделяемое некоторыми критиками (Ph. Strauch, *Paradisus animae intelligentis*, 1919, S. XI), предполагает, очевидно, что Дунс Скот первым среди францисканских богословов отстаивал первенство любви перед познанием. Если в то, что Майстер Экхарт диспутировал с Дунсом Скотом во время своего первого пребывания в Париже, трудно поверить, ибо Дунс в 1302–1303 был всего лишь бакалавром сентенций, то почти нет сомнения в том, что молодой английский богослов присутствовал на диспуте двух *magistri regentes* — доминиканца Экхарта и францисканца Гонсалве. R. Klibansky, *Commentariolum...* pp. XXXII–XXXIII, несомненно, прав, когда обнаруживает в *Reportata Parisiensia* I, d. 8, q. 1 (ed. Wadding, Op. XI, 71) реакцию на тезис Экхарта. В самом деле, этот вопрос (*Utrum Deus verissime est?*), составленный в 1302–1303, видимо, подразумевает в своей заключительной части (*Ideo intelligere non est primum dans esse divinum*) первый «Парижский вопрос» Майстера Экхарта.

¹⁶⁷ См. R. Klibansky, *Commentariolum...* pp. XIII–XVII; J. Quint, DW I, p. 152, note 3; p. 153a, note 1.

¹⁶⁸ *Serm. all.* 9, DW I, pp. 152–153.

¹⁶⁹ *Serm. all.* 9, DW I, pp. 152–153. LW V, p. 60, n. 9 (ratio 4). — *Rationes Equardi* и их критика отсутствуют в манускрипте de Troyer (Bibl. Mun. 661), сохранившем, несомненно, пересказ или первую редакцию вопроса Гонсалве *Utrum laus Dei in patria sit nobilior eius dilectione in via*. Следовательно, наиболее разработанный текст Авиньонского манускрипта (Cod. 1071, содержащий также оба «Парижских вопроса» Майстера Экхарта) должен представлять окончательный вариант *Quaestio*, куда Гонсалве вводит элементы своего диспута с Экхартом, состоявшегося после создания вопроса *Utrum laus Dei...* См. издание всех известных «Вопросов» Гонсалве: L. Amoròs, *Fr. Gonsalvi Hispani, O.F.M., Quaestiones disputatae et de Quodlibet*, Bibl. Franc. Schol. IX, Quaracchi, 1935. Ср. замечания B. Geyer, LW V, pp. 30–33

от интеллекта в той мере, в какой собственный объект постижения есть «сущее и истина»¹⁷⁰. Следовательно, поскольку Бог есть объект любви, Он есть Сущее, желанное для всего, что есть. Стало быть, невозможно абсолютным образом отрицать в Нем бытие; отрицание Бытия в Боге возможно лишь в перспективе, определяемой одной уникальной «ratio» — Интеллектуальностью. Как и в девятой немецкой проповеди, где Майстер Экхарт упоминает о своем споре с францисканцем, в «Вопросе» 1302–1303 гг., цитируемом у Гонсалве, он, вероятно, должен был противопоставлять два аспекта Первопричины. В своем отношении к тварным следствиям она включает в себя все «модусы», все «логосы», представляя как позитивная формальная причина, именуемая *Esse omnium* [«Бытие всяческих»]. Но чтобы увидеть Бога в Нем Самом, в Его «наготне», надлежит исключить их все, вплоть до высшей *ratio*, каковой является *Esse*, и сохранить за абсолютной чистотой Причины, не подобной ничему сущему, имя *Intelligere*.

Во втором комментарии на книгу Бытия¹⁷¹ Майстер Экхарт допускает такую возможность — рассматривать Бога в этих двух разных аспектах: как «*esse verum rationale primordiale*» [«истинное, разумное и первичное бытие»] или как Интеллект, «*sub ratione qua intellectus est*» [«поскольку Он есть интеллект»]. Следует отметить, что этот второй аспект выше первого. Тем не менее ясно, что это превознесение точки зрения на Бога *qua Intellectus* над Его видением *qua Esse* относится лишь к неравной ценности этих двух возможных перспектив в познании Первопричины. В самом деле, Майстер Экхарт не замедлит объединить эти два аспекта в утверждении совершенного тождества, свойственного Единому, заявив, что в Боге как «Первом, Одном и абсолютно простом» Интеллект по необходимости тождествен Бытию: «*Ipse intellectus est ipsum esse sive ens reale et realiter*» [«Интеллект как таковой есть бытие как таковое, или реальное и реально сущее»]¹⁷². Именно это Майстер Экхарт утверждал в латин-

¹⁷⁰ Rationes I, 10 и 11: LW V, pp. 59, 62–64.

¹⁷¹ Хотя дата создания *Liber parabolarum Genesis* нам неизвестна, можно тем не менее утверждать, что этот новый комментарий на книгу Бытия, задуманный, когда Майстер Экхарт заканчивал первое издание *Exp. in Gen.* в духе маймонидовской экзегезы, — довольно позднее сочинение, созданное почти в то же время, что и Комментарий на Евангелие Иоанна, с которым оно тесно связано. См. E. Reffke, *op. cit.*, SS. 78–79, и K. Wels, in: LW I, pp. 11–12.

¹⁷² *Lib. Parabol. Henes.*, C. f. 40th, ll. 19–33: «Notandum primo quod in Deo, principio omnium, est considerare duo, ut sic dicamus: puta, quod ipse est esse verum rationale primordiale; adhuc etiam est ipsum considerare sub ratione qua intellectus est. Et huius rationis proprietas altior apparet ex hoc quod omne ens reale in natura procedit ad certos fines et per media determinata tamquam rememoratum per causam altiore, ut ait Themistius. Propter quod etiam opus naturae dicitur et est opus intelligentiae. Secundo notandum quod in Deo, utpote primo, uno et simplicissimo, necessario ipse intellectus est ipsum esse sive ens reale et realiter. Ex quo patet quod operationes intellectus sive intellectuales in Deo sunt reales processus sive productiones et emanationes et producta sunt quid reale, puta filius et spiritus sanctus. Ipse enim intellectus in Deo res est, similiter et voluntas...» [«Во-первых, надлежит заметить, что в Боге,

ской проповеди *Deus unus est*, где вопрос об обоживающем единении-унификации творений, раздвоенных на *esse* и *intelligere*, направлял его мысль к божественной Единотождественности: «*In Deo ipsum est esse quod intelligere solum*» [«В Боге само бытие — то же, что и мышление»]¹⁷³. Но таков же был изначальный тезис первого «Парижского вопроса», причем следует отметить, что он не вводился словами *Videtur quod* [кажется, что...] и за ним не следовало *Sed contra* [Но против...], чтобы завершиться в конце *Quaestio*, после решения затруднений, его опровержением, согласно принятой в схоластике процедуре¹⁷⁴. Если это утверждение тождества Бытия и Мышления в Боге уступит место другому утверждению, развертывание которого и придаст оригинальность первому «Парижскому вопросу», то это произойдет потому, что, желая еще более подчеркнуть превосходство интеллекта, Экхарт поместит себя в перспективу апофазы противопоставления: перспективу, в которой неподобие Первопричины обязывало его рассматривать Бога исключительно *sub ratione qua Intellectus*, как чистое *Ipsum Intelligere*, освобожденное от всего, что есть *esse*. Это изменение перспективы обозначено в *Tertio ostendo* [«В-третьих, я показываю...», и т. д.]¹⁷⁵, где Майстер Экхарт провозглашает новый диалектический подход к Первопричине: отныне, рассматривая ее «в качестве Интеллекта», надлежит не просто разъединять логосы *intelligere* и *esse*, реально тождественные в Боге, но и противопоставлять их друг другу как «несотворимое» и «сотворимое».

«Парижские вопросы» 1302–1303 гг. не следует изолировать от всей совокупности латинских и немецких творений Майстера Экхарта. Их оригинальность объясняется попыткой выразить в форме схоластической аргументации, обращенной на Первопричину, момент божественного неподобия, который обнаруживается на восходящем пути возвращения к Богу. Здесь *vernünfticheit* предстает в своем превосходстве над

начале всего, следует рассмотреть, если можно так выразиться, два <аспекта>, а именно: Он есть истинное и разумное первичное бытие, а кроме того, должен рассматриваться в том аспекте, в каком Он есть интеллект. Свойство, соответствующее этому аспекту, представляется более возвышенным: ведь любое реальное сущее в природе действует ради некоторых целей и при помощи определенных средств, как бы отсылая к более высокой причине, как говорит Темистий. Поэтому дело природы называется и является также делом интеллекта. Во-вторых, надлежит заметить, что в Боге, как первом, едином и наиболее простом, интеллект как таковой по необходимости есть бытие как таковое, то есть реальное и реально сущее. Отсюда явствует, что в Боге операции интеллекта, или интеллектуальные операции, суть реальные порождения, или произведения, и эманации; также и произведенное есть нечто реальное, а именно, Сын и Святой Дух. Ибо интеллект как таковой в Боге, равно как и воля, есть вещь...»].

¹⁷³ LW IV, p. 269, n. 303.

¹⁷⁴ Ср. аналогичную процедуру в вопросе *Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse*, LW V, p. 49, n. 1: приведа аргумент св. Фомы и приведа мнения в его защиту (*Aliqui autem ad hoc sic ostendunt bene...*), Майстер Экхарт вводит свою собственную аргументацию (*Sed hoc ostendo aliis viis*).

¹⁷⁵ См. выше, с. 245–246.

wesen. Правда, «духовный» и «мистический» характер этой познавательной перспективы, свойственный интеллектуальному восхождению, которое направляется благодатью, даже не упоминается в тех двух «Вопросах» об *intelligere* и *esse*, которыми мы располагаем сегодня. То, что в девятой немецкой проповеди (и, несомненно, в утраченном «Вопросе», на который ссылается Гонсалве) является данностью сверхъестественного опыта, в первом «Парижском вопросе» предстает как результат умозрения о Боге, помысленном в Нем Самом, в Его «чистоте», единственно с точки зрения *Intelligere*: той точки зрения, которая заставляет противопологать Первопричину бытию (*esse*) творений. Тем не менее, несмотря на все то, что разделяет *Quaestio* и проповедь, мы находим в них одну и ту же апофазу противопоставления, определяющую отрицание бытия в Боге, взятом в аспекте Интеллекта¹⁷⁶. Такого понимания, вернее, такой

¹⁷⁶ М. Грабман (*Neuaufgefundene Quaestiones...* SS. 83–65), желая показать, что мысль Майстера Экхарта в «Парижских вопросах» остается чуждой «отрицательному богословию», ограничивает эту последнюю типичными выражениями, которые она принимает у Псевдо-Дионисия, в арабской и еврейской философии (у аль-Кинди, Авиценны, Моисея Маймонида), а также у западных теологов после Иоанна Скота Эриугены. «Отрицательное богословие, — говорит М. Грабман, — стремится возвысить трансцендентность божественной Сущности над всеми конечными понятиями и представлениями через отрицание за Богом тварных совершенств и тем самым высветить абсолютную, сверхтварную, простирающуюся в бесконечность реальность этих совершенств в Боге». Конечно, такое определение апофатического богословия не подходит к отрицательной технике «Парижских вопросов», основанной на противопоставлении двух «аспектов» (*rationes*), в которых постигаются Бог и творение. Тем не менее, чтобы показать, что «отрицательное богословие» находит место в других творениях Экхарта, М. Грабман цитирует один фрагмент из немецкой проповеди *Quasi stella matutina*, где та же самая процедура (которую мы назвали апофазой противопоставления) приводит к разведению Познания и Бытия (см. выше, с. 236–242). Тексты, посредством которых знаменитый историк пытается установить зависимость «Парижских вопросов» от «латинского аверроизма», не выглядят в наших глазах убедительными. В самом деле, они соотносятся с тезисом о единстве интеллекта и могут быть лишь косвенно приложены к отрицанию *Esse* в Боге, взятом в аспекте чистого *Intelligere*. См. М. Grabmann, *op. cit.*, SS. 66–68. М. Грабман более не настаивает на гипотезе аверроистского влияния на Майстера Экхарта в своем ценнейшем исследовании о Якобе из Витербо: *Die Lehre des Jacob von Viterbo (1308) von der Wirklichkeit des göttlichen Seins. Beitrag zum Streit über das Sein Gottes zur Zeit Meister Eckharts*, in: *Philosophia Perennis* (Festgabe Josef Geyser zum 60. Geburtstag), I, SS. 209–232, Ratisbonne 1930. Эта статья была переиздана в 1936 г. в *Mittelalterliche Geistesleben*, II, SS. 490–511. Здесь содержится также весьма тонкое рассуждение об «отрицательном богословии», где утверждается, что Майстер Экхарт злоупотребил им в первом «Парижском вопросе». А именно: под влиянием неоплатонических течений, доминировавших на факультете искусств после того, как в 1268 г. были переведены «Первоосновы теологии» Прокла, Майстер Экхарт, по утверждению М. Грабмана, перенес отрицательное богословие из методологического плана теории познания в область метафизики (SS. 231–232). Мы не можем согласиться с такой интерпретацией: как мы попытались показать, специфика «Парижских вопросов» объясняется строгим проведением методологического принципа, а именно, терминологии: будучи взятым в единственном «аспекте» *intelligere*, Бог не есть *esse*. Это не исключает гипотезы о влиянии Прокла. Ср. формулировку: «*Unum, nullum ens omnium, causa est omnium*» [«Единое, не будучи ничьим бытием, есть причина всего»] (Комментарий на «Парменида», ed. R. Klibansky, London 1953,

перспективы, которая может показаться столь странной и непривычной в «Вопросах», исследованных М. Грабманом, Экхарт придерживался до конца. Она оставалась (во всяком случае, в принципе) возможным средством рассматривать Бога в одном-единственном аспекте — аспекте чистой Интеллектуальности, как о том свидетельствует приведенный выше¹⁷⁷ фрагмент из *Liber parabolarum Genesis*. Но тот же фрагмент учит нас тому, что разъединение аспектов «бытия» и «интеллекта» допустимо лишь в одной из несовершенных перспектив человеческого познания. Даже будучи выше прочих, эта точка зрения все еще подчинена двойственности: в Едином, запредельном внешнему отношению Причины к следствию, Интеллект реально тождествен с Бытием¹⁷⁸. Однако не следует видеть в этой исследовательской перспективе, где Бог предстает как Познание без Бытия, выражение философского открытия, доминирующего над умозрением тюрингского богослова в целом, краеугольный камень его «системы». Если вознамериться истолковать мысль Экхарта — сложную и простую одновременно — сообразно одной из принятых ею перспектив, то есть взяв за основу «Парижские вопросы», то, конечно, можно превратить этого тюрингского Учителя в средневекового предтечу немецкого идеализма¹⁷⁹. Но такая интерпретация не замедлит обнаружить свой произвольный характер, столкнувшись с трудностями, преодолеть которые можно лишь ценой насилия над текстами. Тезис, который отстаивает Майстер Экхарт в своих «Парижских вопросах», не был ни переходной вероучительной позицией, эскизом некоей новой концепции, набросанным в 1302–1303 гг. и позднее отвергнутым, ни «идеали-

р. 68, 1. 10).

¹⁷⁷ См. примеч. 172.

¹⁷⁸ См. фрагмент из *Exp. in Sap.* (in: *Archives...* III, 327–328), где Экхарт утверждает взаимообратимость между бытием, с одной стороны, и простотой и интеллектуальностью, с другой. Однако эти два аспекта соединяются в «полном возвращении» Интеллекта к своей собственной Сущности: «*Ubi notandum, quod sicut unum et ens convertibiliter se habent, sic simplicitas et intellectualitas. Radix enim prima et natura intellectualitatis est simplicitas. Argumentum huius est: primo, quia simplex et ipsum solum redit se toto super se ipsum totum reditione completa, et propter hoc, ex De causis, est sciens se ipsum et omnia per essentiam*» [«Заметь, что как единое и сущее находятся в отношении взаимообратимости, так же простота и интеллектуальность. Ибо первый корень и природа интеллектуальности есть простота. Доказывается это так: во-первых, простое и тождественное всецело возвращается к самому себе, всецелому, полным возвращением, и поэтому, согласно *Книге о причинах*, познает самого себя и все [сущее] в его сущности»].

¹⁷⁹ В наши дни тезис об «идеализме» Майстера Экхарта вновь развивали (после J. Bach, 1864, и A. Lasson, 1868) два автора: Barthold Peters, *Gottesbegriff Meister Eckharts*, diss., Hamburg 1936; Ernst von Brackens, *Meister Eckhart und Fichte*, Würzburg 1943. Эта последняя работа была проанализирована и подвергнута критике Хансом Хофом: H. Hof, *Scintilla animae*, Lund-Bonn 1952, SS. 29–47; 124–133. — Через год после того, как Лонпре и Грабман открыли и опубликовали «Парижские вопросы», E. Hirsch уже говорил: «Здесь фактически царит не что иное, как нечто вроде немецкого идеализма» (*Theologische Literaturzeitung*, 53, 1928, S. 43). X. Хоф хорошо показал в своей превосходной работе, насколько поверхностны подобные суждения.

стической» константой, выявляющей истинный скрытый смысл мысли немецкого богослова.

В умозрении Экхарта Бог-Интеллект, противостоящий Бытию, должен знаменовать собою отрицательный аспект Причины всего сущего: взятая в своей «чистоте», она бесконечно неподобна своим внешним следствиям. Безусловно, понятие, которое мы можем иметь о первопричине в ее позитивном аспекте подобия, когда мыслим ее как первичное Бытие, коим порождаются тварные сущие¹⁸⁰, менее возвышенно: ведь в аспекте неподобия абсолютная Причина созерцается в ней самой. Тем не менее, несмотря на свое превосходство, это отрицательное понятие, как и противоположное ему, всегда зависит от внешней и, стало быть, несовершенной точки зрения. Чтобы обрести адекватное понимание Причины бытия, следовало бы узреть ее не только как «чистоту», исключаящую все остальное, но и — одновременно — как «полноту», включающую в себя все, что есть. Но это был бы уже не «аспект», соответствующий определенной человеческой точке зрения, определенной познавательной перспективе; это был бы Бог, созерцаемый в Нем Самом, через Него Самого, по ту сторону Его причинности, вне какого бы то ни было противопоставления какому бы то ни было «иному». Это божественная «точка зрения», вездесущий центр бесконечной сферы: центр, который пребывает недостижимым, пока его противопоставляют тварной окружности. Бога не «найти», если «искать» Его, исходя из иной реальности, нежели Он Сам. По сию сторону единения, на пути возвращения к Богу, божественная точка зрения не совпадает ни с одной из перспектив восходящего познания творений: «Бог в Себе» все еще воспринимается как Первопричина, и единственное средство, позволяющее разглядеть абсолютную независимость Его природы перед лицом любого необходимого отношения с тварным сущим, состоит в том, чтобы акцентировать неподобие Причины, мыслить ее как чистую Интеллектуальность, не имеющую ничего общего с производимым ею *esse*.

Однако перспектива, в которой мышление и бытие разъединены и противопоставлены друг другу как нетварное и тварное, уже являет в неподобной Причине, отнесенной в бесконечную даль апофазой противопоставления, тот абсолютный уровень единотождественности с самой собой, который отличает Бога-Интеллект от умных творений, подчиненных двойственности *intelligere* и *esse*, и в то же время сближает Его с ними¹⁸¹. Но эта тема и будет темой латинской проповеди «*Deus unus est*»¹⁸²: тождество бытия и мышления, возможное для творений лишь в «Бытии-одним-с-Богом». В «Парижских вопросах» Майстер Экхарт

¹⁸⁰ Согласно принципу «*omne agens agit sibi simile*» [«Всякий деятель производит себе подобное»], который сам по себе недостаточен, ибо речь идет об аналогической причине.

¹⁸¹ См. выше, с. 242.

¹⁸² *Serm. lat.* XXIX, LW IV, pp. 263–270. См.: БТ. 2007. Вып. 41. С. 123–132, и выше, 242–244.

стремился удержаться в той плоскости, где не могла быть поставлена проблема единения с Богом, потому что речь шла лишь о том, чтобы выявить исключаящий аспект божественного Интеллекта. Хотя Майстер Экхарт весьма последовательно развил эту точку зрения, с ее осознанной односторонностью (для того чтобы обосновать доминиканский тезис о первенстве интеллекта, вопреки волюнтаризму его противника-францисканца), он никогда не имел намерения представить как доминирующую в его мышлении эту диалектическую позицию, искусственно изолированную в ее доктринальной экспликации в «Парижских вопросах». Таким образом, противопоставление *vernünfticheit* и *wesen* в немецкой проповеди «*Quasi stella matutina*», где Экхарт диспутирует с Гонсалве де Бальбоа, — противопоставление, которое должно обозначить в Боге два непримиримых аспекта — «собственный» и «общий», — есть не что иное, как движение перехода: от Бога как *Esse omnium* через Бога-Интеллект, познающего Себя поверх всего сущего, к Богу-Единому, Тожеству *intelligere* и *esse*.

Когда Майстер Экхарт говорит о Боге в терминах *Esse*, он обычно придает тождеству божественного Бытия динамичное выражение: оно предстает как интеллектуальный Акт «возвращения к собственной Сущности». Тем не менее здесь *Ipsium Intelligere* не отличается от *Ipsium Esse*, и откровение книги Исхода — «*Ego sum qui sum*» — должно равно выражать как «Бытие-через-себя», так и «Познание-самого-себя» в Боге, утверждающем Себя как совершенно тождественного¹⁸³. Бытие, «поскольку оно есть бытие»¹⁸⁴, означает здесь не что иное, как «быть-Богом». «Быть-тварью» становится двусмысленным выражением, и в отсутствие аналогии, которая позволила бы прилагать к Богу и творениям понятие *esse*, несмотря на «область бесконечного неподобия», эта диалектическая оппозиция сохраняет всю свою силу. Надлежит утверждать, что творения, взятые в них самих, вне божественного Интеллекта, не *суть*, и что их *quod* — тварное, отличное от нетварной чтойности, или «логоса» [*ratio*], — есть не что иное, как «чистое ничто». В таком перевернутом виде апофеиза противопоставления становится чистым утверждением на стороне Бога, но ее отрицательное жало, отныне обращенное против тварного сущего, дает место тому нигилизму в отношении творений, диалектический характер которого ускользнул от обвинителей Майстера Экхарта. Это позиция нисходящей диалектики, позиция «*Esse est Deus*» [«Бытие есть Бог»]: мышление некоторым образом фиксируется на уровне Бога и, не отменяя противопоставления, рассматривает творения в ракурсе их собственного небытия.

Противоположная позиция, наиболее категорически выраженная в «Парижских вопросах», — это позиция восходящей диалектики,

¹⁸³ См.: БТ. 2004. Вып. 39. С. 91–93.

¹⁸⁴ Напомним все то, что было сказано о «редупликации» и роли этого *inquantum* [«поскольку»]: см.: Там же. С. 93–98.

направляемой апофазой противопоставления, которая отрицательной стороной обращена к Богу, а позитивной — к творениям. Однако отрицание *esse* в Боге, рассматриваемом здесь в Его неподобии, не может иметь абсолютного смысла: если бы в противоположной перспективе неподобие творений, их «собственная» природа должны были открыться как «*unum purum nihil*» [«одно чистое ничто»], то мы не смогли бы прийти к совершенно аналогичной позиции, противопоставляя тварные сущие «неподобию» Первопричины, которая во всем, что является для нее «собственным», отлична от всего сущего. Доктринальная позиция обоих «Парижских вопросов» не есть, в собственном смысле, позиция «чистого ничто», лишенности бытия, но есть утверждение субсистирующей в себе «чистоты», превосходящей причиненное ею бытие¹⁸⁵. Следовательно, речь идет скорее об интеллектуальном нигилизме, основанном на противопоставлении нетварного *intelligere* тому *esse*, которое в собственном смысле приписывается творениям. Этот нигилизм может быть распространен на Бога лишь в строго определенном смысле: будучи Интеллектом, Причина бытия не имеет бытия. «В качестве *Ipsium Intelligere*», то есть сведенный к одному-единственному «аспекту», взятому здесь как «собственно» божественный, Бог Майстер Экхарта исключает *ipsum esse*, предоставляя его творениям. Отныне *intelligere* творений окрашено двойственностью, равно как и тварное бытие, когда Майстер Экхарт хочет видеть в Боге «Само Бытие». В самом деле, отныне бытие становится «первой сотворенной реальностью»¹⁸⁶, «формальной причиной сотворимости»¹⁸⁷ вещей, «первым разделением»¹⁸⁸, тогда как *intelligere*, как божественное, так и ангельское, и человеческое, обнаруживает в его оппозиции к *esse* тенденцию к утрате экзистенциального характера. «*Et ideo, cum esse conveniat creaturis, non est in Deo nisi sicut in causa, et ideo in Deo non est esse, sed puritas essendi*» [«И потому, поскольку бытие подобает творениям, оно имеется в Боге лишь как в причине; и потому в Боге имеется не бытие, но чистота бытийствования»]¹⁸⁹.

В особой перспективе первого «Парижского вопроса» откровение книги Исхода предстает под новым углом зрения: тождество с самим собой, разъединенное с бытием, принимает отрицательное выражение «*puritas essendi*» [«чистоты бытийствования»]. Вместо того, чтобы присваивать Богу имя Сущего, *sum qui sum* служит выражению замкнутого тождества, исключающего любые общие с творениями имена. Другими словами, это означает отказ назвать себя. «Если спросить в ночи

¹⁸⁵ См. конец Вопроса I (LW V, pp. 47–48), где Майстер Экхарт резко переходит к классическим выражениям «отрицательного богословия», ссылаясь на св. Иоанна Дамаскина. Аналогическая атрибуция бытия Богу становится возможной потому, что отрицание бытия принимает смысл превосходящего утверждения.

¹⁸⁶ *Utrum in Deo...* LW V, p. 41, n. 4.

¹⁸⁷ *Ibid.* Cp.: *Exp. in Gen.*, ed. I, LW I, p. 71, n. 112; *Exp. in Sap.*, in: *Archives...* III, p. 345.

¹⁸⁸ *Serm. lat.*, XXIX, LW IV, p. 270, n. 305.

¹⁸⁹ *Utrum in Deo...* LW V, p. 45, n. 9.

того, кто хочет остаться скрытым и неназванным: Кто ты? — он ответит: Я тот, кто я есть. Так поступает Господь, желая явить чистоту бытия, пребывающего в Нем». Здесь «*ego sum qui sum*» означает: Я есмь абсолютное Тожество с самим Собой. Экхарт добавляет: «*Deo ergo non competit esse, nisi talem puritatem voces esse*» [«Следовательно, Богу подобает бытие, только если назвать бытием такую чистоту»]¹⁹⁰. Это уступительное выражение хорошо показывает, что, несмотря на доктринальную эскападу «*Quaestio disputata*» 1302–1303 гг., отрицание бытия в Боге в конечном счете имеет здесь чисто терминологический характер: если тождество с самим собой есть *intelligere*, то оно есть не что иное, как чистое умопостижение. Дать ли абсолютному Тожеству имя *Esse* или *Intelligere*, чтобы противопоставить его «ничто», или не-тождественному бытию творений, это никоим образом не изменит вероучительных оснований Майстера Экхарта. «*Et si tu intelligere velis vocare esse, placet mihi. Dico nihilominus quod, si in Deo est aliquid quod velis vocare esse, sibi competit per intelligere*» [«Если тебе угодно будет назвать мышление бытием, я соглашусь. Тем не менее, я утверждаю, что, если в Боге есть нечто, что тебе угодно назвать бытием, оно подобает Ему через мышление»]¹⁹¹. Когда Бог предстает исключительно как абсолютный Акт мышления, бытие становится «первой сотворенной вещью» и может быть обнаружено в Творце лишь виртуально, «*sub ratione intelligere*» [«с точки зрения мышления»], как в универсальной причине всего, что есть¹⁹². В этой особой перспективе иначе и быть не могло, когда речь идет о Боге-Интеллекте в его отношении к производимому Им бытию: «*Deus, qui et creator et non creabilis, est intellectus et intelligere et non ens vel esse*» [«Бог, который есть Творец, а не творимое, есть интеллект и мышление, а не сущее или бытие»]¹⁹³.

6. *Ens cognitivum u ens reale**

Мы обнаружили у Майстера Экхарта тексты о «первой ступени творения», которые ставят божественный Интеллект над аспектом «полноты», своего рода «кипения», или внутреннего вызревания: тождество постижения с «логосами» [rationes] производимых («творимых») сущих предстает в них как выход к границе неразличия и различия, единства и разнообразия. Бог-Интеллект Экхарта, будучи Единым, совпадает не с первой ипостасью Плотина, как можно было бы подумать, а с Единым-Бытием диалога «Парменид». Что касается тезиса «Парижских вопросов», следует согласиться, что этот Интеллект, стоящий у немецкого богосло-

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ *Ibid.*, п. 8.

¹⁹² *Ibid.*, п. 46, п. 10. Отметим выражение *ipsum intelligere*, которое здесь придает *ipsum esse* зависимый характер.

¹⁹³ *Ibid.*, п. 41, п. 4.

* «Сущее в познании» и «реальное сущее».

ва над бытием, не может быть соотнесен с первым Единым, названным в *Эннеадах* (V, 1, 8) «отцом причины»: это Причина, Ум, но совлеченный его «полноты», помысленный исключительно в аспекте его «чистоты», дабы можно было противопоставить его бытию, которое он производит, не имея ровным счетом ничего общего с творениями. Понятие интеллекта и всего того, что соотносится с познанием, послужило для Майстера Экхарта источником некоторых доктринальных элементов, которые позволили ему в «Парижских вопросах» поставить в диалектическую оппозицию *intellectus* и *intelligere* с одной стороны и *ens* и *esse* — с другой.

В этом порядке идей, среди характеристик интеллекта, чаще всего встречающихся у Майстера Экхарта, прежде всего надлежит отметить элемент, мимоходом заимствованный из «*De anima*» Аристотеля (III, 4, 429a–430a) — из того места, где Аристотель ссылается на Анаксагора. Согласно Анаксагору¹⁹⁴, уму свойственно быть чистым, «не смешанным», не иметь «ничего общего ни с чем»¹⁹⁵. То, что у Аристотеля должно было характеризовать независимость возможностного интеллекта перед лицом телесных реальностей, у Экхарта означает суверенную свободу интеллекта как такового по отношению ко всему, что есть и что может быть познано. Этот тезис об *impermixtio intellectus* [несмешанности интеллекта] может быть без труда доведен до своего рода интеллектуального нигилизма, как мы это видим в «Парижских вопросах»: «... *intellectus, inquantum intellectus, nihil est eorum quae intelligit, sed oportet quod sit "immixtus", "nulli nihil habens commune", ut omnia intelligat, ut dicitur in III De anima, sicut visum oportet nullum habere colorem, ut omnem colorem videat. Si igitur intellectus, inquantum intellectus, nihil est, et per consequens nec intelligere est aliquod esse*» [...Интеллект, поскольку он — интеллект, не есть ничто из того, что он мыслит. Но необходимо, чтобы он был “несмешанным”, “не имел ничего общего ни с чем”, дабы постигать все, как сказано в книге III О душе, подобно тому как необходимо, чтобы зрение не имело никакого цвета, дабы видеть все цвета. А коль скоро интеллект, поскольку он — интеллект, есть ничто, то, следовательно, и мышление не есть никакое бытие»]¹⁹⁶. Интеллект, «поскольку он — интеллект», не есть ничто из того, что есть; стало быть, мышление, которое является его актом, точно так же не принадлежит к «тому, что есть». В рамках учения о бытии, где *esse* означает «быть некоторой вещью», то, что не есть *aliquod esse* [некое бытие], не имеет бытия. Будучи радикально отличным от всего, что есть, *ipsum intelligere* подразумевает иное состояние, нежели

¹⁹⁴ H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (2. Aufl., Berlin 1906), S. 318, fragm. 12. — Цит. у Аристотеля, *De anima* III, cap. 4, 429a18 и 429b23.

¹⁹⁵ *Exp. in Io.*, LW III, p. 32, n. 38: «Сущностное начало» *semper est intellectus purus, in quo non sit aliud esse quam intelligere, nihilo nihil habens commune, ut ait Anaxagoras, III De anima* [...всегда есть чистый ум, в коем нет иного бытия, кроме мышления, не имеющий ничего общего ни с чем, как говорит Анаксагор, <по свидетельству> III книги О душе].

¹⁹⁶ *Utrum intelligere angeli...* LW V, p. 50, n. 2.

*ipsum esse*¹⁹⁷. Если мы хотим абсолютным образом противопоставить друг другу эти два состояния, нам придется свести *intelligere* к небытию.

Другой элемент, характерный для экхартовской концепции познания в его отношении к реальному бытию вещей, заимствован из «Метафизики» Аристотеля (III В, 2, 996 а 29–35; VI Е, 4, 1027 b 25): 1) целевая причина и благо не входят в математические доказательства; 2) истинное и ложное находится не в вещах, а в уме. Выше¹⁹⁸ мы видели, что эти два фрагмента были использованы Майстером Экхартом для того, чтобы лишить экзистенциального характера бытие как объект познания. Не находясь в зависимости от какой бы то ни было внешней причины, бытие, рассматриваемое метафизиком как таковое, не является ни «благим» в силу целевой причинности, ни «существующим» в силу творящей производящей причинности: оно есть «чтойность», «умно» субсистирующая в Боге; скорее «сущностная причина» сущего, чем *esse aliquod formale* [некое формальное бытие], обретенное вне божественного Интеллекта¹⁹⁹. Если «быть» означает иметь *esse formale extra* [внешнее формальное бытие], то вещи, взятые на уровне их вечных идей, в качестве божественного *intelligere*, не *суть*, или, вернее, *суть* в Боге только «*sub ratione vivere et intelligere*» [«с точки зрения жизни и мышления»]²⁰⁰. Можно было бы назвать это виртуальное бытие творений в божественном Интеллекте их *esse primum* [первичным бытием], видя в нем «бытие как таковое», искомое метафизиком²⁰¹; но равным образом можно было бы отрицать имя бытия за идеями вещей, которые «принадлежат познанию и уму»: «*Rationes rerum... ordinantur et sunt de proprietate non entium extra, sed sunt de proprietate cognitionis et intellectus*» [«Идеи вещей... подчиняются и принадлежат не внешним вещам, но принадлежат познанию и уму»]²⁰².

Познавать вещи в их сущностных причинах означает достигать их истины, того неизменного аспекта их тождества с самими собой, который позволит дать им определение. Но те начала, которые служат определению *quod quid est*, роды и виды некоторой сущности, содержатся, согласно Порфирию²⁰³, лишь в «нагих и чистых умах». Для Экхарта это означает, что истинное пребывает не в собственной природе вещей, а только в душе познающего; вернее сказать, истина познаваемых вещей пребывает в интеллекте, ибо «местом *species*», согласно Философу, служит не вся душа, но интеллект²⁰⁴. В этом часто цитируемом у Майстера Экхарта

¹⁹⁷ *Utrum in Deo... ibid.*, p. 43, n. 7.

¹⁹⁸ См.: БТ. 2005. Вып. 40. С. 39, примеч. 90.

¹⁹⁹ См.: Там же. С. 41–42.

²⁰⁰ *Exp. in Sap.*, in: *Archives...* III, p. 352. См. *ibid.*, p. 345.

²⁰¹ См.: БТ. 2003. Вып. 38. С. 184–187.

²⁰² *Exp. in Io.*, LW III, pp. 160–161, n. 192.

²⁰³ См.: БТ. 2007. Вып. 41. С. 94 и примеч. 165, об интерпретации этого места из «Введения» Порфирия у Майстера Экхарта.

²⁰⁴ *Liber Parab. Genes.*, С. f. 29^{ra}, ll. 32–33 (этот текст идет непосредственно за ссылкой на Порфирия): «Ipse etiam philosophus dicit quod anima est locus specierum non tota, sed

тексте Аристотеля «species» означают для тюрингского богослова то универсалии, субсистирующие в «области ума», которая превышает природу, индивидуальных «суппозитов» вещей²⁰⁵; то чувственные и умопостигаемые species [«образы», «виды», «формы»] в душе, начала познавательных операций²⁰⁶; то божественные образцы, или «идеи» («rationes») вещей²⁰⁷. Этот третий доктринальный элемент, заимствованный у Аристотеля (*De anima*, III, 4, 429 а 27), образует, вкупе с первыми двумя, единый блок в ноэтике Майстера Экхарта, некий новый комплекс, который вычленяется из аристотелевских контекстов, чтобы широко раскрыться навстречу иным элементам, сосредоточенным у Прокла и в «*Liber de causis*». Эти аспекты учения об интеллекте и всем том, что принадлежит познанию, позволяют Майстеру Экхарту зайти очень далеко в противопоставлении познания реальному бытию вещей, вплоть до утверждения в некоторых случаях своеобразного интенционального «небытия». Различие между «бытием в душе» и «бытием, внеположным душе» послужит доктринальным основанием для этой диалектической оппозиции.

В *Lib. Parab. Genes.*²⁰⁸ Экхарт, сказав вслед за Аристотелем, что одни и те же начала правят бытием и познанием²⁰⁹, упоминает и Платона,

intellectus. Verum est in anima, non extra in rebus» [«И сам Философ говорит, что местом умных форм [species] служит не всецелая душа, но интеллект. Истинное пребывает в душе, а не вовне, в вещах»].

²⁰⁵ Как во фрагменте, который мы только что привели. См. продолжение (II. 33–38): «Ille enim quidditas rei dividitur, dicitur in suppositis et permiscetur alieno, ut iam non sit vera nec pertineat ad regionem intellectus, sed foris et extra speciem naturae suae effecta et extra facta in materia vel supposito, in natura quae est inferior intellectu, ut patet ex *De causis*» [«А эта чтойность вещи разделяется, сказывается в суппозитах и смешивается с чуждым, так что уже не остается истинной и не принадлежит области ума, но производится вовне, за пределы идеи своей природы, и внешне реализуется в материи, или суппозите, в природе, которая ниже ума, как явствует из *Книги о причинах*»]. — *Lib. de causis*, pr. 9 (ed. Stelle, p. 169; ed. Barden, pr. 8, p. 172 s.).

²⁰⁶ *Utrum intelligere angeli...* LW V, pp. 50–51, nn. 4 и 5.

²⁰⁷ *Exp. in Io.*, LW III, p. 161, n. 192: «Intellectus enim locus est specierum sive rationum, ut dicitur III *De anima*» [«Интеллект есть вместилище умных форм [specierum], или логосов, как говорится в III книге *О душе*»]. — Ср. *Exp. in Eccl.*, LW II, p. 240, n. 10: «Quinto, quia substantiae ut sic, quam li ego significat, non est capax hic mundus nec dignus, sed solus intellectus; nec hic inquantum natura sive ens naturae, sed inquantum altius quid naturae. Propter quod philosophus dicit quod “anima est locus specierum”, quae sunt rationes rerum, “non tota, sed intellectus”. Augustinus etiam ex Platone dicit quod sapientia et veritas non sunt in hoc mundo, sed in mundo altiori, scilicet mundo intellectuali» [«В-пятых, субстанции как таковой, которую обозначает я, не способен вместить и не достоин сей мир, но только интеллект, причем не как природа или природное сущее, но как нечто иной природы. Поэтому Философ говорит, что “душа есть вместилище умных форм”, то есть логосов вещей: “не вся, но интеллект”. И Августин, опираясь на Платона, говорит, что мудрость и истина пребывают не мире сем, а в высшем мире, то есть в мире умном»].

²⁰⁸ См. все это место целиком (C.f. 29^a, II. 2–16) в БТ. 2007. Вып. 41. С. 87, примеч. 130.

²⁰⁹ Эта ссылка на Аристотеля приводится, несомненно, по Альберту Великому, который именно в таком смысле интерпретирует тексты *Phys. I* (А с. 1, 184 а 10–21) и *Anal. Post. I* (А с. 2, 71 б 9–25) в Комментариях на св. Иоанна, cap. I, 3. См. примеч. J. Koch, in: LW

согласно которому «идеи, подобия, или формальные причины вещей» необходимы как для их познания, так и для их порождения. Авторитет этих двух философов призван подтвердить заявление Майстера Экхарта: идеальное бытие в аналогической Причине творений есть то начало, которое дает место двум модусам бытия — модусу познания и модусу внешнего существования вещей в их природах, или индивидуальных «суппозитах». Вещи обладают истиной, «поистине» суть то, что они суть, только в модусе познания, где они предстают как «сущностно конституированные родами и видами». Этот модус когнитивного бытия, бытия «полного, нераздельного и несмешанного (*impermixtum*)», не принадлежит самим вещам, в их индивидуальных субстанциях²¹⁰.

В одном месте *Exp. in Io.*²¹¹ Майстер Экхарт скажет, что эти два модуса бытия — в душе познающего субъекта и в вещах — соответствуют первому

III, p. 21. — Напротив, св. Фома говорит в *Summa theologiae*, I, q. 85, a. 3, ad 4: «Non autem est necesse quod omne quod est principium cognoscendi sit principium essendi, ut Plato existimavit... Unde universale sic acceptum, secundum sententiam Aristotelis, non est principium essendi, neque substantia, ut patet in VII Metaphysicae» [«Нет необходимости в том, чтобы все, что является началом познания, было началом бытия, как считал Платон... Поэтому универсалия в таком понимании, согласно мнению Аристотеля, не будет началом бытия, как и субстанция, что явствует из книги VII *Метафизики*»]. — Речь идет о фрагменте 1038 b — 1039 b.

²¹⁰ *Lib. Parab. Genes.*, C. F. 29^{ra}, ll. 17–22 (цит. в гл. III, примеч. 164) и ll. 28–33 (цит. в БТ. 2007. Вып. 41. С. 94); см. выше примеч. 203 и 204.

²¹¹ C. f. 119^{ra}, l. 52 — 119^{rb}, l. 16: «Restat videre quomodo esse sub ratione sive proprietate unius principium est et ab ipso procedit universitas et integritas totius entis creati. Sciendum quod ens, secundum totum sui ambitum, prima sui divisione dividitur in ens reale extra animam, divisum in decem praedicamenta, et in ens in anima sive in ens cognitivum, sicut manifeste colligitur ex diversis locis Libri de causis et Proclo. Item etiam ex 5^o et 6^o Metaphysicae. Adhuc autem sciendum quod, sicut in 6^a dicitur, bonum et malum sunt in rebus extra animam, in natura reali, verum autem et falsum sunt in anima. Ex quo patet quod verum pertinet ad ens cognitivum et ad cognitionem, bonum autem pertinet ad ens reale sive ad ens naturale. Aliter autem loquendum est omnino de rerum rationibus et cognitione ipsarum, aliter de rebus extra in natura; sicut etiam aliter loquendum est de substantia et aliter de accidente. Quod non considerantes frequenter incidunt in errorem. Hiis praemissis assumo quod supra dictum est, scilicet quod ab uno, primo omnium, procedit verum; a vero autem, virtute ipsius unius, descendit ipsum bonum. Sed omne ens creatum, secundum totam sui latitudinem, dividitur prima sui divisione in ens cognitivum sive verum et in ens reale extra cognitionem, in natura, quod est bonum, ut nunc dictum est. Ex quo concluditur quod ipsum unum ex sui ratione proprie redundat, germinat, floret et spirat sive diffunditur in omne ens, tam increatum quam creatum, secundum illud: «Flecto genua mea ad patrem, ex quo omnis paternitas in coelis et in terra nominatur» (Eph. 3, 15). Pater autem ipsum unum est, ut supra» [«Остается рассмотреть, каким образом бытие с точки зрения единого, или как его свойство, служит началом, и от него происходит всеобщность и целостность всего тварного сущего. Надлежит знать, что сущее, сообразно всей его протяженности, первым разделением разделяется на реальное сущее вне души, делимое на десять категорий, и на сущее в душе, или познавательное сущее, как с очевидностью следует из различных мест *Книги о причинах* и из Прокла, а также из пятой и шестой книг *Метафизики*. Кроме того, надлежит знать, что, как сказано в книге шестой, благое и злое пребывают в вещах вне души, в реальной природе, тогда как истинное и ложное пребывают в душе. Отсюда явствует, что истинное принадлежит к сущему в познании и к познанию, благое же принадлежит к реально-

разделению тварного бытия. Однако приходится признать, что плавающая терминология Экхарта недостаточно четко отличает первый модус бытия от *esse primum* [первичного бытия] творений, или от божественных идей: термины *ratio*, *quidditas* обозначают как образцы в Боге, так и понятия человеческого познания, поскольку оно направлено не на частное, а на общее, то есть на тот аспект, который не принадлежит собственной природе тварных вещей. *Ens reale extra animam* [реальное бытие вне души], или *ens naturale* [природное бытие], подчинено разделению на десять категорий: оно соответствует конкретной субстанции из «Категорий» Аристотеля. *Ens in anima* [бытие в душе], или *ens cognitivum* [познавательное бытие], принадлежит интеллекту, который познает вещи в их видовом и родовом аспекте. Мы впадаем в заблуждение всякий раз, когда пытаемся говорить об этих двух модусах бытия — модусе реальной субстанции и модусе сущности, объекта мышления — в одном и том же плане, точно так же, как мы ошибаемся всякий раз, когда приписываем один и тот же уровень бытия субстанции и акциденциям. «Общность и совокупность всего тварного сущего», происходящая из одного нетварного начала, которое есть «*esse sub ratione et proprietate unius*» [«бытие с точки зрения единого и свойства единого»], разделяется, стало быть, на модусы бытия, которые принадлежат к разным уровням: на «бытие в познании» и «реальное бытие», причем это последнее, в свою очередь, разделяется на субстанциальное бытие и бытие акцидентальное.

Необходимость проводить различие между «познавательным бытием в душе» и «реальным бытием в природе» с очевидностью явствует из нескольких мест у Прокла и «*Liber de causis*»²¹². Кроме того, об этом

му сущему, то есть к сущему природному. В самом деле, следует одним образом говорить об идеях и познании самих вещей, и совершенно иначе — о вещах внешних, природных, точно так же, как одним образом надлежит говорить о субстанции, и другим — об акциденции. Те, кто не принимает этого во внимание, часто впадают в заблуждение. Исходя из этого, я принимаю сказанное выше, а именно, что от единого, первого из всех, происходит истинное, а от истинного силою самого единого нисходит само благое. Но всякое тварное сущее, сообразно всей его протяженности, разделяется первым разделением на сущее в познании, или истинное, и на реальное сущее вне познания, в природе, то есть благое, как только что было сказано. Отсюда я делаю вывод, что само единое в его собственной формальной природе [ratione] преисполняется изобилия, вызревает, расцветает и дышит, то есть распространяется во всякое сущее, как нетварное, так и тварное, согласно сказанному: «Преклоняю колени мои пред Отцем Господа нашего Иисуса Христа, от Которого именуется всякое отечество на небесах и на земле» (Еф. 3, 14–15). Сам же Отец един, как сказано выше». — Об атрибуции Единого бытию см.: БТ. 2003. Вып. 38. С. 203, примеч. 94.

²¹² Майстер Экхарт не дает здесь точных ссылок, но можно догадаться, что речь идет, применительно к Проклу, прежде всего о следующих положениях «Первооснов теологии»: рг. 34, конец комментария (бытие космоса происходит от Ума, ed. Dodds, p. 38); рг. 103 (модусы бытия: умный, жизненный и сущностный, p. 93); рг. 172–174 (умная причинность, pp. 150 и 152); рг. 194–195 (душа обладает идеями Ума через причастность, чувственные вещи — по способу следствий причины-образца, pp. 168 и 170). — Ср. *Liber de*

достаточно прозрачно, с точки зрения Майстера Экхарта, говорится в «Метафизике» Аристотеля²¹³. Экхарт также ссылается на нее, приписывая «истинное» *ens cognitivum*, а «благое» — *ens reale*²¹⁴. Тем не менее здесь противопоставление между этими двумя модусами бытия, которые определяются двумя разьединенными трансценденталиями — *verum* и *bonum* — остается ограниченным областью тварного сущего, хотя первенство в порядке порождения сущего принадлежит *ens cognitivum*: «Из Единого, Первого, происходит истинное; из истинного, силой Единого, нисходит благое»²¹⁵. Так как Единство *in divinis* — это Отцовство, Отец-Единое возглавляет как троичные эманации, так и творение мира²¹⁶. Стало быть, происхождение тварного сущего следует порядку рождения Сына и исхождения Святого Духа, с тем различием, что эти два модуса бытия будут здесь неравными по достоинству. «Истинное», или *ens cognitivum*, непосредственно происходя от Единого, занимает первое место в тварном универсуме, тогда как «благое», или «*ens extra in rebus naturalibus*» [«сущее вовне, в природных вещах»], нисходя от Единого через посредничество «истинного», занимает второе место. Следовательно, «природное» *ens* подчинено *ens* «в познании», от которого оно зависит в своем порождении к бытию. Это очевидно, говорит Экхарт, из Прокла и «Книги о причинах», а также из Темистия, для которого целевая причинность в природе, низшей по отношению к интеллекту, есть своего рода «припоминание более возвышенных причин»²¹⁷. Таким образом, *ens*

causis: pr. 4 (St., p. 164; B., pp. 166–167); pr. 8 (St., pp. 168–169; B., pp. 170–171); pr. 9 (St., pp. 169–170; B., pp. 172–173); pr. 11 (St., p. 171; B., p. 174); pr. 14 (St., pp. 172–173; B., pp. 176–177); pr. 24 (St., p. 180; B., pp. 184–185). Но прежде всего см. очень важное pr. 12 (= pr. 103 Прокла): «*Primorum omnium quaedam sunt in quibusdam per modum quo licet ut sit unum eorum in alio*» [«Все — во всем, однако в каждом — особым образом»]. См. также комментарий (St., pp. 171–172; B., p. 175).

²¹³ V (Δ), с. 7, 1017 а 24–30; VI (Ε), с. 2, 1026 а 34 — b 5 (о различных значениях слова «сущее»).

²¹⁴ VI (Ε), с. 4, 1027 b 25–28; III (Β), с. 2, 996 а 29–35. — Об атрибуции *bonum* реальному сущему (= суппозиту) и его обоснованию в Писании см. выше, примеч. 186.

²¹⁵ Это исхождение тварного сущего «вовне Единого» следует порядку троичных исхождений во «внутреннем действии Единого»: Благое (= Святой Дух) исходит от Истинного (= Сына) силою Единого (= Отца). Об атрибуции «трансценденталий» Лицам Троицы см.: БТ. 2003. Вып. 38. С. 204–206.

²¹⁶ См.: БТ. 2003. Вып. 38. С. 202–203.

²¹⁷ *Exp. in Io.*, C.f. 119^{rb}, ll. 35–53: «...unitas paternitas est, ut supra dictum est. Adhuc autem, omne creatum a patre uno unum est, iuxta quod et nomen universi accipit, ut dicatur universum (*ms. universis*). Esse enim sive essentia Dei cum sua proprietate, patris unitate scilicet, descendit in omnia a se quocumque modo procedentia. Quinto habes ordinem processus sive originis a patre procedentium tam in increatis (*ms. creaturis*), ubi filius a solo patre, spiritus sanctus a patre et filio, quam in creatis, ubi primo procedit *ens cognitivum* et ab ipso descendit *ens extra in rebus naturalibus*, utpote sub illo et posterius illo. Sic enim, ut dictum est, *verum* descendit immediate ab uno, *bonum* autem ab uno mediante vero. Patet hoc manifeste ex libro Procli et De causis, scilicet naturam sive *ens naturale* et sub ente cogniti(v)o et illo mediante produci in esse. Tota enim natura agit tamquam rememorata a causis altioribus, ut Commentator inducit ex Themistico (*sic*)» [«...единство есть Отцовство, как было сказано

cognitivum, ens in anima, не только первенствует перед *ens reale* во «всей широте тварного бытия», но и располагается между Первопричиной и внешним бытием творений как промежуточная причина, причастная творческой силе «Первого»²¹⁸. Означает ли это, что ангельский и человеческий интеллект по-своему участвуют в сотворении чувственного мира? В ином контексте, говоря о сотворении человека «по образу и подобию Божию», Майстер Экхарт скажет, что интеллект есть *quo est omnia* [то, через что есть все], ибо он охватывает собою «умный эон» Авиценны и Моисея Маймонида, в котором и через который Бог производит все тварные сущие²¹⁹. Следовательно, человеческое мышление никоим образом не является ни причиной творений, низших по отношению к интеллекту, ни орудием их порождения, упорядоченного по родам и видам. Тем не менее в плане познания человеческий интеллект причастен к творящей Причине, и в этом смысле «бытие в душе» не имеет ничего общего с внешним бытием тварного мира: познание принадлежит к области интеллектуальной интериорности, где следствия становятся постижимыми в их причинах.

В том же *Exp. in Io.*, комментируя текст «*Vos vocatis me Magister et Domine*» [«Вы называете Меня Учителем и Господом»] (Ин. 13, 13)²²⁰,

выше. Кроме того, все сотворенное единым Отцом едино, согласно чему принимает имя универсума, чтобы называться всеобщим (*рук. всеобщими*). Ведь бытие, или сущность, Бога вкупе с ее свойством, то есть единством Отца, нисходит во все, что каким-либо образом происходит от нее. В-пятых, существует порядок исхождения или рождения от Отца, как в нетварном (*рук. творениях*), где Сын происходит только от Отца, а Святой Дух — от Отца и Сына, так и в тварном, где сначала производится сущее в познании, а от него нисходит внешнее бытие в природные вещи, как ему подчиненное и последующее по отношению к нему. Таким образом, истинное, как было сказано, нисходит от единого непосредственно, а благое нисходит от единого через посредство истинного. Это с очевидностью явствует из книги Прокла и *Книги о причинах*, а именно: природа, или природное сущее, производится в бытие подчиненным познавательному сущему и через его посредство. Ибо всякая природа действует как припоминаемая высшими причинами, согласно выводу Комментатора из Темистия]. — Что касается ссылок на Прокла и *Книгу о причинах*, см. примеч. 212. Текст Аверроэса, в котором он цитирует Темистия, — это, вероятно, *In Metaphys. Lib. XII, com. 18* (Venetiis 1553, f° 143^{ra}).

²¹⁸ Здесь можно усмотреть известную параллель к тому месту из *De divisione naturae* Иоанна Скота Эриугены, где он обращается к божественным идеям.

²¹⁹ *Exp. in Gen.*, редакция СТ (nn. 116–120, отсутствующие в ms. E): C.f. 12^{rb}, l. 48–12^{vb}, l. 51. — Ниже мы приведем этот неизданный текст, говоря о творении «по образу».

²²⁰ C. f. 120^{vb}, ll. 24–43: «*Adhuc autem possemus ista aliter exponere. Notandum igitur quod, sicut iam prius supra dictum est, tota plenitudo entis dividitur in ens reale extra animam quod pertinet ad factionem et creationem; item in ens in anima sive ab anima quod pertinet ad doctrinam et cognitionem. Causa autem prima et principium esse ipsum. Utique ab ipso descendit et procedit tam esse reale extra animam quod respicit creationem et creaturam, quam ens cognitivum in anima quod respicit creatorem et dominum. Nam, sicut dicunt doctores, Deus dicitur creator et dominus ex tempore quo creavit caelum et terram. Quod etiam esse in anima respicit doctrinam et magisterium. Ait ergo: vos vocatis [sic] me magister et domine, quantum ad utrumque modum entis, et bene — sive vere — dicitis, quia ego sum. “Ego sum” — “qui est”, ego sum ipsum esse a quo utique est omne esse, omnis modus entis, sive intus in anima — et sic “magister”, sive extra in rebus — et sic “dominus”. Et hoc est quod Mat. 13° <sic> dicitur: Unus est magister vester,*

Майстер Экхарт приписывает Первопричине, Началу всех вещей, имя Бытия в абсолютном смысле. Парафразируя откровение книги Исхода, он говорит: «*Ego sum ipsum esse a quo utique est omne esse, omnis modus entis, sive intus in anima — et sic “magister”, sive extra in rebus — et sic “dominus”*» [«Я есмь само бытие, от коего происходит всякое бытие, всякий модус сущего, будь то внутри, в душе, и потому Я — “Учитель”, будь то вовне, в вещах, и потому Я — “Господь”]. Два модуса бытия, которые «нисходят и происходят» от «Самого Бытия — это *esse reale extra animam*, относящееся к творению и тварям, и *ens cognitivum in anima sive ab anima*, относящееся к познанию, к Творцу в том плане, который уже не является планом творящего действия. На небе Тот, кого мы называем Господом, именуется Отцом, ибо Он есть единственное Начало познания и творения — двух модусов, которые надлежит различать здесь, на земле, называя Бога «Учителем» и «Господом». Эти два имени соответствуют двум аспектам, в коих мы постигаем Первопричину всего сущего: Богу как Интеллекту, как Отцу «внутреннего» Слова, и тому же Богу как творящей производящей причине, как Началу внешнего порождения, Началу того слова, которое «произносится» и слышится вне Интеллекта Отца²²¹. Правда, разделение «полноты сущего» на *ens cognitivum* и *ens reale* затрагивает лишь тварное сущее: по контексту приведенного фрагмента, божественное *Ipsum Esse* не должно отличаться от *Ipsum Intelligere*. Однако экстериорность, которая служит собственной характеристикой творения, присуща лишь «сущему вне души», то есть индивидуальным субстанциям, или «суппозитам» вещей, тогда как «сущее в душе», или, вернее, в человеческом интеллекте, который представляет собой *locus specierum* [вместилище умных форм], предполагает интериорность познания, более благородный уровень бытия, чем уровень тварного как такового. Второй фрагмент из «Комментария на св. Иоанна» отчетливее, чем первый, противопоставляет друг другу «*ens cognitivum in anima quod respicit creatorem*»

unus est pater vester qui in caelis est, ubi pater dicitur quod hic dominus dicitur» [«Но эти слова мы могли бы истолковать и по-другому. Итак, надлежит заметить, что, как уже было сказано выше, вся полнота сущего разделяется на реальное сущее вне души, которое принадлежит созданию и творению, и на сущее в душе, или от души, которое принадлежит учению и познанию. Первопричина же и начало всего есть Само Бытие. Стало быть, от него нисходит и происходит как реальное сущее вне души, которое относится к творению и тварям, так и познавательное сущее в душе, которое относится Творцу и Господу. Ибо, как говорят учителя, Бог называется Творцом и Господом с того времени, как сотворил небо и землю. Это бытие в душе относится также к учению и учительству. Ибо [Христос] говорит: *вы называете Меня Учителем и Господом, применительно к обоим модусам бытия, и правильно — то есть истинно — говорите, ибо Я точно [есмь] то.* “Я есмь” — “Сущий”, Я есмь само бытие, от коего происходит всякое бытие, всякий модус сущего, будь то внутри, в душе, и потому Я — “Учитель”, будь то вовне, в вещах, и потому Я — “Господь”. Об этом же сказано у Матфея, 23, 8–9: *Один у вас Учитель... один у вас Отец, Который на небесах*, где Отцом называется тот, кто здесь называется Господом»].

²²¹ См.: БТ. 2003. Вып. 38. С. 188–194. Ср. *ibid.* (примеч. 55) текст *Lib. Parab. Genes.* о разных смыслах терминов «Бог» и «Господь».

[«познавательное сущее в душе, подобающее Творцу»] и «*ens reale extra animam quod respicit creationem et creaturam*» [«реальное сущее вне души, подобающее творению и твари»].

Все три доктринальных элемента, названные выше: *impermixtio* [несмешанность] интеллекта, «истина», присущая ему в собственном смысле, и общие начала, или «species», которые могут иметь место лишь в «нагих и чистых» умах, — все эти элементы, заимствованные у Аристотеля и понятые в неоплатоническом духе Прокла и «Книги о причинах», позволили Майстеру Экхарту достаточно радикальным образом противопоставить друг другу «познание» и «бытие», чтобы придать двусмысленность разделению бытия на *ens cognitivum* в интеллекте и *ens reale* в субстанциях вещей. В самом деле, во втором фрагменте из *Exp. in Io.* разделение «*tota plenitudo entis*» [«всей полноты сущего»] на два модуса не вполне ясно. Возникает вопрос: принадлежит ли модус «*intus in anima*» [«внутри, в душе»] всей совокупности тварного сущего, как это подразумевалось в другом тексте об этом разделении, приведенном выше²²²? Если он отличается от нее, то такое «познавательное сущее» будет уже нетварным или вообще не будет в собственном смысле *ens*.

7. Умопостигаемые species и причины-образцы

В приведенных нами текстах термин *ens cognitivum* имеет достаточно широкий смысл, чтобы обозначить все то, что делает вещи познаваемыми для человеческого мышления. Однако прежде всего это выражение следует применять к *species intelligibilis* [умопостигаемому «виду», или форме вещи в интеллекте], поскольку Майстер Экхарт перемежает его с термином *ens in anima*, который обычно обозначает чувственные и умопостигаемые species в познавательных способностях души. М. Грабман, подвергнув анализу тексты обоих «Парижских вопросов», в которых Экхарт развивает учение об интенциональном небытии, замечает, что, насколько ему известно, ничего подобного не обнаруживается у схоластов конца XIII — начала XIV вв. Умопостигаемые «формы» могли изгоняться из области познания, как это имело место у Генриха Гентского; но никто, за исключением Майстера Экхарта, не отказывал им в бытии после того, как признал их необходимым началом человеческого умопостижения²²³. Вполне признавая вслед за выдающимся немецким

²²² См. примеч. 211 и 217.

²²³ М. Grabmann, *Neuaufgefundene Quaestionen...* S. 72. См. всю гл. VI: *Eckharts Lehre von der Seinslosigkeit des geistigen Erkenntnisaktes und Erkenntnisbildes* (SS. 68–75). Цитируя некоторые неизданные тексты современников Экхарта, придерживавшихся более или менее «томистских» взглядов, критик показывает, что «реальный» характер отрицается за *ens in anima* лишь в очень ограниченном смысле. Речь идет об *ens ut est obiective in intellectu* [сущем как объективно пребывающем в интеллекте], в той мере, в какой оно, будучи «абстрагированным» от любого индивидуального бытия вне познания, рассматривается исключительно как принадлежащее интеллекту: «*Et hoc modo ens in anima non est res, sed*

медиевистом, что «эта концепция Экхарта, несомненно, отчуждает его от томистской психологии познания», мы, тем не менее, должны указать на общий исходный пункт у св. Фомы и Майстера Экхарта, который заключается в способе постановки проблемы *species intelligibilis*.

Ставшие «умопостигаемыми» (*intelligibiles*) в свете активного интеллекта, *species* чувственных вещей, воспринятые возможностным интеллектом, согласно св. Фоме, не должны замещать собой реальные вещи и познаваться вместо них: «*Non enim se habent ad intellectum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligit*» [«Ведь они имеются в интеллекте не как то, что постигается, а как то, посредством чего (интеллект) постигает»]²²⁴. *Species intelligibilis* — это не другое сущее, промежуточное между объектом и субъектом познания, а другой модус сущего, сообразно которому та же самая форма вещи, которую мы познаем, обретает присутствие в познающем субъекте и становится формой его познания, совлекшись индивидуальных свойств в абстрагирующей операции действующего интеллекта²²⁵. Майстер Экхарт исходит из той же проблематики, когда

intentio, cui et nihil extra animam respondet nisi pro fundamento remoto. Et sic attribuitur esse non enti: dicimus enim quod caecitas est in oculo» [«И таким образом сущее в душе есть не вещь, а интенция, которой ничто не соответствует вне души, разве что в качестве отдаленного основания. Так и не-сущему приписывается бытие: ведь мы говорим, что слепота пребывает в глазу»] (S. 73, фрагмент из *Summa totius logicae* — анонимного сочинения, которое иногда атрибутируют св. Фоме). Здесь за *intentio* хотя и отрицается «реальность», однако ей все же приписывается бытие — в том смысле, в каком лишенность (слепота) *есть* в реальном субстрате (глазу). Цитируя текст псевдо-Фомы о различных значениях *ens in anima*, М. Грабман не посчитал нужным сблизить этот последний случай (второй смысл выражения «объективное присутствие») с экхартовской концепцией «интенционального небытия». Между тем этот конкретный случай, указанный в *Summa totius logicae*, подкрепленный и обобщенный в «Парижских вопросах», прекрасно показывает, что учение Экхарта может быть соотносено с некоторыми аспектами проблемы *species intelligibilis*, обсуждавшейся в его эпоху.

²²⁴ Thomas Aquinas, *In lib. III De anima*, lect. 8 (ed. Pirotta, n. 718). Cp. *Summa theologiae*, I, q. 85, a. 2.

²²⁵ Об этой континуальности между формой, наделяющей вещь ее конкретным бытием, и *species*, через которую познается вещь, см. É. Gilson, *Le thomisme*, 5^e éd., pp. 319–321. Здесь в сносках приведены основные тексты св. Фомы. Прочитируем еще одно место, важное для нас, из *Summa contra gentiles*, II, c. 75: «*Neque tamen oportet quod, si scientiae sunt de universalibus, universalia sint extra animam per se subsistentia, sicut Plato posuit. Quamvis enim ad veritatem cognitionis necesse sit ut cognitio rei respondeat, non tamen oportet quod idem sit modus cognitionis et rei... licet natura generis et speciei nunquam sit nisi in his individuis, intelligit tamen intellectus naturam speciei et generis, non intelligendo principia individuantia; et hoc est intelligere universalia. Et sic haec duo non repugnant, quod universalia non subsistant extra animam, et quod intellectus, intelligens universalia, intelligat res quae sunt extra animam, etc.*» [«Нет необходимости в том, чтобы, коль скоро науки трактуют об универсалиях, универсалии пребывали, как субсистирующие сами по себе, вне души, как полагал Платон. Ибо хотя для истины познания необходимо, чтобы познание соответствовало вещи, не является, однако, необходимым, чтобы модус познания и вещи был одним и тем же... Хотя природа вида и рода всегда пребывает лишь в этих индивидах, однако интеллект мыслит природу вида и рода, не мысля индивидулирующие начала; это и означает мыслить универсалии.

хочет представить *species* как неотличимую и в то же время отличную от вещи, которую она делает познаваемой²²⁶. Если бы *species* человека была сущим (*ens*), она не должна была бы быть ни тем же самым сущим, что и конкретный человек, ни другим *ens*: ведь в первом случае она была бы бесполезной для познания, которое направлено на универсальный аспект вещей, а во втором случае она не могла бы служить началом, которое делает познаваемым конкретного человека²²⁷: «*Si species quae est in anima haberet rationem entis, per ipsam non cognosceretur res cuius est species; quia si haberet rationem entis, in quantum huiusmodi duceret in cognitionem sui et abduceret a cognitione rei cuius est species*» [«Если бы *species*, которая обретается в душе, имела определенность сущего, то вещь, чьей *species* является она, не могла бы быть познана посредством нее; ведь если бы она имела подобную определенность, то как таковая вела бы к познанию самой себя и уводила от познания вещи, чьей *species* является она»]²²⁸. Стало быть, чтобы отличить *species* от вещи, которую она делает познаваемой, не превращая ее в иное *ens*, приходится отказать ей в существенности: «*ergo non est ens*» [«следовательно, она не есть сущее»]²²⁹. Это наилучший способ, каким чувственная или умопостигаемая *species* представляет вещи познающему ее интеллекту: «*Melius autem repraesentat, si sit non-ens, quam si esset ens. Immo si esset ens, abduceret a repraesentatione. Quare non est ens, nisi dicas quod sit ens in anima*» [«Она лучше репрезентирует, будучи не-сущим, чем если бы она была сущим. Более того, если бы она была сущим, то уводила бы от репрезентации. Поэтому она — не сущее, если только ты не назовешь ее сущим в душе»]²³⁰. Эта терминологическая уступка прекрасно показывает, что Майстер Экхарт, как и св. Фома, говоря о реальном бытии *extra animam* и об интенциональном бытии *in anima*, всегда проводит различие между двумя *modi essendi* [модусами бытия] одного и того же объекта. Но в особом случае «Парижских вопросов», где «сущее» в собственном смысле означает «формальное основание сотворимости вещей»²³¹, иметь другой способ бытия означает для познаваемой вещи не иметь бытия в интеллекте познающего субъекта. Будучи абстрагированной от всего, что индивидуализирует вещь в ее собствен-

Таким образом, эти две вещи не противоречат друг другу: то, что универсалии не субсистируют вне души, и то, что интеллект, мысля универсалии, мыслит вещи, пребывающие вне души, и т. д.».]

²²⁶ *Exp. in Io.*, LW III, p. 162, n. 194: «...si species sive imago, qua res videtur et cognoscitur, esset aliud a re ipsa, nunquam per ipsam nec in ipsa res illa nosceretur. Rursus si species vel imago esset omnino indistincta a re, frustra esset imago ad cognitionem» [«...если бы *species*, или образ, через который вещь видится и познается, был иным, чем сама вещь, эта вещь никогда не познавалась бы через него. С другой стороны, если бы *species*, или образ, был совершенно неотличим от вещи, этот образ был бы бесполезен для познания»].

²²⁷ *Utrum intelligere angeli...* LW V, p. 52, n. 6.

²²⁸ *Utrum in Deo...* *Ibid.*, p. 44, n. 7.

²²⁹ *Utrum intelligere angeli...* *Loc. cit.*

²³⁰ *Ibidem.*

²³¹ *Utrum in Deo...* LW V, p. 41, n. 4. Cp. *Exp. in Sap.*, in: *Archives...* III, p. 345.

ной природе, умопостигаемая *species* не есть субстанция; более того, она есть противоположность всего, что может быть сведено к субстанциальному сущему и подлежит категориям Аристотеля. Но имеем ли мы право на этом интеллектуальном уровне, высшем в сравнении с уровнем вещных природ, называть *ens* сущим, то, что «*condivisum contra substantiam et accidens*» [«противостоит субстанции и акциденции»]²³²? Безусловно нет, коль скоро бытие в собственном смысле принадлежит «суппозитам», сотворенным божественной производящей причиной. «*Ergo ens in anima non est ens. Species autem est ens in anima*» [«Следовательно, сущее в душе не есть сущее. Но *species* есть сущее в душе»]²³³. Таким образом, в «Парижских вопросах» разделение сущего на *ens reale* и *ens cognitivum* замещается той отделенностью (*condivisio*), которая противопоставляет бытие индивидуальных субстанций небытию специфической интенции, имеющей место исключительно для познания.

Удерживаясь в той же самой перспективе противопоставления, побудившей его отрицать бытие за всем тем, что принадлежит к интеллекту и познанию, Майстер Экхарт в первом «Парижском вопросе» замечает: «*Esse ergo habet primo rationem creabilis, et ideo dicunt aliqui quod in creatura esse solum respicit Deum sub ratione causae efficientis, essentia autem respicit ipsum sub ratione causae exemplaris*» [«Следовательно, бытие прежде всего имеет смысл сотворимого, и поэтому некоторые говорят, что в творении бытие подобает Богу только с точки зрения производящей причины, а сущность подобает Ему с точки зрения причины-образца»]²³⁴. Это заявление выходит за пределы особого тезиса «Вопросов», с его диалектическим противопоставлением *ipsum intelligere* и *ipsum esse*. В самом деле, этот текст призван напомнить нам все сказанное выше о различии тварного «существования» и нетварной «сущности-чтойности»²³⁵. Кроме того, надлежит сопоставить эти два аспекта — внешнюю производящую причинность и внутреннюю образцовость — с различием между реальным

²³² *Utrum intelligere angeli...* LW V, p. 51, n. 4.

²³³ *Ibidem*.

²³⁴ *Utrum in Deo...* LW V, p. 41, n. 4. — Bernhard Geyer безусловно прав, когда усматривает в этом мнении, которое поддерживает здесь Экхарт, тезис Генриха Гентского, подвергнутый критике Готфридом Фонтенским в Quodlibet VIII, q. 3. Текст философа из Льежа, в котором приводится мнение Генриха, цитируется издателем (примеч. 6): «*Constat quod Deus se habet in ratione causae duplicis, scilicet formalis exemplaris et efficientis; primum autem respicit rerum essentias, secundum rerum existentias*» [«Очевидно, что Бог выступает причиной в двух отношениях: в качестве формально-образцовой причины и причины производящей. Первое относится к сущностям вещей, второе — к существованию вещей»]. О критике этой позиции Генриха Гентского и Иакова из Витербо в Quodlibeta Готфрида Фонтенского см. J. Paulus, *Henri de Gand*, Paris 1938, pp. 123–127.

²³⁵ См.: БТ. 2007. Вып. 41. С. 104–108. — *Modernus famosus* [прославленный современник], который говорил о вечности сущностей и в котором, как нам представляется, нужно видеть Дунса Скота (pp. 212–213), ассоциируется также с Генрихом Гентским. В самом деле, Суарес усматривал у него учение о вечных сущностях, независимых от божественного Интеллекта (см. J. Paulus, *op. cit.*, p. 121 ss).

бытием «*quod respicit creaturam*» [«которое подобает твари»] и бытием в познании, «*quod respicit Creatorem*» [«которое подобает Творцу»]²³⁶. Творения познаются через своего рода причастность творящей Причине, ибо та же самая *species*, через которую вещь принимает формальное бытие в своей тварной субстанции (например, «человечество» в индивидуе «человек»), должна присутствовать в интеллекте познающего субъекта, чтобы вещь могла быть познана²³⁷. «*Species*» тварных природ в первую очередь принадлежат творящему Уму (точнее говоря, Слову в Уме Отца), где они соответствуют «подобиям», «идеям», согласно которым вещи принимают в свои природы различные видовые определения²³⁸; но они принадлежат также — во вторую очередь — ангельским и человеческим умам, познающим вещи такими, какими они «истинно» и «сущностно» суть в нераздельности и чистоте их родов и видов — тех «начал» познания, которые невозможно обнаружить *in rebus extra factis sub specie, in suppositis singularibus* [«в вещах, произведенных вовне как вещи одного вида, в единичных суппозитах»]²³⁹. Пребывая «несмешанным» с тварным бытием в собственном смысле, *ens cognitivum*, или «истинное сущее», принадлежит в одно и то же время творящей причинности в Слове, через Которое все начало быть, и человеческому познанию — в умопостигаемых *species*, через которые мы познаем вещи. Стало быть, необходимо, чтобы в человеческом постижении имелось определенное совпадение между причинами-образцами, коими определяются сущности тварных вещей, и умопостигаемыми «формами», посредством которых они познаются.

Species intelligibiles представляют объекты познания познающему субъекту на интеллектуальном уровне, сводя их к видовым и родовым «началам»; они суть интенциональные «подобия» форм, утверждающих вещи в их реальном бытии. Если бы форма вещи не имела своего подобия, или интенции, в познавательных способностях субъекта, если бы она не содержалась в нем по модусу интенционального бытия *species*, было бы невозможно дать объекту имя, ибо именно формы придают тварным

²³⁶ См. выше, с. 263–265.

²³⁷ *Exp. in Sap.*, in: *Archives...* IV, p. 305: «...et sic universaliter unumquodque sicut habet esse per speciem suam solam in natura, puta homo humanitate, sic et cognoscitur unumquodque in sola specie suiipsius in anima cognoscentis; puta, ut prius, homo sola humanitate cognoscitur» [«...и, таким образом, подобно тому, как вообще любое сущее обладает бытием только через свою *species* в природе, например, человек — через человечность, так и познается любое сущее только в своей *species* в душе познающего; например, в приведенном выше примере, человек познается только через человечность»].

²³⁸ *Lib. Parabol. Genes.*, C. f. 12th, ll. 51–54: «...producta sunt ad similitudinem eius quod in Deo est et habent ideas sibi proprias in Deo, ad quas perfecte dicuntur secundum determinationem ad species distinctas ab invicem in natura» [«...производятся по подобию того, что пребывает в Боге, и обладают своими собственными идеями в Боге, в отношении к которым правильно именуются, согласно своему определению к видам, по природе различным между собой»].

²³⁹ *Ibid.*, f. 29th, ll. 17–28. См. этот текст, приведенный в примеч. 182 и 183 главы III.

вещам их видовую определенность и наименования²⁴⁰. Таким образом, в качестве «подобия» *species* есть «*unum in duobus*» [«одно в двух»]²⁴¹; она единична в той форме, которая наделяет субстанцию реальным бытием, и универсальна в интеллекте, этом «вместилище умных форм», которые в своем чистом и целостном состоянии содержатся только в нем и больше нигде. Так эти два неподобия — человеческое *intelligere* и конкретное сущее — оказываются обладающими чем-то общим, хотя и в двух разных модусах. Без соблюдения этого условия познание, требующее подобия познающего и познаваемого²⁴², было бы невозможным. Но то же самое

²⁴⁰ *Exp. in Ex.*, C.f. 49^{ra}, l. 57 — 49^{rb}, l. 20 (пример, который здесь цитируется, в собственном смысле относится к чувственным *species*, но Экхарт распространяет его и на умопостижаемое интенциональное): «Secundum, non minus evidens est de colore parietis in se et in sua specie quae est in medio, in speculo et in oculo et potissime in intellectu. Nisi enim esset color aliquo modo in sua specie intentionali in oculo, non plus videretur color quam sapor, nec magis intelligeretur homo in specie et similitudine hominis quam intelligatur lapis. Est ego color, puta albedo, in oculo, nec tamen oculum denominat ut dicamus oculum album. Rursus, nisi esset color in pariete, non diceretur paries et in oculo: sed parietem efficit et in ipso est ut forma, in oculo autem est non ut forma sed ut intentio sive similitudo. Et quia forma est ad esse, intentio sive similitudo non est ad esse nec propter esse sed ad cognoscere et propter cognoscere et videre, propter hoc paries est coloratus et non videt colorem, oculus autem e converso non est coloratus sed videt colorem. Et ideo consequenter paries est similis omni colorato et dissimilis omni non colorato, oculus autem similis est non colorato omni videnti colorem et dissimilis omni colorato; et quo minus est coloratus eo magis est videns colorem et dissimilior omni colorato; quinimo, si quomodolibet esset coloratus, non videret colorem aliquem, ut ait philosophus. Id ipsum igitur, puta color, est in pariete et in oculo, sed sub alio esse aut potius sub alio modo essendi» [«Во-вторых, это не менее очевидно в отношении стены самой по себе и в ее *species*, пребывающей в среде, в зеркале и в глазу, а более всего — в интеллекте. Ибо если бы цвет не пребывал некоторым образом в своей интенциональной *species* в глазу, он был бы видим не более, чем вкус, и человек постигался бы в *species* и в подобии не более, чем постигается камень. Следовательно, цвет, например белизна, пребывает в глазу, однако, если можно так выразиться, не придает глазу именование белого. С другой стороны, если бы цвет не пребывал в стене, стена не именовалась бы стеной, в том числе и в глазу; но цвет производит стену и в ней самой, как форма, и в глазу, но не как форма, а как интенция, или подобие. Поскольку же форма существует в отношении к бытию, а интенция, или подобие — не к бытию и не ради бытия, а к познанию и ради познания и видения, постольку стена окрашена, но не видит цвета, тогда как глаз, напротив, не окрашен, но видит цвет. И поэтому же, следовательно, стена подобна всему окрашенному и не подобна всему неокрашенному, тогда как глаз подобен всему неокрашенному и не подобен всему окрашенному; и чем менее он окрашен, тем лучше видит цвет и тем неподобнее всему окрашенному. Более того, если бы он был каким-нибудь образом окрашен, он вообще не видел бы цвета, по слову Философа. Итак, он, то есть цвет, пребывает в стене и в глазу, но в ином бытии, вернее, в ином модусе бытия]. — Об «именовании» (*denominatio*) объекта формой см. *ibid.*, f. 49^{ra}, ll. 19–21: «Formae autem rerum quae dant rebus speciem et nomen sunt in rebus ipsis formaliter...» [«Формы вещей, которые придают вещам вид (*species*) и имя, формально пребывают в самих вещах...»]; ll. 53–54: «Unumquodque enim nomen habet a forma» [«Все именуется от формы»].

²⁴¹ *Exp. in Io.*, LW III, p. 163, n. 194.

²⁴² *Ibid.*: «Similis simili cognoscitur» [«Подобное познается подобным»]. Ср.: p. 107, n. 123; p. 21, n. 26 (отрицательное выражение того же принципа). О познании подобно-го подобным см. исследование: A. Schneider, *Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch*

условие подобия необходимо для произведения к бытию: «*Omne agens, sive in natura sive in arte, agit sibi simile, et propter hoc semper habet in se ipso id cui assimilat suum effectum. Et illud est principium quo agit agens*» [«Всякий деятель, будь то в природе или в искусстве, производит себе подобное и поэтому всегда имеет в самом себе то, чему уподобляет свое следствие. Это и есть начало, через которое действует деятель»]²⁴³. Формы, которые придают вещам видовую определенность и имена, не могли бы быть произведены Богом, если бы некоторым образом не предсуществовали в Нем. Стало быть, необходимо, чтобы неподобная Первопричина имела нечто общее со своими следствиями²⁴⁴. В этом смысле причины-образцы творений в божественном Слове тоже являются «подобиями». Так как «начала бытия и познания — одни и те же»²⁴⁵, невозможно произвести или познать вещь, оставаясь ей абсолютно чуждым. Следовательно, подобия-образцы так же необходимы для творческого действия Бога, как интенциональные подобия необходимы для человеческого познания.

Термин *ens cognitivum* имеет у Майстера Экхарта два значения: он обозначает архетипы²⁴⁶ творений в Боге и в то же время — их интенциональные «образы»²⁴⁷ в человеческом интеллекте. В обоих случаях речь идет о «подобиях»; но, как и все основанное на единотожественности, *similitudo* не принадлежит тварному универсуму²⁴⁸, который сам по себе есть «область неподобия». Стало быть, именно интеллект — «сверхъестественный», ибо, отделенный от мира конкретных субстанций²⁴⁹, обнаруживает «подобия» вещей, перенося познаваемые им объекты в «умную область» — область «истинного» бытия, которая превышает «благое» бытия вещей в их собственном естестве. «*Ad hoc facit quod veritas est in*

Gleiches in antiker und patristischer Zeit, in: *Beiträge zur Geschichte des Philosophie des Mittelalters*, Supplem. II: *Festgabe Clemens Bäumker*, 1923.

²⁴³ *Ibid.*, p. 23, n. 30.

²⁴⁴ *Exp. in Ex.*, C. f. 49^a, ll. 37–45: «*Adhuc autem formae rerum non essent a Deo productae, nisi in ipso essent. Omne enim quod fit, fit a simili. Non enim esset vinum ex vite potius quam ex piro, nisi esset et prae-esset in vite, non in piro, secundum illud Mat. 7: Nunquam colligunt de spinis uvas aut de tribulis ficus. Necesse est igitur ut formae rerum quae speciem dant et denominant sint in Deo; et sic creatura omnis est similis Deo*» [«Кроме того, формы вещей не были бы произведены Богом, если бы не пребывали в Нем. Ибо все, что возникает, возникает от подобного. И вино не происходило бы от виноградной лозы, а не от груши, если бы не существовало и не пред-существовало в лозе, а не в груше, по слову Матфея, 7, [16]: *Собирают ли с терновника виноград или с репейника смоквы?* Итак, необходимо, чтобы формы вещей, дающих виды (*species*) и наименования, пребывали в Боге; и, таким образом, всякая тварь подобна Богу»].

²⁴⁵ *Exp. in Io.*, LW III, p. 21, n. 26: «*Eadem autem sunt principia essendi et cognoscendi, nec quodquam per alienum cognoscitur*» [«Ибо начала бытия и познания — одни и те же, и ничто не познается через чуждое»]. — Ср. примеч. 209.

²⁴⁶ Именуемые в немецких творениях «образами» (*bilde*). См. примеч. 133.

²⁴⁷ См. выше примеч. 226: «*Species sive imago, qua res videtur et cognoscitur*» [«Форма, или образ, через который вещь видится и познается»].

²⁴⁸ *Serm. lat.* XXIX, LW IV, pp. 268–269, nn. 302–303. См. выше, примеч. 11.

²⁴⁹ См. выше, с. 206–210.

intellectu non ut res est aut natura, sed est in ipso ut intellectus, particeps divini intellectus... Hinc est quod secundum Augustinum et Platonem intellectus, veritas, virtus, scientia sunt de mundo et regione supernaturali» [«Это объясняется тем, что истина пребывает в интеллекте не как вещь или природа, но пребывает в нем как интеллект, причастник божественного интеллекта... Поэтому, согласно Августину и Платону, ум, истина, добродетель, знание принадлежат миру и области сверхъестественного»]²⁵⁰.

8. Семенные логосы и божественное Слово

Как мы видели, ничто из того, что принадлежит к порядку «подобного», «общего», не приложимо к производящей Причине, творящей «суппозиты» *sub ratione esse* [в отношении бытия]²⁵¹. Универсальность тварного сущего, позволяющая классифицировать *entia* по родам и видам, не является атрибутом «внешнего» бытия как такового, бытия «следствий»; она принадлежит образцовой причинности *sub ratione unius* [в отношении единого]: причинности, которая предполагает причастность следствия его сущностной причине²⁵², отношение конкретного к абстрактному, частного к общему, множественного к Единому. Стало быть, речь идет о внутреннем отношении «начатого» к его «началу», по ту сторону производящей причинности, в той области, где тварное бытие — это не просто следствие, но и «формальное выражение» своего прообраза²⁵³. Природа, внутренняя по отношению к интеллекту, действует, по словам Темистия, «*tamquam rememorata a causis altioribus*» [«как припоминаемая высшими причинами»] именно в силу этой причастности тварного суппозита к причине-образцу — причастности, осознать которую способны лишь наделенные интеллектом существа, познавая вещи в их «началах», коими образованы их сущности. Таким образом, природный деятель осуществляет свою причинность, подчиненную всеобщим началам, когда порождает себе «подобное», другого индивида того же вида²⁵⁴. Чтобы объяснить это скрытое присутствие общего в частном, Майстер Экхарт использует, развивая его, учение о «семенных логосах» из «Буквального толкования на книгу Бытия» («*De Genesi ad litteram*»)²⁵⁵. У св. Августина оно служит объяснением того, каким образом Бог, создавая новые сущие, продолжает действовать в мире, совершенном и упорядоченном раз и навсегда в течение шести дней творения²⁵⁶. Но не предварительное творение в первоначальных зародышах и не последующее сохранение биологических видов интересуют тюрингского доми-

²⁵⁰ *Exp. in Sap.*, in: *Archives...* IV, p. 360.

²⁵¹ См.: БТ. 2007. Вып. 41. С. 97–100.

²⁵² См.: БТ. 2003. Вып. 38. С. 219–222.

²⁵³ *Exp. in Sap.*, in: *Archives...* IV, p. 246.

²⁵⁴ См. примеч. 217.

²⁵⁵ *Exp. in Genes.*, I^a ed., LW I, p. 67, n. 98.

²⁵⁶ *De Genesi ad litteram*, V, c. 7 (PL 34, col. 328); VI, c. 6; c. 10 (col. 342–343; 346) и *passim*.

никанца, когда он говорит об этих «первых и начальных причинах, которые Августин назвал семенными логосами»²⁵⁷. У Экхарта это стоическое понятие призвано обосновать познаваемость творений, соотнося последующее по отношению к вещам человеческое познание с божественным пред-знанием, «в начале» определившим неизменные сущности всего сотворенного.

У св. Августина «тайные и невидимые логосы», первично посеянные в «водную стихию», суть тварные начала, призванные поддерживать в растительных и животных природах их сообразность божественным идеям, заключенным в Слове, через Которое все начало быть. Стремясь, подобно Плотину, избежать опасности детерминизма²⁵⁸, а также по соображениям, связанным с Писанием, св. Августин ограничил поле деятельности семенных логосов природами, подчиненными закону воспроизводства²⁵⁹. Несмотря на общность имени (*rationes*), нельзя отождествлять августиновские семенные логосы, эти зародыши органических природ, предсуществующие в материи, с творческими идеями Бога, предшествующими возникновению всех тварных сущих без исключения. У Майстера Экхарта тайное присутствие семенной силы простирается на все тварные природы, ибо оно составляет необходимое условие их познаваемости: «*Sciendum ergo quod virtus seminalis rerum universaliter stat in obscuris abdissimorum principiorum cuiuslibet rei, qualia sunt genus et differentia quae speciem sive naturam et essentiam fundant et constituunt*» [«Итак, надлежит знать, что семенная сила вещей вообще заключается во мраке сокровеннейших начал всякой вещи, каковыми являются род и видовое отличие. Они основывают и образуют вид, или природу и сущность»]²⁶⁰. Настаивая на «внутреннем присутствии» семенной силы в тварных субстанциях²⁶¹, Экхарт различает степени этого внутреннего

²⁵⁷ *Exp. in Genes.*, I^a ed., loc. cit. — Резюмируя этот аспект учения о «семенных логосах», Майстер Экхарт просто скажет: «*Secundo notandum, quod Deus simul creavit caelum et terram et omnia quae in eis sunt in statu suo et plenitudine sua, in species perfecta et forma et in eleccione accidentium, sed non simul apparuerunt. Exemplum de agricul- lo seminante simul diversa genera seminarum in terra. Pars autem oritur post unum diem, alia pars post 2 dies, alia pars post 3 dies; sed omnia semina proiecta fuerunt in una hora*» [«Во-вторых, надлежит заметить, что Бог одновременно создал небо и землю, и все, что на них, в их надлежащем состоянии и полноте, в совершенном виде, и форме, и подборе акциденций; но они проявились не одновременно. Пример — земледelec, одновременно сеющий в землю разные семена. Часть их дает всходы через день, другая часть — через два дня, третья — через три дня. Но все они были брошены в землю в один и тот же час»] (*Ibid.*, p. 54, n. 18). Издатель дает здесь ссылку на текст Маймонида.

²⁵⁸ *Enn.* III, 1, 7, ed. «Belles Lettres», III, p. 14.

²⁵⁹ *De genesi ad litteram*, VII, c. 24 (PL 34, col. 368: разумная душа Адама, сотворенная совершенной в первый день, была вложена в животное тело, развившееся из зародыша, пред-сформированного в стихиях).

²⁶⁰ *Exp. in Genes.*, I^a ed., LW I, p. 67, n. 98.

²⁶¹ *Ibid.*: «...li “in” in proposito notat intraneitatem» [«...где “в” означает внутреннее присутствие»]. — Комментируемый текст — это текст книги Бытия, 1, 11: «*Faciens fructum*

присутствия общего в частном²⁶² — степени тайной причастности формы, индивидуализированной в материи, к той сущностной причине, которая утверждает каждое сущее в его роде и виде²⁶³. Так как «*species* содержатся лишь в нагих и чистых умах», как часто повторяет Майстер Экхарт, ссылаясь на Порфирия²⁶⁴, этот сущностный аспект тварных вещей, не актуализированный и не явленный в их собственных природах, обнаруживается лишь в умопостигаемой *species*, то есть в умопостигаемом «подобии» формы в человеческом интеллекте. Следовательно, *intraneitas* [внутреннее присутствие] семенных логосов в субстанциях принадлежит к уровню интеллекта, который соприроден «внутреннему характеру» познания²⁶⁵.

Семена, призванные подчинить вторичную причинность тварных форм «началам» видов и родов, служат для человеческого интеллекта зародышами всего познаваемого естественным путем. Майстер Экхарт называет *semen scientiarum* [семенем наук] этот *habitus* [природный навык] начал, позволяющий человеку в умозрительном постижении отличать истинное от ложного. Тот же самый свет разума, который выступает в нас началом «божественного и высшего света», позволяет также различать в практическом постижении добро и зло. Следовательно, он не только является семенем наук в интеллекте, но и *semen virtutis*

iuxta genus suum, cuius semen in semet ipso sit) [...приносящее по роду своему плод, в котором семя его на земле]. — Естественная потенциальность материи в сравнении с формой, ее «приниженность», тоже может быть названа *semen* (*Lib. Parabol. Genes.*, C. f. 39^{ra}, ll. 38–42).

²⁶² *Ibid.*, pp. 67–68, n. 99. — Ср. pp. 89–90, n. 270 (относительно слов *per memet ipsum iuravi* — «Мною клянусь», Быт. 22, 16). — Выражение *in memet ipso* [«во мне самом»] соответствует трем ступеням «внутреннего присутствия»: 1) акциденции (*in*); 2) видо-вому отличию (*in memet*); 3) роду (*in memet ipso*).

²⁶³ Эти три ступени, в которых осуществляется *perfecta intraneitas* [совершенное внутреннее присутствие], суть «длина, ширина и глубина, или высота» (ср. Еф. 3, 18) каждого предмета. См. *loc. cit.* и сл., р. 68, n. 100. Ср. немецкую проповедь II (DW I, р. 182), где эти три измерения сравниваются с тремя родами познания: чувственным, рациональным и интеллектуальным. В этом можно разглядеть зависимость Майстера Экхарта от одного места из *De anima* (I, 2, 404 b 18–27), где Аристотель приписывает Платону использование в его устном учении пифагорейской теории четвериц. См. P. Kurcharski, *Études sur la doctrine pythagoricienne de la Tétrade*, ed. «Belles Lettres», 1954.

²⁶⁴ См.: БТ. 2007. Вып. 41. С. 94 и примеч. 165; ср. выше, с. 258–259.

²⁶⁵ См.: БТ. 2005. Вып. 40. С. 40–42. См. этот фрагмент из *Lib. Parabol. Genes.*, C. f. 30^{rb}, ll. 56–61, где Майстер Экхарт хочет подчеркнуть превосходство интеллекта над волей: «Primo, quia accipit (intellectus) ex sui natura rationem rerum, "quod quid est" sive quidditatem nudam, voluntas autem accipit rem iam extra, in materia, obumbratam et permixtam alieno, nec plenam nec perfectam. Secundo, quia accipit intellectus, iuxta nomen suum intus, in principiis essentialibus et causalibus, ipsum rem» [«Во-первых, он (интеллект) в силу своей природы принимает в себя сущность вещи, "то, что она есть", то есть голую чтойность; воля же принимает вещь уже внешнюю, в материи, затемненную и смешанную с иным, неполную и несовершенную. Во-вторых, интеллект, согласно своему имени "intus" <внутри>, принимает в себя саму вещь, в ее сущностных и причинных началах»].

tis [семенем добродетели] в разумной воле²⁶⁶. Этот «свет лица» Господа, запечатленный в нас (Пс. 4, 7), пребывает вовеки и не может угаснуть вследствие греха²⁶⁷. В умозрительной области он являет себя как *habitus* первоначал, которые св. Фома называет также *scientiarum semina* [семена наук]. Это выражение, заимствованное у Аквината и понятое в смысле «семенных логосов», у тюрингского доминиканца послужит исходным пунктом весьма далекого от томизма учения о действующем интеллекте. Разумеется, чтобы постижение материальных природ стало возможным, необходимо, по мнению Экхарта, упражнение чувств; но создается впечатление, что в этой теории познания умопостигаемые *species*, извлеченные из чувственных образов [*phantasmata*], отнюдь не присоединяются к тому пребывающему в нас *lumen intellectuale* [умному свету], в коем св. Фома видел «некое подобие, причастное нетварному свету, заключающему в себе вечные сущности [rationes]»²⁶⁸. С точки зрения Аквината, умопостигаемые *species* должны обосновать познание общего, которое не вынуждало бы нас признавать, вслед за Платоном, «*universalia extra animam per se subsistentia*» [«существующие сами по себе универсалии вне души»]²⁶⁹. Кроме того, познание вещей исключительно через их причастность своим идеям, «*sicut platonici posuerunt*» [«как утверждали платоники»], было бы невозможным²⁷⁰. Как мы видели, Майстер Экхарт тоже

²⁶⁶ Речь идет о синдересисе [нравственном сознании], который Майстер Экхарт сопоставляет, цитируя Оригена, с *intellectus principiorum* [постижением первоначал] в *Lib. Parabol. Genes.*, C.f. 38th, ll. 25–46. — О синдересисе см. O. Lottin, *Psychologie et morale au XII^e et XIII^e siècles*, Louvain, 1948.

²⁶⁷ *Lib. Parabol. Genes.*, C.f. 39th, ll. 21–34: «Semen autem scientiarum habitus est principiorum quae naturaliter nota sunt omnibus, per quae habet et potest iudicare homo de veritate et falsitate, quantum ad intellectum speculativum, et inter bonum et malum, quantum ad intellectum practicum. Lumen ergo rationis in nobis, quod est principium divini et superni luminis, semen est tam virtutum quam scientiarum, de quo exponi potest illud: *Multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*. Hoc lumen semper manet et eius actor est Deus. Propter quod obscurari potest per incuriam, deleri per malitiam non potest, ut supra dictum est ex Origene» [«Семя наук есть природный навык постижения первоначал, которые по природе известны всем, через которые человек обладает истиной и ложью и может судить о них посредством умозрительного интеллекта, и различать между добром и злом посредством интеллекта практического. Следовательно, свет разума в нас, который есть начало божественного и высшего света, служит семенем как добродетелей, так и наук. В таком смысле можно понять слова (Псалмопевца): *Многие говорят: Кто покажет нам благо? Запечатлен на нас свет лица Твоего, Господи* (ср. синод. пер.: «... Яви нам свет лица Твоего, Господи!»). Этот свет пребывает всегда, и его источник — Бог. Поэтому он может затемниться через небрежение, угаснуть же через прегрешение не может, как сказано выше со слов Оригена. — Выше (f. 38^{ra}) Экхарт сослался на Оригена (IV *Гомилия на книгу Бытия*, PG 12, col. 212) в связи с неразрушимостью «образа небесного человека». — См. ту же авторитетную цитату из Писания (Пс. 4, 7), использованную в том же смысле, у св. Фомы, *Summa theologiae*, I, q. 84, a. 5 (речь идет о действующем интеллекте).

²⁶⁸ *De veritate*, XI, 1, Resp.: «Praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina» [«В нас существуют некие семена наук»].

²⁶⁹ См. примеч. 225.

²⁷⁰ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 84, a. 55.

признавал определенную роль за умопостигаемыми *species* в познании. Он даже говорил — развивая учение о «совершенном образе», по природе тождественном своему прообразу, — что, «согласно Аристотелю и вопреки Платону», вещь познается не через идею, а через *species*²⁷¹. Но что означает здесь *species* — «образ» реального объекта или его идеальный архетип? Оба решения были бы равно верными, так как вечные логосы в божественном Интеллекте и умные формы в человеческом познании равно суть «подобия» по отношению к тварным вещам. В самом деле, коль скоро умопостигаемые *species* Экхарта принимаются действующим интеллектом в «замкнутом» внутреннем пространстве чувственных вещей, из их чувственных образов [*phantasmata*], будет столь же верным утверждать, что тварные вещи принимаются в свет интеллекта, ибо он обладает их видовыми семенными логосами и служит естественным вместилищем умных форм [*species*].

Приходится признать, что зародыши естественных знаний имеют у Майстера Экхарта и у св. Фомы разный смысл. У Ангельского доктора «*semina scientiarum*», или «первые начала», — это роды и виды не вещей, а очевидных понятий (таких, как «бытие», «единство», «целое больше части»), которые актуализируются в свете действующего интеллекта всякий раз, когда он вступает в соприкосновение с данными чувственного опыта. Для св. Фомы *prima intelligibilium principia* [первые начала умопостигаемого] — это не врожденные истины и не своего рода подобия кантовских категорий. Это те пред-понятия, «предсуществование» которых в человеческом интеллекте есть не что иное, как способность интеллекта непосредственно и, так сказать, спонтанно образовывать их при познании всякой вещи, извлекая из чувственного образа умопостигаемую *species*²⁷². Совершенно иначе обстоит дело у Майстера Экхарта: *semen scientiarum*, или *habitus principiorum* действующего интеллекта, выполняет функцию, аналогичную функции «семенной силы», которая при порождении форм низшими в сравнении с интеллектом естественными деятелями призвана обеспечить их сообразность причинам-образцам каждого вида. В обоих случаях вторичная причина действует в силу высшей причинности: *habitus* науки в интеллекте, как и порождение субстанциальных форм в материи, зависит от «семенного логоса» и осуществляется *in virtute superioris* [силою высшего]²⁷³. Если действующий интеллект

²⁷¹ *Serm. lat.* XLIX, 2 (*Cuius est imago haec?*), LW IV, p. 424, n. 509: «Quinto, quod omne alienum sive aliud est extra rationem imaginis, puta lapis, color et omnia huiusmodi. Propter hoc, secundum Aristotelem, contra Platonem, cognoscitur res per sui speciem, non per ideam» [«В-пятых, все чуждое или иное внеположно сущности образа, например, камень, цвет и тому подобное. Поэтому, согласно Аристотелю и вопреки Платону, вещь познается через ее умную форму (*species*), а не через идею»].

²⁷² *De veritate*, XI, 1. — См. É. Gilson, *Le thomisme*, 5^e éd., pp. 303–304.

²⁷³ *Lib. Parabol. Genes.*, C.f. 40^{va}, ll. 1–26: «Iterum etiam, ratio in Deo (et universaliter in causa) ad duo respicit: ad cognitionem scilicet, quae per caelum, et ad generationem, quae per terram parabolice intelligitur. Ecclesiastis primo: *generatio praeterit, generatio advenit*,

у Майстера Экхарта актуализирует знание всех вещей, возводя объект на умопостигаемый уровень его вида, то это происходит именно потому, что «первые начала» тварных сущностей всегда присутствуют в интеллекте в своеобразном платоновском памятовании вечных логосов, *in abdito mentis* [в тайнике души]. *Habitus* первоначал и роль действующего интеллекта в теории познания Экхарта не имеют ничего общего с томистским аристотелизмом. Они принадлежат ноэтике, придающей августиновской иллюминации более выраженный платоновский характер, как это имеет место и у современника Экхарта, Дитриха Фрайбергского, который тоже был немецким доминиканцем. Но обратимся к текстам и приведем то место из «Притч книги Бытия», где Майстер Экхарт, опираясь на речение Писания «Всякая премудрость — от Господа» (Сир. 1, 1), заявляет: «*In virtute enim primorum principiorum naturaliter animae impressorum a Deo est virtualiter et radicaliter omnis scientia, secundum omne sui. Propter quod etiam Plato ponebat scientias animae concreatas, per studium vero et exercitium*

*terra autem in aeternum stat. Et hoc est quod hic dicitur "habebat duas filias", naturam scilicet intellectualem et corporalem vel cognitionem et generationem. Cognitione per Rachel intelligitur, unde dictum est quod Rachel erat decora faciae et venusto aspectu; generatio vero per Liam quae fecunda erat in generando, ut ibidem dicitur. Ubi adhuc advertendum quod Laban dedit utrique filiae ancillam sive servam: generationi siquidem servit alteratio, scientiae vero labor et studium sive anxietas. Ecclesiastici 1^o: qui addit scientiam, addit et dolorem. Nonnulli libri habent "laborem". In fabulis poetarum scribitur quod lecticam fribologiae (sic! вместо Philologiae) portabant duo iuvenes, labor et amor scilicet, et duae iuenculae, cura et vigilia scilicet. Istis enim quatuor, utpote servis et ancillis disponentibus, habitus scientiae acquiritur, sicut quatuor qualitatibus primis accidentalibus forma substantialis in materia. Iohelis, 2^o: Super servos meos et ancillas meas effundam spiritum meum. "Servos meos" ait "et ancillas", quia, sicut qualitates primae non educunt formam substantialem virtute propria sed in virtute agentis superioris, sic labor et studium non inducunt scientias et virtutes nisi in virtute superioris. Ecclesiastici, 1^o: Omnis sapientia a domino Deo est» [«Далее, логос в Боге (и вообще в причине) относится к двум вещам, а именно, к познанию, которое подразумевается под небом, и к порождению, подразумеваемому под землей. У Екклесиаста, 1, 4, сказано: Род проходит, и род приходит, а земля пребывает вовеки. О том же говорится в словах "он имел двух дочерей", а именно, умную и телесную природу, или познание и порождение. Под Рахилью подразумевается познание; поэтому сказано, что Рахиль была красива станом и красива лицом; порождение же — под Лией, которая была плодovита, как сказано там же. Нужно также отметить, что Лаван дал обоим по служанке, или рабыне: порождению служит пылкость, познанию же — труд и усердие, или устремленность. Сказано у Екклесиаста, 1, 18: Кто умножает познание, умножает скорбь, а в некоторых списках стоит: "труд". В повествованиях поэтов пишут, что паланкин филологии носили два юноши — Труд и Любовь, и две юницы — Усердие и Бдение. Ибо через этих четырех, как услужливых рабов и слуг, приобретаетcя навык науки, как через четыре первых акцидентальных качества — субстанциальная форма в материи. Сказано у Иоилия, 2, 29: На рабов и на рабынь в те дни излию от Духа Моего. Он говорит: "Рабов моих" и "рабынь", потому что, как первые качества выводят субстанциальную форму не собственной силой, но силой высшего деятеля, так Труд и Усердие вводят науки и добродетели только силою высшего. Сказано у Сираха, 1, 1: Всякая премудрость — от Господа»]. — Майстер Экхарт ссылается здесь на сочинение Марциана Капеллы: *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, lib. II, 143–146. См.: ed. F. Eyssenhardt (Teubner 1866), S. 41.*

sensuum ex mentis abdito ad aciem (ms. ariem) intelligentiae revocari» [«Всякая наука, согласно всему, что к ней принадлежит, виртуально и радикально существует в силу первоначал, по природе запечатленных в душе Богом. Поэтому и Платон полагал, что науки сотворены вместе с душой, а через научение и упражнение чувств вызываются из тайника души на острие ума»]²⁷⁴.

То, чем действующий интеллект обладает в тайнике души, то, что равно присутствует «*in obtrusis abditissimorum principiorum*» [«в сокровеннейших началах»] всякой тварной вещи, есть идеальный «логос», истинная — ибо «изначальная» и «сущностная» — Первопричина²⁷⁵ творений. Это «семя само по себе», семенной логос, или слово вещей, не было пред-сотворено в водной стихии земных природ, как семенные логосы Августина: оно принадлежит к области «за небесных вод»²⁷⁶. Таким образом, чувственные объекты познания, будучи взяты в их сущностных причинах, или основаниях, переносятся человеческим интеллектом в иной онтологический порядок: «*Quia altius esse habet res in ratione sua seminali quam sit esse terrenum, materiale, palpabile, visibile, ad modum aquarum quae super caelos sunt*» [«Ибо вещь в ее семенном логосе обладает более возвышенным бытием, чем бытие земное, материальное, осязаемое, зримое: бытием по способу вод, пребывающих над небесной твердью»]²⁷⁷. Действующий интеллект именно потому способен абстрагировать «умопостигаемую *species*» от чувственного образа, что он в самом себе обнаруживает «семенные логосы» всего существующего: в противном случае он не мог бы уподобить творения их сущностным причинам, дабы их познать и определить.

²⁷⁴ *Ibid.*, продолжение, ll. 26–31. См. *Prologus in Lib. Parabol. Genes.*, C. f. 24^{ra}, ll. 40–49: «Deus autem, veritas ipsa, auctor scripturae, omne quod verum est simul suo intellectu comprehendit, inspirat et intendit. Propter quod, ut ait Augustinus, ipsam scripturam sic secundavit, ut in ipsa sperserit et impressum sigillaverit omne quod intellectus omnium elicere potest. Propter quod etiam Academici ponebant omnes scientias intellectivas, puta divinas et naturales, et iterum virtutes, quantum ad scientias morales, esse animae concreatas» [«Бог, то есть сама Истина и автор Писания, одновременно объемлет Своим умом, вдохновляет и направляет все истинное. Поэтому, как говорит Августин, он так устроил само Писание, что в нем посеял и запечатлел все то, что может извлечь интеллект всех людей. Поэтому же и платоники полагали, что все созерцательные науки, божественные и естественные, а также, что касается моральных наук, добродетели сотворены одновременно с душой»].

²⁷⁵ См. *Super Eccl.*, cap. 24, C. f. 79^{rb}, ll. 44–51; Den., p. 566: «Intellectus enim est in figura aquila illa grandis, Ezech. 17, longo membrorum ductu, quae venit ad Libanum et tulit medullam cedri, id est principia rei, et summitatem frondium eius avulsit, rationem rerum scilicet in summitate causarum originalium sive primordialium, priusquam in res ipsas procedant (Denifle: prodeant), in solis puris nudis intellectibus latentes apprehendit» [«Интеллект представлен в образе того большого орла с большими крыльями, Иез. 17, 3, который долетел до Ливана и сорвал верхний из молодых побегов кедра, то есть начала вещи, и снял с кедра верхушку, что означает: он постигает логосы вещей в изобилии первоначальных, или первичных, причин скрытыми в нагих и чистых умах, прежде чем эти логосы вступят (Денифль: войдут) в сами вещи»].

²⁷⁶ См.: БТ. 2003. Вып. 38. С. 184–186.

²⁷⁷ *Exp. in Genes.*, I^a ed., p. 68, n. 100.

Упражнение чувств требуется именно для того, чтобы предоставить действующему интеллекту возможность произвести пред-знание тварных сущих в их вечных логосах, неизменно актуальных *in abdito mentis*²⁷⁸.

Нужно добавить, что необходимость прибегать к чувственному опыту не является, с точки зрения Майстера Экхарта, нормальным условием для человеческого интеллекта, «сверхприродного» по своей природе: обращение к чувствам становится необходимым для извращенного интеллекта, замутненного первородным грехом²⁷⁹. До грехопадения Адама «внешние вещи не препятствовали первому человеку ясно созерцать умопостижаемые следствия в излучении — естественном или благодатном — первой Истины»²⁸⁰. «*Ante peccatum versabatur homo in intellectuabilibus in quibus est*

²⁷⁸ Отождествление действующего интеллекта с *abditum mentis* [тайником души] св. Августина — не единственный пункт, в котором теория познания Майстера Экхарта сближается с соответствующей теорией Дитриха Фрайбергского. См. по этому конкретному вопросу тексты Дитриха, опубликованные в издании: E. Krebs, *op. cit.*, pp. 70–74 (*De tribus difficilibus articulis*) и pp. 167–168 (*Tractatus de intellectu et intelligibili*, cap. 37).

²⁷⁹ *Exp. in Genes.*, I^a ed. (вторая редакция), C. f. 18th, ll. 35–36: «Et erat rectitudo de qua Eccles. 12^o dicitur: *Deus fecit hominem rectum*. Et supra, capitulo primo, dicitur: *Spiritus Dei ferebatur super aquas*, id est lux intellectus et ratio, “super aquas”, id est super passiones in quibus cadit bonum et malum. Cum autem secutus est desideria sensibilium, incidit in necessitatem comedendi cibos malos et adaequatus est iumentis in modis ciborum suorum, secundum illud psalmi: *homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est iumentis insipientibus et similis factus illis*. In primo enim statu acceperat vesci delectabilibus intelligibilibus et delectari in quiete et pace, secundum illud supra, 2^o: *Ex omni ligno paradisi commede*, quantum ad intellectibilia, *de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas*, quantum ad sensibilia in quibus est bonum et malum. Praedictis concordat quod Thomas dicit, quod primus homo vidit Deum multo eminentius per intelligibiles effectus quam per sensibiles. A consideratione autem lucida intellectibilium effectuum impeditur homo in statu quo nunc sumus per hoc quod distrahitur a sensibilibus et occupatur circa ipsa» [«И была праведность, о которой у Экклес., 7, 29, сказано: *Бог сотворил человека правым*. И выше, в первой главе (книги Бытия), сказано: *Дух Божий носился над водою*, то есть свет интеллекта и разум; “над водою” — значит, над страстями, по отношению к которым определяется добро и зло. Но так как человек последовал желаниям чувственных вещей, он стал нуждаться в дурной пище и уподобился в своей пище скоту, как сказано в псалме (48, 21): *Человек, который в чести и неразумен, уподобляется неразумным животным и становится похож на них* (в синод. пер.: *Человек, который в чести и неразумен, подобен животным, которые погибают*). Ибо в первоначальном состоянии человек питался усадительными умопостижаемыми вещами и наслаждался в покое и мире, как сказано выше, в главе второй (книги Бытия): *От всякого дерева в саду ты будешь есть*, то есть от умопостижаемого, *а от дерева познания добра и зла, не ешь от него*, то есть от чувственного, в коем пребывает добро и зло. С этим согласуется то, что говорит Фома: что первый человек намного превосходнее видел Бога через Его умопостижаемые следствия, нежели через чувственные. Но в том состоянии, в каком мы пребываем ныне, ясному созерцанию умопостижаемых следствий препятствует то, что человек увлекается чувственным и привязывается к нему»]. — Здесь приводится следующее место из св. Фомы: *Summa theologiae*, I, q. 94, a. 1.

²⁸⁰ *Ibid.*, f. 18th, l. 56 — f. 18^{va}, l. 3: «Primus autem homo non impediabatur per res exteriores a clara contemplatione intellectibilium effectuum quae incipiebat ex irradiatione primae veritatis naturali vel gratuita» [«Но первый человек не испытывал помехи со стороны внешних вещей в созерцании умопостижаемых следствий, берущем начало в естественном или благодатном излучении первой истины»]. — Ср. у св. Фомы, *loc. cit.*: «...intelligibilium effectuum, quos ex irradiatione primae veritatis percipiebat, sive naturali cognitione, sive

verum proprie, non bonum, nec intendebat sensibus in quibus cadit bonum et malum, ex VI Metaphysicae» [«До грехопадения человек без труда прозревал умопостигаемое, в коем в собственном смысле заключено истинное, но не благое; и не стремился чувствами к тому, в чем, согласно книге VI *Метафизики*, заключается добро и зло»]²⁸¹. Таким образом, земной рай был той «целостной, или умной, областью» (*regio totalis sive intellectualis*)²⁸², тем естественным уровнем наделенной интеллектом души, откуда человек пал, сделавшись внешним для себя самого через свое незаконное желание познать добро и зло, принадлежащие собственной, низшей

gratuita» [«...умопостигаемых следствий, которые он воспринимал благодаря излучению первой истины, либо в естественном, либо в благодатном познании»]. — См. весь этот фрагмент в окончательной редакции *Exp. in Genes.*, где Майстер Экхарт приводит обширные цитаты из Моисея Маймонида, пытаясь согласовать их со св. Фомой (С. f. 18^{ra-va}). Однако, по мнению еврейского аристотелика относительно первоначального состояния Адама (мнению, усвоенному Экхартом, см. следующее примечание), “non erant in eo potentiae per quas intenderet sensibilibus, nec apprehendebat illa” [«в нем (Адаме) не было способностей, посредством которых он обращался бы к чувственному, и он не воспринимал его»] (f. 18^b, ll. 7–9).

²⁸¹ *Ibid.*, f. 18^b, ll. 26–30. Такой вывод Экхарт делает из текста Маймонида, *Dux neutrorum*, I^a Pars, c. 2 (ed. Paris 1520, ff. V^a–VI^a). Цитируя Моисея Маймонида в этом первом пересмотре Комментария на книгу Бытия, Майстер Экхарт стремится превознести интеллектуальное состояние первого человека в платоновском духе, не соответствующем текстам Аквината, которые он тоже использует. В *Lib. Parabol. Genes.* тот самый текст св. Фомы, который уже цитировался выше (см. примеч. 280), угадывается в изложении, где Экхарт пытается опереться на авторитет св. Августина (С. f. 35^{vb}, ll. 43–54): «In statu enim illo homo speculabatur Deum non per inferiora et exteriora, ut per illa Deum intelligeret, sed e converso illa per Deum, ex irradiatione enim primae veritatis incipiebat eius cognitio, sive naturalis sive gratuita, et cognovit Deum in effectibus interioribus et intellectualibus. Et hoc est quod Augustinus dicit XI^o super Genesim, post medium, quod Deus loquebatur homini instituto instrinsecus, scilicet vel effabilibus vel ineffabilibus modis, sicut cum angelis loquitur, ipsa incommutabili veritate illustrans mentes eorum, ubi est intellectus nosse simul quaecumque per tempora non fiunt simul» [«В том (первоначальном) состоянии человек не Бога созерцал через низшее и внешнее, чтобы через него постигнуть Бога, а, наоборот, созерцал низшее и внешнее через Бога, ибо человеческое познание — естественное или благодатное — имело началом излучение первой истины, и человек познавал Бога в Его внутренних и умных следствиях. Именно это говорит Августин в книге XI *Комментария на книгу Бытия*, во второй половине: что Бог говорил с человеком, утвердившись внутри него, выразимо или невыразимо, — так, как Он говорит с ангелами, самой несообщаемой истиной просвещая умы тех, в ком интеллект одновременно познает все не одновременно возникшее во времени»]. — Ср. св. Августин, *De Genesi ad litteram*, lib. XI, c. 33, n. 43, PL 34, col. 447.

²⁸² *Lib. Parabol. Genes.*, С. f. 30^{vb}, ll. 51–54: «Lignum enim vitae in medio paradisi lignumque scientiae boni et mali. Notandum quod in regione totali sive intellectuali sunt duae potentiae, intellectus et voluntas. Intellectus vero praestantior est...» [«Древо жизни посреди рая и древо познания добра и зла. Надлежит заметить, что в целостной, или умной, области есть две способности — интеллект и воля. Но интеллект стоит выше...»]. С. f. 30^{va}, ll. 8–11: «Ex praemissis patet primo propter quod lignum vitae et lignum scientiae boni et mali dicuntur producta in medio paradisi, id est regione intellectuali, duo quaedam, intellectus et voluntas» [«Из сказанного выше явствует, во-первых, почему древо жизни и древо познания добра и зла называются растущими посреди рая, то есть в умной области; а два их потому, что они суть интеллект и воля»].

в сравнении с интеллектом, природе вещей. Этот потерянный рай есть *saeculum intellectuale* [умный эон], своего рода κόσμος νοητός, интериоризованный в душе; высшее совершенство разумной души, согласно Авиценне, в том, «*ut fiat saeculum intellectuale et describatur in ea forma totius, quousque perficiatur in ea dispositio esse universitatis*» [...чтобы стать умным эоном и чтобы в ней выразилась форма целого, доколе не усовершится в ней расположение вселенского бытия]²⁸³. Но это и есть тот трансфизический уровень, которого должен достигнуть метафизик, постигая сущности вещей по ту сторону внешних причин, в чисто формальном характере их чтойностей²⁸⁴. Заметим, однако, что этот рай «истинного бытия», излучающий «подобия»-образцы всех вещей, не удовлетворил бы человека, созданного не только «по подобию», но и «по образу Божиему»: для него венцом совершенства является не подобное, а Единое. «*Deus autem unus est... ideae vero plures sunt; etiam simile semper plurimum est*» [«Но Бог един... а идеи множественны; и подобное тоже всегда множественно»]²⁸⁵.

«Подобие», основанное на тождестве и укорененное в Едином²⁸⁶, находится лишь в умной области, где человеческое познание обретает причастность к божественному интеллекту. Этот умопостигаемый мир в душе предстает как единый и множественный, ибо «семена», то есть идеальные логосы, представляют собой не что иное, как множество божественных подобий, определяющих различные виды творений. Но поскольку наделенный интеллектом человек устремлен к Единому, будучи сотворен «по образу божественной субстанции»²⁸⁷, он причастен единству Интеллекта Отца, в коем все «семенные логосы» суть не что иное,

²⁸³ *Exp. in Genes.*, I^a ed. (пересмотренный текст CT), C. f. 12^{rb}, l. 56 — 12^{va}, l. 4: «...intellectus, ut sic, est quo est omnia fieri, non huius aut hoc decretum ad speciem. Unde, secundum philosophum, est quodammodo omnia et totum ens. Unde Avicenna 9 Metaphysicae, capitulo 7^o, sic ait; “sua perfectio animae rationalis est ut fiat saeculum intellectuale et describatur in ea forma totius, quousque perficiatur in ea dispositio esse universitatis et sic transeat intellectum instar esse totius mundi» [...интеллект, как таковой, есть то, через что возникает все; он не то и не принадлежит тому, что осуждено (познавать) через *species*. Поэтому, согласно Философу, он некоторым образом есть все, всецелое сущее. Поэтому Авиценна в книге XI *Метафизики*, в главе 7, говорит так: “Собственное совершенство разумной души — в том, чтобы стать умным эоном и чтобы в ней выразилась форма целого, доколе не усовершится в ней расположение вселенского бытия, и таким образом величина бытия всего мира не превзойдет интеллект»]. — Это место из *Метафизики* Авиценны (ed. Venetiis 1508, f. 107^{ra}), приведенное здесь в сокращенном виде, упоминается в *Serm. lat.* XI, 1, LW IV, p. 116, n. 112. Оно буквально и более точно воспроизводится в *Serm. lat. Qui odit animam suam in hoc mundo*, LW IV, pp. 460–461, n. 550.

²⁸⁴ См.: БТ. 2005. Вып. 40. С. 41–46.

²⁸⁵ *Exp. in Io.*, C. f. 121^{rb}, ll. 25–27.

²⁸⁶ *Serm. lat.* XXIX, LW IV, pp. 268–269, nn. 302–303. Cp. Actes du procès, Archives... I, p. 209: «Radix similitudinis est unum ipsum, et propter ipsum placet, sapit et delectat simile, displicet dissimile» [«Корень подобия есть само единое, и ради него подобное привлекает, радуется и улаживает, а неподобное отвращает»].

²⁸⁷ Actes du procès, loc. cit. — Это учение Экхарта, выраженное в новой редакции *Exp. in Genes.* (C. f. 12^{va-vb}) и в *Exp. in Io.* (C. f. 121^{rb}), обнаруживается и у Дитриха Фрайбергского. См. E. Krebbs, op. cit., pp. 75–76.

как единый «Логос», или «Семя». Так *semen scientiarum* Майстера Экхарта, этот сокровенный источник «первоначал» всех вещей, явленных действующему интеллекту, в конечном счете оказывается самым божественным Словом: «*Hoc semen est Verbum Dei*» [«Это семя есть Слово Божие»]²⁸⁸. Могло ли учение о семенных логосах выполнять у Экхарта иную функцию, кроме как привести все «зародыши», образующие логическую структуру тварных сущих, к совпадению в божественном Логосе, этом Первоначале формальной и образцовой причинности? В Интеллекте Отца «логосы», или «чтойности», творений отождествляются с внутренним — «молчащим» — Словом. Вот почему, говоря о причинах-образцах, или о «сущностных» причинах, в силу которых творения «суть то, что они суть», Майстер Экхарт употребляет почти все время единственное число: *semen* [семя], *ratio* [логос], *quidditas* [чтойность]²⁸⁹.

Поскольку Слово «предсуществует» в Отце, «как семя в своем начале»²⁹⁰, прежде чем быть «произведенным» через порождение и овнешнение в творении, постольку эти три вида присутствия «семенных логосов» — в Боге, в человеческом интеллекте и в трансцендентной глубине тварных вещей — нельзя отделить от другого понятия, восходящего к стоикам, которое тоже употребляется Майстером Экхартом. Выше²⁹¹ мы уже встречались с различием между логосом = *ratio*, внутренним Словом в Интеллекте Отца, и «словом» произнесенным, произведенным вовне Интеллекта, то есть сотворенным. В немецкой проповеди *Quasi stella matutina* (9) Экхарт различает три модуса «слова»: между словом-тварью (*vürbrächt wort*) и Словом в Интеллекте Отца (*unvürbrächt und unbedächt*) он вводит «слово помысленное и произ-

²⁸⁸ *Lib. Parabol. Genes.*, C. f. 39^{ra}, ll. 34–38 (продолжение текста о зародышах наук, приведенного в примеч. 267): «*Hoc semen est verbum Dei, Luc. VIII^o. De hoc enim semine Io. 1^o dicitur: "Erat lux vera quae illuminat omnem hominem", quantum ad intellectum scilicet speculativum in cognitione veri et quantum ad intellectum practicum in operatione boni*» [«Это семя есть слово Божие, Лк. 8, (11). Об этом же семени сказано у Ин 1, (9): Был свет истинный, Который просвещает всякого человека, а именно, его умозрительный интеллект — в познании истины, а его практический интеллект — в совершении добра»].

²⁸⁹ Эти три термина становятся синонимами в том фрагменте из *Lib. Parabol. Genes.*, где Майстер Экхарт говорит о *ratio*, или *quidditas*, парафразируя св. Иоанна 1, 3 (C. f. 29^{va}, ll. 13–21): «*Rerum producendarum <ratio> intra producentem est et intellectu est, semen est et ipsi convenit ex sui natura esse primum et principium. In 1^o: "in principio erat verbum". Grecus — "ratio". Ad ipsam enim, per ipsam et secundum ipsam res productae et cognoscuntur et sunt id quod sunt. Et sine ipsa cognitum et factum est nihil. Quidditas enim rerum, quae est ratio, est radix et causa prima est omnium quae de re quaecumque vel affirmantur vel negantur*» [«Логос (ratio) вещей, которым надлежит быть сотворенными, пребывает внутри творящего, в интеллекте; он есть их семя, и ему надлежит по природе быть первым и началом. Как сказано в главе первой (Ин, стих 1): В начале было Слово, греч. <логос, то есть> "ratio". Ибо к нему, через него и согласно ему сотворенные вещи познаются и суть то, что они суть. А без него познаваемое и творимое есть ничто. Ибо чтойность вещей, их логос (ratio), есть корень и первопричина всего, что утверждается или отрицается о любой вещи»].

²⁹⁰ *Exp. in Io.*, LW III, pp. 5–6, n. 4.

²⁹¹ См.: БТ. 2003. Вып. 38. С. 188–194.

веденное» (*vürbrächt und bedächt*), которое служит началом человеческого познания²⁹². Вероятно, речь идет о присутствии божественного Слова в качестве причины-образца. Это присутствие остается скрытым и виртуальным во внешнем *ens reale*, осуществляясь в виде ставших единичными субстанциальных форм, которые суть не что иное, как «тварные слова» [логосы]; и делается явным в *ens cognitivum*, внутренне свойственном душе. Здесь «логосы» предстают как формальные основания сущностей, просвещающие интеллект, «способный к Богу», то есть к восприятию «света Премудрости», который не вмещаем *ens in natura* [природным сущим]²⁹³. Тем не менее, поскольку в этой сверхприродной умной области слово выражает родовые и видовые «формальные основания» тварных сущих, оно оказывается некоторым образом «произнесенным» (*vürbrächt*), хотя и пребывает внутри Интеллекта (*vernünftigkeit*), ибо является «мыслимым» (*bedächt*). Эту выразимую в мышлении интериорность нужно отличать от абсолютно внутреннего способа бытия, которое принадлежит в Отце Слово, этому «немыслимому» Логосу-Ratio. Ибо Он неразлично и сущностно тождествен Интеллекту Отца, который мыслит Его в Его единстве, где нет места «подобию». Но подобие укоренено именно в этом абсолютном единстве Слова с его Началом: опираясь на единство, оно поднимается на новый уровень умной инте-

²⁹² *Serm. all.* 9, DW I, p. 157: «Ez ist ein vürbrächt wort, daz ist der engel und der mensche und alle crêâtûren. Ez ist ein ander wort, bedächt und vürbrächt, dâ bî mac ez komen, daz ich in mich bilde. Noch ist ein ander wort, daz dâ ist unvürbrächt und unbedächt, daz niemer ûmkumet, mêr ez ist ewiglich in dem, der ez spricht: ez ist iermê in einem enpfâhenne in dem vater, der ez spricht, und inneblibende. Vernünftigkeit ist allez inwert wûrkende» [Есть изреченное слово: это ангел, и человек, и всякая тварь; есть слово другое, задуманное и изрекаемое, посредством него у меня получается что-то представить в себе. Есть же еще одно слово, незадуманное и неизрекаемое, оно никогда не выходит наружу; нет и нет, оно вечно находится в Том, Кто его произносит. Оно во Отце, Который Его изрекает, всегда в восприятии и всегда пребывая внутри. Разум в действии всегда направлен вовнутрь]. — См. замечания издателя (Quint) о затруднениях, которые вызывает в рукописной традиции фраза, относящаяся к Слово в человеческом познании. Верно Schmold, опираясь на один-единственный манускрипт, но руководствуясь при этом важными соображениями внутренней критики, предлагает чтение: «bedächt und unvürbrächt»: *Die deutsche Begriffssprache Meister Eckharts. Studien zur philosophischen Terminologie des Mittelhochdeutschen*, Heidelberg 1954, SS. 112–116.

²⁹³ *Exp. in Sap.*, in: *Archives...* III, pp. 415–416: «Lumen quidem sapientiae, sub ratione sapientiae, non recipitur in corporibus, sed nec in anima rationali ut natura sive ens est in natura, sed in ipso (intellectu) solo, in quantum intellectus est, superius aliquid est et divinus, secundum quod “genus Dei sumus”, Act. XVII (v. 28), secundum quod ad imaginem sumus increati Dei; eo enim imago est, quo Dei capax est, ut ait Augustinus... Item quod ipse Augustinus docet quod in abdito mentis semper lucet, quamvis lateat, lumen divinum» [«Свет премудрости, поскольку она — премудрость, принимается не в телесные сущие, но и не в разумную душу как в природу или природное сущее, а только в сам (интеллект), поскольку он — интеллект, нечто высшее и божественное, согласно тому, что мы *Ego и род* (Деян. 17, 28), согласно тому, что, по образу Бога, мы нетварны. Ибо образ — в том, что способно к Богу, как говорит Августин... Далее, сам Августин учит, что в тайнике души всегда сияет, хотя и скрыто, божественный свет»]. — См. *ibid.* (примеч.) ссылки на св. Августина.

приорности, где рожденное Слово исходит в дело творения, не лишаясь своего единства с Отцом²⁹⁴. Здесь ангельские и человеческие умы участвуют в познании Творца через познание творений в их «логосах», или формально-образцовых «подобиях». Это «сверхъестественная» область «истинного бытия», область универсалий, которые содержатся лишь в «чистых умах», не смешанных с природой тварных суппозитов. «Познавательное бытие» в душе принадлежит, следовательно, к области, промежуточной между божественным «нетварным» и «тварным» в собственном смысле: области, причастной тому и другому и способной принимать у Майстера Экхарта неоднозначную характеристику «нетварной» применительно к человеческому умопостижению.

9. Интеллектуальный «нигилизм» и «нетварность» умного постижения

Мы обнаруживаем «подобие» в умной области «истинного бытия», где человеческий интеллект принимает откровение сущностей творений, предмыслимых в божественном Слове. Но хотя подобие основано на единстве и принадлежности интеллекту, оно подразумевает момент двойственности и представляет собой *unum in duobus* [одно в двух]²⁹⁵. Поэтому его недостаточно, чтобы дать познать Бога: ведь человек должен достигнуть Его в Его абсолютном единстве. Тем не менее, подобия достаточно для того, чтобы сделать возможным познание тварных сущих: они познаются в их нетварных логосах, началах творческого действия, которым Бог «уподобляет» тварные следствия²⁹⁶. В этом смысле *ens cognitivum in anima*, через которое мы познаем сущности творений, соотносится скорее с Творцом, нежели с творением²⁹⁷. В самом деле, мы видели, что учение о семенных логосах позволяет Майстеру Экхарту основать познание творений на естественном откровении Слова Божиего, этого Семени, или «Логоса» в собственном смысле, содержащего в Своем изначальном единстве «неизменные живые сущности» всех вещей²⁹⁸. Но

²⁹⁴ Майстер Экхарт проводит здесь различие между присутствием Слова «in Principio» (в Начале) и «apud Patrem» (у Отца). См., например, *Exp. in Io.*, LW III, pp. 29–31, nn. 35–36; pp. 34–35, n. 41.

²⁹⁵ См. выше, примеч. 241. Cp. *Serm. lat.* XXIX, LW IV, p. 269, n. 303: «Omnia huiusmodi dicuntur unum in multis quod nusquam est et nunquam nisi in intellectu, nec est, sed intelligitur» [«Все это называется единым во многом и не пребывает нигде и никогда, кроме как в уме: не есть, но мыслится»].

²⁹⁶ См. выше, с. 269–272.

²⁹⁷ См. выше, с. 263–264 и 267–269.

²⁹⁸ См. выше, с. 280–281. Cp. *Exp. in Io.*, LW III, p. 12, n. 13: «Ipse enim Dei, *verbum in principio*, ratio est, “ars quaedam”, “plena omnium rationum viventium incommutabilium, et omnes unum in ea”, ut ait Augustinus, *De Trinitate* I, VI, capitulo ultimo» [«Слово в Начале есть сам логос Бога, “некое искусство”, “исполненное всяческих неизменных логосов живых существ, и все они в нем одно”, как говорит Августин, *О Троице* I, VI, в последней главе»]. — См. PL 42, col. 931.

хотя Слово и является «Художеством, пребывающим в Художнике» как в своей собственной Жизни, оно, тем не менее, «исходит» вовне в действии творения²⁹⁹. Откровение идеальных логосов (а также множественность этих нетварных «подобий») в умной области предполагает, следовательно, излучение Слова *ad extra*, в творение. Так в экзегезе Экхарта возникает тема *Lux in tenebris lucet* [«Свет во тьме светит», Ин. 1, 5]. Слово является Себя в творении через манифестацию той нетварной жизни, которой вещи обладают в Нем как в «свете человеков», «непостижимом» для «тьмы» тварной инаковости (Ин. 1, 4–5). Будучи сам по себе, в божественном Уме, невидимым, этот свет светит лишь во внешней тьме; но именно он являет человеческому интеллекту истинное бытие вещей³⁰⁰. Стало быть, в определенном смысле наше познание зависит от внешнего, тварного бытия: оно причиняется вещами, подобно тому как вещи были причинены божественным познанием. Но эта двойная причинность, подразумевающая необходимость существования тварного мира для того, чтобы вещи могли быть познаны человеком в их вечных логосах, должна в конечном счете поставить творение как бытия, так и «бытия в познании» в соответствующую зависимость от производящей Причины, или Слова в Интеллекте Отца. Можно сказать, что мир не существовал бы, если бы не был познаваемым для людей, ибо он начал быть именно потому, что Бог познал его, прежде чем он начал быть³⁰¹.

Вне «подобия», необходимого для творения и познания, мир не был бы ни сотворимым, ни познаваемым. Но подобие относится к познанию

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 33, n. 40: «...verbum sive ars manet in artifice, quamvis foras procedat in opere» [«...слово, или художество, остается в художнике, хотя исходит вовне в произведении»].

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 62, n. 74.

³⁰¹ *Lib. Parabol. Genes.*, C. f. 29^{va}, ll. 1–13: «Quinto sic, in exemplo: domus producta ab artifice aliis et ab aliis non videretur nisi prius esset facta ab aliquo. Ipsa tamen non potest esse facta ab illo, nec extra illum, nisi prius antequam sit facta ab eo aliquo modo habuit esse sive aliquod esse. Alioquin non esset arte sed sorte, nec esset similis a simili. Et hoc est quod communiter dicitur, quod creaturae se habent ad creatorem sicut artificata ad artificem. Et Augustinus dicit quod mundus iste, nisi ipse esset nobis notus, non esset. Ipse autem mundus non esset nisi Deo antequam fieret notus fuisset. Ratio est quia nostra scientia causatur a rebus, scientia vero ipsa Dei causa est rerum ut sint» [«В-пятых, такой пример: дом, созданный художником, не был бы видим другими и для других, если бы прежде не был кем-то построен. Но он не мог бы быть построен им и вовне его, если бы прежде, чем быть построенным, некоторым образом не имел бытия или чего-то от бытия. В противном случае он был бы произведен не искусством, а случаем, и не был бы подобным от подобного. Именно в этом смысле обычно говорят, что творения относятся к Творцу, как произведение художества к художнику. И Августин говорит, что этот мир не существовал бы, если бы не был нами познаваем. Причина этого в том, что наше знание причиняется вещами, но знание в Боге само служит причиной бытия вещей»]. — Ср. Thomas Aquinas, *Sup. II Sent.*, d. 18, q. 1, a. 2: «Emanatio creaturarum a Deo est sicut artificiorum ab artifice: unde sicut ab arte artificis effluunt formae artificiales in materia, ita etiam ab ideis in mente divina existentibus fluunt omnes formae et virtutes naturales» [«Исхождение творений от Бога подобно исхождению произведений художества от художника; поэтому, как от искусства художника истекают искусственные формы в материю, так и от идей в божественном уме в существующие (вещи) текут все природные формы и силы»].

и не содержится в двух «похожих» вещах вне интеллекта³⁰². «Следовательно, «подобие» и «неподобие» противопоставляют человеческое *intelligere* «реальному бытию» тварных природ: ведь «познание» принадлежит к области внутреннего общения с Творцом, тогда как «бытие» творения предполагает зияние между творящей Причиной и ее следствиями, произведенными к внешнему «существованию». Истина, сообщенная Моисею в откровении формулы «*Ego sum qui sum*», а также парменидовский принцип единства реального приложимы исключительно к Богу³⁰³. Это Единство = Единственность бытия может распространяться на творения лишь в плане образцовой причинности, которая заявляет о себе в терминах причастности конкретного абстрактному³⁰⁴ и являет себя исключительно в постижении, где тварное сущее уже не «реально», а «когнитивно». Остается ли оно еще тварным? А если ему нужно приписывать «нетварность», будет ли это означать, что оно божественно?

В «Парижских вопросах», где Майстер Экхарт рассматривает Первопричину исключительно с точки зрения ее «бесконечного неподобия», принцип произведения подобного подобным устранен. Последовательно проведенная апофаза противопоставления означает: если тварное есть сущее, то Бог, как неподобная Причина сущего, есть чистое *intelligere*, не имеющее ничего общего со всем тем, что есть *ens* или *esse*. Так как все было сотворено Словом, всецело принадлежащим Интеллекту и, стало быть, вовсе не заключающим в себе бытия, текст св. Иоанна (1, 3): *Omnia per ipsum facta sunt* [«Все чрез Него начало быть»] нужно читать с логическим ударением на последнем слове, «*ut ipsis factis ipsum esse post conveniat*» [«так, что после сотворения (вещей) им было придано само бытие»]³⁰⁵. Это противопоставление *intelligere* и *esse*, взаимно исключающих друг друга, поскольку одно служит причиной другого, возникает вновь, но в обратном порядке, когда речь заходит о нашем познании вещей: в противоположность божественному постижению, которое есть Причина всего, что есть, и превышает сущего, наше познание, причиненное вещами, «подпадает» под *ens* и «нисходит» к не-сущему. Как и божественное *intelligere*, хотя и на другом основании, ангельское и человеческое постижение не имеет *esse*³⁰⁶. В контексте «Парижских вопросов», где *esse* призвано означать в собственном смысле формальное бытие творений, их «основание сотворимости», этот интеллектуальный нигилизм, распространенный на познавательные акты разумных творений, равнозначен признанию нетварного характера нашего *intelligere*.

В самом деле, во время своих парижских диспутов Майстер Экхарт

³⁰² *Serm. lat.* XXIX, LW IV, p. 269, n. 303.

³⁰³ См.: БТ. 2004. Вып. 39. С. 81–82.

³⁰⁴ Согласно принципу *in quantum* [принципу редупликации] и образцовому отношению *iustum* [справедливого] и *iustitia* [справедливости].

³⁰⁵ *Utrum in Deo...* LW V, pp. 40–41, n. 4.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 44, n. 8. Cp. *Utrum intelligere angeli...* p. 54, n. 10.

отстаивал этот тезис в «*Quaestio*», «Вопросе», известном нам только по цитатам у францисканца Гонсалве из Бальбоа, подвергнувшего критике *rationes Equardi* [доводы Экхарта]³⁰⁷. В VI аргументе в защиту превосходства интеллекта над волей доминиканский учитель заявлял, что *intelligere*, в противоположность *diligere* [желанию, стремлению], было «*increabile in quantum huiusmodi*» [несотворимым как таковым]³⁰⁸. Этот тезис о «несотворимости» интеллектуального действия, осуществляемого тварными существами, — всего лишь следствие разъединения между *intelligere* и *esse*. В этом смысле оно не обязательно подразумевает чистую и простую атрибуцию божественного характера постижению, свойственному ангельским или человеческим умам; тем не менее термин *increabile* принимает тонкое и двусмысленное значение нейтральности по отношению ко всему тому, что, будучи тварным, наделено формальным бытием. Как и божественное *intelligere*, наше постижение не есть ничто из того, что есть; не имея ничего общего с чем бы то ни было тварным, оно обладает тем характером *impermixtio*, несмешанности, который придает интеллектуальному действию Бога суверенную свободу перед лицом всего им произведенного³⁰⁹. Однако *intelligere* разумных существ, «не смешанное» с внешними следствиями Первопричины, не является «нетварным» в том же самом смысле, в каком нетварен божественный интеллект.

Нужно также заметить, что небытие (и, следовательно, «несотворимость») соотносится с познавательной операцией, ангельской или человеческой³¹⁰, а не с приобретенным знанием (*scientia*)³¹¹ и не с интеллектом как природной способностью души. В самом деле, наша интеллектуальная способность в некотором смысле определена; интеллект есть *aliquid* [нечто], поскольку он принадлежит субъекту, душе, представляющей собой тварное сущее³¹².

³⁰⁷ О «Вопросе» Гонсалве *Utrum laus Dei in patria sit nobilior eius dilectione in via*, а также о «*rationes Equardi*» см. примеч. 169.

³⁰⁸ LW V, p. 60, n. 11: «(6) Item: est increabile in quantum huiusmodi. Unde area in mente non est creabilis. Istaе autem non conveniunt ipsi diligere. Quare, etc.» [(6) Далее: (постигание) как таковое несотворимо. Поэтому в умной душе имеется нетварная область. Но это не относится к стремлению как таковому. Поэтому, и т. д.]. — О мифе о «мистическом начале», который основан на ложной интерпретации этого текста, см. примеч. 30 к главе II и ниже примеч. 322.

³⁰⁹ *Utrum intelligere angeli...* LW V, p. 50, n. 2.

³¹⁰ Это явствует из самого названия вопроса об ангельском постижении: *Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit unum esse*. — См. LW V, p. 53, n. 8: «Quare in intellectu non invenitur ratio entis, et sic intelligere non est esse aliquid, ut nominat actionem» [«Почему в интеллекте не находится формальное основание сущности, и, таким образом, постижение, поскольку оно называет действие, не есть некое бытие»].

³¹¹ *Ibid.*, p. 52, n. 6.

³¹² *Ibid.*, p. 53, n. 7: «Cum dices: si intellectus est (nec) hic nec nunc nec hoc, ergo penitus nihil est, dico quod intellectus est potentia naturalis animae. Sic est aliquid, quia anima est verum ens, et ut verum ens principiat suas potentias naturales» [«Если ты скажешь: интеллект не есть ни здесь, ни теперь, ни вот это, значит, он вообще ничто, я скажу, что интеллект есть природная способность души. Стало быть, он есть нечто, ибо душа — истинное сущее и, как истинное сущее, служит началом своих природных способностей»]. —

Тем не менее, он остается неопределенным³¹³, чуждым всему, что является сущим³¹⁴, а значит — «несотворимым»³¹⁵ в той мере, в какой выполняемая им операция состоит в отвлечении всего познаваемого от пространственно-временных условий³¹⁶ и от любых других детерминаций единичного сущего, подчиненного десяти аристотелевским категориям³¹⁷. Поскольку индивидуальные субстанции образуют в учении Майстера Экхарта тварное сущее в собственном смысле и поскольку, с другой стороны, в «Парижских вопросах» термины *esse* и *ens* зарезервированы исключительно за творениями, постольку мы вынуждены — в этом особом контексте — признать, что производимое в тварном умпостижении абстрагирование есть своего рода сведение всего познаваемого к небытию, или, другими словами, к «несотворенному» состоянию. Действительно, эта операция, берущая начало в конкретном сущем (*ens*) и направленная на его небытие (*non ens*), в противоположность божественному Интеллекту, трансцендирует тварный мир, если можно так выразиться, сверху донизу, абстрагируя объекты познания от бытия, которое служит для них «основанием сотворимости».

Но это абстрагирование, это совлечение всего, чем творения определяются в их собственном бытии, составляет отрицательное условие возвращения к боговидному состоянию, коим они обладают в их Причине. Нужно покинуть *bonum*, связанное с тварными субстанциями постольку, поскольку они являются объектами воли, и в результате обрести возможность перенести познаваемую вещь, как объект интеллекта, на уровень *verum*: «*Recedit a bono et vadit ad rationem optimi et ibi induit deiformitatem*

Двумя строками выше Майстер Экхарт говорил: «*Intellectus, in quantum huiusmodi, non est aliquod ens nec habet aliquod esse*» [«Интеллект как таковой не есть некое сущее и не обладает никаким бытием»]. Это свидетельствует о том, насколько острожно следует продвигаться исследователю, если он хочет уловить подлинную мысль Экхарта. Нельзя упрощать ее, пренебрегая текстами, которые противоречат заранее принятой критической концепции; нельзя также избегать трудностей интерпретации сложной мысли, просто объявляя ее противоречивой и непоследовательной. — Интеллект «как таковой», в своем собственном акте, отделен от всего, что есть, а значит — «несотворим». Но это не означает, что он представляет собой нетварную способность ангельского или человеческого субъекта.

³¹³ *Ibid.*, n. 9.

³¹⁴ *Ibid.*, nn. 7 и 8.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 60, n. 11. См. выше, примеч. 308.

³¹⁶ *Exp. in Io.*, C.f. 107^{ra}, ll. 57–60: «*Homo ab intellectu et ratione homo est, intellectus autem abstrahit ab hoc et nunc et secundum genus suum nulli nihil habet commune: impermixtus est, separatus est (ex III^a De anima)*» [«Человек является человеком благодаря интеллекту и разуму; интеллект же абстрагируется от *здесь и теперь* и по своему роду не имеет ничего общего ни с чем: он не смешан, отделен (согласно книге III *О душе*)»]. — Соответствующие немецкие выражения *unvermischet, abgescheiden (krefte) die mit nihte niht gemeine enhant* [несмешанные, отрешенные [силы], которые ни с чем не имеют ничего общего] в «Книге божественного утешения», ed. Quint, DW V, p. 11, где Экхарт особо настаивает на тварности духовных способностей (ll. 10–13). См. *Actes du procès*, ed. Théry, *Archives...* I, pp. 150 и 188.

³¹⁷ *Utrum intelligere angeli...* LW V, p. 51, n. 4. См. выше, с. 267–268.

et ad suam causam accedit] [«Отступает от блага, и направляется к наилучшему, и там облекается боговидностью, и обретает доступ к своей причине»]³¹⁸. Другими словами (уже не словами «Парижских вопросов»), чтобы тварный объект познания облекся своим *esse primum* [первичным бытием], интеллектуальным и божественным, и был познан в чтойности, которая служит его сущностной причиной, он должен быть совлечен своего *esse secundum* [вторичного бытия] — бытия конкретной субстанции. Чтобы поместить творения в свет их сущностных логосов, человеческому интеллекту приходится некоторым образом «заново творить» их, сводя их к интенциональному «небытию». «Несотворимость» интеллекта и всего, что он подразумевает со стороны человека (чувственные и умопостигаемые *species*), по необходимости имеет для Майстера Экхарта этот отрицательный смысл «чистоты», свободы перед лицом бытия, понятого как тварная субстанциальность. «*Intelligere vadit depurando et pertingit usque ad nudam entitatem rei*» [«Умопостижение проходит через очищение и простирается вплоть до нагой существенности вещи»]³¹⁹, говорит Экхарт, на миг нарушая терминологическое правило, которое он сам установил себе в том *Quaestio* и согласно которому бытие противопоставляется *intelligere*, исключаясь из всего, что принадлежит божественному или тварному интеллекту.

В том же «Вопросе», направленном против «волютаризма» францисканского богослова, Майстер Экхарт называет *intelligere* «субсистирующим»³²⁰ (чтобы избежать термина *ens* — «сущее») и «несотворимым». Он добавляет: «*Unde arca in mente non est creabilis*» [«Поэтому ковчег в уме несотворим»]³²¹. «Несотворимость», о которой здесь идет речь, — это «небытие» умопостижения и, в частности, интенциональное небытие *species* ковчега, приведенного в качестве примера³²². Это «не-бытие-сотворенным», субсистирующее в своей негатив-

³¹⁸ *Rationes Equardi* (10), LW V, p. 63, n. 18. См. *ibid.*, p. 60, n. 9: «(4) Item: ipsum intelligere quaedam deiformitas vel deiformatio, quia ipse Deus est ipsum intelligere et non est esse» [«(4) Далее: само постижение есть некая боговидность, или богооформленность, ибо Сам Бог есть само постижение и не есть бытие»].

³¹⁹ *Idem* (3), *ibid.*, n. 8.

³²⁰ *Ibid.*, n. 10: «(5) Item: intelligere in quantum huiusmodi est subsistens» [«(5) Далее: постижение как таковое субсистентно»].

³²¹ См. выше, примеч. 308.

³²² Гонсалве увидел в этом «ковчеге в душе» только то, что он означает: пример интенциональной *species*, или понятия. Отвечая Экхарту, он говорит: (*ibid.*, p. 66, n. 25): «*Unde arca in mente, etc. — creabiles*» [«Отсюда ковчег в душе и т. д. — сотворимы»]. М. Грабман, усматривая в *arca in mente* у Майстера Экхарта нетварную часть души (интеллекта?), исправляет правильное чтение Авиньонского кодекса (Cod. 1071), заменяя в своем издании (*Neugefundene Pariser Quaestiones*... S. 110) слова «*etc. — creabiles*», которые, с его точки зрения, не имеют смысла, на «*est creabilis*». Это пренебрежение к значению выражения *arca in mente* у Экхарта тем более удивительно, что текст анонимной «Суммы логики», который М. Грабман цитирует на с. 73, содержит тот же самый пример с «ковчегом в душе», призванный проиллюстрировать один из трех типов *ens in anima*, а именно, «действующее» присутствие: «*Sicut dicimus, quod arca in mente artificis, antequam stat...*»

ности: такое «не-сотворенное», которое не имеет позитивного смысла божественного «нетварного». Понятно, что двусмысленность термина *increabilis* [несотворимое], который, судя по всему, только Экхарт употреблял в значении интенционального, спровоцировало ответную реплику францисканца: «*Quod dicunt quod intelligere est subsistens et increabile, verum est de divino intelligere et non de intelligere creaturae*» [«То, что говорят об умопостижении, — что оно субсистентно и несотворимо, — истинно в отношении божественного постижения и неверно в отношении постижения твари»]³²³. В том же возражении Гонсалве замечает, опираясь на св. Августина, что «умные природы» не являются «несотворимыми»; в противном случае ангелы не были бы «произведены» и не составляли бы часть тварного мира³²⁴. Разумеется, Экхарт никогда не отрицал тварности ангелов, и аргументация Гонсалве прекрасно показывает, что он не понял тонкости позиции доминиканского учителя в вопросе о «несотворимости» *intelligere* в творениях. Даже когда Майстер Экхарт называет постижение *quaedam deiformitas vel deiformatio* [некой боговидностью или богооформленностью]³²⁵, он вовсе не утверждает, что интеллект творений божествен по своей природе или своему действию. Даже будучи «боговидным», *intelligere* разумных природ не принадлежит к Божественности. Подобно Богу, этому чистому Акту умопостижения, *intelligere* тварных сущих, сотворенное по Его образу, «очищено» от всего, что является сущим, то есть от всего, что некоторая форма определяет к бытию «тем» или «этим». Но такая независимость интеллекта перед лицом *omnia* [всего], что образует совокупность тварного универсума, есть принцип свободы выбора³²⁶ — главная характеристика «образа Божиего» в ангельских и человеческих личностях. Выражение «*deiformatio*» легко объясняется в контексте *Quaestio*, где речь идет о роли *intelligere* в обоживающем единении.

В «Книге божественного утешения» Майстер Экхарт говорит о «чистоте» (*lûterkeit*), или об «отделенности» (*abscheiden von zît und von stat*) как о собственной характеристике высших способностей, делающих человека сущим «по образу Божиему»³²⁷. Чистота (или негативная «несотворимость») *intelligere* более всего сближает человека с Богом, отделяя его от всего тварного. Через умное постижение человек стоит в своей отделенности перед чистым и позитивно нетварным Интеллектом, как утрен-

[«Как мы говорим, что ковчег в душе художника, прежде чем быть изготовленным...»]. У Майстера Экхарта тот же самый пример относится скорее к третьему модусу *ens in anima* — к интенциональному присутствию, которое автор *Summa totius logicae* называет «объективным». См. выше, примеч. 223.

³²³ LW V, p. 66, n. 25.

³²⁴ *Ibid.* — Возможно, именно для того, чтобы ответить на это возражение Гонсалве, Майстер Экхарт поместил отдельно вопрос об *intelligere* и *esse* ангелов.

³²⁵ См. выше, примеч. 318.

³²⁶ *Ibid.*, “rationes” 8 и 9, pp. 61–62, nn. 13–16.

³²⁷ DW V, p. 11, ll. 5–10.

няя звезда перед солнцем. Такова тема немецкой проповеди «*Quasi stella matutuina*» [«Словно утренняя звезда»]³²⁸: человек должен приблизиться к Богу в Его неподобии тварному существу, в «том, что́ в Нем имеется наиболее собственного». Так как наиболее «собственное» имя Бога — это «Слово» (*wort*), человек, благодаря своему интеллекту, является «присловьем» (*bîwort*, «нареканием»), аналогичным божественному Слову, от коего оно неотделимо. Если блаженство состоит в одном лишь познании Бога в Его абсолютной единственности, то способность к отвлечению от всего, что не есть Бог, делает человеческий интеллект главным орудием обоживающего единения, или преобразования в Бога³²⁹.

Когда Майстер Экхарт заявляет, что тварные вещи принимают некую «боговидность» через интеллектуальную операцию, которая возвышает их до их сущностной Причины³³⁰, он, конечно, не хочет приписать обоживающее действие человеческому познанию как таковому. Самой по себе «сверхприродности» интеллекта недостаточно, чтобы реально преобразовать тварные природы. Коль скоро благодать необходима, чтобы сообщить человеку «бытие одним с Богом», то именно через благодать человек, соединенный с Богом, вместе с Ним возводит низшие в сравнении с интеллектом творения к «подобию» в Боге. В познании можно преодолеть тварное неподобие, но *regio disimilitudinis* упраздняется лишь обожением тварного сущего в благодати.

Как мы видели, в латинских проповедях Майстер Экхарт говорил об «обратном течении, или возвращении к Богу», которым упраздняется неподобие и нечистота «исхождения»; в терминах благодати — *gratia gratum faciens*³³¹. Тем не менее, технический язык богословия, говоря о «благодати» и «единении», которое ею «выполняется», или «осуществляется», неизбежно искажает высшую и невыразимую истину, которую тюрингский мистик стремился донести до своих слушателей, проповедуя о вхождении в Единство и о «прорыве» (*Durchbruch*) более благородном, чем исхождение, противопоставляющее творения Богу³³². Термина «единение» недостаточно, ибо он все еще предполагает двойственность — синергию человека с Богом на пути уподобления, всегда остающемся по сю сторону Единства. Так чем же производится обожение — благодатью или «сверхприродным» интеллектом? Для интеллекта, ведóмого благодатью в его «восхождении к Богу», это Единство всегда будет оставаться «областью бесконечного неподобия»³³³, «чужой страной, пустыней, слишком неименоваемой, чтобы дать ей имя, слишком неведомой, чтобы ее

³²⁸ *Serm. all.* 9, DW I, pp. 154, l. 7 — 155, l. 3; 156, l. 9 — 157, l. 2.

³²⁹ *Daz buoch der goetlichen træstunge*, DW V, p. 11, ll. 10–14.

³³⁰ См. выше, с. 287–289.

³³¹ См. выше, с. 213–215.

³³² Pf., LVI, p. 181, ll 13–14 (Aubier, p. 246); LXXXVII, p. 284, ll. 11–12 (Aubier, p. 259).

³³³ См. выше, с. 224–225.

познать»³³⁴. Эсхатологическая тайна единства вершится не операциональным действием; она вершится, или вечно сущетворится, в этой «неименоваемой» области не-противопоставления, где благодать уже неотличима от славы, где тварное уже не может быть противопоставлено нетварному, человеческое — божественному³³⁵. Возможно ли отнести этот «эсхатон» к будущему, коль скоро оно ускользает даже от вечности, если противопоставлять ее временной длительности? «Если бы ты мог уничтожить самого себя, пусть даже на мгновение или меньше чем на мгновение, тогда тебе в собственном смысле принадлежало бы все то, что пребывает в этой нетварной тайне внутри тебя самого»³³⁶.

Момент отрицательной «несотворимости», или «нигилизма», в учении о человеческом интеллекте отвечает у Майстера Экхарта неуклонному требованию его духовного учения: чтобы оказаться в божественном Единстве, человек должен уничтожиться в своей «сотворимости». Нетварная полнота Божественности и уничтожение человека, полностью отделенного от всего тварного, — вот два полюса, которые должны совпасть в Единстве, трансцендентном противопоставлению «неподобия» и «подобия».

³³⁴ Pf., LXXXI, p. 261, ll. 13–14 (Aubier, p. 231).

³³⁵ *Ibid.*, ll. 22–24.

³³⁶ *Ibid.*, ll. 15–17.

ОТРИЦАТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ И ПОЗНАНИЕ БОГА В УЧЕНИИ МАЙСТЕРА ЭКХАРТА*

В. Н. Лосский

Глава пятая

Splendor in medio
[Сияние посредине]

1. От уподобления к единству

Апофаза противопоставления, отвергающая применительно к Богу все то, что формально может быть приписано творениям, сопровождает, как мы видели¹, восхождение ума, который на пути уподобления, никогда не приходящего к завершению, силится достигнуть Бога в Его бесконечном неподобии. Будучи определено как противоположность подобию, неподобие в своей негативности всегда будет зависеть от позитивного термина, который оно должно исключить. Но на этом пути не будет ли Бог всегда негативно обозначаться в своей радикальной независимости по отношению к любому позитивному определению твари? Его «неподобие» будет абсолютным, только если бдительно следить за тем, чтобы мыслить его как трансцендентное противоположности подобию и неподобия, то есть как самосущее неподобие Бога-в-себе, неподобие абсолютного Единства по отношению к моменту двойственности, подразумеваемому в подобию: *similitudo enim est unum in duobus* [«ведь подобие есть одно в двух»]².

* Окончание; начало см.: БТ. Вып. 38–43/44. Перевод с французского Г. В. Вдовинной; цитаты на средневерхненемецком языке переведены на русский М. Ю. Реутиным. Оформление библиографических ссылок воспроизводит французское издание и в соответствии с нормами, принятыми в БТ, приводилось. — *Ред.*

¹ БТ. 2012. Вып. 43–44. С. 232–234.

² *Евр. In Io.*, LW III, p. 163, n. 194. БТ. 2012. Вып. 43–44. С. 269–270.

Если мы захотим помыслить неподобие Первой причины, «собственное» Бога, как неопределенность *intelligere*, изъятого из всего, что есть³, и с этой стороны противопоставить Бога как чистый Интеллект определенному бытию творений, то мы должны будем приписать это божественное свойство сущим, которые наделены интеллектом и способны уклоняться от любой детерминации, замыкающей их в тварном мире. Интеллектуальная «нетварность» есть независимость от самого себя и от всех вещей, способность ничтожиться в своей определенности для того, чтобы уподобиться Богу в неподобии всей совокупности тварного: «Быть ничем в самом себе, сделаться абсолютно неподобным и более не уподобляться чему бы то ни было: именно так человек в собственном смысле уподобляется Богу. Ибо свойство Бога, сама его природа, — в том, чтобы быть неподобным, не уподобляться ничему»⁴. Но коль скоро уподобление Богу в неподобии тварному бытию требует всецелого отречения от самого себя как подобного чему-либо, кроме Бога, надлежит равным образом отречься и от поисков Бога в его неподобии, в инаковости, ибо, познавая Бога как «Иного», мы все еще не отрываемся от тварной внешности. Здесь «восхождение ума к Богу» будет оставлено, а термины «неподобие» и «подобие», противостоявшие друг другу на пути уподобления, не будут иметь иного смысла, кроме выражения, в некоей новой диалектике, предельного перехода к единению, или, вернее, к Единству: *daz wir alsô sîn in der einekeit, diu got selbes ist, des helf uns got* [дабы и нам быть такими в Единстве, каковым является сам Бог, помоги нам в этом, Боже]⁵. Так завершается проповедь на день Вознесения: здесь тема Единства ведет за собой размышление о том таинственном вхождении Христа в божественную обитель, которой Он никогда не оставлял, «по ту сторону всякого света, всякого понимания, всякого человеческого помышления». Парафразируя св. Павла (1 Тим. 6, 16), Майстер Экхарт говорит: «Бог обитает в неприступном свете, который в самом себе есть чистое Единое»⁶. Неприступность Единого означает радикальную независимость Бога по отношению к любому тварному подобию, которому мы все еще хотели бы противопоставить Его неподобие: если Бог есть Единое, Он остается непостижимым из всего того, что не есть Он сам. Пока душа воспринимает различие, пока имеются «вне» и «внутри»,

³ *Utrum intelligere angeli...*, LW V, p. 53, n. 9.

⁴ Pf., Pr. LXXIV (*Convalescens praecepit eis, ab Ierosolymis ne discederent*), p. 235, ll. 7–9. Tr. fr. Aubier, p. 237. Что касается вопроса об аутентичности, см. Quint, *Überlieferung*, S. 645 ff.

⁵ *Ibid.*, ll. 9–10.

⁶ *Ibid.*, ll. 1–6: Unser herre fuor ze himel über alliu lieht und über alle verstentnisse und über alle begrifunge der menschen. Der alsô übertragen ist über alliu lieht, der wonet in der einekeit. Dar umbe sprichet sant Paulus «got wonet in eime liehte, dâ niht zuoganges ist und in im selber ein luter ein ist» [Наш Господь взшел на небеса выше всякого света, всякого понимания и всякого уразумения человеков. И тот вознесен выше всякого света, кто проживает в Единиче. Посему говорит святой Павел: «Бог живет в свете, куда нельзя подступиться и где — сплошное единое»].

она еще не пребывает в Единстве⁷. Чтобы оказаться в нем, необходимо, чтобы любая двойственность, этот корень противоположности между внешним и внутренним, имманентным и трансцендентным, временем и вечностью, творением и Богом, исчезла в абсолютном Единстве, которое не противоположно ничему. Однако разделяющая и противопоставляющая двойственность неизбежно определяет точку зрения, присущую творениям. Пока она сохраняется, мысль, подчиненная логическому обязательству противопоставлять «подобное» «неподобному», будет усматривать в Едином аспект неподобия. Но если мы хотим помыслить Единство, следует отбросить как первое, так и второе: «*abici tam simile quam dissimile, quousque simile transeat in unum*» [«отбрасывать как подобное, так и непод подобное, пока подобное не перейдет в единое»]⁸.

Коль скоро Единство, которое есть «Бог в себе», остается неприступным для творений, то переход подразумевающего двойственность подобного в единое, эту двойственность упраздняющее, должно быть делом исключительно божественной инициативы, без какого-либо содействия со стороны твари. Синергия человека с Богом возможна лишь на бесконечном пути уподобления, в перспективе бесконечного приближения: перспективе, которую человеческая мысль могла бы преодолеть, лишь упразднив ее, отказавшись от точки зрения, свойственной творению в его инаковости, дабы не иметь иной точки зрения, кроме божественной. Это означает, что Единство, в коем пребывает Бог, в собственном смысле потусторонне любой перспективе человеческого познания. Говоря: «Меня нашли не искавшие Меня» (Ис. 62, 1; Рим. 10, 20), Бог дает понять, что Единое, в котором и через которое совершается единение, ускользает от любых поисков, помыслов или поползновений со стороны твари. Бога не находят в поисках: Он сам находит нас «под покровом Единого», где Он «соединяется с бытием во всех вещах: *Et sub pallio et proprietate unius res omnis capit Deum... non enim est aliquid aliud prorsus*» [«И под покровом и свойством единого всякая вещь постигает Бога... ибо Он, безусловно, не есть нечто иное»]⁹. Чтобы инаковость исчезла, нужно отказаться от пути уподобления Богу. Но отказаться от бесконечных поисков бесконечно неподобного Бога означает признать, что бесконечность, неразличность и неопределенность не имеют значения негативных терминов, которые обязывали нас в перспективе восходящей апофазы противопоставлять Бога конечному, различённому и определенному бытию творений. Стало быть, мы должны оставить негативный путь противопоставления, чтобы познать Единое как позитивную Бес-

⁷ *Ibid.*, p. 234, ll. 24–26: Die wîle daz diu sêle kein underscheit verstêt, sô ist ir unrecht; die wîle daz dâ iht ûz luoget oder in luoget, sô ist dâ niht ein eineket [«До тех пор пока душа воспринимает различие, она неправа; пока что-то выглядит вовне или заглядывает вовнутрь, там нет единств»].

⁸ *Exp. In Io.*, LW III, p. 146, n. 177.

⁹ *Exp. In Sap.*, in: *Archives...*, III, p. 426.

конечность, запредельное начало всего того, что только есть позитивного в тварной конечности, коей мы не можем более противопоставлять инаковость Бога.

В «Парижских вопросах» Первопричина, искусственно сведенная к аспекту исключающей всё «чистоты», мыслилась как *Intelligere*, свободное от всего, что есть *esse*. В проповеди «*Quasi stella matutina*» аспект «полноты», включающей всё, был подчинен аспекту чистого Интеллекта, который «живет в самом себе», по ту сторону бытия. Мы приписали эту двойственность уровней в Боге оптической иллюзии, неизбежной на восходящем пути апофазы¹⁰. Но теперь искаженная тварной точкой зрения перспектива познания должна исчезнуть, ибо речь идет о единении, которое обусловлено Единством, упраздняющим «область неподобия». Ни «Парижские вопросы», ни созвучная им немецкая проповедь не оставляли места богопознанию *sub ratione Unius* [«с точки зрения Единого»]. А между тем это — единственная «точка зрения», способная послужить основанием для богословского уморения мистика. В самом деле, только единство упраздняет все то, что отделяет тварь от Бога, ибо оно исключает не что иное, как инаковость.

Как мы видели¹¹, единство есть конечная трансцендентная цель уподобления, недостижимая для взыскующих ее творений: цель, вновь и вновь отступающая в область бесконечного неподобия Бога. Тем не менее поскольку речь идет о полноте бытия, не ведающей возможного возрастания или убывания, это *esse unum cum Deo* [бытие одним с Богом], которое лишь Бог доставляет творениям по ту сторону уподобления, не заключает в себе ничего асимптотического. Единое — это не бесформенное ἄπειρον [беспредельное] божественной безмерности, а позитивное Бесконечное, которое ускользает от противоположности конечного и бесконечного, определенного и неопределенного, имманентного и трансцендентного, единого и множественного. Ибо Единое не противостоит *omnia* [всему]: оно включает его в «полноту» бытия, которым творения обладают в Боге. В латинской проповеди «*Deus unus est*» Майстер Экхарт заявляет: «*Creatura amat in Deo unum... quia unum est indistinctum ab omnibus. Igitur in ipso, ratione indistinctionis sive unitatis, sunt omnia et plenitudo esse*» [«Тварь любит в Боге единое... ибо единое неотлично от всего. Итак, в Боге, по причине неразличности, или единства, пребывает всё и полнота бытия»]¹².

«Бытие-одним-с-Богом» — это не только конечная цель, неизменно запредельная упованиям творений, устремленных к ней в жажде той полноты бытия, которой они не имеют: это прежде всего дело Бога, вечно совершаемое во вневременной одновременности акта творения и акта рождения Слова. «*In principio creavit Deus*» [«В начале сотворил Бог...»]

¹⁰ БТ. 2012. Вып. 43–44. С. 241.

¹¹ БТ. 2012. Вып. 43–44. С. 228–230.

¹² *Serm. lat.* XXIX, LW IV, pp. 264–265, nn. 297–298.

из Книги Бытия и «*In principio erat Verbum*» [«В начале было Слово...»] из Евангелия Иоанна суть два разных «начала» лишь в перспективе, которая искажена внешней точкой зрения — точкой зрения творений, находящихся по сю сторону единства. Напротив, Майстер Экхарт пытается выразить в своем рискованном умозрении единую и абсолютную точку зрения на уровне Бога и обожженного человека, с героической щедростью принимая на себя все опасности такой попытки доктринального выражения, обреченной на неудачу.

2. Противопоставление и не-противопоставление

Отрицательные выражения «неразличность», «неопределенность», которые Майстер Экхарт прилагает к Единому, призваны обозначить позитивную бесконечность Бытия, которое, не противостоя чему бы то ни было, не отвергая своей полноты, тем не менее, не позволяет заключить себя в пределы «различных» и «определенных» — ибо тварных — родов сущих. «*Dicens ergo Deum esse unum, vult dicere Deum esse indistinctum ab omnibus, quod est proprietas summi esse et primi et eius bonitas exuberans*» [«Следовательно, говорящий, что Бог един, хочет сказать, что Бог не отличим ни от чего, а это есть свойство высшего и первого сущего и его преизобильное благо»]¹³. Абсолютная позитивность Бога как Единого делает Его непознаваемым, исходя из тварной реальности, потому что формальное бытие творений всегда является отличным, «иным», нежели само Бытие. Но тогда, видимо, противопоставлению, которое служило основанием этого пути отрицания, должна прийти на смену такая диалектика, в которой Бог был бы термином, не доступным противопоставлению, упраздняющим инаковость термина «творение» в той самой оппозиции, которую еще можно было бы отстаивать со стороны твари. Приводя слова св. Августина, адресованные Богу: «*Mecum eras et tecum non eram*» [«Ты был со мной, но я не был с Тобой»]¹⁴, Экхарт комментирует: «*Mecum eras, quia indistinctus ab omnibus; tecum non eram, quia ego distinctus, utpote creatum quid*» [«Ты был со мной, ибо Ты неотличим ни от чего; 'я не был с Тобой', ибо я — отличим, поскольку есмь нечто тварное»]¹⁵.

¹³ *Exp. In Sap.*, in: *Archives.*, IV, pp. 246–247.

¹⁴ *Conf.*, X, с. XXVII, n. 38 (éd. «*Belles Lettres*», t. II, p. 268): «Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent» [в рус. пер. под ред. А. А. Столярова: «Вот Ты был во мне, а я — был во внешнем и там искал Тебя, в этот благообразный мир, Тобой созданный, вламывался я, безобразный!.. Вдали от Тебя держал меня мир, которого бы не было, не будь он в Тебе»].

¹⁵ *Exp. In Sap.*, in: *Archives.*, IV, p. 248. Напомним сходное выражение в тексте *Exp. In Ex.*, приведенное в прим. 157 к гл. 3: «*Deus autem nobiscum est, utpote indistinctus, nos autem secum non sumus, utpote distincti, quia creati et terminati*» [«Бог пребывает с нами, поскольку неразличён, мы же не пребываем с Ним, поскольку различимы, ибо тварны и конечны»].

Означает ли это, что различённое и определенное бытие, в собственном смысле характеризующее творение¹⁶, принадлежит лишь ложной перспективе тварного познания? Является ли тварное бытие иллюзией, которая призвана рассеяться? Должно ли отличное от Бога *ego distinctum* в конце концов (или изначально) слиться с тем неразличным Богом всех вещей, который всегда пребывает «со мной»? Если бы у Майстера Экхарта дело обстояло именно так, пришлось бы признать, что истинная философия немецкого доминиканца представляет собой более или менее завуалированный монизм, доктрину врожденно унивокального бытия, стоящую в одном ряду с «формальным пантеизмом» Амальрика Бентского, этого отдаленного предшественника Спинозы¹⁷. Но вправе ли мы останавливаться только на инклюзивном аспекте Единого, на его «неразличности», или *plenitudo esse* [полноте бытия], дабы сделать его исходной точкой интерпретации мысли Майстера Экхарта, и намеренно оставить в стороне исключаящий аспект — ту *puritas* [чистоту], или *impermixtio* [несмешанность] Первопричины, которая в «Парижских вопросах» побуждала мыслить ее в терминах «Познания», свободного от любого «бытия»? Отдать ли предпочтение первому или второму из этих дополнительных аспектов, рискуя безнадежно модернизировать Бога тюрингского мистика, и превратить Его либо в порождающую Природу Спинозы, либо в абсолютное трансцендентальное «Я» немецкого идеализма, — обе интерпретации будут равно чуждыми мысли, которая ищет антиномичных формулировок, чтобы в своем выражении не предать постигаемой ею истины. Совпадение включения и исключения тварной инаковости применительно к Единству Бога, имманентного и трансцендентного всему, что есть, неизбежно ускользает от тех, кто хотел бы упразднить антиномию в мысли Экхарта и пренебречь одним из двух противоречивых терминов.

Бог Майстера Экхарта пребывает *totus intra, totus extra* [всецело внутри, всецело снаружи]¹⁸; Он есть одновременно *plenitudo et puritas sui esse* [«полнота и чистота Его бытия»]¹⁹. «Полнота», потому что Бог неотли-

¹⁶ *Ibid.*, p. 247: «De natura vero creati est esse determinatum et limitatum hoc ipso quod creatum est» [«К природе тварного принадлежит определенное бытие, ограниченное уже тем, что оно тварно»].

¹⁷ G. C. Capelle, *Autour du décret de 1210: III — Amaury de Bène* (Bibl. Thom. XVI, 1932), p. 30. — Heinrich Ebeling в работе *Meister Eckharts Mystik. Studien zu den Geisteskämpfen um die Wende des 13. Jahrhunderts* (Stuttgart 1941), пытается найти у Экхарта некий «univoker Seins-Monismus» [«унивокальный монизм бытия»], напоминающий монизм Спинозы (SS. 79 ff., 103, *passim*).

¹⁸ *Exp. In Sap.*, in: *Archives...*, IV, p. 240. См. выше, прим. 150 из гл. III.

¹⁹ *Ibid.*, p. 248. — Даже в вопросе *Utrum in Deo* Экхарт не довольствуется лишь одной перспективой: рассмотрев Бога с «исключающей» точки зрения чистого *Intelligere*, он соединяет оба выражения — «чистоту» и «полноту», и завершает первый «Парижский вопрос» ссылкой на Дамаскина, вносящей поправку во все то, что было высказано отрицательным образом: по отношению к Богу отрицания имеют смысл «преизобильного утверждения» (LW V, p. 48, n. 12). Что же касается положительного значения отрицания

чим от всего, что есть сущее; и «чистота», потому что неразличённое и неопределённое бытие подобает лишь Интеллекту, который «живет через себя». Стало быть, следовало бы не только неразлично объединить в Боге все то, что есть, но и отличить Бытие как Единое от всего «иного» — того, что принимает бытие, само по себе будучи лишь сотворимым ничто. Так как Бог противостоит ничто посредством бытия, которое Он производит, противопоставление между небытием и бытием, этими двумя терминами творческого действия, проявляется лишь в творениях²⁰: сам по себе Бог остается по ту сторону любой диады противостоящих друг другу терминов. Но все-могущее действие, коим Единое производит все сущие, противопоставляет *Esse omnium — nihil*²¹ и каждое *ens* в отдельности — его собственному *non-ens*²². Так что тварная «различённость», поскольку она противостоит ничто, не противоположна божественной «неразличности», позитивно определяющей ее как «то, что есть». Бог как абсолютное Бытие, не противостоящее ничему, производит сущие, которые существуют лишь через зависимость от Него, и тем самым устанавливает новое отношение, в коем «бытие» и «не-бытие» предстают во взаимном противопоставлении, как два крайних термина, а «ничто» становится мыслимым в качестве начального термина творческого действия — *terminus a quo* творений. Чистое и простое противопоставление Творца и творения, стало быть, неприемлемо: ведь тварное сущее обретает позитивный смысл в божественном действии, которое противопоставляет его небытию. Однако и тезис о «не-противостоянии» Абсолютного относительно можно принять, лишь уравновесив его моментом противопоставления всех вещей Богу: моментом, обусловленным отношением между чисто активным термином и его противоположностью — чистой пассивностью тварного термина, производимого от небытия к бытию, которое он, чтобы существовать, принимает непрестанно²³. Если бы у Майстера Экхарта дело обстояло не так, то божественную «неразличность», не противопоставимую тварной «различности», которую она удерживает в бытии, нельзя было бы истолковать как негативный термин, которым упраздняется противоположный момент в антитетической игре: в ней противопоставление, приемлемое лишь со стороны твари, оказалось бы поглощенным бездной, неразличной со стороны Бога.

и «того, что высказано по преизобилию», оно в собственном смысле прилагается к Единому (*Exp. In Sap.*, in: *Archives.*, IV, pp. 249–250).

²⁰ БТ. 2003. Вып. 38. С. 213–216.

²¹ *Exp. In Ex.*, LW II, p. 36–37, n. 30.

²² Ср. выражение: *producitur ex non ente aliquod ad ens aliquod, puta ex non equo equus, album ex non albo* [«производится из некоторого не-сущего к некоторому сущему, например, из не-лошади — лошадь, из не-белого — белое»], в *Lib. Parab. Gen.* (цитир. в прим. 45 гл. II), где речь идет обо всех деятелях *in naturalibus* [в природных вещах], которые производят следствие, внешнее по отношению к производителю: *tale productum habet rationem creati sive creaturae* [«такое произведенное имеет существо тварного, то есть творения»].

²³ См. ниже, с. 109–120.

Такая хромая диалектика, неудачно маскирующая пантеистический монизм, остается чуждой подлинной мысли Майстера Экхарта.

Чтобы надлежащим образом говорить о единстве и двойственности, совместно утверждающих отношение тварных сущих к Богу-Сущему-Единому, и не впасть ни в монистическую унивокацию, ни в эквивокации дуалистического теизма, Майстер Экхарт, подобно другим богословам, обратится к «истине аналогии всех вещей Богу». Но он попытается также выразить диалектически это отношение между сущим, сотворенным *ex nihilo*, и бесконечным Бытием, «вне которого нет ничего»²⁴. Принципы этой новой диалектики, в которой надлежит одновременно удерживать противопоставление и не-противопоставление обоих терминов — Бога и твари, продиктованы определенными соображениями относительно природы Единого, с опорой на некоторые неоплатонические источники. Цитируя Макробия, который говорил, что «Единое, или Монада, то есть Единица, есть не число, а исток и начало всех чисел», Майстер Экхарт так сокращает текст латинского последователя Плотина, что заключительная фраза цитаты, у Макробия относившаяся к Уму, теперь должна прилагаться к Единому, или к первой Единице: «*Cumque, utpote una, non sit ipsa numerabilis, innumerabiles tamen species generum de se creat et intra se continet*» [«И потому, сама не будучи исчислимой, она создает из себя и содержит в себе неисчислимые разновидности родов»]²⁵.

Этот преобразованный текст Макробия призван выявить в Едином совпадение двух его противоположных аспектов или, вернее, взаимодополнительность двух его функций: исключения и включения множественного. Прежде всего Майстер Экхарт указывает на тот момент, который в познании Первопричины давал место апофазе противопоставления: «Единое как таковое формально отличается от числа, как одна противоположность от другой, то есть предельным различием». Вот почему Боэций говорил: «*Illud vere est unum in quo nullus numerus est*» [«То поистине едино, в чем нет никакого числа»]²⁶. Этот исключаящий аспект

²⁴ *Exp. In Sap.*, in: *Archives...*, IV, p. 248.

²⁵ *Ibidem*, p. 252. Ср. тот же текст Макробия, неверно процитированный Экхартом, в *Exp. In Io.*, C. f. 121^{va}, ll. 54–60: «Unum monas id est unitas dicitur, ut ait Macrobius; non numerus, sed fons et origo omnium numerorum est, initium finisque omnium, principium et finem neciens, ad summum refertur deum. Innumerabiles species et de se creat et intra se continet. Et, cum immensitati universitatis infundat, nullum init cum sua unitate divorcium. Hucusque verba Macrobiani» [«Единое называется монадой, или единицей, как говорит Макробий: будучи не числом, а истоком и рождением всех чисел, началом и концом всего, не ведающим ни начала, ни конца, оно соотносится с Высшим Богом. Оно творит из себя и содержит в себе неисчислимые виды. И, наполняя себя безмерностью всех вещей, ни в чем не нарушает своего единства. Так говорит Макробий»]. — Здесь Душа мира, погружаясь в безмерность универсума, который она должна одушевить, в равной мере отождествляется с Единым. См. выше, гл. II, прим. 68 (цит. из Макробия в *Lib. Par. Gen.*), и в той же главе см.: БТ. 2003. Вып. 38. С. 211–212. См. полный текст Макробия в изд.: F. Eyssenhardt (Teubner 1893), S. 496, l. 30 — S. 497, l. 20.

²⁶ *De trinitate*, l. 1, c. 3 (PL 64, col. 1251).

Единого есть «чистота», о чем свидетельствует приводимый здесь Экхартом пример золота: «*Hoc vere est aurum, in quo nihil est eius quod auro alienum et oppositum est*» [«То поистине является золотом, в чем нет ничего, что было чуждым и противоположным золоту»]²⁷. Включающий момент «полноты» взят из того же текста Макробия, дополненного отсылкой к Проклу. Будучи источником числа, *ipsum unum* утверждает его в бытии, поскольку число есть множество, составленное из единиц (*multitudo ex unitatibus aggregata*), не подлежащих бесконечному делению. Таким образом, единое в той мере сохраняет в бытии число и множество, в какой каждое объединение неделимых единиц принимает характер единого целого через причастность к *ipsum unum*²⁸. Следовательно, надлежало бы обозначить, с одной стороны, наибольшее различие, противопоставляющее друг другу единое и множественное, а с другой стороны — соединяющую их тесную связь: ведь единое служит основанием множественного и неотделимо от всего того, что есть множество и число. Выявляя эти два начала, обнаруженные у Макробия, Майстер Экхарт подводит итог: «*Et hoc est quod Macrobius dicit quod 'unitas non est ipsa numerabilis'. Ecce oppositio et distinctio. Sequitur: 'innumerabiles species de se creat et intra se continet'. Ecce indistinctio*» [«Именно поэтому Макробий говорит, что 'единство само не исчислимо'. Таково противопоставление и различие. Затем следует: 'Оно творит из себя и содержит в себе бесчисленные виды'. Такова неразличность»]²⁹. Принцип, обязывающий отличать Бога от тварных сущих и противопоставлять Его им, должен быть диалектически дополнен принципом их неразличности и не-противопоставления, коль скоро «языческие учителя», предаваясь умозрению о Едином и множественном, сумели прозреть христианскую истину творения всех вещей *ex nihilo* единым и единственным Богом-Бытием.

Таким образом, диалектика «противопоставления и не-противопоставления» между одновременно «различным» и «неразличным» бытием Бога и творений опирается у Майстера Экхарта на отношение Единого ко многому в том виде, в каком это отношение предстает в неоплатоническом умозрении, в частности, у Прокла. Первый тезис из «Первооснов теологии», приводимый Экхартом: *Omnis multitudo participat aequaliter uno* [«Всякое множество некоторым образом причастно единому»], и особенно комментарий к нему³⁰, суммированный в двух фразах — о по-

²⁷ *Exp. In Sap.*, in: *Archives.*, IV, p. 252. — Ср. тот же пример с чистым золотом в *Lib. Par. Gen.*, приведенный выше, в прим. 183 к главе III.

²⁸ Указывая на эту двойную зависимость множества от единого (в его неделимых элементах и его целостности), Майстер Экхарт ссылается на Прокла (первый тезис «Первооснов теологии» и комментарий к нему, éd. Dodds, p. 2).

²⁹ *Exp. In Sap.*, in: *Archives.*, IV, pp. 252–253.

³⁰ Вот полный текст комментария к § 1 в латинском переводе Вильгельма из Мёрбеке, опубликованном С. Vansteenkiste в *Tijdschrift voor Philosophie* 13 (Louvain 1951), pp. 254–265: «Si enim nullatenus participaret, neque totum unum esset, neque unumquodque multorum ex quibus multitudo; sed esset ex aliquibus quaelibet multitudo, et hoc in infinitum, et

рождении множества и о его сохранении в бытии, — прекрасно показывают, что функция математического единого, этого не-численного начала числа, не может быть отделена здесь от метафизической роли Единого, трансцендентного всему, что есть³¹. Несмотря на терминологическую близость, это чуждое числу единое — не единое Аристотеля, относящееся к множеству как измеряющее к измеряемому. Через текст «Первооснов теологии» мысль Майстера Экхарта прикасается к основному первоисточнику Прокла — к четвертой гипотезе «Парменида»: к тексту Платона, который, должно быть, оставался неизвестным доминиканцу из Тюрингии³². В самом деле, Экхарт вводит нас в ту же самую проблематику совпадения «менее» количественного с «более» количественным, которая позволила Платону допустить деятельное присутствие Единства-тождества в инаковости-множественности³³. Именно такой смысл христиан-

unumquodque horum infinitorum esset iterum multitudo infinita. Neque enim uno nullatenus participans, neque secundum totum seipsum, neque secundum unumquodque eorum quae in ipso, omniaque infinitum erit et secundum omne. Nam multorum unumquodque, quodcumque acceperis, aut unum aut non unum; et si non unum, aut multa aut nihil. Sed si quidem unumquodque nihil, et quod ex hiis nihil; si autem multa, ex infinitis infinitis erit unumquodque. Haec autem impossibilia. Neque enim ex infinitis infinitis est aliquid entium. Infinito enim amplius non est, quoad autem ex omnibus unoquoque amplius; neque ex nullo componi potest aliquid possibile est. Omnis ergo multitudo participat aequalitate uno» [русский перевод с греч. текста С. В. Месяц: «Если оно не приобщено к нему никоим образом, то ни все множество в целом, ни каждая из многих частей, составляющих множество, не будут едиными, но каждая будет множеством и так до бесконечности, в результате чего каждая из бесконечного числа частей будет в свою очередь бесконечным множеством. Действительно, если множество никак не приобщается ни к какому единому — ни само по себе как целое, ни в каждой из своих частей, то оно будет всецело и во всем бесконечным. Ведь каждая из многих частей, какую ни возьми, будет либо единой, либо не единой, и если не единой, то либо многим, либо ничем. Но если каждая часть ничто, то и состоящее из частей ничто. Если же каждая — многое, то каждая состоит из бесконечного числа бесконечных. Но ни то, ни другое невозможно, поскольку никакое сущее не состоит из бесконечного числа бесконечных: ведь невозможно быть больше бесконечного, а состоящее из всех больше каждого, и что-то не может составиться из ничего. Следовательно, всякое множество каким-то образом приобщено к единому»].

³¹ Упрекать Экхарта в смешении метафизического единства и единства математического, как это делает преп. отец Тери (*ibid.*, pp. 258–259, прим.) означает судить с аристотелевской и томистской точки зрения (ср. I^a, q. 11, а. 3, ad 2^m) платоновскую традицию, которая берет начало в четвертой гипотезе «Парменида» (147 b — 159 a), а завершается у Прокла (*loc. cit.*) и псевдо-Дионисия (*De div. nom.* XIII, 2, PG 3, coll. 977–980). Заметим, однако, что сам св. Фома, цитируя указанный фрагмент из сочинения мнимого ученика св. Павла, ссылается, сам того не зная, на авторитет Прокла, чтобы доказать, что «*ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno*» [«само множество входит в сущее лишь постольку, поскольку некоторым образом входит в единое»] (I^a, q. 11, а. 1, ad 2^m).

³² Латинский перевод комментария Прокла к «Пармениду», выполненный Вильгельмом из Мёрбеке (ок. 1285), обрывается на завершении первой гипотезы. См.: Raymond Klibansky, *Plato latinus*, III, London 1953, Introduction.

³³ См.: Jean Wahl, *Étude sur le Parménide de Platon* (4^e éd., Vrin 1951), pp. 174–175: «Между единым и ничто исторический Парменид не помещал ничего. Элеат — наставник Сократа вводит идею 'иного, нежели единое': им может быть только множественное.

ский богослов придает стиху из книги Премудрости, 7, 27: «*Et cum sit una, omnia potest*» [«Она — одна, но может всё»]. Экхарт комментирует эти слова, вновь обращаясь к Проклу через посредничество «Книги о причинах» (тезис 17)³⁴: «*Omnis virtus unita infinitior est plura et in plura potens; sed Sapientia, quae Deus est, est maxime una, utpote prima. Igitur ipsa est simpliciter infinita et omnia potens*» [«Любая объединенная сила более бесконечна, чем множественная, и многое может; но Премудрость, которая есть Бог, в высшей степени едина, ибо она — первая. Следовательно, она бесконечна в абсолютном смысле и может все»]³⁵.

А теперь следует отметить все то, что отделяет Майстера Экхарта от его неоплатонических источников. В то время как «объединенная сила» Ума в псевдо-аристотелевском трактате была «более бесконечной», чем любая «множественная» сила, ибо речь шла о второй платоновской гипотезе, ближе всего подводящей к «истинному и чистому Единому», у Экхарта творящая Премудрость бесконечна в абсолютном смысле, вне всяких «больше» или «меньше», ибо она мыслится на уровне трансцендентного Единого. Но, как мы уже видели³⁶, Единство доминиканского мистика не «запредельно Бытию»: будучи взаимообратимым с неразличной и бездеятельной Сущностью, оно есть божественное Отцовство, которое в личностном Едином придает сущностной «неразличности» «различный» смысл суппозита — начала всемогущего действия. Следовательно, будучи синтезом двух неоплатонических ипостасей, Единое Майстера Экхарта соединяет в лице Отца высшее отличие *единого* Бытия, то есть его чистое тождество с самим собой, и неразличность Бытия *одним*, то есть Всеединство, чья полнота простирается на все сущее. Так как, по словам Экхарта, «*li 'unum' idem quod indistinctum*» [«здесь 'единое' — то же, что 'неразличное'»]³⁷, было бы невозможно говорить о неразличности бытия помимо персонального свойства Отца: «*esse enim sive essentia Dei cum sua proprietate, Patris unitate scilicet, descendit in omnia a se quocumque modo procedentia*» [«ибо бытие, или сущность,

Между единым и ничто занимает место множественность; количественное 'большее' атомистов и пифагорейцев есть качественное 'меньшее', обладающее, однако, реальным существованием именно потому, что оно некоторым образом причастно тому количественно меньшему и качественно большему, каковым является единство. Опровергая Зенона, Парменид показывает, что если есть единое, то есть и множественное, точно так же, как если есть множественное, то есть и единое. Это множественное суть идеи, причастные единому».

³⁴ *Lib. de caus.*, prop. 17 (ed. Steele, p. 175; Bard., prop. 16, p. 179 s): «*Omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata*» [«Любая единая сила более бесконечна, чем сила множественная»]. См. *Procli Elementatio theologica*, prop. 95 (ed. Vansteenkiste, p. 300): «*Omnis potentia unitior existens est infinitior quam plurificata*» [«Любая потенция, существующая более единым образом, более бесконечна, чем множественная»]. См. текст оригинала: Dodds, p. 84.

³⁵ *Exp. in Sap.*, in: *Archives...*, IV, p. 261.

³⁶ См.: БТ. 2003. Вып. 38. С. 202–205.

³⁷ *Exp. in Sap.*, in: *Archives...*, IV, p. 246.

Бога вкупе с Его свойством, то есть единством Отца, нисходит во всё некоторым образом происходящее от него»]³⁸. Но то же самое отцовское свойство, являющее неразличность сущности, дает место различению: «*est enim unum in se indistinctum, distinctum ab aliis*» [«единое, неразличное в себе, отлично от иного»]³⁹. Можно предугадать, что диалектика противопоставления и не-противопоставления между Богом и тварями, основанная на учении о Едином, предполагает динамичное совпадение тождества и инаковости в тринитарной преамбуле творения. Пока нам достаточно отметить следующее: Единое Майстера Экхарта обозначает неразличность Бытия, «определяя ее по отношению ко многому»; оно представляет собой персональное свойство Отца, которое «указывает на различие»⁴⁰ как во внутритроичных отношениях, так и в отношении неразличённой Сущности к различным творениям. Следовательно, точно так же, как это имеет место в отношении «не-численного» к числу, для которого оно служит основанием, мы должны, говоря о Боге и существующих благодаря Ему творениях, одновременно утверждать трансцендентность и имманентность *Esse*, или неразличной Существенности, в ее отношении к различным сущностям всего, что есть.

В своих латинских сочинениях Майстер Экхарт дважды применяет диалектику противопоставления и не-противопоставления, чтобы выразить отношение между Богом и тварными сущими: в «Толковании на Книгу Премудрости» — в терминах «различия» и «неразличности», и во второй редакции «Толкования на Книгу Исхода» — в терминах «неподобия» и «подобия». Оба эти места справедливо привлекли к себе внимание многих исследователей⁴¹. Анализ этих текстов позволит нам подступить к след за тем, к учению об аналогии у Майстера Экхарта. Тогда мы выясним, действительно ли диалектика и «аналектика» могут совместно работать в мышлении философа как два разных метода, соответствующих одной и той же вероучительной экзегезе⁴².

³⁸ *Exp. in Io.*, C. f. 119^b, ll. 38–40.

³⁹ *Ibid.*, f. 122^a, ll. 26–27. См. выше, прим. 96 к гл. II.

⁴⁰ См. выше, прим. 96 к гл. II.

⁴¹ О диалектическом пассаже из *Exp. In Sap.* см. *Archives.*, IV, pp. 254–260, примечания-комментарии преп. о. Théry. О фрагменте из *Exp. in Ex.* см. О. Karrer, *Meister Eckhart* (München 1927), SS. 277–280; ср. SS. 82, 374–377. — Оба места исследованы в работах: A. Dempf, *Meister Eckhart* (Limburg 1934), SS. 204–208; W. Bange, *Meister Eckharts Lehre vom göttlichen und geschöpflichen Sein* (Limburg 1937), S. 225 ff. — H. Hof, *Scintilla animae* (Lund 1952), SS. 108–112 *passim*. — Споря с А. Демпфом, М. Хоф оспаривает диалектический характер мысли Экхарта; он прав лишь в той мере, в какой этому выражению хотели бы придать гегелевский смысл (SS. 152–158). J. Ancelet-Hustache в превосходной популярной книге *Maître Eckhart et la mystique rhénane* (Paris, 1956) тоже отмечает важность этих двух мест.

⁴² Об этом см. весьма поучительное исследование преп. о. E. Coreth, *Dialektik und Analogie des Seins. Zum Seinsproblem bei Hegel und in der Scholastik*, in: *Scholastik* (1951), XXVI, 1, SS. 57–86. По мнению автора, диалектика и аналогия должны выполнять в учении о бытии одну и ту же функцию — функцию логического опосредования между тож-

3. *Indistinctio-distinctio* [Неразличие-различие]

В комментарии на Книгу Премудрости, после того, как были установлены (на основе текста Макробия) принципы противопоставления и непротивопоставления единого и многого⁴³, Майстер Экхарт намеревается показать, что все сказанное им до сих пор о природе единого должно быть также отнесено к Богу-Премудрости⁴⁴. Именно с этой целью он выстраивает два ряда антитетических аргументов: один касается различия, другой — неразличности Бога и твари. Но с самого начала надлежит показать, что в Боге, как и в едином, нет места числу. Экхарт напоминает, что число и множество⁴⁵ всегда представляют собой отпадение (*casus*) и удаление (*recessus*) от бытия; но никакая деградация бытия не могла бы иметь место в Боге, поскольку, будучи Бытием и Первым, Он обладает абсолютным превосходством над всеми вещами. Следовательно, число и множество должны быть в Боге исключены; а так как «*unum est in quo numerus non est*» [«едино то, в чем нет числа»], представляется очевидным, что Бог есть Единое. Остается показать, что оба противоречивых аспекта единого — его трансцендентность и его имманентность множеству — совместно характеризуют отношение Бога к творению, которое Он производит к бытию и сохраняет в бытии: «*nihil tam distinctum a numero et numerato sive numerabili, creato scilicet, sicut Deus, et nihil tam indistinctum*» [«Нет ничего настолько отличного от числа и исчисленного или исчисляемого, то есть тварного, чем Бог, и нет ничего настолько неотличимого»]⁴⁶.

Три аргумента первого ряда направлены в сторону различения и противопоставления. 1) Различие между неразличным и различным больше, чем все то, что может разделять два различных между собою сущих. Например, различие между бесцветным и цветным превосходит все то, что различает две поверхности разных цветов. Так как неразличность (=

деством и инаковостью. Однако они не взаимозаменяемы: каждая соответствует особой концепции бытия. Но будет ли этот вывод Э. Корета, весьма справедливый в границах его исследования и опирающийся на философию Гегеля и св. Фомы, иметь силу в отношении *любой* диалектики и *любого* учения об аналогии? Случай Майстера Экхарта, как нам кажется, доказывает обратное, несмотря на все то, что говорит Н. Hof (*op. cit.*, S. 152: «Keine dialektische, sondern analektische Philosophie» — «отнюдь не диалектическая, а аналектическая философия»), критикуя тезис Алоиза Демпфа о «*dialektisch konzipierte Analogielehre*» [«диалектически мыслимом учении об аналогии»] Майстера Экхарта. Заметим, однако, что шведский критик отчасти прав: в той мере, в какой он отказывается признать у Экхарта «*hegel-kierkegaardische Dialektik*» [«гегелевско-кьеркегоровскую диалектику»], его упреки справедливы.

⁴³ См. выше, с. 75.

⁴⁴ Éd. Théry, *Archives...*, IV, pp. 253–256.

⁴⁵ См. в том же *Exp. In Sap.* пассаж о едином и о числе, где высказываются соображения о лишенности, этом корне числа в материальных сущих, и об отрицании *utpote formalis distinctio* [как формальном отличии], этом корне множественности в духовных творениях (*Archives...*, III, pp. 428–429).

⁴⁶ *Archives...*, IV, 253.

единство) по природе принадлежит Богу, а различие составляет самое основание тварной природы, следует заключить, что Бог в наивысшей степени отличен от всего того, что сотворено (*distinctissimus est ab omni et quodlibet creato*). 2) Ничто не отстоит дальше от любого другого сущего, чем его противоположность; но Бог и тварь противоположны друг другу так, как противоположны несчетное Единое и счетное множество; следовательно, по отношению к тварному бытию нет ничего настолько отличного от него, как Бог. 3) Все то, что отличается самой своей неразличностью, тем более отлично, чем более неразлично, ибо неразличность есть его отличительная черта. В этом третьем аргументе абсолютное различие совпадает с неразличностью, ибо речь идет о Едином, которое предельно противоположным терминам. Следовательно, можно было бы также сказать, в обратном смысле, что предельное различие есть вершина неразличности: *«Igitur quanto distinctius, tanto indistinctius, et quanto indistinctius, tanto distinctius»* [«Итак, чем различнее, тем неразличнее, и чем неразличнее, тем различнее»]. Но Бог есть Неразличный, отличный своей неразличностью. Далее следует ссылка на «Сумму теологии» (I, q. 7, а. 3, ad 3), где св. Фома настойчиво говорит о бесконечности *Esse per se subsistens* — атрибуте, отличающем его от *esse receptum in alio*. Экхарт цитирует также широко известное высказывание Дамаскина: *«Est enim Deus pelagus infinitae substantiae, et per consequens 'indistinctae'»* [«Бог есть океан бесконечной субстанции», а, следовательно, и «неразличной»]⁴⁷.

Теперь речь пойдет о том, чтобы обосновать антитезис: нет ничего настолько единого и неразличного, как Бог и тварь. Для этого Майстер Экхарт формулирует три аргумента, параллельные аргументам первого ряда: *«ratio est triplex, ut prius in opposito»* [«Доводов — три, как выше в противоположном утверждении»]. 1) Абсолютная зависимость творения от творящего действия Бога сравнима с нерасторжимым единством *ens* и *esse*, потенции и акта, материи и формы: нет ничего, чтобы было бы столь же «неразличным» в Бытии⁴⁸. 2) Нет ничего, что было бы столь же

⁴⁷ *De fide orthodoxa*, I, p: PG 94, col. 836 b. — См. латинский текст (пер. Бургундиона Пизанского, ок. 1153–1154), éd. E. M. Buytaert, in *Franciscan Institute Publications*, № 8 (New York-Louvain-Paderborn 1955) p. 49: *Totum enim in seipso comprehendens habet esse, velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum* [«Ибо (Бог) заключает в себе всецелое бытие, словно некий безграничный и неопределенный океан субстанции»].

⁴⁸ Не следует злоупотреблять этим высказыванием (как справедливо замечает преп. отец Тери, p. 255 s., note 5), забывая о том, что речь идет об антитетическом аргументе, где Экхарт настаивает лишь на неразличности и не-противоположности. С точки зрения томистского учения о бытии, это сравнение заставляло бы думать, что речь идет о некоем чудовищном композите — соединении Бога, формальной причины, с творением. Повторим сказанное выше (гл. 3, «Два уровня сущности») о различии сущности и *esse* у Майстера Экхарта. Если, в противоположность св. Фоме, у Экхарта нет «метафизической составленности» *esse* и сущности в тварных сущих, но речь идет скорее о «растяжении» сущих, *entia*, между божественной сущностью и тварной сущностью, то эта двойственность и это различие, затрагивающее тварные сущие, не в меньшей мере предполагают единство и неразличность в бытии, которое творения получают непо-

единым и неразличным, как «утвержденное» и его «утверждающее» — «*illud ex quo et per quod et in quo constituitur et subsistit*» [«то, из чего, и через что, и в чем утверждено и пребывает»]. Таково число или численное множество, конституированное единицами и субсистирующее через истину единого, как было сказано выше⁴⁹. Стало быть, нет ничего столь же неразличного, как Бог-Единое, или Единство, и исчислимое тварное сущее, которое Им производится и сохраняется в бытии. 3) Нет большей неразличности, чем та, которая подразумевается в самом различии. Ибо самым своим различием все то, что исчислимо, или тварно (*numero-sum sive creatum*), не отличается от Бога (*sua distinctione indistinguitur a Deo*). Следовательно, нет ничего более неразличного и единого, чем Бог и тварь. Именно это подразумевается в авторитетном речении Писания (Рим. 11, 36): «Ибо все из Него, Им и к Нему»⁵⁰.

Анализ этого диалектического отрывка из Толкования на книгу Премудрости показывает, что в двух противоположно направленных рядах аргументов третий аргумент представляет собой своего рода синтез, или, точнее, вывод, в котором совпадают — причем с иным акцентом, нежели в указанных двух рядах — неразличность и различие в отношении между Богом и тварью. Так, в завершении первого ряда неразличность, свойственная бесконечному Бытию, становится «основанием», на котором Бог отличается от тварных сущих, тогда как последний аргумент противоположного ряда представляет различие, призванное характеризовать творения, «основанием» их неразличности с Богом — абсолютным Бытием, от которого они всецело зависят. Неразличное отличие Бога и неразличное отличие творений производят различие между всегда отличным Абсолютным и всегда зависимым в своем отличии относительным, не противопоставляя их друг другу, не разрывая единство бытия, трансцендентное и в то же время имманентное всему сущему. Так Майстер Экхарт пытается диалектически высказать то, что выразит в другом месте в терминах учения об аналогии: усмотрение единства бытия. Не того единства, которое присуще пантеистическому монизму, но единства, свойственного христианскому «не-дуализму»⁵¹, единства, соответствующего идее творения мира *ex nihilo* всемогущим библейским Богом: «Сущим».

средственно от Бога, «входящего во все сущности». Вот почему тварные сущие «едины и не-едины», различны и неразличимы, суть и не суть. Учение об аналогии позволит Майстеру Экхарту найти другой язык, нежели язык диалектики, чтобы говорить о приверженности тварных сущих «Бытию, которое есть Бог».

⁴⁹ См. выше, прим. 28.

⁵⁰ Как мы увидим в дальнейшем, этот текст означает для Майстера Экхарта тройную причинность — производящую, формальную и целевую, которая приписывается трем Лицам Троицы: *от* Отца, *через* Сына, — *в* Святого Духа.

⁵¹ Это выражение принадлежит Рудольфу Отто: Rudolf Otto, *West-Ostliche Mystik* (Gotha 1926). Им же переводится термин «адвайта» у Шанкары. См. французский перевод: Jean Gouillard, *Mystique d'Orient et mystique de l'Occident* (Paris 1951).

Во всем этом диалектическом развертывании нетрудно узнать схему отношения между единым и многим, перенесенную в учение о бытии. Неразличное Бытие, «океан бесконечной субстанции», производит и сохраняет в бытии различные и конечные сущности творений, как бы позитивно полагая основание множественности и числу и удерживая их в единстве. Подобно тому, как число, отличное от всякого другого числа, не исчезает в бесконечной разделенности, но остается тем, что́ оно есть, благодаря единому, — точно так же определенные сущности творений, различные между собой, принимают неразличность бытия благодаря божественному *Esse*, ибо оно пронизывает все тварные сущности: «*Esse autem ab ente et ab essentia indistinctum est*» [«Бытие же неотлично от сущего и от сущности»]⁵². Но Божественность, подобно единице в числе и Сущностности в определенных сущностях, хотя и остается самотождественной, но, тем не менее, предстает в ином модусе: в модусе активного присутствия высшего в низшем, неопределенного в определенном.

Единство Бога необходимо есть также его единственность: неразличное бытие, отличающее Бога от творений, есть то, в силу чего Он есть *этот* Бог, неопределимый в своей сущности⁵³. Напротив, тварь, определенная своей сущностью, которая делает ее «вот этим нечто», *hoc aliquid*, схватываемым в определении, никогда не бывает единственной. Хотя тварная сущность причастна единству и неразличности бытия (вне которого она есть «чистое ничто»), она так отличается от «Бытия, которое есть Бог», от *esse ab alio*, как множественность отличается, «отпадает» от единого, от коего зависит и к коему причастна⁵⁴. Другими словами, сущностное различие и неразличность бытия могут совпадать только в Боге: Он есть свое собственное *Esse*, единственное Бытие, пребывающее в силу собственной сущности⁵⁵. Майстер Экхарт не противоречит себе, когда утверждает, что тварь «своим различием не отличается от Бога»: он хочет сказать, что различие между тварными сущностями и божественным *Esse*, от коего они зависят, не позволяет противопоставлять тварные *entia* Богу — *Ipsum Esse* всех сущностей. Этот тезис о единстве бытия составляет диалектический противовес «реальному различию» у Экхарта: поскольку тварные сущности *суть*, постольку они не отличаются от «самого Бытия», активно противостоящего небытию через средний термин «все сущие». В этой онтологии, задуманной в рамках философии Единого, инаковость остается подчиненной требованию единства бытия. Бытие творений — не «инобытие»; бытие «в ином» — то же самое, что и бытие само по себе: это иной модус бытия, ничего не добавляющий к безмодусному Бытию. В терминах единства — это модус единого, взя-

⁵² *Exp. In Ex.*, LW II, p. 107, n. 106.

⁵³ *Ibidem*, p. 104, n. 102.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 103, n. 101.

⁵⁵ Ср. доказательство существования Бога в *Prol. Gen.*, где Экхарт оригинальным образом использует аргумент св. Ансельма (LW I, p. 159, n. 13).

того в его отношении к «иному»: *unum in duobus* [одно в двух], то есть модус, на котором основано подобие между причиной и следствием.

Та же самая диалектика бытия-единого, различного в божественной неразличности и различного в тварном различии, используется Майстером Экхартом в *Толковании на книгу Исхода*. Но здесь для выражения противоположности и не-противоположности между Богом и тварью Экхарт воспользуется терминами схождения и несхождения. Дополняя наш анализ текста из *Exp. in Sap.*, мы должны были сослаться на некоторые заявления об *indistinctio-distinctio*, извлеченные из того текста *Exp. in Ex*, который предшествует диалектической теме *similitudo-dissimilitudo* и служит введением к ней. Это комментарий на стих: «*Non habebis deos alienos*» [«Да не будет у тебя других богов...»] (Исх 20:3)⁵⁶, где Майстер Экхарт утверждает: 1) единственность Бога — *Ipsum Esse*, Причины всех сущих: единственность, исключающую многобожие (восемь доводов); 2) божественное единство, или непосредственное присутствие Бытия как Единого во всем, что есть, в силу которого Бог «не чужд» тварным сущим. Бог «чужд» лишь Ничто, но Ничто чуждо и творениям, поскольку они *суть* (шесть доводов). Позитивное отношение к Богу, «не чуждому сущих», есть отношение подобия: «*Omne simile adicit suo simili*» [«Всякое подобное влечет к своему подобному»]. Напротив, Ничто, будучи чуждым всему сущему, негативно определяет творения перед лицом Бога и отбрасывает их в область неподобия: «*Alienum, utpote disimile, abicit*» [«Чуждое, будучи неподобным, отстраняет»]. Поэтому кажется, что в той мере, в какой творения различны и *aliud ab esse* [отличны от бытия], они оказываются отчужденными от Бога, «чуждыми» и «неподобными». Они должны отказаться от *alienum*, отбросив Ничто, которое делает их «внешними» (*quod foris stat*) и «противными» (*adversum*) Богу⁵⁷.

Располагаясь между небытием и Бытием, творения вынуждены быть одновременно чуждыми и не-чуждыми, противными и не-противными Богу, «подобными» и «неподобными». Тем не менее здесь мы, видимо, вновь оказываемся перед альтернативой: либо творения отличны от Бога, и тогда они суть ничто; либо они неотличимы от единственного Бытия и отождествляются с ним. Ни дуализм абсолютного Бытия и Ничто, этой гипостазированной противоположности Бытия, ни пантеистический монизм неразличного бытия Бога и творений не оставляют места тварным сущим, которые отличались бы от Бога, не впадая в небытие. Но, сформулировав эту апорию, мы замечаем, насколько чужда она мысли Майстера Экхарта, не позволяющей замкнуть себя в статичных перспективах. Продолжение текста из комментария на Исх. 20, 4 (*neque omnem similitudinem...* — «Не делай себе кумира...») позволяет комментатору ухватиться за противоположные термины — «подобие» и «не-

⁵⁶ LW II, pp. 103–108, nn. 100–109.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 107–108, n. 108.

подобие», чтобы диалектически выразить динамичное представление о бытии единым и не-единым в Боге и в творениях.

4. *Dissimilitudo-similitudo* [Неподобие-подобие]

Диалектический фрагмент из *Exp. in Ex.* начинается с противопоставления противоречащих друг другу авторитетов, что заставляет вспомнить сочинение Абеяра «*Sic et Non*» [«Да и Нет»]. С одной стороны, Майстер Экхарт цитирует библейские тексты, в которых решительно отвергается какое-либо подобие между творениями и Богом (буквальный комментарий на книгу Исхода, а также Ис. 40, 18 и Пс. 85, 5); с другой стороны, он приводит противоположные речения из книги Бытия (1, 26) и 1-го послания Иоанна (3, 2)⁵⁸. Поэтому нужно последовательно в их крайнем выражении показать неподобие и подобие Творца и творений, чтобы затем объединить эти две противоположные друг другу истины в антиномичной формулировке:

«*Sciendum ergo, quod nihil tam dissimile quam creator et quaelibet creatura. Rursus, 2º, nihil tam simile quam creator et creatura quaelibet. Adhuc autem 3º, nihil tam dissimile pariter et simile alteri cuiquam quam deus et creatura quaelibet sunt et dissimilia et similia pariter*» («Итак, надлежит знать, что ничто не является таким неподобным, как Творец и любая тварь. С другой стороны, во-вторых, ничто так не подобно, как Творец и любая тварь. А вдобавок, в-третьих, ничто так не подобно и равным образом не неподобно всему другому, как Бог и всякая тварь подобны и неподобны в равной мере»)⁵⁹.

Эти три утверждения — тезис, антитезис и их антиномичное сопряжение — составляют объект тройного доказательства. Оно включает в себя три аргумента для неподобия, три для подобия и, наконец, четыре аргумента и два примера для доказательства истинности окончательного вывода и разрешения антиномии.

А. — Доказательство неподобия начинается с аргумента, который открывает первый антитетический ряд в *Толковании на книгу Премудрости*⁶⁰:

1) Неподобие неразличного и различного превосходит все, чем только могут различаться два разных, но сходных сущих. Например, два человека или два цветных предмета не могли бы различаться между собой в том же абсолютном смысле, в каком человеку противостоит «не-человек», а цветному — «не-цветное». Это радикальное различие между бытием и небытием некоторой вещи призвано дать нам представление о тотальном неподобии Творца любому из творений. В самом деле, Бог не отличается от всего, что есть сущее (*ens*), в том же смысле, в каком «само бытие» (*ipsum esse*) не отличается от любого конкретного бытия, в

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 109–110, nn. 110–111.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 110, n. 112.

⁶⁰ См. выше, пар. 3.

то время как любая тварь в силу самого факта своей тварности отлична от Бытия (занимающего здесь место Бога)⁶¹.

2) Нет ничего столь же неподобного, как бесконечное и конечное.

3) Нет большего неподобия, чем то, в котором два термина не принадлежат к общему роду. Но Бог за пределами любого рода и не может иметь никакой родовой общности с чем бы то ни было.

Эти три аргумента — от неразличности бытия, от бесконечности и от отсутствия родовой общности — приводят к выводу об истинности первого тезиса: нет ничего столь же неподобного, как Бог и тварь⁶².

В. — Выдвигая доводы в пользу подобия, Экхарт исходит из тотальной зависимости творений от Бога, как это было и при доказательстве неразличности. Но здесь он вводит момент образцовой причинности, которая не упоминалась в аргументах *Толкования на книгу Премудрости*⁶³.

1) Термин, который всецело зависит от другого; сущее, которое принимает свое бытие (все то, что оно есть) только в отношении *ad alterum* [к другому], — это сущее должно обладать наибольшим подобием с этим Другим, с абсолютным Бытием, от которого принимает свое всецелое бытие, «производное и воспроизведенное» (*cuius totum esse est ab altero deductum et exemplatum*). Именно таково отношение твари к Богу, выраженное в знаменитых строках Боэция о форме высшего Блага, этой божественной модели универсума.

2) Уподобление, совершаемое *in intimis*, в самой интимной глубине, превосходит любое внешнее подобие, какое только возможно иметь с чем-либо другим. Но именно так творение уподобляется Богу, принимая от Него бытие вкупе с его трансцендентальными атрибутами — истинным⁶⁴ и благим, а также все его духовные совершенства. Что же касается

⁶¹ Ср. в *Exp. in Sap. (Archives.., IV, p. 247)*: «Deum esse unum, quod est indistinctum, significant divinam summam perfectionem, quia sine ipso et ab ipso distinctum nihil est aut esse potest; quod clarissimum est, si loco Dei accipiamus esse. Deus enim est esse. Constat autem quod esse est indistinctum ab omni quod est et quod nihil est nec esse potest distinctum et separatum ab esse. Ioh. I: 'omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil'» («То, что Бог един, то есть неразличен, означает высшее божественное совершенство, ибо без Него и отличным от Него ничто не пребывает и пребывать не может. Это предельно ясно, если вместо Бога помыслить бытие. В самом деле, Бог есть бытие; очевидно, однако, что бытие не отлично ни от чего, что есть, а то, что не есть и не может быть, отлично и отделено от бытия. Ин 1 [3]: Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть»).

⁶² LW II, pp. 110–111, nn. 113–114.

⁶³ Предшествует ли Толкование на книгу Премудрости второй редакции *Exp. in Ex.*, где вводимая Экхартом диалектика *dissimilitudo-similitudo* отчасти следует, как представляется, диалектике *distinctio-indistinctio*? M. Reffke (*op. cit.*, p. 80) относит составление *Exp. in Sap.* к периоду, предшествовавшему переработке первых двух толкований из *Opus expositivum*.

⁶⁴ Ошибка чтения у O. Karrer (*op. Cit.*, p. 377), принявшего *verum* за *unum*. *Unum* не фигурирует в манускриптах С и Т, что естественно для текста, где речь идет не о единстве, а о подобии.

подобия тварных сущих между собой, оно ограничивается внешними чертами сходства, сообразно таким чувственным качествам, как тепло, цвет, запах, очертание и т. д. Другими словами, истинное подобие может быть только умопостигаемым, а значит, оно должно принадлежать внутреннему отношению, связующему тварные сущности с их Первопричиной. Следует заключить, что в порядке подобия ничто не может сравниться с непосредственностью внутреннего отношения творений к Творцу.

3) Ссылаясь на авторитет Писания (Деян. 17, 28: *in Ipso enim vivimus et movetur et sumus* — «Им живем и движемся и существуем»)⁶⁵ и св. Августина⁶⁶, Майстер Экхарт утверждает, что бытие твари — в том, чтобы пребывать лишь в Боге и ни в чем, кроме Бога; а это подразумевает наивысшую степень подобия творений Творцу.

Эти три аргумента — от сущностной зависимости по отношению к началу-образцу, от внутреннего присутствия этого начала уподобления и от «бытия-в-Боге» — доказывают истинность антитезиса: нет ничего столь же подобного, как Бог и тварь⁶⁷.

С. — Теперь следует обосновать третье утверждение, показав взаимодополнительность двух противоположных высказываний: ничто не бывает одновременно (*coniunctim*) столь неподобным и столь подобным, как Бог и тварь. Это утверждение (которое не ограничивается четырьмя аргументами, но вдобавок пользуется тремя примерами, чтобы показать, что сосуществование различия с тождеством не является немыслимым) соответствует четырем последним аргументам из двух противостоящих друг другу рядов в диалектическом отрывке из *Exp. in Sap.*, где речь идет о «различии» и «неразличии». Сама формулировка *«indistinctione distinguitur»* («различаются неразличием») будет воспроизведена в первом аргументе.

1) Нет ничего столь же отличного и в то же время столь же подобного по отношению к чему-либо другому, как то, чье неподобие есть само подобие другому, а неразличие с другим — высшее различие. Но Бог своим неразличием, своей бесконечностью отличается от любого тварного сущего, различного и конечного. Это отождествление «неразличности» божественного Бытия с его бесконечностью позволяет Экхарту сослаться здесь на текст из «Суммы теологии»⁶⁸. Коль скоро Бог отличается сво-

⁶⁵ Введенный в заблуждение испорченным текстом манускриптов С и Т, где он прочитал *moritur* вместо *movetur*, Н. Ноф не сумел распознать у Экхарта намек на текст Писания. Отсюда — его ошибочная интерпретация анализируемого фрагмента: «Так как Творец живет и умирает (*vivit et moritur*) в творении...» (*Scintilla animae*, р. 104). Ср. ниже, р. 107: та же ошибка, которая, к счастью, не повлияла на эту превосходную, в целом, работу шведского исследователя.

⁶⁶ *Soliloquiorum lib. I*, cap. I, n. 3: PL 32, col. 870.

⁶⁷ LW II, pp. 111–112, nn. 115–116.

⁶⁸ ST I, q. 7, a. 1, ad 3^m: «Dicendum quod, ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, et alia remonentur ab

ей неразличностью и делается подобным своим неподобием, Он должен быть тем более подобным всему тварному, чем более неподобен ему. Сходным образом, по словам св. Августина⁶⁹, чем больше мы говорим о невыразимом, тем оно невыразимее. Точно так же, согласно Аверроэсу⁷⁰, было бы невозможно отрицать время, не утверждая его реальности самым этим отрицанием, которое совершается во времени. Итак, в силу взаимности между *similitudo* и *dissimilitudo* можно было бы сказать, сославшись на комментируемый авторитетный текст, что подобие тварному не может подходить Богу: чем сильнее оно утверждается, тем менее утверждено, ибо выказывает тем больше неподобия. За этим следует отсылка к тому месту из св. Августина⁷¹, где речь идет о видимых подобиях невидимых реальностей.

2) Чем больше мы уподобляем нечто Богу, умножая подобия, тем очевиднее, в силу самой этой множественности, становится неподобие. Эта максима, которая приписывается «святым и учителям», опирается на неоплатоническую доктрину об отношении между единым и многим: большее с точки зрения количества хуже с точки зрения качества⁷².

3) Равновесие *dissimilitudo-similitudo*, грозящее в двух приведенных выше аргументах нарушиться в пользу радикального неподобия Бога и творений, восстанавливается и обретает прочное основание в учении о божественном Слове, этом *Ratio* по преимуществу, и о тварных *rationes* всех вещей в Боге. Неподобие объясняется тем, что в Боге находятся не вещи и их формы, а только *rationes*, «первичное» и «виртуальное» бытие, отличное от «вторичного», или «формального» бытия творений. И все же, признавая, что нет ничего более неподобного, чем божественный «логос» вещи и вещь в ее собственной природе, следует признать и то, что нет ничего более подобного. В самом деле, идеальный логос не мог бы сказываться о некоторой конкретной вещи в ее дефиниции — нельзя было бы сказать о человеке, что он есть «разумное живое существо», — если бы между двумя терминами этого утвердительного высказывания не было подобия, или, вернее, тождества⁷³. Точно так же

eo. Sicut si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quod non esset in alio, discerneretur ab omni albedine existente in subiecto» [«Надлежит сказать, что в силу самого факта, что бытие Бога субсистентно само по себе и не принято в иное, отчего и называется бесконечным, оно отличается от всего прочего, и прочее устраняется от него. Это как если бы имелась субсистентная белизна, то она в силу самого факта, что не пребывает в ином, отличалась бы от любой белизны, существующей в субстрате»].

⁶⁹ *De doctrina Christiana*, I, c. 6: PL 34, col. 21.

⁷⁰ *Phys.* IV, comm. 124. Éd. de Venise 1552, f° 91^{ra}.

⁷¹ *De libero arbitrio*, I, II, c. 11, n. 32: PL 32, col. 1258.

⁷² См. выше.

⁷³ Экхарт отсылает читателя к сказанному выше (LW II, pp. 75–76, n. 73): «veritas affirmativae propositionis universaliter consistit in identitate terminorum, negativae autem veritas consistit in alietate et distinctione terminorum» [«Истина утвердительного предложения, вообще говоря, состоит в тождестве терминов, а истина отрицательного — в инаковости и различии терминов»].

можно было бы сказать, что нет ничего более неподобного, чем вечный нетварный логос и преходящая тварная вещь. Если воспользоваться примером св. Августина⁷⁴, *ratio* [формальная сущность] тленного круга вечна; более того, она не есть ни «круг», ни «круглое». Стало быть, формальная сущность подобного остается неподобной: она ничем не напоминает вещи, которые делает подобными между собой. Но, с другой стороны, здесь, на земле, не существовало бы ничего подобного, если бы *ratio* подобного не была представлена во внутренней глубине всякой тварной вещи. Отсюда с необходимостью следует, что тварные вещи и их нетварные логосы в одно и то же время (*partier et coniunctim*) подобны и не подобны.

4) В последнем аргументе Майстер Экхарт продолжает и развивает тему «неподобия/подобия» вечных логосов и преходящих вещей, вводя новый момент — отношение между божественными идеями-образцами и тварными формами. Он начинает с примера, который мы уже встречали в *Exp. in Sap.*⁷⁵: формальная причинность цвета делает вещь подобной всем другим цветным объектам и одновременно неподобной всему тому, что не имеет цвета. Возрастание подобия в одном смысле сопровождается возрастанием неподобия в другом смысле. Тот же принцип можно применить к тому, что формально пребывает в тварных вещах, не имея формального бытия в Боге. Именно таков случай форм, наделяющих вещи видовой определенностью и именами. В самом деле, если логосы вещей и их формы не находятся в Боге, они находятся в Нем не формально, но лишь «причинно» и виртуально. Будучи абсолютно неподобными тем формам, которые Бог производит вовне, божественные идеи не привносят в Бога ни видовых различий, ни имен, служащих для определения тварных вещей. Так, идея квадрата не есть квадрат: она отлична от всего, что может быть названо квадратом. Следовательно, неподобие Бога и твари имеет двусторонний характер — *ex parte utriusque termini*: Бог не обладает ни видом, ни именем формы, принадлежащей к тварному уровню; тварь не обладает ни идеей своей формы, ни именем, которое могло бы подовать этом виртуальному существу на нетварном уровне, в Первой причине. «*Manet ergo dissimilitudo et deficit fundamentum similitudinis in utroque termino, deo scilicet et creatura*» [«Следовательно, имеется подобие и отсутствует основание подобия с обеих сторон, то есть со стороны Бога и твари»]. Но, с другой стороны, нельзя забывать, что любое произведение к бытию предполагает подобие между причиной и следствием: «*omne enim quod fit, fit a simili*» [«ибо все, что возникает, возникает от подобного»]⁷⁶. Вино не происходило бы от винограда, а не от грушевого дерева, если бы не предсуществовало в лозе, а не в груше. «Собирают ли с терновника виноград, или с репейника смоквы?» (Мф

⁷⁴ *De immortalitate animae*, с. 4, н. 6: PL 32, col. 1024.

⁷⁵ См. выше, с. 79–80.

⁷⁶ См. выше, гл. 4. 7.

7, 16). Формы тварных вещей не могли бы производиться к бытию, если бы некоторым образом не пребывали в Боге. Так как необходимо, чтобы формы, которые наделяют вещи видовой определенностью и именами, предсуществовали в Первопричине, всякая тварь должна быть подобна Богу. Основание подобия, отсутствующее в обоих неподобных терминах, предоставляется своего рода динамичной непрерывностью: той непрерывностью, которая должна существовать между нетварными логосами и тварными индивидуальными формами, дабы вещи были познаваемы в их «началах», определяющих сущности вещей⁷⁷. Стало быть, приходится признать, что формы тварных вещей пребывают и не пребывают в Боге, производящем их к бытию; и так же в отношении нетварных логосов форм: они пребывают и не пребывают в тварных вещах, которые познаваемы благодаря им⁷⁸.

Заметим, что в двух первых аргументах синтеза Майстер Экхарт стремился показать истинность своего антиномичного утверждения о «неподобии-подобии» в той же перспективе производящей причинности, творящей бытие *ex nihilo*, что служила контекстом для диалектики Толкования на книгу Премудрости: в перспективе различия-неразличия (1) и единства-множественности (2) как оснований «неподобия-подобия». Эта перспектива изменяется в двух последних аргументах, где отношение между Богом и творением рассматривается уже не в плане *esse ab alio* [бытия от иного], а в плане *essentia non ab alio* [сущности не от иного], то есть в перспективе образцовой причинности⁷⁹. Но мы видели⁸⁰, что она предполагает два аспекта Логоса: «молчание» и единство в Уме Отца, «произнесение» и множественность в творении, возникающем через Слово. Однако здесь идет речь не о самом произведении тварных следствий Первой (производящей) причиной, а о чтойностной манифестации этой Причины в произведенных ею сущностях: ведь любой деятель заключает в себе «то, отчего он подобен своим следствиям»⁸¹. Это причины-образцы творений, или вернее, их сущностные начала в Боге; это также, в промежуточной области «чистых умов», виды — начала определения тварных вещей; и это, наконец, формы индивидуальных субстанций, пребывающие в самой природе тварных вещей, низших по отношению к уму. Непрерывность, которую человеческое познание утверждает в творческом деянии Бога между логосами, видами и формами, объясняется различным присутствием тождественного чтойностно-го содержания в Боге и в тварях. Иначе говоря, речь идет о «подобии»

⁷⁷ См., в связи с этим, все сказанное выше о семенных логосах.

⁷⁸ *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 112–115, n. 117–122.

⁷⁹ Это очевидно уже в первом аргументе в защиту подобия (B, 1) и, менее явно, во втором (B, 2).

⁸⁰ См. выше, гл. 2. 4 и гл. 4. 8 (в конце).

⁸¹ См. выше, гл. 4. 7 (в конце). Ср. фрагмент из *Lib. Parabol. Genes.*, приведенный ниже, прим. 11.

в двух абсолютно несхожих субъектах, о единстве в двойственности, о тождественном *aliquid* [нечто], обнаруживаемом в радикальной нетождественности Творца и творения: «тождественном», способы атрибуции которого тому или другому не имеют между собой ничего общего. Майстер Экхарт приводит два примера из области *naturalia* [природных вещей], чтобы сделать понятнее это подобие в неподобии между Богом и творениями. К ним он добавляет третий пример, заимствованный из тринитарной теологии, чтобы показать тождество в инаковости. Эти три примера позволят ему разрешить, в общем заключении этого диалектического исследования, антиномию третьего утверждения и показать, в каком смысле надлежит понимать «неподобное подобие» творений Богу.

Пример а) Тепло неодинаковым образом приписывается огню и солнцу. В огне оно пребывает формально, является сущностным качеством, «затрагивающим и именующим» все то, что, будучи огнем в бытии или становлении, может быть названо «горячим». Напротив, солнце, в котором тепло пребывает не формально, а «духовно и виртуально», никоим образом не аффицируется, ибо здесь тепло не является формой, способной сообщить «природу, или бытие огня». Называя солнце «горячим», мы говорим так в несобственном смысле, ибо это имя подразумевает формальную зависимость от тепла⁸².

Этот пример с теплом в огне и в солнце приводится Майстером Экхартом также в *Толковании на книгу Премудрости* и в других местах его латинских сочинений, где речь идет о сущностных, или первоначальных причинах⁸³. Это единственные причины, достойные этого имени, ибо, согласно данной Экхартом характеристике «истинной причины», «*nihil est formaliter in causa et causato, si causa sit vera causa*» [«ничто не пребывает формально в причине и причиненном, если причина есть истинная причина»]⁸⁴. Они осуществляют универсальную причинность по отношению к своим следствиям любого рода, предсуществующим в «сущностном деятеле» *nobiliori modo* [более благородным образом] — как «идея», или «логос»⁸⁵. Что же касается других причин, ближайших и

⁸² LW II, pp. 115–1116, n. 123.

⁸³ *Archives.*, III, p. 342; IV, p. 238: «...nihil est causa sui ipsius; propter quod causa ignis non est ignis, causa, inquam, essentialis super speciem et naturam ignis, sed est aliquid non ignis» [«...ничто не является причиной самого себя; поэтому причина огня — не огонь (я говорю о причине сущностной, превыше вида и природы огня), а нечто, что не есть огонь»]. Ср. *Lib. Par. Gen.*, C. f° 27^{vb}, ll. 39–43: «Rursus 5°, verbum premissum sic exponitur parabolice, ut per celum intelligatur esse rerum creaturarum quod habent in suis causis originalibus, puta color in luce et calor in sole, per terram vero intelligatur esse rerum quod habent in se ipsis formaliter» [«С другой стороны, в-пятых, предпосланное слово иносказательно разъясняется в том смысле, что под небом понимается бытие тварных вещей, которое они имеют в своих первоначальных причинах, например, цвет в свете и тепло в солнце; под землей же понимается бытие вещей, которое они формально заключают в самих себе»].

⁸⁴ *Utrum in deo.*, LW V, p. 45, n. 8.

⁸⁵ *Exp. in Io.*, LW III, p. 25, n. 31: «Et tale agens, principium scilicet in quo est logos, ratio,

унивокальных, — например, огня, порождающего огонь, — то они обладают формой своего следствия, но не его «логосом»⁸⁶; стало быть, это не истинные причины⁸⁷. Несмотря на несходство, характерное для «первоначальных причин» (и прежде всего Первопричины), в них обнаруживается «подобие», то есть *ratio* и «слово» вещей — начало их познания и произведения вовне. Майстер Экхарт называет эти первоначальные причины, с их общим действием, «аналогическими причинами»⁸⁸. В этом он следует дистинкции, проведенной св. Фомой между «эквивокальными», «унивокальными» и «аналогическими» деятелями⁸⁹.

Пример b) Пример формального бытия цвета, окрашивающего стены, и пример интенционального бытия *species*, через которую этот же самый цвет присутствует в среде, в зеркале, в видящем его глазу и в познающем его интеллекте, призваны явить отношение *dissimilitudo-similitudo* [неподобия-подобия] между «реальным бытием» и «бытием в познании». Если бы цвет некоторым образом, интенционально, в своей чувственной интенциональной форме, не присутствовал в глазу, то его нельзя было бы видеть, «как нельзя видеть запах». То же самое относится и к умопостигаемым *species*: если бы человек не был интенционально предъявлен мысли *in specie et similitudine hominis* [в интенциональной форме и подобии человека], он был бы так же непознаваем, «как для камня». Однако цвет (например, белизна), даже пребывая в глазу, не «именует» его, как если бы глаз обладал формой: в самом деле, мы не называем глаз «белым» от того, что в нем интенционально присутствует белизна. С

est agens essentielle nobiliori modo prae habens suum effectum, et est habens causalitatem super totam speciem sui effectus» [«И такой деятель, то есть начало, в коем пребывает логос, идея, есть сущностный деятель, в котором его следствие предсуществует более благородным образом и который обладает причинностью над всяким видом своего следствия»]. — См. *Ibidem*, в прим. 4, ссылку на Авиценну, Met. IX, с. 4 (Venetiis 1508, f° 104^v).

⁸⁶ *Ibidem*, p. 24.

⁸⁷ *Utrum intelligere angeli...*, LW V, p. 54, n. 10: «Nullum enim univocum habet vere rationem causae [«Ибо ничто унивокальное не обладает поистине характером причины»].

⁸⁸ *Lib. Par. Gen.*, C., f° 29^{ra}, ll. 5–12: «Sciendum ergo, quod similitudo rerum in suis causis originalibus, maxime in prima, quae et ratio et verbum ipsarum et est et dicitur... haec inquam similitudo, verbum et ratio in causa analogica ad duo respicit: ut principium scilicet cognitionis et scientiae, et iterum ut principium foris in natura rerum existentiae» [«Итак, следует знать, что подобие вещей в их первоначальных причинах, и более всего в Первой причине, которое и пребывает, и называется идеей и словом... это, говорю, подобие, слово и идея в аналогической причине являет себя с двух сторон, а именно: как начало познания и знания и, опять-таки, как начало существования вовне, в природе вещей»].

⁸⁹ St. Thomas Aquinas, ST I, q. 13, a. 5, ad 1. — Хотя у св. Фомы пример тепла, присутствующего в солнце иначе, нежели в огне, призван явить характер эквивокальной причины (I, q. 6, a. 2): «Similitudo autem effectus in causa quidem univoca invenitur uniformiter; in causa autem aequivoca invenitur excellentius: sicut calor excellentiori modo est in sole quam in igne» [«Подобие следствия в унивокальной причине присутствует единообразно, а в эквивокальной причине — превосходнейшим образом: так, тепло превосходнейшим образом присутствует в солнце, чем в огне»].

другой стороны, если бы цвет как форма не пребывал в стене, которую делает зримой, эта бесцветная стена не могла бы присутствовать в глазу. Стало быть, необходимы оба момента: чтобы цвет пребывал в стене как форма, «аффицирующая» и «деноминирующая» реальное сущее; и чтобы он пребывал в глазу — не как форма, а как интенция, или «подобие». Но если форма белизны, присущая реальному бытию стены, некоторым образом и продолжает существовать в видящем ее глазу через свое интенциональное подобие, то эти два присутствия одной и той же белизны абсолютно несхожи: *«forma est ad esse, intentio sive similitudo non est ad esse nec propter esse, sed ad cognoscere et propter cognoscere et videre»* [«форма существует для бытия, интенция же, или подобие, существует не для бытия и не ради бытия, а для познания и ради познания и видения»]. Коль скоро этот так, окрашенная стена не видит оформляющего ее цвета, а вот глаз видит — именно потому, что остается бесцветным. Следовательно, существует отношение неподобия между субъектом некоторого реального качества и органом, который его воспринимает, принимая в себя его «подобие»: стена похожа на все окрашенное и не похожа на все неокрашенное; глаз, напротив, будучи похож на все неокрашенное, будет тем более не похожим на любой окрашенный объект⁹⁰. Независимость от реального бытия (в нашем примере — несходство глаза и окрашенной поверхности) есть необходимое условие познания: чем меньше глаз окрашен, тем лучше он видит цвет, ибо, согласно Аристотелю⁹¹, если бы он имел какой-либо цвет, то не мог бы увидеть ни одного из них. Пример с цветом позволяет Майстеру Экхарту сделать важное замечание: *«id ipsum igitur, puta color, est in pariete et in oculo, sed sub alio esse, aut potius sub alio modo essendi»* [«итак, одно и то же, а именно, цвет, пребывает в стене и в глазу, но разным бытием, или, вернее, в разных модусах бытия»]⁹².

Пример с) Третий пример призван явить нам основание *in divinis* [в Боге] всего того, что подразумевает это двойное отношение подобия и неподобия в тварных сущих. Речь идет о тождественности и нетождественности Отца и Сына. Так как в Боге пребывает одна и та же сущность, одно и то же бытие, сыновство должно быть тем же, что есть (*quod est*) отцовство; Отец и Сын тождественны в сущности⁹³. Но, тем не ме-

⁹⁰ См. выше пример с «окрашенным» и «неокрашенным», приведенный в первом аргументе в пользу громадного различия между «различным» и «неразличным».

⁹¹ *De anima* II, 7, 418 b 27: Аристотель говорит о «вместилище» цвета (прозрачном). Ср. аналогичное учение об *impermixtio* [несмешанности] интеллекта, со ссылками на Анаксагора и на *De anima* III, выше, БТ. 2012. Вып. 43–44. С. 258–259.

⁹² LW II, pp. 116–117, nn. 124–125. Мы цитировали это место в прим. 240 к главе IV.

⁹³ Ср. *Serm. Lat.* II, 1, LW IV, p. 8, n. 6: «In causis autem primordialibus sive originalibus primo-primis, ubi magis proprie nomen est principii quam causae, principium se toto et cum omnibus suis proprietatibus descendit in principatum. Audeo dicere quod etiam cum suis propriis, — Ioh. 14: 'ego in patre et pater in me est', — ut non solum hoc sit in illo, quodlibet in quolibet, sed hoc sit illud, quodlibet quodlibet Ioh. 10: 'ego et pater unum sumus'. Pater enim

нее, Отец — не *тот*, Кто есть Сын⁹⁴; отцовство и сыновство взаимно противостоят друг другу и не совпадают друг с другом⁹⁵. Будучи тождественными в сущности и нетождественными в личных свойствах, Отец и Сын одновременно не различны и различны между собой; и таковы же отношения отцовства и сыновства, поскольку они тождественны с сущностью, оставаясь, однако, взаимно противоположными⁹⁶.

Этот богословский пример позволяет увидеть в инаковости — инаковости не природы, а Лиц — божественный прототип любых отношений подобия в неподобии. И предыдущий пример из области *naturalia* тоже приводится Мастером Экхартом в *Толковании на Иоанна*, где предстает выраженным в терминах тринитарной теологии: красный цвет яблока «рождает» в зрительной способности свою интенциональную форму (*species*) и «речет» через нее, «как через сына». «Исходящая и рожденная, посланная красным цветом», доставляющая знание *species* по природе не является «иной», нежели рождающий ее красный цвет, хотя и является «иной» *in modo essendi* [по способу бытия]: рожденная интенциональная форма пребывает в глазу, рождающая форма — в яблоке⁹⁷. Таким обра-

hoc est quod filius. Paternitas ipsa hos est quod filiatio. Id ipsum est potentia, qua pater generat et filius generatur. Propter quod potentia generandi essentiam in recto significat, sicut dicunt meliores» [«В первичных, или первоначальных наипервейших причинах, которые точнее называть началами, чем причинами, начало целиком и со всеми своими свойствами исходит в начинаемое. Осмелюсь сказать, что со всеми своими свойствами — Ин. 14: 'Я в Отце и Отец во Мне', — чтобы не только одно было в другом, любое в любом, но и одно было другим, любое любим, Ин. 10: 'Я и Отец — одно'. В самом деле, Отец — то же, что Сын. Само отцовство есть то же, что сыновство. Одно и то же — сила, которой Отец рождает и Сын рождается. Поэтому сила рождения прямо обозначает сущность, как говорят лучшие»].

⁹⁴ *Lib. Par. Gen.*, C., f° 26^{va}, ll. 42–45: «...is qui procedit est 'alius' ab eo a quo procedit, sed non est 'aliud' ab ipso. 'Aliud' enim neutraliter ad naturam pertinet sive essentiam, 'alius' vero masculine ad personam sive suppositum» [«...тот, кто исходит, есть 'иной' по отношению к тому, от кого исходит, но не 'иное' по отношению к нему. Ибо 'иное', в среднем роде, принадлежит природе, или сущности, а 'иной', в мужском роде, — лицу, или ипостаси»]. Это — общее место в патристике и схоластике. См., у латинских отцов, св. Августин (Вигилий Тапский?), *Ad Felicianum*, PL 42, coll. 1165–1166. У Петр Ломбардского — *Sent. Lib.* III, d. 7, c. 2 (ed. Quaracchi, pp. 584–588).

⁹⁵ Таково схоластическое учение о *relationes oppositae* [противоположных отношениях], основании тринитарных различий: Thomas Aquinas, *STh*, I, q. 30, a. 2.

⁹⁶ *Exp. in Ex.*, LW II, p. 117, n. 126: «Tertium exemplum est in divinis, ubi eadem essentia et idem esse, quod est paternitas, est filiatio, pater est <et> filius; et tamen pater non is qui filius nec paternitas est filiatio, sed magis opponuntur» [«Третий пример — в Боге, где одна и та же сущность и одно и то же бытие, каковым является отцовство, есть сыновство, есть Отец <и> Сын; и, однако, Отец — не тот же, кто Сын, и отцовство — не сыновство, но они скорее противостоят друг другу»].

⁹⁷ *Exp. in Ioh.*, C., f° 110^{ra}, ll. 34–56: «Pomum dulce et rubicundum gignit, mittit et inmittit speciem suam in visu, in quantum rubeum est, et se toto, quidquid sui rubeum est, et illo utpote filio et prole loquitur, prodit et docet omne quod sui est et nichil aliud. Et species illa missa a colorato loquitur verba colorati et hec omnia et nulla alia et nullius alterius, secundum illud infra, 15°: 'Omnia quaecumque audiavi a patre meo nota feci vobis' et infra, 16°, de spiritu sancto: 'quaecumque audiet, loquetur'. Sic ergo species procedens et genita, missa a rubeo ipsi

зом, при всем различии в уровне два последних примера тесно связаны в мышлении Майстера Экхарта. В самом деле, философия *species*, то есть интенционального подобия, и теология Сына как соприродного Образа Отца опираются на одно и то же основание: на принцип *unum, sed non unus* [одно, но не один]⁹⁸.

Заключение. — Приведя эти три примера подобного в неподобном, Майстер Экхарт разрешает антиномию *dissimilitudo-similitudo* в формуле, венчающей его диалектическое исследование о Боге и твари: «*Sic ergo in proposito: creatura est deo similis quia id ipsum est in deo et creaturis; dissimilis tamen, quia sub alia ratione est hinc et inde*» [«Итак, дело обстоит следующим образом: тварь подобна Богу потому, что одно и то же пребывает в Боге и в творениях; а неподобна потому, что там и здесь это пребывает по-разному»]⁹⁹.

Так истинность третьего утверждения — «нет ничего, что было бы столь неподобным и одновременно подобным, как Бог и творение» — получает наконец обоснование: она опирается на отношение образцовой причинности, к которому обращается Майстер Экхарт в аргументах B1, C3 и 4, и подкрепляется тремя примерами подобия (или тождества,

oculo sive visui, docet et in se repraesentat omnia quae sunt rubei se parientis et non aliud in natura, in rubeo. Si enim esset aliud in natura a rubeo, non conduceret ad cognitionem rubei, sed potius abduceret ab eius cognitione. Est ergo idem in natura, differens in modo essendi, hinc genita, illinc gignens. Hoc est ergo quod hic dicitur: 'quem misit deus, verba dei loquitur, non enim ad mensuram dat deus spiritum'. Eo scilicet quod dat omnia et illa sola quae mittentis et producentis, in quantum producentis, — ait enim: 'quaem misit deus, verba dei loquitur', — nullius prorsus alterius scit, vult aut potest loqui, sicut in exemplo supra posito species rubei missa a pomo dulci rubeo nichil docet, nec per ipsam cognoscitur quippiam de dulci, sed nec de alio colore, praeter quam solus rubeus color» [«Сладкое и румяное яблоко рождает, посылает и направляет свою интенциональную форму [species] в орган зрения, поскольку оно красно и всем, что только в нем есть красного, и этим, как через рожденного сына, речет, являет и утверждает все, что принадлежит ему, и ничего иного. И эта форма, посланная окрашенным [предметом], речет слова окрашенного, причем все, и никакие другие, и ничего другого, согласно сказанному ниже, Ин 15, 15: 'Я... сказал вам все, что слышал от Отца Моего', и ниже, Ин 16, 13, о Святом Духе: 'будет говорить, что услышит'. Итак, форма, исходящая и рожденная, посланная самим красным [предметом] глазу, или органу зрения, утверждает и представляет в себе все, что в красном принадлежит красному, его рождающему, и не иное по природе. В самом деле, еали бы форма была по природе чем-то иным, нежели красное, она не приводила бы к познанию красного, но скорее уводила бы от его познания. Следовательно, она по природе — то же самое, но отличается по способу бытия: с одной стороны — рожденное, с другой — рождающее. Именно об этом сказано: 'Тот, Которого послал Бог, говорит слова Божии; ибо не мерою дает Бог Духа' [Ин 3, 34]. То есть в силу того, что Он дает всецело и только то, что принадлежит посылающему и производящему, поскольку оно — производящее (ибо сказано: 'Тот, Которого послал Бог, говорит слова Божии'), он не знает, не желает и не может изречь абсолютно ничего, что принадлежало бы иному, как в приведенном выше примере интенциональная форма красного, посланная сладким красным яблоком, не утверждает и не дает познать через себя ничего сладкого и никакого другого цвета, кроме красного цвета»].

⁹⁸ *Exp. in Ioh.*, LW III, pp. 162–163, n. 194.

⁹⁹ LW II, p. 1117, n. 126.

как в примере 3) в сущностном содержании двух неподобных субъектов. Заметим, что в финальном звене диалектики Майстера Экхарта антиномия не снимается в синтезе, а разрешается в различение двух моментов божественной причинности, выступающих основанием как «неподобия», так и «подобия» тварных сущих.

5. *Rota in medio rotae**

Две попытки диалектически выразить отношение между Богом и творением — в Толкованиях на книгу Премудрости и на книгу Исхода — неодинаковы по своей богословской глубине. Диалектика *distinctio-indistinctio*, основанная на философии единого, этого трансцендентного начала числа, разворачивается на уровне творческой производящей причинности: она дает место инаковости субъекта, отличного от не-инаковости неразличного Бытия, но всецело зависимого от нее в своем воспринятом бытии. В диалектике *dissimilitudo-similitudo* Экхарт вводит, как мы заметили, новый доктринальный элемент: образцовую причинность, которая предполагает присутствие идеального «подобия» того, что производится, в интеллекте того, кто производит. Соскальзывание в образцовую причинность, происходящее в ходе аргументации Майстера Экхарта, усложняет проблему отношения между Богом и тварью, перенося ее на уровень, который уже не является исключительно уровнем производящей причинности. Этот перенос подтверждается в общем выводе из диалектического рассуждения, которое мы только что проанализировали. В самом деле, Майстер Экхарт стремится здесь положить в основание подобия Бога и творений тождество сущностного содержания, не приходящего извне, как творческая производящая причинность, *collatio esse* — «наделение бытием», но излучаемого изнутри тварных произведений, делающего их познаваемыми и определяемыми в началах, коими конституируются сущности. Что же касается неподобия, противопоставляющего Творца и творения, оно приписывается инаковости модусов бытия (*alia ratio*), в которых «одно и то же», то есть тождественное сущностное содержание, неразлично пребывает в Едином или овнешняется, становится различным в продуцировании «иного». Таким образом, оставаясь на уровне образцовой причинности, мы можем говорить о тождественном чтойностном содержании в божественном Уме и в познаваемых сущностях творений, «выведенных», как из своего «образца» (*exemplatae*), из их сущностного начала — то есть, в конечном счете, из Слова, по природе тождественного Отцу. Но, говоря о производящей причинности, следует добавить, что это сущностное *id ipsum* [тождественное] пребывает в Боге и в твари *sub alia ratione* [по-разному]: с одной стороны, это нетварная идея, представляющая собой

* Колесо в колесе (лат.).

виртуальное бытие твари в Первопричине; с другой стороны, это тварная форма, определяющая творение, вне его вечной чтойности, к тому, чтобы быть именно «тем или иным» сущим в его собственной природе, или в индивидуальном суппозите. Иначе говоря, тварная сущность как познаваемая в ее внутренних началах, которыми определяется ее логическая структура, должна быть *non ab alio* [не от иного], не иметь другой первопричины, кроме самой своей чтойности¹⁰⁰; а вот для того, чтобы реально существовать в своей собственной природе в качестве тварного сущего, *ens*, эта же сущность должна быть произведена вовне идеи в Боге, вовне своего универсального вида, познаваемого ангельским и человеческим умом, — произведена в индивидуальной форме суппозита, где она обретает *esse ab alio*.

Напомним авиценнизирующую формулировку Майстера Экхарта, характеризующую тот способ, каким он различает сущность и *esse* в тварных сущих: «*in omni creato aliud est esse et ab alio, aliud essentia et non ab alio*» [«во всем тварном одно дело — бытие и от иного, другое — сущность и не от иного»]¹⁰¹. Эта инаковость *esse* и *essentia* обуславливает пассивность «нищих» сущностей, существующих не через самих себя; их чистую потенциальность перед лицом актуализирующего их Бога или перед лицом *ipsum esse*, которое они принимают в непосредственном отношении претерпевающей стороны к стороне действующей. Вне этого отношения к Иному тварные сущности суть чистое ничто, и в этом смысле тоже можно сказать, что они — не *ab alio*. Точно так же, если абстрагироваться от тварной инаковости и рассмотрения творений в Боге, в их нетварном истоке, где они пребывают сами по себе и не зависят от Творца, мы констатировали бы, что на этом уровне, где «жизнь» божественного Интеллекта бурлит в самой себе, прежде чем излиться вовне, принцип «*essentia non ab alio*» вполне оправдан. Но когда это кипение, *bullitio*, преамбула творения, овнешняется в *ebullitio* [излиянии]¹⁰², то есть в «исходе» творений¹⁰³, уже труднее удерживать мыслью независимость сущностного содержания тварных сущих от внешней причинности. И все же оно удерживается в области «трансфизического» познания, свойственного метафизику, который рассматривает сущие в их сущностной «наготе», *circumscripto efficiente et fine* [в отграничении от производящей и целевой причин], как если бы эти сущности все еще не

¹⁰⁰ См. выше, БТ. 2005. Вып. 40. С. 45–46; БТ. 2007. Вып. 41. С. 86–89, 115.

¹⁰¹ См. выше, БТ. 2004. Вып. 39. С. 83 и прим. 10; см. также БТ. 2005. Вып. 43–44. С. 258–259.

¹⁰² См. выше, гл. 3, прим. 73.

¹⁰³ См. выше, БТ. 2012. Вып. 43–44. С. 212–214. Соответствующие немецкие выражения — *uzvliezen* и *uzbruck*, согласно Бенно Шмольдту, который хочет зарезервировать термин *uzvluz* у Майстера Экхарта за искождениями божественных Лиц и излучениями вечных идей. См. B. Schmoldt, *Die Deutsche Begriffssprache Meister Eckharts* (Heidelberg 1954), S. 72–74. Мы не думаем, что эта терминологическая дистинкция между *uzvluz* и *uzvliezen* может быть надежно утверждена.

были произведены вовне, *necdum cointellecta ebullitione* [еще не мысля, вместе с тем, излияния]¹⁰⁴. Таков «когнитивный» способ бытия, отличный, как мы видели¹⁰⁵, от *ens reale extra animam* [реального бытия вне души], в собственных природах тварных вещей. Этот последний способ бытия подлежит творческой производящей причинности *sub ratione esse* [в отношении бытия], тогда как «когнитивное бытие» принадлежит к более высокому, «сверхприродному» уровню: здесь ангельские и человеческие умы обнаруживают идеальные подобию, придающие тварным сущностям познаваемость *sub ratione intellectus et intelligere* [с точки зрения интеллекта и интеллектуального постижения], в их соотнесенности с образцовой причинностью, которая трансцендентна внешней причине «творения» в собственном смысле.

В той мере, в какой тварные сущности, индивидуализированные в суппозитах, познаваемы и определяемы, они должны определяться видовыми и родовыми началами, проистекающими из нетварных «логосов», пусть даже причастность к абстрактному образцу опознается лишь в «умной области», где чтойности вещей предстают как «полнота и чистота» их «истинного бытия»¹⁰⁶. Хотя конкретное бытие в частных формах субстанций всегда подразумевает членение вида на индивиды и смешение сущностного содержания с акцидентальными атрибутами, неизбежное в суппозитах, тем не менее, именно субстанциальные формы наделяют реальное сущее именем и видом¹⁰⁷. Чтобы определить сущее к той или иной сущности (сущности льва или лошади), формы должны быть причастными к тому действию, которое «сущностные причины» оказывают на весь вид своих следствий как целое. Следовательно, в работе субстанциальных форм — сотворенных одновременно с материей и получающих *esse ab alio* вместе с композитом как целым — есть момент вложения со стороны начала-образца, благодаря которому тварная сущность, определенная формой к бытию «тем или этим», еще не перестает быть *essentia non ab alio*. Таким образом, хотя *hoc et hoc* [видовая определенность] творений и принадлежит к формальному бытию вещей, ей должно предшествовать некоторое «истечение и становление», в котором видовые определения различных природ обретают причастность к формам тварных «суппозитов», не отрываясь до конца от нетварной «идеи» — начала познания и сотворения вещей¹⁰⁸. Если бы здесь шла

¹⁰⁴ *Serm. Lat.* XLIX, 3, LW IV, pp. 425–426, n. 511.

¹⁰⁵ См. выше, БТ. 2012. Вып. 43–44. С. 256–265.

¹⁰⁶ См. выше, БТ. 2012. Вып. 43–44. С. 265–271, и прим. 182 и 183 к главе 3.

¹⁰⁷ См. выше, с. 86–89.

¹⁰⁸ Именно так мы интерпретируем любопытное место из *Lib. Parab. Gen.* (C., f° 29^{va}, l. 54 — 29^{vb}, l. 12): «Adhuc autem patet quod dictum est tertio per id quod dicitur Io. 1^o: 'hoc erat in principio apud deum'. Ubi tria tangit, scilicet 'hoc' et 'erat' et item 'in principio', in quibus verbis bene inspectis sufficienter ostenditur omne quod hic dictum est de luce et ceteris perfectionibus producendis et productis. Postquam enim dixerat Iohannes de consistentia divinae naturae, una in se ipsa, tri<n>a vero, — scilicet: 'in principio erat verbum et verbum erat apud

речь исключительно о порядке познания, можно было бы говорить об интеллектуальном *μεταξύ*, о промежуточности между божественным образцом и тварной формой¹⁰⁹. Но речь идет прежде всего о творении; вследствие этого образцовая причинность предстает в динамичном аспекте, «в деле», как непрерывное *fluxus et fieri* [течение и становление], переход от «виртуального бытия» творений в Боге к их «формальному бытию» во внешних следствиях творческой производящей причинности. Этот динамизм в отношении между неразличимыми *идеями* божественного Интеллекта, *интенциональными образами* [*species*], различающими природы, и *формами*, определяющими различные сущности индивидов, не позволяет нам отделить производящую причинность от образцовой в мысли Майстера Экхарта, когда он говорит о творении. Только «метафизик», пытающийся познать сущности независимо от факта их реального существования, должен будет вычленить отношение

deum et dues erat verbum' — <ante> dictum de productione rerum extra, — 'omnia per ipsum facta sunt', — interponit, dicens: 'hoc erat in principio apud deum'. 'Hoc' inquit: hoc enim et hoc non est nichil. Rursus, hoc et hoc non est dues. Augustinus, 8o De trinitate' 'tolle hoc et hoc, et quod relinquitur dues est'. Item, secundo, addit 'erat': 'hoc' inquit 'erat'. Li erat dicit praeteritum imperfectum. Ratione qua praeteritum, et factum respicit et congruit rebus creatis et iam productis extra; ratione vero qua <imperfectum>, nondum plene factum, extraductum, sed in quodam fluxu et fieri, prius est productis et factis, sicut motus termino et medium ultimo. Quod autem tertio, addit, 'in principio', — 'hoc' inquit 'erat in principio', — idem ostendit. Non enim potest esse principium quod nichil est sive nullum esse habet. Iterum etiam, principium ut sic nunquam est principatum sive factum» [«Теперь ясно, что означает, в третьих, сказанное в Ин 1, 2: 'Оно было в начале у Бога'. Здесь евангелист затрагивает три вещи, а именно: 'оно', 'было' и, наконец, 'в начале'. В этих словах, при надлежащем рассмотрении, в достаточной мере показано все, что здесь говорится о свете и прочих совершенствах, произведенных и подлежащих производству. В самом деле, после того, как Иоанн высказался о непротиворечивости божественной природы, единой в себе, но троячной, — а именно (Ин 1, 1): 'В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог', — и до того, как высказаться о произведении вещей вовне (Ин 1, 3): 'Все чрез Него начало быть', он вставляет следующие слова (Ин 1, 2): 'Оно было в начале у Бога'. Иоанн говорит: 'оно' ('это'), ибо 'это' и 'то' — не ничто. С другой стороны, 'это' и 'то' — не Бог. По словам Августина, гл. 8 'О троице', 'устрани это и то, и оставшееся есть Бог'. Далее, во-вторых, Иоанн добавляет: 'было'. 'Оно', говорит он, 'было'. Здесь 'было' выражает прошедшее несовершенное время. Прошедшее — потому что прошедшее и свершившееся соответственно и сообразно тварным вещам, уже произведенным вовне; <несовершенное> — потому что прошедшее, но не вполне свершившееся, выведенное вовне, но пребывающее в некоем потоке и становлении предшествует произведенному и свершившемуся, как движение предшествует конечному пункту, и как среднее предшествует последнему. Наконец, то, что Иоанн, в-третьих, добавляет: 'в начале' — 'оно', говорит, 'было в начале', — свидетельствует о том же. В самом деле, не может быть началом то, что является ничем, то есть не имеет никакого бытия. Далее, начало как таковое никогда не бывает начавшимся, то есть свершившимся»]. — О моменте интенциональности в инструментальных причинах см. A. Hayen, *L'intentionnel selon saint Thomas* (2^e éd., 1954), pp. 94–105.

¹⁰⁹ В самом деле, в *ens cognitivum* у Майстера Экхарта присутствует устойчивость, уподобляющая его *esse primum* вещей. Ср., у св. Фомы, различие между *intentio quiescens in anima* [интенцией, покоящейся в душе] и *intentio fluens in instrumento* [интенцией, перетекающей в орудие] (*IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4. — Éd. Moos, p. 37, n. 159; см. также A. Hayen, *loc. cit.*).

образцовой причинности из контекста внешних причин. Именно так, в недвижимом «умном мире», он обнаружит отношение между *exemplar* и *exemplatum*, которое позволяет конкретному *quod est* быть причастным к абстрактной чтойности и полагает основание *essentia non ab alio*. Несмотря на то, что это отношение образцовой причинности превосходит дело творения — или, вернее, именно в силу этого превосходства, — оно вводится в самую сердцевину действующей причинности, которая производит сущности *ex nihilo*; в отношение потенциальности перед лицом бытия, принятого *ab alo*.

Но как нельзя отделить образцовую причинность от производящей, так нельзя и смешивать эти два аспекта божественной причинности, совместно обуславливающие различие между сущностями и бытием во всем тварном¹¹⁰. В самом деле, отношение образцовой причинности затрагивает лишь тварную сущность и то, что можно было бы назвать спонтанным самоопределением, или «жизнью» твари в божественном Интеллекте. Поэтому было бы неосмотрительным обращаться к текстам Майстера Экхарта, где он говорит об *ebullitio*, то есть об «исхождении» тварных сущих, чтобы истолковать в эманационном смысле его учение о творении¹¹¹. В этих местах, как и во многих других, где тоже речь идет об образцовой причинности, отношение между двумя субъектами — Богом и тварью, *Ens* через себя и *ens* через Иное — заключается, так сказать, в скобки и выводится за рамки: здесь рассматривается только сущностное содержание творений в двух разных модусах бытия, или, если угодно, концентрация Слова-подобия в двух крайних терминах божественного продуцирования.

Если мы захотим рассмотреть момент образцовой причинности в причинности производящей, то есть рассмотреть Слово в действии Произносящего, то обнаружится таинственное совпадение творящих слов в книге Бытия (1, 3: *Dixitque Deus [И сказал Бог]*, и т.д.) со самим Словом — божественным Словом Евангелия от Иоанна (1, 1: *In principio*

¹¹⁰ Hans Hof, *op. cit.*, p. 107.

¹¹¹ Никому не приходило в голову укорять св. Фому за то, что он, говоря о творении, использовал термины «эманация», «исхождение», «истечение» и т. д. Никто не приписывал ему эманантизм пантеистического толка. Приведем в качестве примера два характерных текста: 1) «...non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa univ ersali, quae est Deus: et bene quidem emanationem designamus nomine creationis» [«...следует рассмотреть не только эманацию некоторого единичного сущего из некоторого единичного деятеля, но и эманацию всего сущего из универсальной причины, то есть Бога. И эту эманацию мы правильно именуем творением»] (STh I, q. 45, a. 1); 2) «...emanatio creaturarum a Deo est sicut exitus artificiatorum ab artifice; unde sicut ad arte artificis effluunt formae artificiales in materia, ita etiam ab ideis in mente divina existentibus fluunt omnes formae et virtutes naturales» [«...эманация творений из Бога подобна исхождению произведений ремесла от ремесленника; поэтому, как от искусства ремесленника проистекают искусственные формы в материю, так из идей, существующих в божественном уме, истекают все естественные формы и силы»].

erat Verbum [В начале было Слово], и т.д.). Откровение Нового Завета имплицитно содержится в откровении Ветхого Завета, богословие Логоса — в повествовании о сотворении мира, подобно тому, как Иезекиилю в видении (1, 16) «казалось, будто колесо находилось в колесе». *Rota in medio rotae* [колесо в колесе]: этот образ Писания должен был означать для Майстера Экхарта рождение Слова как внутреннее необходимое состояние всемогущего Деятеля, Творца мира. От трансцендентной Причины универсума это состояние распространяется вниз, по всей лестнице деятелей, действующих *natura vel arte* [природой или искусством]. Чтобы явить себя, «изречься» во внешнем произведении, любой деятель должен иметь в самом себе некое подобие своего следствия — *proles* [потомство], или *verbum* [слово], где в сущностном тождестве с причиной предсуществует и сияет все, что возводится к причине¹¹². «*Ipsa similitudo ergo verbum est quo se ipsam dicit et manifestat causa, in quantum causa, et omnia quae ipsius sunt, secundum illud: 'deum nemo vidit umquam; unigenitus qui est in sinu patris, ipse enarravit'*» [«Итак, само подобие есть слово, в коем причина, как причина, речет и являет себя и все, что принадлежит ей, согласно сказанному: 'Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил' (Ин 1, 18)»]¹¹³.

Итак, любой деятель, производящий себе подобное следствие (*agit sibi simile*), должен обладать словом — началом, через которое он «высказывает себя», являет свою природу или искусство. Например, тепло есть слово, являющее в себе огонь; дом, задуманный архитектором, есть слово, в коем *domifactor* являет свое искусство. Если бы тепло не было активным качеством, сопровождающим форму огня, если бы форма дома

¹¹² *Lib. Parab. Gen.*, C., f° 28^{vb}, ll. 4–19: «Nunc, 4°, docet modum productionis, dicens: 'Dixitque deus', etc. Ubi hoc primo notandum, quod ipsum quod hic dicitur in verbis iam praemis- sis, — 'dixitque deus, etc', — idem est cum illo quod Io. 1° dicitur: 'In principio erat verbum', etc., usque ibi: 'sine ipso factum est nichil'. Qui enim dicit utique verbum et verbo dicit, nec quidquam nisi verbum et verbo dicit nec operatur, inquantum dicens est, ut sic sit rota in medio rotae, novum testamentum in veteri, secundum visionem Ezechielis, primo capitulo. Notandum ergo, quod universaliter in agente quolibet principaliter praeest similitudo sui effectus ad quam et ex qua producit omnia, et sine ipsa nichil. Et hoc est 'omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nichil'. Haec autem similitudo proles est et verbum in quo sunt et lucent omnia quae causae sunt et quod ipsa causa est, in quantum causa» [«В-четвертых, (книга Бытия) учит, каков был способ творения, ибо говорится: «И сказал Бог», и т.д. Во-первых, нужно заметить, что само то, что высказывается вот этими словами: «И сказал Бог», и т.д., — есть то же самое, что сказано в Ин 1, 1: «В начале было слово», и т.д., вплоть до этого: «Без Него ничто не начало быть». Во всяком случае, тот, кто высказывает слово и словом, высказы- вает не что иное, как слово, и действует им, поскольку высказывается. В результате получается колесо в колесе, Новый завет в Ветхом, согласно видению Иезекииля, в пер- вой главе. Итак, следует заметить, что, вообще говоря, в любом деятеле в принципе пред- существует подобие его следствия, согласно которому и из которого деятель производит все, а без него — ничего. Это и означает: «Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть» [Ин 1, 3]. Но это подобие есть порождение и слово, в коем пребывает и сияет все, что принадлежит причине и что есть сама причина как причина»].

¹¹³ *Ibid.*, ll. 19–23.

не пребывала заранее в мысли архитектора, то эти унивокальные деятели не смогли бы выразить, «высказать себя» в результатах своих действий. «Слово» должно быть соприродным деятелю, чтобы следствие было подобно причине. Но только «сущностный деятель», тот, чья причинность воздействует на любой вид его следствия, обладает не одним лишь «словом», но и *логосом*, *ratio*, в котором следствие принимает универсальный характер и предсуществует в причине *nobiliori modo* [более благородным образом]¹¹⁴. Хотя имя *agens essentiale* или *originale* [сущностного, или первоначального деятеля], заимствованное у Авиценны¹¹⁵, часто прилагается к вторичным причинам, действующим в силу высшей причинности (например, к небесным телам, к солнцу как причине возникновения и уничтожений), все же эти деятели, низшие в сравнении с умом, не соприродны «*ratio*», который придает их действию универсальную значимость. Судя по тому, каким условиям должен отвечать сущностный деятель у Майстера Экхарта, Экхарт считает, что это имя в собственном смысле приложимо только к Богу¹¹⁶ — чистому Интеллекту, «*in quo non sit aliud esse quam intelligere... (in quo) ratio intelligendo formatur, nihil praeter intelligere est*» [«в коем нет иного бытия, кроме мышления... (В ком) в ходе мышления возникает логос, есть мышление, и только оно»]¹¹⁷. Если мы хотим найти подлинную образцовую причинность в производящей причинности, найти «*ratio*», которое одновременно есть «слово», единственное начало познания и произведения подобного подобным, то мы должны преодолеть уровень сущностных тварных деятелей и подняться к Первопричине. В ней мы обнаружим то, что в собственном смысле принадлежит откровению Нового Завета: *emanatio et generatio personalis filii a patre* [излияние и личное рождение Сына от Отца]¹¹⁸.

Речь идет о сущностной общности *Ratio* и Интеллекта, или, говоря традиционным языком тринитарной теологии, о единосущии Слова Отцу: «*verbum ipsum est unum principium cum dicente et parente omnium generaliter*» [«само Слово есть единое начало с тем, кто высказывает и рождает вообще все»]¹¹⁹. Будучи единым и неразличным в общем начале бытия и действия, Сын должен, однако, отличаться от Отца, чтобы быть «образом», «высказывающим» и являющим Отца. Эти природное тождество и личностное различие явлены в словах самого Христа: «*Ego et pater unum sumus*»: «*unum*» *propter naturae identitatem*, «*sumus*» *propter imaginis et eius, cuius est imago, distinctionem personalem*» [«Я и Отец (суть) одно» [Ин 10, 30]: «одно» — по причине тождества природы, «суть» — по при-

¹¹⁴ *Exp. In Io.*, LW III, 23–25, nn. 30–31.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 25, not. 4.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 24, n. 31: «*In ipso enim intellectu primo utique est ratio proprie*» [«В самом интеллекте в собственном смысле пребывает логос»].

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 32–33, n. 38: здесь Экхарт утверждает «естественные условия», которые должны характеризовать «сущностное начало».

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 29, n. 35.

¹¹⁹ *Lib. Parab. Gen.*, C, f° 28^v, ll. 36–37.

чине личностного различия образа и того, чей он образ]»¹²⁰. Мы видели, что то же самое сущностное тождество (*unum*), сопровождаемое различием в способе личностного бытия (*non unus*), до некоторой степени воспроизводится в тварном мире: интенциональная форма, *species*, есть *non aliud in natura* [не иное по природе], чем реальная вещь, к познанию которой она приводит; но, как *procedens et genita* [произведенная и рожденная], эта же самая *species* отлична от вещи, которая в ней являет себя и «речет» через нее, «как через сына» («*illa utpote filio et prole loquitur*»)¹²¹. «*Unigenitus qui est in sinu Patris*» (Ин 1, 18): «Единородный Сын, сущий в недрах Отца»), прототип интенциональности, полагает основание познанию подобного подобным¹²², но Он также есть первоначало, богословское основание всякого подобия между причиной и следствием в земной производящей причинности, где соприсродное деятелю «слово» не тождественно «логосу», *ratio*. Первоначальная (или сущностная) причина в собственном смысле — это, следовательно, Первопричина творений, «*quae et ratio et verbum ipsarum est et dicitur*» [«которая является и называется их логосом и словом»]¹²³. Первопричина всех вещей — «*Ratio, Logos, Verbum in principio*»¹²⁴. Это — *causa prima omnium* [первая причина всего], что не есть Бог, внешняя творениям, но представляющая собой чтойность, идею вещей, «нетварную» и не принимающую никакой зависимости извне¹²⁵. «*Ipsa rerum ratio sic est principium, ut causam extra non habeat nec respiciat, sed solam rerum essentiam intra respicit... Hinc est quod sancti communiter exponunt deum creasse caelum et terram in principio, id est in filio, qui est imago et ratio idealis omnium*» [«Сам логос вещей есть такое начало, что не имеет ввне причины и не взирает на нее, а взирает только на внутреннюю сущность вещей.. Поэтому святые согласно объясняют слова 'в начале сотворил Бог небо и землю' в том смысле, что сотворил их в Сыне, который есть образ и идеальный логос всех вещей»]¹²⁶. Независимо от того, какой смысл вкладывается здесь в термин *imago* — «Образ Отца» или «идеальный образец»¹²⁷ творений, — этот текст обязывает нас отождествить в теологии Майстера Экхарта идеальный ло-

¹²⁰ *Exp. In Io.*, LW III, pp. 162–163, n. 194.

¹²¹ *Ibid.* Здесь Майстер Экхарт приходит к выводу: «oportet ergo (speciem vel imaginem) et unum esse et non unus esse: unum, ut per ipsam cognoscatur (res), non unus, ne frustra et inutilis ad cognitionem» [«Итак, надлежит, чтобы она (интенциональная форма, или образ) была единым, но не единой: единым — чтобы через нее познавалась вещь, не единой — чтобы не быть напрасной и бесполезной для познания»]. — Ср. выше, с. 75.

¹²² *Ibid.*, p. 163.

¹²³ См. выше, прим. 88. Ср. *Exp. In Sap.*, in: *Archives.*, III, p. 343.

¹²⁴ *Exp. In Io.*, LW III, p. 12, n. 12.

¹²⁵ См. выше, БТ. 2005. Вып. 40. С. 44–46, о том, как в этом смысле используется текст Аверроэса.

¹²⁶ *Exp. In Gen.*, LW I, pp. 187–188, nn. 4–5 (ср. *Ibid.*, pp. 49–50).

¹²⁷ См. *ibid.*, p. 188, note 3. Ср. выше, прим. 133 к главе 5 об употреблении слова *bild* [образ] в смысле «архетипа».

гос, «взирающий»¹²⁸ изнутри на тварные сущности, с «Началом», то есть Сыном, в коем Бог сотворил все вещи, не «взирая» ни на что внешнее. Это внутренне творение *in principio* [в начале], или, вернее, эта первая ступень произведения всех вещей, корень тварных сущностей в вечном рождении Слова, напоминает экзегезу Климента Александрийского и Оригена, которые первыми отождествили *principium* из книги Бытия (1, 1) и «начало» из Евангелия Иоанна (1, 1)¹²⁹.

Продолжение этого же текста, где Майстер Экхарт усматривает в *principium* сначала *natura intellectus* [природу интеллекта], затем — *nunc simplex aeternitatis* [простое «теперь» вечности]¹³⁰, никоим образом не противоречит первому толкованию: Слово есть неразличный «Логос» божественного Акта мышления (*nihil praeter intelligere est*)¹³¹, сущностное Начало, по бытию равное Отцу, тождественное с ним в едином действии рождения Сына и сотворения мира. Но здесь, во второй ипостаси, необходимо проводить различие между абстрактным аспектом, в котором Сын остается тождественным Отцу, и конкретным, собственно личностным аспектом, в котором Сын есть Иной, *alius*, не становясь, однако, *aliud* по природе. Парафразируя Мф 11, 27 («никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына»), Майстер Экхарт скажет: никто не знает Образа, кроме Образца, и Образца не знает никто, кроме Образа. Образец соответствует здесь абстрактному началу сущностного тождества, образ — конкретному рождению Сына, личностно отличного от Отца, коего Он являет. Отношение образа к образцу (тождественность и нетождественность) есть отношение конкретного к «его абстрактному»: праведного — к праведности, благого — к благу, *ens* — к *esse*¹³². Вспомним все сказанное о сведении конкретного к абстрактному через посредство

¹²⁸ Мы переводим здесь *respicit* как «взирает» [«regarde»], вместо того, чтобы просто сказать «соотносится», с целью сохранить образное богатство, которое расхожий термин *respicit* приобретает у Майстера Экхарта в немецком эквиваленте *ansehen*. Об этом см. прим. 51 к гл. 3.

¹²⁹ Климент Александрийский, *Строматы*, VI, 7, 58 (ed. O. Stählin, p. 461). — Ориген, 1-я гомилия на книгу Бытия, §1 (ed. W.A. Baehrens, p. 1); *На Евангелие св. Иоанна*, I, 2 (ed. E. Preauschen, p. 58).

¹³⁰ *Exp. In Gen.*, LW I, pp. 189–190, nn. 6–7 (ср. pp. 50–51).

¹³¹ См. выше, прим. 117.

¹³² *Exp. In Io.*, LW III, p. 21, n. 26: «Adhuc autem nono: imaginem non novit nisi exemplar, nec exemplar quis novit nisi imago, Matt. 11: 'nemo novit filium nisi pater, nec patrem quis novit nisi filius'. Ratio est, quia unum esse, nec quidem alienum utriusque est. Eadem autem sunt principia essendi et cognoscendi, nec quidquam per alienum cognoscitur. Praemissa autem et plura similia manifeste apparent comparando iustum iustitiae, ens suo esse, bonum bonitati, et universaliter concretum suo abstractione» [«В-девятих, никто не знает образа, кроме образца, и образца не знает никто, кроме образа, по слову Мф 11, 27: 'никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына'. Причина этого в том, что у них одно бытие, не чуждое обоим. Но начала бытия и познания — одни и те же, и ничто не познается через чуждое. Посылки же и многое тому подобное явствует из сопоставления справедливого и справедливости, сущего и его бытия, благого и блага, и, вообще, конкретного и его абстрактного»].

in quantum [«поскольку»], через *reduplicatio* [удвоение], или оборачивание на самого себя — «полный возврат к собственной сущности», в котором заключается, с точки зрения Майстера Экхарта, дело Третьего Лица: выражать единство, или не-противоположность двух противоположностей в жизни Троицы¹³³. Что касается выведения конкретного из абстрактного, изведения образа из образца, рождения праведного от праведности, то эта «формальная эманация» отвечает личностному исхождению Сына. В самом деле, будучи тождественным Отцу по сущности *in principio*, абстрактно и в качестве *ratio*, Сын лично отличен от Отца, как *verbum apud deum* (Слово у Бога) в конкретном — как Слово изведенное, рожденное, «ставшее Иным» (*filius = fit alius*: «становится иным»)¹³⁴, не тождественное, но *равное* Отцу: «*li enim 'apud deum' sonat in quandam aequalitatem*» [«здесь 'у Бога' звучит как некое равенство»]¹³⁵. Из этих двух полюсов образцовой причинности, принадлежащей Логосу (*Ratio = Verbum*), сущностное тождество с Рождающим заключено в абстрактной образцовой причинности, а личностная инаковость — в конкретном образе, где равенство существует лишь на уровне самого действия, которое Бог совершает в самом себе, вечно рождая Сына, ибо здесь зачатие и рождение совпадают: «Цвет есть плод»¹³⁶.

За пределами этой «первой ступени произведения»¹³⁷, в овнешненном следствии, где сотворение мира отличается от рождения Сына, принадлежащие Образу два момента образцовой причинности разделяются и уже не находятся на одном и том же уровне. Нет «образа», потому что более нет равенства: конкретное выводится из абстрактного путем нисхождения, оно стоит *sub principio* [под началом], а не *apud ipsum* [у него]¹³⁸. Это уже не унивокальное произведение, в коем *productum* [произведенное] остается равным производящему — «*eandem naturam non participans, sed totam simpliciter, integraliter et ex aequo a suo principio accipiens*» [«не участвуя в той же природе, но просто принимая ее всю — целиком и на равных — от своего начала»]. Теперь это — «аналогическое» произведение, в котором «*semper productum est inferius, minus, imperfectius et inaequale producenti*» [«произведенное всегда ниже, меньше, несовершеннее произво-

¹³³ См. выше, БТ. 2004. Вып. 39. С. 93–98.

¹³⁴ *Exp. In Io.*, LW III, p. 14, n. 16: «Filius enim est et dicitur eo quod fit alius in persona, non aliud in natura» [«Сын же (filius) является таковым и так именуется потому, что становится иной (fit alius) как лицо, но не есть иное по природе»]. — Ср. *ibid.*, p. 7, n. 5; p. 132, n. 161.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 7, n. 5. — Об различении *verbum in principio* [Слова в начале] и *verbum apud deum* [Словом у Бога] см. также *ibid.*, p. 6, n. 4.

¹³⁶ *Exp. In Eccl.*, LW II, p. 249, n. 21–22: «Hinc est et gignit, (filius) semper sexto, quod, ubi deus operatur in se ipso, si opus dici debeat, semper filium genuit natus est, semper nascitur; flos est fructus, flos in fructu, fructus in flore. Hinc est septimo illud Io. 1o: 'In principio erat verbum'. Verbum, fructus, erat in principio, id est in flore; fructus igitur in flore et flos est in divinis».

¹³⁷ См. выше, прим. 84 к главе 3.

¹³⁸ *Exp. In Io.*, LW III, p. 7, n. 6.

дящего и не равно ему»]¹³⁹. В аналогическом произведении то, что производится, больше не обладает той же природой, что и производящее: «*fit aliud in natura, et sic non ipsum principium*» [«становится по природе иным и, стало быть, уже не является самим началом»]. Это предполагает вмешательство производящей причинности. Но, с другой стороны, если мы хотим рассмотреть это конкретное овнешненное следствие (в отношении к сущностному деятелю, его производящему) как выведенное из абстрактного начала, «*ut est in illo (principio), non est aliud in natura, sed nec aliud in supposito*» [«как оно пребывает в начале, оно не есть иное по природе, но не есть иное и по ипостаси»]¹⁴⁰. Такое рассмотрение тварных сущих в их сущностной «трансфизической» причине есть собственное дело метафизика, выявляющего момент причастности конкретного абстрактному через устранение действующей и целевой причинности. Этот ход позволяет ему однозначно свести тварное конкретное к его абстрактному нетварному началу, — свести с помощью *in quantum* [«поскольку»], согласно типовой формулировке: праведный, *поскольку он праведен*, есть сама праведность, которая его породила¹⁴¹. Таким образом, здесь, «*in processione et productione omnis entis naturae et artis*» [«в исхождении и произведении всякого сущего — природного или от искусства»], мы вновь встречаемся с тайной исхождения божественных Лиц¹⁴². Однако, будучи взято само по себе, тварное праведное не будет праведностью, к которой оно причастно: «*iustus sive iustum, in se ipso tenebrosum, non lucet; in ipsa vero iustitia, suo principio, lucet, et ipsa iustitia in iusto lucet, sed iustum ipsam non comprehendit, utpote inferius*» [«праведный или праведное, само по себе темное, не светит; а вот в самой праведности, его начале, светит, и сама праведность светит в праведном, но праведное не заключает в себе праведности, будучи ниже ее»]¹⁴³. Сущностная причастность конкретного его абстрактному началу идет рука об руку с принятием *esse ab alio* [бытия от иного], что неизбежно для творения, всегда остающегося зависимым по бытию от производящей причинности Бога¹⁴⁴. В этом «аналогическом» произведении отношение образцовой причинности, которое дает место *essentia non ab alio*, предполагает творческую производящую причинность; стало быть, образцовая причинность оказывает-

¹³⁹ *Ibid.*, n. 5.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 7–8, n. 6.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 13, n. 14.

¹⁴² *Ibid.*, p. 8, n. 6.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 18, n. 22. Cp. *ibid.*, p. 75, n. 87: «Notandum quod generaliter superius ordine essentiali lux est ut sic, inferius autem e converso ut sic semper tenebra est» [«Надлежит заметить, что, вообще говоря, выше порядка сущностей пребывает свет как таковой, а ниже, наоборот, всегда пребывает тьма как таковая»].

¹⁴⁴ *Ibid.*, n. 21: «Principium lux est sui principiati, et superius sui inferioris. E converso principatum et inferius hoc ipso quod inferius et posterius, utpote habens esse ab alio, in se ipso tenebrae sunt privationis vel negationis» [«Начало есть свет для начинаемого, и превыше низшего. Напротив, начинаемое и низшее, в силу того, что оно является низшим и позднейшим, ибо имеет бытие от иного, в самом себе есть тьма лишенности или отрицания»].

ся внутренним проявлением Причины, данной в ее внешних следствиях. К этому внутреннему отношению причастности конкретного тварного к абстрактному нетварному Майстер Экхарт прилагает тот же пример с праведным и праведностью: «*iustitia se tota est in iusto quolibet... Quod si tota est in quolibet iusto, est et tota extra quodlibet et quemlibet iustum. Et hoc est quod dicitur: 'tenebrae eam non comprehenderunt'*» [«Праведность всецело заключена в каждом праведном ... Но если она всецело пребывает в каждом праведном, то и всецело пребывает вне всякого праведного и всякого праведника. Потому и говорится: 'И тьма не объяла Его'» (Ин 1, 5)»]¹⁴⁵. И чуть выше Экхарт говорит: «*sciendum quod verbum, logos sive ratio rerum sic est in ipsis et se tota in singulis, quod nihilominus est se tota extra singulum quodlibet ipsorum, tota intus, tota deforis*» [«Надлежит знать, что слово, логос, или идея вещей, таким образом целиком пребывает в них как в единичных вещах, что в то же время целиком пребывает вне любой из единичных вещей, будучи всецело внутри и всецело снаружи»]¹⁴⁶.

Это антиномичное высказывание, связывающее внутреннюю образцовую причинность с внешней производящей причинностью, призвано выявить в «аналогической» причинности не-противоположность двух противоположных моментов. Всецелые интериорность и экстериорность должны сойтись в аналогическом отношении творений к Первопричине. Именно это Майстер Экхарт стремился показать в двух диалектических фрагментах своих латинских сочинений: подобие в неподобии, неразличие в различии, единство в двойственности.

Если бы идея, первопричина вещей, была просто *tota intus* [всецело внутри], творение было бы унивокальным, подобно рождению Сына. С другой стороны, если бы идея-образец была *tota deforis* [всецело снаружи], Первопричина никоим образом не была бы явлена в своем следствии, творение было бы эквивокальным, и следовало бы вместе с Маймонидом признать, что нет никакого подобия, никакой возможной соотнесенности, *comparatio*, между Богом и творениями¹⁴⁷. Но «рабби Моше», еврейский философ, не ведал истины Евангелия, присутствующей в откровении Ветхого Завета: рождения Сына, через которого Бог сотворил мир, чтобы вполне явить в нем себя. Для христианского богослова, знающего об имманентности Слова, «Логос» всех идеальных логосов в Уме Отца, Первопричина всех сущих, не был всецело трансцендентным творениям. Если в своей творческой производящей причинности Бог не является унивокальной причиной, то нельзя сказать и того, что он является причиной эквивокальной: ведь образцовая причинность предполагает отношение причастности между конкретными сущими и их сущностными началами в Слове, без которого «ничто не начало быть» [Ин 1, 3].

¹⁴⁵ *Ibid.*, pp. 18–19, n. 22.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 13, n. 15.

¹⁴⁷ *Exp. In Ex.*, LW II, pp. 44–45, n. 39.

Совокупность творений, равно как и любая тварная форма, тоже есть слово¹⁴⁸; но, будучи изреченным «безлично», оно по природе отличается от того, Кто речет. Вот почему сущностная причина творений остается им неведомой¹⁴⁹. Только Слово Отца — *«quod non est aliud a se in natura impersonaliter, sed est alius personaliter et origine»* [«которое не есть иное, нежели Он, по природе, безлично, но есть Иной лично и по своему началу»]¹⁵⁰, Слово, «которым Отец речет всегда и которое речет и делает всегда вместе с Отцом», — это Слово ведает и деятельно являет природу того, Кто речет. Здесь, на земле, Слово слышится «дважды»¹⁵¹, потому что тварная манифестация (слово, «изреченное безлично») пассивна. Следовательно, она отличается от активного и личного Слова, являющего природу Творца. В Боге не существует противоположности активного и пассивного: речение и изреченность, рождение и рожденность, порождение активное и пассивное, отцовство и сыновство совпадают в божественном Бытии, где тождество сущности исключает отношение причинности. На этом уровне творение было бы просто внутренним созиданием, каковым было бы построение дома архитектором, если бы он мог строить самой своей субстанцией, вне отношения к чему-либо внешнему. Такова «первая ступень изведения» всех вещей в «жизнь» божественного Ума, где творение не отличается от вечного рождения Слова¹⁵². Но образцовая причинность овнешняется в причинности производящей; Слово являет себя в творящей причинности, как искусство

¹⁴⁸ См. выше, БТ. 2003. Вып. 38. С. 190–191.

¹⁴⁹ *Exp. In Io.*, LW III, pp. 163–165, n. 195.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 164.

¹⁵¹ См. выше, БТ. 2003. Вып. 38. С. 196–198.

¹⁵² *Lib. Parab. Gen.*, C, f° 28^{vb}, ll. 40–56: «Rursus, similitudo haec verbum est quod loquitur impersonaliter et pariter ipsum est quo pater loquitur semper et quod cum patre loquitur semper et operatur omnia, Io. 5o: 'Pater meus usque modo operatur et ergo operor'. Id ipsum dicenti est dicere active quod est verbo dici passive. Id ipsum generatio activa et passiva, pater — proles, paternitas — filiatio. Sic enim etiam apud nos id ipsum est domificari et domificare: quod est domui edificari, domificatori est edificare; simul sunt aut non sunt, et id ipsum est esse virtusque, in quantum talia sunt. Quod si domificator per substantiam suam, se ipso, nullo addito, domificaret, id ipsum esset ipsi domificare quod esse et, consequenter, id ipsum et unum esset domui esse et domificari. Rursus, consequenter, dicere esset loqui et dicere esset facere, Psalmus: 'Ipse dixit et facta sunt'. Et hoc est quod hic dicitur: 'dixitque deus: — et facta est lux'» [«Опять-таки, это подобие есть слово, изреченное безлично, и вместе с тем слово, через которое Отец речет вечно и которое вместе с Отцом речет вечно и творит все, Ин 5, 17: 'Отец Мой доныне делает, и Я делаю'. Для говорящего говорить активно есть то же, что для слова — говориться пассивно. Одно и то же — порождение активное и пассивное, Отец и Сын, отцовство и сыновство. Так и у нас одно и то же — строиться и строить: что для дома строиться, то для строителя строить. Они одновременно либо есть, либо нет, и одно и то же — бытие и сила, как таковые. Если бы строитель строил самим собой, своей субстанцией, без каких-либо добавлений, для него было бы одним и тем же строить и быть, и, следовательно, для дома было бы одним и тем же быть и строиться. Следовательно, опять-таки, говорить означало бы речь, и говорить означало бы делать, по слову Псалма (32, 9): 'Он сказал, — и сделалось'. Это и означает сказанное здесь (Быт 1, 3): 'И сказал Бог... И стал свет'»].

архитектора-человека являет себя в созидании дома из материи, чуждой мысли художника. Однако Бог, в противоположность архитектору, создает самим собой, без добавления чего-либо извне (*se ipso, nullo addito*), без какой-либо предсуществующей внешней потенциальности. И, тем не менее, это изведение *ex nihilo* остается внешним Творцу, оно есть «слово, изреченное безлично», *aliud in natura* [иное по природе], ибо сущности всех вещей, будучи сами по себе «тьмой» и «чистым ничто», не смогут явить Слово Творца, если не начнут существовать, получив *esse ab alio*¹⁵³. Тварные сущности раскрываются и становятся мыслимыми в этом динамичном отношении к Иному, где темная глубина сущих, *entia*, их изначальное ничто, этот *terminus a quo* [начальная точка] действия Бога, становится своеобразным аналогом первоматерии: радикальная ничтожность творений предстает здесь как «нищая сущность», несущая бремя ненасытной потенциальности бытия¹⁵⁴. Потенциальность тварных сущностей противопоставляет слово, «изреченное безлично», произведенное и разделенное на формы конкретных сущих, всегда потенциальное по отношению к *esse*, — актуальности Слова личного и нераздельного, всегда активного: Слова, которое речет в творении и являет логосы всех вещей во всем, что принимает бытие.

Без рождения Слова Бог не явил бы Себя в творении; но без творческой производящей причинности, изводящей бытие из небытия, Слово Божие осталось бы молчаливым, неизреченным и не услышанным, ибо взаимность этих двух начал, активного и пассивного, обнаруживается лишь во внешнем деле творения. Эти два условия — божественная образцовая причинность Слова и творческая производящая причинность Бога — совместно принадлежат аналогической Причине всего сущего; но первую следует искать во второй, как «колесо в колесе», как тайну Нового Завета, скрытую в букве Ветхого Завета: *Effectus enim in sua causa analogica latet, absconditur, tacet, non loquitur, nec auditur, nisi dicatur et producat verbum intus generato et concepto vel extra prolato. Patet ergo quomodo id ipsum est quod hic scribitur: 'Dixitque deus', etc. (Gen. 1, 3) et Io. (1, 1) ait: 'In principio erat verbum'. Rota in medio rotae* [«Ибо следствие скрывается в своей аналогической причине, таится, молчит, не говорит и не слышится, если не произносится и не изводится Словом, рожденным и зачатым внутри и изреченным вовне. Итак, ясно, почему написанное здесь: 'И сказал Бог', и т. д. (Быт 1, 3), есть то же самое, что сказанное у Иоанна (1, 1): 'В начале было Слово'. Колесо в колесе»]¹⁵⁵.

¹⁵³ *Exp. In Gen.*, LW I, p. 211, n. 33: «Essentiae enim rerum creaturarum sine luce, id est sine esse, tenebrae sunt, per ipsum enim esse formantur, lucent et placent» [«Сущности тварных вещей без света, то есть без бытия, суть тьма, а через само бытие оформляются, сияют и улаживают»].

¹⁵⁴ *Exp. In Io.*, LW III, p. 199, n. 238.

¹⁵⁵ *Lib. Parab. Gen.*, C, f^o 28^{vb}, l. 56 — f^o 29^{ra}, l. 2

6. Аналогическая причинность

При сотворении мира «Начало» никогда не унивокально «начинаемому»; именно это делает его отличным от рождения Сына. Так как между Творцом и творением нет равенства, все сущее относится к Богу, как низшее к высшему; и в силу этого тварь, принимающая бытие, всегда представляет чисто пассивное начало, в противоположность абсолютному Деятелю: с ним у нее нет ничего общего, ибо она есть «чистое ничто». Но это «бесконечное неподобие» между божественной Причиной и тварными следствиями, неподобие, о котором мы так долго говорили в предыдущей главе, никоим образом не придает делу творения эквивокальный характер, ибо истинная Первопричина — или, вернее, «сущностное начало» творений — открывается в Слове, в «Логосе» Интеллекта Отца, в этом основании познания и порождения подобного подобным¹⁵⁶. Унивокация и эквивокация должны быть равно отброшены, когда речь идет об аналогической Причине, сотворившей все вещи. Творение *ex nihilo* дает место аналогическому отношению всех тварных сущих с Богом — единственным Бытием: отношению, которое Майстер Экхарт антиномически выразил в диалектике различного и неразличного, неподобного и подобного, уравновесив двойственность и противопоставление единством и не-противопоставлением противоположностей. Так как между творениями и Богом надлежит утверждать одновременно различие и неразличие, неподобие и подобие, придавая этим терминам, как показали два приведенных диалектических фрагмента, предельный смысл разделения и единения, эта же антиномия должна характеризовать и аналогическую причинность. У богослова из Тюрингии аналогия занимает не срединное положение между эквивокацией и унивокацией, а некоторым образом объединяет эти две контрадикторные модальности: и та, и другая должны принадлежать динамичному отношению между божественной Причиной и ее тварными следствиями. В аналогической причинности у Майстера Экхарта момент эквивокации присутствует в той мере, в какой тварное бытие *ex nihilo*, взятое в его отличии, «как тварь», есть «чистое ничто» и не имеет ничего общего со своей трансцендентной Причиной¹⁵⁷. Что же касается момента унивокации, он про-

¹⁵⁶ *Ibid.*, f^o 29^{ra}, ll. 5–12 (цит. выше, прим. 28 к этой главе).

¹⁵⁷ *Exp. In Io.*, C, f^o 106^{va}, ll. 33–43: «Notandum primo, quod mundus et omnis creatura est sicut nummus cupreus adductus auro vel argento, talis enim quod in se est latens cuprum est, id autem quod ab extra est sive ab alio apparens argentum vel aurum est. Sic omnis creatura id quod in se est ex nichilo est et nichil est; Sapientiae 2^o: 'ex nihilo nati sumus'; Io. 1^o: 'omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil'. Sic ergo patet quod mundus iste primo ponit, offert et ostendit vinum bonum, sed quod est intus latens, obductum per esse quod a deo habet, deterius» [«Прежде всего следует заметить, что мир и всякая тварь подобны медной монете, покрытой золотом или серебром: в своей тайной глубине она — медь, а то, что снаружи, или чем кажется со стороны, — серебро или золото. Так и всякая тварь сама по себе состоит из ничего и есть ничто, Прем 2, 2: 'Мы рождены из ничего' [синод. пер.: 'Случайно мы рождены']; Ин 1, 3: 'Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть'.

является прежде всего в имманентности твари первоначально ее познания и произведения: если мы захотим рассмотреть в его сущностной Причине пассивный субъект божественного проявления, «слово, произнесенное безлично», то оно не будет отличным от активного начала, от «личного Слова», коим Бог речет и являет себя в творении. Будучи эквивокальной как отличная и унивокальной как не отличная от Бога, тварь принимает двойственный вид — экстериорности и интериорности — по отношению к аналогической Причине: она отлична от Причины и «выступает вовне» (= *extra stat*) своей Причины как чисто пассивное начало, однако в плане бытия ему нельзя противопоставить абсолютного Деятеля¹⁵⁸.

Комментируя текст книги Бытия (1, 2): «*terra autem erat inanis et vacua*» [«Земля же была безвидна и пуста»], Майстер Экхарт вслед за Августином и Моисеем Маймонидом усматривает в безвидной земле первоматерию. Она «сама по себе неименуема, непознаваема и не имеет бытия, кроме как по аналогии с формой»: «*inane enim est 'quod est' sine 'an est'*»¹⁵⁹ [«ибо чтойность без естьливости безвидна»]. Само по себе тварное *id quod est* может быть уподоблено первоматерии: «*semper materiale est, potentiale et subiectum est*» [оно всегда материально, потенциально и пассивно]¹⁶⁰. В самом деле, в отношении к абсолютной форме божественного действия, то есть к Бытию¹⁶¹, тварь всегда представляет чисто пассивное начало, внеположное бытию, *esse*, и всем принимаемым совершенствам. С другой стороны, ни одно творение не может быть ни познано, ни определено вне его сущностной Причины, которая есть начало его произведения, то есть Слово. *Tota intus, tota deforis*, божественная причина должны мыслиться динамично, в деле, по примеру действия, осуществляемого аналогическим началом, которое мы обнаруживаем в тварном мире: таково, например, небо, *primum alterans inalterabile* [неизменный первоисточник изменения], по отношению к земле, которая всегда пассивна *utpote maxime materialis* [в силу ее предельной материальности]¹⁶². В *Притчах книги Бытия*, говоря о небе и земле как о двух первичных началах универсума — активном и пассивном, Майстер Экхарт утверждает шесть свойств,

Итак, ясно, что мир сей выдвигает вперед, выставляет и выпячивает хорошее вино, то же, что таится внутри, скрытое бытием, полученным от Бога, не столь хорошо»].

¹⁵⁸ Именно это означает, применительно к творению, выражение: *sua distinctione indistinguitur a deo* [своим отличием оно не отличается от Бога].

¹⁵⁹ *Exp. In Gen.* (2^e red.), LW I, pp. 206–207, n. 29. Ср. *Lib. Parab. Gen.*, C, f^o 28^{ra}, ll. 44–56, где читаем, помимо прочего, следующее: «*Tenebrae erant super faciem eius, quia scilicet materia non est cognoscibilis nisi per analogiam ad formam, ut ait philosophus*» [‘Тьма над бездною’ (Быт 1, 2) означает, что материя познаваема только по аналогии с формой, как говорит Философ]. — Аристотель, *Phys.* I, c. 7, 191 а 7–12.

¹⁶⁰ *Serm. Lat.* XXV, 1, LW IV, p. 230, n. 251.

¹⁶¹ *Exp. In Ex.*, LW II, pp. 32–34, n. 28.

¹⁶² *Lib. Parab. Gen.*, C, f^o 27^{ra}, ll. 49–51: «... duo principia omnium quae sunt: activum et passivum. Caelum — activum, primum alterans inalterabile; terra — passivum, utpote maxime materialis» [«...у всего сущего два начала: активное и пассивное. Небо — активное, первое неизменное изменяющее; земля — пассивное, ибо предельно материальное»].

присущих не только так называемым аналогическим причинам *in naturalibus* [в природных вещах], но и Первопричине всего сущего¹⁶³. Рассмотрим эти характеристики аналогической причины, держа в уме вопрос о том, в каком смысле Майстер Экхарт будет прилагать их к Богу.

1) Небо и земля не имеют общей материи; следовательно, их нельзя объединить в один род, разве что в один логический род. В самом деле, единство реального рода с пассивным началом не могло бы принадлежать причине, действующей «универсально», на вид в целом¹⁶⁴. Не обладая единством природы с пассивным, активный член аналогии всегда остается внешним и высшим по отношению к реальному и природному роду соответствующего пассивного члена¹⁶⁵.

¹⁶³ См. *Tabula Libri parabolarum Genesis*, C, f° 24^{va}, l. 10: «Secundo habes sex proprietates activi analogici et sui passivi...» [«Во-вторых, имеются шесть свойств аналогического активного и соответствующего ему пассивного»]. — Ниже, в тексте комментария, рассматривая двенадцать свойств унивокальных причин, Экхарт скажет (f° 33^{ra}, ll. 26–32): «Notandum quod sicut in verbo iam supra exposito, — 'In principio creavit Deus caelum et terram', — nomine caeli et terrae parabolice figurata est natura activi et passivi communiter et in causis analogicis, sic nunc convenienter nomine Adae et Eve, viri scilicet et mulieris, docetur natura et proprietas activi et passivi in naturalibus specialiter et in causis univocis» [«Следует отметить, что как в уже разъясненных выше словах, 'В начале сотворил Бог небо и землю', именами неба и земли иносказательно обозначена природа активного и пассивного — совместно и в аналогических причинах, так здесь подобающим образом в именах Адама и Евы, то есть мужчины и женщины, выражены природа и свойства активного и пассивного именно в природных вещах и в унивокальных причинах»]. Мы видим, что рассмотрение свойств аналогических причин не ограничивается здесь одними *naturalia*.

¹⁶⁴ Пример аналогической причинности, осуществляемой небесным телом, приводится во второй редакции *Exp. In Gen.*, f° 17^{ra}, ll. 37–47: «Primum est quod in quibusdam rebus naturalibus, etiam viventibus, mas, sive virtus activa, et femina, id est virtus passiva, sic sunt duo quod non concurrunt in eodem nec numero nec specie nec etiam genere, sed tantum analogice, qualia sunt quae generantur sine semine, quorum virtus mascula et activa est corpus celeste, femina vero sive virtus passiva est materia transmutabilis aptata formae quam recipit analogice, in virtute activa celestis corporis» [«Во-первых, в любых природных вещах, в том числе живых, мужчина, или активная сила, и женщина, то есть пассивная сила, составляют такую двойцу, что не совпадают ни в одном и том же числе, ни в виде, ни даже в роде, но исключительно по аналогии. Таковы те [существа], что рождаются без семени: для них мужской и активной силой выступает небесное тело, а женской, то есть пассивной силой — изменчивая материя, пригодная к форме, которую принимает по аналогии, благодаря активной силе небесного тела»].

¹⁶⁵ *Lib. Parab. Gen.*, C, f° 27^{ra}, ll. 53–59: «Primo, quod caelum et terra non communicant in materia et, per consequens, nec in genere convenient, nisi loyce solum. Sic universaliter activum respectu totius speciei, quod vere et simpliciter est activum, cum suo passo seu passivo nunquam convenit in genere reali et naturaliter loquendo, sed semper est extra et super genus passivi» [«Во-первых, небо и земля не имеют общей материи и, следовательно, не совпадают в роде, разве что с точки зрения логики. Итак, вообще говоря, активное по отношению к виду в целом, которое поистине и в абсолютном смысле активно, никогда не совпадает со своей претерпевающей, или пассивной стороной в реальном роде и по природе, но всегда пребывает вне рода пассивного и над ним»].

Майстер Экхарт здесь имеет в виду прежде всего небо и землю, не имеющие общего физического рода: небо создано из нетленной материи, земля — из тленной материи, хотя оба принадлежат к одному логическому роду — роду телесности¹⁶⁶. Разумеется, если бы мы захотели приложить это свойство аналогических причин к Богу, мы должны были бы отрицать также любую общность логического рода между активным и пассивным. Именно это Майстер Экхарт и заявит ниже, комментируя стих «*Spiritus Dei ferebatur super aquas* [«Дух Божий носился над водою», Быт 1, 2]. Здесь он будет говорить о «неподвижном Перводвигателе»: «*Item tertio, quod (deus) est causa extra genus et super omne genus et, per consequens, omnium generum perfectiones prehabens, ut etiam commentator dicit*» [«В-третьих, (Бог) есть причина вне рода и сверх всякого рода, и, следовательно, пред-обладающая совершенствами всех родов, по слову Комментатора»]¹⁶⁷.

2) Аналогический деятель нисколько не аффицируется, не «затрагивается» субъектом, на которого обращено его действие. В отличие от унивокальных причин, действие которых сопровождается нарастанием претерпевания, затрагивающим и деятеля¹⁶⁸, такое активное начало, как

¹⁶⁶ См. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 66, a. 2, ad 2^m. — Св. Фома различает два типа не-унивокальных деятелей: 1) деятель, не имеющий общего вида со своим следствием (например, солнце и живые существа, порожденные его силой): здесь следствия принимают форму деятеля не *secundum similitudinem speciei* [по видовому сходству], а лишь *secundum similitudinem generis* [по родовому сходству]; 2) деятель, не входящий ни в один род: «*Effectus enim adhuc magis remote accedunt ad similitudinem formae agentis, ita quod non participant similitudine formae agentis secundum eandem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quae sunt a Deo simulantur ei, inquantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse*» [«В самом деле, следствия еще более отдаленно уподобляются форме деятеля — так, что причастны подобию формы деятеля не согласно той же природе вида или рода, но согласно некоей аналогии, как, например, само бытие обще всем (сущим). И таким образом то, что от Бога, уподобляется ему в качестве сущих, как первому и универсальному началу всякого сущего»] (*Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 3). — Если бы Бог и тварь принадлежали к двух разным родам, то никакое *comparatio* [сравнение] и *similitudo* следствия причине было бы невозможным; но Бог есть *extra omne genus et principium omnium generum* [вне всякого рода и начало всех родов], что делает возможной аналогию (*ibid.*, ob. 2 et ad 2^m). Ср. *Contra Gentiles*, III, c. 24, *Bonum autem sum*, etc.: небо, действующее *ratione generis* [в силу рода], именуется здесь *agens aequivocum* [эквивокальным деятелем]; Бог, пребывающий *extra genus* [вне рода], наделяет бытием все вещи *ratione similitudinis analogiae principiatorum ad suum principium* [в силу аналогического подобия начинаемого своему началу]. — Как было отмечено выше (прим. 89), Майстер Экхарт именует аналогическими причинами тех природных деятелей, которых св. Фома называл «эквивокальными».

* Т. е. Аверроэса — *примеч. пер.*

¹⁶⁷ *Lib. Parab. Gen.*, C, f° 28^b, ll. 15–17. — Что касается отсылок к Аверроэсу, см. прим. 26 к главе 2.

¹⁶⁸ См. три первые характеристики унивокальных деятелей в *Lib. Parab. Gen.*, C, f° 33^a, ll. 33–47: «...permixtum habet, ratione materiae suae, aliquid passibilitatis et, per consequens, aliquid diminutionis et oppresionis virtutis activae. Et sic soporat eius actio., agendo patitur...

небо, «действует без претерпевания». Вот почему оно никогда не ослабляется и не истощается, но всегда остается равно мощным в своем вечном и единообразном действии¹⁶⁹.

Это свойство аналогических причин следует прежде всего приписывать первой Причине. В самом деле, согласно «Книге о причинах» (п. 20), «*Causa prima regit res creatas omnes praeter quod commisceatur cum eis*» [«Первая Причина правит всеми тварными вещами, не смешиваясь с ними»]¹⁷⁰. В комментарии на книгу Премудрости Майстер Экхарт скажет: «Будучи наивысшим, Бог затрагивает и аффицирует все, что ниже Его, но не затрагивается и не аффицируется ничем из того, что ниже Его, так же, как небо не затрагивается и не аффицируется ближайшим к нему физическим элементом, согласно Ин 1, 5, где сказано: 'И свет во тьме светит', то есть Бог в творениях. И еще: 'И тьма, — то есть творения, — не объяла его', потому что они затронуты Им, но не затрагивают Его... Точно так же Бог всецело пребывает во всем, ибо Он всецело пребывает вне всего; и поэтому то, что свойственно всякому существу, не подобает Ему: например, изменение, старение или тление»¹⁷¹.

3) Аналогический деятель узнается по способу, каким он воздействует на пассивное начало: в то время как следствие унивокального деятеля сохраняется и после удаления активного начала, это следствие производшего (огонь продолжает гореть и тогда, когда породивший его огонь, заключенный в горючей материи, уже угас)¹⁷², то следствие, или «запе-

actus naturalis, quamvis in fine intendatur et sit fortior ex parte tamen activi lassatur et remittitur, quia agendo patitur» [...смешанное заключает в себе, по причине материи, нечто от претерпевания и, следовательно, нечто от умаления и подавления деятельной силы. И таким образом его действие усыпляется... он, действуя, претерпевает... Хотя природный акт устремляется к цели и сильнее ее, с активной стороны он ослабляется и умалется, ибо действует, претерпевая].

¹⁶⁹ Ibid., f° 27^{ra}, ll. 59–62: «Secundo, activum tale quale est caelum agendo non patitur, non tangitur, propter quod nec lassatur, non senescit, sed semper agit et uniformiter agit» [«Во-вторых, такое активное начало, как небо, действуя, не претерпевает, не затрагивается, а потому и не утомляется, не стареет, но действует всегда, и действует единообразно»].

¹⁷⁰ См. Steele, p. 177; Bardenh. (prop. 19), p. 181. Приведенное у Экхарта высказывание см. в *Exp. in Io.*, LW III, p. 12, n. 12.

¹⁷¹ Archives..., IV, pp. 239–240. Можно привести и множество других текстов Майстера Экхарта об *impermixtio* творящей Причины.

¹⁷² «Rursus, septimo, proprium est agentis univoci quod effectus eius manet in specie et nomine sui activi absente suo activo. Secus in analogicis, cuius et rationem supra signavi, ubi dicitur: 'creavit deus caelum et terram'. Et hoc est quod hic dicitur: 'relinquet homo patrem suum et matrem et adheret uxori suae'. Adheret enim et haeret forma ignis materiae ignis generati corrupto igne generante. Quae generatio sub metapora et parabola patris et matris, principii generationis, intelligitur quae relinquit nec ipsis relictis desistit esse ignis» [«С другой стороны, унивокальному деятелю свойственно то, что его следствие сохраняется в виде и в имени его активного начала в отсутствие самого активного начала. Иначе с членами аналогии, причину чего я указал выше, там, где сказано: 'В начале сотворил Бог небо и землю'. Действительно, там говорится: 'Оставит человек отца своего и мать свою и прилепится

чатленный след» аналогического деятеля не может и на мгновение удержаться в претерпевающем сущем в отсутствие деятельного начала. Так, в противоположность теплу, свет не удерживается в принявшей его среде вне активного присутствия его причины: после заката солнца воздух не остается освещенным, хотя все еще хранит солнечное тепло. Действие аналогической причины не укореняется в пассивном, не прививается, не прилепляется к аффицируемой среде, и потому пассивное начало должно постоянно принимать извне (*semper et continue ab extra*) то совершенство, которое укоренено в активном начале. Стало быть, по отношению к принимаемому качеству пассивное будет пребывать в состоянии непрестанного становления: становление есть способ бытия для любого субъекта, принимающего аналогическое совершенство; его наилучшим примером *in naturalibus* служит совершенство света в среде. Свет есть активное качество, свойственное небу и укорененное в самой его форме; но форма неба никоим образом не сообщается материи четырех элементов. Напротив, тепло может сообщаться среде, освещаемой солнцем, ибо имеет корень и основание в форме огня, а эта форма способна возникать в материи среды, расположенной теплом к ее принятию. В силу этой расположенности к форме огня тепло, его активное качество, укореняется в воздухе, «прилепляется» к среде, которая в результате становится «наследницей» формы¹⁷³. Так как природа никогда не действует напрасно и не предпринимает никакого дела, которое не могла бы довести до совершенства, воздух и прочие элементы никогда не имеют ни малейшей расположенности к несообщаемой форме неба. Поэтому свет, это «формальное совершенство» неба, не мог бы присутствовать в доступной освещению среде в отсутствие источника света, коим сообщается это совершенство¹⁷⁴.

к жене своей? Ибо прилепится и укоренится форма огня в материи рожденного огня, по угасании рождающего огня. Под метафорой и притчей отца и матери, начал рождения, понимается то, что бытие огня остается и не прекращается по их устранении»].

¹⁷³ Ср. *Exp. in Io.*, LW III, p. 60, n. 71: «...medium recipit calorem... per modum haerentis et heredis, filii cuius est hereditas, ut dicatur et sit calefaciens, heres actionis calefacientis, quae est calefacere active» [«...среда принимает тепло... по способу укоренения и наследования, как сын, которому принадлежит наследство — именоваться и быть теплым: она — наследница действия тепла, то есть активного согревания»].

¹⁷⁴ *Lib. parab. Gen.*, C, f° 27^{ra}, l. 62 — 27^{rb}, l. 28: «Tertio, effectus talis activi quod per caelum innuitur non manet in passo in absentia activi. Verbi gratia, lumen in medio non manet absente luminari. Secus de calori. Ratio est, quia effectus sive impressio talis activi in passo non habet radicem in ipso passo, nec haeret passo nec inhaeret, sed semper et continue ab extra, ab activo scilicet in quo est radix perfectionis, passum perficientis (*sic*) accipit. Ita ut semper sit in fieri et fieri est sibi esse. Ratio est ex dictis. Radix enim luminis caelum est sive forma caeli quae nunquam communicabilis est corpori elementalі; radix vero caloris et fundamentum est forma ignis, cuius formae capax est materia ipsius medii illuminati. Et propter hoc ipsum medium calore luminosi sive activi disponitur et alteratur ad formam ignis, et sic radicem mittit calor et ignis et medio et haeret medio et inhaeret et fit heres aliquantulum imperfecte formae ignis et caloris ipsum consequentis. Secus de forma caeli ad quam nunquam disponitur, nec in minimo. Ratio est, quia natura frustra non agit: nunquam incipit quod perficere non potest. Propter quod nec forma

Это свойство аналогических причин, на котором подробно останавливается Майстер Экхарт, иллюстрируя его примером света в освещенном воздухе, приобретает капитальную значимость в учении о бытии, сообщаемом творениям¹⁷⁵. Следует заметить, что к примеру света и про-

caeli nec eius qualitas propria, quae lux est, radicem mittit in aere aut alio quolibet elemento. Et sic, per consequens, utpote radicem non habens, lux in medio nequaquam manet absente luminari. Luc. 8^o: 'radices non habent' — quae parabola non solum moraliter intelligitur sed et naturaliter, quantum ad diversitatem formalium perfectionum, sicut ibidem notabo. Notavi de hoc super illo: 'adherebit uxori suae', infra, capitulo 2^o» [«В-третьих, следствие такого активного начала, сообщаемое небом, не остается в претерпевающем в отсутствие активного начала. Например, свет не остается в среде в отсутствие источника света. Иначе обстоит дело с теплом. Причина в том, что следствие, или напечатлевание такого активного начала в претерпевающем не имеет основания в самом претерпевающем, не прилепляется к нему и не укореняется в нем, но всегда и постоянно прпинимается претерпевающим и усовершенствует его извне, то есть от активного начала, в коем пребывает корень совершенства. Поэтому претерпевающее всегда находится в становлении, становление — это и есть его бытие. Причина уже разъяснена. В самом деле, корень света — небо, или форма неба, которая никогда не может быть сообщена элементарному телу; корень и основание тепла — форма огня, а эту форму способна принимать материя самой освещенной среды. И поэтому та же самая среда расположена к принятию тепла, идущего от источника света, то есть от активного начала, и изменяется, принимая форму огня, и в результате тепло и огно укореняются в среде, и прилепляются к ней, и утверждают в ней, и она неким несовершенным образом наследует форму огня, а также форму тепла, проистекающую из формы огня. Иначе обстоит дело с формой неба, к которой среда не расположена никогда и ни в малейшей степени. Это объясняется тем, что природа ничего не делает напрасно: она никогда не начинает того, чего не может завершить. Поэтому ни форма неба, ни собственное качество неба, то есть свет, не укореняются в воздухе или в любом другом элементе. Следовательно, вот почему, не имея корней, свет никогда не остается в среде в отсутствие источника света. У Луки (8, 13) сказано: 'Не имеют корни', — каковую притчу нужно понимать не только в моральном, но и в природном смысле, применительно к разнообразию формальных совершенств, как я разъяснял там же. Отметил я это и в комментарии на слова: 'Прилепится к жене своей', ниже, глава вторая»]. — См. выше, прим. 172. Нам не известен комментарий Экхарта на Евангелие св. Луки.

¹⁷⁵ *Exp. in Io.*, C, f^o 106^{ra}, ll. 41–51: «Primum est, quod agentia huius mundi effectibus suis non sunt causae essendi sed tantum fiendi. Nec sunt causae essendi aut etiam fiendi simpliciter, sed fiendi hoc aut tale. Propter quod effectus producti perseverant in ese causis absentibus. Deus autem, cum sit causa esse absolute rerum, causa causarum, — Sapientiae 1^o: 'creavit ut essent omnia', — sic ipsa in esse producit, ut sine ipso conservante non possint consistere. Supra, Io. 1^o: 'omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil'. Gregorius: 'omnia in nihilum dedicerent, si non ea manus omnipotentis teneret'. Exemplum ponit Augustinus, 8^o Super Genesis, de lumine conservato in aere ex praesentia solis» [«Во-первых, деятели мира сего по отношению к своим следствиям выступают причинами не бытия, а лишь становления. Они — не причины бытия и даже не причины становления в абсолютном смысле, а лишь причины становления тем или таким. Поэтому произведенные следствия удерживаются в бытии даже в отсутствие причин. Бог же, будучи причиной бытия вещей в абсолютном смысле, причиной причин, — как сказано в книге Премудрости, 1 (14): 'Он создал все для бытия', — так производит их в бытие, что без его сохраняющего действия они не могут существовать. Выше, Ин 1 (3), сказано: 'Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть'. У Григория: 'Все вещи обратились бы в ничто, если бы (Бог) не удерживал их всемогущей дланью'. Пример приводит Августин в книге восьмой *Толкования на книгу Бытия*: свет сохраняется в воздухе благодаря присутствию солнца»]. — Св. Григорий Великий, *Moral.* XVI, cap. 37, n. 45 (PL 75, col. 1143); св. Августин, *Sup. Gen. ad litt.*, lib. VIII,

зрачной среды часто обращался св. Фома Аквинский, чтобы показать зависимый характер «существования» тварных *entia* по отношению к творящему действию Бога: как свет удерживается в воздухе в силу постоянного его притока от солнца, так удержание творений в бытии есть продолжение творящего действия Бога, сообщающего бытие¹⁷⁶. У Майстера Экхарта, для которого *ipsum esse* есть Бог, эта зависимость особенно тесна: «*Omne ens et de numero entium non habet ex se sed ab alio, superiori*¹⁷⁷, *esse quod sitit, esurit et appetit; propter quod in ipso non figitur, nec haeret, nec inchoatur esse, nec permanet absente, etiam per intellectum, ipso superiori... Exemplum autem manifestum et ratio dictorum est in luce et calore in medio*» [«Всякое сущее и то, что принадлежит к числу сущих, имеет не от себя, но от иного, высшего, бытие, которого жаждет, алчет и вожделеет. Поэтому в нем бытие не укореняется, не закрепляется, не прививается и не сохраняется в отсутствие, пусть даже мысленное, самого высшего... А явный пример и доказательство сказанного — свет и тепло в среде»]¹⁷⁸. В «Книге божественного утешения» пример света, который дан принимающей его среде не в собственность, а лишь «взаймы», призван показать, каким образом творения принимают от Господа¹⁷⁹ подаваемые Им блага: «*der créature engibet er kein guot, sunder er verlihet ez ir ze borge*» [«Творению Он не сообщает блага, но дает ему его займы»]¹⁸⁰. В немецкой проповеди «*Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam*» [«Блаженны алчущие и жаждущие праведности»] Майстер Экхарт говорит: «Бог вложил довольство и наслаждение в творения, но корень всякого довольства и сущность вся-

сар. 12, n. 26 (PL 34, col. 383). Ср. текст о сохранении, в том же смысле: *ibid.*, lib. IV, сар. 12, nn. 22–23 (PL 34, coll. 304–305).

¹⁷⁶ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 104, a. 1 resp; ad 4^m. — См. комментарий к этому месту Э. Жильсона: *L'être et l'essence* (Paris 1948), pp. 93–94.

¹⁷⁷ E. Seeberg в *Eckhartiana* I, в *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 56 (1937), решительно протестует против запятой, которую Г. Денифль ставит между *superiori* и *esse* (p. 91). Э. Зееберг предпочел бы увидеть в этом тексте выражение *Esse superior* [высшее Бытие], отнесенное к Богу. Несмотря на законность этого желания (ср. дистинкцию *esse primum* и *esse secundum* творений и смысл различия между *Ipsium Esse* и тварной *essentia* у Экхарта), не думаю, что в данном случае оно оправдано конструкцией фразы и общим контекстом. В самом деле, речь идет об *esse*, а) которое желаемо всеми *entia* и б) которого они сами по себе не имеют, с) но принимают *ab alio*. Этот Иной именуется «Высшим», и даже (в конце цитируемого фрагмента) *Ipse Superior*, без которого *esse* не смогло бы удержаться в *entia*. Мы не только сохранили запятую эрудита-доминиканца, но и посчитали необходимым добавить еще одну запятую (между *ab alio* и *superiori*).

¹⁷⁸ *Exp. in Eccl.*, Den., p. 584 и C, f° 81^{vb}, ll. 32–46, LW II, p. 274, n. 45–46. Здесь подробно развернут пример с источником света и теплом: Den., pp. 584–585 и C, f° 81^{vb}, l. 46 — f° 82^{ra}, l. 9 (цит. ниже, см. прим. 333 этой главы). — Ср. *Exp. in Io.*, LW III, pp. 58–60, nn. 70–72.

¹⁷⁹ Слово «Господин» (Herr) принимает здесь смысл феодального термина: фьеф не принадлежит вассалу в качестве собственности, вассал *держит* его от своего сеньера.

¹⁸⁰ DW V, pp. 36–37. Ср. *Exp. in Io.*, C, f° 129^{vb}, ll. 52–55: «...principatum vero tenet quasi mutuo acceptum a principio. Exemplum huius est in aqua calefacta aubtracto igne, magis et evidentius in aere illuminato absente sole» [«...начинаемое обладает (благом) как словно взятым займы у начала. Пример тому — вода, остающаяся теплой после снятия с огня, а яснее и отчетливее — освещенный воздух после захода солнца»].

кого наслаждения сохранил за Собой один лишь Бог... Солнце освещает воздух и пронизывает его своим светом; но свет не укореняется в нем, ибо, когда солнце уже не светит, не имеем света. Так же поступает Бог с творениями...»¹⁸¹.

4) В аналогической причинности пассивное начало всегда пребывает в потенции по отношению к деятелю, оно «всегда жаждет своего деятельного начала, даже когда пьет его». В связи с этим Экхарт цитирует текст книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова (24, 29): «*Qui edunt me, adhuc esuriunt; et qui bibunt me, adhuc sitiunt*» [«Ядущие меня еще будут алкать, и пьющие меня еще будут жаждать». Синод. пер. Сир. 24, 23]. Здесь читатель отсылается к вероучительному толкованию, извлеченному в другом месте из этого авторитетного текста Писания¹⁸².

В «Проповедях и чтениях на главу 24 книги Премудрости Сираха», комментируя этот текст, Майстер Экхарт представляет его в качестве библейского основания своей доктрины об аналогическом отношении всех вещей к Богу: «*Dicamus quod ad significandam hanc veritatem analogiae rerum omnium ad ipsum Deum dictum est optime 'qui edunt me, adhuc esuriunt': 'edunt', quia sunt; 'esuriunt', quia ab alio sunt*» [«Скажем, что для обозначения этой истины об аналогии всех вещей самому Богу превосходно сказано: 'Ядущие меня еще будут алкать, и пьющие меня еще будут жаждать': 'ядущие' — потому что существуют, 'будут алкать' — потому что существуют от иного»]¹⁸³.

5) В совокупности творения все пассивное представляет собой «хвалу, честь и славу сущностного деятельного начала». Как мы видели¹⁸⁴, сущностные деятели, воздействующие на всякий вид, принадлежат к категории аналогических причин. В связи с этим Майстер Экхарт приводит выражение св. Павла (1 Кор 11, 7): «Жена есть слава мужа», в контексте предшествующего стиха (3): «Всякому мужу глава Христос, жене глава — муж, а Христу глава — Бог». Ссылаясь на комментарий к этому тексту (ныне утраченный), Экхарт говорит об установлении в нем четырех уровней активных и пассивных начал, где все низшее возносит честь и славу высшему. Однако в собственном смысле эта хвала подобает одному лишь Богу — Первопричине, превозносимой всеми тварями. В самом деле, в иерархии инструментальных причин начало, распростра-

¹⁸¹ Pf., Pr. XLIII, p. 148, ll. 9–26. Cp. J. Quint, *Meister Eckehart, Deutsche Predigten und Traktate* (München 1955), Pr. 40, SS. 373–374.

¹⁸² *Lib. parab. Gen.*, C, f° 27^{rb}, ll. 28–31: «Hinc est quarto, quod passivum semper sitit et bibendo semper sitit activum suum, Eccl. 24: 'qui bibunt me adhuc sitiunt', sicut ibidem latius exposui» [«Отсюда, в-четвертых, следует, что пассивное начало всегда жаждет, даже и когда пьет, всегда жаждет своего активного начала, Сир 24 (23): 'Ядущие меня еще будут алкать', как я подробнее изложил там же»].

¹⁸³ Den., p. 589, C, f° 82^{va}, ll. 12–15, LW II, p. 282, n. 53.

¹⁸⁴ См. выше, с. 91.

няющее свое действие на низшее, оказывается пассивным по отношению к высшему: являя богатство и милосердие высшего, оно выдает собственную недостаточность. Те совершенства, которые не принадлежат ему сущностно, никогда не срастаются с его природой, но, будучи всегда подаваемы «активным высшим» началом, непрестанно принимаются «взаймы», «преходящим образом», как претерпевание, а не как пассивное качество¹⁸⁵. Будучи сообщаемы низшему, эти блага принадлежат ему не от себя, а «от иного» (*ab altero*), коему и подобает всякая честь и всякая слава. Так драгоценная ливрея на плечах слуги не добавляет почета носящему, но воздает честь господину, которого сопровождает слуга¹⁸⁶.

¹⁸⁵ Ср. другой фрагмент об инструментальных аналогических причинах, где мы обнаруживаем те же самые выражения (*Lib. parab. Gen.*, C, f° 39^{ra}, ll. 34–41): «Secundo modo effectus est in causa et causa descendit in ipsum secundum omne spirituale non fixum, neque per modum qualitatis passibilis, haerendo et inhaerendo, sed tantum ut passio, in quodam scilicet fluxu, fieri et transitu, puta — in instrumentis artificis, ut forma arce in dolabra. Et iste modus manifeste sapit naturam activorum et passivorum analogicorum in naturalibus» [«Вторым способом следствие преемствуется в причине и причина нисходит в следствие сообразно всякому духовному подвижному существу, и не по способу претерпеваемого качества, прилепляясь и укореняясь, а как чистое претерпевание, то есть в некоем течении, становлении и прехождении — в инструментальном смысле, как форма пруда в кирке. И такой способ явно соответствует в естественных вещах природе аналогических деятельных и пассивных начал»]. — Ср. выше, прим. 108 и 116 (об инструментальных причинах).

¹⁸⁶ *Lib. parab. Gen.*, C, f° 27^{rb}, ll. 31–53: «Hinc rursus est 5^o, quod passivum generaliter est laus, honor, gloria sui essentialis activi, 1^o Cor. XI: 'mulier gloria viri est'. Mulier passivum, vir activum. Et ibidem praemittitur: 'viri caput Christus est, caput autem mulieris vir est, caput vero Christi Deus'. Ubi quattuor ordines notat activorum et passivorum, sicut ibidem plenius notavi. Ad hoc est illud Thym. primo: 'soli Deo honor et gloria'; Daniel. tertio: 'benedicite omnia opera domini domino, laudate et superexaltate eum'. Et plena est scriptura de similibus, docens ubique laudem et honorem neminem sibi attribuere se soli Deo. Passivum enim, ut ex dictis patet, clamat et testatur in omni sui perfectione et bono suimet egestatem et miseriam, activi vero, sui superioris, predicat divitias et misericordiam. Docet enim naturaliter se id quod habet habere non ex se, nec ut inhaerens in se, sed mendicasse et accepisse mutuo et continue accipere, quasi in transitu, ut passionem, non ut passibilem qualitatem, a suo activo superiori, et sic non esse suum sed esse ab altero, cui est omnis honor et gloria, quia illius est. Verbi gratia, vestis pretiosa quem portat servus super humeros sequens dominum suum non dat honorem servo sed domino, cum non sit servi sed domini» [«Отсюда, в-пятых, следует, что пассивное, вообще говоря, есть хвала, честь, слава своего сущностного активного начала, 1 Кор 11 (7): 'жена есть слава мужа'. Жена — пассивное начало, муж — активное. И там же, выше (3): 'мужу глава Христос, жене глава — муж, а Христу глава — Бог'. Здесь (Павел) указывает четыре порядка активных и пассивных начал, как я разъясняю подробнее в том же месте. С этим сочетается сказанное в 1 Тим 1 (17): 'Единому... Богу честь и слава', и в третьей главе книги Даниила (57): 'Благословите, все дела Господни, Господа, пойте и превозносите Его во веки'. И Писание полно подобных примеров, которые учат, чтобы хвалу и славу никто не приписывал себе, но одному лишь Богу. Ибо пассивное, как явствует из сказанного, любым своим совершенством и благом вопиет и свидетельствует о собственной скудости и нищете, и возвещает богатство и милосердие своего высшего активного начала. В самом деле, оно по природе учит, что всем, чем оно обладает, оно обладает не само по себе и не как укорененным в себе, но выпросило, как милостыню, и приняло взаймы, и непрестанно принимает как бы на время, как претерпевание, а не как претерпеваемое качество, от своего высшего активного начала. И потому принятое — не его, но принято от другого, кому и подобает всякая честь и слава, поскольку оно принадлежит ему. Так,

Этот текст ясно показывает, что любая «хвала» со стороны пассивного низшего начала, возносимая активному высшему началу, в собственном смысле обращена к Богу — аналогической Причине всего сущего. В Первом комментарии на книгу Бытия Майстер Экхарт отождествляет хвалу творений с бытием, которое они принимают от Бога: «5^o *notandum quod laus illa est sic dulcissima et mundissima (C: iocundissima), ut ipsa(m) laudet omnis creatura. Danielis 3^o: 'Benedicite omnia opera domini domino'. Rursus: sic et perfecta, ut aequalis sit in minima creatura sicut in maxima; quo contra dicitur (Eccl. 15, 9): 'Non est speciosa laus in ore peccatoris'. Rursus: sic precellens et delectabilis, quod laudando sic omnis creatura esse suum et esse simpliciter accipiat. Ubi 6^o notandum moraliter quod ex hoc patet quod peccator, utpote non laudans deum, non habet esse, sed est nihil*» [«В-пятых, следует заметить, что эта хвала столь сладка и чиста (C: радостна), что ее возносит всякая тварь. Дан 3, 57: 'Благословите, все дела Господни, Господа'. И еще: столь совершенна, что равно пребывает в малейшей твари, как в величайшей; против чего говорится (Сир 15, 9): 'Неприятна похвала в устах грешника'. И еще: столь превосходна и усладительна, что, вознося хвалу, всякая тварь таким образом стяжает свое бытие и просто бытие. Где, в-шестых, следует заметить, в моральном смысле, что, как явствует отсюда, грешник, поскольку он не хвалит Бога, не имеет бытия, но есть ничто»]¹⁸⁷.

6) Аналогический деятель не принимает ничего от «своего пассивного»: он не затрагивается формально ни одним из качеств, присутствующих в пассивном начале. Напротив, он щедро одаряет пассивное начало и «всецело» изливает в него все, что в нем есть пассивного¹⁸⁸.

Это последнее свойство аналогических причин соответствует принципу, утвержденному в двадцать первом тезисе «Книги о причинах» («*Primum est dives per se ipsum*» — «Первое богато само по себе») и развитому в комментарии Экхарта: «*Illa res est dives maius quae influit et non fit influxio super ipsam per aliquem modorum. Reliquae autem res intelligibiles*

драгоценная одежда на плечах раба, когда он следует за своим господином, делает честь не рабу, а господину, ибо принадлежит не рабу, а господину»].

¹⁸⁷ LW I, p. 64. nn. 85–86 (в соединении с C, f^o 10^{va}, ll. 39–48). Cp. *Serm. lat.* XXV, 1, LW IV, p. 230, n. 251.

¹⁸⁸ *Lib. parab. Gen.*, C, f^o 27^{rb}, ll. 54–58: «Hinc est 6^o, quod activum, de quo sermo est, nihil prorsus accipit a suo passivo, nec afficitur formaliter aliquo quod sit passivi et in passivo, sed econverso omne quod est in passivo ut passivum totum totaliter largitur et superinfundit ipsum activum passivo suo» [«По этой причине, в-шестых, активное начало, о котором идет речь, абсолютно ничего не принимает от соответствующего пассивного начала и формально не затрагивается ничем, что принадлежало бы пассивному или заключалось в нем; но, напротив, именно активное начало дарит своему пассивному и изливает в него все, что пребывает в пассивном в качестве пассивного»]. — Cp. *Prol. gener.*, LW I, pp. 154–155, n. 10; *Exp. in Io.*, LW III, p. 218, n. 264: «Superiora naturaliter se communicant et transfundunt se totis suis inferioribus» [«Высшее по природе сообщает себя всему низшему и переливает себя в него»].

aut corporeae sunt non divites per se ipsas, immo indigent uno vero influente super eas bonitates et omnes gratias» [«Та вещь более богата, которая вливает, а не принимает в себя вливания каким-либо из способов. А прочие умопостигаемые или телесные вещи сами по себе не богаты, более того, нуждаются в том, что поистине вливало бы в них благодати и всяческие милости»]¹⁸⁹. Майстер Экхарт часто прилагает к Богу эту максиму из «Книги о причинах», цитируя ее вместе с текстами Авиценны о «Первом». В прологе к «*Opus propositionum*» он использует этот принцип, набрасывая свое учение о бытии: «*Primum est dives per se, ut in De causis dicitur, sed nec esset dives per se, sed nec 'primum', si quid aliud daret esse praeter ipsum. Igitur nihil ens hoc vel hoc dat esse, quamvis formae dent esse hoc aut hoc, in quantum hoc aut hoc, non autem in quantum esse... Bonum hoc aut illud et ens hoc et illud totum suum esse habet ab esse et per esse et in esse. Igitur hoc aut illud circulariter non refundit aliquod esse ipsi esse, a quo causaliter recipit esse*» [«Первое богато само по себе», как сказано в Книге о причинах; однако оно не было бы ни «богатым самим по себе», ни «первым», если бы бытием наделял кто-то другой, кроме него. Итак, никакое сущее, то или иное, не наделяет бытием: хотя формы наделяют тем или иным бытием, но как тем или иным, а не как бытием... То или иное благо и то или иное сущее обладают всем своим бытием от бытия, через бытие и в бытии. Итак, то или иное не возвращает, в круговом движении, никакого бытия самому бытию, от которого, как от причины, принимает бытие»]¹⁹⁰.

Эти характеристики аналогических деятелей будут использованы Майстером Экхартом в его Комментарий на св. Иоанна; здесь текст евангелиста (1, 16): «*De plenitudine eius omnes accepimus, et gratiam pro gratia*» [«И от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать»] позволит Экхарту сформулировать различие между аналогическими и унивокальными причинами в терминах «благодати» и «заслуги»: «*In analogicis... ipsum passivum totum quod habet de mera gratia superioris habet, utpote consequens ipsam naturam superioris ut proprium... In univocis autem... ipsum inferius recipit similitudinem et formam activi de gratia quidem superioris, meretur tamen ex natura sua, eo quod sit eiusdem naturae in specie cum agente... Sic ergo in univocis inferius recipit a superiori non solum ex gratia, sed etiam ex merito... In analogicis autem inferius quidquid recipit a superiori, totum est de gratia mera superioris et sine merito inferioris*» [«В членах аналогии... само пассивное имеет все то, что имеет, только по милости высшего, как

¹⁸⁹ Steele, p. 178; Bard. (propr. 20), p. 182.

¹⁹⁰ Prol. in Op. propos., LW I, pp. 178–179, nn. 21–23. См. *ibidem*, пример с белым щитом. Ср. Exp. in Sap., in Archives., III, p. 363: «...superius semper afficit secundum se ipsum omne suum inferius, et ab ipso in nullum vive versa afficitur... igitur Deus creator afficit omne creatum sua unitate, sua aequalitate et sua indistinctione, etc.» [«...высшее всегда само по себе воздействует на все низшее по отношению к себе, а само, напротив, ни в чем не испытывает воздействия с его стороны... Итак, Бог-Творец оказывает воздействие на все тварное своим единством, своим равенством, своей неразличенностью и т.д.». — В немецких проповедях см. Pf., Pr. XIX, p. 81, ll. 8–10.

собственное следствие самой природы высшего... В членах унивокации, напротив... само низшее хотя и принимает подобие и форму деятельного от милости высшего, но и по своей природе, будучи той же видовой природы, что и деятель, заслуживает этого... Итак, в членах унивокации низшее принимает от высшего не только из милости, но и по заслугам... А в членах аналогии все, что низшее принимает от высшего, принимается исключительно по милости высшего и помимо заслуги низшего»]¹⁹¹.

Напомним выражение *gratia prima* [«первая благодать»], или *gratia data* [«данная благодать»], которые Майстер Экхарт относил в проповеди о благодати к бытию и ко всем природным совершенствам, прежде всего «общим, не определенным к тому или этому», которые творения принимают непосредственно от Бога, — так, как воздух принимает свет от солнца¹⁹². Как и в случае «второй благодати», *gratum faciens* [освящающей], в среде, призванной принять благодать, нет никакой «заслуги», никакой расположенности к «благодати творения». Но следует признать, что, строго говоря, здесь нет даже никакой «среды», ибо тварное *quod est*, чтобы быть и иметь совершенства, в нем находимые, должно начать существовать, приняв *esse ab alio*¹⁹³. Абсолютная безвозмездность творения *ex nihilo* ограничивает сближение между Первопричиной творений и всем остальными причинами, которые именуются «аналогическими»: ведь речь идет о действии, которое порождает сам субъект, на который оно воздействует. В самом деле, противопоставление чисто активного начала «его пассивному» здесь может иметь место лишь *a posteriori*, постольку, поскольку *quod est* уже присутствует в своей инаковости как особое и определенное потенциальное сущее, принимающее *esse* от своей Причины. Когда Майстер Экхарт утверждает, что для твари *esse est accipere esse* [быть означает принимать бытие], а *deo esse est dare esse* [для Бога быть означает давать бытие]¹⁹⁴, он ставит нас перед двумя началами, активным и пассивным, которые противостоят друг другу в плане бытия — «данного» для одного и «принятого» для другого. Но это противопоставление подразумевает если не общность рода, то, по крайней мере, унивокальность бытия, атрибутируемого двум членам противоположности¹⁹⁵. Если тварь обладает бытием, она пассивно обладает тем самым

¹⁹¹ LW III, pp. 150–152, nn. 182–183.

¹⁹² *Serm. Lat.* XXV, 2 (*Gratia dei sum id quod sum*), LW IV, pp. 240–241, n. 264.

¹⁹³ *Exp. in Io.*, C, f° 128^{vb}, ll. 32–37: «Notandum quod generaliter id quod est ab alio, ut sit quod est et omne quod perfectionis est in ipso, est ipsi ab alio. Et sic ipsum se toto clarificat, honorificat, predicat et laudat, iuxta illud quod icitur (I) Cor. XI: ‘mulier gloria viti’. Mulier — passivum, quod ab alio; vir — activum, a quo aliud» [«Следует заметить, что, вообще говоря, сущее от иного принимает от иного свое бытие в качестве сущего и все свои совершенства. И таким образом (активное) всецело себя проясняет, чувствует, возвещает и восхваляет, согласно сказанному в (1) Послании к коринфянам, 11 (7): ‘Жена есть слава мужа’. Жена — пассивное начало, которое от иного; муж — активное, от которого иное»].

¹⁹⁴ См. выше это текст из *Exp. in Gen.*, приведенный в прим. 138 к главе 4.

¹⁹⁵ Говоря об унивокальных причинах, Майстер Экхарт интерпретирует в этом смысле предписание моисеева Закона, согласно которому жену следует брать из того же коле-

бытием, которым Бог должен обладать активно, «*quia universaliter ipsi (deo) agere sive operari est esse*» [«ибо, вообще говоря, для Него (Бога) действовать, или проявлять активность, означать быть»]¹⁹⁶. Тем не менее, абсолютный аналогический Деятель не только запределен всем родам, реальным или логическим, которые он не разделяет с пассивным началом, но и не мог бы, как Причина бытия, обладать надродовой общностью бытия с «первой тварной вещью»¹⁹⁷: если Бог есть бытие, тварь есть ничто; если тварь есть бытие, Бог превыше бытия и бесконечно неподобен всему сущему. Наряду с унивокальностью бытия двух противоположных начал, перед нами — радикальная эквивокальность, в силу которой противопоставление активного и пассивного становится невозможным.

В пределе эквивокальность бытия должна привести к отрицанию тварного бытия как такового, а именно: тварь, поскольку она отлична от *Ipsium Esse*, то есть от Бога, есть ничто. Но в то же время отметим, что понятие бытия становится унивокальным: если «творить» означает *dare esse ex nihilo* [наделять бытием из ничего], то все сущее обладает бытием от самого Бытия, которое не есть *aliud a deo* [отличное от Бога], — в противном случае Творец был бы *aliud quam deus* [иным, нежели Богом]¹⁹⁸. Поэтому скажем: поскольку творение есть, оно не отлично от Бытия, то есть от Бога. Эти два «поскольку», *in quantum*, делают понятие *esse* предельно эквивокальным и предельно унивокальным, и нужно будет соединить эту эквивокальность и эту унивокальность в аналогической предикации, чтобы иметь возможность говорить о бытии Бога и творений, подобно тому, как мы соединили различие и неразличие, подобие и неподобие в диалектическом дискурсе о двух противоположных и непротивоположных терминах. Как видим, рамки аналогической причинности применительно к отношению между деятелем и претерпевающей стороной становятся слишком узкими, как только мы ставим вопрос о бытии.

Абсолютная беспричинность творения, мыслимого как *collatio esse post non esse* [наделение бытием после небытия]¹⁹⁹, безотносительно к какой-либо расположенности или заслуге, придающих небытию характер возможности бытия, возможности «субъекта», принимающего *esse*, исключает дуализм терминов, могущих быть противопоставленными

на (*Lib. parab. Gen.*, C, f° 33^{va}, ll. 40–44): «Quod aliquae personae sponsalibus coniunctae excipiebantur de tribu una, figuraliter exprimit quod simile non agit in simile in quantum huiusmodi, sed oportet quod agatur in quantum dissimile et contrarium; contraria autem semper sunt in eodem genere, quasi tribu una» [«То, что будущие супруги выбирались из одного колена, образно выражает тот факт, что подобное действует на подобное не в качестве подобного, но должно действовать в качестве неподобного и противоположного; а противоположности всегда принадлежат к одному и тому же роду, как бы к одному колену»].

¹⁹⁶ См. выше, прим. 194.

¹⁹⁷ *Lib. de causis*, prop. 4 (см. выше, гл. 2, прим. 14).

¹⁹⁸ *Prol. Gener.*, LW I, p. 157, n. 12.

¹⁹⁹ *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 338.

друг другу в плане бытия. Это делает двусмысленным внешний характер действия творения. Так как следует избегать любого «ложного воображения», которое, в перспективе свойственной тварям двойственности, склонно гипостазировать ничто, противопоставляя его Богу как своего рода бесконечную пустоту²⁰⁰, равно несправедливым будет воображать творческую причинность *ex parte Dei* [со стороны Бога] как отношение абсолютного Бытия к небытию. Нельзя забывать богословское правило, согласно которому «*omnis relatio inter creaturam et creatorem est in Deo secundum dici, in creatura autem secundum esse*» [«всякое отношение между тварью и Творцом пребывает в Боге согласно речи, а в твари — согласно бытию»]²⁰¹. Это правило, делающее тварь субъектом реального отношения к Богу, лежит в основании пассивного аспекта творения, зависимости всего сущего от божественного действия. Оно исключает любое рассмотрение абсолютного Бытия как субъекта реального отношения *ad extra* [вовне], которое сделало бы его некоторым образом зависимым от внешнего объекта и придало бы вынужденный характер акту творения²⁰². Кроме того, у Майстера Экхарта это «богословское правило» призвано служить ответом на требования философии Единого: можно ли допустить в Едином внешнее отношение к «иному», не вводя в него двойственности, этого «корня всякого разделения»? Если Бог есть Единое, он за пределами числа, *non ponit cum aliquo in numerum* [не причисляется к чему-либо], и, следовательно, не может образовать «двоицу с чем бы то ни было иным»²⁰³. Двойственность, неотъемлемая от тварности, придает «пассивному творению» характер *casus ab uno* [отпадения от единого]: по словам Майстера Экхарта, тварь «*hoc ipso quod creta est, nec primum ens est, cadens a primo et uno, cadit primo casu in duo*» [«в силу того, что тварна и не есть первое сущее, отпад от первого и единого, первым падением впала в двойственность»]²⁰⁴. В состоянии двойственности, в нашей собственной перспективе, противоположные понятия Творца и творения, Бытия и небытия, Единого и многого, Истинного и ложно-

²⁰⁰ *Prol. Gener.*, LW I, pp. 161–162, n. 17; *Serm. Lat.* XXIII, LW IV, pp. 208–209, n. 223.

²⁰¹ *Exp. in Io.*, C, f^o 127^{va}, ll. 39–41. Ср. в том же месте (ll. 18–24) следующее соображение о праведности и праведнике: «*Quomodo enim is qui iustus est ad se vocaret iustitiam, cum secundum se id quod est nihil sit et iniustus sit; quod autem iustus est, ab illa utique proveniente est*, Rom. 4^o: ‘*vocat ea quae non sunt*’. Hoc est ergo, quod hic dicitur: ‘*non vos me elegistis, sed ego elegi vos*’. ‘Ego’, inquit, filius, Ephes. 1^o: ‘*elegit vos in ipso, id est filio, ante mundi constitutionem*’» [«Ибо каким образом праведник привлекал бы к себе праведность, хотя сущее само по себе ничтожно и несправедливо? Он праведен потому, что как бы упреждается ею, Рим 4: ‘...называющим несуществующее, как существующее’. Вот что, следовательно, означает здесь сказанное: ‘Не вы Меня избрали, а Я вас избрал’. ‘Я’ — то есть Сын, Еф 1 (4): ‘Он избрал нас в Нем, — то есть в Сыне, — прежде создания мира’].

²⁰² Ср. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 13, a. 7; q. 45, a. 3, ad 1^m.

²⁰³ Все это эллиптически выражено Майстером Экхартом в ответе на второй обвинительный акт, параграф 43 (*Archives.*, I, p. 248). Осужденный тезис содержится в немецкой проповеди 4 (*DW I*, pp. 69–70).

²⁰⁴ *Exp. in Io.*, C, f^o 130^{vb}, ll. 54–55.

го, Блага и зла, Актуальности и потенциальности хотя и могут «бежать вместе»²⁰⁵, но одновременность их хода не перестает зависеть от силы Единого, которое остается чуждым любой двойственности и любому противопоставлению²⁰⁶.

Этот перенос проблемы аналогической Причины, сотворившей все сущее, на почву учения о единстве совершенно законно, ибо Единое у Майстера Экхарта есть первая характеристика Бытия, сигнализирующая о Его неразличности. Но рассматривать аналогическую причинность *sub ratione esse unius* [с точки зрения бытия Единого] возможно только с пассивной стороны, то есть как отношение аналогии всего сущего Бытию-Единому.

7. Бог как *esse omnium** и принцип аналогии

Говоря о Боге и творениях в терминах бытия, в связи с текстом св. Иоанна (1, 3): «*Omnia per ipsum facta sunt*» [«Все чрез Него начало быть»], Майстер Экхарт утверждает: «*Omne autem citra Deum est ens hoc aut hoc, non autem ens aut esse absolute, sed hoc est solius primae causae, quae Deus est*» [«Все, кроме Бога, есть то или иное сущее, но не сущее или бытие в абсолютном смысле: это свойственно лишь первой причине, то есть Богу»]²⁰⁷. В противоположность абсолютному *Ens* (или *Esse*, ибо эти два выражения — «бытие» и «сущее» — равно обозначают Бога, который есть свое собственное бытие), творения, стало быть, представляют собой частные и потому множественные *entia*²⁰⁸. Так как «*omnia*», этот универсальный дистрибутивный знак субстанции, обозначает все сущее²⁰⁹, то «*nihil*» скорее должно обозначать «то, что не причислено ко всем вещам»²¹⁰, зло, грех, вообще все, что лишено некоторого бытия (*defectus alicuius esse*), нежели «следствие» (*effectus*), сотворенное Богом — творцом «всяческих», *omnia*. Точно так же,

²⁰⁵ См. *ibidem*, f° 130^{vb}, l. 39 — f° 131^{ra}, l. 23. Майстер Экхарт комментирует текст: *currebant autem duo simul* («Они побежали оба вместе», Ин 20, 4).

²⁰⁶ *Ibidem.*, f° 130^{vb}, l. 59 — f° 131^{ra}, l. 2: «*Iterum etiam, omne descendens ab alio sapit eius naturam et figuratur per virtutem illius, secundum illud Procli: 'Omnis multitudo participat uno'. Et hoc est quod hic dicitur: 'currebant duo simul', inquit. Nec enim duo essent nec currebant, si non simul ab uno per unum ferentur*» [«Опять-таки, все происходящее от иного подражает его природе и определяется его силой, согласно словам Прокла: 'Всякое множество причастно единому'. Именно это и означает здесь сказанное: 'Они побежали оба вместе'. В самом деле, они не были бы и не побежали бы оба вместе, если бы одновременно не рождались от единого и единым»].

* Бытие всяческих (*лат.*).

²⁰⁷ *Exp. in Io.*, LW III, p. 43, n. 52.

²⁰⁸ Мы видели, что Майстер Экхарт ссылается на элеатов («*Parmenides et Melissus... ponebant tantum unum ens; ens autem hoc et hoc ponebant plura, puta ignem et terram et huiusmodi*» — «Парменид и Мелисс... полагали, что сущее — лишь одно; а то или это сущее полагали множеством: таковы огонь, и земля, и т. п.»), чтобы доказать тезис *esse est Deus* (Бытие есть Бог) (*Prol. In Op. prop.*, LW I, p. 168, n. 5). См. выше, прим. 278 к главе 3.

²⁰⁹ *Exp. in Io.*, loc. cit. См. прим. 4 (отсылка к *Summulae logicales* Петра Испанского).

²¹⁰ *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 36–37, n. 30. См. выше, прим. 121 к главе 2.

поскольку *omnia*, несмотря на его позитивность, подразумевает разделение и число, ничто божественное как таковое («ни Сын, ни Дух Святой») не могло бы оказаться причисленным ко «всем вещам»²¹¹. Равным образом отметим, что любая конкретная реальность, взятая в ограниченности ее природы, определенной быть «тем или этим» (как «именующие» виды и как индивидуальные формы), зависит в своем возникновении или становлении от вторичных причин; и в этом смысле можно сказать, что она представляет собой то, что «сделано» без Бога (*factum... sine ipso*). Но не следует забывать, что не только *omnia* в их совокупности, но и *singula* [единичные вещи], произведенные природой или «искусством», обладают своим бытием «непосредственно от самого Бога, и только от Него». Изменив порядок комментируемого текста, следовало бы читать: «*Omnia facta per ipsum... sunt*» [«Все, что через Него... начало быть»]²¹². Если *factio* («делание», которое никогда не бывает *ex nihilo*)²¹³ может осуществляться посредством инструментальных причин, то творение, наделяющее «бытием после небытия», принадлежит исключительно Богу — единственному *Ens*. В самом деле, это универсальное произведение бытия, раздробленного на деятелей и претерпевающих действие, которые «оформляют» или «оформлены» соответственно «тому или этому» «*in filio agentis hoc aut hoc*» [«как порождение делающего то или это»], могло бы принадлежать лишь Первому деятелю, произведшему всю совокупность сущего: «*Universum ipsum, caelum et terra, productum est in filio primi agentis, quod nec est hoc aut hoc, sed ens et esse ipsum, quod est deus*» [«Сам универсум, небо и земля, произведен как порождение первого Деятеля, который есть не то или это, а само сущее и само бытие, то есть Бог»]²¹⁴.

Некоторые тексты наводят на мысль, что Майстер Экхарт неразличимо смешивал абстрактное *esse* Бозэция, или *ens commune* [общее сущее] схоластов, с «самим бытием», каковым для него был Бог. Г. Денифль был близок тому, чтобы упрекнуть в этом тюрингского мистика²¹⁵, и мы понимаем это замешательство выдающегося доминиканского эрудита, вызванное некоторыми фрагментами только что открытых им латинских трудов Экхарта. В самом деле, говоря в Прологе к «*Opus propositionum*» о Боге как об *ipsum esse*, или *ipsum ens*, Майстер Экхарт, судя по всему, придает этим выражениям универсальный родовой смысл, заставляющий

²¹¹ *Exp. in Io.*, LW III, p. 44, n. 52.

²¹² *Ibidem*, n. 53. Ср. *Exp. in Ex.*, LW II, p. 28, n. 21: «*Etiam 'quod factum est', quod esse habet et accipit... sine ipso esse utique est nihil*» [«Даже 'что начало быть', что обладает бытием и принимает бытие... Ведь без Него бытие — ничто»].

²¹³ *Serm. Lat.* XLIX, 3, LW IV, p. 426, n. 511. Ср. *Lib. parab. Gen.*, C, f° 29^{va}, ll. 52–53: «*Formatio enim et factio non sunt proprie nisi ex ente aliquo, creatio vero proprie ex non ente est*» [«Оформление и делание совершаются в собственном смысле из некоего сущего, а творение совершается в собственном смысле из не-сущего»].

²¹⁴ *Exp. in Io.*, LW III, pp. 49–50, n. 60.

²¹⁵ *Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre / Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, II (1886), SS. 490–491.

вспомнить об οὐσία Порфирия — вершине логического древа: «*Impossibile est aliquod esse sive aliquem modum seu differentiam essendi deesse vel abesse ipsi esse. Hoc ipso quod deest vel abest ab esse, non est et nihil est. Deus autem est... Hihil ergo entitatis universaliter negari potest ipsi enti sive ipsi esse. Propter hoc de ipso ente, deo, nihil negari potest negation(ne) negationis omnis esse*» [«Невозможно, чтобы в самом Бытии недоставало или отсутствовало некое бытие, или некий модус, или видовое отличие, свойственное бытию. Ибо в отношении того, чего недостает или что отсутствует в бытии, оно не есть, и есть ничто. Но Бог есть... Следовательно, ничто из вообще свойственного существу нельзя отрицать в самом Сущем, или в самом Бытии. Поэтому в самом Сущем, в Боге, ничего нельзя отрицать отрицанием отрицания любого бытия»]²¹⁶. Ниже мы вернемся в этому «отрицанию отрицания», призванному выразить неразличность и неопределенность Бытия *sub ratione Unius* [с точки зрения Единого]; пока же заметим, что абсолютное *Ens* заключает в своей неопределенности все, что определенным образом *есть*, подобно тому, как род заключает в себе свойственные ему видовые отличия и в то же время оказывается целостно присутствующим в каждом из видов, в каждом индивиде любого вида, дифференцирующего род. Нельзя исключить из *Ipsum Esse* «некое бытие» (*aliquod esse*), как из рода «животное» нельзя исключить «это животное» — например, льва²¹⁷.

Знал ли Майстер Экхарт абстрактное бытие, отличное от конкретного бытия творений и равно принадлежащее тварному миру? Только что приведенные примеры, казалось бы, показывают, что универсальное понятие «того, что есть», *ens commune*, этот крайний термин абстракции от *omnia*, следует отождествлять у Майстера Экхарта с абсолютным и единственным *Ens* — с Богом. Не об этом ли заблуждении говорил св. Фома Аквинский — заблуждении амальрикан, видевших в Боге «универсальное бытие, через которое всякая вещь формально есть»²¹⁸? Мы уже встречались с этой двусмысленностью, побудившей некоторых критиков именно к такой интерпретации, несмотря на различия в их суждении о мысли Экхарта: отец Денифль усматривал здесь непоследовательность и смешение, проф. Гальвано делла Вольпе — весьма последовательную и, возможно, слишком логизированную доктрину²¹⁹. Чтобы прояснить эту деликатную проблему, вспомним уже сказанное выше об универсальном бытии и о Бытии, которое есть Бог.

²¹⁶ *Prol. in Op. propos.*, LW I, p. 175, n. 15 (ср. p. 45).

²¹⁷ *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 77–78, n. 74 (мы цитировали этот текст в прим. 216 к главе 2).

²¹⁸ *De ente et essentia*, V, 24 (éd. M.-D. Roland-Gosselin, pp. 37–38; éd. Périer, *Opuscula philosophica*, I, p. 43): «Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in illorum errorem incidamus qui dixerunt quod Deus est illud esse universale quo quaelibet res est formaliter» [«Говоря, что Бог есть чистое бытие, мы не должны впасть в заблуждение тех, кто утверждал, что Бог есть всеобщее бытие, через которое вещь существует как через форму»]. — См. выше, БТ. 2003. Вып. 38. С. 164–165.

²¹⁹ См. выше, прим. 141 к главе 2.

1) Приписав Богу все то, что является «общим» для всех вещей, *omnia*, и даже провозгласив, что Бог есть «*omne ens et omne omnium esse*» [«Бог есть всецелое сущее и всецелое бытие всего»], Майстер Экхарт затем добавляет в одной латинской проповеди²²⁰, что Бог превышает того аспекта, в котором *omnia* могут его помыслить и возжелать как наилучшее. Бог превышает этого настолько, что по отношению к этому избытку, к божественному *amplius*, бытие, коего желают все вещи, есть «некое ничто» (*quoddam nihil*). Сам по себе Бог за пределами тому *ens commune*, которое можно приписывать совокупности тварей, но в действии творения бытие «всех вещей» наполняется божественным присутствием: это — *ens*, которым Бог противостоит небытию²²¹; «среда», принимающая аналогическую Причину бытия²²²; пассивный аспект творения.

2) Говоря о единстве универсума у Майстера Экхарта, мы констатировали, что неравные части мира в целом (который есть первая интенция и первое следствие божественной причинности) принимают свое бытие «*mediante ipso uno esse universi*» [«через посредство самого единого бытия мира»]²²³. Это не противоречит непосредственности *esse*, присущего всякому частному сущему: той непосредственности производящей Причины, на которой так настаивал Экхарт²²⁴. Как мы видели²²⁵, творческая производящая причинность *sub ratione esse unius* [с точки зрения бытия Единого] подразумевает внутреннюю причастность следствий интеллигибельным аспектам Первопричины. Если Бог «аффицирует» творения своим единством, то они причастны Ему, согласно провозглашенному Проклом принципу: «*Omnis multitudo participat aequaliter uno*» [«Всякое множество некоторым образом причастно Единому»]²²⁶. Таким образом, единству, присущему одному лишь Богу, причастны творения на всех ступенях «общего», вплоть до наиболее универсальной степени этой причастности Единому — *ens commune* [общего сущего], за пределами любого рода. Это — бытие всей совокупности *omnia*, первое внешнее следствие Бога как *esse omnium intimum* [внутреннего бытия всех вещей]²²⁷; это та «первая тварная вещь», о которой говорится в «*Liber de causis*». Стало быть, речь идет о бытии-едином, которое допускает мно-

²²⁰ VI, 1, LW IV, pp. 51–52, n. 53.

²²¹ См. выше, БТ. 2003. Вып. 38. С. 215–216. Ср. два аспекта в Bore, *daz aller gemeineste* и *daz aller eigentlichest* (наиболее общий и наиболее собственный), о которых идет речь в немецкой проповеди *Quasi stella matutina*, рассмотренной выше, на с. 204–205 (франц. текста).

²²² См. выше, с. 113–117.

²²³ *Exp. in Sap.*, in *Archives.*, III, p. 394. См. выше, БТ. 2003. Вып. 38. С. 216–220.

²²⁴ *Prol. gener.*, LW I, pp. 152–153, n. 8; *Prol. in Op. propos.*, *ibidem*, pp. 172–175, nn. 13–15. Ср. выше, с. 124–125.

²²⁵ См. выше, БТ. 2003. Вып. 38. С. 219–222.

²²⁶ См. выше, прим. 30 к этой главе.

²²⁷ *Exp. in Io.*, LW III, p. 28, n. 34.

жественность и разделение, ибо это не *esse absolute*, неразличное и бесконечное, а его пассивная реплика, высшее единство того формального бытия творений, в силу которого они суть «то или это», то есть части тварного «целого». В самом деле, части универсума хотя и различаются между собой совершенством и достоинством, но остаются равными и неразличными в плане их наиболее общего атрибута: ведь все они равно суть *entia* — именно потому, что любая тварь получает *esse* непосредственно от Бога. Следовательно, посредничество универсального «целого» по отношению к частям, принимающим бытие «*a toto per totum et in toto*» [«от целого, через целое и в целом»]²²⁸, предполагает причастуемое единство *omnia* в интимной глубине их сущностной структуры, где вещи не различаются по родам, видам и индивидуальным свойствам. Это уровень *ens commune*, высшего начала структурного единства мира, вершина (или корень) тварного *quod est*. Так как невозможно получить *esse*, не став *ens*, вещь не могла бы его получить, не став частью «всего сущего». Тварное *totum* есть отпечаток божественного *unum*: части универсума, взятые сами по себе, то есть вне целого, способны обладать бытием «*nisi solo falso nomine, utpote equivoce*» [«лишь под ложным именем, ибо эквивокально»]²²⁹, поскольку бытие сообщается *sub ratione unius*. Весьма красноречив приводимый Экхартом пример потенций души: будучи различными и неравными между собой как части различённого целого, они не различаются и не являются неравными *in uno esse animae* [в едином бытии души]; точно так же и органы одушевленного тела принимают непосредственно от души бытие-единое, «*in quo esse uno non cadit inaequalitas*» [«в каковом едином бытии нет места неравенству»]. Целостное бытие человеческого композита есть частный случай универсальной структуры: «*sic et de toto universo sciendum est*» [«и это следует знать обо всем универсуме»]²³⁰. Отправляясь от этого примера и от некоторых похожих текстов, проф. В. J. Muller-Thym²³¹ усмотрел в учении Майстера Экхарта о Боге как *Esse omnium* приложение логико-метафизического принципа *totum potestativum* [властного (облеченного властью) целого], сформулированного Боэцием и разработанного Гильбертом Порретанским: принципа, который использовался Альбертом Великим для объяснения того, каким образом человеческая душа, будучи сама по себе субстанцией, может быть формой одушевляемого ею тела. Вероятно, именно альбертистская теория души как *totum potestativum* тела послужила образцом для учения Майстера Экхарта о присутствии Бога — *ipsum Esse* в тварном мире. У этой оригинальной интерпретации есть определенные достоинства: весьма тонко демонстрируя не-томистский характер

²²⁸ *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 364.

²²⁹ *Ibidem*.

²³⁰ *Ibidem*, p. 394. Cp. *Prol. gener.*, LW I, pp. 155–156, n. 10.

²³¹ *On the university of being in Meister Eckhart of Hochheim*, St. Michael's Medieval Studies (New York-London 1939).

экхартовского учения о бытии, американский исследователь направляет экхартианские штудии по новому пути, на котором следует принимать во внимание наследие Гильберта Порретанского. Однако попытка проф. Muller-Thum не приводит к целостному видению сложной и одновременно простой мысли тюрингского мистика, ибо вовсе не оставляет места аналогии в его учении о божественном и тварном бытии. Этот момент остается чуждым той интерпретации, в которой Бог Майстера Экхарта выступает как *totum potestativum*: оно виртуально содержит в себе все вещи как само по себе абсолютное Бытие, *Esse absolutum*, и пронизывает тварный композит как *esse formaliter inhaerens* [формально укорененное бытие], рассеянное в мире. В самом деле, если Бог-*Esse* Экхарта, мыслимый в качестве бозциевской Формы, или *Quo est*, служит аналогической Причиной, наделяющей бытием всю совокупность творений, то он никоим образом не мог бы формально «прилепляться» к принимающему *esse* субъекту²³², или «укореняться» в нем как его формальный принцип. Он становится *quod est*, или совокупностью «всего сущего», взятого в его наиболее универсальном атрибуте — атрибуте *ens commune*. Действие абсолютной Формы *esse* в творениях не является формальной причинностью, различающей сущности. Как тварное *totum* не есть божественное *Unum*, но причастность к нему, которая предохраняет множественное от бесконечного дробления и таким образом полагает основание конечности *omnia*, так бытие-единое творения, взятое в пассивном аспекте сотворенности, есть не неразличное и неопределенное Бытие Бога, а причастуемое единство — единство доступного определению, делимого бытия, допускающего множественность неравных сущностей, неразличных в себе и различных между собой. Сама по себе эта сущностная структура универсума, достигающая кульминации в *ens commune*, сравнима с неосвещенной прозрачной средой: она есть формальное бытие без *Ipsium Esse*, сотворенное (*factum*) — без Бога²³³. Напротив, «малейшая вещь, о которой мы знаем, что она пребывает в Боге, — например, если мы знаем о цветке, что он имеет свое бытие в Боге, — была бы возвышеннее целого мира»²³⁴. Будь то единичная тварь или универсум в целом, все тварное будет отличным от Бога по сущности, принимающей *esse*, и неотличным по *esse*, которое творения всегда принимают, никогда не обладая им «в качестве творения», ибо «Бытие есть Бог». Двойственность *ens commune* у Майстера Экхарта — того же рода: будучи взят сам по себе, в своем статичном понятии, этот наиболее общий атрибут принадлежит сущностному аспекту тварного мира; но в динамичном контексте божественного действия, сотворившего все сущее, он принимает в себя полноту «Бытия, которое есть Бог».

²³² См. выше, с. 113–117.

²³³ См. выше, с. 124–125.

²³⁴ *Serm. All.* 8, DW I, p. 132.

3) В предыдущей главе мы привели три фрагмента из *Толкования на Иоанна*²³⁵, где Майстер Экхарт показал, каким образом *universitas et integritas totius entis creatae* [универсальность и целостность всего тварного сущего], произведенного в качестве «целого» Первоначалом (то есть *Esse sub ratione Unius* — божественной Сущностью в ее отцовстве, придающем ей действительность), претерпевает в самом этом произведении первое разделение тварного бытия на *ens cognitivum in anima* [когнитивное сущее в душе] и *ens reale* или *naturale in rebus, extra animam* [реальное, или природное сущее в вещах, вне души]²³⁶. Первое относится к универсальному, к интеллигибельным «началам» (родам и видам), которые позволяют определить сущности, классифицируя их в соответствии с логическим древом Порфирия; второе обозначает индивидуальные «суппозиты», субстанции, принимающие аристотелевские девять категорий. Как мы видели, когнитивное бытие, или «бытие как истинное», будучи проявлением интеллектуальной образцовой причинности, призвано играть роль посредника для творческой производящей причинности, которая производит природное бытие: ведь Отец творит все вещи своим Словом²³⁷. Стало быть, началом единства для совокупности тварного сущего выступает вершина когнитивного бытия — универсальность *ens commune*, которое разветвляется на роды и видовые отличия и предполагает в своем основании, ниже видов, реальное бытие множества индивидуальных субстанций. Следовало бы затем провести различие между единственным реальным бытием — бытием конкретной субстанции, и ирреальным бытием предиктируемых акциденций, которые не суть *entia*. Такое разделение *ens secundum totum sui ambitum* [сущего согласно всему его объему]²³⁸ возможно лишь в единстве причастности, единстве всех вещей — *omnia*. Речь идет о конечном бытии космического целого, определенного, согласно разным модусам, к принятию *ipsum esse*, без которого весь универсум, в его сугубо пассивной структуре, есть чистое ничто. Но, как мы знаем, *ipsum esse* у Майстера Экхарта — не тварный акт существования, актуализирующий сущности, а Сам Бог, пронизывающий сущности, не прилепляясь к ним формально²³⁹. Так как есть лишь одно бытие (и это — Бог), то тварные сущности, будучи отличными от *ipsum esse*, которое они принимают *ab alio*, сами по себе — ничто. С другой стороны, в силу той же самой единственности бытия они не могут принять иное *esse*, кроме бытия неразличности. Поэтому творения — в той мере, в какой они суть — должны быть неотличимы от Бога в силу присущей самому их характеру неразличности²⁴⁰. *Ipsum esse*, которое они

²³⁵ См. прим. 211, 217 и 220 к главе 4.

²³⁶ См. выше, БТ. 2012. Вып. 43–44. С. 259–265.

²³⁷ См. выше, БТ. 2012. Вып. 43–44. С. 262; БТ. 2013. Вып. 45. С. 97–98.

²³⁸ См. выше, прим. 211 к главе 4.

²³⁹ См. выше, БТ. 2007. Вып. 41. С. 112–115.

²⁴⁰ См. выше, с. 80. Ср. формулировку «eo ipso continue, quia non continue» («именно

всегда принимают, никогда им не обладая, представляет собой бесконечное Бытие, не определенное своей Сущностью, не охваченное пределами родов, видов или частных сущих; оно есть Бытие как Единое, которое исключает любое разделение, абсолютно неразлично и «отличается своей неразличностью»²⁴¹. В противоположность совокупности тварного бытия, ограниченного со стороны сущностей и отягощенного разными «модусами» получения *esse*, *Ipsum Esse* «безмодусно». Однако эта позитивная Бесконечность представляет собой не просто «чистоту» бытия, но и его «полноту», и в этом качестве заключает в себе все модусы бытия. Она упраздняет негативность, в которой конечное единство и неразличие определенного «этого бытия» противостоит «всякому прочему бытию», всему, «что не есть оно само». Поэтому у Экхарта нет никакой общей меры между Богом-*Esse omnium*, «Самим Бытием», и совокупностью тварного бытия, образованного сущностями, ибо «различное не принимает, в собственном смысле слова, Неразличное»²⁴². Превосходя все модусы бытия, свойственные творениям, собирая их все в своей неразличности, абсолютное Бытие не есть *ens commune*, вершина когнитивного бытия, предполагающая формальное различие между сущностями, но не есть и *ens hoc et hoc* [«то или это бытие»], реальное бытие, атрибутируемое множественным субстанциям тварного универсума. Но ни то, ни другое бытие, и ни один из модусов, следующих за этим первым разделением совокупности тварного бытия, не мыслимы как «бытие», кроме как в динамичном отношении к *Ipsum Ens*, упраздняющему негативный момент в различии и множественности. Это отношение есть аналогия всего сущего Богу — самому Бытию.

Теперь время напомнить о роли *negatio negationis* в двух приведенных выше текстах²⁴³, где, как мы видели, Майстер Экхарт включает в неразличность *Ipsum Esse*, или *Ipsum Ens*, все модусы бытия, все *differentiae essendi* [бытийные различия], характерные для тварного сущего как такового. Это включение в Бога всего, что тем или иным образом обладает бытием в тварном универсуме, означало в то же время исключение

потому непрерывно, что прерывно») в *Exp. in Io.*, LW III, p. 15, n. 18. См. также *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV, p. 385: «Ex hiis patet quod omnis creatura, quamvis perfectissima, et continue (Théry: continua) — quia non continue — et semper actu accipit esse a Deo; et suum esse est in continuo fluxu et fieri... Semper enim creatum et esse habet et esse accipit, sicut lux in medio a sole» [«Отсюда явствует, что всякая тварь, пусть даже самая совершенная и непрерывно — ибо прерывно — пребывающая в акте, принимает бытие от Бога, и ее бытие находится в постоянном течении и становлении.. Ибо тварь всегда обладает бытием и принимает бытие так, как свет в среде принимает его от солнца»].

²⁴¹ См. выше, с. 80–81.

²⁴² *Exp. in Io.*, LW III, p. 85, n. 99: «...dei proprium est esse indistinctum et ipse sola sua indistinctione distinguitur, creaturae vero proprium est esse distinctum. Distinctum autem proprie non recipit indistinctum» [«...Богу свойственно неразличное бытие, и Он отличается только своей неразличностью; твари же свойственно различенное бытие. Но различное в собственном смысле не принимает неразличного»].

²⁴³ См. выше, с. 126, прим. 216 и 217.

ограничений, свойственных конечным сущим, отрицание всего того, что «отрицает определенное бытие» в природах, определенных быть «тем или этим». Поэтому, если и возможно приблизиться к *Ipsum Esse*, не принимая отрицания *aliquod esse*, вроде «животного», в котором нельзя было бы отрицать «этого животного, например, льва», то это приближение должно оставаться в своих границах: оно не подразумевает непременно чистого и простого отождествления абстрактного бытия, или *ens commune*, с Богом Майстера Экхарта, несмотря на универсальность этого Бога, который не есть *quid distinctum aut proprium alicui naturae, sed commune omnium* [нечто отличное или собственное для некоторой природы, но общее всему]. Хотя *ens commune* запредельно родам, видам и единичным природам, оно остается «следствием Бога». Именно потому, что *ens*, общее всем вещам, является наиболее универсальным следствием, Майстер Экхарт обращается к нему для доказательства «общности» Первой Причины²⁴⁴: она «запечатлевает и утверждает» следствие своего действия во всем, что она «влечет и призывает» к *esse*, которое взаимобратимо с *unum, verum et bonum*: к тому *Ipsum Esse*, которого не достигнуть вне Бога как единственного Бытия²⁴⁵. Полное бытие «всех вещей», обозначенное через *ens commune*, этот конечный термин абстракции, соотносится со структурным единством универсума. Ни одно определение тварного бытия не может отсутствовать в этом конечном и делимом «целом», как ни один модус бытия не может отсутствовать в полном Бытии, в *Ipsum Esse*, или в бесконечном и неразличном *Ipsum Ens*. Но эта «общность» божественного Бытия, помысленная как *negatio negationis*

²⁴⁴ *Exp. in Io.*, LW III, pp. 88–89, n. 103.

²⁴⁵ *Lib. parab. Gen.*, C, f° 30^{vb}, ll. 23–41: «Tertia propositio est, quod Deus, utpote primum agens et movens supremum omnium quae sunt, praecipit et imperat omnibus, Ezechiel 34^o: 'rex unus omnibus imperans'; Apocal. 1^o: 'ipsi gloria et imperium in saecula saeculorum'. Unum-quodque aliorum, quantum fuerit prius et superius, tanto magis et pluribus praecipit et imperat. Adhuc autem Deus cum sit causa omnium et omnibus et quantum ad omnia, effectus eius quem imprimit et imponit, ad quem trahit, vocat et consult, necessario est quid commune omnibus. Hoc autem est solum esse et quae cum ente convertuntur, puta unum, verum, bonum. Ad quae nihil citra Deus attingit sed ipsa praesupponit in omni actione sua; propter quod iam non est causa entis, unius, veritatis et bonitatis, sed tantum esse causa huius entis, huius unius, huius veri, huius boni. Dando ergo et imprimendo hoc esse, hoc unum, hoc verum et hoc bonum, per consequens, praecipit hoc et hoc ens et bonum, non autem omne quod bonum simpliciter» [«Третье утверждение: Бог, как первый деятель и движитель, стоящий превыше всего сущего, превосходит все и властвует над всем, Иезекииль 37 (22): 'Один Царь будет царем у всех'; Откр 1 (6): Ему 'слава и держава во веки веков'. Все прочее, чем оно первое выше, тем больше и над большим превозносится и властвует. Но так как Бог есть причина всего, и для всего, и в отношении всего, то следствие, которое Он напечатлевает и налагает, к которому влечет, зовет и побуждает, по необходимости есть нечто общее всему. Но таковы только бытие и то, что взаимобратимо с сущим, а именно, единое, истинное, благое. Их ничто не достигает, кроме Бога, но все (прочее) предполагает их в любом своем действии, поэтому и является причиной не (просто) сущего, единого, истинного и благого, но лишь причиной этого сущего, этого единого, этого истинного, этого благого. Следовательно, давая и напечатлевая это бытие, это единое, это истинное и это благое, такое сущее превосходит то или иное сущее и благое, но не любое благо вообще»].

omnis esse [отрицание отрицания всякого бытия], принадлежит к совсем иному порядку: полнота Бытия как Единого не совпадает с «полнокомплектностью» универсума. В Боге *aliquod esse*, которое нельзя считать отсутствующим в *Ipsium Esse*, не ограничивается никаким отрицанием: здесь цветок превыше целого мира²⁴⁶, ибо он существует сам по себе и не имеет иной формы, кроме формы божественной Сущности, совпадающей с идеальными «логосами» творения в Слове. Напротив, в «целом» универсума частное сущее, подчиненное ограничениям со стороны родов и видов и определяемое своей собственной формой, делающей его *ens hoc aut hoc*, принадлежит к конечной «полнокомплектности», к совокупности «того, что есть», не обладая полнотой бытия. Источенное отрицаниями, не-сущим, тварное сущее представляет собой *ens et non ens*²⁴⁷, оно есть и не есть, будучи не-отличным и отличным от *Ipsium Esse*, принимая его, но не обладая им по-настоящему, подобно тому, как освещенная среда, принимающая активное качество неба, «есть» и «не есть» свет. Тварное целое, *totum*, «среда», в которой творения принимают *esse*, остается немислимой и несуществующей вне всемогущего действия, производящего *omnia*. Это подобно тому, как отличная от всего прочего сущность «того или этого сущего» не может ни познаваться, ни принимать общий атрибут *ens* вне неразличного *Ipsium Esse*, которое сообщает ему «по преемству, ибо нет преемства» между Бытием, то есть Богом, и творениями, то есть *esse ab alio*²⁴⁸. Отрицание, противопоставляющее «это бытие» единственному Бытию, отрицается в неразличности «самого Бытия», *esse absolute*, которое тварь принимает от Бога, никогда не обладая им в собственном смысле. Стало быть, противоположность и не-противоположность, двойственность и единство, эквивокальность и унивокальность одновременно присутствуют в этом *esse ab alio*, позволяющем прилагать к творениям общий атрибут *ens*.

Бог как *Esse omnium*, «общее всему, что есть», и *ens commune*, универсальное «следствие» Первопричины, не просто унивокальны. В результате исключаются как гипотеза отождествления «чистого и абсолютного единства Бога» с «понятием гипостазированного бытия»²⁴⁹, так и такое толкование экхартского учения об универсальном бытии, в котором Бог как *Ipsium Esse* мыслился бы по образу души как *totum potestativum*, в духе Альберта Великого²⁵⁰. Но хотя Бог у Майстера Экхарта не является формальной Причиной универсума в унивокальном смысле, ибо здесь нет соединения абсолютного *Esse*-Формы со всем сущим, не следует впадать и в противоположное преувеличение и говорить о двух чисто эквивокальных понятиях бытия. А ведь если мы различаем бытие творений

²⁴⁶ См. выше, с. 130.

²⁴⁷ См. текст *Exp. in Ex.*, цитированный в прим. 216 к главе 2.

²⁴⁸ См. выше, прим. 240.

²⁴⁹ Galvano della Volpe, *op. cit.*, p. 156; ср. p. 178.

²⁵⁰ B. J. Muller-Thym, *op. cit.*

и единственное *Ipsum Esse*, мы не можем не признать, вслед за Моисеем Маймонидом, эквивокальности терминов *esse*, *ens* или *essentia* в их приложении к Богу и к тварям²⁵¹. Чтобы избежать как ошибки унивокации, так и агностицизма, подразумеваемого в употреблении эквивокальных понятий, следовало бы соединить эти две крайние позиции в единой аналогической предикации бытия и всех совершенств, «общих» Богу и твари. Диалектика *indistinctio-distinctio* и *similitudo-disimilitudo* продемонстрировала нам пример такого соединения противоположностей; в данном случае она была всего лишь антитетическим выражением «аналогической истины», исповедуемой Майстером Экхартом. Богословское приложение принципа аналогии к предикации бытия, неведомое «греческим и арабским философам», равно как и «еврейским мудрецам» (отсюда — «чистая эквивокальность» у Рабби Моисея), стало первым преимуществом, которое Майстер Экхарт усматривал у «наших христианских учителей»²⁵².

8. Аналогическая предикация и учение о бытии

Обращение к аналогии в предикации бытия и совершенств, приписываемых Богу и тварям, призвано было устранить возможные подозрения в пантеизме в отношении богослова. Однако, по мнению проф. Гальвано дела Вольпе, экхартовская аналогия не только не устранила всякий след «имманентизма» из понимания Бога — «формальной и внутренней Причины» тварей, но лишь подтвердила эту характеристику экхартовского учения о бытии, данную ему итальянским исследователем²⁵³. В самом деле, проф. дела Вольпе отождествляет в умозрении тюрингского мистика *ens commune* с *Ipsum Esse*, то есть Богом, а затем, исходя из этого плохо обоснованного тезиса, интерпретирует роль аналогии атрибуции в философии, в тенденции упраздняющей божественную трансцендентность. В такой интерпретации мысль Майстера Экхарта, подвергнутая крайнему упрощению, утрачивает антиномию трансцендентного и имманентного, выражение которой мы усмотрели в диалектических высказываниях о «различном» и «неразличном», «неподобном» и «подобном». Между тем диалектика этого теолога, влюбленного в тайну «Жизни»,

²⁵¹ *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 44–45, p. 39. — Говоря о Маймониде, Майстер Экхарт находит «более тонкий аргумент», чтобы показать, что *nulla comparatio cadit inter Deum et creaturam* [нет никакого сравнения между Богом и тварью]: любое сравнение предполагает двойственность, а значит, различие между двумя сравниваемыми терминами; но когда мы мыслим тварь отличной от Бога, мы по необходимости мыслим ее отличной от бытия, то есть мыслим ее как *non ens*, небытие, а это исключает любую возможность сравнения (см. *ibidem*, pp. 45–46, p. 40). Этот аргумент, подкрепленный ссылками на св. Иеронима и св. Бернарда (см. примечания *ibidem*), превосходно согласуется с экхартовским пониманием так называемой «аналогией атрибуции», где речи идет не о сходстве, а о тождестве и инаковости.

²⁵² *Ibidem*, pp. 58–60, p. 54.

²⁵³ G. della Volpe, *op. cit.*, pp. 183–200.

«бьющей» из ее собственной глубины, «кипящей» в самой себе и «изливающейся» в действии творения, имеет лишь одну цель: выявить в ряде антитез аналогическое отношение творений к Богу, динамичное отношение зависимости, в котором не-сущее обретает доступ к бытию, не становясь самосущим Бытием. Упразднив антиномию «бытия» и «небытия» в этой аналогической концепции действия творения²⁵⁴, проф. делла Вольпе заключает экхартовскую аналогию в рамки статической мысли: либо творения суть ничто, либо они суть просто «модусы» Бога, имманентного всему сущему. Извратив идею аналогии у Экхарта, закрыв глаза на динамичный характер отношения, которое она призвана была выразить, этот исследователь получил полную возможность заклеить ее как «гениальный обман» (*capziosità geniale*). В самом деле, момент аналогии, центральный для всего учения тюрингского мистика о бытии, превращается в интерпретации проф. делла Вольпе в чистую видимость «анalogии»: в шулерскую процедуру, посредством которой Экхарт якобы хотел замаскировать чисто унивокальное понятие бытия, атрибутируемого Богу и твари.

Роль аналогии атрибуции в философии Майстера Экхарта и «динамичный» характер его учения о бытии высветил проф. Ханс Хоф²⁵⁵. В своем исследовании проф. Хоф в общих чертах²⁵⁶ очень хорошо показал существенное различие между онтологией немецкого доминиканца и онтологией св. Фомы, прежде всего в вопросе о различии *ipsum esse* и сущности творений. Тем не менее, можно упрекнуть этого шведского исследователя в том, что он недостаточно учитывал эссенциалистский характер концепции бытия у Экхарта, что, впрочем, не умаляет динамизма его мысли. Между тем эта общая тенденция неоплатонизирующей онтологии тюрингского мистика еще более отдаляла его от томизма²⁵⁷, для которого характерна доминирующая роль «акта существова-

²⁵⁴ См. выше о том, что бытие и ничто могут противопоставляться друг другу лишь в творении, как два термина божественного действия — *nihil et esse omnium creatorum* [ничто и бытие всего тварного]: pp. 74–77 (ср. *ibidem*, прим. 133).

²⁵⁵ *Scintilla animae. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie* (Lund-Bonn 1952). Шведский автор, несомненно, не был знаком с трудом Гальвано делла Вольпе (упоминаний о котором нет и в библиографии), но его весьма проницательные замечания, направленные против Х. Эбелинга (усматривавшего в доктрине Экхарта «унивокальный монизм», или «трансцендентный имманентизм-пантеизм», S. 81 у Эбелинга), в общем и целом опровергают также ложную интерпретацию философии Майстера Экхарта, предложенную итальянским исследователем.

²⁵⁶ Несмотря на некоторые ошибки в деталях. Отметим, например, несуразность в переводе одного текста св. Фомы (*Summa theologiae*, I, q. 4, a. 1, ad 3^m) на с. 116: здесь речь идет не о «бытии как таковом» («das, was in sich Sein ist»), а о человеке или лошади, принимающих *ipsum esse*.

²⁵⁷ Вопреки томистской интерпретации философии Экхарта (Karrer, Bange и другие авторы), Х. Хоф утверждает: «Kein orthodoxer, sondern reduzierter Thomismus mit neuplatonisch gefärbten Seinsauffassung» [«это не ортодоксальный, а редуцированный томизм в сочетании с неоплатонизирующим пониманием бытия»]. Мы же сказали бы, что это «reduzierter Neuplatonismus mit thomistisch gefärbten Seinsauffassung» [«редуцированный

ния». Когда Майстер Экхарт, говоря о Боге, без различия употребляет термины *ipsum esse* и *ipsum ens*²⁵⁸, когда он приписывает абсолютному «Самому Бытию» трансцендентальные атрибуты — *unum, verum, bonum*, — взаимнообратимые с «общим сущим»²⁵⁹, сам этот язык указывает на то, что божественное Бытие понимается здесь мыслью, для которой «быть» означает в первую очередь «быть чем-то». Следовательно, «быть» в абсолютном смысле означает быть «самим бытием»: Бытием, которое зависит от самого себя, которое пребывает через самого себя (*sibi ipsi innititur, sibi ipso est*)²⁶⁰. И абсолютный акт существования здесь равным образом следовало бы понимать в терминах «того, что есть»: как «полное возвращение» к своей собственной сущности, как утверждение своего тождества с самим собой²⁶¹. Разумеется, Бог как божественная Сущность, как «Достаточность» для самого Себя и для всего сущего²⁶², как «океан бесконечной и неопределенной субстанции»²⁶³ не может обладать иным *esse*, нежели его собственная сущность. Но, как уже было сказано²⁶⁴, это тождество сущности и существования в Боге имеет у Майстера Экхарта иной характер, чем у св. Фомы. Бог Аквината, понятый как абсолютная Экзистенциальность, помещается в перспективу мышления, для которого «быть» означает прежде всего «существовать». Божественная Сущность представляется в естественной теологии томизма в терминах «акта существования» — как *Ipsum Esse infinitum*²⁶⁵. Чтобы прийти к Богу-Бытию от тварного сущего, мысль этих двух теологов выбирает разные пути: св. Фома пытался преодолеть способ обозначения, связанный с конечным актом существования и определяемый сущностью, тогда как Майстер Экхарт поднимался к той же реальности, обозначаемой, но непознанной, отталкиваясь от универсального понятия «сущего», понятия *ens*, общего всем вещам. То, как христианский теолог использует аналогию, по необходимости зависит от его понимания бытия. И нет ничего удивительного в том, что характер аналогии и роль, которую она играет, различаются у мистика, исповедующего онтологию «эссенциалистско-

неоплатонизм в сочетании с окрашенным в томистские тона пониманием бытия»].

²⁵⁸ Х. Хоф справедливо отмечает эту особенность (р. 248, прим. 35): «Thomas kann nicht wie Eckhart 'ens sive esse' als Aussage über Gott sagen» [«В отличие Экхарта, Фома не может, говоря о Боге, употребить выражение 'сущее, или бытие'»].

²⁵⁹ См. выше, БТ. 2003. Вып. 38. С. 204–206.

²⁶⁰ *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 77–78, n. 74.

²⁶¹ См. выше, в главе 3.

²⁶² См. выше, БТ. 2004. Вып. 39. С. 89.

²⁶³ *Exp. in Ex.*, LW II, p. 30, n. 24. О тексте Дамаскина см. выше, прим. 47. Ср. прим. 85 к главе 4.

²⁶⁴ См. выше, БТ. 2004. Вып. 39. С. 90–92.

²⁶⁵ *In Lib. de causis*, lectio VII: «Causa prima est supra ens in quantum ipsum esse infinitum: ens autem dicitur id quod finite participat esse et hoc est proportionatum intellectui nostro» [«Первопричина превышает бытия, будучи самым бесконечным бытием; сущим же называется то, что конечным образом причастно к бытию, и оно соразмерно нашему интеллекту»] (*Opuscula omnia*, éd. Mandonnet, I, p. 230).

го» толка, и у метафизика, который в своем учении о бытии придавал не только не меньшее, но фундаментальное значение «экзистенциальному» моменту.

Для Фомы Аквинского конечное сущее есть синтез «*quo est*» и «*quod est*»: тварное *ens* «есть» в силу выполняемого им акта существования; и оно «есть то, что оно есть», в силу сущности, определяющей экзистенциальный акт. Прилагая к Богу термины этой онтологии, аналогическая предикация всякий раз должна обозначать некий немислимый модус бытия, абсолютно отличный от модуса бытия творений. В самом деле, если мы хотим говорить о Боге как об абсолютном Акте существования, следует представить себе акт, тождественный сущности, и сущность, которая есть акт существования. Если конечное существование тварных сущих мы способны схватывать в той мере, в какой оно очерчивается концептуализируемой сущностью, то схватить в земном понятии сущность Того, Кто есть само Существование, радикально невозможно. Но преодоление концептуализируемого бытия, сущности, классифицируемой в логических членениях порфириевого древа, достижимо, по мнению св. Фомы, и по сю сторону порога тварного бытия — всякий раз, когда за пределами сущности мы обнаруживаем «существование» (*ipsum esse*), которым актуализируется конкретное бытие. Сущность определима в понятии, но акт существования выразим лишь в суждении, где «есть» связывается с субъектом, чтобы обозначить выполняемый им акт существования. Однако метафизическому соединению сущности (определяемой в понятии) с актом существования (не поддающимся концептуализации) нет места в Боге, который тождествен собственному Существованию. Следовательно, божественное «Сущее», будучи тождественным *Esse*, ускользает от любых концептуальных дефиниций, не приложимых уже к конечному акту существования. Это учение позволяет проложить путь к аналогическим атрибуциям в дискурсе о Боге: томистская аналогия преобразует здесь в экзистенциальные суждения те предикаментальные высказывания, в которых глагол «есть» служил лишь связкой при предикате, когда речь шла об атрибуции одного и того же концептуального содержания тварному сущему. Но приписывать Богу мудрость, благодать или любое другое совершенство, причиняемое Им в тварных сущих, означает утверждать, что понятия, выражающие эти приписываемые творениям совершенства, не только не определяют божественную сущность в аналогическом высказывании, но означают тождество всех этих совершенств с абсолютным Актом существования. Это равнозначно тому, чтобы сказать, что томистские аналогии маркируют непостижимый модус бытия, в котором Бог есть Премудрость, Благодать и т.д., будучи своим собственным *Esse*²⁶⁶. Мы видим, до какой степени аналогическая предикация у св. Фомы связана с «экзистенциальным» моментом

²⁶⁶ «Говорим ли мы о Нем как о сущности, или субстанции, или благодати, или премудрости, мы всего лишь повторяем: Он есть *esse*». É. Gilson, *Le Thomism*, 5^e éd., p. 155.

его онтологии, и, в частности, с учением о существовании, отличном от сущности в тварных сущих. Видим мы и то, насколько эта дистинкция у Майстера Экхарта, как уже было отмечено²⁶⁷, по смыслу отличается от томистской, несмотря на используемые им формулировки св. Фомы. Разумеется, это касается и аналогии: она должна иметь различный характер у этих двух доминиканских богословов.

Отстаивая инкриминируемые ему положения, извлеченные из «Книги божественного утешения», Майстер Экхарт ссылается на принцип аналогии — вероятно, чтобы оправдать свою доктрину бытия духовных совершенств, таких, как благодать, праведность, истина: человек принимает их в непосредственном отношении с Богом, принимает вместе с бытием в качестве «благого», «праведного» или «истинного» субъекта²⁶⁸. Это обращение к аналогии в первом (ныне утерянном) ответе Майстера Экхарта дало повод к новым обвинениям со стороны инквизиторов, извлекших отсюда два положения: о различии между эквивокальным, унивокальным и аналогическим и о зависимости тварного субъекта от аналогических качеств, наделяющих его бытием в качестве праведного, истинного, благого и т.д.²⁶⁹. Найдя эти обвинения абсурдными, Майстер Экхарт ограничился лаконичным ответом: «*dicendum quod verum est*» [«следует сказать, что это верно»]²⁷⁰. Он также высказал замечание о «невежественности и ограниченности» обвинителей, упрекающих его «как еретика, за то, что ясно утверждается у св. Фомы»: например, за тезис о «различии и природе унивокального, эквивокального и аналогического». Это явно доказывает, что они никогда в глаза не видели — или же оказались не способными усвоить — аргументы этого великого, только что канонизированного доминиканского Учителя²⁷¹. Но в своих попытках атаковать главу *Studium generale* в этом конкретном пункте его учения францисканские противники Экхарта не просто обнаружили вопиющую *ruditas et brevitatis intellectus* [тупость и скудоумие]. В самом деле, эти кёльнские последователи Дунса Скота лишь грубо подчеркнули общую тенденцию школы, неблагоприятно смотрящей на все связанное с «аналогией бытия», будь то в философии св. Фомы или в любой другой доктринальной перспективе²⁷². Теолог-скотист склонен рассматривать аналогию св. Фомы как игру эквивокации вокруг наиболее общего понятия — понятия бытия. Понятия, не позволяющего «разделить» себя, чтобы получить иной модус обозначения, когда речь идет об атрибуции бытия тварным сущим или же «Первому бесконечному Сущему». По-

²⁶⁷ См. выше, БТ. 2007. Вып. 41. С. 95–108.

²⁶⁸ Ср. *Daz buoch der goetlichen troestunhe*, DW V, p. 11, ll. 15–19; p. 50, ll. 14–22.

²⁶⁹ Procès de Cologne, éd. Théry, in *Archives...*, I, p. 169, art. 5 и 6.

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 195.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 206, 3°.

²⁷² Об этом см. É. Gilson, *Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales* (Paris 1952), pp. 101–102 (критика томистской аналогии), p. 444, note 2 (критика «анalogии атрибуции»); ср. p. 91, note.

кушение на концептуальную устойчивость *ens commune* грозило теологическим агностицизмом, абберациями пути отрицания, которых у Тонкого Доктора было множество. Напротив, принцип унивокальности *ens commune*, утверждаемый Дунсом Скотом, будучи перенесен в рамки томистской мысли, приводил, как представляется, к явному пантеизму. И это несмотря на «разделительную» роль понятия бесконечности, которое, присоединяясь к понятию бытия, призвано было образовать составное понятие бесконечного Бытия, приложимое к божественной чтойности.

Конечно, унивокация бытия, в скотистском смысле этого термина, чужда Майстеру Экхарту; равным образом неприемлема для него возможность чтойностного определения «Бытия, которое есть Бог». И тем не менее его мысль остается неизменно эссенциалистской, подобно мысли Дунса Скота, ибо она восходит к непознаваемости неопределимого *Ens*, отправляясь от наиболее общего понятия — понятия *ens*, определяемого через роды и видовые отличия. Если судить об этой концепции божественного и тварного бытия, поместив ее в перспективу ортодоксального томизма, она неизбежно примет тот же пантеистический оттенок, какой последователи св. Фомы усматривали в доктрине Дунса Скота. Доминиканцы, верные памяти Ангельского Доктора, имели, вероятно, немало резонов для того, чтобы атаковать своего тюрингского собрата; тем не менее, они пытались защищать его от обвинений в ереси, дурно сформулированных учениками Тонкого Доктора. И те, и другие были введены в заблуждение «томистскими» формулировками мысли, которая томистской не была. Будучи чуждой унивокальному эссенциализму Дунса Скота, аналогическая концепция божественного и тварного бытия не менее далека и от «экзистенциальной» аналогии св. Фомы Аквинского, которой немецкий мистик стремился по-своему хранить верность.

9. Аналогия атрибуции

Г. Денифль первым заметил, что Майстер Экхарт понимал принцип аналогии применительно к Богу и к твари иначе, нежели его предшественники, и прежде всего св. Фома²⁷³. Несмотря на протесты Отто Каррера²⁷⁴, отстаивавшего томистский характер экхартовской аналогии, приходится признать вслед за М. Грабманом²⁷⁵, что Майстер Экхарт, говоря о Боге и творениях, обычно ссылается на классический пример так называемой «аналогии атрибуции». Но, согласно св. Фоме²⁷⁶, анало-

²⁷³ H. Denifle, *op. cit.*, p. 510.

²⁷⁴ O. Karrer, *op. cit.*, pp. 273–292.

²⁷⁵ M. Grabmann, *Neuaufgefundene Quaestiones...*, pp. 59–62.

²⁷⁶ Следует напомнить, однако, что термины «аналогия атрибуции», «аналогия пропорциональности», которыми мы пользуемся сегодня, возникли благодаря классификации Каэтана: у св. Фомы эти дистинкции только намечены, и употребляемые термины (прежде всего обозначающие аналогию, которую мы сегодня называем аналогией «атри-

гия атрибуции сама по себе недостаточна для аналогической предикации бытия. В самом деле, предметный смысл понятия реализуется здесь лишь в главном члене аналогии: вместо того, чтобы реально (*secundum esse*) распространяться на другие ее члены, это понятийное содержание достигает их лишь в интенции (*secundum intentionem*), чтобы обозначить некое отношение «аналогатов» к реальности, остающейся им чуждой²⁷⁷. Напротив, в четырехчленной аналогии²⁷⁸, так называемой «анalogии пропорциональности», где аналогическое отношение устанавливается между двумя разными отношениями атрибуции одного и того же термина, аналогия оказывается не только интенциональной, но и реальной (*secundum intentionem et secundum esse*). Здесь реальный смысл предиктируемого понятия по-разному распределяется между всеми членами аналогии, обозначая отношение подобия, связующее их между собой²⁷⁹.

буции») варьируются от сочинения к сочинению. Предпочтение «пропорциональности» отдается, например, в Комментариях на *Этику* Аристотеля (*In I Eth.*, lectio 7): «Ideo hunc tertium modum («пропорциональность») praefert (Аристотель), quia accipitur secundum bonitatem inhaerentem rebus, primi autem duo (два модуса «атрибуции»: *ab uno princio et ad unam finem*) secundum bonitatem separatam, a qua non ita proprie aliquid denominatur» [«Аристотель потому отдает предпочтение этому третьему модусу («пропорциональности»), что он принимается согласно благу, внутренне присущему вещам, а первые два (два модуса «атрибуции»: «от одного начала» и «к одному завершению») — согласно отделенному благу, от которого нечто именуется не в столь собственном смысле)]. — См. работу Т.-Л. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique* (Vrin 1931), особенно pp. 31–42.

²⁷⁷ Для св. Фомы речь идет об аналогии *secundum intentionem tantum, et non secundum esse* [только по понятию, а не по бытию], когда *una intentio refert ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno* [одно понятие относится ко многому как к предыдущему и последующему, но бытием обладает лишь в одном] (пример со здоровьем, который здесь приводится, взят у Аристотеля, *Метаф.*, IV, 1003 ф 35. Этот пример часто встречается у Экхарта)... *Et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius; non tamen secundum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali* [...Именно так одно понятие относится ко многому как к предыдущему и последующему, но не по бытию, ибо бытие здоровья присутствует лишь в живом существе] (*Super I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2, ad 1^m). — В известных нам текстах Майстера Экхарта нигде не говорится о различии между разными видами аналогии. Когда он говорит об аналогии, он почти всегда приводит уже упомянутые примеры со «здоровьем», «мочой», «режимом питания» или «лекарством», имеющие явный смысл «анalogии атрибуции» (см. примечания ниже). Ср. Hans Hof, *op. cit.*, pp. 90–123, о «заново возделанной аналогии атрибуции» у Экхарта.

²⁷⁸ Например, когда мы сравниваем глаз, видящий чувственные предметы, с интеллектом, схватывающим умопостигаемое.

²⁷⁹ *Sip. I Sent.*, loc. cit.: «Vel secundum intentionem et secundum esse; et hoc est quando neque parificatur in intentione communi, neque in esse; sicut ens dicitur de substantia et accidente; et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem maioris vel minoris perfectionis. Et similiter dico quod veritas et bonitas et omnia huiusmodi dicuntur analogice de Deo et creaturis. Unde oportet quod secundum suum esse omnia haec in Deo sint et in creaturis, secundum rationem maioris perfectionis et minoris; ex quo sequitur, cum non possint esse secundum unum esse utrobique, quod sint diversae veritates» [«Либо по понятию и по бытию; именно так обстоит дело, когда нет равенства ни в общем понятии, ни в бытии. Так бытие сказывается о субстанции и об акциденции; и в таких случаях следует, чтобы общая природа имела

Понятно, почему св. Фома предпочел использовать этот тип аналогии, сочетая ее с аналогией атрибуции, дабы отнести к Богу познаваемые в творениях совершенства. Чтобы определить собственно томистский метод аналогии²⁸⁰, следовало бы вести поиски именно со стороны аналогии пропорциональности, ибо она наилучшим образом приспособлена к учению св. Фомы о бытии²⁸¹. В самом деле, эта разновидность аналогической предикации включена в экзистенциальный порядок суждения; она связывает между собой предложение *de tertio adiacente* [атрибутивное высказывание], относящееся к тварной реальности, и другой модус предикации — экзистенциальное суждение (*de secundo adiacente*), обязывающее нас отождествлять с чистым Актом существования все то, что, отправляясь от тварного сущего, приписывают божественной Сущности²⁸². Итак, здесь мы обнаруживаем, всякий раз под новым обозначением, применительно к каждому тварному совершенству, реальное отношение всего существующего и познаваемого к единственному и непостижимому модусу существования, свойственному божественной Сущности. Присоединяясь к аналогии атрибуции, аналогия пропорциональности являет не только сущностную непознаваемость Бога, но и экзистенциальное отношение тварных сущих, составленных из сущности и конечного *actus essendi*, к Сущности, тождественной бесконечному Акту существования. Но хотя этот аналогический метод позволяет атрибутировать Богу как универсальной Причине познаваемые в творениях совершенства, он не дает, однако, никакого позитивного знания ни о божественной природе, ни об отношении Творца к тварным сущим. Будучи скорее негативной во всем, что касается божественного Бытия, томистская аналогия черпает всю свою позитивную значимость из того, что делает познаваемым экзистенциальное отношение всего тварного и познаваемого к неведомой творящей Причине²⁸³. Она придает реальный смысл таким утвердительным суждениям, как «Бог есть Премудрость», «Бог есть Любовь», не упраздняя, однако, «агностицизма в отношении понятия», который остается абсолютным в той мере, в какой речь идет о

некоторое бытие в том и другом из того, о чем сказывается, но различалась с точки зрения большего или меньшего совершенства. И сходным образом я утверждаю, что истина, и благо, и все тому подобное сказывается о Боге и о творениях аналогически. Стало быть, по своему бытию все эти (атрибуты) пребывают в Боге и в творениях сообразно большому и меньшему совершенству; отсюда следует, что, поскольку они не могут одним бытием пребывать в обоих, то это две разные истины»].

²⁸⁰ Хотя понятие аналогии никогда не разрабатывалось св. Фомой систематически. См. Ét. Gilson, *Le Thomisme* (5^e éd.), p. 153.

²⁸¹ См., помимо широко известного труда Т.-Л. Penido, исследование Е. L. Mascali, *Existence and Analogy* (Longmans 1949).

²⁸² См. выше, с. 136–138.

²⁸³ «...Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quod non est, et qualiter alia se habent ad ipsum» [«...о Боге мы можем понять не то, что Он есть, а то, что Он не есть, и каким образом прочие сущие относятся к Нему»] (*Contra Gentiles*, I, 30).

божественной Сущности²⁸⁴. В самом деле, в суждениях о существовании, атрибутируемых Богу, понятие мудрости или любви будет поглощаться активным смыслом «есть» как значимого глагола (*secundum adiacens*) и будет означать не что иное, как непостижимый модус, согласно которому Бог *есть*, будучи Премудростью и Любовью. Но это понятие ничего не скажет о *Том, что есть*. Не имея никакого определяющего влияния на субъект, предиктируемое понятие здесь полностью подчинено суждению.

В противоположность аналогии пропорциональности, принимающей полноту смысла от суждения, аналогия, именуемая аналогией атрибуции, остается тесно связанной с концептуальным уровнем, даже если она предполагает отношение причинности, в силу которого одно и то же понятие должно по-разному предиктироваться причине и ее следствиям. Именно понятие, атрибутируемое в собственном смысле одному из членов аналогии, определяет здесь его же несобственную атрибуцию другим субъектам. Единственный способ избежать эквивокальности в этой атрибуции «второстепенным членам аналогии» состоит том, чтобы, исходя из дефиниции понятия, отрицать реальный характер его аналогического приложения. Например, так как здоровье есть состояние живого существа, нельзя утверждать, что оно реально пребывает в «здоровой» моче, служащей его знаком, или в «здоровом» пищевом режиме, выступающем его условием. Точно так же, когда речь идет о Боге и тварных сущих, этот тип понятийной аналогии вынуждает нас приписывать реальную благодать творениям и отрицать ее формальный характер в божественной Причине благодати, наделяя Бога виртуальной благодатью. Но этот порядок атрибуции, в котором тварь является главным, а Бог — «второстепенным» членом аналогии, легко превращается в «апофазу противоположности»: что приписывается творениям, то отрицается в Боге. Именно в этом смысле Майстер Экхарт заявлял: «Бог не является ни благом, ни лучшим, ни наилучшим из всех; кто сказал бы, что Бог благ, говорил бы о Нем так же неточно, как если бы сказал, что солнце черно»²⁸⁵. И наоборот, если бы реальный смысл понятия блага приписы-

²⁸⁴ «Чтобы избежать 'понятийного агностицизма', с которым некоторые напрасно смиряются, когда речь идет о Боге, нужно искать спасения не в более или менее несовершенном понятии божественной сущности, а в позитивности утвердительных суждений, которые, исходя из множественных следствий божественной причины, определяют, так сказать, метафизическое место сущности, абсолютно немислимой для нас». — Ét. Gilson, *Le Thomisme* (5^e éd.), p. 159, n^o 2. — E.L. Mascall пытается показать, что св. Фома сочетал два вида аналогии, говоря о Боге: «Без аналогии пропорциональности рождается сильное сомнение в том, что атрибуты, которые мы предиктируем Богу, могут быть приписаны Ему в более сильном смысле, нежели чисто виртуальный. Без аналогии атрибуции представляется невозможным избежать агностицизма» (*op. cit.*, p. 113). Вопрос, вызывающий споры до сих пор, заключается в том, чтобы понять, какой из двух форм аналогии отдается первенство в томистской философии.

²⁸⁵ *Serm. all.* 9 (Quasi stella matutina), DW I, p. 148. См. выше, БТ. 2012. Вып. 43–44. С. 236 и *ibidem*, прим. 123 (об осуждении этого места). — Преп. отец Тери (G. Théry, *Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart* (La Vie spirituelle, XIV, no 3, juin 1926, p. 65) усматри-

вался Богу, следовало бы, в силу самого принципа аналогии атрибуции, отрицать истинную благодать в тварных сущих, «аналогичных» Благодати Творца. Это и скажет Майстер Экхарт, ссылаясь на Евангелие (Лк 18, 19): если «никто не благ, как только один Бог», то молящийся у Бога некое частное благо молится дурно и просит дурного, ибо *«bonum hoc et hoc»* [«то или это благо»] подразумевает отрицание абсолютного Блага, а значит, отрицание Бога²⁸⁶. В этих двух противоположных случаях атрибуции блага творениям и Богу²⁸⁷ аналогия выражается не в утвердительных суждениях, указывающих на экзистенциальное отношение между двумя терминами реальной атрибуции понятия блага. Аналогическая мысль связывается здесь исключительно с понятием, в собственном смысле подпадающим или не подпадающим членам аналогии.

Когда бытие становится понятием, которое реально предиктируется лишь одному, главному субъекту, с коим прочие субъекты соотносятся по аналогии, не может быть речи о *«quo est»*, а лишь о *«quod est»*. Та-

вает здесь «начало девиаций в традиционном учении» и противопоставляет эту манеру «проповедовать трансценденцию», склоняясь к «агностицизму», «строгую равновесию, установленному св. Фомой»: равновесию, «разрушенному парадоксальным умом Экхарта» (ср. прим. 181 к главе 2). В действительности речь идет просто о двух разных типах аналогии: используя аналогию атрибуции, которая с необходимостью предполагает разрыв между реальным смыслом и смыслом интенциональным, тюрингский мистик не мог утвердить равновесие «пропорциональности» следствий Причине. Кроме того, не в этом была его цель.

²⁸⁶ *Exp. in Io.*, C, f° 125^{rb}, ll. 47–55: «Patet ergo quod petens hoc aut hoc malum petit et mala, quia negationem boni et negationem alicuius esse et negationem Dei petit; et ergo non orat nec petit Deum, sed orat et petit sibi negari Deum, negari sibi esse verum et bonum. Et fortassis hoc est quod in fine orationis dominicae oramus liberari a malo, id est non petere malum inclusum in omni hoc et hoc: hoc enim privant nos et elongant a bono, vero et uno, quae omnia Deus sunt vel est» [«Итак, очевидно, что стремящийся к тому или иному злу стремится ко злу, ибо стремится к отрицанию блага, и отрицанию некоторого бытия, и отрицанию Бога. Следовательно, он не молится и не стремится к Богу, но молится о том, стремится к тому, чтобы отрицать Бога, отрицать его истинность и благодать. И, может быть, именно поэтому мы в конце воскресной молитвы просим избавить нас от зла, то есть не стремиться ко злу, включенному во всякое то или это. Ибо оно лишает нас блага и удаляет нас от него, от истинного и единого, каковые все суть Бог, или есть Бог»]. — Ср. *ibidem*, f° 125^{rb}, ll. 16–19: «Si vero is qui orat petit quid praeter Deum qui est ipsum esse prae habens» omne esse verum et bonum, utique petit et quaerit malum et invenit malum. Quod enim aliud est a bono malum est» [«Если же молящийся стремится к чему-то отличному от Бога, который есть чистое бытие, предобладающее всяким истинным и благим бытием, то в любом случае он стремится ко злу, ищет зла и находит зло. Ибо то, что не тождественно благу, есть зло»]. — Ср. *ibidem*, f° 125^{rb}, ll. 3–7, пример хорошего здоровья (*sine modo* — безусловного, самого по себе) и лекарства, *quae in se non est bona* (которое само по себе не является благом) (цитир. выше, в прим. 121 гл. 4).

²⁸⁷ См. другой пример аналогии атрибуции, где благодать реально принадлежит Богу *qui est et dicitur*, *Luc 18*, 'solus bonus' [«который один только, Лк 18 (19), пребывает и именуется благим»]. Творения суть *sicut dieta, medicina et urina* [словно диета, лекарство и моча]: они *nihil prorsus habent sanitatis in se formaliter plus quam lapis vel lignum* [они формально заключают в себе несколько не больше здоровья, чем камень или бревно] (*Exp. in Gen.*, первая редакция (E), LW I, p. 74, n. 128).

ким образом, отношение между субъектом реальной предикации и ее «аналогатом» будет мыслиться, в случае «аналогии бытия», в терминах сущности — как отношение между тем, что есть, и тем, что не является истинно сущим. Вот почему негативный элемент будет центральным нервом аналогии атрибуции: ни в пищевом режиме, ни в моче нет никакого здоровья, они называются «здоровыми» только потому, что одно является причиной, а другое — знаком здоровья, присущего живому существу. Отсутствие экзистенциального момента в атрибуции «второстепенным членам аналогии» придает этому типу аналогии характер «истины предикации», радикально отличной от «истины бытия», или от вещей как таковых. Однако этот способ атрибуции бытия и совершенств Богу и тварям лучше, нежели аналогия пропорциональности, отвечал требованиям мистика: ведь он, помимо прочего, выявляет радикальную недостаточность тварных сущих, которые непрестанно получают как бы взаймы, а не в собственность, бытие и все то, что Бог подает им *de mera gratia* [исключительно по милости]²⁸⁸.

Приводя примеры аналогии, Майстер Экхарт специально подчеркивает негативный момент атрибуции второстепенным членам [«аналогатам»]: «Одно и то же здоровье, то же самое, а не иное, которое пребывает в живом существе, заключено и в диете, и в моче; причем таким образом, что в диете и в моче, как и в камне, нет ничего от здоровья как такового, а моча называется здоровой потому, что обозначает то численно тождественное здоровье, которое пребывает в живом существе, подобно тому, как венчик [на двери таверны] обозначает вино, хотя не имеет в себе ничего от вина»²⁸⁹. Пример виноградного венка, этого условного знака, указывающего на то, что в таверне или в бочке имеется вино на продажу²⁹⁰, подчеркивает к тому же чисто категориальный характер аналогии атрибуции у Майстера Экхарта. В длинном рассуждении о природе утвердительных предложений, относящихся к Богу²⁹¹, Экхарт специально отмечает²⁹² необходимость проводить различие в речи и в мысли

²⁸⁸ См. выше, с. 120–122.

²⁸⁹ *Exp. in Eccl.*, Den. 588, C, f° 82^{rb}, ll. 38–45, LW II, p. 280, n. 52: «Sanitas una eademque quae est in animali ipsa est, non alia, in dieta et urina; ita quod sanitas, ut sanitas, nihil prorsus est in dieta et urina, non plus quam in lapide, sed hoc solo dicitur urina sana, quia significat illam sanitatem eandem numero quae est in animali, sicut circulus vinum, qui nihil vini in se habet» [«Одно и то же здоровье, которое заключено в живом существе, — оно же, не иное, заключено в диете и в моче. Так что в диете и в моче вовсе нет никакого здоровья — не больше, чем в камне; но моча называется здоровой лишь потому, что обозначает численно то же самое здоровье, какое заключено в живом существе, подобно тому, как венчик обозначает вино, хотя в нем нет ничего от вина»]. — См. похожее место, извлеченное из первой защитной речи Майстера Экхарта: *Archives.*, I, p. 169. — Ср. *Utrum in Deo.*, LW V, p. 46, n. 11.

²⁹⁰ H. Hof, *op. cit.*, p. 90, говорит о «соломенном венке» (Strohkrantz). Этот пример часто встречается у Экхарта.

²⁹¹ *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 40–82, nn. 34–78.

²⁹² *Ibidem*, pp. 58–60, n. 54.

между тем, что относится к «сущим, или к вещам», взятым в их *esse*, и тем, что конституирует категории вещей исключительно в плане предикации. Поэтому, если мы хотим избежать всевозможной путаницы, нужно помнить, что категории Аристотеля — не десять первых сущих (*entia*), или вещей (*res*), а десять первых родов, через которые в порядке бытия познается лишь одно сущее: субстанция. Она представляет собой сущее в собственном смысле, прямо (*in recto*) обозначенное первой категорией. Что до остальных категорий, они образуют девять «предикаментов», которые суть не *entia* [сущие], а *entis* [принадлежности сущего]: то, что может быть атрибуировано сущему. «Сущими» они называются исключительно в косвенном смысле (*in obliquo*), по аналогии с единственным сущим — субстанцией. Два примера аналогии атрибуции (моча, именуемая здоровой, и «винный венок»), со всеми свойственными им отрицаниями реального бытия, приводятся здесь у Майстера Экхарта для того, чтобы показать: предикаментальная истина, когда ее соотносят с реальным порядком *esse*, может быть только аналогической. Будучи унивокальными в качестве десяти логических родов предикации (где первая категория означает «вторую сущность»), категории не являются таковыми, когда речь идет о реальном сущем — о субстанции, с которой разделенные на десять категориальных родов акциденции соотносятся по аналогии: «*analogice ad unum ens absolute*» [«аналогично единственному сущему в абсолютном смысле»].

Метафизическое обоснование, к которому здесь обращается Майстер Экхарт, — это обоснование аристотелевское и томистское: только субстанциальная форма сообщает бытие; акциденции не наделяют бытием, *esse*, но принимают бытие от субъекта; они всего лишь модифицируют единое бытие субстанции в аспектах качества, количества и других предикаментальных родов, чтобы сделать ее *ens quale, quantum* [сущим, определенным качественно, количественно] и т. д. Вспомним, однако, что св. Фома, чтобы отличить аналогию пропорциональности от аналогии атрибуции, приводил пример именно субстанции и акциденций: термин *ens* подобает тому и другому реально, хотя и по-разному, «*secundum rationem maioris vel minoris perfectionis*» [«с точки зрения большего или меньшего совершенства»]²⁹³. Хотя акциденция представляет собой *ens entis* [сущее сущего], она обладает реальным бытием, так как в субъекте причастна тому же акту *esse*, в силу которого существует субстанция. Акциденция не есть «сущее через себя», ибо, в отличие от субстанциального *ens*, не выполняет собственного акта существования; вот почему акциденция есть несовершенное *ens* и принимает существование в ином. Но и то, и другое — и акциденции, и субстанция, в примере «пропорциональности», приведенном у св. Фомы, — подразумевают реальное отношение к *esse*, которое — разными способами — делает их су-

²⁹³ См. выше, с. 140 и прим. 279 к этой главе.

щими, *ens*. Иное понимание бытия обнаруживается у Экхарта в том, что он стремится приложить к тому же случаю аналогию атрибуции, а это влечет за собой изменение в аналогическом распределении: акциденция именуется *ens* или *res* исключительно в порядке предикации, по отношению к единственному реальному *ens*, то есть к субстанции, которой акциденция «аналогична». Здесь больше нет места тому акту существования, в силу которого не только субстанция в ее актуальном бытии, но и акциденция, в ее *inesse* [бытии в ином], реально являются сущими, причем *ens entis* существует существованием субстанции. Будучи для Майстера Экхарта сущими, *entia*, только в несобственном смысле аналогии атрибуции (как моча или венок по отношению к здоровью или к вину), акциденции, строго говоря, будут даже не «сущими сущих», а просто «*entis*» [«сущих»]²⁹⁴, где родительный падеж обозначает модификации того, что реально «есть». Таким образом, употребление аналогии атрибуции продиктовано здесь онтологией, в которой *esse* означает «быть некоторой вещью». Акциденция потому называется *ens* по аналогии с ее субъектом, что акцидентальная категория, не утверждая реального бытия акциденции в качестве вещи, обозначает способ, каким субстанция есть то, что она есть, будучи *quale* [качественно определенной] благодаря качеству, *quantum* [количественно определенной] благодаря количеству, и т. д. Речь неизменно идет о единственном реальном *ens*, которое есть «вот это нечто» только через свою субстанциальную форму.

Определяя субъект согласно различным модусам, акциденции скорее ограничивают, чем увеличивают или обогащают его как реальное *сущее*. Акциденции потому не присоединяются к форме, в силу которой тварный суппозит является *сущим*, что они «входят» в область низшую, нежели область бытия²⁹⁵. В самом деле, они принадлежат к становлению, к *fieri*, которое приводит к порождению формы в материи, но своим переменчивым и преходящим характером противоположно устойчивости *esse*, рожденной форме, сообщающей композиту его сущностную определенность, его бытие в качестве реального *ens*. Эссенциалистская мысль Майстера Экхарта здесь может пребывать в согласии с аристотелизмом определенного толка, но чужда собственно томистскому учению о бытии. Метафизическое основание, на котором бытие приписывается

²⁹⁴ Св. Фома иногда выражается таким образом (см. *Summa theologiae*, I, q. 45, a. 4), ссылаясь на Аристотеля (*Метаф.*, VII, 1028 а).

²⁹⁵ В *Exp. in Io.*, противопоставляя акциденции субстанциальной форме, Майстер Экхарт говорит следующее: «Accidentia vero, puta qualitates, hoc ipso quod descendunt et cadunt a forma substantiali, non dant esse composito simpliciter et incident sive cadunt in naturam contrarii quidem, alterantis et corrumpentis» [«Акциденции, то есть качества, поскольку они отделяются и отпадают от субстанциальной формы, не наделяют составное сущее бытием в абсолютном смысле, но запечатлеваются и укореняются в природе противоположного, изменяющего и уничтожающего»] (С, f° 120^{va}, ll. 4–8). — Последний трактат *Opus propositionum* должен был быть посвящен двум противоположностям: субстанции и акциденции (LW I, p. 151, n. 4).

акциденциям по аналогии с единственным реальным *ens*, заключается не в их собственном модусе «существования-в» субъекте (*in-esse*), а единственно в том способе, каким они определяют индивидуальное *quod est*, оставаясь по сю сторону всего того, чем это *quod est* конституируется в качестве реального *ens*. Стало быть, как «сущие» по аналогии, акциденции некоторым образом внеположны реальному сущему, то есть субстанции: «*sunt ergo omnia huius modi entia sive res extra analogice ad unum, quod est ens et res, scilicet substantia*»²⁹⁶. Различные определения, выраженные предикаментами, принадлежат индивидуальной субстанции как ее способы быть сущим, но это не позволяет приписывать акциденциям ни малейшей «существенности»: быть по аналогии с реальным сущим означает быть не чем иным, как иным модусом той же реальности. Бытие, которое акциденция принимает в субъекте, есть то же самое бытие, та же единственная вещь, но взятая в ином аспекте — не в аспекте субстанции. *Ens quantum* или *ens quale* численно — всегда одно, а его количественные или качественные акциденции — всего лишь модусы, согласно которым некоторое сущее является «протяженным, длинным или коротким, белым или черным». Ибо акциденция, «будь то количество или качество», не наделяет субстанцию бытием и «не есть *ens*»²⁹⁷. Это учение об акциденциях, в соответствии с которым они лишены реального бытия «в качестве акциденций»²⁹⁸, представляет собой частный случай аналогии атрибуции, прилагаемой Майстером Экхартом к проблемам бытия.

В конце пассажа, посвященного реальному бытию вещей и интенциональному бытию их предикаментов, Майстер Экхарт дает определение «аналогическому» по отношению к «эквивокальному» и «унивокальному»²⁹⁹: эквивокальное предполагает различие между разными вещами, несобственным образом обозначенными одним и тем же

²⁹⁶ *Exp. in Ex.*, LW II, p. 59, n. 54.

²⁹⁷ *Utrum in deo.*, LW V, p. 47, n. 11.

²⁹⁸ Комментируя «Парижские вопросы» Майстера Экхарта, М. Грабман замечает в связи с этим: «Нет нужды подчеркивать, что когда Экхарт оспаривает всякую реальность акциденций, он удаляется от аристотелевско-томистской метафизики акциденции. Насколько Фома, вслед за Аристотелем, акцентирует сущностную направленность акциденции на субстанцию, настолько же он сохраняет, при всем том, реальное различие между субстанцией и акциденциями, о чем свидетельствует уже его учение о реальном различии между субстанцией и способностями души» (*Neuaufgefundene Quaestiones...*, p. 62).

²⁹⁹ *Exp. in Ex.*, LW III, p. 60, n. 54: «*Sciendum ergo quod haec est differentia aequivoci, univoci et analogici, quod aequivocum distinguitur per res diversas, univocum per rei eiusdem differentias, analogum autem nec sic nec sic, sed solum per modos unius rei numero, constitutae iam in rerum natura et in esse per formam, quae est substantia*» [«Итак, надлежит знать, что различие между эквивокальным, унивокальным и аналогическим таково: эквивокальное различается через разные вещи, унивокальное — через различия одной и той же вещи, аналогическое же — не так и не эдак, а исключительно модусами одной и той же, численно тождественной вещи, то есть субстанции, уже конституированной в реальности и в бытии посредством формы». — Cp. Thomas Aquinas, *Sup. I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 3, ad 2^m.

термином; унивокальное охватывает различия в лоне одной и той же реальности. Что же касается аналогического, оно обозначает не разные вещи и не различия в единой реальности, а то единственное различие, которое маркирует отношение к разным модусам «одной и той же, численно тождественной вещи, то есть к субстанции, конституированной в реальности и в бытии посредством формы». Такое определение аналогии атрибуции весьма ограничено: оно не только не приложимо к отношению, выходящему за рамки тварного сущего, но вообще действительно только для акцидентальных атрибутов и для формального бытия численно тождественной субстанции. Если бы мы захотели распространить сформулированный таким образом принцип аналогического отношения на уровень аналогии между тварными сущими и божественным *Ens*³⁰⁰, то могли бы спокойно приписать тюрингскому мистiku пантеизм абсолютной и единственной субстанции, сравнимый с пантеизмом Спинозы. Однако ничто не позволяет нам совершить этот «переход в иной род», которого сам Майстер Экхарт никогда не совершал.

Когда Экхарт связывает реальный смысл *ens* с формальным бытием тварной субстанции, как в только что приведенном определении аналогии, то Бог, будучи превыше субстанциальных форм, оказывается «вторичным аналогом» по отношению к формальному бытию творений, и с этой точки зрения прямой смысл *ens* к Нему не приложим, как не приложим он и к другому «вторичному аналогу» — к акциденции, которая ниже формы³⁰¹. «*Sic etiam dico quod Deo non convenit esse nec est ens, sed est aliquid altius esse*» [«Итак, я говорю, что Богу не подобает бытие, и Он не есть сущее, но есть нечто превыше бытия»]³⁰². Способ быть, или, вернее, способ не быть реально некоторым *ens* различен у акциденций и у Бога, как различен он у мочи (знак) и пищевого режима (причина) в примере со здоровьем. Привходящий момент причинности позволяет здесь, как и в приведенном выше примере с благодатью³⁰³, соотносить реальный смысл понятия *esse* или *ens* то с тварным следствием, то с божественной причиной, причем эта перемена перспективы не обязательно предполагает изменение в метафизическом учении о бытии. Отрицание бытия в Боге в «Парижских вопросах» Майстера Экхарта никоим образом не

³⁰⁰ Именно это Гальвано дела Вольпе считал возможным сделать.

³⁰¹ *Utrum in deo...*, LW V, p. 47, n. 11.

³⁰² *Ibidem*, p. 47, n. 12. Эта фраза, в которой в Боге отрицается бытие, есть заключение, соответствующее началу пассажа об акциденциях, не имеющих формального бытия: *Unde, sicut alias dixi, cum accidentia dicantur in habitudine ad substantiam... sic etiam dico, etc.* [Поэтому, как я уже сказал в другом месте, поскольку об акциденциях говорится по отношению к субстанции... так я утверждаю и то, и т.д.]. Здесь отчетливо сформулирован принцип аналогии атрибуции: *in his quae dicuntur secundum analogiam, quod est in uno analogatorum formaliter, non est in alio* [в том, что сказывается по аналогии, формально пребывающее в одном из членов аналогии не пребывает в другом]. Это подтверждается классическими примерами здоровья, диеты и мочи.

³⁰³ См. выше, с. 142–143.

противоречит первому тезису из «*Opus propositionum*»: «*Esse est Deus*» [«Бытие есть Бог»]. Речь идет не о двух разных фазах в развитии мысли Экхарта, как мы уже сказали выше³⁰⁴, а о двух диалектически противоположных позициях, или, точнее, о двух противоположных способах прилагать аналогию атрибуции к Богу и к твари.

10. «*Qui edunt me, adhuc esurient*»^{*}

Комментарий к некоторым цитатам, извлеченным из главы 24 (стихи 23, 27-31) книги Сираха, должен был иметь для Майстера Экхарта особое доктринальное значение. В самом деле, этот экзегетический текст, составленный из проповедей и чтений (*lectiones*), предложенных капитулу братьев-проповедников³⁰⁵, представляет собой скорее ряд богословских проблем, исследуемых перед компетентной аудиторией. Именно здесь, в комментарии на стих «*Qui edunt me, adhuc esurient*» (24, 29), нужно искать самые точные разъяснения природы аналогии. Сам текст Писания, выбранный Майстером Экхартом для рассмотрения вопроса о божественной Причине и ее тварных следствиях, достаточно красноречив. Есть, никогда не насыщаясь, все больше алкая, — эта метафора точно соответствует состоянию «вторичного члена» в аналогии причинной атрибуции: он *обладает* и *не обладает* реальным содержанием понятия, в собственном смысле атрибутируемого причине. Несомненно, Майстер Экхарт отдавал себя отчет в особом характере своего понятия аналогии (которое одно уже могло спровоцировать некоторых критиков), но с полной доктринальной уверенностью настаивал перед собратьями на необходимости понимать аналогию бытия и совершенств в том смысле, в каком понимает ее он сам: в смысле, истинность которого опирается на свидетельство Писания. «Следует заметить, — говорит он, — что некоторые люди, плохо понявшие и не одоблившие такой характер аналогии, заблуждаются до настоящего момента. Что касается нас, то мы, понимающие аналогию в ее истинном смысле, как было показано в первой книге *Opus propositionum*³⁰⁶, утверждаем следующее: именно для того, чтобы

³⁰⁴ См. выше, с. 210–217. Ср. критику теории «двух доктринальных фаз»: E. Seeberg, *Eckhartiana I*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 56 (1937), p. 94.

^{*} «Ядущие меня еще будут алкать» (Сир 24, 23).

³⁰⁵ Несомненно, провинциальному капитулу, несмотря на прямое утверждение двух манускриптов, *E* и *C*: *expliciunt sermones facti ad fratres predicatorum in capitulo generali* [Излагаются проповеди, прочитанные братьям-проповедникам на генеральном капитуле]. Об этом см. замечания Г. Денифля, *op. cit.*, p. 564, и Йозефа Коха, *LW III, Zur Einführung*, p. XVII s. — М. Reffke помещает эти «чтения на книгу Сираха» между первой редакцией *Exp. in Gen.* и Комментарием на книгу Премудрости (*op. cit.*, p. 80; ср. p. 79). [Рукописи Экхарта, которые здесь комментируются, были опубликованы вскоре после смерти В. Лосского в издании: Stuttgart, *LW II*, p. 270 sq. — прим. франц. изд.]

³⁰⁶ Речь идет, несомненно, о первом трактате *Opus propositionum*, где Экхарт должен был говорить *de esse et ente et eius opposito quod est nihil* [о бытии и сущем и об их противоположности, то есть о ничто] (Общее введение, *LW I*, p. 150, п. 4).

выразить эту истину аналогии всех вещей Богу, было очень хорошо сказано: 'Ядущие меня еще будут алкать'. Они едят, ибо они существуют; и они алкают, ибо существуют через Иное, нежели они сами»³⁰⁷.

В том же месте, чуть выше, различие между унивокальным, эквивокальным и аналогическим выражено в терминах, более близких к определению из *Толкования на книгу Исхода*. Однако здесь аналогия принимает более широкий смысл. Речь идет уже не о модусах бытия, предципируемых индивидуальной субстанции, реализованной в тварной природе; реальный смысл атрибуции просто приписывается той единственной *res*, модусами которой выступают вторичные члены аналогии³⁰⁸. В следующем ниже примере прежде всего подчеркивается тождество понятийного содержания (*sanitas una eademque... non alia* — «одно и то же... не иное здорье») в членах аналогии³⁰⁹. Но если этим исключается эквивокация, то унивокальность понятия совместима с аналогическим характером атрибуции — в той мере, в какой унивокальное понятие, атрибутируемое «аналогическим» субъектам, подразумевает отрицание экзистенциального момента (*«sanitas, ut sanitas, nihil prorsus est in dieta et urina»* — «здоровье, как таковое, в диете и в моче есть вообще ничто») ³¹⁰. Если для св. Фомы аналогия — это способ говорить о Боге и творениях *«non secundum puram aequivocationem»* [«не согласно чистой эквивокации»] ³¹¹, то для Майстера Экхарта, видимо, аналогия есть способ предципировать первой Причине и ее следствиям бытие и совершенства *«non omnino univoce»* [«не вполне унивокально»]. Этот «не вполне унивокальный» способ предикации, свойственный аналогии атрибуции, объясняется ее чисто концептуальным характером: будучи подчинена логическим законам тождества, противоречия и исключенного третьего, аналогия бытия у Экхарта допускает диалектику бытия и небытия. Диалектику, чуждую основанной на экзистенциальном суждении аналогии пропорциональности.

³⁰⁷ Den., 589; C, f^o 82^{va}, ll. 8–15; LW II, p. 282, n. 53: «Notandum autem, quod hanc naturam analogiae quidam male intelligentes et improbant erraverunt usque hodie. Nos autem, secundum veritatem analogiae intelligendo, sicut ex primo libro propositionum declaratur, dicamus quod ad significandam hanc veritatem analogiae rerum omnium ad ipsum Deum dictum est optime: 'que edunt me, adhuc esuriunt'. 'Edunt' quia sunt, 'esuriunt' quia ab alio sunt».

³⁰⁸ Den., 588; C, f^o 82^{rb}, ll. 32–38; LW II, p. 280, n. 52: «Rursus nono, advertendum quod distinguuntur haec tria: univocum, aequivocum et analogum. Nam aequivova dividuntur per diversas res significatas, univoca vero per diversas rei differentias, analoga vero non distinguuntur per res, sed nec per rerum differentias, sed per modos unius eiusdemque rei simpliciter» [«Далее, в-девярых, следует заметить, что различаются эти три: унивокальное, эквивокальное и аналогическое. Причем эквивокальное разделяется через различие обозначенных вещей, унивокальное — через различные отличительные признаки вещи, а аналогическое различается не посредством вещей, но и не посредством отличительных признаков вещей, а посредством модусов одной и той же, в абсолютном смысле, вещи»]. — Примерно такое же определение аналогии (заимствованное из первого ответа Майстера Экхарта) фигурирует в обвинительном акте (éd. Théry, *Archives...*, I, p. 169).

³⁰⁹ См. выше, БТ. 2007. Вып. 41. С. 122, прим. 289.

³¹⁰ См. *ibidem*.

³¹¹ *Contra Gentiles*, I, 33.

Теперь мы можем ответить на вопрос, заданный в начале этой главы³¹²: при каких условиях «аналектическая» мысль может сосуществовать с мыслью диалектической в одном и том же учении о бытии? Подобный союз трудно вообразить в такой онтологии, где резко выраженный момент существования требует на всю глубину использовать аналогию пропорциональности, чтобы выявить реальное отношение подобия, пусть даже член аналогии должен оставаться радикально неподобным. Напротив, согласие или параллелизм аналектических и диалектических выражений совершенно естествен в эссенциалистской онтологии, где употребление исключительно аналогии атрибуции высвечивает негативное отношение, нетождественность субъектов атрибуции, но в то же время тождественность атрибулируемого понятия³¹³. Когда «быть» означает «быть чем-то», понятийное определение того, что реально есть, исключает атрибуцию бытия второстепенному члену аналогии: если *esse* есть формальное бытие тварной субстанции, то Бог не есть бытие; а если бытие означает «Бытие-Бога», то все творения суть «чистое ничто». В обоих случаях задача богослова, желающего говорить аналогически о бытии божественном и бытии тварном, будет заключаться в том, чтобы выявить *модус*, согласно которому второстепенный член аналогии не является, собственно говоря, сущим. Этот «модус небытия» образует в экхартовской аналогии полюс эквивокации, призванный антиномично уравновесить полюс унивокации. Так как в тексте *Толкования на книгу Сираха*, который мы анализируем, бытие и совершенства творений мыслятся аналогически соотнесенными с Богом — главным членом атрибуции, свойственный творениям негативный «модус» будет состоять в том, чтобы принимать божественную реальность, по-настоящему ей не владея — в той мере, в какой Первопричина остается внеположной тварным сущим.

³¹² См. выше, с. 77.

³¹³ Об отношении между *analogia entis* и диалектикой см. E. Coreth, *op. cit.* (прим. 42 к настоящей главе). По мнению автора, в «анalogии бытия» негативное отношение — это неподобие, тогда как в диалектике это — противоречие. Вот почему эти два метода никогда не могут применяться вместе: аналогическое мышление Средних веков и диалектическая мысль Гегеля взаимно исключают друг друга. Что касается гегелевской диалектики, мы вполне разделяем вывод преп. отца Корета: она не может быть согласована со средневековым «аналогическим мышлением». Однако причина, которую указывает автор, отрицая любое возможное согласие между аналогией и диалектикой, может быть принята, как нам кажется, только применительно к аналогическому мышлению св. Фомы. В самом деле, соображения преп. отца Корета оправданы лишь в той мере, в какой аналогия, именуемая «анalogией пропорциональности», дает место моменту сходства. В так называемой «анalogии атрибуции», которую только и применяет Майстер Экхарт, говоря о бытии, негативный момент определяется проиоворечием, а это открывает путь к диалектике божественного и тварного бытия в мышлении Экхарта. Сказанное остается верным и тогда, когда Экхарт говорит о *dissimilitudo-similitudo*, ибо эти противоположные моменты в конечном счете сводятся, с точки зрения тюрингского мистика, к противоположности между инаковостью и тождеством.

«*Ens autem sive esse et omnis perfectio, maxime generalis, puta esse, unum, verum, bonum, lux, iustitia et huiusmodi, dicuntur de deo et creaturis analogice. Ex quo sequitur quod bonitas, iustitia et similia bonitatem suam habent totaliter ab extra, ab aliquo ad quod analogantur, deo scilicet*» [«Но сущее, или бытие, и всякое совершенство, взятые в самом общем смысле, то есть бытие, единое, истинное, благое, свет, справедливость и тому подобное, сказываются о Боге и о творениях по аналогии. Отсюда следует, что благость, справедливость и тому подобное имеют свою благость всецело от внешнего, от того, чему они аналогичны, то есть от Бога»]³¹⁴. «Быть аналогичными» Богу означает для творений принимать от Него некое содержание, которое, будучи свойственно Богу в тождественности его совершенства, будет оставаться внешним для тех, кто его принимает. Мы в большей степени сохраним верность мысли Майстера Экхарта, если скажем, что этот тварный субъект, «аналогичный Богу», остается внешним для принимаемого совершенства. Но в любом случае этот внешний характер, этот модус, согласно которому тварный субъект обретает бытие и совершенства «от Иного» (*ab alio*), не принимая в себя никаких условий, гарантирующих устойчивость его тварного бытия, и не имея никакого собственного «акта существования», — этот внешний характер означает для Экхарта тем более тесную зависимость от Первой Причины, непосредственность онтологического отношения, наиболее явную в отношении творений к Творцу. Наделяя сущее абсолютным смыслом *sumtum et summe esse* [наивысшего и наивысшим образом бытия], Майстер Экхарт ссылается на св. Августина, говоря, что «нет другого источника бытия, кроме Бога»³¹⁵. И вновь он ссылается на св. Августина, когда настаивает на неизменном тождестве таких совершенств, как праведность, свет,

³¹⁴ Den., 588; C, f° 82^{rb}, ll. 45–50; LW II, p. 281, n. 52. Ср. соответствующее место в обвинительном акте (извлеченное из первого ответа Майстера Экхарта): «*Et tunc postea addit quod sic per omnia in proposito bonum, sicut et ens, analogice se habent in Deo et in creatura. Ipsa enim bonitas quae in Deo est, et quae Deus est, ab ipsa sunt boni omnes boni*» [«И тогда следом он добавляет, что таким образом, через все сказанное, благо, как и сущее, аналогически соотносится в Боге и в твари. Ибо сама благость, которая пребывает в Боге и которая есть Бог, — от нее является благим все благое»] (éd. Théry, *Archives...*, I, p. 168).

³¹⁵ Продолжение приведенного текста из LW II, p. 281: «*Et hoc est quod dicit Augustinus de ipso esse quidem, primo Confessionum circa medium, quod nulla vena trahitur aliunde a quo esse sit, praeterquam a Deo qui est sumtum et summe esse, ut dictum est supra, in secunda expositione*» [«Именно это говорит Августин о самом бытии в первой книге *Исповеди*, примерно в середине, что нет другого источника бытия, кроме Бога: Он есть высшее и в высшей степени бытие, как сказано ранее, во втором Толковании»]. — Эта ссылка, которая асто возникает под пером Экхарта, по памяти, очень приближительна. Св. Августин двоорит (*Conf.* I, 6, 10: éd. «Les Belles-Lettres», I, p. 9): «*An quisquam se faciendi erit artifex? Aut ulla vena trahitur aliunde, qua esse et vivere currat in nos, praeterquam quod tu facis nos, domine, cui esse et vivere non aliud atque aliud est, quia summe esse atque summe vivere id ipsum est?*» [«Разве найдется мастер, который создаст себя сам? Разве из какого-либо другого места вливается в нас бытие и жизнь, кроме как от Тебя, создавшего нас, Господи, для кого бытие и жизнь — не что-либо иное, ибо Ты есть само высшее бытие и высшая жизнь?»].

жизнь, истина: совершенств, коими творения могут обладать лишь от Бога³¹⁶.

Резюмируя все сказанное в краткой формулировке, Майстер Экхарт определяет природу аналогического отношения и делает вывод о способе причастности творений к божественной природе и совершенствам: «*Colligatur et formetur breviter sic ratio: analogata nihil in se habent positive radicatum formae secundum quam analogantur. Sed omne ens creatum analogatur Deo in esse, veritate et bonitate. Igitur omne ens creatum habet a Deo et in Deo, nec in se ipso, ente creato, esse, vivere, sapere, positive et radicaliter. Et sic semper edit, ut productum est et creatum, semper tamen esurit, quia semper ex se non est sed ab alio*» [«Подытожим и кратко сформулируем это рассуждение: члены аналогии не имеют в себе ничего позитивно укорененного от той формы, согласно которой они аналогичны. Но всякое тварное сущее аналогично Богу в бытии, истине и благе. Следовательно, всякое тварное сущее имеет от Бога и в Боге, не в самом себе как тварном сущем, бытие, жизнь, мудрость — позитивно и радикально. И поэтому оно всегда ест, ибо произведено и сотворено, однако всегда алчет, ибо всегда существует не из себя, а от иного»]³¹⁷.

Аналогическое отношение тварных сущих к Богу, которое Майстер Экхарт понимает как «аналогию атрибуции», где *princeps analogatum* [главный член аналогии] — единственный, в ком реализуется понятийное содержание, тогда как *analogata minora* [второстепенные члены аналогии] не могут обладать им внутренним образом, сами по себе³¹⁸, — это отношение получает здесь свое метафизическое выражение. «Истина аналогии» призвана обозначить зависимость аналогических субъектов от *формы*, через которую они «аналогичны» главному субъекту атрибуции. Но, в противоположность функции любой формы, наделяющей субстанцию определенным бытием в качестве «той или иной вещи» либо придающей субстанции некое акцидентальное свойство (например, бе-

³¹⁶ Продолжение текста: «De iustitia vero dicit idem Augustinus, libro 3^o Confessionum: 'Iustitia ubique et semper, non alibi alia nec alias aliter, secundum quam iusti sunt omnes laudati ore dei'. De luce autem, vita et veritate frequenter idem dicit, ut patet super illo Io. 1^o: 'lux vera illuminat omnem hominem'» [«О праведности же говорит тот же Августин, в книге 3 *Исповеди*: 'Праведность повсюду и всегда, во всяком месте и во всякое время одна и та же, и по ней праведны все хвалимые учтами Бога'. То же говорит он о свете, жизни и истине, как явствует из Толкования на первую главу Ин: 'Свет истинный просвещает всякого человека'»]. — О праведности, *Conf.* III, 7, 13 (éd. Les Belles-Lettres, I, p. 55); о свете и истине, несомненно, — следующее место из Толкования св. Августина на св. Иоанна, tr. 2, 9 (PL 35, col. 1391): «Quare additum est 'vera'? Quia et homo illuminatus dicitur lux; sed vera illa est quae illuminat» [«Почему добавлено 'истинный'? Потому что и просвещенный человек называется светом; истинный же (свет) — тот, что просвещает»].

³¹⁷ Мы приводим цитату по тексту: С, f^o 82^{rb}, l. 60 — 82^{va}, l. 8. Den. 588–589, дает вариант: *ut productum et creatum* [«будучи произведенным и сотворенным»]. [Этого текста придерживается Кох, LW II, p; 282, n. 53. *Causatum* — исправление Николая Кузанского в тексте С, где стояло *tantum*].

³¹⁸ См. Т.-Л. Penido, *op. cit.*, p. 37.

лизну), форма, обозначенная понятием аналогической атрибуции, не образует соединения с зависимым от нее субъектом. Она не «укореняется», но остается независимой и отделенной от субъектов: пронизывает их, не оформляя их, не «прилепляясь» к ним «формально». Нам уже знакома эта не-формальная причинность формы: в самом деле, мы видели, что применительно к аналогическим деятелям Майстер Экхарт приводит пример «формы неба». Она пронизывает прозрачную среду своим «формальным совершенством» (светом), никогда не «укореняясь» в воздухе, который освещается *«semper et continue ab extra»* [«всегда и постоянно извне»]³¹⁹. Мы также знаем, что этот тип причинности, свойственный аналогическим деятелям *in naturalibus* [в природе] (и наблюдаемый прежде всего в среде, освещенной источником света), дает некоторое представление о творящем действии Бога³²⁰. Но цитируемый текст из *Толкования на книгу Сираха* привносит нечто новое: ведь понятие такой формы, «не укорененной позитивно», отныне вводится в определение аналогии атрибуции. Итак, предикация по аналогии обретает свое обоснование в свойствах аналогических деятелей, когда реальное значение понятия (= формы) приписывается единственному субъекту, ведущему себя как причина по отношению к вторичным аналогатам, а в них это же самое понятие не становится реальным. Аналогически соотноситься с причиной означает зависеть от формы, которая укоренена в высшем деятеле и никоим образом не присоединяется к «аналогическим» субъектам — объектам аналогической причинности со стороны высшего деятеля. Таков смысл дефиниции, которую Майстер Экхарт дает причинной аналогии атрибуции.

Эта дефиниция послужит большей посылкой силлогизма, вывод из которого определит природу аналогического отношения творений к Богу. Поэтому в меньшей посылке нужно будет установить, что имеется *форма*, согласно которой тварные сущие аналогичны Богу. Это совсем нетрудно сделать в рамках учения, где Бог рассматривается как абсолютная Форма всего сущего. Мы уже встречали тексты Экхарта, где божественное *Esse* представало как форма³²¹, или, по меньшей мере, как формальный принцип действия творения³²². В *Толковании на книгу Сираха*, прежде чем приступить к вопросу об аналогии, немецкий доминиканец писал: *«formae per quas agunt secunda agentia, id quod sunt formae et actus a Deo sunt, qui est primus actus formalis»* [«Формы, через которые действуют вторичные деятели, бытие в качестве форм и актов принимают от Бога,

³¹⁹ См. выше, с. 112.

³²⁰ См. выше, с. 115–116.

³²¹ *Exp. in Sap.*, in *Archives.*, IV, p. 287: «Ipse est actualitas et forma actuum omnium et formarum» [«Он есть актуальность и форма всех актов и форм»]. Ср. *Exp. in Ex.*, цитир. в прим. 177 к главе 2: Бог = Форма — божественная Сущность.

³²² См. выше, БТ. 2004. Вып. 38. С. 225–228, прим. 197: *Esse* = «Форма» «всемогущего» божественного действия, то есть «простирающегося на все, что есть или может быть». Ср. БТ. 2007. Вып. 41. С. 117–118.

который есть первый формальный акт»]³²³. То же самое выражение в *Exp. in Sap.* приписывает формальную Причинность Богу-Премудрости, который «производит праведного», сообщая ему праведность: «*quia ipse est primum movens, et primus actus formalis, et finis ultimus in omni opera artis et naturae*» [«Ибо он (Бог) есть первый двигатель, и первый формальный акт, и конечная цель во всяком деле искусства и природы»]³²⁴. Можно привести и другие фрагменты в том же духе³²⁵. Так как формальный момент может быть усмотрен в Боге, меньшая посылка силлогизма способна логически согласовываться с большей, обозначая в аналогическом отношении творений к Богу то, что должно соответствовать форме, «укоренной» в главном субъекте (причине) и «не укорененной» в младших членах аналогии (следствиях): бытие и его трансцендентальные атрибуты³²⁶. Вывод позволит определить природу аналогии тварных существ Богу: тварное сущее не имеет в себе самом, но получает единственно «от Бога и в Боге» бытие, жизнь, мудрость³²⁷, ибо эти аналогические

³²³ Den., 586–587, сверено с C, f° 82^{ra}, l. 58 — 82^{rb}, l. 1. LW III, p. 278, n. 50.

³²⁴ *Archives.*, IV, p. 309. — Это выражение показалось двусмысленным преп. отцу Théry (*ibidem*, note 4). Ср. *op. cit.*, III, p. 401: «Principium omnis formalis perfectionis, utpote primus actus formalis qui est esse» [«Начало всякого формального совершенства, а именно, первый формальный акт, то есть бытие»].

³²⁵ Например, все тексты, где отношение *esse-ens* уподобляется отношению *albedo-album* [белизны и белого]. См. несколько ссылок в прим. 275 к главе 3. — M. Muller-Thym, *op. cit.*, p. 80, цитирует Роберта Гроссетеста и Альберта Великого, для которых Бог также есть «Форма», или формальная Причина, но не в гилеморфическом смысле, а в смысле причины-образца (можно также сослаться на представителей Шартрской школы). По мнению американского исследователя, Майстеру Экхарту не понравилось бы это «спасительное решение», если принять во внимание настойчивость, с какой он говорил о «непосредственности» *esse*. Это так, но Экхарт находит «спасительное решение» в аналогическом отношении к абсолютной Форме: здесь коренится различие между отношением *ens* к *esse* и отношением *album* к *albedo*.

³²⁶ См. *Exp. in Gen.* (первая редакция), LW I, p. 74, n. 128 (= C, f° 13^{rb}, ll. 40–51): «Primo quod bonitas et eius ratio totaliter et se toto (C: *et tota*) consistit in fine solo et est idem cum fine ipso convertibiliter. Propter quod Deus, utpote finis omnium, est et dicitur, Luce 18, 'solus bonus'. Ex fine ergo accipit bonitatem omnem quam habet ens quodlibet citra finem, sicut dieta, medicina et urina nihil prorsus habent sanitatis in se formaliter plus quam lapis vel lignum, sed ab ipsa sola sanitate, quae in animali est formaliter, dicuntur sana, secundum naturam analogiae qua omnia huiusmodi transcendentia se habent ad creaturas, puta ens, unum, verum, bonum» [«Во-первых, благо и его формальная сущность целиком и всецело заключается только в цели и взаимнообратно отождествляется с самой целью. Поэтому Бог, будучи целью всего, является и называется, Лк 18, 'единственным благом'. Итак, именно от цели принимает любое сущее, кроме цели, все то благо, коим обладает. Так, диета, лекарство и моча формально заключаются в себе ничуть не более здоровья, чем камень или бревно, а здоровыми называются лишь от того здоровья, которое формально присутствует в живом существе. В этом они следуют природе аналогии, в силу которой и все указанные трансценденции, а именно, сущее, единое, истинное, благае, относятся к творениям»].

³²⁷ *Esse, vivere, sapere* в этом тексте *Exp. in Eccl.*, следует сближать с теми известными местами, в которых Майстер Экхарт, вслед за св. Августином (*De lib. arb.* II, 3, 7: PL 32, coll. 1243–1244) и св. Фомой (*Summa theologiae*, I, q. 4, a. 2, ad 3^m), утверждает редуцируемость, на абстрактному уровне, *intelligere* к *vivere* и к *esse*. Ср., например, *Exp. in Io.*, LW

предикаты обозначают зависимость от Формы-*Esse*, которая остается отделенной от тварного *ens* «как от тварного». *Esse* — общий атрибут всего существующего, *vivere* — всего живущего, и *sapere* — жизнь и, следовательно, бытие всех разумных живых существ — не имеют никакого корня в тварных субъектах. В атрибуции творениям они обозначают в конкретном существе разные способы причастности к абсолютной Форме бытия; но нельзя найти ничего, что было бы позитивно оформлено посредством *Esse* в тварных *entia*, которые его непрестанно «ядят», но никогда не насыщаются.

Рассуждение об «истине аналогии», которое мы только что проанализировали, может быть дополнено другими текстами из того же чтения на «*Qui edunt me, adhuc esurient*», ибо весь этот комментарий рассматривает аналогическое отношение творений к Богу. Мы уже привели фрагмент о не-укорененности *esse*, которое «не закреплено, не прилепляется, не берет начало» в тварных *entia*, но относится к творениям так же, как свет, аффицирующий освещенную среду, не соединяясь с нею³²⁸. Эта обособленность Формы соответствует неравенству Начала и начинаемого: оно обнаруживается везде, где речь идет об общем совершенстве нескольких принимающих его субъектов, или, в случае бытия, об общем атрибуте всех вещей. Чтобы дело обстояло иначе, то есть чтобы начало бытия оказалось на равном уровне с «начинаемым», одно из сущих должно было бы служить «корнем», «исток», началом самого себя и всего прочего³²⁹. Но мы видели, что деятели универсальной причинности, то есть начала, именуемые сущностными, или изначальными, не унивокальны, а аналогичны³³⁰: «начинаемое» причастно к ним на более низком уровне и никогда не равно своему началу³³¹. Это тем более верно, когда речь идет о Первопричине, главном члене аналогии *par excellence*, откуда творения принимают «желанное всем вещам» бытие. «*Nullum autem ex entibus est, nec in ipso est radix esse*» [«Но ничто из сущего не есть и не имеет в себе корень бытия»]³³². Пе-

III, pp. 51–53, n. 63 (см. *ibidem* примечания, отсылающие к другим латинским или немецким текстам Экхарта).

³²⁸ См. выше, с. 115–117.

³²⁹ *Exp. in Eccl.*, Den., 584; C, f° 81^{vb}, ll. 27–31; LW II, p. 273–274, n. 44: «Ratio est, quia omne commune multis aut omnibus non potest habere aliquod ex multis aut ex omnibus quod sit radix et vena illorum omnium. Iam enim esset radix et principium sui ipsius, nec esset principium superius principatis, sed ex aequo se haberet cum illis» [«Дело в том, что все, что является общим для многих или для всего, не может обладать от многих или от всего чем-то, в силу чего является корнем и истоком этого всего. Ведь в таком случае оно было бы корнем и началом самого себя и не было бы высшим началом в сравнении с начинаемым, но оказалось бы с ним на равных»].

³³⁰ См. выше, с. 89–90, 100.

³³¹ См. выше, с. 99–101.

³³² *Exp. in Eccl.*, Den., 583–584; C, f° 81^{vb}, ll. 14–24; LW II, p. 273, n. 44: «Secundo notandum, quos illud quod sititur, esuritur, quaeritur et appetitur ab omnibus est esse, tam in natura quam in arte. Ad hoc enim et propter hoc laborat ars et natura quod effectus sit et esse habeat. Sine esse enim non plus valet totum universum quam musca, nec plus sol quam carbo, nec sapien-

ред нами вновь небытие творений, предстающее связанным с абсолютной позитивностью Бытия-Формы, к которой стремится все переходящее к бытию от небытия. Это напряжение, возникающее между потенциализированным небытием и божественной формой *Esse*, наполняется деятельными присутствием бытия, неизменно вождеваемого тварью: «*sitiendo igitur accipit esse*» [«Итак, через жажду принимает бытие»], как воздух, в коем свет, активное качество солнца, не имеет другой формальной укорененности, нежели жажда, неутолимое стремление самой прозрачной среды³³³. Итак, тварное сущее всегда испытывает «жажду присутствия Всевышнего; оно постоянно принимает бытие, но не обладая им устойчивым образом, или, в лучшем случае, обладая начатком бытия»³³⁴.

Не обладая бытием, творения «материальны» и «потенциальны», ибо всегда находятся в потенции относительно абсолютной Формы единственного Бытия, «которое есть через себя». «*Sic ergo sitit et appetit esse omne ens, utpote in se et ex se nudum, sicut materia formam et turpe bonum. Et hoc est quod hic dicitur: 'Qui edunt me', qui sum esse, — Exodi 3^o: 'Ego sum qui sum, qui est misit me', — 'adhuc esuriunt', — utpote in se nuda et potentia ad esse, quae potentia appetitus est et sitis ipsius esse*» [«Итак, всякое сущее жаждет и алчет бытия, поскольку в себе и само по себе наго, — как материя жаждет формы, и безобразное — прекрасного. И поэтому сказано: 'Ядущие меня — то есть Бытие, Исх 3 (14): 'Я есмь Сущий... Сущий послал меня к вам', — еще будут алкать», ибо и потенция к бытию сама по себе нага, и

tia plus quam ignorantia. Et hoc est quod dicit Avicenna, 8^o Metaphysicae, capitulo 6^o: 'id quod desiderat omnis res est esse et perfectio esse, inquantum est esse'. Nullum autem ex entibus est (*E add.*: esse), nec in ipso est radix esse» [«Во-вторых, следует заметить, что предметом жажды, алкания, взыскания и стремления со стороны всех вещей является бытие, как в природе, так и в искусстве. Ибо для того и ради того и трудятся искусство и природа, чтобы результат существовал и обладал бытием. В самом деле, без бытия весь универсум стоит не больше мухи, и солнце не больше угольев, и мудрость не больше невежества. Об этом же говорит Авиценна в книге восьмой *Метафизики*, в главе шестой: 'То, чего желает всякая вещь, есть бытие и совершенство бытия как бытия'. Но ничто из сущего не есть (*E добавляет*: бытие) и не имеет в себе корня бытия»].

³³³ *Idem*, Den., C, f^o 81^{vb}, l. 53 — f^o 82^{ra}, l. 4; LW II, p. 275, n. 46: «...forma solis et sua qualitas formam consequens, lumen scilicet, non mittit radicem, nec aliquo modo inchoatur in ipso medio. Hinc est quod abscedente sole manet calor iam radicans et utcumque inchoatus in aere; secus de lumine quod subito abscedit et deserit aerem, utpote non habens radicem nec in minimo formae quam consequitur, nisi in sola siti, appetitu scilicet. Sitiendo igitur accipit esse. Præpropter quod semper edit et esurit, quia esuriendo accipit esse quo est et quod edit» [«...форма солнца и его качество, протекающее из формы, то есть свет, не укореняется и никоим образом не начинается в самой среде. Поэтому после заката солнца остаётся тепло, уже укоренившееся и некоторым образом начавшееся в воздухе; со светом же дело обстоит иначе: он внезапно исчезает и покидает воздух, поскольку ни в малейшей степени не укоренен в форме, из коей протекает, но только в жажде, то есть в стремлении. Итак, через жажду он принимает бытие. Поэтому всегда вкушает и алчет, ибо, алкая, принимает бытие, через которое существует и которое вкушает»].

³³⁴ *Idem*, Den. 584; C, f^o 81^{vb}, ll. 36–38; LW II, p. 274, n. 45: «Propter hoc semper sitit prae-sentiam (E: potentiam) sui superioris et potius et proprius accipit continue esse quam habeat fixum aut etiam inchoatum ipsum esse».

эта потенция есть алкание и жажда самого бытия»]³³⁵. Уподобившись материи — субстрату субстанциальной формы, и даже злу, существующему лишь в силу зависимости от благой природы, тварные *entia* жаждут *Esse* — божественной Формы, однако обладают и собственными формами, принятыми от вторичных причин, — или, вернее, именно от вторичных причин они принимают определенное «бытие тем или этим»³³⁶. Но нельзя забывать, что только Бог сообщает «само бытие», будучи Причиной «бытия как такового» в тварях; все прочие причины, кроме Первой, суть скорее причины становления, ибо их действие прекращается, как только следствия достигают своего совершенства. Хотя следствия «пьют и едят» свои причины, они, однако, не являются истинно алчущими и жаждущими. Например, дом, однажды достигнувший своей формы потому, то «пил и ел» искусство архитектуры, больше ее не желает. Иначе обстоит дело с Первопричиной, которая не прекращает воздействовать на произведенные ею следствия: ведь творения не меньше зависят от Бога в своем бытии, чем в своем становлении³³⁷. Можно ли говорить в

³³⁵ О безобразном, которое алчет прекрасного, см. Аристотель, *Физика*, А, 9, 192 а.

³³⁶ *Idem*, Den. 585; C, f° 82^{ra}, ll. 5–9; LW II, p. 275, n. 46: «Secus de omni alio quod non sitit esse ipsum et causam, sed tale esse. Hoc enim sitiendo et appetendo non acciperet esse, sed hoc esse, nec per ipsum tale esset ens, sed ens hoc. Ait ergo significanter (это слово отсутствует в C): 'qui edunt me', solum scilicet qui sum esse et causa esse, 'adhuc esuriunt'» [«Иначе обстоит дело со всем иным, что жаждет не самого бытия и причины, а определенного бытия. В самом деле, такая жажда и алкание стяжали бы не бытие, а определенное бытие, и через него такое (жаждущее) стало бы не сущим, а определенным сущим. Поэтому (Бог) и говорит (многозначительно): 'Ядущие меня', то есть единственного, кто есмь бытие и причина бытия, 'еще будут алкать'»].

³³⁷ *Idem*, Den. 585–586; C, f° 82^{ra}, ll. 18–41; LW II, p. 276–277, n. 48: «Quinto notandum, quod causae aliae praeter primam causam, non sunt causa ipsius esse rerum nec entis in quantum est ens, sed potius causa fieri. Propter quod, completo et perfecto ipso effectu suo, amplius non influunt super ipsum effectum suum. Propter quod effectus talium causarum bibunt quidem et edunt causas suas, sed ipsas non sitiunt, non quaerunt nec appetunt. Exempli causa, domus bibit et edit formam artis domificatoris sibi impressam (E: sive impressionem) ab artifice, sed ipsa adepta amodo non quaerit nec sitit ipsam artem nec artificem. In natura etiam videmus quod animalia fetus suos nutriunt et foveant materna (конъектура Денифля. E: intra. C: mixta) sollicitudine et e converso ipsi fetus matres sitiunt et ad ipsas recurrunt. Sed postquam ad statum perducti fuerint, non plus parentes et proles hinc inde se respiciunt quam alia animalia eiusdem speciei. Causa vero prima, quae Deus est, non minus influit effectum conservando in esse quam influat aut influxerit in ipso fieri, et e converso, effectus, quamvis completus, non minus dependet a causa prima in suo esse quam in suo fieri. Propter quod ipsam causam primam omnis effectus edit et esurit. Propter quod optime dictum est in persona primae causae: 'qui edunt me, adhuc esuriunt'» [«В-пятых, надлежит заметить, что прочие причины, кроме первой причины, не являются причиной самого бытия вещей, или сущего как сущего, но являются скорее причиной становления. Поэтому по выполнении и завершении своего следствия они более не воздействуют на собственное следствие. Поэтому следствия таких причин хотя и пьют, и едят свои причины, но не жаждут их, не взыскуют и не стремятся к ним. Например, дом пьет и ест форму домостроительного искусства, запечатленную в нем строителем, но, обретя ее, более не ищет и не жаждет ни самого искусства, ни строителя. И в природе мы видим, что животные кормят своих детенышей и проявляют о них материнскую заботу, и сами детеныши жаждут матерей и бегут к ним. Но после того,

собственном смысле о жажде, обращенной на вторичные причины? Не обстоит ли дело так, что именно Первая причина выступает в них предметом желания со стороны следствий, которых вторичные причины не сумели бы произвести, если бы не побуждались к тому Богом — Первым Движителем и Первым формальным Актом? Божественная сила, которой действуют непосредственные деятели, производя частное бытие той или иной вещи, представлена в следствиях «более непосредственным, более внутренним» способом, чем любая формальная сопряженность вторичных причин: эта сила есть первый акт и последняя цель для всего, что есть³³⁸. «*Propter quod ipsa sititur, esuritur, intenditur et appetitur ab omnibus: bibitur quidem, quia in illis, sititur nihilominus, quia extra illa, utpote non comprehensa ab illis*» [«Поэтому ее жаждут, алчут, тянутся и стремятся к ней все сущие: они пьют ее, ибо она в них, но и жаждут, ибо она вне их, поскольку не объемлется ими»]³³⁹.

как они вырастут, родители и потомство проявляют друг о друге не больше заботы, чем прочие животные того же вида. Напротив, первая причина, то есть Бог, не меньше влияет на свое следствие, сохраняя его в бытии, чем влияет или влияла на его становление; и наоборот, следствие, даже будучи завершенным, не меньше зависит от первой причины в своем бытии, чем в своем становлении. Поэтому всякое следствие ест и алчет саму первопричину. Поэтому превосходно сказано от имени первопричины: «Ядущие меня еще будут алкать»].

³³⁸ *Idem*, Den. 586–587; C, f° 82^{ra}, l. 53 — 82^{rb}, l. 8; LW II, p. 278–279, n. 50: «Rursus septimo, sciendum quod causa prima, Deus, in hoc differt ab omnibus quae sunt post, quod prima causa agit in omnibus aliis et operatur in illis. Adhuc autem, eius actio est prior natura actionibus omnium secundorum et, per consequens, ultima; finis enim ultimus semper respondet primae actioni. Rursus tertio, formae per quas agunt secunda agentia, id quod sunt formae et actus, a Deo sunt, qui est primus actus formalis. Adhuc autem, ipsae formae quo agunt secunda non possunt moveri ad agendum nisi a Deo, utpote a primo motore, sicut, verbi gratia, formae ignis et calor non possunt facere calidum (E: calefacere) nisi motae a motore caeli. Propter quod effectus agenda secunda bibunt quidem, sed sitiunt proprie causam primam in illis. Virtus enim eius <respectu> agentis mediati est immediatior, intimior, prima et ultima respectu omnium» [«В-седьмых, надлежит знать, что первая причина, Бог, тем отличается от всех последующих, что первая причина действует во всех прочих и в них совершает свою работу. А кроме того, ее действие по природе предшествует действиям всех вторичных деятелей и, следовательно, является последним: ведь конечная цель всегда соответствует первому действию. В-третьих [sic], формы, через которые действуют вторичные деятели, обязаны своим бытием в качестве форм и актов Богу, который есть первый формальный акт. А кроме того, сами формы, через которые действуют вторичные причины, способны побуждаться к действию только Богом как перводвижателем, подобно тому как, например, формы огня и тепла способны делать горячим (E: согревать), лишь будучи приведенными в движение небесным двигателем. Ради этого результата вторичные деятели хотя и пьют (вторичные причины), но в действительности жаждут в них первой причины. Ибо ее сила <по отношению к> деятелю-посреднику более непосредственна, более глубока и является первой и последней по отношению ко всему»].

³³⁹ *Idem* (продолжение), Den. 587; C, f° 82^{rb}, ll. 8–12; LW II, p. 279, n. 50. Cp. Den., 589; C, f° 82^{va}, ll. 17–23; LW II, p. 282–283, n. 54: «Deus est rebus omnibus intimus, utpote esse, et sic ipsum edit omne ens; est et extinus, quia super omnia et sic extra omnia. Ipsum igitur edunt omnia quia intimus, esuriunt quia extinus. Edunt quia intus totus, esuriunt quia extra totus. Sic anima tota in manu et tota extra. Hoc est igitur quod dicitur: 'qui edunt me, addhuc esuriunt'» [«Бог внутренне пребывает во всех вещах, как бытие; и, таким образом, его вкушает

Динамизм этого аналогического отношения, в котором «*отпне ens edit Deum, utpote esse*» [«всякое сущее вкушает Бога, поскольку Он есть бытие»]³⁴⁰, непрестанно Его желая, не позволяет зафиксировать в слишком жесткой дефиниции то, что отличает бытие, «вкушаемое» творениями под действием вторичных причин, от *Ipsum Esse*, которого они алчут всегда. Однако к концу своего толкования Майстер Экхарт позволяет разглядеть контуры подобного различения, говоря о двух возможных интерпретациях комментируемого текста³⁴¹. Неутолимый голод может

всякое сущее. И он — высочайший, ибо превыше всего и, стало быть, вне всего. Итак, его вкушает все, поскольку он внутренне присущ всему, алкают же его потому, что он — высочайший. Вкушают, потому что он всецело внутри, алкают — потому что всецело снаружи. Так душа всецело пребывает в руке и всецело вовне. Потому-то и сказано: ‘Ядущие меня еще будут алкать’»].

³⁴⁰ *Idem*, Den. 585; C, f° 82^{ra}, ll. 15–16; LW II, p. 276, n. 47.

³⁴¹ *Idem*, Den. 591–592; C, f° 82^{rb}, l. 53 — f° 83^{ra}, l. 17; LW II, p. 288–290, n. 60–61: «Adhuc autem ultimo notandum, quod sitis, esuries vel desiderium sive appetitus dupliciter accipiuntur: uno modo secundum quod importunt appetitionem rei non habitae, alio modo secundum quod importunt exclusionem fastidii. Cavendum est ergo ne putetur hoc ultimum, scilicet exclusio fastidii, esse principale et per prius. Sic enim multi accipiunt et secundum hoc grosse exponunt quod hic dicitur: ‘qui edunt me, esuriunt’, — quasi sine fastidio edatur (C = edant). Hoc enim parum esset dare viniae sapientiae, Deo scilicet, maxime de se ipso loquenti et se ipsum docenti et sui excellentiam commendanti. Patet (C:= propterea): negatione nihil vere docetur et negatio nihil ponit et in ipsa affirmatione figuratur et firmatur, nihil in se ipsa habens perfectionis. Propter quod in ipso Deo nullum prorsus locum habet negatio: est enim qui est, et unus est, quod est negatio negationis. Non ergo accipienda est esuries in divinis prout est exclusio fastidii. Rursus, cum esuries est et dicitur appetitus rei non habitae, id quod est esuries sive appetitus non est, videlicet formaliter, id quod est, ex eo quod non est habitum; hoc enim sola negatio est sive privatio et est materiale. Sed id quod est esuries formaliter est appetitus affirmatus, radix et causa quam consequitur exclusio fastidii et, ut sic, est aliquid rei habitae (E: habente, Den. Вводит конъектуру: [in] habente) et res ipsa aequaliter (E: equaliter) positive. Exemplum eviden et verum est in privatione quae est unum ex principis tribus rerum naturalium» [«А еще, наконец, надлежит заметить, что жажда, алкание и желание, или стремление, понимаются двояко: с одной стороны — поскольку подразумевают стремление к вещи, которой не обладают, с другой стороны — поскольку подразумевают исключение пресыщения. Итак, следует остерегаться того, чтобы считать это второе, то есть исключение пресыщения, главным и первостепенным. А ведь именно так многие понимают и сообразно этому грубо толкуют сказанное: ‘Ядущие меня еще будут алкать’, — как если бы это означало, что они будут есть без пресыщения. Этого слишком мало для божественной премудрости, то есть Бога, тем более когда Он говорит о самом себе, и учит о самом себе, и раскрывает свое превосходство. Очевидно, что отрицанием ничему поистине не научить, отрицанием ничего не вложить, и даже в утверждении ничто не укореняется и не утверждается, если не имеет в себе никакого совершенства. Поэтому в самом Боге отрицанию вовсе нет места: ведь Он — тот, кто есть, и кто един, а это — отрицание отрицания. Следовательно, не должно понимать алкание в Боге как исключение пресыщения. С другой стороны, поскольку алкание является и называется стремлением к вещи, которой не обладают, алкание, или стремление формально не есть то, что есть, ибо им не обладают; стало быть, это всего лишь отрицание или лишенность, причем материальная. Но формально алкание есть утвердительное стремление, корень и причина, из коих происходит исключение пресыщения; и, как таковое, оно есть нечто, чем обладают, и некоторым образом сама реальность в положительном смысле. Очевидный истинный пример тому дан в лишенности, которая представляет собой одно из трех начал природ-

означать 1) желание чего-то, чем невозможно обладать, или 2) желание чего-то, чем возможно обладать, но невозможно пресытиться. Выбрать второй смысл, принятый большинством теологов и удостоверенный глоссами³⁴², означает довольствоваться такой экзегезой, которая умаляет значимость комментируемого текста. В самом деле, *exclusio fastidii* [исключения пресыщения] самого по себе недостаточно, чтобы явить превосходство Бога, сказавшего о Себе: «*Qui edunt me, adhuc esuriunt*». В своей чистой негативности «исключение пресыщения» не научило бы нас ничему позитивному о совершенстве Бога, не принимающего никакой негативности, поскольку Он есть «Сущий», Единый, или «отрицание отрицания». Поэтому надлежит интерпретировать наш текст, исходя из первого смысла алкания Бога творениями: это «*appetitus rei non habitae*» [«стремление к вещи, которой не обладают»], чистая потенциальность перед лицом Самого Бытия, божественной Формы, которая и есть *non habitum* [то, чем не обладают], не укорененная в тварном *id quod est* как не могущем иметь ничего формального или позитивного в своем отношении к Богу. Иначе говоря, в такой перспективе тварная сущность есть «отрицание» и «лишенность», она всегда «материальна» по отношению к *Ipsium Esse*. Но об «алкании» творений можно говорить и в формальном смысле — как об «утвердительном стремлении» к чему-то, чем позитивно обладают, к *aliquid rei habitae*: стремлению, соответствующем укорененности формальной причины. В примере с чувственными природами, приведенном у Экхарта, позитивное стремление к форме есть лишенность — одно из трех конститутивных начал материальной субстанции. Когда формальное стремление творений сопровождается *exclusio fastidii*, это происходит именно потому, что, обладая своей собственной формой конечного сущего — вторичной причиной, которая определяет его в качестве сущего, или *ens tale*, — тварное сущее не перестает «вкушать» Бога, *Ipsium Esse*, а оно есть «актуальность всех вещей, и даже форм»³⁴³. Будучи пронизана «самим Бытием», как освещенный воздух пронизан солнцем, тварная форма не вызывает пресыщения в определяемом ею индивидуальном сущем, потому что всегда остается в потенции по отношению к абсолютной Форме, непрестанно желаемой и никогда не обретаемой ничем из существующего. Если *exclusio fastidii* недостаточно, чтобы охарактеризовать аналогическое отношение к Первопричине — отношение, представляющее как *appetitus rei non habitae*, — то оно оказывается вполне на своем месте, когда речь идет о вторичной причине, или

ных вещей»]. — Ср. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I^{II}^{ae}, q. 33, a. 2: термины *appetitus rei non habitae* [стремление к вещи, которой не обладают] и *exclusio fastidii* [исключение пресыщения] взяты из этого текста *Суммы теологии*.

³⁴² См. *Glossa ordinaria* Валафрида Страбона (PL 113, col. 1210 a), который ссылается на комментарий Рабана Мавра на книгу Сираха, lib. VI, c. 2 (PL 109, col. 940 bd).

³⁴³ См. выше, БТ. 2007. Вып. 41. С. 111–112, об употреблении Майстером Экхартом этой формулировки св. Фомы.

о тварной форме, ибо эта форма сообщает *esse hoc* [конкретное бытие], будучи омываема животворным потоком *Ipsum Esse*.

Если мы правильно поняли этот текст из *Толкования на книгу Сираха*³⁴⁴, то негативное стремление к «тому, чем не обладают», есть отноше-

³⁴⁴ Этот текст должен быть дополнен предшествующим параграфом, в котором равно говорится о бесконечном алкании и об *exclusio fastidii* (Undecimo notandum...). Приведем это место почти целиком, несмотря на его пространность, чтобы иметь возможность в дальнейшем сослаться на него, не дробя текст на фрагментарные цитаты. — Den., 589–591; C, f° 82^{va}, l. 39 — 82^{vb}, l. 53; LW II, p. 284–288, n. 55–59 (в завершение рассуждения о природной жажде Экхарт говорит: «Sic quidem in corporalibus se habet» — «Но так обстоит дело с телесными вещами»]: «In divinis autem et spiritualibus secus agitur. Ratio est ad praesens una, quia primus actus universaliter primo facit distare a contrario sive opposito, privatione scilicet. Propter quod forma substantialis est perfectior omni alio formali, et materia prima ipsam solam per sui ipsius materiae essentiam appetit et esurit, eo quod ipsa forma sola facit distare a nihilo. Hinc est secundo, quod talem formam recipit sine medio, sine murmure, sine motu et tempore, in instanti, et fit unum simpliciter ex ipsa materia et tali forma. In bibitione igitur corporali maxime sapit bibere, avidius bibitur et dulcius, quia ipse potus primo et in suo principio quo sumitur facit plus distare a siti contraria et molesta. Sequens autem bibitio iam non facit distare a tanta et tota siti, nec a siti simpliciter, sed a minori iam siti et minus contraria et minus gravante, et sic semper deinceps, quousque sitis extinguatur. Et quod ex tunc amplius est, a malo est, malum est et fastidium. In spiritualibus autem et divinis ex utraque parte secus se habet. Primo quidem, quia omnis actus primo facit distare a contrario et amaro. Nihil enim ibi prius aut posterius et propter hoc omnis et quilibet est primus. Processu ergo non recedit a primo, sed accedit ad primum, et sic novissimus est primus (E: et prius). Ratio est, quia procedendo fini fit vicinus; finis autem in divinis est ipsum principium, Apocal. 1^o et ultimo: 'Ego principium et finis'. Accessu igitur ad finem semper manet coniunctum cum suo principio, si tamen Deus et divinum pure est quod editur et bibitur; si vero aliquid quocumque, quantumlibet magnum vel modicum, iam secus est, secundum illud Io. 16^o: 'modicum, et iam non videbitis me'. Sic ergo in corporalibus edere tandem facit fastidiare; in divinis autem, ut sic, edere facit esurire, et quanto plus et purius edunt, tanto plus et purius esuriunt, et currunt pari passu edere-esurire. Consequenter autem et per accidens, secundario, tollitur et exceditur omne fastidium, secundum illud: 'non habet amaritudinem conversatio illius', Sap. 8^o, si tamen 'nihil inquinatum', id est non divinum, 'incurrat', Sap. 7^o. Porro, si quid aliud praeter Deum incurrat et intercurrat, secus est. Iam enim, procul dubio, necesse est ut incidat amaritudo, labor, pena et fastidium, quia ut sic Deus non editur. Cuius enim operis finis est quippiam praeter Deum, huius operis Deus non est principium, quia Deus idem finis et principatum. Opus autem divinum non est cuius Deus principium non est. In cuius figura et exemplo dicitur, Io. 14: 'Pater in me manens, ipse facit opera'. Ex praemissis patet quod 'qui edunt' Deum 'adhuc esuriunt'. Patet etiam quod non propter hoc esuriunt quia non fastidiunt ut communiter exponitur, sed e converso: ideo non fastidiunt quia esuriunt et quia esurire est ipsum edere. Qui ergo edit, edendo esurit, quia esuriem edit, et quantum edit tantum esurit: nihil in his maius et minus, prius aut posterius. Et hoc est quod hic dicitur: 'qui edunt me, adhuc esuriunt'. Edendo enim esurit et esuriendo edit et esurire sive esuriem esurit.

Thomas tamen aliter exponit et dupliciter et bene I^a II^{ae}, q. 33, a. 2. Bernardus in Epistula de caritate secundum illud Psalmi: 'concupivit anima mea desiderare', sic ait: 'non potuit satiari desiderio, quia non nisi desiderare concupivit; fames enim animae desiderium est. Sic vere amans Deum amore non satiatur, quia Deus amor est, quam qui amat amorem amat. Amare autem amorem circulum facit, ut nullus sit finis amoris'. Et infra 'in desideriis exardescit. Quae, etsi dentur ad plenitudinem, nunquam tamen ad satietatem'. Et hoc est quod hic dicitur: 'qui edunt me, adhuc esuriunt'. Exemplum posset poni, si dicatur aliquis currere propter currere. Hic enim semper edit cursum, currit enim. Tamen semper esurit cursum, quia currit amat, a currere et cursum amat propter cursum. Et hic idem propter se ipsum, quod amat, amat, amo-

rem propter se ipsum amorem. Augustinus, IX De trinitate, capitulo primo, magis autem libro 15, capitulo 2^o, tractat istud psalmi: 'Laetetur cor quaerentium dominum', et iterum: 'quaerite faciem eius semper', et ibi exponitur (E: exponit) quod hic dicitur: 'qui edunt me, adhuc esuriunt'» [«В божественном же и в духовном дело обстоит иначе. Причина тому в данном случае одна: то, что, вообще говоря, первый акт, во-первых, удаляет от противоположного, или от противостоящего, то есть от лишенности. Поэтому субстанциальная форма совершеннее всего прочего формального, и первоматерия, по своей собственной материальной сущности, желает и жаждет только ее: ведь только эта форма удаляет от небытия. Поэтому, во-вторых, она принимает такую форму непосредственно, безропотно, вне движения и вне времени — мгновенно; и из этой материи и этой формы образуется в абсолютном смысле одно. Итак, в телесном питии всего вкуснее, всего жаднее и слаще пить в начале, ибо само питье исходно и в начале питья сильнее удаляет от противоположного и тягостного — от жажды. А последующее питье удаляет уже не от столь сильной жидкости и не настолько, и не вообще от жажды, а от жажды меньшей, менее противоположной и менее тягостной, и так умалется дальше, вплоть до полного исчезновения жажды. А что с того времени растет — не от добра: недовольство и пресыщение. Но в духовных и божественных делах с обеих сторон все иначе. Во-первых, всякий акт первично удаляет от противоположного и горького. Ибо здесь нет ничего предыдущего и последующего, и потому все, что угодно, оказывается первым. Следовательно, с продвижением вперед происходит не удаление от первого, а приближение к первому, и, таким образом, самое последнее оказывается первым (E: и самым ранним). Причина в том, что продвижение вперед приближает к концу, но в Боге конец есть само начало, Откр. 1 и посл. глава: 'Я есмь Первый и Последний'. Итак, приближение к концу всегда сопряжено с началом, но только если вкушают и пьют Бога и божественное; если же что-то другое, сколь угодно великое или малое, то дело уже обстоит иначе, согласно сказанному в Ин 16 (16–17): 'Вскоре не увидите Меня'. Итак, телесное вкушение в конце концов приводит к пресыщению; в божественном же, как таковом, вкушение вызывает алкание, и чем больше и чище вкушают, тем больше и чище алкают, так что вкушение и алкание идут рука об руку. А вследствие этого и привходящим образом, во-вторых, исключается и устраняется всякое пресыщение, согласно сказанному: 'В обращении ее нет суровости', Прем. 8 (16) — если, однако, 'ничто оскверненное', то есть не божественное, 'не войдет в нее', Прем 7 (25). Более того, если войдет и вместится нечто иное, кроме Бога, будет иначе. В самом деле, должны будут, несомненно, примешаться горечь, труд, страдание и пресыщение, поскольку вкушаться будет не сам Бог. Ибо если конечная цель дела — иная, нежели Бог, то Бог не будет и началом этого дела, потому что Бог есть Первый и Последний. Но божественное дело не может не иметь Бога началом, образ и пример чему дан в Ин 14 (10): 'Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела'. Из сказанного выше ясно, что 'ядущие' Бога 'еще будут алкать'. Ясно и то, что алкать будут не потому, что не испытывают пресыщения, как обычно объясняют, а наоборот: потому не испытывают пресыщения, что алкают, и потому что алкание и есть само вкушение. Следовательно, кто вкушает, тот, вкушая, алчет, ибо вкушает алкание, и сколько вкушает, столько алчет: здесь нет ничего большего или меньшего, предыдущего и последующего. Именно это означают слова: 'Ядущие меня еще будут алкать'. Ибо ядущий алчет, и, алкая, ест, и вкушает алкание.

Фома, однако, хорошо объясняет это иначе, двояко, в I^a II^{ae}, q. 33, а. 2. Бернард в *Послании о любви* [в действительности: Ришар Сен-Викторский, De gradibus caritatis, 2, PL 196, 1200], в согласии со сказанным в псалме (118, 20): 'Истомилась душа моя желанием', говорит так: "Желание не может привести к пресыщению, ибо томится желанием желания; в самом деле, душа алчет желания. Так истинно любящая Бога душа не пресыщается любовью: ведь Бог есть любовь, и любящий Его любит любовь. Но любить любовь означает круг, ибо нет конца любви". И ниже: 'Пламенеет любовь, которая, даже будучи дана в полноте, никогда, однако, не дана до пресыщения'. Это и означает сказанное: 'Ядущие меня еще будут алкать'. Можно было бы привести пример, сказав, что некто бежит ради

ние к Богу, то есть к *Ipsum Esse*, тогда как выражение «*aliquid rei habitae et res ipsa aliquid positive*» [«нечто от имеющейся вещи и сама вещь, некоторым позитивным образом»] должно обозначать тварную сущность, «аналогичный» Богу субъект, который всегда пребывает в потенции относительно этого *esse ab alio*, сообщающего ему аналогическое достоинство *ens*. Таким образом, различие между двумя *esse*, божественным и тварным, которое на миг кажется здесь обрисованным, приводит нас к характерному для Экхарта способу различения Бытия и сущности. Однако в тексте об аналогии атрибуции, приложенной к бытию, динамичный характер отношения всего сущего к Богу тотчас стирает намеченное различие между двумя «видами бытия»: Бытие — одно, и если имеются два субъекта, которым оно предидируется по-разному, то тварный субъект существует лишь через отношение к Бытию-Богу. Майстер Экхарт не захотел изменить динамичной природе потока *ipsum esse*, которого «нищая» сущность не в силах удержать; он не попытался запрудить этот поток в сущностях, реально атрибуировать его «тому или иному сущему», дополнив «истину аналогии» всех вещей, «вкушающих Бога», аналогией пропорциональности, придающей «вкушаемому» бытию сущностную устойчивость. Именно непрерывность этого вкушения *esse*, именно ненасытное алкание божественной Формы удерживает сущности в бытии, не позволяя законным образом рассматривать их «в самих себе», в рамках тварного: взятые в их отличии от *esse*, сущности суть чистое ничто. Если нужно отличить тварную сущность от принимаемого ею божественного *esse*, это возможно сделать, только мысля ее как ничто, как «это сущее», которое принимает позитивный смысл только в динамичном контексте акта творения.

11. *A Deo et in Deo [От Бога и в Боге]*

Итак, тварная сущность онтологически следует за «самим бытием», которое она принимает *ab alio*. Она также оказывается позднейшей по отношению ко всем «общим терминам»: «трансценденталиям», взаимно-обратимым с *esse*, и «духовным совершенствам», которые тварный субъект принимает не по способу акцидентальных качеств, что Майстер Экхарт уточняет в общем Прологе к «*Opus tripartitum*»³⁴⁵. Так как *esse*, принимаемое тварной сущностью *ab alio*, есть «Бытие-Бог», оно не может зависеть от чего бы то ни было и не принимается *ab alio* в божественный субъект, с которым тождественно. Напротив, все сущее зависит от него:

бега. Он всегда вкушает бег, ибо бежит. Но всегда от бега алчет бега, ибо любит бег, и любит бег ради бега. И, таким образом, любит то, что любит, ради него самого, любовь ради самой любви. Августин в книге IX О Троице, в главе первой, а подробнее в книге XV, главе второй, рассуждая о следующих словах псалма: 'Да веселится сердце ищущих Господа', и еще: 'Ищите лица Его всегда', разъясняет сказанное здесь: 'Ядущие меня еще будут алкать'». См. св. Августин: PL 42, coll. 959–961; 1057–1058.

³⁴⁵ LW I, pp. 152–153, n. 8.

все существует «от Него, через Него и в Нем». Стало быть, «*ipsum esse et quae cum ipso convertibiliter idem sunt*» [«Само бытие и то, что тождественно ему в силу взаимообратимости»]³⁴⁶ имеет начало не в творениях; напротив, творения начинают быть благодаря деятельному присутствию Первопричины: это присутствие некоторым образом предшествует сущности, в коей становится явным *esse ab alio*.

Здесь острее, чем где бы то ни было, чувствуется скудость богословских выразительных средств и недостаточность любого воображения, оказывающегося ложным. Непосредственное присутствие бытия, которое «предшествует» тварной среде, где оно присутствует: вот то, что должно казаться нам абсурдным. Заметим, однако, что привычное нам выражение *creatio ex nihilo* отнюдь не обычно — в той мере, в какой «ничто» наводит на мысль о некоей чужести, предшествовавшей творению. В обоих случаях речь идет о предельных понятиях, о границах, где ресурсы человеческого мышления и языка истощаются. Если христианскому теологу нельзя избежать этих подводных камней умозрения, он все же пытается, чаще всего, не сталкиваться с этими опасными проблемами напрямую. Так, не выходя в своей естественной теологии за рамки тварного сущего, св. Фома Аквинский проводит различие сущности и *esse* в структуре *entia*, а затем позволяет разглядеть на фоне творений присутствие божественного вливания, творческую энергию, которая выводит из небытия как сущности, так и сущетвования. Возможна ли такая осмотрительность для теолога вроде Экхарта, с его интеллектуальным темпераментом, и для целей, преследуемых мистиком? Мысль Майстера Экхарта все время удерживается на пределах постижимого. Вместо того, чтобы избегать рискованных ситуаций, этот сын тюрингского рыцаря устремляется навстречу подстерегающей мышление опасности, преодолевая границы, указанные Аквином человеческому умозрению. Кроме того, нужно отметить, что границы безопасности в умозрении у Мастера Экхарта крайне узки³⁴⁷, потому что в его универсуме, не привязанном к существованию, *ipsum esse* — это Бог. Божественность проявляется в тварных сущностях, пронизывает их, не укореняясь в них, словно свет, который освещает темную среду; и невозможно говорить о бытии творений, не затрагивая в то же время непосредственного присутствия Бога во всем сущем и изначального небытия всех вещей. Чтобы вести об этом речь, приходится обращаться к диалектике или к аналогии атрибуции — этой «диалектизированной» аналогии, которую мы теперь смогли бы опознать и в тех текстах, где отсутствует технический термин *analogia*: в двух латинских прологах и в немецких творениях Майстера Экхарта.

Экхарт именно потому пытается «просверлить» слабую оболочку тварных сущих и найти в них Бога³⁴⁸, что творения суть «конечные

³⁴⁶ *Ibidem*.

³⁴⁷ Ср. выше, с. 135–138.

³⁴⁸ *Die Rede der Unterscheidung*, VI: «...er muoss lernen die ding durchbrechen, und

аналоги, вечно алчущие божественной бесконечности бытия, истины, благодати»³⁴⁹. Творения в той мере становятся препятствиями для познания Бога и любви к Нему, в какой к ним привязываются и хотят рассматривать их сами по себе, как некое благо, которым пользуются. Для человека, отрешенного от собственного ограниченного бытия, творения всегда представляют собой «путь к Богу»³⁵⁰. Равным образом можно было бы сказать: творения представляют собой путь к Богу для того, кто ведаёт «истину аналогии»³⁵¹, так как через нее мы узнаём о бесконечном превосходстве божественных атрибутов и о нищете, более того, о «ничтожности» творений³⁵². Но эта ничтожность второстепенного члена аналогии делает его прозрачным для божественной полноты: «Всякая тварь полна Бога, она — как книга», из которой отрешенный от тварного мира человек мог бы познать Бога, не нуждаясь в наставлении по-

sîn got darinne meinen, und den krefteclich in sich können verbilden in einer wesentlichen wise» [«Ему надо научиться прорываться сквозь вещи и в этом обретать своего Бога и уметь запечатлеть Его крепко, существенным образом»]. — Éd. E. Diederich, in *Kleine Texte...*, p. 12, ll. 4–7; rééd. J.A. Bizet, in *Mystiques allemands du XIV^e siècle* (Aubier 1957), p. 131, ll. 13–15.

³⁴⁹ *Exp. in Eccl.*, Den. 583; C, f° 81^{va}, l. 57 — 81^{vb}, l. 1; LW II, p. 272, n. 43: «Deus autem, cum sit veritas et bonitas infinita et esse infinitum, omnia quae sunt, quae vera sunt, quae bona sunt, ipsum edunt et ipsum esuriunt: edunt quia sunt, quia vera sunt, quia bona sunt: esuriunt quia ipse ipse infinitus est» [«Поскольку Бог есть бесконечная истина и благодать и бесконечное бытие, все сущие, будучи истинными и благами, его вкушают и алкают: вкушают, поскольку суть, поскольку истинны и поскольку благи; алкают, поскольку Он бесконечен»].

³⁵⁰ Pf., *Pr. LXXVI*, 1, p. 238, ll. 30 ss.

³⁵¹ Ср. такое понимание аналогии атрибуции в *Serm. Lat. XLIV*, 2 (Omnia parata. Venite ad nuptias), LW IV, p. 372, n. 446: «Rursus notandum quod omnia parata sunt servire Deo, quia res una est in causa et effectu analogis, differens solum modo. Propter quod ipsum nomen hoc indicat analogiae, id est id ipsum utrobique, per prius tamen et posterius. Sicut ergo circulus vino servit ipsum indicando et urina sanitati animalis, nihil in se penitus sanitatis <habens>, sic omnis creatura pari modo servit Deo. Hinc apud Augustinum nutus Dei sunt et indicant amandum esse Deum, qui fecit illas» [«Далее, надлежит заметить, что всё готово (Мф 22, 4) служить Богу, ибо одна и та же вещь заключена в причине и следствии, образующих аналогию, различаясь лишь модусом. Поэтому само имя здесь служит признаком аналогии, то есть того, что и там, и здесь пребывает одно и то же, но как предыдущее и последующее. Следовательно, как венчик служит вину, указывая на него, и как моча служит здоровью живого существа, не заключая в себе вовсе ничего от здоровья, так всякая тварь точно так же служит Богу. У Августина творения суть знаки Бога и указывают на то, что следует возлюбить Бога, их сотворившего»]. — Св. Августин, *Исповедь*, X, 6, 8 и XI, 4, 6.

³⁵² Таков вывод, сделанный в *expositio* на стих *Qui edunt me, esuriunt* (Den. 592; C, fo 83ra, ll. 17–23; LW II, p. 290, n. 61: «Melius est igitur verba praemissa exponere ut supra exposita sunt. Nam illae expositiones fundatur omnes et singulae super aliqua excellentia divinorum, puta Dei infinitate, simplicitate, puritate, prioritate et huiusmodi, et docent creaturarum infirmitatem respectu Dei, aut potius in se ipsis nulleitatem» [«Итак, лучше толковать приведенные выше слова так, как они истолкованы. Ибо эти выражения опираются все вместе и по отдельности на некое божественное превосходство, а именно, на бесконечность Бога, Его простоту, чистоту, первенство и тому подобное, и учат нищете творений перед Богом, а вернее, их ничтожности как таковых»].

средством проповедей³⁵³. Употребление аналогии пропорциональности искажает это видение мира: утверждая реальность тварного бытия и тварных совершенств — хабитусных и акцидентальных, этот тип аналогии сообщает творениям матовость, непроницаемость для проявления Бога в тварной «среде» и, что еще хуже, позволяет до некоторой степени оправдать эту привязанность к «собственному бытию» творений, которая и является для тюрингского мистика корнем греха. Таким образом, используемая Майстером Экхартом аналогия атрибуции отвечает не только требованиям его онтологии, его учения о единственном бытии, но и самым основаниям его морали, в частности, учению о духовных совершенствах «праведника» или «мудреца» — сынов нетварной Праведности и Премудрости. Несомненно, именно в таком контексте аналогия атрибуции у Экхарта привлекла внимание кельнских инквизиторов³⁵⁴.

Осужденный фрагмент³⁵⁵ ясно выражает учение Масйтера Экхарта об отношении аналогического субъекта к форме-предикату, которая принадлежит лишь Богу, или, вернее, которая и есть сам Бог в его отношении к тварным субъектам. После всего, что мы выяснили, анализируя тексты из *Толкования на книгу Сираха*, мы понимаем, что здесь речь идет о непосредственных сообщениях, идущих от Бога и «не-укорененных» в субъекте, их принимающем. Бытие и его «трансцендентальные» аспекты, равно как и духовные совершенства, суть собственно божественные атрибуты, к которым творения причастны, но не удерживают их в границах своих собственных природ, то есть не обладают ими так, как обладают укорененными в субстанциях сущностными формами или как акциденциями, принимающими бытие от своего субъекта. Здесь имеет место обратная ситуация, ибо здесь именно субъект, тварное *id quod est*, содержится в предикате, или в божественном *Quo est*, в *Esse* и в нетварных совершенствах. Субъект всецело зависит от них, начиная быть, быть-единым, быть-истинным, благим, мудрым³⁵⁶ и т. д. в этих определениях, которые не прилепляются к нему, тварному субъекту, но к которым, на-

³⁵³ *Serm. All.* 9, DW I, p. 156, ll. 7–9.

³⁵⁴ См. выше, с. 137–138.

³⁵⁵ Первый обвинительный акт, art. 6 (*Archives.*, I, p. 169): «...qualitates elementares univoce accipiunt esse a subiecto, per subiectum et in subiecto. Analogicae vero, puta iustitia, veritas et huiusmodi, non sic, sed e converso. Non enim accipiunt esse a subiecto sed subiectum accipit ab ipsis et per ipsis et in ipsis esse iustum, verum, bonum et huiusmodi, quae sunt priora suis subiectis et manent corruptis subiectis suis, sicut pulchre docet Augustinus, De trinitate Libro 8°, capitulo 3°» [«...элементарные качества унивокально принимают бытие от субъекта, через субъект и в субъекте. Аналогические же качества, а именно, праведность, истина и тому подобное, не так, а противоположным образом. В самом деле, не они принимают бытие от субъекта, а субъект принимает от них, через них и в них бытие праведным, истинным, благим и тому подобное. Эти качества первее своих субъектов и сохраняются по уничтожении своих субъектов, как прекрасно учит Августин в книге восьмой *О Троице*, в главе третьей»]. — *De trinitate*, I, VII, c. 5: PL 42, col. 942.

³⁵⁶ *Prol. Gener.*, LW I, p. 152, n. 8. См. Procès de Cologhe: обвинение, I, § 3, art. 3–7 (*Archives.*, I, pp. 171–174); ответ Майстера Экхарта (*ibidem*, pp. 193–194).

против, он прилепляется и на которые «опирается» (*innititur*). Таков аналогический способ бытия твари по отношению к Первопричине: сцепляясь с абсолютным *Quo est*, с божественной формой *Esse*, тварное *quod est* выступает как всего лишь *modus ipsius esse*³⁵⁷, как способ быть причастным к *esse*, не «имея» его формально. В самом деле, бытие этих «аналогических качеств», к которым тварь причастна на правах пользования, не «начинается»³⁵⁸ в тварном и тленном субъекте: будучи нетварными, они онтологически предшествуют ему. «Начинается» как раз субъект, принимая «от них, через них и в них» бытие праведным, истинным, благим и т.д. Пассивность субъекта «аналогична» активности Формы-*Esse*: мир начинается с началом времени, а действие творения остается со-вечным рождению Сына. Парафраз библейского текста: *ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia* [«Ибо все из Него, Им и к Нему»] (Рим 11, 36) призван обозначить как внешний, так и внутренний характер аналогии творений Богу: сообщение бытия и совершенств *totaliter ab extra* [всецело извне]³⁵⁹, *ab alio*, означает, что субъект не имеет их *in se ipso, ente creato* [в самом себе, тварном сущем]³⁶⁰; а это значит, что тварь обладает ими исключительно от Бога, коего «вкушает», никогда не насыщаясь.

Один отрывок из *Толкования на книгу Сираха* покажет нам, что аналогия атрибуции у Майстера Экхарта предполагает не только трансцендентность Бога, но и момент имманентности тварных следствий Первопричине. Эта имманентность служит основанием инверсии, обнаруженной нами в отношении между тварным субъектом и нетварными атрибутами, которые он принимает по аналогии или, вернее, в которые он принимается. Речь идет о свойстве, отличающем Первую причину от всех прочих причин³⁶¹: «...*omnis causa secundaria producit effectum a se quidem, sed non in se; propter quod effectus talem causam bibit quidem, sed non sitit proprie. Causa vero prima omnem effectum producit ex se et in se. Ratio est, quia extra primam causam nihil est. Quod enim extra causam primam, Deum scilicet, est, extra esse est, quia Deus est esse. Propter [quod] utrumque praemissorum, scilicet quod omne creatum est ab ipso et in ipso, ex se et in se, Deo, bene dictum est: 'Qui edunt me', etc.*» [«...любая вторичная причина производит следствие хотя и от себя, но не в себе; поэтому следствие такую причину хотя и пьет, но не жаждет в собственном смысле. Напротив, Первая причина производит любое следствие из себя и в себе. Это объясняется тем, что вне Первой причины нет ничего. В самом деле, что внеположно Первой причине, то есть Богу, то внеположно бытию, ибо

³⁵⁷ *Exp. in Ex.*, LW II, p. 28, n. 21: «...singulum horum in se et ex se, id quod est, modus est ipsius esse, ipsi innititur, ipsi inhaeret... sine ipso esset nihil et non esset» [«...каждое из них (тварных сущих) в себе и из себя, поскольку оно есть, есть модус самого бытия, опирается на него, укореняется в нем... без него оно было бы ничем, и его не было бы»].

³⁵⁸ См. выше, с. 116–117.

³⁵⁹ См. выше, текст, цитированный на с. 152–153.

³⁶⁰ См. выше, цитированный текст, с. 152–153.

³⁶¹ Den. 586; C, f° 82^{ra}, ll. 42–50; LW II, p. 277–278, n. 49.

Бог есть бытие. Поэтому верно сказано об обеих предпосылках, то есть о том, что все тварное от Него и Им, из Него и в Нем, в Боге: 'Ядущие меня', и т.д.». Ссылка на св. Августина дает понять, что творение *ex nihilo* есть перманентный акт, сохраняющий все вещи в бытии, то есть в Боге: «*fecit Deus omnia, non fecit atque abiit, sed ex illo in illo sunt*» [«Бог создал все вещи: не создал и удалился, но они пребывают из Него в Нем»]³⁶². Если *ex illo* предполагает в качестве внешнего условия двойственность, «различие» тварных сущностей, принимающих *esse ab alio*, то *in illo*, напротив, должно напоминать нам о единстве *ipsum esse*, о его не-инаковости, или «неразличии», в силу чего бытие и духовные совершенства скорее принимают и содержат в себе тварного субъекта, нежели принимаются им и содержатся в нем, вне Бога. Цитата из книги Сираха, в которой Экхарт усматривает «истину аналогии», отвечает этому двойному условию: 1) быть вне Первой причины означать «быть чистым ничто», в соответствии с сущностью твари, в той мере, в какой производящая причинность предполагает внешний характер следствия; 2) быть в Первой причине означает быть в Боге причастным полноте бытия и духовных совершенств, поскольку «быть-одним-с-Богом» есть высшая цель, к коей стремятся все творения: цель, осуществленная раз и навсегда в божественной вечности. Таким образом, производящая причинность Первопричины немыслима без целевой причинности, пробуждающей во всем сущем неутолимое алкание *Ipsum Esse* и открывающей перед наделенными интеллектом сущими путь неограниченного уподобления Богу³⁶³. Нельзя отделить производящую причинность от причинности целевой *in spiritualibus et divinis* [в духовных сущих и в Боге], где нет промежутка между «прежде» и «после», где начало и конец творения совпадают. Стремясь к своей конечной цели, творения не удаляются от производящей Первопричины, а все более прилепляются к своему началу, «*si tamen Deus et divinum pure est quod editur et bibitur*» [«если только едят и пьют одного лишь Бога и божественное»]³⁶⁴.

Заметим, однако, что цель, несмотря на ее превосходство над производящей причинностью («вхождение» творений более совершенно, чем их «исхождение»)³⁶⁵, все же остается внешней причиной, которая влечет все сущее к Богу, побуждая его прилепляться к Нему в неутолимом желании божественной полноты. Истинная интериорность, принадлежащая формальной Причине, не знает противопоставления «внешнего»

³⁶² *Ibidem*, ll. 52–53. — *Conf.*, IV, 11–12 (nn. 17–18): «Sed longe his melior qui fecit omnia, et ipse est Deus noster, et non discedit, quia nec succeditur ei... Hunc amemus: ipse fecit haec et non est longe. Non enim fecit et abiit, sed ex illo in illo sunt» [«Насколько же лучше их тот, кто создал все, — Бог наш; и Он не уходит, ибо нет Ему смены... Возлюбим Его: Он создал это, и Он недалеко. Ибо Он не создал творения и удалился, но они пребывают из Него и в Нем»] (éd. Les Belles-Lettres, I, p. 79).

³⁶³ О пути уподобления Богу см. начало предыдущей главы.

³⁶⁴ См. выше, прим. 344 к настоящей главе.

³⁶⁵ См. выше, БТ. 2012. Вып. 43–44. С. 213–215

и «внутреннего»³⁶⁶, «исхождения» и «вхождения». Стало быть, она за-предельна производящей и целевой причинности, обозначающих в творениях действие божественной Формы; запредельна она и пути бесконечного уподобления творений Богу, ибо бесконечность трансцендентна подобию. Это «бытие-одним-с-Богом» — запредельно ли оно аналогии тварей Богу? Да, потому что аналогия предполагает внешнюю соотнесенность тварного субъекта с Первопричиной, коей он не соприсрожден³⁶⁷; нет, благодаря вневременному отношению конкретного к абстрактному, праведного к Праведности, Сына к Отцу, вечно рождающему Сына. Чтобы понять это тайное основание аналогии у Майстера Экхарта, мы должны исследовать его теорию тройной причинности — производящей, формальной и целевой — в свете тринитарной теологии.

Глава шестая

Imago in speculo [Образ в зеркале]

1. Божественность как форма и божественное 'Quo est'

Рассмотрев различные стороны отрицательного и положительного богопознания у Майстера Экхарта, мы в итоге замечаем, что его динамичная мысль, не сводимая к доктринальной устойчивости жесткой системы, сохраняет верность самой себе несмотря на принимаемые ею изменчивые перспективы: она всегда остается прежде всего «аналогической». Аналогия в мысли Майстера Экхарта — не новый доктринальный элемент, который мы внезапно обнаружили в предыдущей главе, чтобы присоединить его к другим моментам, более или менее существенным для понимания философии бытия. В самом деле, речь идет не просто о предикации бытия и совершенств, приписываемых Богу и творениям, а в первую очередь о духовной установке перед лицом божественного и тварного: установке изначальной, определяющей все доктринальные решения тюрингского мистика.

Говорить о том, что Майстер Экхарт практиковал «аналогию атрибуции», означает прилагать к его философии технический термин, изобретенный почти через два столетия после его смерти и обозначающий в наследии св. Фомы Аквинского, которое было инвентаризировано Каэтано, определенный тип аналогической предикации. Тем не менее, если мы хотим *grosso modo* [в общих чертах] охарактеризовать принцип

³⁶⁶ См. выше, с. 68–69.

³⁶⁷ См. выше, с. 104–106.

аналогии, как его мыслил Майстер Экхарт, следует принять этот лингвистический анахронизм: он употребляется как условное обозначение отношения, в коем второстепенные члены аналогии зависят от субъекта — единственного, кто реально обладает некоторым формальным содержанием. Хотя сам термин чужд Экхарту³⁶⁸, тип отношения, им обозначаемый, вполне соответствует той «*veritas analogiae rerum omnium ad ipsum Deum*» [«истине аналогии всех вещей самому Богу»]³⁶⁹, которой немецкий доминиканец хранил верность во всех своих трудах, не заботясь, как правило, об «аналогическом» оформлении своей мысли. Разве множество других христианских богословов задолго до Экхарта не «практиковали аналогию», не замечая этого, никогда не формулируя учения об аналогии и даже не упоминая этого термина?

Было верно замечено, что аналогия атрибуции лучше всего согласуется с умозрением мистиков³⁷⁰. Если признать, что чрезвычайно требовательный Бог мистиков не допускает в мысли желающих достигнуть Его в Нем самом никаких соображений относительно тварных сущих, которые не были бы непосредственно подчинены высшей цели единения, то придется согласиться с тем, что единственной «аналогией», способной удовлетворить мистика (который в то же время является философом, размышляющим о проблеме бытия), будет так называемая аналогия «атрибуции». В самом деле, только аналогия, не оставляющая места какой бы то ни было автономии тварного порядка, сможет поистине служить достижению Бога на пути единения, ибо она выявляет ничтожность всего именуемого собственным бытием творений и в то же время выявляет единство бытия с Богом, или, вернее, единственность Бытия, которое есть Бог, причастуемый всеми сущими. «*Ipsum nomen hoc indicat analogiae, id est id ipsum utrobique, per prius tamen et posterius*» [«На это указывает само имя аналогии, то есть присутствия одного в обоих, но как предыдущего и последующего»].

Механизм экхартовской аналогии (если можно так выразиться) включает в себя три элемента, определяемых в терминах логики как два разных субъекта и один-единственный предикат. Вряд ли можно претендовать на то, что этот единственный предикат — общий тем двум субъектам, которым он атрибутируется. Ибо собственно и безусловно он атрибутируется лишь первому из них; второй же получает его при определенных условиях: постольку, поскольку зависит от первого в самом своем бытии субъекта атрибуции, никогда не подобающем ему в собственном смысле. Если добавить, что оба субъекта конкретны, тогда как предикат чаще

³⁶⁸ Как чужд он и св. Фоме, который называет «аналогию атрибуции» *convenientia proportionis* [отношением пропорции, отношением соразмерности], разделяя ее на два класса: *ab uno principio* [от одного начала] и *ad unum finem* [к одному завершению] (*De veritate*, q. 2 а. 11; *In I Eth.* Lectio 7). См. Penido, *op. cit.*, p. 31.

³⁶⁹ См. выше, гл. 5, прим. 307.

³⁷⁰ Penido: «аналогия атрибуции подобает мистикам». *Op. cit.*, p. 40.

всего принимает абстрактное выражение, мы увидим, что введенное Боэцием различие между *id quod est* и *quo est* может без труда прилагаться к обоим аналогическим субъектам и к предикату — *analogon*'у. Оставив язык логики, определим тогда этот *analogon* в терминах метафизики: это форма, которая в собственном смысле принадлежит главному члену аналогии и ведет себя как *quo est* по отношению к меньшему ее члену. В философии бытия эта форма-*analogon* будет самым бытием — *ipsum esse*, тождественным сущности первого субъекта. Она отлична от сущности второго субъекта, начинающего быть сущим, *ens*, только через принятие *esse ab alio*, подобно тому, как воздух освещается лишь через присутствие солнечного света. Отсюда ясно, насколько тесно различие между *esse* и сущностями творений связано у Майстера Экхарта с его пониманием аналогического отношения творений к Богу. Только Бог есть Бытие в собственном смысле, ибо только в Нем субъект и предикат, *quod est* и *quo est*, сущность и *esse* тождественны. Стало быть, Он есть единственное *Ens* Парменида и Мелисса³⁷¹, тогда как творения, множественные *entia*, будучи всегда отличными от божественной Формы *esse*, не являются ни сущими через себя, ни даже сущими в себе, ибо *Esse*-форма, присутствующая во всем сущем, формально не прилепляется ни к чему. Следовательно, «быть» в собственном смысле этого слова означает «быть-Богом», то есть обладать тем же формальным началом *esse*, которое служит предикатом в рефлексивном утверждении божественного субъекта: «*Ego sum qui sum*». Коль скоро это так, мы ни в чем не погрешим против традиции Боэция и мысли Майстера Экхарта, если отождествим божественную форму *esse* с общей Божественностью трех Лиц.

Но здесь нас подстерегает новая трудность: если Божественность-форма есть объект неутолимого желания со стороны «аналогичных» Богу творений, то, видимо, творениям навсегда должно быть отказано в состоянии «обожения»³⁷², если только единение с Богом не произойдет за пределами аналогии, на уровне унивокации между субъектом и формой, конкретным и абстрактным³⁷³. Но разве обожение, упраздняющее аналогическое отношение к Богу, не оказалось бы с необходимостью упразднением твари как таковой? Можно ли впустить эту унивокацию в формальную причинность, осуществляемую божественной Сущностью, не распахнув дверь мистическому пантеизму в доктрине единения? Прежде чем ответить на этот вопрос, указав на роль, которую призвана играть Божественность-форма в окончательном «обожении», рассмотрим аналогическое отношение творений к Богу *in via* [в земной жизни].

³⁷¹ *Serm lat.* XLIV, 2 (цит. выше, прим. 351 к главе 5).

³⁷² См. выражения *deiformis*, *deiformatio*, *deiformitas* в *Exp. in Io.*, LW III, p. 104, n. 119; p. 105, n. 120; и в *rationes Equardi*, цитированных Гонсалве (LW V, p. 60, n. 9; p. 63, n. 18).

³⁷³ Можно было бы истолковать это в смысле пассажа из *Exp. in Io.*, LW III, p. 104, n. 119, если бы мы хотели понять унивокальность праведных (между собой и с человеческой природой Христа) в смысле унивокального отношения к праведности.

Это позволит понять, не подразумевает ли сама зависимость тварного *quod est* от божественного *Quo est* своего рода формальной причинности, несмотря на все сказанное выше о «не-укорененности» аналогической Причины бытия в тварных *entia*.

Вводя понятие абсолютной формы *esse*, божественного *quo est* тварных сущих, Майстер Экхарт примыкает к традиции платонизирующего аристотелизма, представленной Боэцием³⁷⁴, развитой Гильбертом Порретанским и обогащенной, начиная с середины XII в., идеями Авиценны³⁷⁵. Мы вправе задаться вопросом, не пытался ли тюрингский доминиканец различать в Боге, как это делал Гильберт, абстрактный предикат, или *forma qua est Deus* [форму, через которую существует Бог], и конкретный субъект, то есть божественное *quod est*. Латинские труды Экхарта не позволяют ответить на этот вопрос утвердительно. Напротив, мы видим, что он вслед за Моисеем Маймонидом решительно настаивает на абсолютном тождестве сущности-субъекта с *esse*-предикатом, или формой, в этой божественной «Достаточности», не приемлющей никакого различия³⁷⁶. Субъект высказывания, отличный от предиката, никогда не бывает совершенным: «*Imperfectionem habet enim subiectum iuxta nomen suum imperfectum, sicut materia*» [«Субъект, например, материя, согласно своему несовершенному имени характеризуется несовершенством»]³⁷⁷. Напротив, предикат всегда выступает формальным дополнением — «*semper per se habet ut forma*», — от которого субъект принимает собственное совершенство. В учении о бытии *quod est* становится у Экхарта эквивален-

³⁷⁴ *De Trinitate*, 2 (PL 64, col. 1250 B): «...sed potius oportebit ipsam inspicere formam, quae vera forma nec imago est, et quae esse ipsum est et ex qua esse est; omne namque esse ex forma est» [«...но вернее следовало бы рассмотреть саму форму, которая есть истинная форма, а не образ, и которая есть само бытие, и от которой бытие: ведь всякое бытие — от формы»]. — Ср. у Майстера Экхарта следующее место из *Exp. in Io.* (C, f° 108^{va}, ll. 2–8): «Esse autem omne est a forma, vel forma est in ipso et per ipsam solam res habet esse. Ipsa principium formaliter essendi, cognoscendi, amandi et operandi. Unde homo divinus, amator formae divinae, nescit nec amat ipsum Deum ut efficiens sive creator, nec ut finem, nisi in quantum efficiens et finis sunt in ipso Deo ipsa forma et esse Dei et unum cum illo» [«Но всякое бытие — от формы, то есть форма пребывает в нем, и только через нее вещь обладает бытием. Она есть формальное начало бытия, познания, любви и действия. Поэтому божественный человек, любящий божественную форму, лишь постольку знает и любит самого Бога как производящую и творящую причину, а также как цель, поскольку производящая и целевая причины суть в самом Боге сама форма и бытие Бога и составляют с ним одно»].

³⁷⁵ M. H. Vicaire, *Les porréains et l'avicennisme avant 1215*, in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, XVI (1937), pp. 449–482. Что касается текста Боэция, приведенного в предыдущем примечании, автор этого важного исследования напоминает, что «форма», о которой здесь идет речь, — это божественность (p. 454).

³⁷⁶ *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 25–26, nn. 19–20. См. сказанное выше о «достаточности»: гл. 3, прим. 22–32.

³⁷⁷ Конрад Вайс в своем издании *Exp. in Ex.* предлагает другую конъектуру, исправляя поврежденный текст этого места в двух рукописях: «[Imperfectum] habet enim <se> subiectum iuxta nomen suum imperfectum sicut materia» [«Ибо несовершенен субъект, согласно своему несовершенному имени, например, материя»].

том «нищей» (*mendica, egena*) сущности, которая не самодостаточна для того, чтобы реально быть, но зависит «от иного» (*eget alio*), в то время как *quo est* получает смысл божественной Формы. Именно это *Esse*, взятое в абсолютном смысле, Гильберт Порретанский отличал от *esse aliquid* [бытия чем-то] твари в боэциевском *id quod est*: отличал для того, чтобы не изолировать его вовсе от Бога³⁷⁸. Та же забота свойственна и Майстеру Экхарту, который стремится сохранить «непосредственность» Бога и «неразличность» *ipsum esse*, принятого творениями. Но логические схемы Порретанца обретают у тюрингского доминиканца метафизическую плоть: *esse aliquid* становится субстанциальной формой, началом определенного *hoc esse*, коим тварные вещи обладают сами по себе, в собственных природах. Тварное *id quod est* Боэция и Гильберта становится конкретным субъектом, субстанцией. Имя *ens* подобает ей по аналогии, в той мере, в какой она причастна абсолютной форме *Esse*, атрибутируемой Богу — единственному *Ens* в собственном смысле³⁷⁹.

Твердо отстаивая совпадение в Боге *quo est* и *quod est*, которые различаются лишь в тварных сущих, Майстер Экхарт, видимо, не выполнял (по крайней мере, в латинских сочинениях) той аналитической процедуры, которую выполнил Порретанец: она требует различать в божественном Бытии конкретное *Ens* и абстрактное *Esse*, благодаря которому Бог есть то, что Он есть. Хотя в некоторых немецких проповедях³⁸⁰ Экхарт противопоставляет Божественность (*gotheit*) Богу (*got*), превознося «одиначество Божественности» превыше «Троицы, ее являющей», это различие, сколь бы тревожным и причудливым оно ни казалось, имеет лишь отдаленное родство с аналогичным различием у Гильберта, осужденным на Реймском соборе 1143 г. Не входя пока в подробное рассмотрение этого пункта в мистической доктрине Майстера Экхарта, ограничимся в данный момент несколькими замечаниями: 1) различие между Богом и Божественностью затрагивает два аспекта — внешний и внутренний, в которых творения *in via* мыслят одну и ту же простую реальность, тем самым противопоставляя друг другу два уровня оптической ошибки, которая в земной жизни неизбежна³⁸¹; 2) представление о действующем Боге, противостоящем пассивности тварного, соответствует внешнему характеру первой Причины по отношению к тварным следствиям, тогда как Божественность, в коей вовсе нет действия, предстает перед творениями как высший термин единения, по ту сторону всякого отношения следствия к Причине; 3) недействующая Бо-

³⁷⁸ М. Н. Vicaire, *op. cit.*, pp. 461–462. — См. Комментарий Гильберта Порретанского на *De Hebdomadibus* Боэция, PL 64, col. 1325 c.

³⁷⁹ «...Solutus Deus proprie est ens» [«...только Бог в собственном смысле есть сущее»]. *Prologue à l'op. propos.* Bd. I, pp. 168–169, n. 5. См. выше, гл. 3, прим. 280.

³⁸⁰ Pf., *serm.* 56, p. 181, ll. 3–18. Aubier, p. 246. J. Quint, *Meister Eckehart, Deutsche Predigten und Traktate*, München 1955, pp. 272–273. Pf. *serm.* 76, p. 241, l. 38 — p. 242, l. 5. Aubier, 241–242. Cp. Pf. *Serm.* 87, p. 281, ll. 20–35 (Aubier, 255–256; Quint, 304–305).

³⁸¹ См. выше, гл. 2 и гл. 4.

жественность — не абстрактная Сущность Гильберта, формальное начало конкретного Бога, а внутренний покой «Бога в себе», *Deus absconditus* [«сокрытый Бог», см. «Тearхию» Дионисия], непознаваемый вне его сущностного единства; 4) будучи явленным в Троице, то самое «Божество»³⁸², которое остается неотличным от «Бога» во внутрибожественной жизни (где оно никогда не выступает «формой» *quo est* абсолютного *Ens*), предстает как формальное основание нераздельного действия Троицы в творениях³⁸³. Это — *Esse*, «начало всякого божественного действия», абсолютная форма действия, простирающаяся на все, что есть или может быть³⁸⁴. «Порретанизм» Майстера Экхарта в латинских сочинениях сводится к этой внешней функции божественности: в той мере, в какой аналогическое отношение творений к Богу предполагает форму, «*secundum quam analogantur*» [«согласно которой они аналогичны»]³⁸⁵, форму *Esse* надлежит отличать от абсолютного *Ens* Бога. Это божественное *Quo est* обращено к тварному *quod est*, к «нищим сущностям» творений, которые «едят» *Esse*, будучи *entia*, но всегда алчут еще, ибо их *quod est*, недостаточное, чтобы быть через себя, всегда остается отличным от *Esse*-формы, от божественного *Quo est*, тождественного *Quod est* в нетварном, абсолютном и единственном *Ens*.

Есть резон говорить о том, что понятие бытия у Гильберта Порретанского, противостоящее десяти категориям, остается унивокальным: речь идет об «*essentia quae principium est*» [«сущности, которая есть начало»], о Божественности, которой извне причастны тварные сущие³⁸⁶, «ибо у Гильберта еще нет идеи аналогической причастности божественному Бытию со стороны творений»³⁸⁷. Равным образом можно было бы найти у Экхарта определенную унивокальность понятия бытия — в той мере, в какой бытие принимает у него абсолютный смысл, связанный

³⁸² Мы сохраняем термин «Божество» для обозначения *gotheit*, «Божества», о котором идет речь в немецких сочинениях и которое «превыше» Бога. Для обозначения активной формы, действующей *ad extra* [вовне], мы будем использовать термин «божественность».

³⁸³ «*Deus autem se toto est esse et operatur in creaturis per ipsum esse et sub ratione esse. Propter quod indivisa sunt opera trinitatis, in creaturis quidem, quia trium personarum est unum esse. Secus in increatis, ubi Pater generat, non Filius, Spiritus Sanctus spiratur et non spirat notionaliter*» [«Бог всецело есть бытие и действует в творениях через само бытие и в качестве бытия. Поэтому в творениях дела Троицы нераздельны, ибо у трех Лиц одно бытие. Иначе в нетварном, где Отец рождает, не Сын; Святой Дух исходит, а не дает исходить»]. — *Exp. in Sap. Archives.*, III, 344.

³⁸⁴ *Exp. in Ex.*, Cus. 21, f° 43^{ra}, l. 56 — 43^{rb}, l. 2: «*Omne agens potest naturaliter, et omnia illa et sola illa quae continetur sub forma quae in ipso est principium actionis. Sed esse est principium omnis actionis divinae. Igitur Deus potest omnia quae sunt et esse possunt*» [«Любой деятель может по природе то, причем все то, и только то, что подлежит форме, которая в нем есть начало действия. Но бытие есть начало всякого божественного действия. Следовательно, Бог может осуществить все, что есть и может быть»].

³⁸⁵ См. выше, гл. 5, прим. 317.

³⁸⁶ *De Trinitate*, PL 64, col. 1268 D — 1269 A. Цит. в работе: A. Hayen, *Le concile de Reims...*, p. 81.

³⁸⁷ A. Hayen, *ibidem*.

исключительно с божественной Формой. Следовательно, это понятие не может одновременно предикцироваться Богу и творениям и обладать в обоих случаях реально различным смыслом. Вот почему Майстер Экхарт пользуется исключительно аналогией атрибуции. В самом деле, *esse ab alio* творений всегда остается тем же *esse*, которое в Боге тождественно абсолютному *Ens*, Бытию через себя. *Esse*, которое есть Бог, именно потому принимает по отношению к творению характер абсолютной Формы, универсального *Quo est*, что творческое действие Бога предполагает чуждость, коей не может быть *in divinis*. Майстер Экхарт никогда не разрабатывал теологически учения, позволяющего различать *Esse = Ens* и *Esse =* Форму божественного действия *ad extra*: он утверждал их тождество в простом Бытии Бога. Тем не менее, это различие, сопоставимое с различием οὐσία и ἐνέργεια в византийском богословии, предполагается экхартовской теологией в целом: Бог (Божественность) как *Quo est*, присутствующее в творениях, есть реальный аспект, отличный от Бога-*Ens* в себе, непознаваемого в своей неотличимой от *Esse* Сущности, хотя речь идет всегда об одном и том же Боге-Бытии, тождественном самому Себе. В доктрине Экхарта динамичный характер *Esse* как Формы действия, обращенного *ad extra*, представляет собой элемент, отличающий эту доктрину от порретанской традиции. Аналогическая причастность творений «бытию, которое есть Бог», мыслится в терминах энергийного присутствия, «по примеру света в среде»³⁸⁸.

Будучи запредельным оппозиции *Quod est* и *Quo est*, субъекта и предиката, материи и формы, потенции и акта, сущности и *esse*, Бог-Первопричина так относится к своим тварным следствиям, как если бы Он был только чистой Формой, Бытием без сущности, ничем иным, как абсолютным *Quo est*. Именно в этом смысле Майстер Экхарт широко использовал тексты Авиценны³⁸⁹. В отношении к творениям Бог есть *ipsum quo est* (выражение, соответствующее здесь *ipsum esse*), и никогда — *id quod est*, нечто материальное и потенциальное; никогда не субъект, но всегда — предикат: «*De ordine praedicatorum est*», — говорит, играя словами, провинциальный настоятель ордена Проповедников Германии³⁹⁰. По отношению к этому божественному Предикату тварные субъекты всегда остаются всего лишь «материальными» и «потенциальными»: бесконечная Форма *esse* не вступает в соединение с их конечными сущностями,

³⁸⁸ [В рукописи указано только следующее: «Дать сноску об этом 'примере'. Быть может — см. выше, сближение со св. Григорием Паламой». Речь идет о параллели, проведенной несколькими строками выше, между экхартовским различием *Esse = Ens* и *Esse =* Формой божественного действия *ad extra*, и паламитским различием οὐσία и ἐνέργεια]. — Прим. изд.

³⁸⁹ См. выше, гл. 3.

³⁹⁰ *Serm. Lat.* XXV, 1: «*Gratia Dei sum id quod sum*» [«Милостью Божией я есмь то, что есмь»]. (В основном тексте — игра слов: «*de ordine praedicatorum*» можно понять как «принадлежащий к порядку предикатов» или как «из ордена проповедников». — Прим. пер.).

хотя и пронизывает их своим деятельным присутствием. Именно это отличает, помимо прочего, аналогическую причинность: форма неба не становится формой четырех элементов, которую аффицирует; божественная Форма никогда не становится формой тварных сущих, ибо остается «не смешанной» с творениями, отделенной от всего, что к ней прилепляется. Можно ли при таких условиях ожидать, что Бог Майстера Экхарта будет формальной Причиной тварных сущих, «оформляющей» их посредством *Esse* и Его трансцендентальных атрибутов или посредством свойственных Ему «духовных совершенств»? Не должно ли аналогическое отношение исключать формальную причинность и затрагивать только внешние причины — производящую и целевую?

2. Формальная причинность и божественная образцовая причинность

Достаточно обратиться к текстам Майстера Экхарта, чтобы тотчас констатировать: наши соображения, казавшиеся логически вытекающими из всего сказанного в предыдущей главе, не могут выдержать столкновения с некоторыми совершенно ясными текстами, в которых немецкий доминиканец приписывает деятельному присутствию Божественности в творениях функцию, аналогичную функции сущностной формы, «облекающей и оформляющей» материю. Единственной цитаты будет достаточно, чтобы это показать. В Прологе к «*Opus propositionum*» Экхарт говорит:

«Quidquid enim rei cuiuslibet ab ipso esse immediate non attingitur nec penetratur et formatur, nihil est. Similiter quidquid ab uno non attingitur nec penetrando formatur seu investitur, unum non est. Similiter de vero et bono... Est autem hoc ipsum videre in omni essentiale. Anima enim se tota immediate adest et informat totum corpus animatum se tota sine medio. Similiter forma ignis totam essentiam materiae suae se tota sine medio totam simul investit et format penetrando... Igitur si forma omnis essentialis totam materiam essentiali penetratione immediate totam se tota investit et informat, potissime hoc verum erit de ipso esse, quod est actualitas formalis omnis formae universaliter et essentiae» [«То в любой вещи, что не достигается, не пронизывается и не оформляется непосредственно самим бытием, есть ничто. Сходным образом, все то, что не достигается и не пронизывается, оформляясь, единым, не есть единое. Сходным образом в отношении истинного и благого... Но то же самое явствует и во всем сущностном. В самом деле, душа целиком непосредственно присутствует во всем одушевленном теле и оформляет его всецело и непосредственно. Сходным образом форма огня целиком, непосредственно и одновременно облекает и оформляет, пронизывая ее, всецелую сущность своей материи... Таким образом, если всякая сущностная форма непосредственно и всецело, пронизывая ее, облекает и оформляет всецелую сущностную материю, это будет тем более истин-

ным применительно к самому бытию, которое есть формальная актуальность любой сущности и любой формы вообще»]³⁹¹.

Итак, аналогичные Богу творения, не имея в самих себе, в качестве тварных сущих, «позитивной укорененности» формы Бытия, Единства, Истины и Блага, тем не менее, «оформлены» *Esse* и его трансцендентальными атрибутами, подобно тому как одушевленное тело оформлено душой или материя огня — формой огня. Разумеется, этот последний пример не применим в собственном смысле к формальной причинности, осуществляемой Богом: ведь порождение формы огня в материи объясняется действием унивокальной причины. Между тем форма *esse* и его «взаимообратимых» атрибутов должна быть независимой в своем действии, никоим образом не прилепляться к «материи», или к пассивному субъекту, как мы это видим на примере аналогической причинности, осуществляемой природным деятелем (небом). Более того, материальность, или потенциальность субъекта, а именно, сама его способность приходить к существованию должна быть обусловлена абсолютной Формой, к которой прилепляется субъект, принимая бытие после небытия³⁹². Следовательно, пример огня, оформляющего горючую материю, затрагивает лишь один аспект формальной причинности, свойственной Богу: он соответствует моменту непосредственного и всецелого охватывания тварного *quod est* божественной формой *esse*, оставляя в стороне уникальный характер этого «оформления», не вовлекающего Форму в те субъекты, которые благодаря ей начинают существовать.

Пример души и одушевленного тела дает более точное представление о формальной причинности, приписываемой Богу: ведь человеческая душа, взятая сама по себе, есть субстанция, которая способна существовать и вне композита. Оформляя телесную материю, она, тем не менее, остается независимой в своем бытии формы. Одушевленное тело, напротив, всецело зависит от души, которая через оформление наделяет его бытием. Вот почему, вопреки нашему обиходному способу выражения, согласно которому душа пребывает в теле, следовало бы говорить, что тело пребывает в душе³⁹³. Это должно напомнить нам о том, что отношение оформленного субъекта к форме будет обратным, если речь идет об «аналогических качествах»: не они принимают бытие в субъекте, как это происходит с унивокальными «элементарными качествами», а, наоборот, субъект в них принимает бытие, содержится в них, ибо они

³⁹¹ *Prol. In Op. propos.*, LW I, pp. 173–175, nn. 13–14.

³⁹² См. *Exp. in Io.*, LW III, p. 199, n. 238.

³⁹³ *Exp. in Sap.*, in *Archives.*, III, p. 367. Cp. *Serm. All.* 11, DW I, p. 161, ll. 5–6; Pf., Pr. XXI, p. 90, ll. 8–11: «Dar umbe sprechent unser nâtiurlichem meister, daz der lîchame vil mê sî in der sêle denne diu sêle in dem lîbe. Als daz vaz den wîn mê enthaltet denne der wîn daz vaz, also haltet diu sêle den lîp mê in ir denne der lîp die sêle» [«Поэтому и говорят наши испытатели естества, что тело в гораздо большей мере обретается в душе, чем душа в теле. Как сосуд в большей мере содержит вино, чем вино — сосуд, так и душа содержит в себе тело больше, нежели тело — душу»].

«*priora suis subiectis et manent corruptis subiectis suis*» [«предшествуют своим субъектам и сохраняются по уничтожении своих субъектов»]³⁹⁴. Тот же пример души, содержащей в себе тело, вместо того, чтобы содержаться в нем, приводится для того, чтобы показать, каким образом можно «пребывать в любви» (1 Ин. 4, 16): если *in corporalibus* [в телесных вещах] белизна (акцидентальная форма) пребывает в теле, то *in spiritualibus* [в духовных вещах] праведник (конкретный субъект) пребывает в праведности. Следовательно, по отношению к любви или к другим духовным совершенствам, в коих «пребывает» субстанция души, она ведет себя подобно акциденции³⁹⁵. На языке Экхарта это означает, что духовные совершенства — мудрость, праведность и т. д. — не прилепляются к оформляемым субъектам; скорее наоборот, субъект «привходит» к совершенствам, чтобы «формироваться и оформляться»³⁹⁶. Приведенная в связи с этим цитата из Писания: «*In caritate radicati et fundati*» (Еф. 3, 17 [в синод. пер. «укорененные и утвержденные в любви»]) — дает понять, что не форма, наделяющая субъект бытием в качестве праведного, укоренена в субъекте, но сам субъект «укоренен» в праведности³⁹⁷. Характер этой укорененности тварного субъекта в формальной Причине Майстер Экхарт раскрывает в следующих словах: «*Iustus praeest in ipsa iustitia, utpote concretum in abstracto et participans in participato*» [«Праведный предсуществует в самой праведности, как конкретное в абстрактном и причастное в причастуемом»]³⁹⁸. И ниже уточняет: «*Iustitia habet in se ipsa exemplar, quod est similitudo sive ratio, in qua et ad quam format et informat sive vestit omnem et omne iustum*» [«Праведность имеет в самой себе образец, то есть подобие, или формальную сущность, в которой и по которой она формирует и оформляет, то есть облакает всякого праведника и всякое праведное»]³⁹⁹.

³⁹⁴ См. выше: с. 167 и прим. 356 к главе 5. Ср. в *Exp. in Sap.* похожее место об *accidentia corporalia et perfectiones spirituales*, где приведен тот же пример тела, пребывающего в душе (*Archives*, III, pp. 364 ss.).

³⁹⁵ *Serm. Lat.* VI, 3 (*qui manet in caritate*), LW IV, pp. 60–61, n. 62.

³⁹⁶ *Exp. in Sap.*, in *Archives*., III, p. 396: «*Notandum breviter quod quia perfectiones spirituales, puta sapientia, iustitia et huiusmodi, non accipiunt esse a subiectis, sed habent causam extra, efficient et dant esse formaliter ipsis subiectis suis, proprie non accedunt, nec accidunt per consequens subiectis; sed potius e converso, subiecta formantur et informantur accedendo ad perfectiones huiusmodi, secundum illud Psalmi [XXXIII, 6]: 'accedite ad eum, et illuminamini'*» [«Надлежит коротко заметить, что, поскольку духовные совершенства, а именно, мудрость, праведность и тому подобные, не принимают бытие от субъектов, но имеют внешнюю причину, производят сами свои субъекты и наделяют их бытием, они в собственном смысле не привходят в них и не являются, следовательно, акциденциями субъектов, но скорее наоборот, субъекты формируются и оформляются, приводя в подобные совершенства, как сказано в Псалме (33, 6): 'Приступите к нему и просветитесь'»].

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 366.

³⁹⁸ *Exp. in Io.*, LW III, p. 13, n. 14.

³⁹⁹ *Ibidem*, p. 14, n. 15.

Как мы видели⁴⁰⁰, отношение конкретного к абстрактному, *productum* [произведенного] к *exemplar* [причине-образцу], различно, когда речь идет о божественном Слове или о твари: она тоже «слово», но внешнее, «произнесенное безлично» в иной природе. В Троице личность Сына, соприродная Отцу, не отличается, будучи «Логосом», от рождающего ее Интеллекта Отца. Хотя она отличается в качестве конкретного *Imago*, рожденного Лица, оформленного Образа, она, тем не менее, остается сводимой к своему началу — абстрактному *Exemplar*. В творениях, напротив, произведенное божественной действующей причинностью слово, то есть конкретное *quod est* в его собственном «суппозите», или природе, не соприродно своему началу-образцу; поэтому здесь невозможно сведение конкретного к абстрактному в порядке бытия, но только в определенном порядке познания, который тюрингский доминиканец желает зарезервировать за метафизикой. В самом деле, экхартковский «метафизик» абстрагируется от внешних причин, чтобы достигнуть, на уровне их внутреннего формирования, нетварных понятий творений в «жизни» божественного Интеллекта, где вещи суть сами по себе и не имеют иного *quo est*, кроме их собственного *quo est*, то есть чтойности. Это — внутреннее творение, творение *in principio* [в начале], в тринитарном исхождении, на уровне вечного рождения Слова-Образа: скорее жизненное «кипение», «формальное истечение»⁴⁰¹, нежели творение. Для того, чтобы могло иметь место творение в собственном смысле слова, необходимо, чтобы бытие и сущность различались и располагались на двух неравных уровнях эссенциальности⁴⁰²; необходимо, чтобы «само бытие», единство, истина и благо, а также «духовные совершенства», не соприродные тварным субъектам, были приняты *ab alio* нищими сущностями на уровне низшем, нежели их «первобытие», виртуальное и интеллектуальное. В этом режиме действия внешних причин — производящей и целевой, из которых одна наделяет бытием и совершенствами, а другая заставляет их неутолимо желать, — возможно ли найти место для формальной причинности, которая вывела бы конкретное из абстрактного в некоем исхождении, аналогичном рождению Слова-Образа *in divinis*? Тварное конкретное — это всегда некая индивидуальная субстанция, принимающая форму определенного бытия, бытия в качестве *ens hoc aut illud* [того или иного сущего], в качестве *suppositum* = «стоящего под» теми умопостигаемыми началами, в которых тварь может быть познана и определена. Но хотя эти «начала», «*qualia sunt genus et differentia quae speciem sive naturam et essentiam fundant et constituunt*» [«то есть род и видовое отличие, которые образуют и утверждают вид, или природу и сущность»], могут быть постигнуты только в «области интеллекта», они, тем не менее, не могут

⁴⁰⁰ См. выше, прим. 155 к главе 5.

⁴⁰¹ *Serm. Lat.* XLIX, 3, LW IV, pp. 425–426, n. 511; *Exp. in Sap.*, in *Archives*, IV, pp. 371–372; *Exp. in Io.*, LW III, p. 20, n. 25.

⁴⁰² См. выше: «два уровня эссенциальности», гл. 3, § 11.

не быть причастуемы (на разных уровнях интериорности) всем тем, что в своем порождении зависит от «семенной силы» божественного Слова, присутствующей «*in obstrusis abditissimorum principiorum cuiuslibet rei*» [«в тайниках сокровеннейших начал всякой вещи»]⁴⁰³. Семенные логосы, которые «образуют и утверждают» сущности творений, и *semina scientiarum* [семена наук], которые действующий интеллект обнаруживает, согласно Майстеру Экхарту, *in abdito mentis* [в тайнике умной души], сводятся, как мы видели⁴⁰⁴, к «Логосу», к тому единственному «Семени», каковым является Слово Божье — начало и образец творения, светоносный источник познаваемости всех вещей. Стало быть, «образование» тварных вещей Первой Причиной должно быть приписано образцовой причинности, действующей изнутри творческой производящей причинности: Бог мог бы произвести лишь неподобное, если бы творения, пред-оформленные в божественном Слове, не были выведены из своих формальных причин-образцов, или «подобий», дабы стать причастными к ним в «области неподобия» — там, где конкретные субъекты уже не равны и не тождественны абстрактным началам, лежащим в основании их сущностей. Но эта причастность позволяет, тем не менее, установить отношение подобия между тварным и нетварным: подобия, основанного в конечном счете на тождестве причастного причастуемому, в коем это причастное предсуществует, как Слово предсуществует в Начале своего рождения. Вспомним о том, что в диалектическом исследовании «неподобия» и «подобия» именно ссылка на момент образцовой причинности позволила Майстеру Экхарту обосновать финальную антиномию: «*nihil tam dissimile et simile coniunctim alteri... quam Deus et creatura*» [«нет ничего столь неподобного и вместе с тем столь подобного другому... чем Бог и тварь»]⁴⁰⁵.

Хотя Бог у Майстера Экхарта может рассматриваться как «формальная Причина» творений, это выражение, думается, свободно от любых аристотелевских импликаций, делающих его неприемлемым для христианской теологии. В самом деле, это причинное отношение формулируется в терминах причастности конкретного такому «абстрактному», которое богаче причастных ему вещей: оно представляет собой отношение к Причине-образцу, мыслимой в духе христианского платонизма. Один фрагмент из *Exp. in Io.*⁴⁰⁶, где Майстер Экхарт различает формальную и образцовую причины, поможет нам понять, в каком смысле он объединяет их, говоря об осуществляемой Богом «формальной» причинности. Ссылаясь на Боэция⁴⁰⁷, Экхарт хочет показать, что Слово, этот *exemplar rerum creaturarum* [образец тварных вещей], — не внешняя

⁴⁰³ *Exp. in Gen.*, LW I, p. 67, n. 98. Cp. Cod. Cus., f^o 11^{rb}, l. 52 — 11^{va}, l. 1.

⁴⁰⁴ См. выше, прим. 289 к главе 4.

⁴⁰⁵ *Exp. in Ex.*, LW II, p. 112, n. 117.

⁴⁰⁶ LW III, pp. 34–35, n. 41. Cp. pp. 30–31, nn. 36–37.

⁴⁰⁷ *Phil. Consol.*, l. III, m. IX.

модель, воспроизводимая Богом при сотворении мира, подобно тому, как художник воспроизводит, глядя на нее, фигуру, нарисованную на стене. К тому же этот художник не выполнил бы свою работу надлежащим образом, если бы модель (*exemplar extra inspectum* — созерцаемый извне образец) осталась для него внешней и не сделалась самим принципом художественного произведения. То, что пребывало вовне — ‘*apud*’, ‘*extra*’, ‘*supra*’ [‘при’, ‘вне’, ‘над’], — должно интериоризоваться, стать ‘*in*’ [‘в’], принять характер «внутренне укорененной формы», которая «оформляет» художника при создании произведения искусства. Разумеется, нельзя говорить о форме, внутренне укорененной в Боге, и менее того — о модели, которая оставалась бы внеположной Его творящему действию. Но поскольку Майстер Экхарт признает различие между Словом *in principio* (= *logos*, абстрактная *ratio*, тождественная сущности Отца), и тем же Словом *apud Deum* [у Бога] (= конкретным Образом, рожденной Личностью, равной Отцу)⁴⁰⁸, постольку он находит способ различить также формальную и образцовую причины, приписывая их Слову, взятому в двух разных аспектах — *in principio* и *apud Deum*: «*primum pro causa formali, ut ‘in’ patre, secundum pro forma vel causa exemplari, ‘apud’ patrem*» [«в первом — в качестве формальной причины, ‘в’ Отце; во втором — в качестве формы, или причины-образца, ‘у’ Отца»]. В первом аспекте Слово *in principio* есть формальное основание собственного рождения и внутреннего, имманентного произведения творений в божественном Интеллекте; во втором аспекте, как отличная от Отца рожденная Личность, Слово есть «образец», ибо — начало произведения вовне; оно есть «Подобие», через которое первая Причина являет себя в своих следствиях⁴⁰⁹. Таким образом, Слово сравнимо с *ars apud artificem* [искусством у художника]⁴¹⁰: «искусством», которое остается *in mente artificis* [в уме художника], даже когда исходит вовне в произведении⁴¹¹. В самом деле, так как формальной причиной статуи служит искусство ваяния, следовало бы сказать, что Поликлет является причиной статуи лишь «привходящим образом», постольку, поскольку искусство ваяния применил именно он, а не Петр, Мартин, некий человек или конь⁴¹². Следовательно, Бог является формальной Причиной творений потому, что обладает Словом — *тем, посредством чего* он действует: «*Id quo formaliter et per se ipsum efficiens est causa effectus*» [«тем, посредством чего производящее служит формально и само по себе причиной произведенного следствия»]⁴¹³. Характер формальной

⁴⁰⁸ См. выше, гл. 5, прим. 134–136. Ср. *Exp. in Io.*, LW III, p. 115, n. 135; p. 116, n. 137.

⁴⁰⁹ См. текст *Lib. parab. Genes.*, приведенный выше: с. 99–101, и прим. 112–113 к главе 5.

⁴¹⁰ *Exp. in Io.*, LW III, p. 32, n. 37.

⁴¹¹ *Ibidem*, p. 33, n. 40. Ср. p. 8, n. 7.

⁴¹² *Ibidem*, p. 54, n. 66. См. ссылку на Аристотеля (*ibidem*, notes 7–10): Майстер Экхарт совершает некоторое насилие над текстом «Философа». Ср. *ibidem*, pp. 31–32, n. 37.

⁴¹³ *Ibidem*. Экхарт комментирует здесь Ин. 1, 3–4: «*...quod factum est. In ipso vita erat*» [«...что начало быть. В Нем была жизнь»]. Если бы произведенное следствие не было

причины здесь принимает не что иное, как образцовая причинность Слова, заключенная в производящей причине творения: «*rota in medio rotae*». Мы обнаруживаем ее всякий раз, когда творения познаются в их «сущностных», или «порождающих» началах, посредством которых в тварных природах развертывается семенное действие Слова: действие, утверждающее логическую структуру сущностей всех вещей.

3. Бытие, Жизнь, Ум

Семенное развитие, в собственном смысле свойственное «истинному бытию», которое превышает «природы», не может привести к выведению конкретного из абстрактного, так как прекращается на уровне видов и, стало быть, остается в области универсалий, не доходя до порождения индивидуальных форм. Но эти тварные формы «*id quod sunt, formae et actus, a Deo sunt, qui est primus actus formalis*» [«тем, что они суть формы и акты, обязаны Богу, который есть первый формальный акт»]⁴¹⁴, и объясняется это тем, что они причастны мощи высшей, интеллектуальной причинности — той причинности, которая полагает основание чьим-то тварных сущих⁴¹⁵. Чтобы обнаружить эту причастность, нужно абстрагироваться от творящего Деятеля и от тварного субъекта, от Бога — производящей Причины и от «реального бытия» творений, и сосредоточиться исключительно на Слове — «Искусстве» Творца, взятом в божественном интеллекте и в его внешнем проявлении. Другими словами, нужно рассмотреть творение в его трансцендентном начале, где оно пребывает «само по себе», и в умопостигаемой структуре космического «целого». Так мы придем, с одной стороны, к «конкретному», которое соприродно своему абстрактному образцу и формируется в Слове-Образе через «возвращение» к сущности Отца в замкнутом круге тринитарного движения, а с другой стороны — к такому конкретному, которое не равно абстрактному и только *причастно* ему на разных уровнях совершенства, таких как бытие, жизнь или ум.

Эти три определения — *esse, vivere, intelligere* — кратко представляют логическое древо Порфирия (сущие, одушевленные сущие, одушевленные разумные сущие) и «исчерпывают во всей полноте совокупность сущего» (*ens totum*)⁴¹⁶. Следует отметить, однако, что *in abstracto* у них иной порядок, нежели *in concreto*: в своем абстрактном выражении бытие (*esse*) получает высший ранг, «благороднейший» по отношению к рангам *vivere* и *intelligere*, «ибо никакой модус и никакое совершенство бытия (*perfectio essendi*) не может отсутствовать в самом Бытии». Напро-

«жизнью» в производящем, то производящая причинность не была бы производением подобного подобным.

⁴¹⁴ См. выше, прим. 338 к главе 5. Ср. *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 401.

⁴¹⁵ [В рукописи имеется лишь следующее указание: вставить примечание о *remotiora* Темистия]. — Прим. изд.

⁴¹⁶ *Exp. in Io.*, LW III, p. 51, n. 63.

тив, в порядке конкретного сущему отводится последнее место, тогда как *intelligere* занимает высшую ступень совершенства, ибо включает в себя *vivens* [живое] и *ens*. Майстер Экхарт уточняет, что здесь речь идет о сущностном порядке, в котором низшее содержится в непосредственно высшем *nobilius et perfectiori modo* [благороднее и более совершенным образом]: так, *ens* будет «жизнью» в «живом», а живое будет «умом» в мыслящем, *intelligens*⁴¹⁷. Это и есть «золотая цепь Гомера», иерархия видов (*rerum species*)⁴¹⁸, или «чистых и нагих природ» (*lûter blôze natûre*)⁴¹⁹, которая определяет в отношении тварных сущих различный порядок их достоинства в мире как целом⁴²⁰. Разными уровнями причастности абстрактному определяются сущности конкретных причастников. Будучи взятым в самом себе, каждый причастник остается «нагим и несовершенным» в сущностном порядке⁴²¹, *in potentia sola passiva* [в чисто пассивной возможности]⁴²²; но вне своей «нагой природы», созданной для познания, ангел познавал бы не более, чем «это дерево» (из плоти) или чем мошка⁴²³, то есть чем природы, причастные только бытию или бытию и жизни. Таким образом, в сущностной структуре универсума

⁴¹⁷ *Ibidem*, p. 53, nn. 63–64. Ср. *Lib. de causis*, prop. 30 (Steele, p. 108; Bard., prop. 29, p. 188).

⁴¹⁸ *Ibidem*, p. 219, n. 265.

⁴¹⁹ *Serm. All.* 13, DW I, pp. 211–212. Ср., в *Lib. parab. Gen.* (C, f° 39^{va}, ll. 53–58), сравнение лестницы Иакова с *цепью Гомера*: «Notandum autem quod id quod hic dicitur scala in terra stare et caelis attingere ipsum est quod Homerus dixit: catenam auream de caelo in terram pendentem dimitti, eo scilicet quod suprema inferiorum attingunt et connectuntur infimis superiorum sicut videmus in ansis catenarum contingere» [«Следует заметить, однако, что именуемое здесь лестницей, стоящей на земле и достигающей неба, есть то самое, о чем говорил Гомер: золотая цепь, свесившаяся с неба на землю. Ибо высшие (ступени) низшего достигают низших (ступеней) высшего и соединяются с ними, подобно тому, как мы это наблюдаем у звеньев цепи»]. Майстер Экхарт мог узнать о «золотой цепи» — аллегории, к которой часто обращались неоплатоники (см. σφαῖρα у Прокла, *Elem. theol.*, pr. 21–30, Dodds, pp. 24–34), — из сочинения Макробия: *In somnium Scipionis* I, c. 14, n. 15 (2^e éd. Eyssenhardt, p. 542): «Cumque omnia continuis succesionibus se sequantur degenerantia per ordinem ad imum meandi: invenietur pressius intuenti a summo deo usque ad ultimam rerum faecem una multis se vinculis religans et nusquam interrupta connexio et haec est Homeri catena aurea...» [«И так как все следует друг за другом в непрерывной последовательности, вырождаясь по мере движения вплоть до самого низа, внимательному наблюдателю откроется единая, сопрягающая многими узлами и нигде не прерывающаяся связь, идущая от высшего Бога и до последнего остатка вещей; и это и есть золотая цепь Гомера...»].

⁴²⁰ *Exp. in Io.*, LW III, p. 71, n. 83: Экхарт различает здесь «*quattuor gradus entium in universo*» [«четыре ступени сущих в мире»], ставя над человеческими интеллектом «*intellectus angelicus, et si quis sit alius a materia et phantasmate liber, separatus*» [«ангельский интеллект и любой другой отделенный интеллект, свободный от материи и представления»].

⁴²¹ *Ibidem*, p. 52, n. 63.

⁴²² *Ibidem*, p. 91, n. 106.

⁴²³ *Serm. All.* 13, DW I, pp. 212–213. — *Entwachsen* [вырастать], посредством которого достигается ядро (*kern*) творений в Отцовстве, есть прерогатива природы, наделенной интеллектом, «*diu dû niht suochet weder diz noch daz, sonder si entwahset allem andern unde luofet alleine zuo der êrsten lûterkeit*» [«Те, кто не ищет ни этого, ни того, но вырос из всего иного и устремляется лишь к первой чистоте»] (Pf., Pr. CII, p. 334, ll. 8–11).

тварь, причастная только бытию, «*participat ex sui imperfectione in imperfectiori gradu participationis*» [«причастна, в силу своего несовершенства, наиболее несовершенной степени причастности»]⁴²⁴, ибо причастуемое бытие, о котором здесь идет речь, — это не *ipsum esse*, а универсальный атрибут всего сущего, *ens commune*, которое, как таковое, представляет собой лишь низший способ получения *esse* в аналогическом уподоблении Богу. Такое *ens* есть «пассивная возможность» бытия в качестве определенного нечего, более ограниченная в неодушевленных сущностях, более широкая в сущностях живых существ, расширяющаяся до бесконечности в сущностях, способных к умпостижению. Итак, это причастуемое бытие, разделяемое согласно различным модусам сущностей, принадлежит к логической структуре тварного: оно представляет собой сущностную определенность, которая принимает достоинство «бытия» лишь в общении с «самим бытием» — не причастуемым, но заключающим в себе всё, что существует благодаря ему. «Без бытия целый мир сто́ит не больше мухи, солнце — не больше уголька, мудрость — не больше невежества»⁴²⁵.

Сколь бы совершенными ни были тварные сущности как части тварного универсума, без *esse*, полученного *ab alio* (от производящей Причины), они всего лишь «тени», лишенности; они все равны между собой в «небытии в качестве творений». Они не могут явить то, что они суть, свое *id quod est*, сообразное «искусству» Творца, Слову-Образцу, явленному в творении, если не получают бытия: «*Per ipsum autem esse formantur, lucent et placent*» [«Через само бытие они оформляются, высвечиваются и являют себя»]⁴²⁶. Итак, сущности «оформлены» самим бытием, *ipsum esse*, без которого они не смогли бы стать сущими, *entia*, и участвовать в сущностных началах, коими определяются в качестве сущих неодушевленных, одушевленных или разумных. То же самое касается трансцендентальных атрибутов бытия — единого, истинного и благого, равно необходимых для сущностного оформления⁴²⁷. Иначе и быть не могло, ибо, по словам св. Августина, именно *esse*, «более внутреннее, чем сущность», дает субстанции имя *essentia*⁴²⁸. Что касается потенциальности вещей, «*quia nondum sunt entia*» [«поскольку они еще не стали сущими»], она тоже идет от Бога, «называющего несуществующее, как существующее» (Рим. 4, 17)⁴²⁹.

⁴²⁴ *Exp. in Io.*, LW III, p. 52, n. 63.

⁴²⁵ *Exp. in Eccl.*, текст, приведенный выше, прим. 332, гл. 5.

⁴²⁶ *Exp. in Gen.*, LW I, p. 211, n. 33 (ср. *ibidem*, p. 59).

⁴²⁷ См. выше, с. 345 (франц. текста). Ср. *Exp. in Io.*, 128^{vb}, ll. 32–35: «Notandum quod generaliter 'id quod est' ab alio, ut sit quod est, et omne quod perfectionis est in ipso est ipsi ab alio. Et sic ipsum se toto clarificat, honorificat, praedicat et laudat» [«Надлежит заметить, что, вообще говоря, 'то, что есть' от иного, является тем, что оно есть, и обладает всеми своими совершенствами от иного, и таким образом всем собой его являет, почитает, возвещает и восхваляет»].

⁴²⁸ *De moribus ecclesiae*, lib. II, c. 2, n. 2 (PL 32, col. 1346).

⁴²⁹ *Exp. in Io.*, LW III, p. 199, n. 238.

Способы получения *ipsum esse*, непосредственно подаваемого каждой сущности, не одинаковы, но различаются в зависимости от степени их богоподобия, потому что призыв Бога, Слово, Коим Он говорит к тварям и «речет Себя» в творении⁴³⁰, по-разному слышится всеми сущими: «*Loquitur, inquam, omnibus et omnia, sed alia ipsum audiunt, ipsi respondent sub proprietate esse, qua scilicet Deus est esse et ab ipso esse omnium; alia vero ipsum audiunt et suscipiunt verbum Dei ut est vita prima et vera, et ista sunt viventia omnia; suprema vero in entibus ipsum audiunt Deum non solum per esse aut per vivere et in vivere, sed per intelligere et in ipso intelligere; intellectio enim locutio illic idem*» [«Он речет, говоря я, ко всему и всё, но одни слышат Его и отвечают Ему со стороны бытия, то есть постольку, поскольку Бог есть бытие, и от него происходит бытие всяческих; другие же слышат Его и принимают слово Божье как изначальную и истинную жизнь, и таковы все живые существа. А высшие из сущих слышат самого Бога не только через бытие или через жизнь и в жизни, но и через умопостижение и в самом умопостижении, ибо здесь умопостижение и речь суть одно и то же»]⁴³¹. Речь Бога и ответ творения — эта внутренняя беседа, которую Майстер Экхарт сравнивает со зрительной формой, *species*, порожденной формой объекта и отраженной зеркалом⁴³², — выражает отношение образцовой причинности между божественным Словом и тварными сущностями, которые причастны Слову, являя себя сообразными своим вечным чтойностям. В самом деле, тварное *id quod est* соединяется со своей чтойностью в интимном объятии, в непосредственном общении высшего с низшим. Его не выразить внешним языком тварных вещей, который представляет собой лишь несовершенный след, аналогическое чувственное уподобление внутренней умопостигаемой беседе — един-

⁴³⁰ См. выше, гл. 2, БТ. 2003. Вып. 38. С. 190–193; гл. 4, БТ. 2012. Вып. 43–44. С. 219–220; гл. 5, с. 118–120.

⁴³¹ *Lib. Parab. Genes.*, С, f^o 35^{va}, ll. 36–45. Ср. *Exp. in Io.*, С, f^o 117^{va}, ll. 6–12: «*Omnibus omnia loquitur Deus, sed non omnes audiunt, secundum illud Psalmi: 'semel locutus est Deus duo haec audiui', id est multa duo enim primus numerus et multitudo. Loquitur ergo Deus semel perfecte, simul et omnia, sed non omnes nec omnia audiunt omnia, sed alia ipsum audiunt aliud et aliter, ut vita vel intellectus vel ut iustitia*» [«Бог сказал всем всё, но не все слышали, по словам Псалма (61, 12): 'Однажды сказал Бог, и дважды слышал я это', то есть множество раз, ибо два — первое число и множество. Следовательно, Бог однажды высказал совершенным образом одновременно всё. Однако не все и не всё слышат всё, но разные (сущие) слышат разное и по-разному: как жизнь, или как ум, или как праведность»].

⁴³² *Ibidem*, ll. 24–33: «*Exemplum est de speculo respondente et reperiunt specie et formam obiecti visibilis, ubi ipsa irradiatio sive gignitio imaginis est visibilis locutio, speculi vero repercussio est ipsius responsio sive locutio. Et haec sibi invicem loquuntur voce consona, in ipsa imagine, hinc inde genita, tamquam prole, ut sint duo in prole una spiritualiter et veraciter, sicut mas et femina duo in carne una corporaliter*» [«Пример тому — зеркало, отражающее в ответ образ и форму видимого объекта, где само излучение, или рождение, образа есть видимая речь, а зеркальное отражение — ответ, или речь зеркала. И так они согласно беседуют друг с другом в самом отраженном образе, рожденном, подобно потомству, от того и другого, дабы в потомстве двое поистине стали одним духовно, как мужчина и женщина становятся одним во плоти телесно»].

ственному истинному языку вещей, познаваемых в своем сущностном начале⁴³³.

Возникает некоторое замешательство перед новой загадкой этой внутренней беседы, которая, казалось бы, замещает аналогию унивокации в тайной глубине творений, где их сущности оформлены в непосредственной соотнесенности с божественной образцовой причинностью. Однако это затруднение легко устраняется, если обратиться к «когнитивному бытию», столь тесно связанному у Майстера Экхарта с образцовой причинностью⁴³⁴, и, в частности, к интенциональным формам (*species*), которые он рассматривает как «слова» или как «сынов», рожденных в познавательных способностях формами реальных объектов⁴³⁵. Прежде всего, напомним, что для тюрингского доминиканца умопостигаемые формы, принятые от единичных субстанций, по своему когнитивному содержанию не отличаются от «первых начал», или *semina scientiarum* [семян наук], в коих интеллект познает все вещи, обнаруживая их логосы-образцы *in abdito mentis* [в тайнике души]⁴³⁶. Но эти логосы излучаются из того единственного «Логоса», или «Семени», каковым является Слово Божье⁴³⁷ — начало причинности, которая формирует сущности творений, определяя их неизменные виды. Это и есть «внутренняя речь», которую Бог обращает ко всем вещам; их ответ — умопостигаемая форма, которую они посылают на уровень интеллекта, подобно зеркалу, отражающему образ того, кто в него глядит. Обращенная речь Бога и ответ твари, форма (*species*) как семенной логос, коим Слово полагает основание природе реальной вещи, и умопостигаемая форма, через которую вещь дает познать свою чтойность на уровне интеллекта, — все они равно принадлежат интенциональному бытию, первому *ut in transitu* [как преходящему], то есть когнитивной интенциональности⁴³⁸. Так вот,

⁴³³ *Ibidem*, С, f° 35^{rb}, ll. 29–39: «Haec autem locutio et collocutio, qua id quod est et quod quid est rerum quidditates sibi locuntur se osculantur et uniuntur suis intimis et intime, verissima, naturalis et dulcissima locutio est... Loquela enim et sermo exterior vestigium quoddam solum est et imperfectio et qualiscumque assimilatio analogice tantum, illius verae locutionis et allocutionis qua sibi locuntur et collocuntur superius et inferius immediate» [«Эта речь и беседа, посредством коей то, что есть, и чтойности вещей беседуют, соприкасаются и тесно и интимно соединяются друг с другом, есть подлиннейшая, природная и сладчайшая речь... А внешние говор и речь — всего лишь след, и несовершенство, и некое аналогическое уподобление той подлинной речи и беседе, которой между собой непосредственно беседуют и разговаривают высшее и низшее»].

⁴³⁴ См. выше, гл. 4, прим. 211–304.

⁴³⁵ См. выше, гл. 5, прим. 89–98.

⁴³⁶ См. выше, гл. 4, прим. 273–278.

⁴³⁷ См. выше, гл. 4, прим. 286–289.

⁴³⁸ Лестница Иоакова, *Lib. parab. Genes.*, p. 39^{va}, ll. 17–42: «Adhuc autem, quod angeli dicuntur distincti et binos, duos scilicet ascendentes et duos descendentes, videtur parabola esse quia causa descendit in effectum et e converso, effectus quasi ascendens in sua causa est dupliciter: secundum esse reale scilicet et secundum esse spirituale. Iterum etiam, utrumque istorum duobus modis. Quantum ad esse naturale quidem dupliciter: puta, vel secundum eandem rationem, ut in causis univocis, de quibus supra exposui, super illo: *Relinquet homo patrem et*

интенциональная форма, *procedens et genita* [исходящая и рожденная], чтобы репрезентировать посылающий ее объект, должна быть *idem in natura, differens in modo essendi* [той же по природе, отличной по способу бытия], что и реальная вещь, ее рождающая: «*hinc genita, illinc gignens*» [«с одной стороны, рожденная, с другой — рождающая»]⁴³⁹. Точно так же и Сын — Образ Отца, чрез Которого «всё начало быть», «Искусство» божественного Художника, — есть *unum, sed non unus* [одно, но не один] с Творцом мира⁴⁴⁰. Стало быть, во внутренней беседе Бога с творениями с обеих сторон имеется различие в способе бытия: божественная речь и тварный ответ отличны от реального бытия обоих собеседников. Вот почему они способны совпадать, соответствовать друг другу в беседе высшего с низшим, аналогической Причины с ее следствием, — беседе, которая ведется «*voce consona, in ipsa imagine, hinc inde genita, tamquam prole, ut sint duo in prole una spiritualiter et veraciter*» [«согласно... в самом отраженном образе, рожденном, подобно потомству, от того и другого,

matrem et adheret uxori suae; vel non secundum eandem rationem, sicut in causis analogicis, de quibus notavi prius, super illo: creavit deus caelum et terram. Quantum vero ad esse spirituale, similiter duobus modis, proportionaliter valde respondentibus activis in natura analogicis et univocis, suo siquidem modo causa descendit in effectum et effectus quasi ascendens est in causa sua secundum esse spirituale, per modum quiescentis, sicut archa in artifice. Et iste modus respondet directe agenti univoce in naturalibus. Secundo modo effectus est in causa et causa descendit in ipsum secundum omne spirituale non fixum neque per modum qualitatis passibilis haerendo et inhaerendo, sed tantum ut passio, in quonam scilicet fluxu fieri et transitu, puta in instrumentis artificis, ut forma arcae in dolabra. Et iste modus manifeste sapit naturam activorum et passivorum analogicorum in naturalibus. Hoc est ergo quod angeli traduntur quidem quatuor fuisse, sed tamen bini et bini» [«А сказанное об ангелах, что их четыре, причем попарно, то есть два восходящих и два нисходящих, представляется иносказанием. В самом деле, причина нисходит в следствие, и наоборот, следствие как бы восходит к своей причине двояко, а именно, согласно реальному бытию и согласно духовному бытию. И каждое из этих движений опять-таки осуществляется двумя способами. Что касается движения согласно природному бытию, оно двойственно: либо оно совершается согласно одной и той же формальной сущности, как в унивокальных причинах, о коих я говорил выше, толкуя слова: *Оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей* (Быт. 2, 24); либо согласно разным формальным сущностям, как в аналогических причинах, о коих я высказался выше, толкуя слова: *Сотворил Бог небо и землю* (Быт. 1, 1). Что же касается духовного бытия, это движение тоже осуществляется двумя способами, вполне соответствующими тем, что работают в природе аналогического и унивокального. Ибо одним способом причина нисходит в следствие согласно духовному бытию, а следствие как бы восходит к своей причине как покоящееся, подобно тому, как покоится ковчег в мастере. И такой способ прямо соответствует унивокальному деятелю в природных вещах. Вторым способом следствие пребывает в причине, и причина нисходит в следствие согласно всякому нефиксированному духовному бытию: не как пассивное качество, зависимое и укорененное, а как чистое претерпевание, в некоем текучем и переходящем становлении, словно в орудии мастера — так, как форма ковчега присутствует в резце. И такой способ явно соответствует природе активных и пассивных членов аналогии в природных вещах. Итак, вот что означает переданное о том, что ангелов четыре, но они разделены попарно»].

⁴³⁹ *Exp. in Io.*, С, f° 110^{ra} (текст приведен в прим. 97 к гл. 5).

⁴⁴⁰ *Exp. in IO.*, LW III, pp. 162–163, n. 194.

дабы в потомстве двое поистине стали духовно одним»]⁴⁴¹. Это уникальное «потомство», рожденное двумя собеседниками разного уровня, есть чтойность, оформленная Богом в Слове и явленная тварной вещью в ее *species intelligibilis*.

Совпадение, или тождество двух умопостигаемых содержаний — содержания призыва и содержания ответа, может иметь место лишь на одном и том же уровне, то есть в «сверхприродной» области интеллекта, доступной лишь тем сущим, которые наделены способностью умопостижения: единственным сущим, которые могут порождать «внутреннюю беседу» тварных вещей с Богом, постигая их чтойности⁴⁴². На уровнях причастности, низших в сравнении с интеллектом, творения остаются чуждыми, «внешними» их внутренней беседе с Богом, коей человек внимает вместо них. Бог «одинаково близок камню или куску дерева, но они об этом не знают. Если бы кусок дерева знал, насколько близок к нему Бог, как знает это ангел высшего чина, он был бы столь же блажен, что и ангел высшего чина. Человек блаженнее куска дерева... не потому, что Бог пребывает в нем, что он так близок к Богу и имеет Его в себе, но потому, что знает, насколько близок к нему Бог, и знает, что знает Бога»⁴⁴³. Коль скоро блаженство зависит от познания, можно предугадать, насколько важное место должно занимать двойное рождение образа в ду-

⁴⁴¹ См. выше, прим. 66.

⁴⁴² В том месте из *Lib. Parab. Gen.* о «внутренней беседе», из которого мы привели несколько фрагментов (см. текст, процитированный на с. 352 франц. текста и в прим. 64–67), Майстер Экхарт обращается к св. Августину, придавая словам *species, intentio* значение технических терминов, которого они не могли иметь у гиппонского епископа. Экхарт говорит (С, ф° 35^{va}, ll. 16–24): «Et hoc quod Augustinus X Confessionum dicit: 'interrogavi terram, mare, abyssos, caelum, solem, lunam, stellas', etc., et *ifra*: 'interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum'. Vocem suam non mutant, illi est speciem suam. Si tamen alius videat et videns interrogat, eodem modo omnibus apparens illi muta est, huic loquitur. Illi intelligunt, qui eius vocem acceptam foris intus cum veritate conferunt. Exemplum est de speculo...» [«Именно это говорит Августин в книге X *Исповеди* (VI, 9): 'Я спросил землю, море, бездны, небо, солнце, луну, звезды' и т. д.; и ниже: 'Моим вопросом была моя интенция, а их ответом — их интенциональная форма' (при употреблении указанных слов в нетерминологическом значении получаем обычный перевод этой фразы Августина: 'Моим вопросом было мое созерцание, а их ответом — их красота'. — Прим. пер.). Они не изменяют своего слова, то есть своей формы. Если же один ее видит, а другой, видя, спрашивает, она является всем одинаково, но для одного нема, а другому говорит. Постигают ее те, кто, приняв ее слово извне, вместе с истиной сводит его внутрь. Пример тому — отражение в зеркале...»]. Ср. *Исповедь*, X, 5, nn. 9–10. Внешняя речь, или «слово», адресованное чувствам, не выдерживает никакого сравнения с подлинной речью, которая остается тайной для сущих, не наделенных интеллектом (ll. 8–10): «Et haec est propriissima et dulcissima locutio, sermo vel verbum, cuius exterior locutio, sermo et verbum ignobile est» [«И это самая настоящая и сладчайшая речь, язык или слово, а внешняя речь, язык или слово низменны»].

⁴⁴³ Pf. *Serm. LXIX*, p. 221, ll. 11–20. Цитируя это место (исправленное в издании: Quint, *Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate*, 1955, p. 503) во французском переводе, мы изменили последнюю фразу: человек знает, *wie nahe er im* (Богу) *ist und daz er* (человек) *got wissende* [und minnende, удалено Квинтом] *ist* [«сколько он Ему (Богу) близок и что он (человек) Бога знает [и любит»].

ховной доктрине Майстера Экхарта, когда речь идет о единении человека с Богом.

Если и можно говорить об «унивокации» в тайной беседе высшего с низшим, она должна ограничиваться «когнитивным бытием», где «реальные» беседующие субъекты не встречаются лицом к лицу напрямую. Нельзя смешивать модусы постижения и обозначения вещей с модусом бытия, который им присущ⁴⁴⁴. В интенциональном порядке, то есть в порядке когнитивного бытия, понятие остается унивокальным, и это тождество понятийного содержания сохраняется в аналогии, которая, по словам Майстера Экхарта, есть «*id ipsum utrobique per prius tamen et posterius*» [«одно и то же в обоих, но как предыдущее и последующее»]⁴⁴⁵. В самом деле, мы видели, что отрицание собственного модуса атрибуции *per posterius* позволяет уклониться от унивокации, но не упразднить ее. Стало быть, он составляет необходимый элемент аналогии атрибуции, где одно и то же понятие принимает реальный смысл формы в главном «аналогате» и, «не становясь «эквивокальным» во второстепенных членах аналогии, придается им интенционально, по отношению к реальному субъекту атрибуции⁴⁴⁶. Всякий раз, когда *id ipsum* рассматривается не в его голом понятийном содержании, независимо от действия творения, то есть всякий раз, когда речь идет о Боге и твари, Экхарт прибегает к так называемой «анalogии атрибуции», чтобы отразить опасность унивокальной предикации. Стало быть, формальная или образцовая причинность, полагающая основание тварным сущностям, должна быть помещена в ту же аналогическую перспективу, так как она нигде не может быть изолирована от творческой производящей причинности, кроме как в плане «когнитивного бытия». С того момента, как речь заходит о конкретном тварном сущем, оно неизбежно оказывается принадлежащим к низшему уровню, нежели его абстрактный образец и его Образ (рожденный Сын), придающий сущностному образцу конкретность *in divinis* [в Боге]. Так, тварный «праведник», поскольку он тварный, не единосущен Праведности, к коей аналогически причастен, не равен ей, как равен нетварный «Праведник» — *Unigenitus* [Единородный] в Троице. Чтобы свести конкретного тварного причастника к его нетварному абстрактному началу, нужно совершить прыжок в область «когнитивной» унивокации, выполнив логическую операцию *in quantum* [«поскольку»], то есть удвоения, «редупликации», которая позволит отсечь, изолировать сущностные содержания от их реальных субъектов. Тогда можно будет сказать: «Праведник (тварный), поскольку он праведен (поскольку он есть сущность, независимая от “сотворимости” или “несотворимости”), есть сама праведность» (нетварный образец). «*Iustus enim, verbum iustitiae, est ipsa iustitia, infra Joh. 10: ‘ego et pater unum sumus’*»

⁴⁴⁴ *Exp. in Ex.*, LW II, p. 60, n. 55; ср. p. 87, n. 84. См. выше, прим. 292 к главе 5.

⁴⁴⁵ См. выше, прим. 351 к главе 5.

⁴⁴⁶ См. выше, гл 5, прим. 309–311.

[«Ибо 'праведный', от слова 'праведность', есть сама праведность, как сказано ниже, Ин. 10 (30): 'Я и Отец — одно'»]⁴⁴⁷. Так мы приходим к тринитарным отношениям, встречаясь с Сыном, Который «возвращается» к сущности Отца в Святом Духе⁴⁴⁸. Здесь мы узнаем первое, унивокальное «оформление», которое есть выведение конкретного из абстрактного и его сведение к абстрактному: божественное оформление, «преамбулу» изведения тварного бытия вовне. Это бытие рождается в аналогической соотнесенности конкретных причастников с абстрактным началом *esse, vivere, intelligere*.

Esse в порядке божественного абстрактного, заключающее в себе все модусы бытия, есть наиболее богатый аспект, первенствующий в совершенстве. Напротив, в порядке конкретного, в порядке тварных причастников, *ens commune* оказывается самым бедным понятием и занимает последнее место, уступая первенство мышлению, *intelligere*⁴⁴⁹. Но если перевернуть аналогию атрибуции, если собственный смысл бытия приписать творению, как мы это видели в «Парижских вопросах»⁴⁵⁰ и в немецкой проповеди «*Quasi stella matutina*»⁴⁵¹, то *intelligere* займет первое место не только *in comparatione ad participantem* [в отношении к причастному], но и *secundum se* [само по себе], как наиболее совершенная сторона чисто интеллектуальной Причины всего сущего: «*In principium enim 'erat verbum', quod ad intellectum omnino pertinet, ut sic ipsum intelligere teneat primum gradum in perfectionibus, deinde ens vel esse*» [«В начале было слово»: это относится к интеллекту вообще. Таким образом, самому мышлению отдается высшая степень в совершенствах, а затем идет сущее или бытие»]⁴⁵². В этой перспективе, в апофазе противопоставления, невозможно приписывать Богу бытие формально или реально, но только интенционально и виртуально⁴⁵³, постольку, поскольку Бог есть интеллект, который превышает бытия и содержит в своем Слове логосы-образцы тварных сущностей: «*Si in Deo est aliquid, quod velis vocare esse, sibi competit per intelligere*»⁴⁵⁴: если Бог, чистое *Intelligere*, содержит в себе *esse*, Он содержит его только в качестве «когнитивного бытия». Бытие в собственном смысле будет здесь «реальным бытием», которое принадлежит только твари — главному члену аналогии. Но этот путь восхождения к

⁴⁴⁷ *Exp. in Io.*, LW III, p. 41, n. 50.

⁴⁴⁸ См. выше, гл. 2.

⁴⁴⁹ См. выше, с. 184.

⁴⁵⁰ *Парижские вопросы*, см. выше, гл. 4, § 5.

⁴⁵¹ *Quasi stella matutina*, см. выше, *ibidem*.

⁴⁵² *Utrum in deo...*, LW V, pp. 42–43, n. 6.

⁴⁵³ *Ibidem*, pp. 40–41, n. 4. Ср. *ibidem*, p. 41, note 6, ссылку на Готфрида Фонтенского, который цитирует Генриха Гентского: «*Constat quod Deus se habet in ratione causae duplicis, scilicet formalis exemplaris et efficientis; primum autem respicit rerum essentias, secundum rerum existentias*» [«Очевидно, что Бог выступает в качестве двойной причины, а именно, формально-образцовой и производящей; но первое соотносится с сущностями вещей, а второе — с существованиями вещей»].

⁴⁵⁴ *Ibidem*, p. 45, n. 8.

всегда неподобному Богу соответствует, как мы видели⁴⁵⁵, ущербной точке зрения творений. Переворачивание этой аналогической перспективы окажется в то же время упразднением апофазы: если Бог реально есть полнота бытия, то нет такого *modus essendi*, в котором можно было бы отказать самому Бытию — *Ipsum Esse*: Единое Бытие невозможно было бы противопоставить ничему, даже Ничто, ибо в Ничто утверждается отрицание бытия. Стало быть, путь отрицательного богопознания неосуществим с того момента, как Бог занимает место главного члена в аналогии атрибуции.

Реальное *esse* Бога, тождественное *vivere* и *intelligere*, которые оно неразлично содержит в себе, в своем единственном совершенстве, превосходит модусы причастного бытия, от *ens commune*, простирающегося на все *entia*, до рода живых существ, включающего в себя растения и животных; равным образом превосходит оно все виды разумных живых существ, то есть людей и ангелов, хотя они способны его познавать. В немецкой проповеди «*In occisione gladii mortui sunt*»⁴⁵⁶, посвященной мученикам, «потерявшим жизнь, но обретшим бытие», Экхарт сначала говорит о бытии в порядке сущностной причастности, где «*познание выше жизни или бытия*», а затем обращается к «Бытию в нем самом»: «*Если рассматривать его в чистоте, оно превышает познания или жизни, ибо в силу одного того, что оно обладает бытием, оно также обладает познанием и жизнью. Мученики потеряли жизнь, но обрели бытие*». Обрести бытие, которое богаче жизни и постижения, означает отказать от своей «собственной природы» причастника, ограниченной особой сущностью и сведенной к определенному способу принятия бытия; означает отделиться от нее, чтобы принять Бытие в его полноте. Нужно «умереть» для себя, уничтожиться в своей сущностной определенности к «тому или этому»⁴⁵⁷ и прилепиться только к «неразличному» *ipsum esse*, приняв его в абсолютной Форме *esse*, коей взыскует все сущее: в форме «безмодусной» Божественности. Обрести Бытие означает оказаться единым с Богом во Христе, Который, восприняв человеческое естество, дает принявшим Его «власть быть чадами Божиими» [Ин. 1, 12]. Чадами, не ведающими ничего, кроме Бога, и принимающими бытие-одним с единственным предметом своего познания⁴⁵⁸.

⁴⁵⁵ См. выше, гл. 4.

⁴⁵⁶ Pr. 8 (Pf., Pr. LXXXII), DW I, pp. 129–130.

⁴⁵⁷ *Serm. Lat.* XXV, 2, LW IV, p. 242, n. 266: «*Abnegatio proprii est abnegatio creaturae sive huius et huius. Hoc enim et hoc proprium est creaturae*» [«Отказ от собственного есть отказ от твари, или от того или этого. Ибо тварь есть то или это собственное»].

⁴⁵⁸ *Exp. in Io.*, p. 94–95, n. 110; p. 92, n. 107.

4. Богословие Образа и обоживающие трансформации

Бог действует в творениях «*per ipsum esse et sub ratione esse*» [«через само бытие и в качестве бытия»]; Его творящее и сохраняющее действие есть «нераздельное дело Троицы», ибо *esse* у трех Лиц одно⁴⁵⁹. Стало быть, *Esse* как форма творящего действия — это Божественность, общая всем трем Лицам. Хотя Божественность представлена во всех сущностях, которые получают *esse*⁴⁶⁰, «способность к Богу» дана лишь умным творениям, сотворенным по Его образу, «*ad ymaginem totius substantie Dei*» [«по образу всецелой субстанции Бога»], а не только по подобию «чему-либо в Боге», «*in ydea alicuius in Deo*»⁴⁶¹ [«идее чего-либо в Боге»]. «*De ratione enim ymaginis est quod sit expressiva totius eius plene, cuius ymago est, non expressiva alicuius determinati in illo*» [«Образу же свойственно целиком выражать все то, образом чего он является, а не что-то определенное в нем»]⁴⁶². Будучи сотворен «по образу», а не по одному лишь «подобию» Бога, и призван к единению, человек должен преодолеть то отношение следствия к идеальной причине, которое служит основанием его чуждости в Слове и его природы в мире, где человеческий вид занимает определенное место в иерархии *entia*. Он должен стремиться к более высокой оформленности, чем та, которой определяется его естество в тварном мире: к «сверхъестественной» трансформации, по ту сторону «начал» (вида, рода, *ens commune* — общего сущего), конституирующих его сущность здесь, на земле. Чтобы стать «обоженным», человек должен преобразиться «в тот же образ» (2 Кор. 3, 18), в каком Христос есть Сын Божий. В самом деле, один и тот же «образ», или один и тот же «сын», делает Христа Сыном Божиим по природе и наделяет «человека праведного и обоженного» богосыновством по усыновлению⁴⁶³. Как мы видели, пример образа в зеркале, призванный проиллюстрировать идеальное отношение тварных сущностей к божественному искусству, или Слову, которое они являют,

⁴⁵⁹ *Exp. in in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 344.

⁴⁶⁰ *Exp. in Io.*, LW III, p. 199, n. 238: «*Deus autem esse est, et ab ipso immediate omne esse. Propter quod ipse solus illabitur rerum essentiis*» [«Бог же есть бытие, и от Него непосредственно берет начало всякое бытие. Поэтому Он один проникает в сущности вещей»]. Ср. *Serm. lat. XXIX*, LW IV, p. 264, n. 296.

⁴⁶¹ *Exp. in Gen.*, 2 редакция, C, f. 12^{va}, ll. 12–16: «*Creavit Deus hominem ad ymaginem suam, non alicuius sui, ad ymaginem Dei, non alicuius in Deo. Et Augustinus dicit quod anima eo ymago est, quo capax Deo est, capax perfectionum substantialium propriarum divine substantiae...*» [«Сотворил Бог человека по образу Своему, не чего-либо в Себе; по образу Бога, не чего-либо в Боге. И Августин говорит, что душа постольку есть образ, поскольку способна к Богу, способна к субстанциальным совершенствам, присущим Божественной субстанции...»]. Ср. *Exp. in Io.* Ср. 121^{rb}, ll. 21–39.

⁴⁶² *Ibidem*, C, f. 12^{va}, ll. 20–23. Ср. *ibidem*, f. 12^{rb}, ll. 54–56: «*Natura vero intellectualis, ut sic, potius habet ipsum Deum similitudinem quam aliquid quod in Deo sit ydeale*» [«Умная природа, как таковая, скорее обладает подобием самому Богу, нежели чему-то идеальному, что пребывает в Боге»].

⁴⁶³ *Exp. in I.*, LW III, p. 104, n. 119. Ср. *ibidem.*, pp. 90–91, n. 106; pp. 101–102, n. 117.

когда дают себя познать⁴⁶⁴, нагружается здесь новым смыслом. Теперь речь идет уже не о формировании сущностей через причастность к семенной причине-образцу в Слове, но об обоживающей трансформации, которая есть первый плод воплощения Сына Божия: «*Quod homo sit per gratiam adoptionis quod ipse est per naturam*»⁴⁶⁵. «Подобно тому как зеркала, в наиболее возможном количестве помещенные перед лицом человека, все принимают нумерически тождественную форму одного и того же лица, так все праведные, и каждый из них, праведны одной и той же праведностью, будучи вполне и абсолютно сформированы, оформлены и трансформированы в одну и ту же праведность. Они (все) не смогли бы быть унивокально праведными, ни каждый из праведников не был бы поистине праведным, если бы в самой себе праведность была одной, а в праведном — другой»⁴⁶⁶.

Выражение *univoce iusti* [унивокально праведные] не должно нас смущать⁴⁶⁷, так как оно относится не к отношению между праведниками и праведностью. Речь идет об унивокальности праведных между собой и с «первым Праведником», то есть Христом, ибо Сын Божий сделался соприродным людям через восприятие их естества⁴⁶⁸. Отношение праведника к праведности (конкретного Бога к абстрактному Божеству, как можно было бы сказать, если воспользоваться рискованной терминологией Гильберта Порретанского), может быть унивокальным только применительно к Сыну Божию⁴⁶⁹. Это отношение остается унивокальным в

⁴⁶⁴ См. выше, прим. 66 настоящей главы.

⁴⁶⁵ «Чем человек является по благодати усыновления, тем Он является по природе». *Exp. in Io.*, LW III, p. 90, n. 106.

⁴⁶⁶ *Ibidem*, p. 104, n. 119.

⁴⁶⁷ См. выше, прим. 98 к настоящей главе.

⁴⁶⁸ *Ibidem*. Cp. 105^{va}, ll. 39–44: «Secundo notandum quod Deus verbum assumpsit naturam, non personam hominis. Circa quod notanda sunt quinque. Primo quidem, quod natura est nobis omnibus equaliter communis cum Christo univoce, ex quo datur fiducia quod, sicut in ipso sic et in quolibet nostrum, propter 'verbum caro factum est' et habitare in nobis» [«Во-вторых, следует заметить, что Бог Слово воспринял человеческую природу, не личность. Относительно чего надлежит сделать пять замечаний. И первое — то, что природа является равно и соименно общей всем нам и Христу, на основании чего мы верим, что, какова она в Нем, такова и в каждом из нас, по той причине, что 'Слово стало плотью' [Ин. 1, 14] и обитало в нас»]. Cp. *Pròces de Cologne*, in *Archives...*, I, p. 180: «Filius assumpsit non personam humanam, sed naturam. Ex quo igitur natura humana communis est», etc. [«Сын воспринял не личность человека, а природу. Отсюда следует, что человеческая природа является общей» и т. д., как было сказано выше (с. 179 франц. текста)»]. Cp. *ibidem*, p. 231: «Humanam naturam assumpsit verbum ex intentione prima, hanc tamen naturam, scilicet in Christo, propter totam speciem humanam. Assumendo igitur ipsam naturam, in ipso et per ipsum contulit gratiam filiationis et adoptionis omnibus hominibus, mihi tibi et quilibet participantibus univoce et equaliter ipsam naturam» [«Слово восприняло человеческую природу как единичное сущее, но восприняло ее, то есть природу во Христе, ради всего человеческого рода. Итак, восприняв эту природу, Слово в ней и через нее сообщило всем людям благодать сыновства и усыновления: мне, тебе и кому угодно, кто соименно и равно причастен к самой природе»].

⁴⁶⁹ Cp. *Pròces de Cologne*, in *Archives...*, I, p. 186: «Haec tamen, bonus et bonitas sunt in filio,

воплощении, потому что Сын воспринял не личность, но природу человека⁴⁷⁰: Христос есть божественная личность в двух природах, единосущная Отцу по своему божеству (= праведности) и единосущная нам по своему человечеству (как таковому, лишенному праведности). Как видим, Майстер Экхарт здесь строго хранит верность халкидонскому догмату⁴⁷¹. Хотя человеческие личности унивокальны Сыну Божию (= Праведнику) в отношении воспринятого Им человечества, они не унивокальны Ему в отношении Его божества. Стало быть, вследствие факта воплощения люди не становятся унивокально «божественными» (или «сынами», соименными праведности)⁴⁷², но обретают «власть быть чадами Божиими» (Ин. 1, 12) в новом — аналогическом — отношении, которое уже не является отношением творения. В самом деле, речь идет уже не о «формировании» человеческой сущности по «подобию» причине-образцу — «некоей определенной вещи в Боге», а о «реформации» или «трансформации» «в тот же образ» (2 Кор. 3, 18), не имеющий иного образца, кроме всецелого божественного Бытия, то есть самой Сущности Бога. Сын есть природный образ Отца, потому что Его рождение — это «простая» «формальная» «эманация», «переливание целостной Сущности»⁴⁷³; человек же пребывает «по образу Божию», «по образу всецелой Троицы», ибо должен достигнуть «природного подобия» с Богом через «второе рождение»⁴⁷⁴. Естественное рождение единственного Сына и второе рождение — по благодати — приемных сынов имеют одно и то же формальное начало: всецелое Бытие Бога, или божественную Сущность, ставшую действенной, рождающей, в лице Отца. Но «второе рождение» человека не имеет той простоты естественного рождения, которую имеет «Сын по природе»: оно подразумевает обитание Христа в душе и освящение от Святого Духа⁴⁷⁵, то есть согласное действие двух

spiritu sancto et patre unum univoce. In Deo autem et nobis, qui boni sumus, sunt analogice unum» [«Но эти 'благой' и 'благость' пребываю в Сне, Святом Духе и Отце как соименно единое. В Боге же и в нас, благих, они пребывают как единое по аналогии»]. Ср. *ibidem*, p. 240, n. 36: «*Homini iusti, in quantum iustus, totum esse est ab esse Dei, analogice tamen. Constat enim quod nemo iustus est nisi a iustitia, sicut nec album nisi ab albedine, secundum illud: 'michi vivere Christus est' (Philip. 1, 21); et iterum: 'vivo ego, iam non ego, vivit in me Christus' (Gal. 2, 20)*» [«В праведном человеке, поскольку он праведен, все бытие — от Божественного бытия, но по аналогии. Ибо известно, что никто не праведен, кроме как от праведности, подобно тому как ничто не бело, кроме как от белизны, согласно сказанному: 'Для меня жизнь — Христос' (Флп. 1, 21), и еще: 'И уже не я живу, но живет во мне Христос' (Гал. 1, 20)»].

⁴⁷⁰ См. тексты, приведенные в примечании 102.

⁴⁷¹ [В рукописи стоят только следующие слова: критика о. Тери...]. — Прим. изд.

⁴⁷² *Prôces de Cologne*, in *Archives...*, I, p. 219: «*Constat etiam quod eodem quo Deus est Deus, homo est divinus analogice. Nec enim quis est divinus sne Deo, sicut nec album sine albedine*» [«Известно также, что человек является божественным по аналогии с тем, через что Бог является Богом. Ибо никто не божествен без Бога, как ничто не бело без белизны»].

⁴⁷³ *Serm. lat.*, XLIX, 3, LW IV, p. 511, p. 425, n. 511.

⁴⁷⁴ *Exp. in Io.*, LW III, p. 107, n. 123.

⁴⁷⁵ *Ibidem*, p. 105, n. 120.

божественных Лиц, посланных в мир. Именно в таком смысле, вне всякого сомнения, надлежит понимать то место, где Экхарт противопоставляет «Образ Отца» и второе рождение «по образу всецелой Троицы»⁴⁷⁶.

Заново рожденные люди хотя и являются «сынами Божиими» по благодати, однако они не унивокально тождественны *Unigenitus* [Единородному], рожденному от одного лишь Отца: они суть *quasi unigeniti* [как бы единородные]⁴⁷⁷. Это никоим образом не исключает ни «преобразования в тот же образ», ни неразрывного единства сынов по усыновлению с Сыном по природе; просто мы обязаны рассматривать отношение человеческих личностей к божественному Лицу единственного Сына по правилам аналогии атрибуции. После Кельнского процесса Майстер Экхарт должен был высказываться по этому вопросу с абсолютной ясностью⁴⁷⁸.

«*Non putandum est quod alio et alio filio Dei iusti quique sint filii Dei, sed sicut omnes boni ab una et eadem bonitate analogice boni sunt, et sicut unus est Deus in omnibus per essentiam, sic unus est filius Deus in omnibus filiis adoptionis, et illi per ipsum et in ipso sunt filii analogice, sicut supra frequenter ostensum est. Exemplum est in ymaginibus genitis in multis speculis ab una facie intuentis, ubi omnes ymages ille, secundum quod ymages, sunt ab ipsa una ymagine que est facies intuentis*» [«Не следует думать, что всевозможные праведники являются сынами Божиими через разных Сынов Божиих, но как все благие называются благими по аналогии от одной и той же благодати, и как един Бог во всем по сущности, так во всех сынах по усыновлению пребывает один Сын Божий, и через Него и в Нем они суть сыны по аналогии, как было неоднократно показано выше. Пример тому можно увидеть в образах, возникающих во многих зеркалах от одного лица смотрящегося: все эти образы, как таковые, происходят от того единого образа, каковым является лицо смотрящегося»].

Но пример с образом перед зеркалом, как представляется, заключает в себе еще одну идею — внешнего отношения, которое не подобает новой аналогической связи человека с Богом во Христе. Поэтому Майстер Экхарт вносит сюда поправку, добавляя последнее замечание к своей защите:

«*Nec est putandum quasi ipse filius Dei, Deus, sit aliquid extrinsecum sive distans a nobis ad quod analogemur, sicut est ymago obiecta speculis, sed ipse utpote Deus indivisus et unicus per essentiam intimus est et proximus unicuique nostrum, 'in ipso vivimus, movemur et sumus', Act. 17 (28)*» [«И не следует думать, будто сам Сын Божий и Бог, с Которым мы связаны по аналогии,

⁴⁷⁶ *Serm. lat.*, XLIX, 3, LW IV, p. 427, n. 512: «Patet iterum quod filius, imago, est in patre et pater in ipso... Patet septimo quomodo 'imago', filius, 'primogenitus', est 'omnis creaturae' unum cum patre et spiritu sancto principium» [«Во-вторых, ясно, что Сын, образ, пребывает в Отце, и Отце в Нем... В-седьмых, ясно, как именно 'образ', Сын, 'первородный' есть начало 'всей твари', единое с Отцом и Святым Духом»].

⁴⁷⁷ *Exp. in Io.*, p. 107, n. 123.

⁴⁷⁸ *Ed. Théry, in Archives...*, I, p. 267. Мы изменили пунктуацию о. Тери, убрав запятую после *filio Dei* и, наоборот, вставив запятую после *bonni sunt*.

есть нечто внешнее, отделенное от нас, словно образ, помещенный перед зеркалом; но, как нераздельный и единый по сущности Бог, Он близок каждому из нас и пребывает внутри нас, 'ибо мы Им живем и движемся и существуем', Деян. 17, 28»]⁴⁷⁹.

Тема «Образца Отца» (божественного Лица Сына) и «сотворенного по образу Божьему» (тварной личности человека) превосходит доступный всем прочим творениям уровень «подобия» и подражания Слову как образцу⁴⁸⁰. Так что это отношение может быть помещено только на «сверхъестественный» уровень интеллекта⁴⁸¹, на уровень «единства» и единения с Богом: уровень, доступный человеку, сотворенному «по образу всецелой субстанции Бога», «*et sic non ad simile sed ad unum*» [«и, стало быть, не по подобному, а по единому»]⁴⁸². Но Единое при-

⁴⁷⁹ *Ibidem*, p. 268.

⁴⁸⁰ *Serm. lat.* XLIX, I, LW IV, p. 422, n. 506: «'Primogenitus omnis creaturae' id est propositus omni creaturae ut exemplar, qui se assimilet, sicut pictor imaginem proponit discipulo, cui similem operetur. Unde similitudo secundum Augustinum est in omni creatura, imago vero solum in intellectuali» [«Первородный из всякой твари» означает предложенный всякой твари как образец для подражания, точно так же, как живописец предлагает ученику образ, дабы тот нарисовал ему подобный. Поэтому подобие, согласно Августину, присутствует во всякой твари, тогда как образ — только в наделенной интеллектом»). Ср. св. Августин, *De Trinitate* XI, с. 5, n. 8 (PL 42, 991): «Non sane omne quod in creaturis aliquo modo simile est Deo, etiam eius imago dicenda est, sed sola qua superior ipse solus est» [«В самом деле, не все из творений, что некоторым образом подобно Богу, следует называть также Его образом, но только то творение, выше которого — лишь сам Бог»].

⁴⁸¹ О «сверхъестественном» интеллекте см. гл. III, § 12.

⁴⁸² *Exp. in Io.* (ср. 121^{rb}, ll. 21–39): «Unum, ut iam sepe dictum est, appropriatur patri. Sciendum igitur quod omnis creatura citra hominem facta est ad similitudinem Dei, in ydea alicuius in Deo. Homo autem creatus ad ymaginem totius substantie Dei, et sic non ad simile sed ad unum; 'Deus' autem 'unus est', Deuter. 6 et Galat. 3, ydea vero plures sunt, etiam simile semper plurium est. Tunc sic: 'ad loca unde exeunt flumina revertuntur', Eccles. I, et, sicut ait Boetius 3, De Consolatione <metr. II> 'reditur<que> suo singula gaudient'. Sed omnia creatura citra hominem exit producta in esse sub ratione similitudinis et propter hoc repetitit Deum et sufficit ipsi esse 'similem Deo' homini autem, cum sit factus ad ymaginem totius unius substantie Dei et sit in esse productus sub ratione unius totius, non sufficit recursus ad simile, sed recurrit ad unum unde exivit, et sic solum sibi sufficit. Et hoc est quod hic dicitur: 'ostende nobis patrem', — id est unum — 'et sufficit nobis' (Io. 14, 8). Infra, 17: 'exivi a patre et vado ad patrem'; Psalmus (18, 7): 'a summo celo egressio eius et occursus eius usque ad summum eius'» [«Единое, как уже неоднократно было сказано, есть свойство Отца. Итак, надлежит знать, что всякое творение, кроме человека, сотворено по подобию Бога, в подражание идее чего-либо в Боге. Человек же сотворен по образу всецелой субстанции Бога и, таким образом, не по подобному, а по единому; 'Бог' же 'един есть', Втор. 6, 4 и Гал. 3, 20, а идеи множественны, и подобное всегда множественно. Далее, сказано: 'К тому месту, откуда реки текут, они возвращаются', Еккл. 1, 7; и, как говорит Боэций в третьей книге «Об утешении философии», и возвращением, которому радуются единичные» творения. Но всякое творение, кроме человека, было произведено к бытию с точки зрения подобия и поэтому повторяет Бога, и ему достаточно быть «подобным Богу»; человеку же, поскольку он был создан по образу всецелой единой субстанции Бога и произведен к бытию с точки зрения единого целого, недостаточно обращения к подобию, но он обращается к единому, из которого вышел, и только так довольствует себя. Именно это имеется в виду, когда говорится: 'Покажи нам Отца', то есть единое, 'и довольно для нас', Ин. 14, 8. И ниже, 16, 28: 'Я исшел от

писывается Отцу, Который рождает Образ-Сына и творит человека «по образу», дабы подчинить его единству, а не только подобию, как все прочие творения, лишенные интеллекта. Следовательно, в сотворении человека присутствует момент, делающий его, так сказать, естественно сверхъестественным: не только потому, что интеллектуальная способность позволяет человеку выходить за пределы природного бытия универсума, но также — и прежде всего — потому, что только наделенные интеллектом сущие способны принимать «вторичную», в собственном смысле сверхъестественную благодать. Эта *gratia gratum faciens* [освящающая благодать] не принадлежит к внешнему действию, общему всем трем божественным Лицам, ибо она «происходит от Бога со стороны личностных и ноциональных* свойств»⁴⁸³. Поскольку эта благодать призвана привести человека «к Единому» Отца, она есть «благодать возвращения» в Бога: «*consistit in quodam refluxu sive regressu in ipsum Deum*» [«состоит в некоем обратном течении, или возвращении, в самого Бога»]⁴⁸⁴. Ее «ноциональное» происхождение связывает ее с «внутренней глубиной Отца» («*radicem habens in ipso patris pectore intimo*»), откуда она изливается вместе с рождением Сына-«Образа» («*gratia est ebullitio quaedam parturitionis filii*»)⁴⁸⁵, чтобы «в тот же образ» преобразить сотворенных «по образу» людей. Стало быть, по отношению к человеческим личностям, принимающим эту благодать, она оказывается «подтверждением, уподоблением или, лучше сказать, преобразованием души в Боге и с Богом»⁴⁸⁶. Она есть *confirmatio* [подтверждение], потому что творение «по образу Божию» обретает свой истинный смысл в принятии благодати; она есть *configuratio* [уподобление], по-

Отца... и иду к Отцу»; и Пс. 18, 7: 'От края небес исход его, и шествие его до края их'»].

* Ноциональное свойство (*proprietas notionalis* = *notio*) — схоластический термин для обозначения свойства, принадлежащего не всем Лицам Троицы, а лишь одному или двум (прим. перев.).

⁴⁸³ *Serm. lat.* XXV, 1 (*Gratia Dei sum id quod sum*), LW IV, pp. 233–234, n. 258. — «Первичная благодать» (*gratia data*), то есть благодать творения, «*procedit a Deo sub ratione et proprietate entis sive boni potius*» [«происходит от Бога со стороны свойства сущего, или, скорее, блага»]. В самом деле, Экхарт полагал, что Сущность — а именно, божественная Сущность, как таковая — «*non generat, sed nec creat nisi in supposito*» [«не рождает и не творит, кроме как в суппозитуме»] [Суппозитум; лат. *suppositum* — здесь: индивидуальный носитель общей сущности. — Прим. перев.]. Благо считается свойством третьего Лица Троицы; однако, поскольку *bonum* [благо] представляет собой последний из «трансцендентальных атрибутов», определяющих Бытие, благодатный акт творения представляет собой не ноциональное свойство Святого Духа как последнего «суппозитума», а общее действие трех Лиц, в коих Сущность одновременно действует как единое, истинное и благое. Напротив, *ratio unius* [свойство единого] или *ratio veri* [свойство истинного] сами по себе нельзя было бы отнести к «нераздельному действию» Троицы, хотя «Единое» Отца и является первоначалом всякого внутреннего и внешнего продуцирования.

⁴⁸⁴ *Ibidem*, p. 237, n. 259.

⁴⁸⁵ *Serm. lat.* XXV, 2 (о том же авторитетном высказывании), *ibidem*, p. 239, n. 263. Ср. *Serm. all.* LXIV, Pf. p. 201, ll. 8–11.

⁴⁸⁶ *Ibidem*,

тому что «праведность и прочие добродетели», которые можно назвать хабитусами, представлены прежде всего в душе, которая принимает благодать как «своего рода актуальное уподобление» в праведность и в Бога, не будучи «чем-то оформленным и постоянным». Подобное расположение, *habitus*, «утверждено и укоренено в добродетельных»⁴⁸⁷. Наконец, благодать есть, прежде всего, «*transfiguratio animae in Deum et cum Deo*» [«преображение души в Бога и с Богом»], ибо она наделяет душу *esse divinum* [божественным бытием]⁴⁸⁸. Выражение «с Богом»⁴⁸⁹ остановится понятным из текстов, в которых Мастер Экхарт сближает «преображение души в Бога» с человеческой природой Христа, преобразенной на горе Фавор (Мф. 17, 1–8; Мк. 9, 1–8; Лк. 9, 27–36). Вместе с Христом человек переходит от подобия к единству «того же образа»: «*Similis est Deo, qui nullo creato assimilatur, qui nulli habenti simile vel similitudinem assimilatur, scilicet qui reliquit omnia, qui transfiguratur in monte cum Christo. Dei enim proprium est non habere similem aut simile. Cor. 3: 'nos autem revelata facie (in eandem imaginem transformatur)'*» [«Подобен Богу тот, кто не уподобляется ничему тварному, кто не принимает сходства ни с чем, что имеет подобное или подобие, то есть совлекся всего; кто преобразается на горе со Христом. Ибо Богу свойственно не иметь подобного или подобия, 2 Кор. 3, 18: 'Мы же все, открытым лицом...' (преобразаемся в тот же образ)»]⁴⁹⁰. Благодать именно потому наделяет нас «*esse unum cum Deo, quod est plus assimilatione*» [«единым бытием с Богом, которое больше подобия»], что во Христе, воспринявшем общее всем нам человеческое естество, нет другого бытия, *esse*, кроме *esse divinum* [божественного бытия]⁴⁹¹, «через которое Он есть

⁴⁸⁷ *Exp. in Sap.*, in *Archives*, III, p. 369.

⁴⁸⁸ *Exp. in Io.*, C. f. 119^{va}, ll. 15–20: «...gratia, cum sit in essentia animae, non in potentia, secundum doctores meliores, non operatur proprie nec immediate per se miracula vel opera exteriora, sed per se dat esse divinum, secundum illud (1) Corinthiorum (15, 10) 'gratia Dei sum id quod sum', et Rom. 6: 'gratia Dei vita' vivere autem viventibus est esse. Gratia igitur per se dat esse divinum» [«...благодать, пребывая в сущности души, а не в потенции, согласно лучшим учителям, сама по себе, непосредственно и в собственном смысле, не производит чудес или внешних дел, но дает божественное бытие, согласно сказанному (1 Кор. 15, 10): 'Благодать Божию есмь то, что есмь', и в Рим. 6, 23: 'Дар Божий — жизнь', а жизнь в живых существах и есть бытие. Итак, благодать сама по себе дает божественное бытие»].

⁴⁸⁹ Эрнст Бенц, смущенный этим выражением, перевел это место из *Serm. lat.* XXV, 2, связав *cum Deo* с *configuratio*: «Für den, der sie empfängt, ist die Gnade eine Festigung, eine Gleichgestaltung der Seele mit Gott oder vielmehr deren Umgestaltung in Gott [«Для того, кто принимает благодать, она служит укреплению, уподоблением души Богу или, вернее, ее преобразованием в Бога»]. Чтобы убедиться в том, что такая трансформация грамматически не оправдана, достаточно обратиться к латинскому тексту: «*in respectu suspicientis gratiam gratia est conformatio, configuratio sive potius transfiguratio animae in Deum et cum Deo*». *LW* IV, p. 240, n. 263.

⁴⁹⁰ *Serm. lat.* XL–IV, 1, *LW* IV, p. 367, n. 437. Ср. *Serm. lat.* XLIX, 2, *ibid.*, p. 424, n. 509.

⁴⁹¹ *Serm. lat.* XXV, 2, *LW* IV, p. 240, n. 263. В наброске к проповеди это кратко выражено так: «Secundo dat esse unum cum Deo, quod est plus assimilatione. Nota quomodo verbum assumpsit naturam, quae est aequaliter ad omnem hominem. In Christo autem non est aliud

Сын Божий»⁴⁹². Так сотворенный по образу Божию человек, совлекишись всего и отрехшись от «своего собственного естества», становится по благодати усыновления тем, чем Христос, Сын Божий, является по Своей божественной природе⁴⁹³.

Утверждение Майстера Экхарта: *«in ipso Christo homine non est aliud esse praeter esse divinum quo est Filius Dei»* [«в самом Христе-человеке нет другого бытия, кроме божественного бытия, через которое Он есть Сын Божий»] — не монофизитский тезис, как могло бы показаться. Здесь тюрингский доминиканец опять-таки рассуждает в духе халкидонского догмата, который велит признать в воплощенном Сыне Божьем не только двойственность природ, но и единство ипостаси. В том же духе св. Фома Аквинский утвердительно отвечал на вопрос: *«Utrum in Christo sit tantum unum esse»* [«Одно ли бытие во Христе»]: так как во Христе лишь одна ипостась, Он есть *ens subsistens* [субсистентное сущее], выполняющее единый акт существования, которое может быть только *esse divinum* [божественным бытием]⁴⁹⁴. Таким образом, эту богословскую проблему оба доминиканца решают одинаково, несмотря на заметное различие в их философии бытия: для Экхарта чисто божественное *esse* в человеке Христе — не акт существования единого *ens* [сущего], а скорее *quo est* [«то, через что»] Сына Божьего, коим оформляется воспринятая божественным Лицом человеческая природа. Речь идет о Сущности: она совершает свое действие в «суппозите»^{*} Отца, который вечно рождает Сына. Будучи причиной-образцом для *gignitio imaginis* [рождения образа] (тем «образцом», от которого Образ получает свое бытие)⁴⁹⁵, Сущность и есть божественное сыновство, в силу которого Христос рождается как единственный Сын Божий — и в божественном, и в человеческом естестве. Поскольку Христос-человек не является другой личностью, отличной от Слова, через коего все «начало быть» [Ин. 1, 3], постольку Бытие и все божественные совершенства будут равным образом подобать «воспринятому человеку». Так что можно было бы сказать, что этот отрок сотворил и творит светила⁴⁹⁶. Итак, единое бытие со Христом является для

esse quam esse divinum» [«Во-вторых, она (благодать) дает единое с Богом бытие, которое больше подобия. Заметь, каким образом Слово восприняло природу, которая равно пребывает во всяком человеке. Во Христе же она не есть другое бытие, нежели бытие божественное»].

⁴⁹² *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 370: «Et iterum quod in ipso Christo homine non est aliud esse praeter esse divinum quo est filius Dei. Unde Joh. cap. 5: 'Pater meus usque modo operatur et ego operor'» [«Во-вторых, в самом Христе-человеке нет другого бытия, помимо божественного бытия, через которое Он есть Сын Божий. Поэтому сказано в Ин. 5, 17: 'Отец Мой доныне делает, и Я делаю'»]. Ср. *Exp. in Io.*, C. f. 112^в, ll. 19–28.

⁴⁹³ См. выше, прим. 99. Ср. Pf., *Pred. LVIII*, p. 184, l. 36 — p. 185, l. 9.

⁴⁹⁴ *Super Sent.*, III, d. 6, q. 2, a. 2 (éd. Mandonnet-Noos, t. III, pp. 237–240); *Sum. theol.*, III, q. 17, a. 2.

^{*} См. прим. 117.

⁴⁹⁵ *Exp. in Io.*, LW III, pp. 19–20, nn. 23–25.

⁴⁹⁶ *Exp. in Io.*, C. f. 112^в, ll. 19–28: «Sic ergo verba premissa exponuntur de patre et filio

Майстера Экхарта тем божественным *quo est*, которое придает Христу форму Сына Божьего. Это вновь напоминает нам о попытке Гильберта Порретанского различить в Боге абстрактную форму, или Божество, *qua est Deus* [через которое существует Бог], и конкретные Лица Троицы. В самом деле, что такое эта «формальная эманация», как не сообщение формы, помимо действия производящей или целевой причинности; не чистое оформление, в силу которого Сын рожден как тот же самый Бог, субстанциально тождественный Отцу⁴⁹⁷? Тем не менее, Экхарт избегает опасностей порретанизма, ибо эта «форма», это «*esse divinum quo est Filius Dei*» [«божественное бытие, через которое есть Сын Божий»], отличается от *quod est* [того, что есть], или, вернее, от *qui est* [того, кто есть] Сын, лишь по отношению к воспринятому человечеству. Отличается в той мере, в какой человеческая природа принимает в личностном единстве Христа то же самое божественное *esse*, которое свойственно второму Лицу Троицы *in divinis* [в Боге]. С точки зрения эссенциалистской философии, где «быть» означает «быть чем-то» или «кем-то», ипостасное единство предстает как оформление человечества Христа божественным

secundum divinitatem. Possunt tamen exponi et de filio quantum ad eius humanitatem. Tanta est enim unio divinitatis et humanitatis in Christo, ut ea que divinitatis sunt competant homini assumpto. Dicimus enim quod ille puer stellas creavit et creat. Nam, sicut Bernardus dicit 5 De Consideratione: 'Inter omnia que unum recte dicuntur arcem tenet unitas trinitatis, qua tres persone una substantia sunt; secundo loco illa precellit, qua econverso tres (sic) substantie una, in Christo persona sunt'» [«Итак, сказанные выше слова прилагаются к Отцу и Сыну по божеству. Однако их можно отнести и к Сыну в отношении Его человечества. Ибо единство божества и человечества во Христе таково, что принадлежащее божеству подобает и воспринятому человеку. Говорим же мы, что этот отрок сотворил и творит светила. Ибо, по слову Бернара, 5. «О рассмотрении...», 'среди всего того, что по праву называется единым, первое место занимает единство Троицы, через которое три Лица суть одна субстанция; второе же место принадлежит тому единству, через которое, наоборот, три субстанции (*sic*) суть одно Лицо во Христе'»]. Ср. *ibidem*, f. III^a, ll. 5–12: «*Homo assumptus a verbo creavit celos a principio, ut dicunt doctores. Et licet homo assumptus sit a verbo novissimus hiis diebus, Heb. 1, 2, dicunt tamen doctores quod ille homo celos creavit, quia homo est una persona cum verbo, ipso quod celos creavit. Communicant enim sua ydiomata verbum et homo assumptus, ut quod verbum fecit ab inicio dicatur fecisse et ipse homo dudum assumptus postea*» [«Человек, воспринятый Словом, в начале сотворил небо, как говорят учителя. И хотя человек был воспринят Словом в последние дни сии, Евр. 1, 2, тем не менее, учителя говорят, что это человек сотворил небо, так как человек есть одно лицо с тем самым Словом, которое сотворило небо. Ибо Слово и воспринятый человек общаются своими сущностными свойствами, так что то, что сделало Слово в начале, сделал, как говорится, и сам человек, прежде чем был воспринят позднее»].

⁴⁹⁷ *Ibidem*, f. 108^b, ll. 29–34: «*Rursus, forma ipsa ex sui proprietate se totam communicat et est principium sive causa totius esse in producto. Et propter hoc iterum in formali emanatione producens et productum sunt unum in substantia, similiter in esse, vivere et intelligere et operari secus autem se habet de productione creaturarum, sive a Deo sive inter se ab invicem*» [«Опять-таки, сама форма, в силу собственных свойств, сообщает себя целиком и является началом, или причиной, всецелого бытия того, что произведено. И поэтому при формальной эманации производящее и произведенное суть одно по субстанции, а также по бытию, жизни, мышлению и действию. Иначе, однако, обстоит дело при производстве творений, будь от Бога или творений друг от друга»].

бытием воплощенного Сына. Таким образом, это единое бытие Бога, ставшего человеком, есть Божественная природа, взятая со стороны богосыновства. Она сообщает свои сущностные свойства [*idiomata*]⁴⁹⁸ воспринятой человеческой природе, по отношению к которой предстает как *quo est Filius Dei* [то, через что есть Сын Божий]: Христос-человек есть тот же самый сын, что и *Unigenitus*, вечно рождаемый Отцом.

Но возможно ли различить у Майстера Экхарта «форму», или *quo est*, в самом исхождении божественных Лиц? Несколько сгущая краски, можно, пожалуй, констатировать наличие скрытого порретанизма в различении между Словом-«Логосом» *in principio* [в начале], тождественным Отцу в единой сущности, и конкретным Словом-Образом *apud Deum* [у Бога] — отличным от Отца, но равным Ему Лицом⁴⁹⁹. Тем не менее, хотя Экхарт и отмечает в божественном Лице Сына аспект «абстрактного логоса», начала Его сыновства, он никогда не называет его «формой»⁵⁰⁰, как и не противопоставляет «конкретному Сыну». Стало быть, Майстер Экхарт более или менее верно следует здесь линии учения о ноциональных свойствах, хотя настойчивее, нежели св. Фома, подчеркивает тождество *paternitas* [отцовства] и *filiatio* [сыновства] в единстве сущности⁵⁰¹. Такая настойчивость понятна у богослова, который не признает никакого, даже чисто «мысленного» различия в абсолютном единстве Бога⁵⁰². Кроме того, «лишенная различий» Сущность, о которой говорит Экхарт, не может быть названа «абстрактной» или «конкретной» ни сама по себе, ни в божественных Лицах, в которые она «всецело перелита». Будучи определено «Единым», этим свойством Отца и началом «формальной эманации», исхождение Лиц в Троице, как оно представлено у Майстера Экхарта, остается подчиненным Единству. Это исхождение есть динамичное проявление тождества Бога-Монады, который рождает равную самому себе Монаду и приводит ее к первоначальному единству в «Любви», исходящей от обеих Монад и являющей их сущностное тождество⁵⁰³.

⁴⁹⁸ Христологическая доктрина *communicatio idiomatum* [общения сущностных свойств] была не чужда Майстеру Экхарту (см. выше, прим. 35). Он усвоил ее от св. Иоанна Дамаскина, которого мог прочесть в латинском переводе Бургондио Пизанского. Ср. Иоанн Дамаскин, *Точное изложение православной веры*, III, сар. 3 и 4, PG 94, 993–999.

⁴⁹⁹ См. выше, гл. 5, прим. 134–136, гл. 6, прим. 41–43.

⁵⁰⁰ Напротив, рожденный Сын (*apud Deum* — «у Бога») называется «формой» и «причиной»-образцом по отношению к творениям.

⁵⁰¹ См. выше, гл. 5, с. 92–94 и прим. 93–96.

⁵⁰² См. выше, гл. 2, БТ. 2003. Вып. 38. С. 199–205; гл. 5, с. 122–124.

⁵⁰³ См. выше, гл. 2, с. 68–71 (франц. текста). Ср. *Exp. in Io.*, p. 133–134, n. 162: «Et quia iste amor non procedit aliunde nec ab alio quolibet nisi a patre et filio, et ab his ut unum sunt in natura et substantia, nec sunt nisi substantia pura et mera quam solum pronomen significat — 'ego', inquit, 'et pater unum sumus', — necessarium est, ut amor iste spiritus sanctus sit, pura sicut mera substantia sit, Iob. 4: 'spiritus est Deus'» [«И так как эта любовь происходит не из другого места и не от кого-либо другого, кроме как от Отца и Сына, и от Них постольку, поскольку Они едины по природе и субстанции и суть лишь чистая и простая субстанция, каковую обозначает единственное местоимение: 'Я', — говорит Иисус, — и Отец —

Западная формула *processio ab utroque* [исхождения от Обоих] позволяет Майстеру Экхарту мыслить это «всцелое переливание сущности» в исхождении божественных Лиц как круговое движение «возвращения к самому себе». Тринитарный процесс исхождения у Экхарта слишком напоминал бы троичные циклы у Прокла, с их *μονή*, *πρόοδος*, *ἐπιστροφή* [единством, исхождением, возвращением]⁵⁰⁴, если бы сюда счастливо не вмешивалось богословие Образа и не превращало неоплатоническую схему в динамичное выражение тайны личного Бога, вечно рождающего Сына, этого «иноного, нежели Он»: «*alterum se, non aliud a se*» [«иной, нежели Он; не иное, нежели Он»]⁵⁰⁵. Будучи скорее «формальным выражением», нежели следствием Того, Кто его производит⁵⁰⁶, Образ принадлежит одной лишь «умной природе», в которой «тождественное возвращается к самому себе в полноте возвращения», так что Рождающий и Рождаемый оказываются, соответственно, «*unum idem in se altero*» [«единым тождественным в другом себе»]⁵⁰⁷. Таким образом, исхождение в Троице есть вечное формирование Образа, который одновременно зачинается и рождается Интеллектом Отца в том самом настоящем, в котором Отец и Сын узнают друг друга и являют Свое сущностное тождество в изведении Святого Духа. Три момента, которые Майстер Экхарт выделяет и анализирует в Прологе к Евангелию Иоанна: *verbum* (=logos, ratio) *in principio* [Слово (=логос, ум) в начале], *verbum apud Deum* [Слово у Бога] и *Deus erat verbum* [Слово было Бог]⁵⁰⁸, — принадлежат Образу в Троице и не могут быть изолированы от кругового исхождения, в котором этот Образ формируется и который сравнивается у тюрингского богослова с внутренним «кипением»⁵⁰⁹. В этой метафоре, встреченной уже неоднократно⁵¹⁰, Экхарт хочет представить божественную «Жизнь» как чисто «формальную» деятельность, не оставляющую места ни различению абстрактного и конкретного, ни оппозиции *quo est* и *quod est*, «формы» и «оформленного»: она есть постоянное формирование, если только можно говорить о постоянстве применительно к вневременному.

одно' [Ин. 10, 30], — необходимо, чтобы эта любовь была Святым Духом, чистой и простой субстанцией, Иов 4, 'Бог есть Дух'». *Ibidem*, p. 135, n. 164, ссылка на Псевдо-Трисмегиста: «*monas monadem gignit et in se suum reflectit ardorem*» [«Монада рождает монаду и преклоняет к себе свой пыл»].

⁵⁰⁴ Прокл, *Первоосновы теологии*, проп. 31–35. См. выше, гл. 2, БТ. 2003. Вып. 38. С. 208–210.

⁵⁰⁵ *Exp. in Io.*, p. 164, n. 195. Ср. p. 133, n. 162.

⁵⁰⁶ *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV, p. 246.

⁵⁰⁷ *Serm. lat.* XLIX, 2, LW IV, p. 425, n. 510.

⁵⁰⁸ *Exp. in Io.*, LW III, pp. 6–8, nn. 4–6 (Quarto notandum... quinto... sexto... septimo). Четвертый момент, отмеченный Экхартом: «*verbum sic erat in principio apud Deum*» [«Слово... было в начале у Бога», Ин 1, 1–2), — всего лишь подтверждение первого: Слово остается при своем начале, несмотря на исхождение (*ibidem*, p. 20, n. 7). Образ и образец «сочетны» и взаимно обуславливают друг друга (*ibidem*, p. 20, n. 25).

⁵⁰⁹ *Serm. lat.* XLIX, 3, LW IV, pp. 427–428, n. 512 (особенно см. *primo... secundo... sexto*).

⁵¹⁰ О *bullitio* см. выше, гл. 2, гл. 3.

«Внутреннее делание» Бога «всегда ново», потому что в формировании Образа нет промежутка между «началом» и «концом». В самом деле, быть всегда «новым» означает не удаляться от начала по достижении конечной цели. «*Novitas est propria principio, vetustas autem omnis est separatio et distantia ab eodem; veterascit ergo omne recedens et elongatum a principio, renovatur autem et innovatur accedendo et redeundo ad principium*» [«Новизна свойственна началу, а всякая ветхость есть отделение и удаление от него же; следовательно, все отступающее и удаляющееся от начала ветшает, но возобновляется и обновляется, подступая и возвращаясь к началу»]⁵¹¹. Майстер Экхарт обращается к тексту книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова (24, 23), говоря: «Цветы мои — плоды мои», чтобы выразить тайну этого формального делания, всегда завершенного и всегда совершаемого, настоящего, актуального, «нового»: «*Ubi Deus operatur in se ipso, si opus dici debeat, semper filium genuit et gignit, semper natus est, semper nascitur: flos est fructus, flos in fructu, fructus in flore*» [«Там, где Бог действует в Самом Себе, если надлежит назвать это деланием, Он всегда родил и рождает Сына, Сын всегда рожден и всегда рождается: цвет есть плод, цвет — в плоде, плод — в цвете»]⁵¹². «Бог не родил бы Своего единственного Сына в вечности, если бы 'родить' не означало 'рождать'. Вот почему святые говорят, что Сын рождается вечно — в том смысле, что Он непрестанно продолжает рождаться и сегодня»⁵¹³. Это постоянное рождение Сына есть чисто божественное *esse* воспринятой человеческой природы Христа; а поскольку «природа равно и соименно общая всем нам со Христом»⁵¹⁴, то же самое вечное рождение Сына будет также божественным *quo est* для обóженных людей: «*In talibus, divinis scilicet, idem est verbum conceptum et verbum natum, flos et fructus, Eccl. 24: 'flores mei fructus', idem 'principium et finis', Апок. 1 (8) et ultimo (22, 13); et propter hoc verbum in talibus semper nascitur et semper natum est*» [«В Нем, то есть в Боге, одно и то же — слово зачатое и слово рожденное, цвет и плод, Сир. 24: 'Цветы мои — плоды...', то есть

⁵¹¹ *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV, p. 264.

⁵¹² *Exp. in Eccl.*, LW II, p. 249, n. 21. См. весь последующий текст, вплоть до комментария на этого «авторитета».

⁵¹³ *Daz buoch der götlichen troestunge*, DW V, pp. 43–44: «got enhaete sinen eingebornen sun in der ewicheit nie geborn, enwaere geborn niht gebern. Dar umbe sprechent die heiligen, daz der sun alsô ewicliche geborn ist, daz er doch âne underlâz noch wirt geborn» [«Бог никогда в вечности не родил бы Своего едиnorodного Сына, не будь рожденность тем же, что и рождение. Потому святые и говорят, что Сын как извечно рожден, так до сих пор и рождается непрерывно»]. Ср. пер. Aubier, p. 89 (мы изменили первую фразу, чтобы сблизить ее с краткой формулой оригинала). Святоотеческие авторитеты — это, конечно, св. Августин, св. Григорий Великий (*Super Iob.*, lib. XXIX *Moralium*, c. 1) и Ориген (*Sup. Hieremiam*, c. II, hom. IX, 4), цитируется у Петра Ломбардского, I Sent., d. 9, c. 4, n. 94. Майстер Экхарт обращается в первую очередь к Оригену, который особенно настаивал на непрерывности рождения Сына: *In Eccl.* LW II, p. 250, n. 23.

⁵¹⁴ См. выше, прим. 102.

‘начало и конец’, Откр. 1, 8; и поэтому это слово в Боге всегда рождается и всегда рождено»]⁵¹⁵.

Теперь становится понятнее последовательность идей в эллиптическом отрывке из *Exp. in Sap.*⁵¹⁶, где Майстер Экхарт говорит о трансформации *in eandem imaginem* [в тот же образ], объединяя различные темы: 1) добродетели суть «подтверждения» и «уподобления» «первому Праведнику — Сыну Божию»; 2) «цветы-плоды»; 3) непрестанное рождение Сына *in divinis*; 4) чисто божественное бытие во Христе-человеке. Параллельный текст из *Ser. lat.* XXV, 2 напоминает к тому же в не менее отрывистых рассуждениях о формирующей и трансформирующей благодати, что Слово восприняло природу, общую всем людям. Чтобы уловить мысль Майстера Экхарта, собирающего вместе эти разнородные доктринальные элементы, нужно осознать, что тема добродетелей, «не укорененных в добродетельных» и «не сформированных» в виде устойчивых расположений, хабитусов, вписывается в тему рождения Сына в душе. Поскольку Сын есть «сияние славы и образ сущности» Отца (ср.: 2 Кор. 3, 18; 4, 4), постольку добродетели, которые нас актуально *уподобляют* Богу, пребывают «*in continuo fieri, sicut splendor in medio et imago in speculo*» [«в непрестанном становлении, как сияние в среде и образ в зеркале»]. Эта двойная метафора своей первой частью напоминает нам о том, что аналогическая причинность непрерывно осуществляется светом в освещенной среде⁵¹⁷, а второй частью она приписывает ту же непрерывность рождению образа в зеркале. Отсюда создается впечатление, что непрерывное формирование добродетелей, уподобляющих нас Богу, есть не что иное, как «преображение [трансформация] в тот же образ», непрестанно рождаемый в душе, словно в зеркале. Иначе и быть не могло в таком аналогическом отношении, каким его мыслит Экхарт, где меньший член обладает «всецело» или не обладает «вовсе» той формой, согласно которой он является «аналогичным» единственному субъекту реальной атрибуции⁵¹⁸. Так как добродетели формально не укоренены в

⁵¹⁵ *Exp. in Io.*, C. f. 110^{va}, ll. 20–24.

⁵¹⁶ *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, pp. 360–370. Ср. параллельное место из *Serm. lat.* XXV, 2, процитированное в прим. 24.

⁵¹⁷ См. выше, гл. 5, прим. 172–181.

⁵¹⁸ См. *Exp. in Io.*, LW III, p. 18–19, n. 22: «...Iustitia se tota est in iusto quolibet. Media enim iustitia non est iustitia. Quod si tota est in quolibet iusto, est et tota extra quolibet et quemlibet iustum» [«...Праведность целиком пребывает во всяком праведном. В самом деле, промежуточная праведность — не праведность. А если она целиком пребывает во всяком праведном, то и целиком пребывает вне всего и всякого праведного»]. — *Ibidem*, C. f. 127^{va}, l. 54 — 127^{vb}, l. 3: «Iustitia enim gignens et pariens iustum se tota dat iusto et, se dando, dat et notificat omnia que istitie sunt, quamvis enim iustus habeat magis et minus, ut dicitur in predicamentis. Impium est enim a Deo dimidiam separare iustitiam. Patet ergo quomodo ad litteram filius quemcumque audit a patre nota facit omnibus qui filii sunt. Fiendo enim quis filius, hoc ipso audit et nescit omnia que patris sunt. Sibi fieri audire est, et sibi fieri audire et generari est» [«Праведность, рождающая и производящая праведника, дается праведному целиком и, даваясь, дает и сообщает ему все то, что принадлежит праведности, хотя

добродетельном, не может быть среднего пути между «уподоблением» и рождением самого «Образа» в душе. Это рождение, сообщающее людям божественные добродетели Сына, может быть только мгновенным, а значит, вневременным; а это придает ему, в его отношении к непрестанно принимающей душе, характер постоянного действия во времени. Именно потому, что божественная форма не является в оформляемых ею человеческих субъектах постоянной и фиксированной, как были бы фиксированы хабитусы, рождение есть непрерывный акт: «*eo ipso continue, quia non continue*» [«именно потому постоянно, что непостоянно»]⁵¹⁹. Здесь естественным образом вводится тема «*flores mei fructus*» [«цветы мои — плоды»]: если добродетели суть «плоды», согласно св. Амвросию⁵²⁰, то нужно, чтобы они были также «цветами», потому что божественное рождение Сына совершается непрерывно, как было показано в комментарии на этот текст из книги Иисуса, сына Сирахова⁵²¹. Остается напомнить о том, что это божественное рождение Сына не чуждо человеку Христу: оно есть начало его чисто божественного бытия. Не забудем и о том, что человеческая природа Христа является общей всем людям; следовательно, благодаря факту воплощения люди оказываются аналогичными Богу сообразно этой новой форме — форме божественного сыновства. Таков, как мы видели⁵²², «первый плод воплощения Христа»: Христос «*dedit eis potestatem filios Dei fieri*» [«Дал [принявшим Его] власть быть чадами Божиими»] (Ин. 1, 12), стать по возрождающей благодати тем, чем единственный Сын является по природному рождению.

праведный может быть более или менее праведным, как сказано в «Категориях», — ибо нечестиво отделять от Бога половину праведности. Итак, очевидно, каким образом Сын все то, что слышит от Отца, буквально сообщает всем Его чадам. Ведь когда некто становится сыном, он тем самым слушает и узнает все то, что принадлежит отцу. Становиться означает слушать, и, слушая, рождаться»].

⁵¹⁹ Cp. *ibidem*, p. 15, n. 18: «*Adhuc novo constat quod iustitia, sed nec iustus ut sic non cadunt sub motu et tempore, sicut nec vita nec lux. Et propter hoc iustus sic semper nascitur ab ipsa iustitia, sicut a principio quo iustus natus est, sicut est de generatione luminis in medio et eius conservatione: eo ipso continue quia non continue*» [«Из этого опять-таки явствует, что праведность и праведный как таковые не подлежат движению и времени, как не подлежат им жизнь или свет. И поэтому праведный всегда рождается от самой праведности как от начала, от которого рождается праведный, — точно так же, как это обстоит в отношении рождения и сохранения света в промежуточной среде: именно потому постоянно, что не постоянно»]. — Мы убрали две запятые, которые издатель (Koch) поставил перед и после *quo iustus*. Cp. *Serm. all.* I, DW I, p. 11, 15 — p. 12, l. 4.

⁵²⁰ *De paradiso*, 13 (PL 14, 325 A). Согласно гипотезе преп. о. Тери, Амвросий, вероятнее всего, упоминается в соответствии со ссылкой св. Фомы в *Super Sent.* III, d. XXXIV, q. 1, a. 5 (éd. Mandonnet — Moos, t. III, pp. 1130–1133).

⁵²¹ *Exp. in Eccl.* LW II, p. 21–22 et *passim*, в том же *expositio*. — Соответствующий текст *Exp. in Sap.* (Archives III, p. 370) не вполне ясен у о. Тери. Изменив пунктуацию, мы читаем: «*Ad premissa facit quod, sicut dictum est super illo, 'flores mei fructus', in divinis filiis semper nascitur*» [«Сказанное подтверждается тем, что, как было сказано в комментарии на слова: 'цветы мои — плоды', в Боге Сын рождается всегда»].

⁵²² См. выше, с. 359 (франц. текста) и с. 362–363 (франц. текста).

5. Аналогия в «преображении в тот же Образ»

Будучи приобщен благодатью усыновления к вечному формированию Образа в тринитарном процессе, человек не мог остаться чуждым непрестанному рождению Сына в собственной душе. Той самой силой божественного сыновства, на которой основано личностное единство Богочеловека Христа, человеческие личности претворяются «в тот же Образ»: они, в свою очередь, непрестанно рождаются как сыны Божьи. Но это непрестанное претворение, или второе рождение, не есть простое и чистое отождествление тварных личностей с божественной ипостасью единственного Сына. Мастеру Экхарту пришлось дважды, в Кельне и в Авиньоне, опровергать эту ложную интерпретацию своего учения⁵²³. Утверждение аналогического отношения, определяющего «претворение человека в Бога»⁵²⁴, не было с его стороны уловкой, неуклюжей попыткой защитить незащищаемую позицию от ударов противников. Противникам этим было нетрудно осудить дерзкие высказывания, надерганные из немецких проповедей, где тюрингский мистик говорит о преобразующем единении, прямо не упоминая аналогии. Эти пункты, по словам Майстера Экхарта, *«quasi falsi sunt et erronei, in sensu quo ipsos accipiunt qui ipsos abiiciunt... falsum est et absurdum, secundum imaginationem adversantium, verum est tamen secundum verum intellectum»* [«почти ложны и ошибочны в том смысле, в каком их понимают те, кто их отвергает... Это ложно и абсурдно с точки зрения воображаемого смысла, усматриваемого противниками, но истинно согласно верному пониманию»]⁵²⁵. В самом деле, когда Майстер Экхарт говорит о единении с Богом в терминах отождествления, он имеет в виду не нумерическое и не родовое тождество, поскольку единство рода подразумевает разделение и счетное множество⁵²⁶.

В том месте, которое предшествует только что приведенной эллиптической цитате из *Exp. in Sap.*, Экхарт обратился к примеру праведности и праведных, чтобы задолго до Кельнского процесса утвердить аналогический характер тождества между обоженными людьми и Богом⁵²⁷. Эк-

⁵²³ *Procès de Cologne*, éd. Théry, *Archives...*, I, pp. 176–177, 4, art. 1, A–E; pp. 197–199; pp. 242–244, art. 39; pp. 264–265, art. 57; pp. 266–268, art. 59. *Procès d'Avignon*, éd. Pelster, *Gutachten...*, art. 17–18.

⁵²⁴ *Procès de Cologne*, *Archives...*, I, p. 219, art. 14: «Constat etiam quod eodem quod Deus est Deus, homo est divinus analogice. Nec enim quis est divinus sine Deo, sicut nec album sine albedine» [«Очевидно также, что именно в силу того, что Бог есть Бог, человек божествен по аналогии. Но никто не божествен без Бога, как ничто не бело без белизны»]. Ср. выше, прим. 103.

⁵²⁵ *Ibidem*, p. 208; p. 243.

⁵²⁶ См. *ibidem*, pp. 267–268: «Hinc est quod nos, in quantum sumus filii multi sive distincti, non sumus heredes regni, sed in quantum sumus 'ab ipso, per ipsum et in ipso' filii» [«Следовательно, мы не потому наследники Царства, что мы — многие, то есть различные сыны, а постольку, поскольку мы сыны 'от Него, чрез Него и в Нем'»].

⁵²⁷ *Archives...*, III, pp. 368–369.

харт начинает с того, что устраняет ложное представление о разделенной и нумерически различной праведности, укорененной во множестве праведных: представление «тучных» умов («*sicut plerique tardiores estimant*» — «как полагают многие неповоротливые умы»), приписывающих духовным и божественным совершенствам акцидентальную укорененность наподобие той, что свойственна элементарным и телесным качествам. Тогда как, наоборот, следовало бы сказать, что сама праведность, будучи неделимой, неразличной, нумерически единой, делает праведными всех праведных, если бы нумерическое единство можно было приложить к божественному атрибуту, превосходящему счетное единство: «*Sed potius omnes iusti sunt ab una numero iustitia, numero tamen sine numero et una sine unitate, vel proprius loquendo una super unitatem; quapropter omnes iusti, inquantum iusti, unum*⁵²⁸ *sunt, sicut manifeste docet Salvator, Ioh. XVII*» [«Вернее, все праведные суть от численно единой праведности, однако численной без числа и единой без единства, точнее говоря, единой выше единства. Поэтому все праведные, поскольку они праведны, суть одно, как прямо учит Спаситель, Ин. 17»]⁵²⁹. Ссылаясь на св. Августина⁵³⁰, Экхарт хочет показать, что тождество праведности в праведных разных краев и эпох ускользает от пространственно-временных определений, как ускользает от численных определений. Каково отношение этой нетварной, вневременной и несчислимой праведности к тварным субъектам, которых она делает праведными? Она должна их «овечнить», изъять в качестве «праведных» из счетного множества. Но этим предполагается отношение аналогии, что Экхарт и собирается показать, устранив эквивокацию и унивокацию. Праведность неразлична в самой себе и в праведных, в противном случае люди были бы «праведными» эквивокально. Праведность также не относится к праведным как унивокальное качество, укорененное в каждом оформляемом ею субъекте; скорее наоборот, тварные субъекты должны прилепляться к праведности, содержаться в ней, чтобы стать «праведными», или «сынами праведности»⁵³¹. Форма-праведность должна относиться к оформляемым праведникам «*analogice, exemplariter et per prius*» [«аналогически, как причина-образец и как первейшее»]⁵³². «Аналогически», потому что праведные субъек-

⁵²⁸ Преп. Отец Тери транскрибирует: *unde*; но это слово не имеет никакого смысла. Речь идет о явной ошибке переписчика.

⁵²⁹ *Archives...*, III, р. 368. Мы несколько изменили пунктуацию отца Тери, убрав двоеточие после *loquendo* и поставив точку с запятой перед *quapropter*. Ссылаясь на Ин. 17, Экхарт, видимо, имел в виду следующий текст: «*Ut omnes unum sint, sicut tu pater in mt et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint*» [«Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино»] (Ин. 17, 21).

⁵³⁰ *Исповедь* III, 7, 13–14.

⁵³¹ *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, pp. 365–367. См. выше, с. 346–347 (франц. текста) и прим. 27–32.

⁵³² *Ibidem*, p. 369: «*Si enim alia et alia iustitia plures iusti essent, iusti aequivoce essent iusti, aut iustitia se haberet ad iustos univoce, nunc autem se habet analogice, exemplariter et per prius, non cadit sub numero, sicut nec sub tempore. Et hoc est quidem generale omnibus spiri-*

екты, будучи творениями, не имеют в самих себе ничего от нетварной праведности, которая делает их праведными по благодати. «Как причина-образец», потому что праведность, будучи формальной причиной праведных, осуществляет «формальное уподобление» всех праведных единственному Праведнику — главному субъекту аналогии, коему праведность принадлежит в собственном смысле, в силу рождения или вечного «оформления» в тринитарном процессе. «Как первейшее», потому что праведность-форма, согласно которой тварные субъекты аналогичны Богу, остается тождественной в Боге и в праведных людях, «*per prius tamen et posterius*» [«однако как предыдущее и последующее»]⁵³³. В людях, которых праведность делает праведными, она не подвержена условиям числа и времени; и это характерно для всех духовных и божественных совершенств. Так, по словам Псалмопевца, «премудрость не имеет числа» [в синод. пер.: «разум Его неизмерим»] (Пс. 146, 5), а в книге Сираха (1, 5) уточняется, что «Источник премудрости — слово Бога Всевышнего». Именно поэтому Авиценна утверждал, что справедливость и прочие добродетели имеют началом «Подателя форм», и таким образом по происхождению противопоставлял их телесным акциденциям, которые порождаются изменением со стороны активных качеств тела⁵³⁴. Далее, как нам известно, следует та самая цитата, которую мы уже анализировали: о хабитусе обоживающих добродетелей, «цветах и плодах», посредством которых человеческая личность преобразуется в Сына, непрестанно рождаемого в душе «добродетельных».

Ссылаясь на Авиценну⁵³⁵, Мастер Экхарт хочет еще раз продемонстрировать нам не-акцидентальный характер «аналогических качеств»: в противоположность акциденциям, которые принадлежат становлению и подвержены изменению, оставаясь по сю сторону бытия⁵³⁶ и возникновения, «духовные» и «божественные» добродетели производят второе рождение субъекта, сообщая ему единство бытия с Богом. Как возникновение субстанциальной формы в материи, расположенной к ее принятию, мгновенно полагает конец становлению, точно так же, и с еще бóльшим основанием, сообщение «бытия-одним-с-Богом» производит мгновенно, через вневременное рождение. Аристотелевское учение

tualibus divinis, secundum illud psalmi: 'Sapientiae eius non est numerus', sicut ibidem notavi; 'omnes enim sapientia a domino Deo est'» [«Если бы множество праведников было праведно разной праведностью, праведные были бы праведными эквивокально, или же праведность относилась бы к праведным унивокально. Теперь же она относится к ним по аналогии, как причина-образец и как первейшее, не имея определений ни численных, ни временных. И это свойственно вообще всем духовным божественным качествам, согласно словам Псалма: 'Разум Его неизмерим', как я заметил там же, ибо 'Всякая премудрость — от Господа' Сир., 1, 1; Ps. CXLVI, 5].

⁵³³ См. определение аналогии в *Serm. Lat.* XLIV, 2 (см. выше, гл. 5, прим. 351).

⁵³⁴ *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 369.

⁵³⁵ *Metaphysica* IX, cap. III–IV (éd. de Venise, 1508, fol. 104–105).

⁵³⁶ См. *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 55–56, n. 52.

о «рождении-бытии», в противовес «изменению-становлению», было широко использовано Майстером Экхартом с целью выявить некоторые аспекты рождения Сына в душе того, кто принял боговидное бытие, или *habitus* божественных добродетелей. Чаще всего в этом смысле приводится пример формы огня, рожденной в горячей материи. Но не нужно слишком подчеркивать ограниченность этого сближения: мир Майстера Экхарта совпадает с миром Аристотеля исключительно в плане материальных субстанций, где Бог не является формальной причиной творений, хотя форма, эта внутренняя причина субстанции, имеет «привкус божественного, или Бога», поскольку наделяет композит бытием⁵³⁷. С того момента, как Экхарт решается говорить о формальной причинности, осуществляемой Богом по отношению к совокупности творений, он ставит нас перед динамичным экземплиризмом божественного Слова: оно представляет собой интеллектуальное пред-образование тварных сущностей, семенное развитие чтойностей, или вечных «подобий», не имеющее ничего общего с возникновением аристотелевских форм, кроме того, что эти последние причастны на уровне тварного бытия высшей «формальной» причинности, и это позволяет тварным деятелям производить сущие того же вида. Такое понимание термина «формальная причина», в смысле «причины-образца», когда речь идет о Боге, сближает Майстера Экхарта с шартрским платонизмом⁵³⁸. Знал ли тюрингский мистик космогонию учителей из Шартра? Так или иначе, форма-Божественность выполняет у него при сотворении мира функцию об-

⁵³⁷ *Exp. in Io.*, С, f° 120^{rb}, l. 62 — 120^{va}, l. 8. К тому же на уровне, низшем по отношению к уровню субстанциальной формы, акциденции, в свою очередь, имеют «привкус» формы, а косвенным образом — «привкус» бытия композита, ибо изменение нацелено на порождение. См. продолжение цитаты (С, f° 120^{va}, ll. 8–13): «Sed, cum hoc ipso quod alteratio corrumpit, est in ipsis qualitatibus per accidens, utpote sapientibus virtutem et naturam formae substantialis a qua descendunt, cuius est dare esse et salvare. Et sic alteratio per se respicit et intendit generationem, cuius terminus est esse. Unde et ipsius alterationis terminus est generatio» [«Но наряду с тем, что изменение разрушает, оно акцидентально пребывает в самих качествах как имеющих привкус силы и природы субстанциальной формы, от которой они происходят и которая наделяет бытием и сохраняет. И, таким образом, изменение само по себе соотносится с порождением и направлено на порождение, конечная цель которого — бытие. Следовательно, и конечная цель самого изменения есть порождение»].

⁵³⁸ О Боге как о формальной причине в космогонических учениях Шартрской школы см. разумные замечания N.-M. Haring: *The Creation and Creator of the World according to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras*, in *Archives...*, XXII (1956), p. 146, note 2; pp. 165–167. Ср. пассажи из двух трактатов о творении (*ibidem*, опубликованны N.-M. Haring) Тьерри (Теодорика) Шартрского (p. 185; pp. 195–196 и 198–200) и Кларенбалда (p. 210). Другие параллелизмы (особенно частые в трактатах Тьерри Шартрского) могут выявить доктринальное родство: всемогущество Единицы (p. 196), первое и второе рождение вещей (*generatio rerum*, p. 197), усвоение *unitas* [единства] и *aequalitas* [равенства] лицам Отца и Сына (p. 197), идеальное «творение» в Слове (p. 210), а также стоические и августиновские «семенные логосы» (*ibidem*). Известно, что Майстер Экхарт использовал эту последнюю тему в начале своей парижской проповеди в честь св. Августина: LW V, pp. 80–91; возможно, он был знаком с некоторыми тестами Тьерри Шартрского.

разцовой, или «формальной» причинности, присущую Слову. Аристотелевская формальная причинность ограничивается у Экхарта низшим уровнем бытия, уровнем «суппозитов», на котором рождение формы — лишь отдаленный отсвет интеллектуального рождения «логосов» в вечно рождаемом Слове. *Naturalia* [природные вещи] у Майстера Экхарта суть образы высших реальностей. Перед нами мир Аристотеля, который утратил свою непрозрачность и, будучи сведен к «вторичному», «формальному» бытию вещей в более обширной доктринальной перспективе, вновь стал прозрачным для богословских аналогий, подобно миру платонизирующих богословов XII в.⁵³⁹ Экзегеза Майстера Экхарта именно потому открывает в текстах Писания «природные» истины о структуре вещей этого мира⁵⁴⁰ — истины о возникновении и изменении, о форме и материи, о субстанции и акциденции, — что низшее объясняется через высшее, от которого зависит, а «духовное» и «божественное», то есть истина о рождении и об исхождении божественных Лиц, отраженная во всей лестнице порождений *naturae et artis* [природы и искусства]⁵⁴¹, иллюстрируется более или менее красноречивыми примерами в низшей области. Например, во всяком действии *naturae, moris et artis* [природы, нрава и искусства] обнаруживается троичность рождающего, рожденного и их взаимной любви. Но рождение субстанциальной формы имеет целью бытие рожденного, в коем рожденный находит свой совершенный образ, по ту сторону становления, в котором деятель всегда видит нечто неподобное, что устраняется через изменение. Стало быть, «троичность» характеризует принятое бытие, тогда как двоичность деятеля и претерпевающего присуща исключительно становлению, которое предшествует рождению. Исходя из этой «естественной» истины, можно подняться к «божественной» истине о Троице и творении, сопоставляя высшее с низшим: *«Accidentia, proprietates naturales et omnia forinseca habent se <ad generationem formae substantialis> sicut creatio seu creaturarum productio ad trinitatem patris, filii et spiritus sancti, <seu> ad generationem et spirationem in divinis»* [«Акциденции, природные свойства и все, что вовне, так относятся <к рождению субстанциальной формы>, как творение, или произведение тварей, — к троичности Отца, Сына и Святого Духа, <или> к

⁵³⁹ Ср. у Алана Лилльского: Alain de Lille, *Prologue de la Somme «Quoniam homines»* (éd. P. Glorieux, in *Archives...*, XX, 1954, p. 119): «Cum enim termini a naturalibus ad theologica transferantur novas significationes admirantur et antiquas exposcere, videntur. Hoc ignorantes plerique iuxta naturalium semitam de divinis sumentes iudicium celestia terrensia conformant, etc.» [«Так как термины переносятся на богословские вещи от природных, они принимают новые непривычные значения и, как представляется, упорно сохраняют старые. Многие не знающие об этом рассуждают о божественном, следуя пути природных вещей, и уподобляют небесное земному, и т. д.»].

⁵⁴⁰ См. Пролог к *Exp. in Io.*, LW III, p. 4, nn. 2–3.

⁵⁴¹ *Exp. in Io.*, *ibidem*, p. 8, п. 6, об исхождении божественных Лиц, осмысленном в контексте всей лестницы порождений *naturae et artis*.

рождению и к исхождению в Боге»]⁵⁴². Эта метафорическая «аналогия пропорциональности» у Майстера Экхарта предполагает универсальное соответствие, позволяющее всему быть иллюстрацией всего, причем без отождествления различных уровней в плане бытия и даже без подведения их под одну и ту же метафизическую интерпретацию⁵⁴³. В самом деле, философия Аристотеля остается истинной здесь, на земле, где она утверждает закон возникновения и изменения в тварных субстанциях и выявляет их три конститутивных начала⁵⁴⁴. Но эта философия — лишь бледный отсвет божественной истины о том единственном Рождении, которое в Бытии достойно этого имени: истины об этом вечном формировании совершенного Образа в тринитарном процессе, по отношению к которому внешнее произведение и бытие мира — не более чем изменение и становление. Рождение без изменения, бытие без становления принадлежат лишь «внутреннему творению» в Слове, вечно рождаемом Интеллектом Отца. Физическая истина Аристотеля, взятая в той «пропорциональности», которая была сформулирована Экхартом, служила всего лишь метафорой: она должна была поставить нас перед лицом платоновского мира, мира по сю сторону самого Бытия, подобно акциденции, остающейся по сю сторону рожденной формы. Но эта аналогия пропорциональности не столько сближает, сколько разделяет две сопоставляемые в ней истины; следовательно, у Экхарта она не имеет никакой онтологической значимости. Чтобы обнаружить соотношенность между пассивным аспектом творения и творящей Троицей, нужно было прибегнуть к «аналогии атрибуции» — единственной, которой отведено законное место в учении тюрингского мистика о бытии.

Между возникновением субстанциальной формы, обнаруженным наукой Аристотеля, и рождением Сына в Троице, о котором говорится в откровении Евангелия св. Иоанна, пролегает огромная дистанция, отделяющая область платоновского становления от «истинного бытия». Взгляду сверху мир Аристотеля предстает уже не как объект достоверного знания. Майстер Экхарт не противоречит себе, когда, сославшись на Маймонида и согласившись с иудейским аристотеликом в том, что все сказанное Философом о сущих в регионе «от центра Земли до сферы Луны» *«verum est sine dubio»* [«несомненно, верно»]⁵⁴⁵, он обращается к «Августину и Платону», чтобы приписать истину, силу и знание только «сверхприродному миру», а «области природы и низшему миру» оставить всего лишь мнение и правдоподобность, «аромат или подобие

⁵⁴² *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, III, p. 348; ср. p. 349. Мы ввели в цитируемый текст несколько слов в угловых скобках, чтобы сделать его более понятным. Обратившись к указанным двум страницам из *Exp. in Sap.*, читатель убедится, что мы не исказили мысли Майстера Экхарта.

⁵⁴³ См. в связи с этим совершенно справедливые замечания проф. Ханса Хофа (против М. Эбелинга и К. Вайса), *op. cit.*, pp. 174–175.

⁵⁴⁴ В *Exp. in Io.* эта физическая «троица» — не та же самая, что в *Exp. in Sap.*

⁵⁴⁵ *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV, p. 304.

истины»⁵⁴⁶. В самом деле, истина натурфилософа, изучающего природу изменчивых вещей в области производящей и целевой причинности, относится скорее к *fieri* [становлению], чем к *esse*. Поэтому в сравнении она обнаруживает свою эквивокальность истине метафизика: метафизик абстрагируется от внешних причин и сосредоточивается на тварных сущих в «трансфизической» и вневременной области интеллекта, где познает и определяет их как неизменные чтойности, взятые исключительно в их формальной причине, то есть в соотнесенности этих тварных сущностей с образцами в божественном Слове. Вследствие этого создается впечатление, что не может быть ничего общего между «первым производением» всех вещей, внутренне связанным с рождением Слова, и началом субстанциальных форм, благодаря которым творения принимают бытие «тем или этим» в свои собственные природы. Но хотя тварные формы существуют во времени, их возникновение мгновенно: миг оформления лежит вне времени, поскольку представляет собой границу между *fieri* и *esse*⁵⁴⁷. Таким образом, он знаменует разрыв между единым бытием субстанции и акциденциями⁵⁴⁸, которые привязаны к ней извне, «отпадают» от субстанциальной формы и «впадают» *in naturam contrarii* [в природу противоположного]⁵⁴⁹, где реальное бытие композита может приписываться им лишь в силу аналогии атрибуции.

Так как порождение форм унивокальными вторичными причинами совершается во вневременной миг, оно совпадает с вневременностью *ipsum esse*, сообщаемого субстанциям аналогической Первопричиной. Будучи нагружена бытием, субстанциальная форма, таким образом, помещается на сторону божественного действия: у нее «привкус божественного, Бога, то есть самого Бытия, источника и корня всякого сущего и всякого сохранения в бытии, то есть всякой субсистенции»⁵⁵⁰. Тем не ме-

⁵⁴⁶ *Ibidem*, p. 361.

⁵⁴⁷ *Exp. in Io.*, C, f^o 112^{va}, ll. 24-27: «Hinc est quod generatio, cuius terminus est esse, non est motus sed est in instanti, sine tempore. Alteratio vero, ut pote generationem et esse praecedens, est in tempore» [«Поэтому порождение, конечная цель которого — бытие, не есть движение, но совершается мгновенно, вне времени. Изменение же, предшествуя порождению и бытию, совершается во времени»]. Ср. *Exp. in Ex.*, LW II, p. 141, n. 159. См. другие тексты, например, *Daz buoch der goetlichen troestunge*, DW V, p. 34, ll. 17-19: «Gewerden des viures ist mit widerkriege, mit andunge und unruowe und in der zît; aber geburt des viures und lust ist sunder zît und sunder verre» [«Становление огня происходит в борьбе, в смятении, в непокое и времени; рождение же огня и веселье бывает вне времени и пространства»].

⁵⁴⁸ См. *Exp. in Ex.*, LW II, pp. 126-127, n. 139: форма, дающая бытие композиту, есть *immediate inhaerens* [непосредственно укорененная], тогда как акциденции, приданье-жащие *fieri* [становлению], оказываются «устраненными» после рождения формы: «non enim erit 'heres' nec iam haeret aut inhaeret filius alterationis, sed adhaeret forinsecus» [«Ибо сын изменения не наследует, не остается внутри и не укореняется, но прилепляется извне»].

⁵⁴⁹ См. выше, с. 146 и прим. 295 к главе 5.

⁵⁵⁰ *Exp. in Io.*, C, f^o 120^{va}, l. 62 — 120^{va}, l. 8: «Notandum ergo quod forma substantialis, utpote dans esse et subsistere composito (et in hoc sapiens divinum sive deum qui est et ipsum esse, fons et radix omnis esse et salutis sive subsistentiae) nulli est contraria, nulli inimica, nulli

нее, рожденные формы принадлежат к пассивной стороне творения, ибо не являются тождественно «сущностью» и «бытием», но принимают *ab alio* «само бытие», которое есть «*ipsa actualitas omnium, etiam formarum*» [«сама актуальность всего, в том числе форм»]⁵⁵¹. Как между рожденной формой и внешними субстанциальному бытию акциденциями разверзается зияние, так разверзается оно между рождением Слова, в коем вечно предоформлены все вещи, и «формальным» бытием творений, непрестанно актуализуемым самим бытием, *ipsum esse*, ибо нет никакой непрерывности между божественным и тварным. Бытие, «принятое» через рождение формы, полагает предел становлению в качестве «той или этой вещи»; но вневременной миг рождения формы лишь открывает для учрежденной таким образом субстанции дление в бытии, которое она непрестанно «аналогически» принимает от Бога, — дление в бытии, подобном новому становлению: «*Creatura... accipit esse a Deo, et suum esse est in continuo fluxu et fieri*» [«Тварь... принимает бытие от Бога, и ее бытие находится в постоянном течении и становлении»]⁵⁵². Будучи сотворен христианским Богом, мир аристотелевских субстанций оказывается помещенным в новую перспективу, где аналогия атрибуции ставит его перед лицом единственного Бытия — Бога. Мир, познаваемый наукой о природе, утрачивает стабильность и, непрестанно принимая бытие, которое никогда ему не принадлежит, приближается к платоновскому становлению. Это становление, направляемое неутолимой жаждой абсолютного бытия, было бы бесконечным и беспредельным, если бы вечное рождение Слова оставалось навеки замкнутым во внутритроичной жизни, так и не осуществившись на земле через воплощение Сына Божиего.

В том месте «Толкования на св. Иоанна», где речь идет о единственном истоке всего, что есть истина «*in scriptura et in natura*» [«в Писании и в природе»]⁵⁵³, Майстер Экхрат приписывает воплощению Премудрости Божьей роль посредника между рождением и исхождением божествен-

molesta, nulli nociva. Accidentia vero, purta qualitates, hoc ipso quod descendunt et cadunt a forma substantiali, non dant esse composito simpliciter et incidunt sive cadunt in naturam contrarii quidem, alterantis et corrumpentis» [«Итак, следует заметить, что субстанциальная форма, как наделяющая композит бытием и субсистенцией (и в этом имеющая привкус божественного, или Бога, Который и есть само бытие, исток и корень всякого бытия и сохранения, то есть субсистенции), ничего не противоречит, ничему не враждебна, ничему не в тягость, ничему не вредит. Акциденции же, или качества, в силу самого своего нисхождения и отпадения от субстанциальной формы не наделяют композит бытием в абсолютном смысле, но впадают в природу противоположного, этой причины изменения и тления, и запечатлеваются в ней»].

⁵⁵¹ См. выше, гл. 3, прим. 238.

⁵⁵² *Exp. in Sap.*, in *Archives...*, IV, p. 385. Ср. выше (гл. 5) о следствии аналогической причины (C, f° 27^{rb}, ll. 7–8): «...ita ut semper sit in fieri et sibi esse» [«...так, что всегда находится в становлении и претерпевании»].

⁵⁵³ LW III, pp. 154–156, nn. 185–186. Заслуга проф. Ханса Хофа в том, что он широко использовал этот важный фрагмент в своем исследовании о Майстере Экхартe: *op. cit.*, pp. 173–177.

ных Лиц и сотворением мира: «*Dei sapientia sic caro fieri dignata est, ut ipsa incarnatio quasi media inter divinarum personarum processionem et creaturarum productionem utriusque naturam sapiat, ita ut incarnatio ipsa sit exemplata quidem ab aeterna emanatione et exemplar totius naturae inferioris*» [«Премудрость Божья удостоила стать плотью таким образом, чтобы само воплощение, будучи чем-то средним между исхождением божественных Лиц и произведением творений, имело привкус обеих природ. При этом само воплощение имеет своим образцом вечное истечение и само служит образцом для всякой низшей природы»]⁵⁵⁴. Это заявление, вкупе с его непосредственным контекстом, позволяет Экхарту обосновать через воплощение Слова присутствие здесь, на земле, тех совершенств, которые причастуемы через аналогию и наблюдаемы в «*naturalia, moralia et artificialia*» [«в вещах природных, нравственных и созданных искусством»]⁵⁵⁵. Таким образом, рождение, неизменность, вечность, дух, простота, нетленность, бесконечность, единое и единство принадлежат в собственном смысле Христу, тогда как их противоположность — становление, чередование и изменчивость, временность, телесность, разделение, тленность, число и множество — относятся к «Ветхому Завету», ибо «время старит»⁵⁵⁶. Объединив в своем лице обе природы — нетварную и тварную, Христос открывает нам истину о творениях: *veritas*, которая не противоречит ни *credibile* [достоверному], провозглашенному Моисеем, ни *probabile, sive verisimile* [вероятному, или правдоподобному], о котором учил «Философ»⁵⁵⁷. Нужно было, чтобы воплощение добавилось к тринитарному процессу, дабы вечное рождение Сына *in divinis*, продолженное в воспринятом человечестве Христа, могло послужить образцом и основанием для всякого мгновенного «рождения», которое привносит в мир, находящийся во власти времени, бытие после небытия и устойчивые совершенства оформленных сущностей после хрупкости их становления. Надежная наука метафизика, познающего тварные сущности вне их пространственно-временных условий, становится возможной как предвкушение «акцидентального воздаяния» блаженных, состоящего в познании творений через познание Иисуса Христа, посланного в мир Отцом⁵⁵⁸. Придя в мир, облекшись тварью, став человеком, Бог

⁵⁵⁴ *Ibidem*, p. 154, n. 185.

⁵⁵⁵ *Ibidem* (pp. 46–50, pp. 56–60): место, к которому Майстер Экхарт отсылает читателя. Речь идет о новозаветных истинах о Троице и о вечном рождении Сына, которое с необходимостью предшествует творению: истинах, явленных также в Ветхом Завете, *in natura et in arte*.

⁵⁵⁶ *Ibidem*, p. 155, n. 186.

⁵⁵⁷ *Ibidem*, n. 185.

⁵⁵⁸ *Exp. in Io.*, C, f° 122^{ra}, l. 53 — 122^{rb}, l. 5: «Secundo notandum, quod beatorum distinguitur duplex premium, essenziale et accidentale. Premium essenziale consistit in cognitione divinitatis, accidentale vero in cognitione creaturarum, secundum illud infra, 17° [3]: 'Haec est vita eterna, ut cognoscant te solum verum Deum', quantum ad primum, 'et quem misisti Ihesum Christum', quantum ad secundum. Ad quod etiam referri potest illud Mat. 6° [33]: 'primum quaerite regnum Dei' et sequitur 'et omnia adicientur vobis', quantum ad secundum. Et hoc supra, X [9]:

некоторым образом спустился от возвышеннейшего общего к *propria*⁵⁵⁹. Это было делом милосердия⁵⁶⁰, наивысшим из всех дел, когда-либо совершенных Богом в творениях⁵⁶¹, превыше познания и любви⁵⁶², ибо всякое дело Божье в твари предполагает милосердие, которое служит его корнем и основой⁵⁶³.

В обоснование универсального согласия, позволяющего иллюстрировать божественные тайны примерами из области *naturalia* и познавать тварную природу, исходя из Откровения⁵⁶⁴, Майстер Экхарт обращается к воплощению Слова — «образа» вечного исхождения и «образа» низшей природы, не упоминая рождение Христа в определенный момент исторического времени. Эта историчность плохо совмещалась с космологической важностью Воплощения, обозначенной Экхартом, если только не отказывать философам до Христа в способности познавать истины, трансцендентные становлению. Но такая альтернатива не рассматривалась тюрингским доминиканцем. Здесь мы вновь должны вспомнить о некоторых богословах из Шартра, а именно, о тех богословах-грамматиках, для которых прошедшее, настоящее и будущее время, «со-обозначенное» в глаголе, было всего лишь «вариацией, внеположной познаваемому предмету»: «*consignificatio non tollit identitatem*» [«со-обозначение не устраняет тождества»]. Временные модусы обозначения остаются внешними по отношению к единству *res significata* [обозначенной вещи]: «*tempora enim variantur et verba, sed fides manet eadem et significatio*» [«Ибо времена и слова меняются, а вера и значение остаются»], — говорили эти *Nominales*, ссылаясь на св. Августина⁵⁶⁵. Разумеется, в стремлении представить Воплощение «вневременным» Майстер

‘per me si quis introierit, salvabitur’; et ingreditur et egreditur et Pascua inveniet’. ‘Ingreditur’, quantum ad cognitionem et gaudium in creaturis» [«Во-вторых, следует заметить, что различаются две награды блаженных — сущностная и акцидентальная. Сущностная награда состоит в познании Божества, акцидентальная же — в познании творений, согласно сказанному ниже, гл. 17 [3]: ‘Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога’, что касается первой награды, ‘и посланного Тобою Иисуса Христа’, что касается второй. Сюда же можно отнести сказанное в Мф. 6 [33]: ‘Ищите же прежде Царства Божия’, и следом: ‘и это все приложится вам’, во-вторых. И еще, Ин. 10 [9]: ‘Кто войдет Мною, тот спасется, и войдет, и выйдет, и пажить найдет’. ‘Войдет Мною’ касается познания и радости в творениях»].

⁵⁵⁹ *Exp. in Io.*, LW III, p. 89, n. 103.

⁵⁶⁰ *Ibidem*, p. 84, n. 98.

⁵⁶¹ *Serm. All.* 7, DW I, p. 121.

⁵⁶² *Ibidem*, p. 123.

⁵⁶³ *Serm. Lat.* XII, 2, LW IV, pp. 122–123, n. 129.

⁵⁶⁴ Cp. *ibidem*, p. 184: «Secundum hoc ergo convenienter valde scriptura sacra sic exponitur, ut in ipsa sint consona, quae philosophi de rerum naturis et ipsarum proprietatibus scripserunt...» [«В соответствии с этим, следовательно, вполне подобающе Священное Писание излагается так, чтобы в нем обнаруживалось созвучное тому, что философы писали о природных вещей и об их свойствах...»].

⁵⁶⁵ M.-D. Chenu, *La théologie du douzième siècle* (Paris, Vrin 1957), pp. 94–96. Cp. id., *Grammaire et théologie aux XII^e et XIII^e siècles*, in *Archives...*, X (1936), pp. 9–15.

Экхарт подчинялся требованиям философии, чуждым грамматическим умозрениям Бернарда Шартрского и его последователей. Быть может, он никогда не был знаком с их причудливым учением о внешнем «со-обозначении», кроме как в сдержанном изложении Петра Ломбардского или благодаря критике, которую обращали против шартрских *Nominales*, щадя Магистра сентенций⁵⁶⁶, Альберт Великий и Фома Аквинский. Тем не менее, эта встреча многозначительна: она свидетельствует об одинаковом безразличии ко времени и к истории как в XII в. у платонизирующих богословов, так и в начале XIV в. у мистика, чье «аналогическое» умозрение было открыто всевозможным неоплатоническим влияниям⁵⁶⁷. В самом деле, что такое богословское приложение аналогии атрибуции у Майстера Экхарта, как не средство сохранить неизменное тождество вечного божественного *analogon*, «со-обозначенного» посредством времени и места в тварных *analogata*? Чтобы творение, в его пассивном аспекте, не сводилось к «*casus ab ente, uno, vero et bono*» [«отпадению от сущего, единого, истинного и благого»], чтобы тварные сущности могли аналогически быть причастными к божественной Форме бытия и к его трансцендентальным атрибутам, вечное рождение Сына *in divinis* должно воспроизводиться на земле, во вневременном мгновении. Так воплощение божественного Слова становится основанием и образцом для всех мгновенных рождений, полагающих границу между *fieri* [становлением] и *esse* вещей. Неважно, что рождение Христа имело место в определенный исторический момент: вневременной миг Его рождения есть граница времени и вечности. Именно такой смысл вкладывает Майстер Экхарт в слова св. Павла: «*Ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium Suum*» [«Когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего»] (Гал. 4, 4). «Полнота времени есть там, где нет никакого времени»⁵⁶⁸. Напомним, что, когда Дионисий хотел выразить «внезапность» Воплощения, он прибегнул к языку платоновской ἐξαίφνης [внезапности]: вторжения вечности, сокрушающего непрерывность времени⁵⁶⁹.

⁵⁶⁶ Критикуемый пункт изложен у Петра Ломбардского в *Sent.* I, dist. 41, с. 3; dist. 44, с. 2.

⁵⁶⁷ Сознывая нечувствительность своего учителя к позитивной ценности времени, Таулер попытался исправить в области духовности доктринальную недостаточность экхартовского «этернизма» [приоритета вечности], как это хорошо показал M. de Gandillac, *Valeur du temps dans la pédagogie spirituelle de Jean Tauler* (Conférence Albert-le Grand, Montréal-Paris, 1956).

⁵⁶⁸ *Exp. in Io.*, C, f° 105^{vb}, ll. 54–58: «Plenitudo temporis est ubi nullum tempus est. Sic enim plena dies dicitur quando finis est diei et iam nihil illius diei est. Adhuc autem tempus plenum est in eternitate, nunc enim eternitatis plenissime complectitur omne tempus» [«Полнота времени есть там, где нет никакого времени. Так, день называется исполнившимся, когда достигнут конец дня и ничего от этого дня не осталось. А кроме того, время достигает полноты в вечности, ибо в миге 'теперь' в вечности всякое время исполняется наиполнейшим образом»].

⁵⁶⁹ *Третье письмо (к Гаю)*. PL 3, col. 1069 b.

Платоновский характер экхартовского мгновения тем примечательнее, что тексты об ἐξαιφνης оставались неизвестными на Западе в XIV в.: *Седьмое письмо* не было переведено на латинский язык. Что же касается перевода комментария Прокла на «Парменида», он обрывался на завершении первой гипотезы⁵⁷⁰. Эта вневременная граница времени и вечности, эта точка соприкосновения между гераклитовским становлением и парменидовским бытием, эта искорка, вспыхивающая при столкновении тварного и нетварного, принадлежат личному умозрению тюрингского мистика. Разнообразие выражений, в коих это неуловимое понятие предстает у Майстера Экхарта, ясно свидетельствует о том, что здесь идет речь о собственной интуиции Экхарта, а не о каких-либо доктринальных влияниях со стороны «языческих учителей» или платонизирующих богословов⁵⁷¹.

⁵⁷⁰ Этот латинский перевод, содержащий важную часть платоновского текста (126 а — 142 а) и выполненный Вильгельмом из Мёрбеке (ок. 1285 г.), был недавно опубликован: R. Klibanski, см. выше, прим. 32 к главе 5.

⁵⁷¹ О моменте вневременного соприкосновения у св. Августина см. P. Henry, *La vision d'Ostie* (Paris, 1938). См. нашу статью: *Éléments de 'théologie négative' chez saint Augustin*, in *Augustinus Magister* (Congrès international augustinien, Paris, 1954), t. I, p. 580 s.

Несколько замечаний по поводу книги В. Н. Лосского «Отрицательное богословие и познание Бога в учении Майстера Экхарта»¹

В последние годы в отечественной гуманитарной науке значительно возрос интерес к немецкой мистике XIV в., наиболее яркими представителями которой являются богословы доминиканского ордена Иоанн Экхарт, Генрих Сузо (Зойзе) и Иоанн Таулер. Собственно говоря, со времени издания ознакомительной статьи Н. Ф. Грушке² и публикации М. В. Сабашниковой нескольких экхартовских проповедей³ этот интерес существовал постоянно, но по известным причинам не мог проявляться открыто. За время с начала 1990-х российскими германистами было сделано достаточно много. Комментированные переводы немецких и латинских сочинений трех упомянутых мистиков, предисловия, статьи, монографии – это недавно появившееся и складывающееся до сих пор направление научного знания в ближайшее время будет представлено в № 51 журнала «Символ»⁴. Нынешнему всплеску интереса к Экхарту и его богословской школе предшествовала превосходная, но, к сожалению, до сих пор малоизвестная статья В. Н. Топорова «Мейстер Экхарт-художник и “ареопагитическое” наследство»⁵.

Естественной, первоочередной задачей, стоящей перед каждым из участников указанного направления и перед направлением в целом, является формирование мотивированного отношения к диссертации В. Н. Лосского о главе рейнской мистической школы. То, что эта работа – одна из лучших монографий, посвященных богословию Мастера, подтверждает хотя бы частота её упоминаний современными зарубежными, прежде всего немецкими и французскими, исследователями. Их устные высказывания о В. Н. Лосском исполнены почтения и удивления перед обширностью и глубиной его знаний (мало кто из них, впрочем, догадывается о его русском происхождении и связях с культурой России). В самом деле, в отличие от своих западноевропейских коллег, занимавшихся рейнской мистической школой, В. Н. Лосский был превосходно осведомлен о восточно-христианской традиции, ориентация на которую у Экхарта была исключительно сильной. Кроме того, за спиной Лосского стояла взрастившая его (прежде всего в лице Л. П. Карсавина) русская религиозная философия. Диссертация «Отрицательное богословие у Майстера Экхарта» была написана на волне зарождающегося интереса к византийскому исихазму XIV в. – явлению не только современному, но и весьма близкому немецкой мистике того же периода⁶. В целом можно сказать, что В. Н. Лосский выступил представителем

¹ *Lossky V. N. Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. Paris, 1960.*

² *Грушке Н. Экхарт // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза, И. А. Эфрона. Т. 40. СПб., 1904. С. 217–222.*

³ *Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения / Пер. и вступит. ст. М. В. Сабашниковой. М., 1912. Переиздания: Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения / Послесл. А. Л. Доброхотова. М., 1991; Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. СПб., 2000; Мейстер Экхарт. Избранные проповеди и рассуждения // Символ. Вып. 48. Париж, 2005. С. 217–286.*

⁴ См.: Символ. Журнал христианской культуры при Славянской библиотеке в Париже. Вып. 51. Париж–Москва, 2007 (тут же дана краткая история изучения рейнской мистики в России).

⁵ *Топоров В. Н. Мейстер Экхарт-художник и «ареопагитическое» наследство // Палеобалканистика и античность. М., 1989. С. 219–252.*

⁶ Ср. высказывание Лосского: «Различие, которое могло бы быть сопоставлено с различием между сущностью и энергией в византийском богословии, предусматривается и экхартовской теологией в ее целом. Бог-Божество, “Им же вся быша”, будучи представлен в творениях, является безусловной реальностью, отличной от Бога в Себе, непостижимого в Своей неопределенной сущности бытия. Впрочем, в том и в другом случае речь идет об одном и том же Божественном Себе Самому...» (*Lossky V. N. Théologie négative... Р. 344.*); высказывание Гучинской: «Духовное родство с Отцами Восточной Церкви, которое можно увидеть у Экхарта,

«парижской школы» русских богословов-эмигрантов, применив в своей книге об Экхарте её методологические разработки, связанные с исихазмом, Паламой и имяславием, что давало ему преимущество перед учениками Э. Жильсона (в частности, Й. Кохом), начинавшими в то время изучение и издание немецких и латинских сочинений рейнского Мастера.

В чем же состояли эти преимущества? Нужно сказать, что главной интуицией рейнских мистиков было переживание «непричастности, равно как и причастности» Бога творческому миру. Эта интуиция в ходе её проработки развернулась в диалектическое учение о «внутренней атрибутивной аналогии» (или несущностном подобии сущностно неподобного), основанное на новом истолковании трактатов и посланий Псевдо-Дионисия Ареопагита, где термин «ἀναλογία» постоянно встречается в паре с термином «ἐνέρχεται»⁷. Что же удивляться тому, что, анализируя экхартовские «анalogии», Лосский воспользовался идеями, развитыми в его окружении в связи с паламитским понятием «энергий». Он имел на это полное право! Такое право ему дало сходство, глубокий изоморфизм рейнской мистики и афонского исихазма 1-й пол. XIV в., представлявших собой западно- и восточно-европейскую ветви христианского неоплатонизма средних веков (этот изоморфизм был недавно доказан путем сопоставления цитат из сочинений Экхарта и Паламы⁸)... При написании «Отрицательного богословия у Майстера Экхарта» и гл. 5 ч. II «Жизни и трудов святого Григория Паламы»⁹ В. Н. Лосский и о. И. Мейендорф черпали из единого фонда понятий, идей и концепций, разработанных представителями «парижского» богословия.

Нельзя полагать, что сопоставление учений Экхарта и Паламы, к чему, по свидетельству владыки Василия Кривошеина, стремился В. Н. Лосский, является исследованием по своему существу факультативным, дополняющим предварительное изучение того и другого в отдельности. Нет, это сравнение должно с самого начала придавать особое свойство анализу текстов обоих мистиков, их трактатов, посланий, проповедей и защитных речей. Повторяя слова М. Блока¹⁰, зачастую говорят о «ложности» сравнений, направленных на поиск общих черт: они якобы стирают уникальную неповторимость каждого из сравниваемых явлений. При этом полностью забывают о методологической стороне вопроса. Ука-

свидетельствует о том, что *истоки* (курсив автора. – М. Р.) богословия немецкого мистика лежат в православной традиции, как утверждал и он сам» (*Гучинская Н. О. Мистическое богословие Мастера Экхарта // Мастер Экхарт. Избранные проповеди и трактаты / Пер., вступ. ст. и коммент. Н. О. Гучинской. СПб., 2001. С. 28.*); высказывание *Топорова*: «Экхарт был, конечно, наиболее выдающимся, наряду с исихастами, представителем традиции молчания в это время» (*Топоров В. Н. Цит. соч. С. 237.*) – Ср. также мнение о. *Иоанна Мейендорфа*, рассматривавшего в качестве одной из основных причин неудачи Флорентийского собора 1438/39 гг. слабую представленность на нем германской церкви, в которой к тому времени еще были сильны традиции Экхарта, Таулера и Сузо; Мейендорф полагает, что в противном случае вопрос о нетварной благодати камнем преткновения на соборе не стал бы... (*Мейендорф И. Ф. Флорентийский собор: причины исторической неудачи // ВВ. М., 1991. Т. 52. С. 84–101.*) – По свидетельству *еп. Василия (Кривошеина)* (Памяти Владимира Лосского // *Вл. Лосский. Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996. С. 4.*), В. Н. Лосский рассматривал свою диссертацию о Майстере Экхарте как подготовительный этап к сопоставлению рейнской мистики и афонского исихазма XIV в.

⁷ В сочетании с терминами: «πρόδος» (productio, ūzbruch, ūzganc у Экхарта) и «δύναμις» (virtus у Экхарта). – См.: *Lossky V. La notion des «Analogies» chez Denys le Pseudo-Aréopagite // Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age. Vol. 5. Paris, 1931. P. 279–309.* [Русский перевод этой статьи будет опубликован в след. номере «Богословских трудов». – *Ред.*]

⁸ *Реутин М. Ю. Майстер Экхарт – Григорий Палама: (К сопоставлению немецкой мистики и византийского исихазма) // Одиссей. М., 2006. С. 285–318.* См.: *Ivanka E. von. Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln, 1964;* а также: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters / Hrsg. W. Beierwaltes. Darmstadt, 1969;* и работы Раймунда Клибански.

⁹ *Meyendorff J. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris, 1959. P. 279–310 (Patristica Sorbonensia; 3) [Рус. пер.: СПб., 1997. С. 273–308. – *Ред.*]*

¹⁰ Марк Блок (Bloch) (1886–1944) – французский историк, автор книги «Апология истории, или ремесло историка» (1949; пер. на рус. яз. 1973). – *Ред.*

знание на сходство явлений размещает их на новом эпистемологическом фоне, которым становится каждое из явлений в отношении друг друга. Если, скажем, многие вопросы теории «энергий» решаются в рамках теории «аналогий» несколько иным образом и в других терминах, то само наличие альтернативных решений, позволяя взглянуть со стороны на хорошо знакомые построения, существенно углубляет уровень анализа, сдвигает его в иной горизонт. В новой системе сопоставлений подвергается пересмотру то, что не осознавалось проблемой и принималось как данность в закрытой системе того или иного учения. Только в этом случае возможно обновление знания, ревизия устоявшихся представлений, заключающаяся в их переводе из разряда общих мест («аксиом») в разряд проблем и требующих обновленного продумывания и доказательства «теорем». Общие черты неизменно берутся вместе с различиями. Если так подойти к делу, то сравнительный, компаративистский подход становится несомненным преимуществом. И оно было у Лосского в отличие от его западных коллег¹¹.

Среди многих и многих достоинств диссертации В. Н. Лосского следовало бы особенно подчеркнуть выдвинутую им концепцию, обобщающую модель творчества Майстера Экхарта. Она исключительно нетривиальна и, по-видимому, не столько интеллектуально выверена (что не содержало бы в себе ровным счетом ничего примечательного, так как работы, посвященные сложнейшему средневековому автору, обычно и сами бывают интеллектуально очень изощренными), сколько утверждена личным жизненным опытом и покоится на некоем *родстве душ*, о котором упомянул Э. Жильсон в предисловии к посмертному изданию книги. Дело в том, что в научном исследовании под пластом рациональных и доказуемых выводов обычно, если не всегда, покоится пласт иррациональных личных мотивов и аксиом, зачастую не осознаваемый самим исследователем, однако мощно влияющий на выбор и направление того, что он делает в науке. Будучи неизбежными, такие мотивы и аксиомы не вступают в противоречие с научностью и определяют

¹¹ Другой пример исключительно удачного прочтения Экхарта через восточную традицию имеется в упомянутой выше работе В. Н. Топорова. – Критикуя одну из статей издателя экхартовских проповедей Й. Квинта, лингвист и признанный корифей немецкого экхартоведения В. Хауг (Тюбинген) сетует, что немецкая филология, создав многочисленные реестры лексики и синтаксиса средневековых мистических произведений, оказалась, в силу господствующих в ней философских и методологических установок, не в состоянии пробиться к существу «мистического слова» как такового. «... Die mystische Sprache ist also nicht instrumentell-phänomenologisch, sondern allein von ihrer Position und Funktion im Rahmen mystischer Gotteserfahrung aus sinnvoll zu analysieren und anzustellen...» (*Haug W. Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens // Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium «Kloster Engelberg 1984» / Hrsg. von K. Ruh. Stuttgart, 1986. S. 495.*) Но именно это, основываясь на российском имяславии начала XX в., сделал В. Н. Топоров: «Мистическое слово – не мертвое слово из лексикона и не стершееся слово повседневной профанической речи. Оно “заражено” напряжением и энергией соответствующего мистического переживания, соприродно ему... Такое слово, как и мистическое переживание, всегда живо, бытийственно, зорко, но в то же время оно никогда не окончательно и всегда *in statu nascendi* [в состоянии рождения (*лат.*) – *Ред.*], оно сверхчувствительно и “пусто” (в смысле Экхарта) – и поэтому потенциально “полно” смыслов, которые оно не столько фиксирует, сколько рождает, не столько “имеет”, сколько “бытийствует” ими. Это слово может быть зыбким, трепетным и может выходить за свои собственные пределы, ему можно предъявить претензии в несовершенстве и неокончателности, но оно всегда обращено к смысловой глубине и никогда не умерщвляет смыслы. Оно напряженно и интенсивно: *начинаясь как средство пробиться к сути, оно становится самой сутью, ее явленным светом, указующим человеку путь к Богу* (курсив наш. – М. Р.)» (*Топоров В. Н. Цит. соч. С. 251*). Как для В. Н. Лосского теория «энергий» стала ориентиром при изучении экхартовского учения об «аналогиях», так для В. Н. Топорова русское имяславие стало подсказкой при исследовании экхартовской метафизики языка. Тут речь идет не о каких-либо экстраполяциях и отождествлениях, но о системе наводок, указаний и ожиданий, многократно повышающих степень отзывчивости исследователя по отношению к изучаемому им материалу, – ожиданий вовсе не априорных, но укорененных, в силу упомянутого родства интересующих нас культурных явлений, в изучаемом материале.

общую эвристическую, сильную или слабую, позицию исследователя по отношению к изучаемому им материалу. – Так вот, ко времени написания В. Н. Лосским своей диссертации в немецком религиозоведении господствовали две концепции экхартовского богословия: в соответствии с первой (Г. Денифль, Г. Эбелинг и др.)¹² оно было компилятивно и эклектично, в соответствии же со второй (Й. Бах, В. Прегер и др.) – системно¹³. Конечно, одно исключает другое; «эклектичная система» может существовать либо по замыслу создающего её, либо по её восприятию внутри традиции (особенно, если речь идет о каком-то церковном авторитете), однако не по исполнению, не по факту, примером чему служит «Путеводитель растерянных» Маймонида. Гетерогенные и созданные в разных системах элементы не сочетаются друг с другом; система же возникает не из сочетания готовых элементов, но в ходе разворачивания из одного эпицентра, точки преимущественного интереса... Экхартовское творчество не эклектично и не системно, утверждает Лосский, а гипотетично. Оно не является неудачной либо удачной наукой, но представляет собою попытку изъяснить в чужих голосах (Фомы, Августина, Маймонида, Дионисия, Дамаскина и др., важность которых для Экхарта соответствует месту в этом списке) персональный опыт «*unio mystica*». Впрочем, Экхарт вовсе не разыгрывает «кукольной пьесы», зная наперед больше и лучше, чем его «куклы». Нет, он и сам говорит этими голосами, их переживает и изживает, перетолковывает и опровергает, коль скоро они не соответствуют его личному опыту... Нужно сказать, что убедительно представленная Лосским «полифония» напрямую ведет к наиболее продвинутым, совершенным способам анализа экхартовского творчества: именно – на фоне платоновского «Парменида» и его гипотез, девяти актов драмы взаимного определения «единого» и «иноного»¹⁴.

Наряду с признанием несомненных достоинств книги В. Н. Лосского необходимо отметить и её слабые стороны. В первую очередь это касается явно завышенной, ненадлежащей оценки экхартовской «*via negativa*». Как выясняется, Экхарт, несмотря на то, что он отдал много сил разработке отрицательного богословия, сочетая две её наиболее важные версии: Дионисия и рабби Моисея, – вовсе не был апофатиком. Наоборот, он настаивал на эвристической бесплодности «пути отрицаний»¹⁵, на глубочайшем соответствии утверждений Богу и «Божественному как таковому»¹⁶. Он переосмыслил, вслед за Фомой,

¹² Denifle P. H., O. P. Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauungen seiner Lehre // Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters / Hrsg. von P. H. Denifle und Fr. Ehrle, S. I. Bd. 2. Brl., 1886. S. 417–532.

¹³ Preger W. Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter: in 3 Bd. Bd. 1. Aalen, 1962.

¹⁴ Согласно современной традиции (Cornford P. Plato and Parmenides. London, 1939), в «Пармениде» Платона насчитывается 8 гипотез; однако в средние века, вслед за Проклом («Платоновская теология», кн. I, гл. 12), их насчитывали девять, разбивая гипотезу, известную нам как вторую (142b–157b), на две: вторую (142b–155e) и третью (155e–157b). При этом вторая гипотеза стала прототипом положительного богословия, а третья – прототипом так называемого «пути превосходства» («*via eminentiae*»). См.: Beierwaltes W. Das seiende Eine: Zur neuplatonischen Interpretation der zweiten Hypothesis des platonischen «Parmenides» // Proclus et son Influence. Zürich, 1987. S. 287–297.

¹⁵ Ср.: Майстер Экхарт. Толкование на Исход. – П. 178: «Прежде всего следует понимать, что “отрицательное суждение не позволяет узнать чего-либо о подлинной сущности (de veritate) вещи, о которой оно изрекается”, и о чем бы то ни было находящемся в ней. Поэтому из “отрицаний ничего не следует”, посредством них ничего не познается и ничто не обосновывается в своем бытии», LW II, S. 153, 3–6; цитация из «Логических сумм» («*Summulae logicales*») Пепра Испанского, трактат IV, п. 4. (Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke: in 10 Bd. Stuttgart: W. Kohlhammer Verl., 1936–1997. DW, LW).

¹⁶ Ср.: Майстер Экхарт. Толкование на Исход. – П. 77: «Утверждение, так как оно относится к бытию, соответствует Богу и Божественному как таковому. Отрицание же не соответствует, но посторонне Ему. Коротко говоря, причиной сему служит то, что утверждение предполагает бытие и заключает его. Ведь копула “есть” является посредником всех утверждений либо угадывается в них. А всякое отрицание, и только оно, содержит в себе небытие» (LW II, S. 80, 9 – 81, 2).

дионисиевскую апофазу, трактуя её как в сущности положительный «путь превосходства», в пределах которого отрицанию отводится лишь роль коррективы¹⁷. Он поклонялся тетраграмме «jod-he-waw-he» – «чистому» имени, в котором дана «сущность Божия»¹⁸. Он, наконец, строил откровенно имяславскую метафизику слова: «Слова молитвы имеют своим предметом Бога и потому обретают от Него свою видовую определенность... они по необходимости несут запечатленным в себе нечто Божественное», которое «выражают и сообщают»¹⁹. Правда, имяславие Экхарта надо понимать в несколько расширенном смысле, как перенос принципов эманационизма из области собственно богословия и метафизики в сферу философии языка, что много позже было предельно заострено в формуле «Имя Божие есть сам Бог», которой у Экхарта мы ещё не найдем.

Экхартовское богословие – это богословие катафатического толка, хотя его общая положительная интенция ни в коем случае не может быть приравнена к «*via positiva*», доказательство нерелевантности которой соответствовало духовному опыту рейнского Мастера и было отправной посылкой всех его последующих умозаключений. В этом мистик выступал верным последователем Фомы Аквината и Альберта Великого (которого он, видимо, знал в молодые годы). Экхартовская катафаза основана на учении о форме и аналогии и глубоко укоренена в символическом мироощущении, в рамках которого преодолевается дуализм и чувство онтологической пропасти между Богом и сотворенным им миром²⁰. Но, осознавая нерелевантность Богу наших слова и речи, Экхарт не оставлял попыток выстроить более совершенный положительный дискурс о Боге. И эти попытки, а верней, переход от одного уровня положительных суждений к другим, необходимо сопровождался рассуждениями отрицательного характера. Иными словами, чтобы перейти от теонима «Бытие» к теониму «Бытие без бытия», а от него к тетраграмме, мистику надо было последовательно отрицать каждый из них. В этом смысле он, конечно, выступал апофатиком, но апофаза у него была подчинена катафазе и существовала ради неё.

Итак, отрицательный метод отнюдь не соответствовал экхартовскому опыту «*unio mystica*». (Экхарт и в этом был очень похож на свт. Григория Паламу, ставившего апофазу гораздо ниже собственно единения с Богом.) Здесь мы переходим к другому, более существенному недочету в труде В. Н. Лосского. В нем не обращено должного внимания на тот факт, что, согласно учению Экхарта, Бог общается с тварной вещью и с человеком *поразному*... «Бог присутствует во всех вещах. Но поскольку Бог Божествен и поскольку Бог наделен разумом, Бог нигде не пребывает в столь подлинном смысле, как в душе и в ангеле, если хочешь, в глубочайшей глубине души и в высочайшей вершине души» (проп. 30); «Его [Бога] действие в человеке иное, чем в камне» («Об отрешенности») и т. п.²¹ И это

¹⁷ *Майстер Экхарт*. Толкование на Исход. – П. 78: [Комментарий к апофазе Дионисия:] «... Ведь наш разум воспринимает совершенства, относящиеся к бытию, из творений, где подобные совершенства несовершенны, рассеяны и разделены, и сообразно этому способу обозначает. В таких высказываниях надлежит иметь в виду две вещи, а именно: сами обозначаемые совершенства, к примеру, благодать, истину, жизнь, познание и остальное; они истинны и верны. Но также нужно поразмыслить о способе обозначения; в этом смысле они непригодны. Это-то имеет в виду Дионисий» (LW II, S. 81, 5–12). – Лосский сам писал о подобного рода толкованиях у Фомы, см.: *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 22; *Lossky V. N.* *Théologie négative*... P. 30: «... transformer l'apophase dionysienne en une voie d'éminence» [«преобразить Дионисиеву апофазу в путь превосходства»]. – БТ. Сб. 38. 2003. С. 168. – *Ред.*]; *Lossky V.* La notion des «Analogies» chez Denys le Pseudo-Aréopagite. P. 281–282.

¹⁸ *Майстер Экхарт*. Толкование на Исход. – П. 145–148 (LW II, S. 131, 4 – 133, 16).

¹⁹ *Майстер Экхарт*. Латинская проповедь XLVII / 2. – П. 489 (LW IV, S. 404, 7–11).

²⁰ См. об этом: *Реутин М. Ю.* Учение о форме у Майстера Экхарта. М., 2004.

²¹ *Майстер Экхарт*. Проповедь 30 (DW II, S. 94, 9 – 95, 3). *Майстер Экхарт*. Об отрешенности (DW V, S. 424, 3–4). (*Майстер Экхарт*. Об отрешенности / Пер., вступ. ст., коммент. М. Ю. Реутин. М.–СПб., 2001. С. 217.) Также: *Майстер Экхарт*. Проповедь II (Pf): «Got ist in allen dingen weselich, würcelich, gewaltelich. Aber er ist alleine geberende in der sêle... diu sêle

различие Божественного общения с вещью и человеком неизменно толкуется доминиканским теологом в терминах соответственно аналогической и одноименной символизации (формальной соотношенности и порождения): «... сама себя и все, что она есть, Благостыня (Бог. – М. Р.) порождает в блаженном»²². В свою очередь с одноименной символизацией («унивокацией») у Экхарта связана теория экстаза, восходящая к философии Аристотеля, его античных и средневековых толкователей (техника «интеллекции» у Александра Афродисийского, Маймонида и Дитриха Фрайбергского).

Несмотря на своеобразие всех этих идей, Лосский толкует их в ортодоксальном, формально-аналогическом, ключе, желая тем самым по возможности «воцерковить» рейнского мистика, отвести от него упреки в пантеизме (хотя унивокация, терминология порождения, не предполагает сама по себе ничего еретичного). Не различая обеих частей экхартовского богословия, В. Н. Лосский следовал европейскому экхартоведению 40–50 гг. XX в. – такое смешение было общей чертой науки о Майстере Экхарте до возникновения «Бохумской школы» К. Флаша и Б. Мойзиша²³, ныне являясь уже пройденным путем.

М. Ю. Реутин

ist natürlich nach gote gebildet. Diz bilde muoz gezieret unde vollebräht werden mit dirre gebürte... Diss werkes noch dirre gebürte enist dekein créature enpfenclich denne diu sêle alleine» [«Бог обретается во всех вещах своей формой, действием, властью. Но рождающим образом он присутствует только в душе... Душа по природе своей содержит в себе образ Божий. Сей образ должен быть осуществлен и украшен в оном рождении. Это дело и это рождение не воспримет никакого творение, но только душа»]. (Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts / Hrsg. von Fr. Pfeiffer. Bd. II. Meister Eckhart. Lpz., 1857. S. 11, 6–10).

²² См.: *Майстер Экхарт*. Книга Божественного утешения. – Гл. 1: «Поначалу надобно знать, что мудрец и Мудрость, правдолюбец и Истина, праведник и Праведность, блаженный и Благостыня друг на друга взирают и так друг к другу относятся: Благостыня не сотворена, не создана и не рождена, однако рождающа и порождает блаженного. А блаженный, коль он вправду блажен, не созданный и не сотворенный, но рожденный ребенок и сын Благостыни. – Сама себя и все, что она есть, Благостыня порождает в блаженном, сущность, знание, любовь и деяние вливает она с избытком в блаженного. А блаженный берет все свое существо, знание, любовь и деяние из сердца и сокровенных недр Благостыни и лишь из нее. Блаженный и Благостыня суть не что иное, как единое благо, все во всем, кроме порождения и рождения-становления. И все же порождение, при-сущее Благостыне, и рождение-становление в блаженном суть единая сущность и единая жизнь. Все, что имеет блаженный, он получает от Благостыни и в Благостыне. Здесь он есть, существует и житьелствует. Тут осознает он себя самого и все, что он сознает, и любит все, что он любит; и творит с Благостыней и в Благостыне, а Благостыня с ним и в нем, все их дела сообразно тому, как написано и как Сын говорит: “Отец, во Мне пребывающий и живущий...”» (DW V, S. 9, 4–20). (Об отрешенности. С. 170–171).

²³ См. в частности: *Flasch K.* Einleitung // Dietrich von Freiberg. Opera omnia: in 4 Bd. Hamburg, 1977. Bd. 1. S. IX–XXVI; *Mojsisch B.* Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit. Hamburg, 1983.