

БИБЛИОТЕКА  
ARBOR  
MUNDI

М. Ю. Реутин

«Христианский неоплатонизм»

XIV века

Опыт сравнительного изучения

богословских доктрин

Иоанна Экхарта и Григория Паламы

—  
Парижские диспутации  
Иоанна Экхарта



БИБЛИОТЕКА

---

---

**ARBOR  
MUNDI**

---

---

М.Ю. Реутин

**«Христианский неоплатонизм» XIV века**  
*Опыт сравнительного изучения богословских доктрин*  
*Иоанна Экхарта и Григория Паламы*

**Парижские диспутации Иоанна Экхарта**

Москва

2011

УДК 1  
ББК 87.3(0)  
Р 31

*Художник Михаил Гуров*

*В оформлении использован фрагмент:  
Майстер Экхарт. Проповедь 5 в.  
Рукопись 10 Е IX Nr. 18. Вл. 1r. Гёттинген,  
Библиотека университета Георга Августа*

© Реутин М.Ю., 2011

© Российский государственный

ISBN 978-5-7281-1262-4

гуманитарный университет, 2011



## Оглавление

«Христианский неоплатонизм» XIV века  
Опыт сравнительного изучения  
богословских доктрин  
Иоанна Экхарта и Григория Паламы

### Часть I

#### 1. Вводные замечания

а) Освещение вопроса в науке .....	11
б) Постановка проблемы .....	16
с) Методологические посылки .....	19

#### 2. «Энергии» и «духовные совершенства»

а) Лексика и риторика .....	25
б) Недостаточные определения .....	31
с) Общий очерк: смысловая эманация .....	40

### Часть II

#### 1. Проблема имени и языка

а) «Лигвоэманационизм» .....	71
б) Три уровня слова .....	74

c) Исусова молитва, имя Божье .....	75
d) Тетраграмма .....	80
e) Гр. Палама и имяславие .....	83
2. Теория богопознания: положительный, отрицательный методы и «путь превосходства»	
a) Три методологии .....	85
b) Методология платоновского «Парменида» ....	86
c) Методология Дионисия Ареопагита .....	88
d) Методология Моше бен Маймона .....	96
e) Эманационизм и методология богопознания	100
3. Антропология и учение об экстазе	
a) Отправные посылки .....	101
b) Критерии мистического опыта .....	110
4. Заключительные замечания	
a) Источники .....	114
b) Проблемы интерпретации .....	121

## Парижские диспутации Иоанна Экхарта

### Предисловие к переводу

1. Вводные замечания	145
2. История создания .....	146

3. Знак, стихия субсистенци . . . . .	152
а) Ранний период . . . . .	152
б) Зрелый и поздний периоды . . . . .	158
4. Герменевтика . . . . .	166
<i>Парижская диспутация I. Тожественны ли в Боге бытие и познание?</i> . . . . .	185
<i>Парижская диспутация II. Является ли познание ангела, ибо оно означает деятельность, его бытием?</i> . . . . .	200
<i>Парижская диспутация III. Диспутация магистра Гонсальва, содержащая аргументы магистра Экарда, Благородней ли хвала Богу на небесах, чем любовь к Нему на земле?</i> . . . . .	208
<i>Парижская диспутация IV. Заключает ли [утверждение, что] некоторое движение не имеет предела, какое-либо противоречие?</i> . . . . .	229
<i>Парижская диспутация V. Сохранились ли формы элементов в теле Христовом после Его крестной смерти?</i> . . . . .	234
<i>Список сокращений</i> . . . . .	242

**«Христианский неоплатонизм» XIV века**  
*Опыт сравнительного изучения богословских доктрин*  
*Иоанна Экхарта и Григория Паламы*

## Часть I

### 1. Вводные замечания

#### а) *Освещение вопроса в науке*

Вопрос о сходстве богословских идей двух великих современников: рейнского мистика Иоанна Экхарта (ок. 1260–1328 гг.)<sup>1</sup> и афонского исихаста Григория Паламы (ок. 1296–1357 гг.)<sup>2</sup>, был впервые поставлен в докторской диссертации В.Н. Лосского «Отрицательное богословие и познание Бога у Мейстера Экхарта». Лосский писал: «Различие, которое могло бы быть сопоставлено с различием между οὐσία и ἐνέργεια в византийском богословии, предусматривается экхартовской теологией в ее целом. Представленный в творениях Бог (Божество), *Им же вся быша*, является реальностью, отличной от Бога, сущего в Себе и непознаваемого в Своей неопределенной сущности бытия. Впрочем, в том и в другом случаях речь идет об одном и том же Боге–Бытии, тождественном Себе Самому»<sup>3</sup>. По свидетельству архиеп. Василия (Кривошеина), незаконченная монография Лосского об Экхарте была только первым и, в известном смысле, подготовительным шагом в осуществлении итогового замысла по сопоставлению византийского и немецкого мистических течений XIV в. «Эту работу он [В.Н. 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, полностью разрешить эти богословские и духовные проблемы»<sup>4</sup>. Замыслу Лосского помешала осуществиться кончина.

В.Н. Лосскому вторит о. И. Мейендорф, признанный знаток исихазма и творчества Гр. Паламы. Размышляя в одной из своих статей о причинах неудачи Флорентийского собора 1438/39 гг., где речь шла об объединении католической и православной церковью, о. Мейендорф говорит о слабой представленности на нем германской церкви – в которой к тому времени еще были живы традиции Экхарта, Сузо и Таулера – и прибавляет, что в противном случае вопрос о нетварности благодати камнем преткновения не стал бы<sup>5</sup>. В недавнее время на эту же тему высказалась петербургская переводчица и исследовательница Экхарта и Ангела Силезского Н.О. Гучинская в предисловии к трактатам и проповедям рейнского Мастера: «Духовное родство с Отцами Восточной Церкви, которое можно увидеть у Экхарта, свидетельствует о том, что *истоки* (курсив автора. – М. Р.) богословия немецкого мистика лежат в православной традиции, как утверждал и он сам»<sup>6</sup>. За сближение и сравнительное изучение рейнской мистики и византийского исихазма (его «паламитской концептуализации») выступал также В.Н. Топоров – как в частных беседах с автором этих



строк, так и в работе «Мейстер Экхарт-художник и “ареопагитическое” наследство»: «Экхарт был, конечно, наиболее выдающимся, наряду с исихастами, представителем традиции молчания в это время»<sup>7</sup>.

Любопытно, что, в отличие от русского «парижского богословия», католическая наука второй половины XX в., в лице кард. Ш. Жюрне<sup>8</sup> и о. А. де Аллэ<sup>9</sup>, не обнаружила в средневековой западной теологии учений, чем-либо похожих на паламитскую теорию энергий, – при том, что эта наука выказывала благожелательное отношение к доктрине афонского исихаста, сменив, под влиянием книги о. Мейендорфа<sup>10</sup>, давнее, воспитанное еще о. М. Жюжи<sup>11</sup>, ее неприятие и отторжение. Утверждалось различие мыслительных навыков исихазма (антиномичность) и схоластики (логический рационализм), а теории энергий противопоставлялась теория «чистого акта»<sup>12</sup>. Положение в западноевропейской науке коренным образом изменилось в связи с публикацией исследования Э. фон Иванки «Plato Christianus»<sup>13</sup>, в котором выстраивалась концепция «христианского неоплатонизма», отличавшегося по ряду критериев от языческого неоплатонизма поздней античности. Не сравнивая напрямую, фон Иванка рассмотрел рейнскую мистику и афонский исихазм XIV в. в отдельных главах своей монографии. В неоплатоновской парадигме идейное родство И. Экхарта и Гр. Паламы перестало казаться невероятным, хотя до конкретных доказательств – исходящих не из общенаучных концепций, но построенных на анализе текстов – дело до сих пор не дошло: среди специалистов по Экхарту Палама почти неизвестен, в среде специалистов по Паламе Экхарт малознаком... В направлении, указанном Э. фон Иванкой, движутся исследователи воспитанного в частности его

монографией поколения: Л. Бенакис, С. Герш, У. Йек<sup>14</sup>, посвятившие себя изучению трансляции неоплатоновских моделей в богословие учителей церкви на Востоке и Западе. Поскольку в своем христианском «инобытии» неоплатонизм теряет тождество себе самому, соответствующий ему термин начинает признаваться нерелевантным многообразию видоизменений и форм этого культурно-исторического явления. И все-таки общий знаменатель, оправдывающий применение единого термина, находится: в некотором виде представленная *теория эманации*. «Каждое существо – так можно было бы сформулировать этот основополагающий принцип неоплатоновской системы – каждое существо в любой сфере обладает стремлением произвести из себя отражение, которое бы относилось к нему наподобие того, как световой луч относится к источнику света. “Излучая” таким образом свою собственную сущность, оно сообщает ее, но в меньшей полноте бытия в сравнении с той, в какой оно само эту сущность имеет. Итак, существо пребывает, “покоясь” в себе (как источник луча), в свойственном ему состоянии бытия, коим наделено как таковое и искони, и все же одновременно “нисходит” (своим излучением) в бытийную область, низшую той, каковая ему в соответствии с его сущностью подобает, тем самым творя своим нисхождением ту самую бытийную область, в которую опускается, – так что та бытийная область, в совокупности присущих ей свойств, есть не что иное, как умаление, ограничение, “обессиливание” способа бытия, каковым является источник светолучения в его исконной полноте бытия. Но выстроенное указанным образом низшее существо в свою очередь само, из-за укорененной в нем излучающей силы, находящейся внутри всякого сущего,

превращается в источник света для нового бытийного излучения, в котором его собственная сущность опять же отображается умаленным и ограниченным способом»<sup>15</sup>. Разумеется, в приложении к доктринам Экхарта и Паламы этот очерк общего содержания эманационных учений (составленный Э. фон Иванкой в основном на материале поздней античности) нуждается в известных коррективах (см. ниже). В частности, возражение вызывает принцип подчиненности, неполноценности (умаления, ограничения) эманации по отношению к своему источнику: ни «фаворский свет» Гр. Паламы, ни «духовные совершенства» И. Экхарта отнюдь не меньше Божества. И тем не менее, пусть в измененном виде, теория эманации остается краеугольным камнем. Обнаружить его, показать, что это учение задано в виде несущей конструкции и вовсе не сводится к иллюстративной метафорике его разрозненных образов, означает доказать принадлежность конкретного отца и учителя церкви, в том числе фессалоникийского архиепископа Гр. Паламы, к неоплатонизму (что, конечно, вызывает болезненную реакцию со стороны официально-церковного богословия<sup>16</sup>). Таими доказательствами занят Э. Пёрл (Йельский университет)<sup>17</sup>, прослеживающий влияние дионисиевского учения о божественных «исхождениях» (одной из исторических форм эманационизма) на философскую мысль позднего Средневековья. Выводы о неоплатонизме Паламы, следующие из выкладок Пёрла, соответствуют аналогичным выводам как зарубежных (Д. Райнш<sup>18</sup>), так и отечественных исследователей (Ф.И. Успенский, А.Ф. Лосев, И.П. Медведев, М.Ю. Реутин<sup>19</sup>). Сравнительное изучение доктрин И. Экхарта и Гр. Паламы – одна из перспективных и актуальных задач религиоведения и истории

философии. В таком сопоставлении просматривается «сильная позиция» (см. ниже), позволяющая взглянуть на наследие того и другого по-новому и переопределить в целом и в частности научное знание о том и другом<sup>20</sup>.

### *в) Постановка проблемы*

Известное сходство бросается в глаза уже при первом и по необходимости беглом знакомстве с биографиями И. Экхарта и Гр. Паламы – в их судьбах обнаруживаются сходные притяжения и отталкивания. Оба выступали в роли идеологов мощных и существовавших задолго до них монашеских движений (южно-немецких бегинок, перешедших в юрисдикцию доминиканского ордена, и исихастов Афона), практиковавших формульную «молитву Иисусову». Имея контакты с сектантами (бегардами и мессалианами), оба находились в непростых отношениях с церковными институциями и с официальной церковной доктриной, «формалистическому консерватизму» которых они противопоставили не «всеобъемлющую вероучительную “сумму” или философскую теорию», но нечто большее «суммы», именно метод, «способ мышления», оправдывающий «присутствие Бога в истории»<sup>21</sup>. Наконец, среди главных оппонентов обоих имелись мыслители предвозрожденческого типа, Варлаам Калабрийский и Уильям Оккам, приложившие немало усилий для дискредитации как самих мистиков, так и возглавляемых ими движений.

Были ли, однако, Экхарт и Палама мистиками, или они были только мистагогами, т. е. теоретиками и учителями экстаза? Ответить однозначно на этот вопрос не позволяет полное отсутствие в их сочинениях каких бы

то ни было упоминаний о личном экстатическом опыте. Сомнение в том, что Экхарт обладал подобным опытом, впервые высказал Х. Фишер. Впоследствии он был поддержан представителями Бохумской школы Б. Мойзишем и К. Флашем<sup>22</sup>, считавшими общепринятое мнение о мистицизме Экхарта не более чем мифом, выработанным немецкими романтиками. Цитируя Флаша и в целом солидаризируясь с его позицией, известный специалист по религиозности и простонародному благочестию поздних Средних веков П. Динцельбахер писал: «В самое последнее время были предприняты обоснованные попытки “спасти его (И. Экхарта. – М. Р.) от поглощения мистическим потоком”»...<sup>23</sup> Что касается Паламы, то усомниться в его мистической одаренности мешает привходящее, но очень веское обстоятельство, именно то, что он канонизирован православной Церковью. Казалось бы, всякое сомнение должно рассеять до сих пор неизданное произведение «Другие главы о свете» (Ἐτέρα κεφάλαια περὶ φῶτός). Но оно, как недавно установил А. Риго в рамках исследования рукописной традиции сочинений фессалоникийского архиепископа, будучи подложным, не может атрибуироваться Гр. Паламе. «Главы» представляют собой выдержки из «Слов» Симеона Нового Богослова. Они были сделаны ближайшим учеником, инициатором канонизации Паламы патриархом Филофеем Коккином (автором жития святителя и первоначальной службы ему). Патриарх Филофей включил «Главы» в составленное им рукописное собрание творений Паламы, намереваясь показать преемственность богословской традиции фессалоникийского архиепископа и доказать наличие у последнего мистического опыта, упоминания о котором отсутствуют в подлинных сочинениях Паламы<sup>24</sup>. Имея в

виду общую проблему интерпретации наследия немецкого и византийского богословов, но одновременно учитывая многовековую традицию и толкуя их тексты как дискурсивный след мистических интуиций, мы готовы называть и считать обоих, тем не менее, мистиками.

И. Экхарт и Гр. Палама – каждый из этих мыслителей занимает сходное положение не только в своей, но и в современной нам культуре. Бум, связанный в Западной Европе второй половины XX в. с именем рейнского Мастера, совпадает по времени и напоминает собой тот бум, который переживает Россия и остальные страны православного мира в связи с именем афонского исихаста. Изучая наследие двух современников, мистиков XIV в., европейская культура в двух ее вариантах всматривается в себя самое, в свои же глубочайшие основания. В подобном контексте установление и доказательство сходства богословских доктрин Экхарта и Паламы – двух, в известном смысле, знаковых для католицизма и православия фигур – чревато многими идеологическими и культурно-политическими экспликациями, среди которых особо важными представляются дополнительные аргументы в межконфессиональном диалоге, в давнем споре славянофилов и западников о судьбах нашей страны. Это доказательство важно еще потому, что в порядке обычного, очень тривиального рефлекса незрелой культуры и воспитанного в пределах такой культуры сознания православное учение об энергиях постепенно становится очередным поводом для конфессиональной самоидентификации и, как следствие, поводом для априорных разграничений самого разного рода. Наметившаяся уже в пределах «парижского богословия» (в полемике В.Н. Лосского с о. М. Жюжи), эта тенденция

набирает обороты и начинает превалировать в околонучной, крайне агрессивной идеологии, продуцируемой С.С. Хоружим<sup>25</sup> и его окружением. Поневоле допуская возможность культурно-политических экспликаций и идеологических выводов, мы тем не менее видим нашу задачу в бесстрастном и по возможности строго объективном анализе материала.

### *с) Методологические посылки*

Но имеет ли, в целом, смысл говорить об общих местах в доктринах Экхарта и Паламы, коль скоро вся церковная письменность Востока и Запада представляет собой набор N-ого количества таких общих мест, манипуляцию с ними? Как среди общих мест выделить существенные параллели и чем эти параллели должны от общих мест принципиально отличаться? Прежде всего нужно констатировать: закон перехода количества в качество здесь не работает. Указание на множество сходных мотивов и образов, почерпнутых Экхартом и Паламой из Писания и Предания, у отцов и учителей Церкви, само по себе не ведет к признанию сходства доктрин двух богословов, эмпирических (опосредованных и непосредственных) связей между которыми, разумеется, не было. В то же время тяготение к одним и тем же цитатам нельзя полностью игнорировать. Применительно к сочинениям предшествующей богословской традиции оно будет свидетельствовать, по крайней мере, об общности источников, применительно к Библии – возможно, об общности проблематики. Более существенным, хотя тоже недостаточным для доказательства сходства доктрин, будет указание на наличие в трудах Экхарта и Паламы

совпадающих систем общих мест, таких, например, как концепция 3-х уровней слова (см. ниже). Ведь подобно общим местам, из которых они состоят, такие системы также представляют собой легко усвояемые, не членимые, в цельном виде транслируемые в толще культуры единства.

И тем не менее существенные параллели и общие места в доктринах Экхарта и Паламы принципиально различаются между собой. Используя язык логики Аристотеля, можно сказать: существенные параллели имеют место при совпадении доказательных, аподиктических утверждений того и другого, общие места – при совпадении бездоказательных, ассерторических утверждений. Общее место (клише), скажем, Ин. 1, 13: «Кто не от крови, ни от похоти плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родился», движется в церковной культуре в качестве бездоказательного, ассерторического утверждения, вновь и вновь давая возможность тому или иному мыслителю заняться его доказательным, аподиктическим обоснованием и, соответственно, переопределением. Такие обоснования, когда не просто констатируется тот или иной факт, но указывается его логическая необходимость (так что Экхарт и Палама выступают скорей в роли философов, нежели богословов), и логическая цепочка разворачивается в учение об экстазе, – именно такие обоснования заслуживают интереса к себе. Совпадения между аподиктическими обоснованиями являются отличными от общих мест существенными параллелями... Повторим: не предлагаемые в готовом виде результаты доказательств, часто сформулированные в виде цитат из текстов Библии либо отцов, но оригинальные, авторские доказательст-

ва, подводимые под эти результаты *post factum*, – вот что сопоставляется в настоящей работе.

Разведение аподиктических и ассерторических утверждений важно не только при конструировании предмета подлежащего исследованию. Это разведение способно обосновать актуальность богословских доктрин для атеистического сознания в целом. Пускай, с точки зрения последнего, богословие занято построением «пустых (т. е. бессодержательных) понятий» («Бог», «богородица», «ангел», «творение» и т. д.). Но эти «пустые понятия» обладают в качестве понятий своеобразной и сложной ментальной структурой – ценной самой по себе и независимо от своего содержательного наполнения. Такие структуры (или, как в нашем случае, совпадение таких структур) могли бы стать предметом анализа, способным (в силу очевидной инаковости и укорененности в опыте, инаковом по отношению к нашему) обогатить современное научное знание, предложить ему, этому знанию, неординарные решения его же текущих проблем. Другими словами, не разделяя ни смыслов, ни базовых ценностей Писания и Предания, постулируемая дисциплина готова принять эти смыслы и ценности как культурный продукт, – и она условно принимает их с тем, чтобы сосредоточиться не на них как таковых (описываемых в ассерторических утверждениях), а на работе над ними (проводимой посредством аподиктических утверждений), т. е. на чистом методе. Не принимая и не оспаривая внутренней аксиоматики изучаемого предмета, исследователь заостряет внимание на манипуляциях, производимых средневековым автором с каждым из входящих в эту аксиоматику топосов. В манипуляциях с топосами, а не в самих унаследованных топосах, состоит основная, при-

влекающая наше внимание ценность... Итак, «Речь идет не об исходном материале, но о философской работе над ним – так же как при чтении “Чистилища” Данте речь идет не о том, “существует” ли нечто такое, но скорее о том, какую поэтическую и политическую работу над этим *нечто* произвел Данте»<sup>26</sup>.

И второе. Считая паламитское учение об энергиях непосредственной «транскрипцией» многовекового опыта исихастов и воспринимая это учение как квинтэссенцию и средоточие православия, современная отечественная философия, в лице некоторых ее представителей, настаивает на принципиальной неповторимости, уникальности учения Гр. Паламы. Это, однако, не соответствует действительному положению дел. Паламизм вовсе не является прямой экстрапаляцией опыта на язык понятий. Его связь с опытом гораздо сложнее. Паламизм плотно вписан в историю философской мысли, историю неоплатонизма, из которого черпает понятийный инструментарий, отчасти видоизменяя его, в целях отражения опыта. Иллюстрацией подобного видоизменения могла бы служить судьба ангельской иерархии Дионисия в трудах Экхарта и Паламы. По независимым свидетельствам К. Флаша и о. И. Мейендорфа, дионисиевская иерархия отменяется обоими мистиками в области отношений Бога и человека, но допускается и оставляется в области отношений Бога и неразумной природы<sup>27</sup>. Стремясь отразить скрывающийся за ним опыт, понятийный строй учения Паламы не достигает точного соответствия с опытом и оставляет некоторый зазор нерелевантности опыту. Чем же еще объяснить, в частности, тот факт, что Палама прибегал к августиновской схеме троичных процессов, выстроенной в глубоко чуждой ему духовной среде (см. ниже)? В этой

автономности от опыта, не исключаяющей известную связанность с ним, и в этой принадлежности к общеевропейской истории идей паламизм сопоставим с доктриной рейнских мастеров, взятой ровно в таком же качестве, а именно в плоскости ее интеллектуальных построений.

Кстати, скорее к отдельным от опыта интеллектуальным построениям, чем к опыту как таковому относится обширный круг концепций, связанных с терминами «сотрудничество» (συνεργία), «сотрудник» (συνεργός) и «сотрудничать» (συνεργεῖν). Эти термины и концепции, якобы транскрибирующие молитвенный опыт афонской Горы, замечены в «Диатрибе» Эразма (1524). В силу особенностей воспитания в Девентерском «братстве совместной жизни», Эразм во многом был сформирован древней, берущей начало в среде позднеантичных комментаторов Аристотеля традицией, развивавшей теорию объединения в действии. Традиция эта была востребована в рамках «нового благочестия». До Эразма вклад в развитие этой традиции внесли рейнские мастера с И. Экхартом во главе [ср. «mitewürker» (соработник, сотрудник), «ein mitwürken» (сотрудничество); см. ниже].

Значит, «энергийный дискурс» (термин С.С. Хоружего) мог бытовать в средневековой культуре и на сугубо теоретическом уровне, без всякого практического базиса и опытного подтверждения, в форме научной концепции. В таком качестве он транслировался средневековыми интеллектуалами и оформлял «на выходе» различные экстатические состояния, не будучи сам порождает ими. При этом следует иметь в виду, что интеллектуальные построения, и в случае Паламы, и в случае Экхарта, в обратном движении сами могли существенно влиять на спонтанный опыт и унифицировать его. Возможно, с

этим связано проникновение в экстатические созерцания экхартовского поколения иллюминативных мотивов, почти полностью отсутствовавших, по свидетельству П. Динцельбахера, у простонародных экстатиков старого толка<sup>28</sup>, до «второй волны» неоплатонизма в культуре позднего Средневековья.

Таким образом, на примере творчества двух современников, И. Экхарта и Гр. Паламы, нам дается верная пропорция жизни и интеллекта, открывается вторичность науки и богословской доктрины по отношению к живому, в частности мистическому, опыту человеческой личности. В свете этого опыта наличие философской доктрины по существу ничем не отличается от ее отсутствия, ибо доктрина выражает и без нее существующее содержание. Но для нас, за пределами этого опыта, доктрина обладает самостоятельной ценностью. Как бы ни относиться к мистическому опыту самому по себе, вплоть до полного отрицания его достоверности, умалять, отрицать объективную значимость его дискурсивного следа нельзя. Если для кого-то не ценен опыт *unio mystica*, то во всяком случае ценно, и самоценно, его описание в системе наличных понятий, его формальный (логический, диалектический) строй. При подобном подходе доктрина открывается во всей ее сущностной простоте и во всей же ее привходящей сложности. Она очень проста, поскольку обнаруживает жизненный опыт, общий как для многословных ученых, так и для малограмотных, бессловесных экстатиков. И она чрезвычайно сложна, поскольку этот опыт, едва ли поддающийся адекватному выражению, предстоит выразить средствами непригодных понятий и терминов, с которыми следует предварительно много работать. Экзистенциальная насыщенность

изошренно-простых доктрин Экхарта и Паламы глубоко отлична от голого интеллектуализма современных нам научных теорий, лишенных какого бы то ни было жизненного углубления и опытного подтверждения.

## 2. «Энергии» и «духовные совершенства»

### а) *Лексика и риторика*

Уже при ознакомительном просмотре текстов Гр. Паламы обращает на себя внимание частная, но весьма характерная черта его риторики, именно: планомерно проводимая субстантивация прилагательных, глагольных и отглагольных форм, используемых в Библии и в богословских трудах предшествующей традиции. Например, «простой», «живой», «мудрый», «благой» становятся «Простотой», «Жизнью», «Мудростью», «Благостью»; «действует» понимается как «обладает действием»; «стоящий», «движущийся», «действующий» изменяются в «стояние», «движение», «действие»<sup>29</sup> и т. д.

Если прилагательные, глаголы (инфинитивы, спрягаемые формы), активные причастия, не описывают ничего иного, кроме состояний, качеств и действий своего Субъекта – можно сказать, сам Субъект в смысле его окачественности и деятельности, – то в субстантивированном виде эти прилагательные, глаголы, причастия описывают те же самые состояния, качества, действия, однако же абстрагированные и возведенные в ранг некоторой реальности, чем они сами по себе отнюдь не являются. Атрибуты и предикаты Бога претерпели у Паламы абстрагирование и субстанциализацию. Не

представляя собой решительно никакой реальности, помимо реальности своего Субъекта, предикаты и атрибуты Бога тем не менее становятся в субстанциализированном виде некоторой реальностью. Эту реальность сам Палама определяет как отличную (*διενηνοχυῖαν ὁπωσοῦν*) от Бога, хотя и нераздельную (*οὐκ ἔστι διαζευξαί*) с Ним<sup>30</sup>.

В контексте библейской, креационной схемы такая процедура субстантивации различных частей речи и субстанциализации обозначаемых этими частями атрибутов и предикатов представляется не мотивированной и совершенно излишней. Более того, эта процедура противоречит креационной схеме, в пределах которой осуществляется. Подтверждением от противного этой догадки может служить чисто креационный дискурс, развернутый в гл. 52–60 кн. I «Путеводителя растерянных» Моше бен Маймона.

Сравнив в гл. 52 Творца с мастером, который «обновил эту дверь, выстроил эту стену или соткал это вот платье»<sup>31</sup>, рабби Моисей обозначил свою приверженность строгому креационизму<sup>32</sup>. Впоследствии на всем протяжении указанных глав он неоднократно подчеркивает такую приверженность, прибегая к адекватному креационной модели *modus loquendi*. Намереваясь показать, что «некая простая Субстанция, в ней же нет никакой множественности, может совершать разнообразные действия»<sup>33</sup>, он приводит пример с огнем, который может «плавить», «сгущать», «делать твердым», «готовить», «сжигать», «белить» и «чернить»<sup>34</sup>, а также пример с человеком. Этот «единой разумной способностью» «строгает» и «ткет», «строит» и «изучает различные дисциплины, такие как геометрию и арифметику»,

«знает как руководить, управлять страной или каким-нибудь городом»<sup>35</sup>. Не иначе Бог: «познает», «хочет» и «может»; «Живущий», «Могущий», «Знающий» и «Желающий»; «существует», «живет», «могуществен», «мудр»<sup>36</sup> и под. Так выглядит родной дискурс креационизма, речевая практика, построенная на активном причастии, глаголе и прилагательном. Какая разительная разница с дискурсом Паламы!

В гл. 22 трактата «О божественном единении и различении» Палама пишет: «Действовать и действие суть одно и то же, как двигаться и движение»<sup>37</sup>. Это неправильно, тут имеется различие. Ведь есть лексическое значение слова, удерживаемое в его корне, однако имеется и грамматическое значение, удерживаемое в морфемах, аранжирующих корень и указывающих либо на отвлеченную предметность, либо на качество, пассивный, активный процесс. (В логике разводятся значение имени, означаемый именем предмет, и смысл имени, т. е. способ, каким имя означает предмет.) Так вот, обсуждая пары, вроде «действовать и действие», Гр. Палама игнорирует грамматическое значение имени, соотносящее значение корня с разными аспектами действительности.

[Вопрос об однокоренных словах ставился в западной философской мысли Средних веков (Бозций, Присциан, Абеляр и т. д.). По свидетельству Иоанна Солсберийского («Металогикон»), этот вопрос обсуждался в частности учителем Гильберта Порретанского, канцлером Шартрской школы Бернардом. С его точки зрения, однокоренные слова обозначают прежде всего то, что обозначает их корень, но в разных аспектах. Так, если существительное «белизна» обозначает субстанцию, то денотатом

однокоренных с ним прилагательного «белый» и глагола «белит» будет та же субстанция, хотя и модифицированная соответствующими акциденциями. Соотношение существительного с прочими частями речи (они считаются исходным и производными) соответствует соотношению идеи в разуме Творца с ее предметными обнаружениями, когда идея «смешивается» с акциденциями, «размывается» и «пачкается» ими.]

Если же вернуться к Гр. Паламе, то надо заметить, что суть его манипуляций со словами не сводится лишь к игнорированию грамматического значения последних.

В гл. 61 Маймонид пишет: «Все имена Его... встречающиеся в Священных книгах, образованы от глаголов»<sup>38</sup>. Действительно, изредка в гл. 52–60 встречаются глагольные субстантивации, похожие на паламитские. В таком случае, можно было бы возразить, пользуясь приведенной оговоркой, что глагольные и адъективные субстантивации следует приписать и дискурсу креационизма. Но субстантивация субстантивации рознь. Бывает субстантивация номинальная, как у рабби Моисея, учившего о сотворенном свете, «Шхине», и бывает субстантивация реальная, как у Паламы, учившего о благодати, свете нетварном. При номинальной субстантивации отглагольное существительное «ἐνεργεια» (действие) не указывает на реальность, отличную от субъекта, означенного глаголом «ἐνεργειῖ» (действует), причастием «ἐνεργῶν» (действующий) и прилагательным «ἐνεργῆς» (деятельный), но указывает на не существующую в действительности абстракцию. При реальной же субстантивации существительное «действие» укажет на реальность, отличную от субъекта – того, кто действует, является действующим и деятельным.

Когда Гр. Палама говорит, что «действовать и действие суть одно и то же, как двигаться и движение», то он подменяет обычную для него реальную субстантивацию на субстантивацию номинальную. Это с очевидностью следует из определений, даваемых им же самим: «действует» соответствует одной из аристотелевских акциденций (συμβεβηκός), а «действие» – некоторой неявной и неудобосказуемой реальности, толкуемой как «как бы акциденция» (συμβεβηκός πώς). Упомянутая подмена представляет собой отработанный маневр Паламы в его полемике с Варлаамом, Акиндином и Григорией. Споря с ними и доказывая, что от себя ничего не привносит, Палама раскрывает субстантивацию с номинальной ее стороны; переходя же к положительным построениям, он раскрывает реальную сторону субстантивации. А не так ли, вообще, он поступает с наследием Отцов? Во всяком случае, в отношении Иоанна Дамаскина именно так, толкуя важный отрывок из гл. 15, кн. III «Точного изложения православной веры» (см. ниже).

Но как отличить субстантивацию номинальную от реальной? – Сугубо синтаксически: когда адъективному или отглагольному существительному, обозначающему квазисубъект и выступающему в качестве подлежащего, приписываются предикаты, активные либо пассивные: «...действие (ἐνέργεια) Божье, естественным образом следующее (ἐπομένῃ) за Богом и всегда неразлучно созерцаемое (θεωρουμένη) окрест Него»<sup>39</sup>. Если, как уверяет Палама, «действие» тождественно «действует», то мы получаем предикат предиката: «действует» – «следующее», «созерцаемое». Поскольку в приведенном отрывке предложения, как и во всяком другом, задействованы лишь грамматические значения слов, постольку он

выстроен синтаксически правильно. Но этот же отрывок станет в содержательном плане абсурден, если вслед за Паламой мы будем настаивать на лексическом тождестве «действует» и «действие», однокоренных глагола и существительного.

Что касается И. Экхарта, то он был мастером субстантивации и в этом именно качестве – одним из творцов языка немецкой философии Нового времени. Уточняется объем словотворческой деятельности доминиканского мистика: в большую (Р. Фарнер, У. Никс)<sup>40</sup> либо меньшую (А.М. Хаас, Б. Хазебринк)<sup>41</sup> стороны, выясняется роль латинских словообразовательных моделей в этом процессе. Как бы там ни было, экхартовские неологизмы исчисляются сотнями, при том что следы какой бы то ни было, хотя бы отдаленно сопоставимой с паламитской, рефлексии в этой связи отсутствуют вовсе. Среди сотен и сотен отглагольных и адъективных субстантиваций Экхарта мы выберем лишь те, что относятся к области «in divinis», а из них только те, что связаны с деятельностью Божьей «ad extra», из которых приведем каждый десятый. 1) Субстантивированный инфинитив (снабжен артиклем, нередко притяжательным местоимением) со значением конкретного действия как такового, взятого в отрыве от действующего субъекта: «Его источаться (sîn ûzsmelzen) – это Его благостыня»<sup>42</sup>. 2) Отглагольные существительные с суффиксом «-unge». Выражая абстрактную идею действия, обозначают процессы и изменения: «направленное внутрь действие» (înwertwûrkunge)<sup>43</sup>. 3) Субстантивированные прилагательные со значением длящегося состояния: «Благое (diu gûete) есть то, что Бог источается, сообщая Себя всякой твари»<sup>44</sup>. 4) Адъективные существитель-

ные с суффиксом «-heit», с тем же значением статичного состояния: «Мудрость» (wîsheit), «Праведность» (gerehticheit), «Истина» (wârheit).

Знаменитое вступление к гл. 1 «Книги божественного утешения» не оставляет никаких сомнений в том, что экхартовские субстантивации имеют реальный характер. Они обозначают не субъективные абстракции предикатов и атрибутов Бога, но некоторую, отличную от него реальность: «Поначалу надобно знать, что Мудрец и мудрость, правдолюбец и Истина, праведник и Праведность, блаженный и Благодостыня друг на друга взирают и так друг к другу относятся. Благодостыня не сотворена, не создана, не рождена, но она рождающая и порождает блаженного»<sup>45</sup>. Это в точности соответствует субстантивациям Гр. Паламы.

### *б) Недостаточные определения*

Но субстантивация – лишь видимый признак, внешний симптом глубинных процессов. Она представляет собой одну из самых существенных черт лексики и риторики Экхарта и Паламы. Лексическое и риторическое обнаружение доктрины является ее непосредственным и непровольным свидетельством, ее откровением о себе самом. Такова «изоморфическая индукция», строгая детерминация формальной структуры плана выражения со стороны плана содержания, некогда описанная В.Н. Топоровым на примере экхартовских сочинений<sup>46</sup>. Мысль Топорова можно заострить. Здесь речь идет не о двух планах и экстраполяции одного на другой. Как любое изделие существует само по себе и как-то дано нам визуально, так и любая доктрина явлена нам не иначе, как в своем

лексическом и риторическом воплощении. Лексика и риторика – внешний облик доктрины. В рассматриваемом случае такой облик вовсе не соответствует библейскому креационизму. Установив на лексико-риторическом уровне, что за «энергиями» (ἐνέργειαи) Гр. Паламы и «духовными совершенствами» (perfectiones spirituales) И. Экхарта скрывается не произвольное действие и не признак Субъекта, но некоторая, как-то соотношенная с Субъектом реальность, следует перейти к ближайшему определению этой реальности.

Самим Гр. Паламой она толкуется через сопоставление с теми или иными унаследованными от предшествующей философской традиции понятиями – причем описывается, по причине присущей ей странности и неудобосказуемости, всякий раз намеренно неудовлетворительно, так что в само описание вводится момент отрицания, отказа от исходно взятого за основу образца. (В западной схоластике XIII–XIV вв. такой методологии соответствует «путь превосходства».) Итак, энергия, по Паламе, есть некая «реальность» (πραγμα), а не «голое название» (ὀνόματα ψιλά) и «только название» (ὀνόματα μόνον), как утверждал последний из его оппонентов Н. Григора. В то же время она не является сущностью, и потому созерцается не «сама по себе» (καθ' ἑαυτὸ), но «в ином» (ἐν ἑτέρῳ), т. е. в сущности, наподобие «акциденции». Энергия, впрочем, не является акциденцией, пребывая «в ином» не как акциденция (τὰ δὲ κατὰ συμβεβηκός), а по природе (τὰ μὲν φυσικῶς ἐστί). В Боге нет акциденций. Такое определение энергии Палама дал в гл. 21 трактата II «Против Григоры»<sup>47</sup>. Определение, повторим, строится как утвердительно-отрицательное: основываясь на

аристотелевских категориях «сущности» (οὐσία) и «акциденции» (συμβεβηκός), оно разворачивается за счет и в ходе отказа от них: «реальность» энергии не есть ни то, ни другое.

Перейдем к Экхарту. «Духовными совершенствами», реже – «общими понятиями» (*termini generales*), он называл разные способы обнаружения Бога в тварном мире. В соответствии с этими способами Бог получает различные положительные имена. Особенность экхартовских рассуждений состоит том, что соотношение духовных совершенств и Бога теолог демонстрирует, соотнося «образ» с «Прообразом». Это как если бы Палама размышлял о свойствах божественной энергии и ее отношении к Богу, именуя Бога «Прообразом» (ἀρχέτυπον), а энергию – «образом» (εἰκόνας), что он, собственно, и делает в гл. 22 трактата «О божественной и обоживающей причастуемости»<sup>48</sup>. В своем же главном труде, «Триадах в защиту священнобезмолвствующих», афонский исихаст повсеместно именует энергию «природным символом» (φυσικόν), которым является по отношению к себе сам Бог в своей энергии: «Природный символ всегда сопутствует той природе, посредством которой имеет свое бытие»<sup>49</sup>. Отношение причины и следствия, которое можно было бы толковать как отношение субъекта и действия, Экхарт и Палама толкуют как отношение означаемого и его образа-знака. В большей или меньшей степени разработанные, обе интерпретации на деле не противоречат друг другу и не исключают друг друга, но составляют различные нюансы единого сложного смысла.

*Григорий Палама*

«Так как символ природным образом получает бытие от того, символом чего выступает, мы говорим, что он становится символом себя самого. – Ведь и воспламеняющая сила огня, выставляя вперед в качестве своего символа доступное чувству тепло, делается... символом себя самое, всегда имея с собой это тепло и тем не менее оставаясь единой и не претерпевая ни малейшего разделения с собою, пользуясь же теплом естественным способом в качестве символа всякий раз, когда находится способное к восприятию. Так и свет готового взойти солнца, выставляя символом сияние зари, становится символом себя самого (αὐτὸ ἑαυτοῦ σύμβολόν)»<sup>50</sup>.

*Иоанн Экхарт*

«Образ (imago) присутствует лишь в просветленном разумом естестве, где одно и то же возвращается в совершенном обращении к себе и где Порождающий по отношению к порожденному или побегу есть Он же Сам в Своем ином (in se altero), обретающий Себя в Своем ином как иное Себе (se alterum)»<sup>51</sup>.

«Когда из дерева прорастет какая-нибудь ветвь, то она обладает именем и сущностью этого дерева. Что из древа исходит, то в нем остается. Что же в нем остается, то из него исходит: так ветвь бывает образом себя самое (een utedruc sijns selfs)»<sup>52</sup>.

Будучи сформулированы в п. 23–27 «Толкования на Евангелие от Иоанна»<sup>53</sup>, выкладки И. Экхарта по поводу «imago» и «exemplar» следуют за его тезисами о духовных совершенствах (14–22), повторяют и подытоживают их, переводя разговор в другую, но параллельную плоскость; и это хорошо известно в европейской науке об Экхарте<sup>54</sup>. Термин «imago» повторяется в латинских

проповедях (в том числе – 49), а в немецких проповедях (в частности – 16 *a*, *b*) он передается с помощью эквивалента «*bild*».

В трех же первых «Парижских диспутациях» (1302–1303) образ называется «*species*». В диспутациях приводятся несколько доказательств того, что образ не является сущим, причем он не просто не существует, но не существует по превосходству над формами тварного бытия. Среди этих доказательств одно, приведенное в диспутации «Является ли познание ангела, ибо оно означает деятельность, его бытием?», близко напоминает изложенные выше построения Гр. Паламы в трактате II «Против Григоры», гл. 21. Образ – не сущность (*substantia*) вещи, однако и не неотъемлемый от вещи, своего носителя признак (*accidens*), но нечто третье, отличное от них и несводимое к ним. Для квалификации такого нечто мы вынуждены опираться на них и отталкиваться от них<sup>55</sup>. Палама оперся на акциденцию и, отталкиваясь от нее, получил «*συμβεβηκός πώς*» («как бы акциденцию»). Экхарт же отталкивался от сущности, предметного бытия, и получал «чистоту бытия» (*puritas essendi*), «бытие в силе» (*esse in virtute*). Этими производными терминами он описывал наличие образа, неопишемое в понятиях существования. Неважно ведь, откуда отталкиваться, справа или слева: от акциденции, как Палама, или от сущности, как Экхарт, главное отталкиваться.

В п. 6 той же диспутации «Является ли познание ангела...» И. Экхарт вплотную приближается, размышляя об образе, к термину «различие» Гр. Паламы – основному при описании отношений энергий и Божества; но, приблизившись и обосновав, он пока не называет его. (Назовет он его: «*differens in modo essendi*»), как увидим

ниже, в п. 367 «Толкования на Евангелие от Иоанна»). Само обоснование сводится к следующему. Образ не является тем же сущим (человеком), которое обозначает, но и не является сущим, иным по отношению к обозначаемому сущему (человеку). В зазоре между «тем же» и «иным», между тождеством и инаковостью имеет место (не называемое) различие. При этом, если тождество и инаковость характеризуют все сущее, т. е. вещи тварного мира, то различие – не сущее по превосходству и, в частности, продукцию разума<sup>56</sup>. Вещи не способны различаться друг с другом. Они либо тождественны друг другу, и тогда это – одна вещь, либо инаковы друг другу, и тогда это – разные вещи.

Божественная энергия определяется Паламой не только за счет понятия «акциденции». В «Ста пятидесяти главах» энергия получает дополнительную дефиницию на основе аристотелевской категории «отношения». Сущность Бога толкуется как нечто, взятое «само по себе, безотносительно другого» (τὸ καθ' ἑαυτὸ πρὸς ἑτερόν οὐκ ἔστιν), а его энергии – как «нечто, взятое относительно другого» (τὸ γὰρ πρὸς ἕτερον), т. е. творения<sup>57</sup>. Таким образом, Палама подменяет конкретное содержание понятий «сущности» и «энергии» парой логических позиций безотносительности и относительности. Но через уподобление категории «отношения», как и любой другой категории, понятие «энергии» нельзя разъяснить. Отношение предполагает в качестве парного члена творение. Творение же не вечно. Следовательно, совечная Богу энергия становится тоже не вечной.

Коль скоро речь заходит о категории «отношения», это погружает нас в глубокие недра экхартовского богословия, представляющего собой сплошную игру с девя-

тью гипотезами платоновского «Парменида»<sup>58</sup>. (О связях Экхарта с «Парменидом» см. ниже.) Бог и сотворенный мир гипотетически «берутся» (nehmen) рейнским мистиком то безотносительно, то относительно друг друга<sup>59</sup>. Поскольку, кроме этих членов соотношения, других членов не имеется, и, стало быть, каждый из них может описываться лишь друг относительно друга, полагание Бога и твари безотносительно друг друга логично требует их названий «Ничто» и «ничто», тогда как полагание относительное – «Нечто» и «нечто». «Бог есть Ничто и Бог есть Нечто»<sup>60</sup>. Соответственно: «Все твари суть чистое ничто. Я не говорю, что они малоценны или вообще являются чем-то: они – чистое ничто. Что не имеет бытия, то и есть ничто. Творения не имеют бытия, ведь их бытие парит в присутствии Божьем»<sup>61</sup>. Эти полагания Бога и твари (по два для того и другой) восходят к первым гипотезам платоновского «Парменида». Гипотеза I, 137 c – 142 b: Единое как ничто; гипотеза II, 142 b – 155 e: Единое как нечто; гипотеза IV, 157 b – 159 b: иное как нечто; гипотеза V, 159 b – 160 b: иное как ничто. Об этом некогда было удачно сказано о. С. Булгаковым по отношению к Экхарту: «Бог есть нечто производное из Gottheit и совершенно соотносительное твари... есть порождение дифференциации Gottheit. Поэтому ему столь же присущ характер относительности и преходящести, как и твари»<sup>62</sup>.

Впрочем, «действие»-«отношение» Гр. Паламы соответствует не только духу теологии Экхарта, но в известном смысле и букве схоластических построений его окружения и его поколения. Взять, к примеру, немецкоязычный трактат «Предвкушение вечной жизни», приписываемый некоторыми учеными первому экхартовскому инквизитору, томисту Николаю Страсбургско-

му. (Николай, как известно, Экхарта оправдал, за что был сам привлечен к суду инквизиции.) В гл. 4, п. 7–8 трактата утверждается: «Очевидно, что отношению по природе не свойственно быть субстанцией или чистой акциденцией»; «Отношения основаны непосредственно на действии Бога». Чем же отношение отличается от других акциденций (количества, качества и пр.) и почему, в отличие от них, оно оставляется при описании Бога и его промысла? Тем, что «только оно есть по природе не что, но к чему» (ein zû-út; ср. с «πρὸς ἕτερόν» Паламы), и потому не похищает у Бога его простоты<sup>63</sup>. Именно по той же причине энергия-отношение не похищает простоты и у Бога идеолога афонского исихазма.

Время от времени Палама описывал божественные энергии, опираясь на понятие «ипостась» и отталкиваясь от него. Энергии, считал он, «не самоипостасны» (ἀὐθυπόστατος), но «безыпостасны» (ἀνυπόστατος) и «воипостасны» (ἐνυπόστατος). Не самоипостасны, поэтому, будучи «созерцаемы в ином», т. е. в Боге, не складываются с троицей Ипостасей. («Сложение бывает самоипостасных, а не созерцаемых в ином», «ни об одном из сущих не говорится, что оно складывается с собственным действием», «сжигающая сила не будет сложной [из-за того], что она еще и согревает», то же самое «луч по причине света»<sup>64</sup>.) Безыпостасны, поэтому не мыслятся и не существуют сами по себе, без «единой триипостасной природы», с которой нераздельны, но от которой отличны, которую являют, но не показывают, какова она есть сама в себе. Воипостасны, поэтому «пробывают в тех, в кого вселяются»<sup>65</sup>.

В отличие от своего византийского современника, И. Экхарт не разрабатывал концепцию «образа» (и стоя-

щую за ней концепцию «духовных совершенств») через ее соотнесения с понятием «ипостаси»<sup>66</sup>. Но в эту концепцию он заложил все без исключения содержательные нюансы, указанные Паламой при обсуждении терминов «не самоипостасный», «безыпостасный» и «воипостасный». 1) «Образ не из себя самого, и не для себя самого... а от того в собственном смысле, чьим является образом; и он принадлежит тому в полной мере, от того берет свое бытие и есть то же самое бытие»<sup>67</sup>; «Прообраз, как прообраз, присутствует в своем образе, ведь образ несет в себе все бытие прообраза»<sup>68</sup>. 2) «Образ и прообраз совечны (соаева) друг другу»<sup>69</sup>. 3) «Образ... есть то же самое (idem) по природе [что и прообраз], отличен (differens) же по способу бытия: здесь рожденный, а там порождающий»<sup>70</sup>; «Образ есть выражение (expressa) того и истечение (effluxa) из того, образом чего он является»<sup>71</sup>. 4) «Образ не соисчисляется (non ponit in numerum) с тем, чьим он является образом, словно пара субстанций, но одно присутствует в другом»<sup>72</sup>. 5) «Образ, поскольку он образ, не берет ничего из принадлежащего ему от субъекта, в котором он пребывает (in quo est), но все свое бытие обретает он от объекта, чьим он является образом»<sup>73</sup>. Именно эти нюансы наполняют конкретным содержанием паламитские понятия «не самоипостасный», «безыпостасный» и «воипостасный».

Итак, по причине отсутствия необходимого понятийного инструментария ни Гр. Палама, ни И. Экхарт не способны логически определить очевидную для них реальность энергий и духовных совершенств (образа). Оба идентифицирует такую реальность «путем превосходства», опираясь и отталкиваясь от того, что у них имеется под рукой: акциденции и сущности, отно-

шения и ипостаси. Они определяют эту реальность, не описывая ее, но делая в ее сторону указующие речевые жесты: «*innuendo potius quam exprimendo*», как говорил Экхарт<sup>74</sup>. Именно в таком контексте нужно понимать термин Паламы «как бы случайно приложенное» и термин Экхарта «бытие в силе». В том и в другом термине имплицитно присутствует процедура условного принятия и дальнейшего отталкивания. Разумеется, «как бы случайно приложенное» и «бытие в силе» не являются ни действием (спрягаемый глагол), ни поименованным по действию субъектом (причастие), ни его признаком (прилагательное), но не являются и полноценным объектом: независимым, сущим самим по себе, ни в чем не нуждающемся для своего обнаружения. Эта реальность, подвергаясь взаимно дополнительным недостаточным определениям, помечается посредством отглагольных и адъективных субстантиваций.

### *с) Общий очерк: смысловая эманация*

Сопоставив паламитское и экхартовское учения об энергии и духовных совершенствах (образе) как в их лексико-риторическом проявлении, так и в их содержательном наполнении, следует перейти к, по необходимости, беглому сравнению общих конфигураций двух богословских доктрин и прежде всего учений о Боге у И. Экхарта и Гр. Паламы.

Предварительно развив и уточнив схоластическую теорию «чистого акта» (*actus purus*), Экхарт приступил к ее преодолению. Главным тезисом этой теории является утверждение того факта, что в Боге, в отличие от тварных вещей, сущность (*substantia*) и существование (*esse*)

полностью совпадают и суть одно и то же; что в Боге, стало быть, нет ничего потенциального, что не было бы одновременно реальным и актуальным; что в Боге нет никакой возможности, которая не была бы действительностью. Итак, разработав теорию «чистого акта», Экхарт перешел к ее критике и методичному разрушению [в чем, возможно, сказалась обычная для Платона, практикуемая в «Пармениде» (126 а – 137 с) методология самокритики]. Рейнский мистик развел «Божество» (gotheit) и «Бога» (got): «Бог действует, Божество же не действует, у Него нет необходимости действовать, в Нем нет никакого действия и у Него никогда не было склонности к действию. Бог и Божество различаются действием и бездействием»<sup>75</sup>. Если «действие» (würken) Божье Экхарт толковал как его образ и духовное совершенство (отнюдь не тождественных действию), то «Божество» и «Бога» он разводил в качестве «Единого» (ein, unum), т. е. «Разума» (vernünftigkeit, intellectus), и «Бытия» (wesen, esse) соответственно: «Если ты хочешь познание (intelligere) называть бытием (esse), то я ничего не имею против того. И все же я утверждаю: если в Боге присутствует нечто, что ты желаешь назвать бытием, то сие подобает ему только посредством познания»<sup>76</sup>. Явления божественного «Бытия» тварному миру Экхарт назвал, как сказано выше, именами главных «духовных совершенств»: «Истиной» (wârheit, veritas), таковым Бог обнаруживает себя интеллекту человека, и «Благом» (güete, bonitas), таковым Бог воспринимается человеческой волей. «Истина» и «Благо» суть не что иное, как субстанциализации, аналоги «действия» Божьего, изъятого из контекста библейского креационизма<sup>77</sup>.

Переходя к Гр. Паламе, надо заметить, что его утверждение: божественная «сущность (οὐσία) есть по

необходимости сущее (ὄν), но сущее (ὄν) не есть по необходимости сущность (οὐσία)»<sup>78</sup>, звучит как своего рода девиз для предпринятого И. Экхартом разведения сущего, т. е. «Бытия», и «Разума» в Боге, ведь «Разум», «Единое» одновременно является «сущностью» Бога. Вообще, паламитское учение о Боге обслуживалось следующими терминами: «Божество» (θεότης, без «йоты»), используемого для обозначения «сущности» (οὐσία), «природы» (φύσις) Божьей, и «Божественность» (θειότης, τὸ θεῖον, с «йотой»), применяемого в качестве синонима «энергии» (ἐνέργεια) либо обобщения отдельных частных «энергий». Эта совокупность терминов покрывалась одним термином: «Бог» (θεός)<sup>79</sup>. Впрочем, имели место редкие колебания, и термин «θεότης» прилагался к Божественности (ср.: «вышележащее и нисходящее Божество» – ὑπερκειμένη καὶ ὑφεμένη θεότης)<sup>80</sup>, однако термин «θειότης», как кажется, никогда не использовался для обозначения Божества. «Наименование “Божественность” (θειότης) больше подходит действию Божьему, чем божественной сущности... Наименование “Божественность” прилагается святыми к промыслу, он же есть действие Бога, к созерцательной силе и боготворящей благодати Божьей»<sup>81</sup> (ср. с экхартовским определением Бога и Божества, приведенным выше).

Отмечая вполне очевидные сходства в учениях о домостроительстве Божьем у Паламы и Экхарта, нельзя игнорировать и существенные различия между их учениями о Боге. Дело в том, что если для первого Божество (сущность, природу) невозможно абстрагировать от троицы Ипостасей, поскольку оно дано и существует лишь в них, то для второго Божество являет собой до-троичную Единицу<sup>82</sup>. Будучи тем же, что и божествен-

ный Разум, Божество есть совокупность ипостасных возможностей: «отцовства», еще не родившего «отца» (vaterlicheit / vater), «сыновства», еще не рожденного «сына» (sunlicheit / sun), «духовности», еще не изшедшего «духа» (geistekeit / geist)<sup>83</sup>. Дотроичная Единица, согласно Экхарту, есть единственно достойный предмет устремления. «Сыны Божьи, – учит он в гл. 2 «Книги божественного утешения», – отвращены от всякого множества, которое все-таки и еще имеет место в ангелах высших, в соответствии с их естеством, и даже... отвращены от блага, истины и всего, что пусть только в мыслях и имени имеет предчувствие и тень хотя бы какого-то различия, и обращены к Единому, свободно от любой множественности и различия, в Коем Бог Отец-Сын-Святой Дух, освободясь и обнажась от всяких различий и качеств, есть и суть Единица»<sup>84</sup>.

Тем не менее, будучи отчасти эклектиком (если, конечно, мы не имеем тут дело с противопоставлением автономных гипотез о Боге), И. Экхарт мог также учить в духе восточной равнозначимости природы и Ипостасей: «Различие происходит от единства, различие в Троице. Единство – это различие. И различие – это единство. Чем больше различия, тем больше единства, ведь это различие без различения»<sup>85</sup>. Вообще же, если скинуть со счетов православные дефиниции Троицы как триипостасной Единицы, Божество, согласно рейнскому мистику, разворачивается в двоицу Ипостасей: в субъект познания – Отца и объект познания – Сына. Взаимная, исходящая от Отца и Сына, любовь является Св. Духом. Так, в результате рефлексии до-троичное Божество («*diu ungenâtûrte nâtûre*») переходит в троичное («*diu genâtûrte nâtûre*»).

Любопытно, что такая схема тринитарного процесса устраивала и Гр. Паламу. Он воспроизвел ее в гл. 36 своих «Ста пятидесяти глав»<sup>86</sup>, ограничив, естественно, только Отцом источник исхождения Св. Духа. Схема эта была создана вовсе не Экхартом и не Паламой, но Августином в трактате «О Троице». Паламе она стала известна через перевод Максима Плануда. В контексте развернутой Августином интеллектуальной динамики, для Паламы и для Экхарта представлялось возможным учить, что ангелы суть мысли Божьи. Находясь ли под влиянием августиновской схемы, либо опираясь на местные (древнехристианские) традиции, во всяком случае, желая найти компромиссное решение проблемы *filioque*, идя навстречу друг другу, оба идеолога – афонских исихастов и рейнских мистиков – считали возможным говорить об исхождении Св. Духа *ad extra* от Отца «через» (*διὰ*) Сына. Палама учил этому в двух ранних «Словах против латинян» (2-я редакция 1355), в сочинении «Против Века» (1355)<sup>87</sup>. Экхарт – в проповеди 54 (Pf.): «Говорят, что Сын может изводить Духа, хотя и не от Себя Самого, а от Отца, от Него же и Сам Он»<sup>88</sup>.

Кроме схемы Августина, важную роль в богословии Паламы и Экхарта играла креационная схема Иоанна Дамаскина, выстроенная последним в кн. III, гл. 15 «Точного изложения православной веры». Согласно Паламе, в этой схеме надлежит различать три позиции: 1) саму «энергию» (*ἐνέργεια*), «деятельное и сущностное движение природы»; 2) «то, что производит энергию» (*ἐνεργητικόν*), «природу, из которой энергия выходит»; 3) тварное «дело» энергии (*ἐνέργημα*)<sup>89</sup>. Заметим, полноты ради, что у Дамаскина речь идет о четырех позициях. Палама опустил из своего конспекта позицию 4,

а именно «действующего» (ἐνεργῶν), «пользующегося энергией, или Ипостась», который, как можно догадываться, целенаправленно применяет энергию, спонтанно выходящую из природы (2). Те же позиции мы встретим у Экхарта, соответственно: «productio», «producens», «productum», также с редукцией четырехчленной схемы к трехчленной<sup>90</sup>. [При этом, оставив «producens», Экхарт, в отличие от Паламы, в качестве субъекта выбрал не «природу» (ἐνεργητικόν, 2), но «пользующегося энергией» (ἐνεργῶν, 4).]

В эту-то классическую схему Гр. Палама и И. Экхарт стремились вписать свои эманационные доктрины и посредством нее легитимировать их. Но у Дамаскина «энергия» бралась в строго номинальном значении, обозначая не что иное, как предикат, иными словами, субъект, взятый в аспекте его действия. Ни о какой «реальности», созерцаемой «окрест Бога» (τὰ περὶ τὸν θεὸν, apud Deum) в рассматриваемом отрывке речи не идет. Поскольку схема Дамаскина была насыщена в трудах Паламы и Экхарта большим количеством образов бурления, разбухания, переполнения, выплескивания, истечения, светолучения «более чем полного» (ὕπερ τὸ πλήρες)<sup>91</sup>, «более чем совершенного» (plus quam perfectum)<sup>92</sup> Божества, постольку она выродилась в креационную риторику сугубо декоративного свойства. Этот, относящийся к Паламе и Экхарту тезис: эманационное содержание при креационной риторике, следует противопоставить официально-церковной точке зрения на Паламу, согласно которой позаимствованные у неоплатоников мотивы, образы эманации лишь оформляют креационное, по своему существу, содержание его богословской доктрины.

В толковании Гр. Паламы креационная схема Иоанна Дамаскина состоит из двух цепочек: соотношения Бога со своими энергиями и соотношения нетварных энергий с их тварными результатами. Если первая цепочка характеризуется «различием» (διαφορά) двух ее членов, то вторая – «противоположностью» (κατὰ τὸ ἐναντίον). Значит, «результаты энергии» (τὰ τῆς θείας ἐνεργείας ἀποτελέσματα) должны называться «энергией» исключительно «по омонимии» (ὁμωνύμως)<sup>93</sup>, ведь тварные «результаты» и нетварные «энергии» обладают различными онтологическими статусами. Наименование осуществляется на основе сугубо логического, а не онтологического тождества. Так, с терминологической точностью афонский исихаст описал смысловую эманацию, в ее противопоставлении эманации сущностной (натуральной), в рамках которой энергия и ее результат были бы онтологически однородны... А как в этом отношении обстоят дела у И. Экхарта? Совершенно так же: «Бог истекает во все творения и все-таки остается всеми ими неприкасаем»<sup>94</sup>. Влияние нетварной формы на тварную вещь рейнский мистик сравнивал с воздействием магнита на железо: «Форма всякой составной сущности (т. е. вещи. – М. Р.) возвышается над материей и как бы отстоит от нее. Ведь она оказывает некое воздействие, простирающееся на материю, подобно тому, как магнит притягивает железо»<sup>95</sup>. В данном вопросе, как и во многих других, Палама и Экхарт опирались на Дионисия Ареопагита. Обсуждаемое соотношение описывалось им посредством метафоры голоса: «Она (Причина. – М. Р.) персонально причастует всем, вроде того, как голос, будучи одним и тем же, причастует многим ушам в качестве одного»<sup>96</sup>.

Вообще говоря, разработка соотношения нетварной формы и тварной вещи является одной из сильнейших и наиболее развитых частей экхартовской теологии. Ответственно, избегая всяких преувеличений, можно заявить: это соотношение исследовано и описано немецким мистиком на несколько порядков подробней, чем афонским исихастом. Там, где у Гр. Паламы заявлена только онтологическая «противоположность» и соответствующая ей речевая «омонимия», И. Экхартом выстраивается больше десятка понятий: «диспозиции», т. е. минимальные единицы воздействия активного на пассивное; «предшествующие», «последующие» изменения – до и после вневременного обнаружения формы в материи, – демонстрирующие переход количества в качество; «хабитус» вещи, т. е. совокупность внешних ее проявлений, обусловленных импутированной в нее формой. Все это описывается с помощью речевой «аналогии», противопоставленной как «эквивокации», так и «унивокации»<sup>97</sup>. Само воздействие нетварной формы на тварную вещь продумано Экхартом с трех позиций: со стороны активно влияющего в качестве «движения-действия» (*operatio, actio*), со стороны пассивно претерпевающего в качестве «изменения» (*alteratio*), наконец, безотносительно того и другого в качестве «движения» (*motus*): движение есть текучая форма<sup>98</sup>. Соотношение форм и вещей помещается Экхартом в контекст доказываемых им теорем о различимости / неразличимости (*distinctum, indistinctum*)<sup>99</sup>, неподобии / подобии (*dissimile, simile*) Бога и мира<sup>100</sup>. Во второй версии теорема звучала следующим образом: «Нет ничего столь неподобного, как Творец и любое творение. А с другой стороны... ничто столь не подобно, как Творец и любое творение. Дальше... ничто не является столь

неподобным и вместе с тем столь подобным друг другу, как неподобны, но вместе с тем и подобны Бог и любое творение»<sup>101</sup>. Констанцский доминиканец Г. Сузо в посмертной «Апологии» Экхарта «Книжице Истины» (1329) обобщил построения своего учителя с помощью двух технических терминов: «разделение» (*underscheidung*) и «различение» (*unterscheidenheit*). «Разделение есть нечто иное, чем различение. Как известно, тело и душа нераздельны, ибо одно пребывает в другом. И ни один член не может быть жив, будучи отделен. Однако душа отлична от тела, ибо ни душа не является телом, ни тело душою»<sup>102</sup>. Терминами «разделение» и «различение» Сузо описал связь между предельно разведенными «Богом» и «камнем». Такие термины соответствуют паре терминов Паламы: «противоположность» (*κατὰ τὸ ἐναντίον*) и «различие» (*διαφορά*).

Огромная важность этих двух пар терминов в истории позднесредневековой мысли состоит в том, что они свидетельствуют об общем направлении поисков на Западе и на Востоке христианского мира. Предметом пристального интереса там и здесь стала смысловая, но вовсе не натуральная, эманация, а также стоящий за ней феномен информации. Наблюдения за экхартовским словарем: *formaliter, uniformiter, formare, reformare, conformare, informare* и пр., недвусмысленно свидетельствуют о предчувствии, напряженном ожидании и поиске современного понятия и соответствующего ему термина. Вот что в этой связи пишет признанный знаток западноевропейской схоластики К. Флаш: «*Informatio*. Это слово, естественно, следует освободить от всех ассоциаций, которыми оно обросло в эпоху прессы и радио, телевидения и информатики. Оно обозначает: сообщение формы, яв-

ляющей внутренней основой бытия и подлинным содержанием метафизического созерцания. *Informatio* – это формо-сообщение или, иными словами, содержательное определение действительности... *Informatio* – это процесс вживления, внутреннего – субстанциального, но не просто акцидентального – осуществления некоторого принципа»<sup>103</sup>. Опыт, мысль, доктрины И. Экхарта и Гр. Паламы складываются вокруг антиномии: «*Totus intus, totus foris*», «Бог полностью внутри и полностью снаружи тварного мира», некогда сформулированной в § 98 прокловских «Первооснов теологии» и с тех пор привлекавшей пристальное внимание многих и многих мыслителей вплоть до Николая Кузанского и Ангела Силезского<sup>104</sup>.

<i>Иоанн Экхарт</i>	<i>Григорий Палама</i>
<p>«Бог есть повсюду. Бог присутствует во всяком творении силой, наличием и сущностью: в каждом вполне, полностью внутри и полностью вне. Вот почему Он не движется, не изменяется, не преходит, когда все погибает, наподобие того, как не погибает душа при отсечении руки. Ведь душа таким образом полностью пребывает в руке, что в то же время остается полностью вне ее»<sup>105</sup>.</p>	<p>«Как бестелесный, Бог – нигде, но как Бог – повсюду... Все объединяя и охватывая, Он пребывает в Себе, везде и над всем»<sup>106</sup>.</p> <p>«Бог целиком находится в Себе и целиком живет в нас, сообщая нам не Свою природу, но Свою славу и сияние. Это – Божественный свет, и он справедливо именуется святыми Божественностью (<i>θεότης</i>), ибо он обоживает»<sup>107</sup>.</p>

И. Экхарт и Гр. Палама принадлежали к так называемой «второй волне» неоплатонизма в европейской культуре, которую, вслед за Э. фон Иванкой, можно называть волной «христианского неоплатонизма» XIII–XIV вв. «Вторая» отличалась от «первой волны» поздней античности не только тем, что критиковала и отвергала ее мифопоэтический ряд («Мировая душа» и пр.), заменяя его своим, христианским, но и тем, прежде всего, что развивала концепцию смысловой эманации, заменив ею концепцию эманации сущностной, натуральной. В этой замене и состоял смысл кураторской деятельности Экхарта, окормлявшего с 1313 по 1322 г. бегинажи, приходы и женские доминиканские монастыри юга немецкоязычного региона. Если, к примеру, анонимный автор трактата «Сестра Катрай» полагал, что «Люди свое бытие имеют от Бога», что «они – в Боге, а Бог – в них», что «они стоят в сущности Божьей»<sup>108</sup>, то рейнский Мастер толковал эту связь в терминах формальной (*formaliter*) зависимости разнородных, а не реальной зависимости (*realiter et naturaliter*) однородных существ. Еретическое и сектантское окружение Экхарта исповедовало пантеизм, воспитанный на старинной теории сущностной эманации. При этом теорию смысловой эманации не имеет смысл жестко противопоставлять библейскому креационизму, что, вероятно, было бы оправдано в случае с эманацией натуральной. Нет, «*emanatio*» обогащала «*creatio*», насыщала внешнее действие содержательным богатством. Да, Творец – начало всего: хотя начало и не в смысле «*primum*», временного момента, в дальнейшем непричастного к результатам исходящих из него действий, но начало в смысле «*principium*», пребывающего и остающегося в результатах<sup>109</sup>. Действие как выявление себя и

само-обнаружение в наибольшей мере соответствовало исконному, античному представлению об энергии<sup>110</sup>.

Как видим, теории смысловой эманации И. Экхарта и Гр. Паламы обнаруживают несомненное сходство: и на содержательном, и на терминологическом уровне. В экхартовской редакции, правда, эта теория разработана со схоластической тщательностью – несравнимо тщательней, чем в трудах идеолога поздневизантийского исихазма. Такое различие в подробности проработки проблем при сходстве самих этих проблем, общих интенций наблюдается нами повсеместно... Окажись Палама на одной из диспутиаций, проводимых на теологическом факультете Парижского университета в XIII–XIV вв., он вряд ли смог бы противостоять какому-нибудь францисканцу, скажем, Гонсальву Испанскому<sup>111</sup>, либо теологу доминиканской школы. Последний указал бы ему, что используемый им термин «по омонимии» (ὁμωνύμως) непригоден, чтобы описывать им соотношение нетварных энергий с их тварными результатами. Здесь имеет место «аналогия», несущностное тождество сущностно нетождественного, а вовсе не «омонимия», «эквивокация», за которой, как показал Фома Аквинский в «Сумме против язычников» (ч. I, гл. 33, п. 292), скрывается несоответствие божественных идей и тварных вещей, стало быть, безобразие, в прямом смысле этого слова: «Там, где имеется лишь обозначение по омонимии (aequivocatio), не наблюдается подобия между вещами, а бывает только сходство имен. Но между вещами и Богом существует некоторое отношение подобия (aliquis modus similitudinis)».

Еще одно немаловажное сходство эманационных учений Паламы и Экхарта, который, кстати сказать, использовал примечательный термин «формальная эманация»

(formalis emanatio)<sup>112</sup>. Беря в расчет субъекты, которым эманация сообщается, каждый из них разводил – один более, другой менее четко – две области своих богословских доктрин. Так, согласно Паламе, разумные существа причаствуют энергии «по свободному произволению» (ἐκ προαιρέσεως), тогда как прочие твари причаствуют ей «по природе» (ἐκ φύσεως)<sup>113</sup>. Но и Экхарт учил, что «Действие Божье в человеке другое, чем в камне»<sup>114</sup>, «Бог находится 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»<sup>115</sup>. У Экхарта первый вид эманации, направленной к миру тварных вещей, рассматривался в рамках учения о форме<sup>116</sup>, а второй вид, направленной к человеку, – в пределах учения о «духовных совершенствах».

Помимо того, что эманационные учения Экхарта и Паламы обнаруживают явные сходства, они и критиковались одинаковым способом со стороны их современников. Паламитские энергии атаквались противниками Паламы (Никифором Григорой и братьями Кидонисами) ровно так же, как слушателями богословского факультета Парижского университета атаквались формы и духовные совершенства Экхарта. Если сотворенный мир представляет собой результат энергии Божьей, то он вечен, поскольку энергии вечны. Если же тварный мир не вечен, то не вечны и энергии и, стало быть, в Боге есть изменения. Экхарт решал эту неизбежную апорию с помощью концепции «вечного сейчас» («in eipem êwigen nû»). Согласно такой концепции, раскладка несовпадающих моментов возникает не иначе, как в результате проекции вечности на время; в «вечном» же «сейчас» совпадают

все временные «сейчас»: «сейчас» до-троичного Бога, «сейчас» рождения Сына, «сейчас» сотворения и истории мира, «сейчас» моей жизни (πῦνς). Концепцию «вечного сейчас» Экхарт разрабатывал с опорой на Пс. 61, 12: «Однажды сказал Бог, и дважды слышал я это»<sup>117</sup>.

Все перечисленное множество нюансов, смысловых оттенков, различий Гр. Палама и И. Экхарт закладывали в общее понятие нетварной «благодати» (gnâde-gratia, χάρις)<sup>118</sup>. На Рейне и на Афоне нетварная благодать описывалась как свет (lieht-lux, φῶς), по аналогии с сиянием Солнца:

<i>Иоанн Экхарт</i>	<i>Григорий Палама</i>
<p>«Благодать относится к Богу так же, как сияние солнца относится к солнцу, и она с Ним едина и возводит душу в Божественную сущность, делая ее богоподобной и позволяя ей вкусить Божественного благородства»<sup>119</sup>.</p>	<p>«Солнцем называется как луч, так и источник луча. Из этого вовсе не следует, что существуют два солнца. – Так вот, есть один только Бог, если даже Богом именуется исходящая из Него боготворящая благодать»<sup>120</sup>.</p>

Обнаруживая некоторые черты эклектизма, однако оставаясь верным своей основной интуиции, Экхарт иногда противоречил себе и учил, как и подобает католику, о «тварности» благодати: «gnâde ist ein créâtûre»<sup>121</sup>. Поэтому, чтобы отстоять свою теорию божественной эманации, ему приходилось разводить благодать и свет Божий: «Благодать – это свет, распространяющийся надо всем и превышающий все, что Бог когда-либо сотворил или собирается сотворить. И все-таки свет благодати, как бы велик он ни был, мал по сравнению со светом Божественным»<sup>122</sup>.

<sup>1</sup> **Иоанн (Майстер) Экхарт**, немецкий доминиканец, глава рейнской мистической школы. Приор в Эрфурте (1294–1300), викарий Тюрингии (до 1298), «лектор сен-тенций» (1293–1294), профессор (1302–1303, 1311–1313) богословия в Парижском университете, доминиканском Studium generale (1323–1326) в Кёльне, провинциал Саксонии (1303–1311), генеральный викарий Богемии (с 1307), куратор подконтрольных доминиканцам женских монастырей в Страсбурге и в его окрестностях (1314–1323). Основные сочинения: «Парижские диспутации» (Quaestiones Parisienses, 1302–1313), теологическая сумма «Трехчастный труд» (Opus tripartitum, 1311–1313; отдельные сочинения до 1311 и после 1313), содержащая теоретические «Прологи», комментарии на книги Ветхого и Нового Заветов, 56 лат. эскизов к проповедям; немецкие трактаты: «Речи наставления» (Die rede der underscheidung, до 1298), «Книга Божественного утешения» (Daz buoch der götlichen tröstunge), «О человеке высокого рода» (Von dem edeln menschen, 1308–1314), «Об отрешенности» (Von abegescheidenheit, 1323–1326), более ста проповедей; а также документы, связанные с Кёльнско-авиньонским процессом, в том числе сохранившиеся два (из трех) списка ответов инквизиторам (1325/1326). В булле папы Иоанна XXII «На ниве Господней» от 27.III.1329 г. были прокляты 28 пунктов экхартовской теологии. *Ruh K. Meister Eckhart // Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon: In 13 Bd. B.; N. Y., 1980. Bd. 2. S. 327–348.*

<sup>2</sup> **Григорий Палама**, идеолог византийского исихазма. Воспитанник Императорского университета, монах на Афоне (1316 с перерывами до 1345) и в Веррии (1326–1331), участник соборов 1341, 1347 и 1351 гг., архиеп. Фессалоникийский (1347–1357). Богословие энергий Гр. Паламы

развилось в контексте полемики с Варлаамом Калабрийским (1335–1341), Григорием Акиндином (1341–1347), Никифором Григорой (1346–1357). Канонизирован в 1368 г. Основные сочинения: «Триады в защиту священнобезмолствующих» (Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων, 1338–1340), полемический цикл, в котором разработано учение об энергиях «О божественном единении и различении» (Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως), «О божественных энергиях» (Περὶ θείων ἐνεργειῶν), «О божественной и обоживающей причастуемости» (Περὶ θείας καὶ θεοποιοῦ μεθέξεως), диалог «Феофан» (Θεοφάνης), «Диалог православного с варлаамитом» (Διάλογος ὀρθοδόξου μετὰ βαρλααμίτου), «О том, что Варлаам и Акиндин – дихотомиты» (Ὅτι Βαρλαάμ καὶ Ἀκίνδυνος εἰσὶν οἱ διχοτομοῦντες, 1341–1342), «Антирретики против Акиндина» (Ἀντιρρήτικοὶ λόγοι πρὸς Ἀκίνδυνον, 1342–1345), «Сто пятьдесят глав естественнонаучных, богословских, нравственных и аскетических, предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы» (Κεφάλαια ἑκατὸν πενήκοντα φυσικὰ, θεολογικά, ἠθικά τε καὶ πρακτικὰ καὶ καθαρτικὰ τῆς Βαρλααμίτιδος λύμης, 1349–1350), «Слова к Григоре» (Λόγοι κατὰ Γρηγορᾶ Α'–Δ', 1355–1357) и 63 «Гомилии» (Ὁμιλία, 1337–1357). Кроме того, Паламе принадлежат 23 послания (в том числе к Варлааму и Акиндину), а также «Святогорский томос в защиту священнобезмолствующих» (Ἀγιορειτικὸς τόμος ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων, 1340), подписанный наиболее авторитетными монахами Афона. *Протоиерей В. Асмус, Бернацкий М.М.* Григорий Палама // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 13. С. 8–37.

<sup>3</sup> *Lossky V.N.* Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. P., 1960. P. 344.

- <sup>4</sup> *Епископ Василий (Кривошеин)*. Памяти Владимира Лосского // Лосский В.Н. Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996. С. 4.
- <sup>5</sup> *Мейендорф И.Ф.* Флорентийский собор: причины исторической неудачи // Византийский временник. М., 1991. Т. 52. С. 84–101.
- <sup>6</sup> *Гучинская Н.О.* Мистическое богословие Мастера Экхарта // Мастер Экхарт. Избранные проповеди и трактаты / Пер., вступит. ст. и коммент. Н.О. Гучинской. СПб., 2001. С. 28.
- <sup>7</sup> *Топоров В.Н.* Мейстер Экхарт-художник и «ареопагитическое» наследство // Палеобалканистика и античность. М., 1989. С. 237. (Переиздание: Символ. Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. Париж; М., 2007. № 51. С. 141.) Ср.: «Интересно, что (экхартовская. – М. Р.) техника молитвенного созерцания Бога в молчащей тишине души имеет много общего с учением византийского “исихазма”, расцветшего примерно в это же время на христианском Востоке» (*Доброхотов А.Л.* Послесловие // Майстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991. С. 191).
- <sup>8</sup> *Journet Ch.* Palamisme et thomisme. A propos d'un livre récent // Revue Thomiste. 1960. Т. 60. P. 429–452.
- <sup>9</sup> *Halleux A. de.* Palamisme et Scolastique. Exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique? // Revue théologique de Louvain. 1973. Т. 4. P. 409–442.
- <sup>10</sup> *Протопресвитер Иоанн Мейендорф.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997.
- <sup>11</sup> *Jugie M.* Palamas Grégoire // Dictionnaire de Théologie Catholique. P., 1932. Т. 11/2. P. 1735–1776; *Idem.* Palamite (controverse) // Ibid. P. 1777–1818.
- <sup>12</sup> *Halleux A. de.* Palamisme et Scolastique. P. 420.
- <sup>13</sup> *Ivánka von E.* Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln, 1964.

<sup>14</sup> *Benakis L.* Neues zur Proklos-Tradition in Byzanz // Proclus et son influence. Actes du Colloque de Neuchâtel juin 1985 / Éd. par G. Boss, G. Seel. Zürich, 1987. P. 247–259; *Gersh S.* From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition. Leiden, 1978; *Jeck U.R.* Platonica Orientalia. Aufdeckung einer philosophischen Tradition. Frankfurt a. M., 2004.

<sup>15</sup> *Ivánka von E.* Plato Christianus. S. 74.

<sup>16</sup> Работа написана по результатам полемики с С.С. Хоружим и о. Диодором (Ларионовым), развернувшейся на сайте «Богослов.Ру» во второй половине 2009 г. Polemika представлена шестью текстами и многочисленными комментариями к ним: 1) <http://www.bogoslov.ru/text/434530.html>; от 27.07.2009. *Реутин М.Ю.* Майстер Экхарт – Григорий Палама. К сопоставлению немецкой мистики и византийского исихазма.

2) <http://www.bogoslov.ru/text/443837.html>; от 09.08.2009. *Монах Диодор (Ларионов).* О некоторых проблемах интерпретации наследия Григория Паламы (рец. на: *Реутин М.Ю.* Майстер Экхарт – Григорий Палама. К сопоставлению немецкой мистики и византийского исихазма).

3) <http://www.bogoslov.ru/text/472026.html>; от 26.09.2009. *Реутин М.Ю.* Ответ на рецензию монаха Диодора (Ларионова) «О некоторых проблемах интерпретации наследия Григория Паламы».

4) <http://www.bogoslov.ru/text/494125.html>; от 29.10.2009. *Монах Диодор (Ларионов).* Дальнейшие разъяснения о проблемах интерпретации наследия святителя Григория Паламы (В связи с «Ответом» М.Ю. Реутина).

5) <http://www.bogoslov.ru/text/529309.html>; от 18.12.2009. *Реутин М.Ю.* Майстер Экхарт – Григорий Палама: продолжение дискуссии.

б) <http://synergia-isa.ru>; ноябрь 2009. Блог ИСА. По поводу заседания № 13.

Настоящая работа является развернутой версией доклада, прочитанного 20.05.2010 на семинаре «Философия и богословие Античности и Средних веков» в Институте философии РАН (Центр античной и средневековой философии и науки).

<sup>17</sup> *Perl E.J.D.* Symbol, Sacrament, and Hierarchy in Saint Dionysios the Areopagite // *The Greek Orthodox Theological Review*. 1994. Vol. 39/3–4. P. 311–356.

<sup>18</sup> *Reinsch D.* Die Briefe des Matthaios von Ephesos im Codex Vindobonensis Theol. Gr. 174. B., 1974. S. 24: «С точки зрения метафизики можно все же в общем и целом с полным правом говорить о неоплатоновской традиции, [прослеживаемой] у Паламы».

<sup>19</sup> Синодик в неделю православия. Сводный текст с приложениями / Изд. Ф.И. Успенским. Одесса, 1893. С. 70: «Изучение всей полемики между Варлаамом и Паламой... может говорить за то, что неоплатонизма придерживались противники Варлаама». (Ср. мнение Мейендорфа: «Отношение св. Григория Паламы к античной философии вообще и в частности его переписка с Варлаамом на эту тему показывают, насколько неверно считать его христианским наследником неоплатоников». *Протопресвитер Иоанн Мейендорф*. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 186.) *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 892; *Медведев И.П.* Византийский гуманизм XIV–XV вв. СПб., 1997. С. 68; *Реутин М.Ю.* Майстер Экхарт – Григорий Палама (К сопоставлению немецкой мистики и византийского исихазма) // *Одиссей*. М., 2006. С. 285–318. (Переиздание: Точки. М., 2008. № 1–4<sub>мл</sub>. С. 61–113.)

- <sup>20</sup> Эта же методика «переопределения через сопоставление» западного и восточного материала разрабатывается в: *Iremadze T. Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus. Zur Rezeption der Proklischen Philosophie im deutschen und georgischen Mittelalter: Dietrich von Freiberg – Berthold von Moosburg – Joane Petrizi. Amsterdam; Philadelphia, 2004.*
- <sup>21</sup> *Протопресвитер И. Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 325.*
- <sup>22</sup> Демонстративный выход из «мистической» парадигмы в изучении наследия И. Экхарта был осуществлен К. Флашем и Б. Мойзишем на конференции в мон. Энгельберг в 1984 г. (Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984 / Hrsg. von K. Ruh. Stuttgart, 1986). Ср.: *Flasch K. Die Geburt der «Deutschen Mystik» aus dem Geist der arabischen Philosophie. München, 2006.*
- <sup>23</sup> *Динцельбахер П. Мистика // Словарь средневековой культуры / Под общ. ред. А.Я. Гуревича. М., 2003. С. 299.*
- <sup>24</sup> См. доклад А. Риго на VII конгрессе Национальной итальянской ассоциации византийских исследований от 25.11.2009: *Rigo A. I manoscritti e il testo di quattro Etera kephalaia. Da Simeone il Nuovo Teologo a Gregorio Palamas.*
- <sup>25</sup> Особо показательна в этом отношении статья: *Хоружий С.С. Исихазм сегодня: Православный подвиг как общехристианское достояние // Символ. Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. Париж; М., 2007. № 52. С. 474–502. Развернутую критику квазинаучных концепций С.С. Хоружего см.: <http://www.bogoslov.ru/text/434530.html>; *Реутин М.Ю. Мастер Экхарт – Григорий Палама. К сопоставлению немецкой мистики и византийского исихазма. См. также рецензию: Волох Н.П. Символ. № 51 // Богословские труды. М., 2009. Вып. 42. С. 421–433.**

- <sup>26</sup> *Flasch K.* Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300. Frankfurt a. M., 2007. S. 299.
- <sup>27</sup> *Idem.* Einleitung // Dietrich von Freiberg. Opera omnia: In 4 Bd. Hamburg, 1977. Bd. 1. S. XX. *Протопресвитер Иоанн Мејендорф.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 258–259.
- <sup>28</sup> *Dinzelbacher P.* Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Stuttgart, 1981. Подробный очерк различных теорий транскрипции (соотношения языка и экстатического опыта) см. в: *Реутин М.Ю.* Мистическое богословие Майстера Экхарта. Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья. М., 2011. С. 212–217.
- <sup>29</sup> *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Διάλογος ὀρθοδόξου μετὰ βαρλααμίτου.* Cap. 55: «Ὡστ' οὐ μόνον ἀπλοῦς κυρίως μόνος, ἀλλὰ καὶ ἀπλότης», «οὐ γὰρ μόνον ζῶν καὶ σοφὸς καὶ ἀγαθός, ἀλλὰ καὶ ἀγαθότης καὶ σοφία καὶ ζωή» (Χρήστου. Τ. II. Ρ. 216, 29–217, 2). *Idem.* Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως. Cap. 6: «...μὴ φάναι τὸν μέγαν “ἐνώσεις καὶ διακρίσεις θείας”, ἀλλ' “ἠνώσθαι καὶ διακεκρισθαι τὰ θεῖα” οὕτω γὰρ καὶ τὸν θεὸν ἐνεργεῖν φησιν, ἀλλ' οὐκ ἐνεργεῖαν ἔχειν...» (Χρήστου. Τ. II. Ρ. 73, 9–11); cap. 22: «τὸ γὰρ ἐνεργεῖν καὶ ἢ ἐνέργεια... τὸ κινεῖσθαι καὶ ἢ κίνησις... καὶ τὸν ἰστάμενον φαίη πολλοὺς εἶναι διὰ τὴν στάσιν» (Χρήστου. Τ. II. Ρ. 85, 19–25). См. подробнее: *Реутин М.Ю.* Иоанн Экхарт – Григорий Палама: Бог, эманация, тварь // *Вопр. философии.* М., 2010. № 6. С. 124–133.
- <sup>30</sup> *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως.* Cap. 10. Χρήστου. Τ. II. Ρ. 76, 17–20.
- <sup>31</sup> *Maimonides.* Liber Doctor perplexorum. I, cap. 52. Buxtorf, p. 82.
- <sup>32</sup> О противоречивом совмещении эманационизма и креационизма у Маймонида см.: *Ruh K.* Neuplatonische Quellen Meister

Eckharts // *Contemplata aliis tradere. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität.* Bern; B., 1995. S. 317–352.  
Что касается маймонидовского учения о божественных атрибутах, то оно было создано в рамках строго библейского креационизма.

<sup>33</sup> *Maimonides. Liber Doctor perplexorum.* I, cap. 52. Buxtorf, p. 82.

<sup>34</sup> *Ibid.* Cap. 53. Buxtorf, p. 83.

<sup>35</sup> *Ibid.* Buxtorf, p. 84.

<sup>36</sup> *Ibid.* Cap. 57. Buxtorf, p. 94: «existit... vivit... scit... potens... sapiens...». В древнееврейском варианте: כְּחֶמְדָּה, יְהוָה, יְכוּל, חֶכְמָה, תְּפִלָּה (един; יְהוָה, p. 214–215).

<sup>37</sup> *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ* Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως. Cap. 22: «...τὸ γὰρ ἐνεργεῖν καὶ ἡ ἐνέργεια ταῦτόν, ὥσπερ καὶ τὸ κινεῖσθαι καὶ ἡ κίνησις» (Χρήστου. Τ. II. P. 85, 19–20).

<sup>38</sup> *Maimonides. Liber Doctor perplexorum.* I, cap. 61. Buxtorf, p. 106.

<sup>39</sup> *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ* Περὶ θείων ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ' αὐτὰς μεθέξεως. Cap. 28. Χρήστου. Τ. II. P. 116, 25–27.

<sup>40</sup> *Fahrner R.* Wortsinn und Wortschöpfung bei Meister Eckhart. Marburg, 1929; *Nix U.* Der Mystische Wortschatz Meister Eckharts im Lichte der energetischen Sprachbetrachtung. Düsseldorf, 1963.

<sup>41</sup> *Haas A.M.* Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik. Freiburg (in der Schweiz), 1979; *Hasebrink B.* Formen inzitativer Rede bei Meister Eckhart. Untersuchungen zur literarischen Konzeption der deutschen Predigt. Tübingen, 1992.

<sup>42</sup> *Meister Eckhart.* Predigt 19: «Sîn ûzsmelzen daz ist sîn güete» (DW I. S. 314, 4–5). (*Μαΐστερ Ἐκχάρτ.* Речи наставления. Книга Божественного утешения. О человеке высокого

рода. Об отрешенности. Проповеди / Пер., сопр. статья и коммент. М.Ю. Реутина. М., 2010. С. 149. – Далее в тексте: *Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди.)

<sup>43</sup> *Idem*. Predigt 9. DW I. S. 158, 4. (*Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. С. 118.)

<sup>44</sup> *Idem*. Predigt 18: «Aber güete daz ist, dâ got ûzsmilzet und gemeinet sich allen créatûren» (DW I. S. 302, 2–3). (*Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. С. 147.)

<sup>45</sup> *Idem*. Daz buoch der götlichen trœstunge. Kap. 1: «Von dem êrsten sol man wizzen, daz der wîse und wîsheit, wâre und wârheit, gerehte und gerehticheit, guote unde güete sich einander ansehent und alsô ze einander haltent: diu güete enist noch geschaffen noch gemachet noch geborn; mêr si ist gebernde und gebirt den guoten» (DW V. S. 9, 4–7). (*Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. С. 40.)

<sup>46</sup> *Топоров В.Н.* Мейстер Экхарт – художник и «ареопагитическое» наследство // Символ. № 51. С. 120.

<sup>47</sup> *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Λόγος κατὰ Γρηγορᾶ II*. Cap. 21. Χρήστου. T. IV. P. 281, 4–12.

<sup>48</sup> *Idem*. Περί θείας καὶ θεοποιοῦ μεθέξεως. Cap. 22. Χρήστου. T. II. P. 156, 17–19.

<sup>49</sup> *Idem*. Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων. III, cap. 1, p. 14: «Τὸ μὲν οὖν φυσικὸν ἀεὶ σύνεστι τῇ φύσει παρ' ἧς τὸ εἶναι ἔχει» (Meyendorff, p. 585, 17–18); p. 19: «Итак свет Преображения не возник, не начался и не кончился, ибо природные символы всегда соприсуши природе, символами какой выступают» (Meyendorff, p. 595, 2–4).

<sup>50</sup> *Ibid*. P. 20. Meyendorff, p. 595, 21–31.

<sup>51</sup> *Meister Eckhart*. Sermo 49/2. P. 510. LW IV. S. 425, 5–8. Cp.: Liber de causis. § 14. S. 177, 7. [Die pseudo-aristotelische Schrift «Über das reine Gute», bekannt unter dem Namen Liber de causis / Hrsg. von O. Bardenhewer. Freiburg (in Br.), 1961.]

- Meister Eckhart. Sermo 49/3. P. 511: «Образ в подлинном смысле есть простое истечение в соответствии с формой, через которое сообщается целиком чистая обнаженная Сущность» (LW IV. S. 425, 14–15). (Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди. С. 189–190.)*
- <sup>52</sup> *Idem. Predigt 16 a. DW I. S. 259, 14–21. (Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди. С. 140.)*
- <sup>53</sup> *Idem. Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem. P. 23–27. LW III. S. 19, 3–21, 13.*
- <sup>54</sup> *Mojsisch B. Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit. Hamburg, 1983. S. 74–81.*
- <sup>55</sup> *Meister Eckhart. Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse? P. 5. LW V. S. 51, 8–13.*
- <sup>56</sup> *Ibid. P. 6. LW V. S. 52, 3–5. Ср. примеч. 30, ч. I.*
- <sup>57</sup> *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Κεφάλαια ἑκατὸν πενήκοντα. Cap. 113. Sinkewicz, p. 212, 15–16.*
- <sup>58</sup> Имеется в виду прокловское (и средневековое) исчисление платоновских гипотез (*Proclus. Commentary on Plato's Parmenides. Princeton, 1992. P. 411–412; Idem. Théologie Platonicienne. P., 1968. L. 1. P. 41*). Современная наука насчитывает в «Пармениде» 8 гипотез (*Cornford P. Plato and Parmenides. L., 1939; Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 514–552*). Гипотеза, известная нам как вторая (142 b – 157 b), делилась Проклом на две: вторую (142 b – 155 e) и третью (155 e – 157 b) (*Platon. Parménide // Oeuvres complètes. P., 1991. T. VIII, 1<sup>re</sup> partie*).
- <sup>59</sup> *Meister Eckhart. Predigt 9: «als wir got nemen... sô nemen wir in» (DW I. S. 150, 1). (Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди. С. 116.)*
- <sup>60</sup> *Idem. Predigt 71: «Got ist ein niht, und got ist ein iht» (DW III. S. 223, 1–2).*

- <sup>61</sup> *Idem*. Predigt 4. DW I. S. 69, 8–70, 3. (*Μαϊστερ Έκχαρτ*. Трак- таты. Проповеди. С. 98.)
- <sup>62</sup> *Προτοιερεΐ С. Булгаков*. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М.; СПб., 1999. С. 152.
- <sup>63</sup> *Mone Fr.J.* Philosophischer Beweis der Dreieinigkeit // *Anzeiger für Kunde der teutschen Vorzeit* / Hrsg. von Fr. Mone. Karlsruhe, 1839. № 8. Sp. 88: «die widertragunge von naturen nüt en hat, das si ein substancie ode rein zūval si... wand die widertragungen... gefundieret sint uf gottes wúrkunge»; Sp. 89: «...wand si von naturen nüt út sint mer alleine ein zū-út, so ist offenbar, wie vil widertragungen gefundieret werdent in goetlichem wesenne daz dar umbe nüt benomen wirt sin einvaltekeit».
- <sup>64</sup> *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ*. Περί θείας καὶ θεοποιοῦ μεθέξεως. Cap. 25: «...αἱ συνθέσεις τῶν ἀϋθυποστάτων οὐ τῶν ἐν ἐτέρῳ θεωρουμένων εἰσι», «οὐδέν τε τῶν ὄντων μετ' οἰκείας ἐνεργείας λέγεται ποτε συγκεῖσθαι», «οὐδ' ἡ καυστικὴ δύναμις ὅτι καὶ θερμαίνει σύνθετος, οὐδ' ἀκτίς διὰ τὸ φῶς» (Χρήστου. Τ. II. Ρ. 158, 9–14).
- <sup>65</sup> *Idem*. Περί θείων ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ' αὐτάς μεθέξεως. Cap. 37. Χρήστου. Τ. II. Ρ. 122, 19–20. *Idem*. Περί θείας καὶ θεοποιοῦ μεθέξεως. Cap. 11. Χρήστου. Τ. II. Ρ. 147, 13–14; cap. 25. Χρήστου. Τ. II. Ρ. 158, 9–10; cap. 27. Χρήστου. Τ. II. Ρ. 160, 19–20. *Idem*. Διάλογος ὀρθοδόξου μετὰ βαρλααμίτου. Cap. 26. Χρήστου. Τ. II. Ρ. 188, 11–19.
- <sup>66</sup> Впрочем, Экхарт рассматривал Сына как «образ» (imago) Отца с опорой на евангельский стих «ego et pater unum sumus», в частности: *Meister Eckhart*. *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*. P. 24. LW III. S. 20, 1–4.
- <sup>67</sup> *Idem*. Predigt 16 b: «Daz bilde enist sîn selbes niht, noch enist im selber niht sunder ez ist egenliche des, des bilde ez ist und ist im alzemâle, und von dem nimet ez sîn wesen und ist daz selbe

wesen» (DW I. S. 269, 2–8). (*Μαΐστερ Έκχαρτ*. Трактаты. Проповеди. С. 142.)

<sup>68</sup> *Idem*. Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem. P. 24: «Exemplar, in quantum exemplar est, in sua imagine est, eo quod imago in se habeat totum esse illius» (LW III. S. 19, 14–15).

<sup>69</sup> *Ibid*. P. 25: «Imago et exemplar coeua sunt» (LW III. S. 20, 11).

<sup>70</sup> *Ibid*. P. 367: «Species... est idem in natura, differens in modo essendi: hinc genita, illinc gignens» (LW III. S. 312, 3–4).

<sup>71</sup> *Idem*. Sermo 49/2. P. 509: «Imago... sit expressa et effluxa ab ipso cuius est» (LW IV. S. 424, 9–10). (*Μαΐστερ Έκχαρτ*. Трактаты. Проповеди. С. 189.)

<sup>72</sup> *Ibid*. P. 510: «Imago cum illo cuius est non ponit in numerum nec sunt duae substantiae, sed est unum in altero» (LW IV. S. 425, 1–2).

<sup>73</sup> *Idem*. Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem. P. 23: «Imago enim, in quantum imago est, nihil sui accipit a subiecto in quo est, sed totum suum esse accipit ab obiecto, cuius est imago» (LW III. S. 19, 5–6).

<sup>74</sup> *Idem*. Expositio Libri Sapientiae. P. 133. LW II. S. 470, 6–7.

<sup>75</sup> *Idem*. Predigt 56 (Pf.). S. 181, 10–13.

<sup>76</sup> *Idem*. Utrum in deo sit idem esse et intelligere? P. 8. LW V. S. 45, 3–5.

<sup>77</sup> См.: *Реутин М.Ю.* «Бог» – «Божество» у Майстера Экхарта // Символ. № 51. С. 164–190.

<sup>78</sup> Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Πρὸς Ἀκίνδυνον. III, σαρ. 10, р. 28. Χρήστου. Т. III. P. 184, 31–32.

<sup>79</sup> Дунаев А.Г. Рецензия на: *Григорий Палама свт.* Трактаты / Пер. с греч. и примеч. архим. Нектария (Яшунского). Краснодар, 2007 // Богословские труды. Вып. 42. С. 372–382.

<sup>80</sup> Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Πρὸς Ἀκίνδυνον Γ'. P. 6. Χρήστου. Т. I. P. 300, 19–20.

- <sup>81</sup> Ibid. P. 15. Χρήστου. Τ. Ι. Ρ. 306, 29–307, 6.
- <sup>82</sup> См. об этом в частности: *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 52.
- <sup>83</sup> *Meister Eckhart. Predigt 54 (Pf.).* S. 174, 18–176, 29. (*Μαΐστερ Έκχαρτ.* Τρακτάты. Προповеди. С. 186–188.)
- <sup>84</sup> *Idem. Daz buoch der götlichen tröstunge.* Kap. 2. DW V. S. 41, 15–21. (*Μαΐστερ Έκχαρτ.* Τρακτάты. Προповеди. С. 55–56.)
- <sup>85</sup> *Idem. Predigt 10.* DW I. S. 173, 2–5. (*Μαΐστερ Έκχαρτ.* Τρακτάты. Προповеди. С. 122.)
- <sup>86</sup> *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Κεφάλαια ἑκατὸν πεντήκοντα.* Cap. 36. Sinkewicz, p. 120–122.
- <sup>87</sup> *Idem. Λόγοι ἀποδεικτικοὶ δύο, περὶ ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος.* II, p. 58. Χρήστου. Τ. Ι. Ρ. 130–131. *Idem. Ἀντεπιγραφαὶ εἰς ἐπιγραφὰς Βέκκου.* I. Χρήστου. Τ. Ι. Ρ. 161–162.
- <sup>88</sup> *Meister Eckhart. Predigt 54 (Pf.):* «Dâ sprichet man, daz der sun den geist geben mac, aber niht von ime selber, mêt: von dem vater, von dem er selber ist». S. 176, 11–13. (*Μαΐστερ Έκχαρτ.* Τρακτάты. Προповеди. С. 187.)
- <sup>89</sup> *Ἰω. Δαμασκηνοῦ Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως.* III, cap. 15. Kotter, S. 144, 6–12.
- <sup>90</sup> *Meister Eckhart. Liber Parabolarum Genesis.* P. 110. LW I. S. 575, 11–576, 7.
- <sup>91</sup> *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως.* Cap. 29. Χρήστου. Τ. ΙΙ. Ρ. 91, 10.
- <sup>92</sup> *Meister Eckhart. Sermo 49/3.* P. 512. LW IV. S. 528, 2. (*Μαΐστερ Έκχαρτ.* Τρακτάты. Προповеди. С. 190.)
- <sup>93</sup> *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως.* Cap. 22. Χρήστου. Τ. ΙΙ. Ρ. 85, 26. *Idem. Περὶ θείων ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ' αὐτὰς μεθέξεως.* Cap. 6. Χρήστου. Τ. ΙΙ. Ρ. 101, 19; Cap. 21. Χρήστου. Τ. ΙΙ. Ρ. 112, 24–25.

- <sup>94</sup> *Meister Eckhart*. Predigt 71. DW III. S. 217, 6–7. (*Μαΐστερ Έκχαρτ*. Трактаты. Проповеди. С. 182.)
- <sup>95</sup> *Idem*. Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem. P. 554: «Omnis compositi forma supergreditur et quasi elongatur a materia; habet enim aliquam operationem supergredientem materiam, ita quod magnes trahit ferrum» (LW III. S. 483, 4–6).
- <sup>96</sup> Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης. Περί Θείων ὀνομάτων. V, § 9. Suchla. S. 189, 5–6.
- <sup>97</sup> Очерк «эквивокации» (одноименной символизации), «унивокации» (соименной символизации) и «аналогии» у Фомы и И. Экхарта: *Реутин М.Ю.* Учение о форме у Майстера Экхарта. М., 2004. С. 5–17. См. также: *Хорьков М.Л.* Майстер Экхарт. Введение в философию великого рейнского мистика. М., 2003. С. 92.
- <sup>98</sup> *Meister Eckhart*. Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem. P. 144: «...motus enim est ipsa forma fluens» (LW III. S. 121, 2).
- <sup>99</sup> *Idem*. Expositio Libri Sapientiae. P. 144–145, 154–155. LW II. S. 481–483, 489–491.
- <sup>100</sup> *Idem*. Expositio Libri Exodi. P. 112–126. LW II. S. 110–117.
- <sup>101</sup> *Ibid.* P. 112. LW II. S. 110, 3–6.
- <sup>102</sup> *Seuse H.* Das Buch der Wahrheit. Kap. 7. Sturlese, Blumrich. S. 60, 80–85. (*Μαΐστερ Έκχαρτ*. Трактаты. Проповеди. С. 239.)
- <sup>103</sup> *Flasch K.* Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300. S. 207.
- <sup>104</sup> *Mojsisch B.* Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit. S. 69.
- <sup>105</sup> *Meister Eckhart*. Expositio Libri Exodi. P. 163. LW II. S. 143, 4–9.
- <sup>106</sup> Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Κεφάλαια ἑκατὸν πενήτηκοντα. Cap. 60. Sinkewicz, p. 154, 8–15.

- <sup>107</sup> *Idem.* Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἠσυχάζόντων. I, cap. 3, p. 23. Meyendorff, p. 159, 15–18.
- <sup>108</sup> Daz ist Swester Katrei Meister Ekehartes tohter von Strazburc. Pf. S. 471–472.
- <sup>109</sup> *Meister Eckhart.* Expositio Libri Genesis. P. 17: «Ведь принцип есть нечто такое, что пребывает в том и с тем, принципом чего оно является, но без того, чтобы предшествовать тому по времени... Началом же называется то, что предшествует по времени, без того, чтобы быть причиной того, что остается после него» (LW I. S. 199, 12–200, 1). (*Майстер Экхарт.* Об отрешенности / Пер., вступит. статья и коммент. М.Ю. Реутина. М.; СПб., 2001. С. 69.)
- <sup>110</sup> Ср.: *Бибихин В.В.* Энергия. М., 2010.
- <sup>111</sup> Гонсальв Испанский (Gonsalvus Hispanus; ок. 1255–1313 гг.), будущий генерал францисканского ордена (с 1304 г.), действительно был оппонентом Экхарта в 1302/03 гг. 3-я экхартовская диспутация («Благородней ли хвала Богу на небесах, чем любовь к Нему на земле?») является по существу записью речи Гонсальва, в которую вставлены «Возражения Экхарта» (Rationes Equardi); см. «Дополнение».
- <sup>112</sup> *Meister Eckhart.* Expositio Libri Sapientiae. P. 283. LW II. S. 616, 2.
- <sup>113</sup> Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Κεφάλαια ἑκατὸν πενήκοντα. Cap. 78. Sinkewicz, p. 174, 21.
- <sup>114</sup> *Meister Eckhart.* Von abegescheidenheit. DW V. S. 424, 3–4. (*Майстер Экхарт.* Трактаты. Проповеди. С. 79.)
- <sup>115</sup> *Idem.* Predigt 30. DW II. S. 94, 9–95, 3.
- <sup>116</sup> *Реутин М.Ю.* Учение о форме у Майстера Экхарта. С. 17–36.
- <sup>117</sup> *Meister Eckhart.* Expositio Libri Genesis. P. 7. LW I. S. 191, 2–6. (*Майстер Экхарт.* Об отрешенности. С. 65.)
- <sup>118</sup> Ср.: *Idem.* Predigt 9: «Но вот Бог глаголет: “Никто не благо, только один Бог”. Что есть благо? Благо то, что сообщает

себя... Бог наиболее общительный. Ни одна вещь не сообщает себя из принадлежащего ей, ведь никакие творения не существуют сами по себе... Но Бог сообщает Свое, ибо то, что Он есть, Он есть из Себя Самого. И во всех дарах, которые Он подает, Он в первую очередь подает Себя Самого. Он подает Себя в качестве Бога, – таким, каков Он есть во всех Своих дарах, и насколько их способен принять тот, кто их с охотой принимает» (DW I. S. 149, 1–12). (*Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. С. 116.)

<sup>119</sup> *Idem*. Predigt 81. DW III. S. 400, 12–14. Ср. также: *Ibid*: «Надобенно взирать на то, все ли изливания благодати, которые ты воспринял, все ли они Божественны и отдают ли они Божественным благородством, общительны ли они и распространяются ли по образу излучения, – как Бог излучается в Своей благодатности на все, что так или иначе может Его воспринять» (DW III. S. 402, 3–5).

<sup>120</sup> Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ὑπὲρ τῶν ἱερώς ἡσυχάζόντων. III, cap. 3, p. 11. Meyendorff, p. 715, 23–717, 3.

<sup>121</sup> *Meister Eckhart*. Predigt 24. DW I. S. 419, 3–4. (*Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. С. 168.) *Idem*. Predigt 82. DW III. S. 429, 5–6.

<sup>122</sup> *Idem*. Predigt 70. DW III. S. 196, 3–5. О концепции нетварной благодати в немецкой мистике и схоластике см., в частности: *Ps.-Eckhart*. Von dem Schauen Gottes durch die wirkende Vernunft: «Я утверждаю, что благодать – это не что иное, как свет, струящийся в душу непосредственно из Божьего естества» (Ich sprich, das genade nicht anders ist denn ein fließendes liecht sunder mittel auss der naturen gottes in die sel) [*Preger W.* Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter: in 3 Bd. Bd. I. Aalen, 1962 (Nachdruck). S. 484].

## Часть II

### 1. Проблема имени и языка

#### а) «Лигвозманизация»

Имея в виду специфику дионисиевского понимания причинности, В.Н. Лосский писал: «Причинность имеет здесь значение совершенно особое и весьма характерное для Псевдо-Дионисия. Она обозначает обнаружение: сами по себе незримые причины становятся зримыми в следствиях. Следствия обладают, насколько возможно, образами причин без того, чтобы иметь совершенное подобие с ними, ибо причины выше, чем следствия. Если отношение причин к следствиям может быть названо обнаружением, то отношение следствий к их причинам есть участие ( $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\chi\iota\varsigma$ ), или уподобление ( $\mu\acute{\iota}\mu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ ). Идеи суть воления Бога ( $\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\ \theta\epsilon\lambda\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$ ) и Его предписания твари. Уподобление же есть их исполнение, через посредство которого тварь существует и стремится стать тем, чем ей надлежит быть, причастуя, в соответствии с предписанным ей способом, божественным силам»<sup>1</sup>.

Сказанное В.Н. Лосским о причинно-следственных отношениях в учении Ареопагита в полной мере приложимо к теологии Экхарта. В черед «волений» и «исполнений», «предписаний» и «причастий», обнаруженной в произведениях Дионисия, без труда просматривается

строение состоящего из исходных (*locutio*) и ответных (*collocutio*) реплик «разговора», который испокон века ведется, согласно рейнскому мистику, между Богом и тварью.

Ведь действие – если его понимать не как обусловленное внешними причинами физическое движение, но как выявление вовне и обнаружение того, что скрыто внутри, – такое действие Бога уже само по себе близко к изречению, слову. Именно о таком действии Экхарт сказал: «Естество вполне изливается в образ и все-таки полностью остается в себе»<sup>2</sup>. Повторимся, для источника такого действия Мастером был выбран термин «*gr̄ip̄cip̄ium*» и отклонен термин «*gr̄imum*». Источником действия-обнаружения не может быть лишь временное начало, в дальнейшем не причастное к обособленным от него следствиям. Источником действия-обнаружения может быть только начало, в дальнейшем пребывающее, наличное в следствиях в качестве их внутреннего принципа. Такое-то насыщенное содержанием действие (*manifestatio*) Экхарт называл «речью» (*sermo*) и «голосом» (*vox*), «словом» (*verbum*) и «именем» (*nomen*), «высказыванием» (*dictio*) и «изречением» (*locutio*), иллюстрируя его эхом в горах и отражением в зеркале<sup>3</sup>.

Слово – это не обязательно то, что читается, пишется и изрекается устами. В широком смысле слово и изречение есть то, что производит (*productum*) из себя производящий (*producens*). Производящий изрекает свое произведение в извождении (*productio*), читаем мы в «Книге иносказательных толкований на Бытие» И. Экхарта. Производящий сообщает себя через произведение, в произведении и в самом извождении. Извождение есть не что иное, как говорение производящего. Так стала вы-

глядеть креационная схема Дамаскина («дело энергии», ἐνέργημα; «то, что производит энергию», ἐνεργητικόν; «энергия», ἐνέργεια), понятая в контексте учения об эманации и опрокинутая в плоскость учения о языке<sup>4</sup>.

«Во всю землю изыде вещание их и в концы вселенной глаголы их», – свидетельствует, по Экхарту, о разговоре Бога и мира Давид (Пс. 18, 5). В этом разговоре исходная реплика Бога – изведение из небытия, сотворение мира, промысел, естественные дары и дары благодати, если их, конечно, понять как выявление Причины вне себя самое в формах вещей. Ответной же репликой будет «послушание» вещей сообщенным им формам, обнаружение форм во внешних делах, постоянное тяготение к тому или иному, например: камня – вниз, огня – вверх и подобное. На божественное: «Он сказал и повелел» (Пс. 32, 9), творения отвечают: «Свят, свят, свят, Господь Бог Вседержитель» (Откр. 4, 8), ведь «Само явление и само откровение есть говорение, есть слово, есть изречение; явление есть слово и говорение, им же с другом беседуют и собеседуют высшее и низшее»<sup>5</sup>. Такой нематериальный, вневременный «разговор лицом к лицу» пронизывает, по Экхарту, все мироздание. И только ему в подлинном смысле могут прилагаться понятия речи. «Ибо разговор и внешняя речь есть лишь некий след, несовершенство и в некоторой мере подобие по аналогии той подлинной беседы и собеседования, которым непосредственно друг с другом беседуют и собеседуют в действии высшее и низшее»<sup>6</sup>.

Нужно заметить, что и Гр. Палама, глубоко укорененный в богословии «Corpus Dionysiacum», вовсе не был чужд подобного «лингвоэманационизма». Так, в частности, в гл. 18 трактата «О божественном единении и

различении» он уравнивает друг с другом «исхождения» и «энергии», приравнивая те и другие, в свою очередь, к «провозглашениям» («τὰς δὲ κοινὰς προόδους καὶ ἐνεργείας καὶ ἐκφάνσεις»)⁷. Имея несомненные предпосылки и будучи по существу возможным, «лингвоэтнонационализм» не получил, однако, у Гр. Паламы эххартовского развития.

### *б) Три уровня слова*

Что касается общей теории слова, то и в этой области выкладки Эххарта весьма близки построениям Паламы. Соответствия объясняются, по-видимому, тем, что оба современника опирались на стоическую философию языка.

По И. Эххарту, существуют три уровня слова; в своем становлении слово проходит три фазы: «Слово, которое я теперь говорю – вот оно возникло во мне, затем я покоюсь на образе. В-третьих, я его изреку, а все вы его примите. Но все-таки оно подлинно осталось во мне»⁸. В вопросе о слове Эххарт выступал продолжателем Фомы, подробно разобравшего данный вопрос в гл. 4, ст. 1 трактата «Об истине». Фома назвал уровни слова «сердечным словом» (*verbum cordis*), «внутренним словом» (*verbum interius*), «словом звучащим» (*verbum vocis*). Если «сердечное слово», первая ступень зарождения речи, не связано с каким-либо зрительным представлением, возникает в результате припоминания одной из наличных в разуме идей, то «внутреннее слово», немой образец «слова звучащего», неразрывно связано со звуковым и зрительным образом («*Verbum interius habet imaginem vocis*»). Ср. у Эххарта: «Когда какое-то слово воспринято моим разумом, то оно

так тонко и чисто вначале, что это – воистину слово до тех пор, пока в моей мысли оно не превратится в некоторый образ (*ê ez gebildet werde*), и только, в-третьих, оно выговаривается ртом. И тогда – это лишь выявление сокровенного слова. Слово выговаривается внутренне в сердце души, ее сокровенном и наиболее чистом. В голове души, в разуме ее, там совершается оное рождение»<sup>9</sup>. По Экхарту, слово принадлежит в большей мере тому, кем изрекается, чем тому, кем бывает услышано, ведь в говорящем слово присутствует «сущностным» способом (*weselich*), в слушающем же – только «формальным» (*förmelich*). Слово сродни излучению света, находящегося в солнце по существу, а в воздухе – формой<sup>10</sup>. Из томистской концепции «сердечного слова» у Экхарта развилась мистика рождения Слова в душе.

В гл. 35 «Ста пятидесяти глав» Гр. Палама тоже учит о трех уровнях, которое проходит слово в процессе своего становления вплоть до вокализации. Это: 1) «внутреннее слово», связанное со звуковыми образами (*ὁ ἐνδιάθετος λόγος*); 2) «мысленное слово», беззвучно осуществляемое бестелесными движениями (*ὁ ἐν διανοίᾳ λόγος*); 3) «произносимое слово», совместившее в себе действие ума с действием тела (*ὁ προφορικὸς λόγος*)<sup>11</sup>.

### с) *Иисусова молитва, имя Божье*

Если учение о разговоре Бога и тварного мира становится понятным из дионисиевского контекста, то этот контекст нимало не объясняет того пристального внимания, которое Экхарт уделял проблеме теонимии, имени Божьего. В бытность викарием Тюрингии, провинциалом Саксонии и куратором в округе Страсбурга доминиканский

теолог столкнулся с мощной традицией почитания имени «Иисус Христос» (Jesus Cristus), взятом в вокативе, процветавшей в женских цистерцианских и доминиканских монастырях Саксонии и Баварии, Швабии и восточных кантонах Швейцарии в XIII–XIV вв. «В то время со мной также случалось и еще часто случается ныне, – пишет в своих “Откровениях” насельница швабского монастыря Мединген Маргарет Эбнер, – что по ночам меня посещает столь могучая Божия благодать, что я не могу совершать никаких внешних дел, да и себя едва помню. А внутри ощущается сладость, великая благодать и подлинное присутствие Бога в душе. Все сие запечатлевает во мне Его сладчайшее имя “Иисус Христос”. Я столь часто его повторяла, что бывшие подле меня и считавшие, утверждали: Я порой произносила “Иисусе Христе” до тысячи раз. У меня не было никаких сил перестать, пока на то не было соизволения Божьего»<sup>12</sup>. То же самое говорит Адельхайд Лангманн из монастыря Энгельталь (ок. Нюрнберга), сократившая свою молитву до одного слова «Иисусе» и просившая: «Господи, начертай имя Твое в моем сердце, да не сотрется оно [из него] никогда»<sup>13</sup>. (Ср. у Экхарта: «В нас должно быть начертано имя Божье. Мы должны носить в себе образ Божий. И его свет нам должен светить»<sup>14</sup>.) Г. Сузо понял, как то и было заведено у радикально настроенных харизматиков, завет своего учителя совершенно буквально. Острым грифелем он выцарапал у себя на груди «ИХ»<sup>15</sup>.

Немецкая мистика позднего Средневековья (прежде всего женская, но также и мистика мастеров) представляла собой культурную среду, в которой достигла небывалого расцвета практика «тайной молитвы» (*oratio furtiva*): краткой и имеющей устойчивый, формульный характер.

Поскольку она произносилась разом и некоторым образом соотносилась с дыханием, она часто называлась также «метательной молитвой», «молитвой, предназначенной для метания» (*oratio jaculatoria*). Это был ближайший аналог молитвы, известной на православном Востоке как «монологическая», «однословная» (*μονολόγιος*). Сама же знакомая Гр. Паламе исихастская редакция «молитвы Иисусовой» на средневековом Западе известна не была<sup>16</sup>.

Справедливости ради следует заметить, что «*oratio furtiva*» пользовалась известностью уже задолго до немецких мистиков. Так, на необходимость постоянного молитвенного делания» (с отсылкой к 1 Фес. 5, 17: «Непрестанно молитесь...», практике египетских монахов) и на удобство кратких молитвословий указывал еще Августин в своем известном Послании 130 (к Пробе), гл. 9–10, п. 18–20 (PL 33, 501). В небольшом сочинении «*Opusculum secundum. De psalmodiarum usu liber*» Алкуина (ок. 735–804), советника Карла Великого, ч. I, гл. 1: «*Abbreviatio furtivæ orationis, quid sit satis congruum orare*», имеется пространный перечень молитвенных формул, удобных и рекомендованных для многократного повторения («*Kyrie eleison*», «*Propter nomen tuum, Domine*», «*Te Deum laudamus*», «*Te decet laus*», «*Firmamentum meum et refugium meum et dux meus esto, Domine Deus meus*» и пр. PL 101, 468). Краткими молитвами пользовались, согласно житию, св. Адалберт Пражский и доминиканцы, «братья проповедники», во время разъездов. Многовековую практику чтения краткой молитвы обобщил Фома Аквинский (*Summa theologiae*. II–II, q. 83, art. 14)<sup>17</sup>.

В рамках женской «нуптиальной» (брачной) мистики, с которой пришлось столкнуться И. Экхарту, почитание имени «Иисус» имело откровенно магический характер.

В контексте этой мистики – главным ее документом были «Проповеди на Песнь Песней» Бернарда из Клерво<sup>18</sup> – человек и Бог позиционировались друг относительно друга по-новому. Между ними устранилась былая дистанция и устанавливались семейно-бытовые отношения.

В такую-то новаторски выстроенную поведенческую модель ринулись образы, мотивы, семиотические навыки, организовавшие повседневный быт средневекового человека. Эти навыки были связаны с архаической магией: магией ритуала, магией слова. Так, например, одна из подопечных Экхарта из цюрихского монастыря Отенбах, доминиканка Элсбет фон Ойе – автор до сих пор не опубликованной «Книжицы жизни и откровений» («Puchlein des Lebens und der Offenbarungen Swester Elsbethen von Oye», Zürcher Zentralbibliothek Cod. Rh 159), – описывала магическую связь между Творцом и производимыми ею манипуляциями с утыканным гвоздями деревянным крестом как «канал истечения» (kenel des fliessens; 56, 14), «кровеносную вену» (bluetgiessinde ader; 97, 6). Такая связь еще далека от логической проработки в понятиях и описывается как обмен с Богом мозгом и кровью: она вытягивает из Него мозг и насыщается им (entmergen / mergen; 52, 11). Поскольку латинские «Проповеди» Бернарда были для женской среды сложны для восприятия, они популяризовались в немецкоязычных сборниках второй половины XIII в.: францисканском «Сад духовных сердец» и цистерцианском «Св.-Георгенский проповедник»<sup>19</sup>, представлявших собой своего рода сценарии групповых психозов<sup>20</sup>, описанных в Хрониках курируемых И. Экхартом женских монастырей Унтерлинден (г. Кольмар), Отенбах (г. Цюрих), Адельсхаузен (г. Фрайбург), Тёс (г. Винтертур), Вайлер (г. Штутгарт),

Готтесцеллер (г. Гмюнд), Кирхберг (г. Хайгерлох, г. Зюльц), Катариненталь (г. Диссенхофен) и Энгельталь (г. Нюрнберг)<sup>21</sup>. Следует заметить, что феномен движения мотивов через разные культурные среды и соответствующей адаптации этих мотивов к этим средам был распространен в средневековой Германии, образец чего мы имеем в южно-немецкой традиции игр об Антихристе<sup>22</sup>. Иными словами, существовала «*ogatio furtiva*» высокой теологии: Августина, Алкуина, Фомы, и существовала магическая «*ogatio furtiva*» народной религиозности позднего Средневековья.

Что касается Экхарта, то в его отношении к слову и имени Божьему также присутствует изрядный привкус магизма: «[Подобно травам, камням. – *M. P.*], слова имеют огромную силу, словами можно творить чудеса»<sup>23</sup>. «Человек высокого рода», по Экхарту, «имеет над Христом полную власть», может «понуждать» и «дурачить» Его<sup>24</sup>... Главной задачей куратора Экхарта, как отмечено выше, было воцерковление мистики, молитвенного опыта его подопечных, т. е. продумывание опыта, воспитанного на интуиции натуральной эманации, с помощью понятий эманации смысловой. Бог и созданное нами для него имя – разнородные реальности. Тем не менее между ними наличествует описываемое учением об аналогии несущностное тождество сущностно нетождественного: «Слова [молитвы] имеют своим предметом Бога и поэтому обретают от Него свою видовую определенность», «Они по необходимости несут запечатленным в себе что-то Божественное» (*et sic habent necessario impressum sibi aliquid divinum*), которое «выражают и сообщают», и это равно распространяется на устное и письменное слово<sup>25</sup>.

#### d) *Тетраграмма*

В таком контексте И. Экхартом была интерпретирована еврейская тетраграмма «jod-he-waw-he», понятая им в духе дионисийского богословия как чистейшее исхождение Божье, чем четырехбуквенное имя, возникшее в контексте строго библейского креационизма, никогда не считалось. С учением о тетраграмме доминиканский теолог познакомился в редакции Моше бен Маймона, кратко изложившего его в гл. 61–63 кн. I «Путеводителя растерянных»<sup>26</sup>. Не углубляясь в частности экхартовского толкования тетраграммы, предложенного в п. 143–160 «Толкования на Исход», позволим себе описать лишь основную тенденцию этого толкования. Согласно рабби Моисею, ссылавшемуся на одного из учителей, тетраграмма существовала вечно: «До сотворения мира были только Бог и Его имя из четырех букв»<sup>27</sup>. Обсуждение Мастером этой фразы показывает, что он этого не понимает и не принимает. Как имя может существовать «до сотворения мира»? – Если имя понять как божественное исхождение, а исхождение происходит лишь в область иного, то без иного и «до сотворения мира» имени попросту быть не может. Чтобы было имя, нужно, чтобы существовал тварный мир: «Что должно быть воспринято, то должно быть во что-то воспринято»<sup>28</sup>. Согласно рабби Моисею тетраграмма, в отличие от всех прочих библейских теонимов, была дарована Богом, а не создана человеком. Поскольку же теонимы строились на основе произвольных божественных действий и, следовательно, за счет глаголов, постольку неприродность тетраграммы от глагольных корней считалась одним из ее самых существенных свойств. Экхарт же, уча, в отличие от

рабби Моисея, о выступлениях Бога, не допускал производности тетраграммы от глагольных корней на других основаниях, ровно так же, как не допускал в свою метафизику содетельную и целевую причины. Потому что такие причины затемняют процесс формообразования вещей, который чист исключительно там, где присутствуют только первичные причины: формальная и материальная, значение имени и его звуковая, графическая оболочка.

Вот почему тетраграмма отличается, по Экхарту, от всех других «прозвищ» (*agnominaciones*) Бога, сообщенных ему в соответствии с его выступлениями вовне, не принципиально, как у рабби Моисея. Имя из четырех букв указывает на Бога «чистым обозначением» в силу того, что, по словам Птолемея: «Явления дольного мира обозначают природу, облик, порядок и число высших явлений». «Вторые звезды» в воздухе, облаках, воде, на земле и в растениях указывают на природу, свойства «первых звезд» в небесах: «*Inferiora significant naturam, figuram, ordinem et numerum superiorum, sicut effectus significat super causa sua*»... «Действие обозначает свою причину»<sup>29</sup>, – на этом, по Экхарту, построена не только тетраграмма, но и алхимия, геомантия, пиромантия... Нет ничего странного в том, что, стремясь предельно уточнить принцип обнаружения причины в ее действиях, Мастер готов приписать особое значение не только тетраграмме в целом, но также и составляющим ее буквам: их количеству, расположению, начертанию и природе стоящих за ними глухих, звонких и плавных звуков. Но как раз это и было неприемлемо для Маймонида, критиковавшего магические манипуляции, совершаемые каббалистами с тетраграммой. «Буквами» и их «составлениями», по его глубокому убеждению, занимаются лишь «злонамерен-

ные и невежественные люди». Экхарт, конечно, не был ни тем, ни другим. Он истолковал учение о тетраграмме на основе дионисиевского учения об исхождениях. Чистейшим таким исхождением стала для него еврейская тетраграмма, которая, по рабби Моисею, исхождением категорически не была. Рейнский мистик переопределил основные понятия маймонидовского учения и пришел к выводам, как будто, похожим на выводы каббалистов, следуя, однако, не их, но своим курсом. Курсы эти были параллельны друг другу, ведь здесь и там речь шла об эманации Бога.

Переосмыслив на началах эманационизма древнееврейское учение о тетраграмме, Экхарт утвердил символический характер всех имен Божьих. Эти имена составляют пирамиду. На ее вершине находится тетраграмма. Ниже расположены теонимы из 2, 12 и 42 букв, а также имена «Адонай» и «Шаддай», святость которых приближается к святости тетраграммы, но не достигает ее. Основание же пирамиды составлено из разных положительных имен, содержащихся в обоих Заветах и произведениях Отцов. Еще раз: разница между тетраграммой и другими теонимами не принципиальна. Будучи исхождениями Бога, хотя бы и в области языка, все они – одной и той же природы, однако являют Бога с разной степенью интенсивности и чистоты: от абсолютной до низкой. (Кажется, что для средневекового неоплатонизма не было особенной разницы между священной тетраграммой и базальтовым бульжником мостовой. В своей машине он перемалывал то и другое, превращая то и другое в тварные образы, в которых с разной отчетливостью просвечивали их нетварные прообразы: идеи в разуме Божьем, логосы, парадигмы.)

### е) *Гр. Палама и имяславие*

В свете сказанного получает новое решение вопрос о соотношении русского имяславия начала XX в. с богословием энергий Гр. Паламы: насколько первое укоренено во втором? Феномен почитания имени Божьего встречался в истории европейской культуры, по крайней мере, несколько раз. И всякий раз этот феномен был непосредственно связан с той или иной исторической формой эманационизма: архаической ритуально-магической (старонемецкая традиция краткой молитвы), неоплатоновской: дионисиевской (И. Экхарт), каббалистической (А. Абулафия), паламитской [схим. Иларион (Домрачев), иеросхим. Антоний (Булатович)]. Изучение корней имяславия начала XX в. окажется продуктивным, если отказаться от централизма русской традиции и перейти к типологическим сопоставлениям.

Настаивая на непричастности доктрины Гр. Паламы к имяславию, некоторые православные богословы приводят в свою пользу два аргумента: 1) в текстах Паламы имяславческие пассажи отсутствуют вовсе; 2) Палама *de facto* разделял «аристотелевскую концепцию условного происхождения имен без какой-либо отсылки к теории естественных имен Платона»<sup>30</sup>. Однако альтернативная традиция упорно связывает имяславие с паламитским учением об энергиях<sup>31</sup>. Учитывая оба приведенных довода и исходя из изложенного выше, можно утверждать следующее. Палама разработал теорию смысловой эманации в области онтологии и в области богопознания (см. ниже). Но сам он не транслировал свои построения в сферу учения о языке. Это сделали несколько сот лет спустя его продолжатели и делатели «молитвы Иисусовой» Старого

и Нового Афона. Был нужен некоторый лингвистический поворот, вообще говоря, имевший место в русской мысли и философии начала XX в. В типологически сходном с паламитским богословии Экхарта *linguistic turn* был осуществлен. В результате переноса принципов эманации из онтологии в теорию языка развился «лингвоэманационизм», который как раз и представляет собой – рассуждая типологически – промежуточное звено между паламизмом и имяславием. В имяславии тварное «произведение» и «результат» энергии стали пониматься как звуковая и графическая оболочка слова, сама же нетварная энергия начала интерпретироваться как лексическое значение этого слова. Теория смысловой эманации, в паламитском ли, или экхартовском ее варианте, содержит в себе все необходимое для построения концепций имяславческого толка. Совершенно несостоятельно возражение, что к моменту зарождения имяславия в 1910 гг. труды Паламы в России почти не были известны и что уже по этой причине имяславие не может быть творческим развитием богословия энергий. Существовала келейная традиция умного делания, вобравшая в себя в меру необходимости и в снятом виде теоретические построения афонского исихаста XIV в. Она-то и нашла осмысление в имяславии<sup>32</sup>. Не содержа в себе собственно имяславческих концепций, богословие энергий Гр. Паламы тем не менее может и должно считаться теоретической основой русского имяславия начала XX в.

Возвращаясь к И. Экхарту, нужно заметить, что его некоторые, связанные с теонимами замечания близко напоминают высказывания отечественных почитателей имени Божьего. Взять, например, знаменитую формулу о. Иоанна Кронштадтского и о. Павла Флоренского:

«Имя Божье есть Сам Бог, но Бог не есть Его имя». Но и рейнский Мастер учил: «Бог присутствует в образе гораздо более благородным способом, нежели образ в Боге»<sup>33</sup>. Что же такое есть образ Бога? Как мы знаем, не что иное, как его имя<sup>34</sup>...

## 2. Теория богопознания: положительный, отрицательный методы и «путь превосходства»

### а) *Три методологии*

Помимо того, что наличие эманационных учений у Гр. Паламы и И. Экхарта доказывается непосредственным образом: через анализ лексики и анализ представленных этой лексикой богословских концепций, наличие эманационных учений в творениях обоих мыслителей может быть также доказано косвенным образом: через анализ развиваемых ими теорий богопознания. В самом деле, как Бог обнаруживает себя в дольном мире: в качестве ли самовластного Творца, или в качестве изливающейся от переизбытка Первопричины, ровно так же, и никак иначе, он познается. Впрочем, движение происходит в обратном порядке: вместо нисхождения Бога к тварным вещам – восхождение к Богу от тварных вещей, и осуществляется оно не объективно, в области бытия, но субъективно, в сфере познающего интеллекта. В эпоху позднего Средневековья методология богопознания была представлена тремя главными способами: отрицательным, положительным и «путем превосходства».

Будучи впервые систематически сформулированы в платоновском «Пармениде», соответственно, в виде первой, второй, третьей гипотез о едином<sup>35</sup>, «*via negativa*», «*via positiva*» и «*via eminentiae*» успешно использовались в контексте как креационных, так и эманационных учений, хотя и различно сочетаясь друг с другом и наполняясь разным же содержанием. Применительно к богословию Экхарта и Паламы следует выделять три разновидности таких сочетаний и содержательных наполнений.

### *в) Методология платоновского «Парменида»*

В соответствии с рассмотренной выше методологией «Парменида», Бог и тварный мир гипотетически «берутся» рейнским Мастером то безотносительно (отрицательный метод), то относительно (положительный метод) друг друга. Из этих полаганий логически следуют имена Бога: «Ничто» (niht) и «Нечто» (iht), с рядами их уточнений. Платоновской и экхартовской методологии свойственны две особенности. 1) Имена «ничто» (niht) и «нечто» (iht) приписываются не только единому / Богу, но и иному / твари, ведь иное / тварь также ставится в позиции безотносительности и относительности по отношению к единому / Богу. Переменное, парное именование твари является уникальной чертой теологии Экхарта, не имеющей аналогов в латинской схоластике. 2) Кроме относительного отрицания единого / Бога и иного / твари (когда они, повторим, описываются вне пары друг с другом), платоновская и экхартовская методология включает в себя позицию их абсолютного отрицания, когда единому / Богу и иному / твари, в порядке гипотетического предположения, отказывается в самом наличии, существ-

вовании. С точки зрения синтаксиса, относительное отрицание представляет собой отрицание предикатива, именной части сказуемого: «Бог не есть *N*», а отрицание абсолютное представляет собой отрицание связки: «Бог не есть», выступающей в рассматриваемом случае в роли полнозначного глагола. Гипотезы «Парменида» VII: абсолютное отрицание единого с выводами для единого, состоящими в том, что единого нет (163 с – 164 b), и IX: абсолютное отрицание единого с выводами для иного, состоящими в том, что иного нет (165 e – 166 с), Экхарт осмыслил в п. 12–13 «Общего пролога к “Трехчастному труду”». Если Бог не тождествен бытию, то его попросту нет, а «Если нет Бога, то нет ничего» (*Si deus non est, nihil est*; ср. Платон: «Если нет единого, то ничего нет», ἐν εἰ μὴ ἔστιν, οὐδέν ἐστιν)<sup>36</sup>.

А как в этом вопросе обстоит дело с богословской доктриной Гр. Паламы? Как показано выше, позиции относительности и безотносительности ему также прекрасно известны. Так, в гл. 17 трактата «О божественном единении и различении» он называет «промысел» (πρόνοια) Божий «связью с миром существующих» (σχέσις πρὸς τὰ ὄντα) Того, Кто «по сущности совершенно безотносителен» (τοῦ κατ' οὐσίαν παντάλασιν ἀσχέτου)<sup>37</sup>. Однако, в отличие от И. Экхарта, византийский исихаст не связывает позиций относительности и безотносительности Божьей ни с катафазой, ни с апофазой, и следовательно, ни с положительной, ни с отрицательной теонимией. В противоположность своему немецкому современнику он не использует методологию относительно-безотносительного полагания в целях описания твари. Наконец, Гр. Паламе не известно абсолютное, хотя бы в ранге гипотезы, отрицание Бога и сотворенного мира.

### с) *Методология Дионисия Ареопагита*

На архаический слой платоновской катафазы и апофазы, жестко увязанных с позициями относительности и безотносительности, в богословии И. Экхарта наложен более новый слой «*via positiva*» и «*via negativa*», обязанный своим возникновением трудам Дионисия. В той мере, в какой Бог пребывает в себе, не обнаруживает себя тварному миру, он остается непостижим и ему соответствует отсутствие имен, анонимность: «У Бога нет имени», «Бог – безымянен» (Экхарт)<sup>38</sup>; «Оно [божественное Естество. – *M. P.*] всегда неизреченно. И нет для Него имени в нынешнем веке, и в [веке] грядущем Оно также останется безымянным» (Палама)<sup>39</sup>. В той же мере, в какой Бог выступает вовне, за пределы своей сущности, в виде действий и проявлений, присутствуя в этом качестве в сотворенном им мире, он познаваем и ему подобает многоименность, полинимия: «Посему “имя высшее всякого имени”, Фил. 2, не неизреченно, но всеизреченно» (Экхарт)<sup>40</sup>; «Это “имя высшее всякого имени”... это имя единого триипостасного Бога» (Палама)<sup>41</sup>. В подходе Дионисия методология платоновского «Парменида» усвоена, присутствует целиком, хотя статичные позиции относительности и безотносительности единого и иного заменены на динамику обнаружений Бога в сотворенном мире и скрытости Бога от сотворенного мира. [После того, как Прокл, на которого Ареопагит опирался, развел предметы трех первых (как и всех прочих) гипотез<sup>42</sup>, это выглядело восстановлением платоновского *status quo*, – несмотря на то, что некоторые (Е. Корзини<sup>43</sup> и др.) усматривают здесь «революционный шаг» и предпосылают сочине-

ниям «Corpus Dionysiacum» анонимный комментарий на «Парменид», выполненный Порфирием или в школе Порфирия (П. Адо и др.)<sup>44</sup>.]

В воспринятой И. Экхартом методологии Дионисия важно то, что в ее рамках катафаза и апофаза не столько противостоят друг другу, сколько сотрудничают, дополняют друг друга. «Принцип никогда не является тем, что изведено из этого принципа, как точка ни в коей мере не является линией»<sup>45</sup>. Катафаза и апофаза стоят, по Экхарту, перед одной и той же задачей: по-своему описать соотношение форм, внутренне присущих сотворенным вещам, и идей, запредельных тварному миру и наличных в разуме Бога. Положительное богословие находит здесь соответствие и в нем свое оправдание. Богословие отрицаний, напротив, настаивает на глубоком различии форм и идей и на их различии обосновывает себя в качестве метода. «Via positiva» и «via negativa» предполагают друг друга, находятся в отношении дополнительности и обратной пропорции. Нечто чрезвычайно похожее мы видим у Гр. Паламы. Согласно ему, «применительно к Богу отрицания не противоречат (οὐκ ἐναντιοῦνται) утверждениям, поскольку Он есть сущий и не существующий, везде и нигде, многоименный и безымянный, вечно движущийся и неподвижный, вообще, всё и ничто из всего»<sup>46</sup>.

В дионисиевской перспективе сотрудничество катафазы и апофазы кульминирует в срединном методе, в «пути превосходства» (*via eminentiae*). «Путь превосходства» возникает в общем, экхартовском и паламитском, контексте критики отрицательного богословия.

*Иоанн Экхарт*

«Утверждение, коль скоро оно относится к бытию, соответствует Богу и Божественному как таковому, а отрицание не соответствует, но посторонне Богу. Кратко говоря, причиной сему служит то, что утверждение предполагает бытие и заключает его. Ведь [копула] “есть” является посредницей всех утверждений либо угадывается в них. Всякое же отрицание, и только оно, содержит в себе небытие»<sup>47</sup>.

*Григорий Палама*

«[Апофатическое восхождение] освобождает представление [о Боге] от всего прочего, но само по себе не может принести единения с запредельным»<sup>48</sup>.

«В соответствии с отрицательным богословием ум размышляет о несвойственном Богу и действует расчленяющим образом»<sup>49</sup>.

Отрицательный метод не удовлетворяет обоих мыслителей по двум причинам: сам по себе он не ведет к объединению с очевидной для них Реальностью (Палама) и не соотносится с ее положительным содержанием (Экхарт, Палама). С другой стороны, одобряя путь отрицаний, Экхарт отвергает и положительный метод, ведь второй, в отличие от первого, увязает в омонимии (одноименности), хотя всем известно, что, одинаково называясь, любовь, власть, мудрость Божьи – это вовсе не то же, что человеческие любовь, власть и мудрость. «Высказывание о Творце посредством отрицаний истинно... высказывание же о Нем с помощью утверждений отчасти одноименно»<sup>50</sup>, «Отрицания по отношению к Богу истинны, а утверждения непригодны»<sup>51</sup>. Таким образом, получается, что отрицание, в разных смыслах, «истинно», но

«постороннее» Творцу, а утверждение «непригодно», поскольку «одноименно», но «соответствует» ему.

Нельзя ли, в таком случае, познать Бога так, чтобы, будучи положительным, наше знание «соответствовало» бы ему и, избегая омонимии, было бы «истинным»? Можно, и Экхарт демонстрирует такое знание в п. 78 своего «Толкования на Исход», комментируя «О небесной иерархии» (гл. 2, § 3) Дионисия и откликаясь на апофатические, непосредственно восходящие к «Пармениду», пассажи трактатов «О божественных именах» (гл. 1, § 5) и «О мистическом богословии» (гл. 5): «Ведь наш разум воспринимает совершенства, относящиеся к бытию, из творений, где эти совершенства несовершенны, рассеяны и разделены, и сообразно этому способу обозначает. В таких высказываниях надлежит иметь в виду две вещи, именно: сами обозначаемые совершенства, скажем, благостыню, истину, жизнь, познание и остальные; они истинны и верны. Но также надо поразмыслить о способе обозначения; в этом смысле они непригодны. Это-то имеет в виду Дионисий»<sup>52</sup>.

Ради справедливости надо заметить, что здесь доминиканский магистр следует путем, проложенным Фомой Аквинским. Фома подробно остановился на дионисиевской апофазе в ч. I, вопр. 13, ст. 3 «Суммы богословия», в кн. I, гл. 30, п. 276–278 «Суммы против язычников». Анализируя отрицательные суждения о Боге греческого отца Церкви, он разложил их на пару составляющих: «предмет обозначения» (*res significata*), которым является одно из совершенств, и «способ обозначения» (*modus significandi*). Приписывая Богу созерцаемые в сотворенном мире совершенства, нам следует, согласно Фоме, отказаться от способа нашего понимания этих совер-

шенств – хотя бы из-за того, что они связаны с материей, ограничены временем, прилагаются субъектам в качестве предиката, – и принять их «способом более высоким» (*secundum eminentiorem modum*). Стало быть, в качестве нерелевантного (у Экхарта: «*incongruum*») Фомой критикуется вовсе не предмет, лежащий в основе положительного содержания имени, но лишь способ, которым этот предмет обозначается. Отрицанию же отводится сугубо второстепенная роль коррективы утверждений. «Итак, – заключает Фома, – согласно Дионисию, такие имена могут приписываться Богу как в положительном, так и в отрицательном смысле: в положительном – на основе содержания имени, а в отрицательном – в силу способа обозначения»<sup>53</sup>.

Это, собственно, и есть «путь превосходства» (*via eminentiae*), на практике выглядящий как совокупность названий с намеренно разрушенной, искаженной семантикой. При этом, если имя, заложенное в основу каждого из названий, указывало на качество либо на действие сотворенной вещи («един», «страдает»), то название целиком указывает на абсолютно похожую, но и абсолютно же непохожую идею этого качества или действия, наличную в Боге. Отсюда логично следует, что Бог – «не становление, но только (*mer*) момент настоящего», «становление кроме (*sunder*) становления, обновление помимо новизны» (проп. 50)<sup>54</sup>; «способ без (*âne*) способа», «бытие без бытия» (проп. 71)<sup>55</sup>. Далее, он «мудр без мудрости, благ без благодати, могуществен без власти» (проп. 9)<sup>56</sup>; «един без (*sine*) единства», «тройствен без троичности» (лат. проп. 11/2); «велик без количества», «благ без качества» (лат. проп. 18)<sup>57</sup>. Бог «гневается без смятения», «страдает без страдания», «ревнует без ярости», «жалеет без скор-



би» (лат. проп. 12/2)<sup>58</sup>. Если положительный метод сводился к формуле: «Бог есть  $N$ », а отрицательный метод – к формуле: «Бог не есть  $N$ », то «путь превосходства» сводится к формуле: «Бог есть не  $N$ », где  $N$  обозначает форму (атрибут, предикат) сотворенной вещи<sup>59</sup>.

«Путь превосходства» восходит к гипотезе III (155 e – 157 b) платоновского «Парменида». Но различие между ним и этой гипотезой столь же огромное, как различие между отрицательным методом и гипотезой I, положительным методом и гипотезой II. В гипотезе III осуществляется относительное и абсолютное полагание единого в некий момент, когда оно внезапно ( $\epsilon\acute{\xi}\alpha\acute{\iota}\phi\nu\eta\varsigma$ ) переходит из первого состояния во второе, принадлежа еще тому, но уже и другому, и будучи едино-множественным, подобно-неподобным, соединено-разъединенным и пр. Христианский «путь превосходства» описывает вечные идеи и парадигмы в разуме Бога с опорой на формы тварных вещей, очень похожие и совсем непохожие на эти идеи и парадигмы.

В богословии Гр. Паламы обнаруживаются все описанные выше тенденции с той только (впрочем, обычной и ожидаемой) разницей, что тщательным разработкам поздних схоластов у него соответствуют общие силуэты концепций. Так, размышляя над теми же апофатическими пассажами Дионисия («О божественных именах», гл. 1, § 5; «О мистическом богословии», гл. 5), над которыми за 30 лет до него в Париже раздумывал И. Экхарт («неуловимо», «неизреченно», «нет Ему имени», «не будет обозначено именем»<sup>60</sup>), Гр. Палама в гл. 106 «Ста пятидесяти глав» – вместо того, чтобы множить отрицательные имена и глубокомысленно замолчать, – парадоксальным образом, по существу же очень логично, переходит к

построению экспериментальной речевой практики «в несобственном смысле» (*καταχρηστικῶς*), противопоставляя ее дискурсу «в собственном смысле» (*κυρίως*). Так-то, по Паламе «в несобственном смысле», а «не в собственном смысле» «из всего», из мира творений, подобает говорить о той Причине, что «до всего, просто и неопределенно всё заранее содержит в Себе»<sup>61</sup>. Отсюда – используемые Паламой антиномические обозначения экхартовского толка, поскольку только они приемлемы по отношению к Богу: «разделяемому и нераздельному, соединенному в различии и различаемому в соединении, не исходящему из себя самого в исхождениях, вечно движимому в недвижимости, нераздельно делящемуся и целиком причастуемому»<sup>62</sup>.

Широкое использование «пути превосходства» И. Экхартом и Гр. Паламой определено свидетельствует об общей для них диалектической манере мышления. Не имея возможности обсуждать данный вопрос во всем его объеме, тем не менее следует указать на явный признак этой манеры. Оба мыслителя сознательно разводят позиции противоположности и противоречивости: первая чревата динамикой, синтезом, обогащением знания; вторая ни к чему не ведет; создать внутренне противоречивые, самих себя исключаяющие вещи не способен сам Бог: «Бог не может всего того, что содержит в себе противоречие, ибо, когда утверждается, что противоречащие друг другу вещи существуют одновременно, то из этого следует, что не существует ни одна из них. Если есть одна, то нет другой, и наоборот. Значит, если есть обе, то нет ни одной»<sup>63</sup>. Противоречие нужно понимать по-аристотелевски. Его составляют суждения, противостоящие друг другу в одном и том же отношении, в одно и то же время, одним и тем же

способом. Если одно из таких обстоятельств изымается, то противоречие переходит в противоположность. Первое помечается Экхартом с помощью терминов «*contradictio*», «*contradictoria*», вторая – с помощью терминов «*oppositio*» и «*contraria*». Что касается Паламы, то обычными для себя оговорками: «не тем же образом» (ἀλλ' οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον), «во многих и разных смыслах» (κατὰ πολλοῦς καὶ διαφόρους τρόπους) и пр.<sup>64</sup>, он выводил свои антиномии из позиции противоречия.

<i>Иоанн Экхарт</i>	<i>Григорий Палама</i>
<p>«В таких (антиномических именах) всегда совпадают обе противоположности»<sup>65</sup>.</p>	<p>«Толкующий высказывание так, что обе его части остаются верны, а не так, что одна менее, а другая более предпочтительна, такой человек благочестив. Использующий же одну часть так или иначе против другой неблагочестив или даже нечестив по отношению к каждому из названных положений»<sup>67</sup>.</p>
<p><i>Генрих Сузо</i></p> <p>«Если две <i>contraria</i>, т. е. две противоположные вещи, человек не осознает как единое друг с другом, то с ним, без сомнения, нельзя рассуждать о подобных вещах»<sup>66</sup>.</p>	<p>«Итак, нам следует принимать оба утверждения и устанавливать их себе как правила благочестия. А тех, кто противопоставляет одно [утверждение] другому, или считает их подобными друг другу, надлежит отвергать как нечестивых и безумных»<sup>68</sup>.</p>

#### d) *Методология Моше бен Маймона*

Взаимное соотношение положительного (*beshemot ha-mehajjevim*) и отрицательного методов (*beshemot hammo-neim*) жестко увязано в гл. 52–60 кн. I «Путеводителя растерянных» с пониманием феномена действия, в том числе божественного. Вообще рабби Моисей выделяет пять способов (*dimjon*) наименования любого объекта, именно: определение, часть определения, описание акциденций, установление соотношений с иным и через действие<sup>69</sup>. Для Бога еврейский философ оставляет лишь последний способ в качестве приемлемого, хотя и здесь тоже, соглашается он, надеяться особенно не на что: действий Творца очень много и они слишком разные, чтобы от них перейти к его простоте. Такая процедура редукции была бы затруднительна даже при анализе действий огня и тем более человека. К тому же, когда мы так или иначе именуем Творца, исходя из его действий, то приписываем ему наши же качества: милосердие, сострадание, однако, сами о том не догадываясь, в качестве омонимов, эквивоков. («Бог гневается и ненавидит, хотя гнев и ненависть – в Боге ничто, и не указывают в Нем ни на что, но [так говорится], потому что вне Себя Он делает то, что у нас следует из гнева или из ярости», – скажет Экхарт, подводя итог в своем маймонидовском конспекте<sup>70</sup>. В этом же ряду образы бестиария: «гневливость» собаки, «хитрость» и «коварство» лисы, «скаредность» муравья.) Такое знание, является, по Маймониду, скорее полным незнанием, чем не полным знанием<sup>71</sup>.

Если у И. Экхарта и Гр. Паламы Бог не только вполне трансцендентен, но и вполне имманентен по отношению к тварному миру, то в системе рабби Моисея он исключи-

тельно трансцендентен. Говоря словами И. Экхарта, Бог – логически необходимое, временное «начало» (*primum*) своих дел, но не остающийся, пребывающий в них “принцип” (*principium*). К Богу невозможно прорваться сквозь толщу его же, внешним образом с ним сцепленных, действий, ведь действия, как пишет Экхарт в п. 41 «Толкования на Исход», цитируя Маймонида (кн. I, гл. 52), «удалены (*sunt remota*) от поименованной субстанции». Бог не дан в своем действии, не явлен в нем нашему миру. Действие Божье не является знаком, символом Бога, по которому его можно было бы опознать. Конечно, в подобном контексте не может возникнуть учение об аналогии, нетварной благодати и информации. Однако в отдельных, вырванных из контекста случаях: где речь идет о Едином, самой по себе неявленной сущности Божьей, методология Моше бен Маймона совпадает, по Экхарту, с методологией Дионисия Ареопагита. Все точки сождений тщательно исследованы Экхартом в «Толковании на Исход», до него – Альбертом Великим в комментариях на «*Corpus Dionysiacum*». Экхарт говорит голосами обоих и одного дополняет другим.

Несмотря на то, что в пределах доктрины Моше бен Маймона положительный и отрицательный методы взаимно противопоставлены и исключают друг друга, нерелевантность первого вовсе не означает, что богопознание достигается с помощью второго. Нет, вместо познания Бога отрицательный метод рабби Моисея предлагает некоторую специализацию знания, позволяющую благочестиво избежать эквивоков (омонимов) положительного метода. Отрицательный метод, по Маймониду, сводится к процедуре «исключения» (*harhek*), логической выборки. Так, при определении корабля такая выборка даст: не акциденция, не минерал, не животное; не растение на корню, не тело, части

которого образуют органическое единство, не вещь, обладающая простой конфигурацией, как у деревянной плиты либо двери; не имеет сферической формы, не конус, не круг, не правильный многогранник и не сплошной предмет. (Эту выборку И. Экхарт воспроизвел в несколько усеченном виде в проп. 95 b<sup>72</sup>.) Процедура «исключения» напоминает собой заполнение фона, окружающего тот или иной силуэт, так что по мере заполнения этот силуэт, в силу контрастности, все более и более выделяется. Результирующая такую процедуру конкретизация понятия или предмета не тождественна знанию о нем: выделяемый смысловой объем не наполняется положительным содержанием. Впрочем, в приложении к Богу это содержание, согласно рабби Моисею, все равно свелось бы к одноименности, омонимии. Кроме того, в приложении к Богу выборка производилась бы не в рамках одного класса явлений («частное отрицательное суждение» поздней схоластики), но в пределах разных классов («общее отрицательное суждение»). Ведь существует разница в том, переходить ли от одного явления к другому в рамках единого класса, или, отрицая явление, вкупе с ним отрицать весь его класс – с тем, чтобы подняться все к новому и новому классу. В приложении к Богу очередной отрицательный вывод получался бы в результате длительных размышлений, вел бы к отклонению не только явления самого по себе, но и его предикатов и атрибутов (не материя => не тленный, не подвержен воздействию и пр.).

Отрицательная процедура «*harhek*» Моше бен Маймона отличается коренным образом от процедуры «отстранения», или «изъятия» (*ἀφαίρεσις*), разработанной Дионисием Ареопагитом и проиллюстрированной им на примере высечения статуи<sup>73</sup>. Там и здесь заявлены два различных подхода: отрицание самой вещи как инород-

ной своему Творцу и Создателю при том допущении, что эта вещь его никак не обнаруживает, скорей же, скрывает; и отрицание несущественных, акцидентальных свойств вещи, поскольку они мешают вполне проявиться идее и форме: нетварному принципу вещи и пребывающей в вещи Причине. В несходстве отрицательных методов Маймонида и Ареопагита кроется, кстати сказать, секрет антиномичных теонимов Экхарта. Дело в том, что их создателем был вовсе не он. По-своему истолковав, он взял их у Августина («О терпении», «О Троице»), Бернарда («О любви к Богу»), но, в первую очередь, у рабби Моисея (гл. 57 «Путеводителя»). Если у рабби Моисея антиномичные (так называемые «lo-be») имена: «существует не существованием», «жив не жизнью», «может не мощью», «мудрый не мудростью», «един не единством»<sup>74</sup>, помещены в отрицательный контекст, то у Экхарта – в положительный и связаны с надеждами на успешное познание Бога. Если у рабби Моисея центр тяжести смещен на вторую часть имени: «...не жизнью», «... не мощью», то у Экхарта – на первую часть: «жив...», «мудрый...». Если, наконец, у рабби Моисея обе части имени равнозначны, так что вторая часть полностью аннулирует первую, то у Экхарта, приравнявшего первую часть к «предмету обозначения» (*res significata*), а вторую часть – к «способу обозначения» (*modus significandi*), происходит не аннулирование, но коррекция по своему существу положительного, претендующего на релевантность знания о Боге. Как видим, рейнский мистик вывел риторическое клише из подчинения теории одноименной символизации и переподчинил его теории аналогии. Тем самым он придал ему новое значение. Ведь, бессмысленная сама по себе, риторика несет в себе ровно те смыслы,

которые созданы в рамках философских построений, представляемых ею в области речи.

### е) Эманационизм и методология богопознания

Как Бог обнаруживает себя в сотворенном им мире, так он и познается. Трансцендентная и одновременно имманентная, переливающаяся от переизбытка вовне «более чем полная», «более чем совершенная» Первопричина не может познаваться как трансцендентный сотворенному миру самовластный Творец. В богословии Гр. Паламы и И. Экхарта главенствует соответствующая эманационизму методология Дионисия Ареопагита с ее нетождественным тождеством идей и вещей. Более или менее полно представлена в их богословии также методология платоновского «Парменида», чьей статичной конструкции – соотносительных / безотносительных позиций – предстояло измениться в контексте эманационного динамизма неоплатоновских учений поздней античности и позднего Средневековья. Однако та методология богопознания, которая представляет собой продолжение и обратную сторону библейского креационизма, в богословии Экхарта и Паламы почти совершенно отсутствует. Связанная в частности с именем Моше бен Маймона, оказавшего серьезное влияние на схоластику XIII–XIV вв., креационная методология сведена у Экхарта к уровню учебных эззерсисов и подвержена перетолкованию (тетраграмма, «lo-be» имена) в духе дионисийского эманационизма<sup>75</sup>. Конечно, Экхарт многое перенял у рабби Моисея. Благодаря последнему он развел апофазу и область сакрального, взглянув на «via negativa» как на чисто научную, эвристическую процедуру и развив этот практико-по-

знавательный (epistemisch) метод в метод теоретико-познавательный (epistemologisch)<sup>76</sup>.

Символическое мировосприятие И. Экхарта и Гр. Паламы предполагало их склонность к положительному богопознанию. Но такое богопознание в качестве повсеместной интенции нельзя смешивать с катафазой в качестве частного метода. Нет, речь идет о таких явлениях, как «путь превосходства» и связанные с ним экспериментальные речевые практики, «отрицание отрицания» как высшее утверждение<sup>77</sup>, тетраграмма, молитвословие к Богу (в вокативе), в котором присутствует Бог. Вместе с критикой в адрес апофазы: «Надлежит иметь в виду, что “отрицание не позволяет узнать чего-либо о подлинной реальности вещи, о которой выносятся отрицательное суждение”, ни о чем-либо в ней. Посему “из отрицательных суждений ничего не следует”, ничего не познается, не обосновывается в своем бытии»<sup>78</sup>, – вместе с подобной критикой, положительная интенция мысли И. Экхарта и Гр. Паламы ставит под сомнение пафос диссертации В.Н. Лосского «Отрицательное богословие... у Мейстера Экхарта», где рейнской мистик представлен как по преимуществу апофатический богослов<sup>79</sup>.

### 3. Антропология и учение об экстазе

#### а) *Отправные послылки*

Духовные совершенства экхартовской мистагогии – они, напомним, представляют собой адресованные людям эманации Бога – описывались французскими и затем немецкими неотомистами по четырем параметрам: 1) ду-

ховные совершенства существуют до своих тварных субъектов-носителей; 2) существуют и после них, когда те исчезают, они остаются; 3) они не получают бытие от субъектов, но, наоборот, сообщают им свое бытие; и наконец, 4) сами субъекты (не в качестве тварных людей, а в качестве людей мудрых, несотворенных, праведных, вечных) существуют «постольку... поскольку» (als... als, inquantum... intantum) – в ту и только в ту меру, в какую способны приобщаться духовным совершенствам: несотворенным, вечным и неделимым<sup>80</sup>. Думается, что по этим же параметрам допустимо описывать и несотворенные энергии Гр. Паламы. «Триады» (ч. III, гл. 2, п. 20): «Мы... знаем... божественные силы приобщаемыми и все никогда не начавшимися, не по действию, но по существованию, хотя и не самостоятельными; приобщаемыми, по слову великого Дионисия, в качестве преждесуществующих в Боге. Приобщаемое, по божественному Максиму, никогда не начало быть, и “небытие не старше его”, но вечно существует от вечно сущего Бога, вечно пребывая без отделения при Нем и бытийствуя в Нем совечно с Ним»<sup>81</sup>; (ч. III, гл. 1, п. 31): «Божественный Максим называл обожение не только воипостасным, но и нерожденным, не только нетварным, но неограниченным и надвременным, так что улучившие его делаются в нем нетварными, безначальными, безграничными, хотя и возникли, со стороны своей природы, из ничего»<sup>82</sup>. В «Триадах» же (ч. III, гл. 2, п. 23) Палама попарно перечисляет энергии и то, что причастно каждой из них: «сущетворная сила» – «сущее», «жизнетворная сила» – «живущее», «умудряющая сила» – «умудряемое» и «обоживающая сила» – «обоживаемое». Эти пары позаимствованы Паламой из гл. 11, § 6 трактата «О бо-

жественных именах»<sup>83</sup>. Тот же парный принцип используется И. Экхартом, видимо, под влиянием Дионисия и Максима в гл. 1 «Книги божественного утешения»: Мудрость – мудрец, Истина – правдолюбец, Праведность – праведник, Благостыня – блаженный.

«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, хотя она и рождающая 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 и знание, любовь и деяние вливает она с избытком в блаженного. Блаженный же берет все свое существо, знание, любовь и деяние из сердца и сокровенных недр Благостыни – и лишь из нее. Блаженный и Благостыня суть не иное что, как единое благо, все во всем, кроме порождения и рождения-становления. И все же порождение, присущее Благостыне, и рождение-становление в блаженном суть единая сущность и единая жизнь. Все, что имеет блаженный, он получает от Благостыни и в Благостыне. Тут он есть, существует и жительствует. Здесь осознает он себя самого и все, что он сознат, 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 начертано, и как Сын говорит: “Отец, во Мне пребывающий и живущий, совершает дела”...»<sup>84</sup>.

Экхартовская теория экстаза представляет собой продолжение и завершение экхартовского эманационизма, точнее, учения о духовных совершенствах. Это

учение в целом было рассмотрено выше. Но если выше предметом анализа было соотношение духовных совершенств и Божества (с привлечением понятий «прообраз» и «образ»), то теперь следует сосредоточиться на втором звене: на соотношении духовных совершенств и человека, тем самым рассматривая эти совершенства как посредствующее звено между Богом и человеком. (Трехчленная конфигурация богословия Экхарта идентична трехчленной конфигурации паламитской доктрины: Божество – энергии – человек, выделенной Г. Острогорским в качестве укорененного в греческой традиции know-how Гр. Паламы<sup>85</sup>.)

В основных чертах учение о духовных совершенствах изложено Экхартом в приведенной выше гл. 1 «Книги божественного утешения». Систематическую разработку, однако, оно получило в п. 14–22 экхартовского «Толкования на Евангелие от Иоанна» на примере пары праведника и Праведности<sup>86</sup>. Доминиканский теолог выделяет четыре позиции: Божество, праведность не рожденную, рожденную праведность и праведника. Два средних члена, не рожденная и рожденная праведность, – это (наряду с мудростью, святостью, истиной, благостыней) одно из духовных совершенств, взятое в двух разных ракурсах: применительно к Богу и применительно к человеку, и являющееся, если прибегнуть к терминам экхартовской теории образа, Богом «в Своем ином» (*in se altero*), «иным способом» (*sub alio modo*) божественного бытия<sup>87</sup>. По поводу четвертого члена, праведника, нужно заметить, что Экхарт называет его «темным» праведником «самим в себе» (*in se ipso*) и противопоставляет его обитающему в нем же праведнику «как таковому» (*ut sic*). Этот последний, праведник «как таковой», есть не что иное,

как рожденная праведность... Бог. Три первых члена всей четверицы (Божество, праведность не рожденная, рожденная праведность, или иначе, праведник «как таковой») – однородные, соименные сущности (*univoca*), связанные озадачивающим отношением «порождения» (*generatio*). Но о пантеизме здесь говорить не приходится, поскольку последний член упомянутой триады, рожденная праведность (праведник «как таковой»), связан с темным праведником «самим в себе» лишь аналогическим способом (*analogia*). Они – разнородные сущности, связанные друг с другом несущностным тождеством. Вся драма христианской жизни, по И. Экхарту, заключается в том, чтобы пробиться от себя «самого в себе»: «темного», преходящего, тварного, к иноприродному себе – к себе же «как таковому», светлому, вечному, несотворенному, к своей «*synteresis*», «искорке», к рожденной праведности (*iustitia genita*), к Богу. «Что было вверху, то стало внутри. Ты должен быть собран в единое, от себя самого – в себя самого, дабы Он был в тебе, а не так, чтобы нам брать от того, что над нами. Нам надо черпать это в себе и брать от себя в нас самих»<sup>88</sup>.

Важная для Гр. Паламы мысль о «приобщении» (*μέθεξις*) к Богу<sup>89</sup> (ср.: «*participatio*» у Экхарта<sup>90</sup>) была развита им во многих местах различных его сочинений, в частности же в гл. 37 трактата «О божественных энергиях и их причастии»<sup>91</sup>. Первое, что бросается в глаза при чтении этой главы, – активное использование Паламой терминологии порождения, к примеру: «От Бога по благодати родившись (*γενενημένοι*) чрез Слово в Духе и неся неповрежденным подобие родившего (*γεννησάντος*) Бога...» Использование такой терминологии оправдывается в гл. 37 стихом Ин. 3, 6: «Рожден-

ное от плоти есть плоть, рожденное от Духа есть дух», который здесь и приводится. А в гл. 7 труда «О божественной и боготворящей причастуемости» для санкционирования терминологии порождения привлекается стих Ин. 1, 13: «Кто не от крови, ни от похоти плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родился»<sup>92</sup>, – на него, между прочим, указывается и при обсуждении «gebern» (generatio) в гл. 1 экхартовской «Книги божественного утешения».

«Поскольку же всякое рождение (πάσα γέννησις) обыкновенно делает рожденное (τὸ γεννώμενον) тождественным (ταὐτὸν) родившему (τῷ γεννῶντι)», постольку «рожденные» Богом: «богочестивцы» и «боги», получают название не от природных и временных свойств, но от блаженных и божественных признаков, которыми преобразуется самый их вид<sup>93</sup>. Таким образом, «богочестивец» (θεοσεβής) Гр. Паламы – восточный аналог экхартовского праведника – имеет в качестве тварного человека «природные и временные свойства» (ἐκ τῶν φυσικῶν χρονικῶν ἰδιωμάτων). Но как причастник энергий Творца «праведник» обладает также «божественными и блаженными признаками» (ἐκ τῶν θείων καὶ μακαρίων γυνωρισμάτων). Этим он напоминает собой экхартовского праведника, поочередно определяемого то как праведник «в себе», то как праведник «как таковой»: «Все, что праведнику принадлежит, – читаем в гл. 1 “Книги... утешения”, – исключая то, что образует его праведность, в силу чего он становится праведен, – это есть чадо, имеющее отца на земле, и творение. Оно тварно и создано, ведь и его отец является тварью, созданной и сотворенной. Но праведное само по себе, – ибо оно имеет Отца не со-

зданного и нетварного, и Бог и праведность суть одно, и лишь праведность есть его отец, – посему скорбь и горе могут войти в него так же мало, как в Бога»<sup>94</sup>. Что же касается Паламы, то разведение двух позиций позволяет ему настаивать, несмотря на используемые термины порождения, на нетварности мудрости (σοφία) при тварности ее «результата» (ἀποτέλεσμα), «мудрого создания» (δημιούργημα σοφόν)<sup>95</sup>. (Напомним, что и у Экхарта пара «мудрость – мудрец» (der wíse und wísheit) стала одной из моделей, на примере которой развивается теория духовных совершенств.) Позиция Паламы: праведник, получивший название «от природных, временных свойств», обозначается, в частности, как «καθ' ἑαυτό» (Χρήστου, Т. II. Р. 149, 24–28; ср. «in se ipso» Экхарта). Это нечто, имеющее причаститься энергиям, взятое, однако, «само по себе» еще до причастия им.

При том, что мистагогические учения И. Экхарта и Гр. Паламы обнаруживают очевидное сходство, есть у них и известные различия. Это относится прежде всего к образу «искорки» (vünkefîn), применяемого, впрочем, рейнским мистиком для обозначения позиции, предусмотренной и в рамках концепции византийского исихаста, а именно: для праведника «как такового» – тварного участника нетварных энергий, наделяемого божественными атрибутами. [Позаимствованный из мифопоэтического ряда женской монашеской словесности юга Германии, образ «искорки» обозначил собой (с 1314 г.) ранее созданную позицию, помеченную в экхартовских сочинениях Парижского времени термином «синтересис» (synderesis) и заданную в рассмотренном выше «Толковании на Евангелие от Иоанна».] Обратим

внимание: как Палама, так и Экхарт описывают эту позицию строго апофатически. Для нее, согласно Паламе, «недостаточны ни время, ни природа, ни слово, ни ум и ничто другое из существующего, как недостаточны они для описания Бога»\*. А вот как изъясняется Экхарт: «Я иногда говорил, что в духе есть некая сила, – и она одна свободна. Иногда говорил, что есть прибежище духа, порой говорил, что в духе есть свет, иногда же я называл это искоркой. Но теперь я скажу, что это – ни то и ни это, и вообще не что-либо. Это дальше от этого и того, чем небо от земли. И посему я определяю *оное* еще более благородным образом, нежели раньше. И вот, оно уже смеется над благородством и образом и превзошло все это! Оно свободно от всех имен, обнажено от всех форм. Свободно и чисто, как свободен, чист Сам в Себе Бог. Оно совершенно едино и просто, как един и прост Бог, так что в него никак невозможно проникнуть»<sup>97</sup>. Ища опоры в Писании для своих мистагогических доктрин, Экхарт и Палама любили повторять вслед за ап. Павлом: «Жив не я, но Христос жив во мне».

Другим и более существенным различием двух концепций «приобщения» к Богу является тот факт, что Экхарт ассоциирует человека не только с праведником «самим в себе» и праведником «как таковым» (в этом, повторим, доктрины рейнского мистика и афонского исихаста очень близки друг другу). Скользя снизу вверх по вертикали: рожденная праведность (=праведник «как таковой») – праведность не рожденная – Божество, Экхарт может идентифицировать и, действительно, время от времени идентифицирует человека с двумя последними членами вертикали: праведностью не рожденной и Божеством. В этом, разумеется, нет никакого противо-



речия, поскольку вся вертикаль характеризуется онтологическим тождеством. Так, идентифицируя человека с праведностью не рожденной мистик настаивает в проп. 6: «Праведники живут вечно “у Бога”, ровно при Боге, ни ниже, ни выше Него; они творят все дела их при Боге, Бог же при них... Праведная душа должна быть ровно при Боге, прямо у Бога, именно равной, ни под, ни над Ним»<sup>98</sup>. А вот чему учит мистик в проп. 52 в порядке приравнивания человека к до-троичному Божеству и отождествления предвечной идеи о человеке с Тем, Кем она мыслится:

«И умоляю я Бога: да сделает Он меня свободным от “Бога”! Ибо мое сущностное бытие выше Бога, поскольку мы берем Бога как начало творений. Ведь в той самой сущности Божьей, где Бог – над бытием и выше различий, там был я собою, там я хотел себя самого и осознавал сам себя как Творца себя, *этого* человека. Поэтому я – причина себя по моему бытию, которое вечно, но не по моему становлению, которое временно. И поэтому же я не рожден и по образу моей нерожденности никогда не смогу умереть. По образу моей нерожденности, я был вечно, есмь ныне и вечно пребуду. Чем же являюсь я по рождению, тому надлежит умереть и обратиться в ничто, ибо это подвержено смерти, почему со временем это и гибнет. При моем рождении появились все вещи, и я был причиной себя самого и всех вещей. И если бы я пожелал, то не было бы ни меня, ни вещей. Не будь же меня, не было бы и “Бога”. Что Бог является “Богом”, тому причиной я... Не будь меня, Бог не был бы “Богом”. Хотя знать это не нужно»<sup>99</sup>. Таких отождествлений и подобных пассажей мы у Гр. Паламы, конечно же, не найдем.

## в) Критерии мистического опыта

Имея в виду структуру экхартовского праведника, зададимся вопросом: кто в нем, собственно, является подлинным субъектом богопознания: праведник ли «как таковой» (*ut sic*), в конечном итоге сам Бог, или праведник «сам в себе» (*in se ipso*), но посредством обитающего в нем Бога, праведника «как такового».

### *И. Экхарт*

«Что знаешь, лишь то и можешь любить. В этой связи заметь: я не могу тем или иным образом помнить о Боге, и не будет истинно то, что я помню о Боге, если Бог не присутствует в моей памяти. Точно так же обстоит дело с разумом и волей. Истинно, можно ли сказать, что я помышляю о Боге, постигаю или люблю Его, если Его нет в мышлении, разуме, воле или любви?»<sup>100</sup>

«Языческий мудрец говорит, что природа на сверхприродное неспособна. Поэтому Бог не может быть познан никакою природой. Если Он

### *Гр. Палама*

«Бога никто не видел, и никто не увидит, ни человек, ни ангел, однако постольку, поскольку ангел и человек видят чувственным либо умственным образом. Став же Духом и видя в Духе, как не узреть подобное подобным, в полном согласии с тем, что говорят богословы?»<sup>102</sup>

«Чрез причастие лучшему превратившись в нечто лучшее и “обновившись в силе”, по пророческому слову, они приостанавливают всякое

и может быть познан, то сие случится в сверхъестественном свете»<sup>101</sup>.

действие души и тела, так что чрез них является и ими созерцается только свет. Ведь избытком славы побеждается всякое природное ощущение, “дабы Бог был все во всем”, по апостолу»<sup>103</sup>.

По-видимому, и Экхарт, и Палама склоняются ко второму варианту ответа. Оба выступали последователями дионисиевского учения о «вечном круге». Согласно этому учению, Бог с помощью человека «Сам Себя с Собою сводит и к Себе движет». Мысль Ареопагита развивает в своих схолиях Максим Исповедник: «Вечный круг исходит из Добра, ниспосылается из Него на воспринимаемое умом и чувствами, и вновь к Добру возвращается, не останавливаясь и не прекращаясь»<sup>104</sup>. Дионисию и Максиму вторит Экхарт: «Бог познается Богом в душе»<sup>105</sup>, «Душа не действует, не познает и не любит, в ней действует и познает Сам Себя Бог»<sup>106</sup>. Под «Богом» здесь нужно понимать Бога «в своем ином»: рожденную праведность, «искорку», праведника «как такового». (Ср. Маймонид: «Мы познаем Бога в том свете, который Он изливает на нас»<sup>107</sup>.) Экхартовским выкладкам соответствует в богословии Паламы концепция «самовидящего света» (τὸ αὐτοπτικὸν φῶς), которому приобщаются боговидцы: «Дух Святой восседает в уме пророков и как материей пользуется главенствующей частью их души»<sup>108</sup>.

Взаимодействие двух активных субъектов: праведника «самого в себе» с праведником «как таковым», нужно, вслед за Экхартом, описать как «сотрудничество» (ein mitwürken) – при том, что каждый из субъектов является «соратником»

(mitewürker) друг друга (ср. с *συνεργός, συνεργία* Ареопагита и Паламы). В качестве первого и логичного следствия из подобной постановки вопроса проистекает экхартовский *персонализм*, в пределах которого предусматривается и утверждается цельность, неповрежденность человеческого начала (праведника «самого в себе») в акте богообщения, ведь в противном случае человек не стал бы полноправным субъектом взаимодействия: «Когда ясное солнце Божества просветило его (Павла. – *М. Р.*) душу, из светлой розы его духа излился поток любовного Божественного созерцания»<sup>109</sup>, «Когда человек, душа, дух взирает на Бога, он понимает и мыслит себя познающим, то есть, он сознает, что видит и созерцает Бога»<sup>110</sup>. (Персоналистский опыт Экхарта запечатлен в ряде подобных взаимно-рефлексивных конструкций.) Обратной стороной экхартовского персонализма выступает так называемая *энергийность*, определяемая, в отношении исихазма, как «соединение двух горизонтов бытия, осуществляющееся лишь по энергии, а не по сущности и не по ипостаси»<sup>111</sup>. Именно так, по Экхарту, выглядит взаимодействие Бога и человека, представленных как разнородные друг другу праведник «как таковой» и праведник «сам в себе»: «Когда Бог взирает на тварь, то Он сообщает ей ее бытие, а когда тварь взирает на Бога, она стяжает свое бытие»<sup>112</sup>, «Душа в чистоте взирает на Бога, здесь берет она всю свою суть и свою жизнь»<sup>113</sup>.

Как сказано выше, между праведником «как таковым» и праведником «в себе» Экхарт устанавливает аналогические отношения, и это является главным аргументом в пользу отсутствия у него пантеизма. Будучи по существу отличен от тварного праведника «в себе», нетварный праведник «как таковой» оповещает его о себе (*informare*), тем самым преобразуя его (*reformare*) и упо-

добляя себе (*conformare*). Говоря иначе, он видоизменяет его в соответствии со своими принципами организации, но оставляет его вполне инородным себе. Такой процесс преобразования обычно описывается посредством иллюминативных мотивов и образов света:

*И. Экхарт*

«От переизбытка свет, находящийся в основании души, изливается в тело, и оно полностью просветляется»<sup>114</sup>.

«Познание шествует впереди. Оно – княгиня. Оно взыскует владычества в высшем и наиболее чистом и передает его душе, душа далее – естеству, а естество – всем телесным чувствам»<sup>115</sup>.

«Благодать изливается даже в самое тело, притом в таком изобилии, что оно в качестве тела подчиняется душе, как воздух свету, без того, чтобы при этом возникло какое-то сопротивление, что и открывается в дарах: прозрачности, бесстрастии, утонченности и подвижности. Тогда жизнь становится совершенной, подчинение же материала окончательным»<sup>116</sup>.

*Гр. Палама*

«Свет видится в свете, и видящее пребывает в подобном же свете... Видящее само целиком становится светом и уподобляется видимому, верней, несмешано объединяется с ним, будучи светом и видя свет посредством света. Взглянет ли на себя, узрит свет, на то ли, что видит, и там также свет, на то ли, через что видит, все тот же свет... Видящий стал светом и видит свет, отличный от всего тварного»<sup>117</sup>.

«Не как мы созерцают рожденные в Боге, ожившиеся, боговдохновенно устремленные к Нему. Чудесным образом они созерцают чувством сверхчувственное, а умом превышающее ум – когда их человеческим способностям усваивается сила Духа, которой они видят то, что нам не по силам»<sup>118</sup>.

В этом и состоит *холизм*, способность к участию в экстазе всего человека во всем его психосоматическом составе.

Как видим, персонализм, энергийность, холизм – эти важнейшие критерии исихастского опыта богообщения – в полной мере свойственны и экхартовской мистагогии. В противоположность тому, чему учит С.С. Хоружий, они отнюдь не являются уникальными признаками восточной (и прежде всего афонской) традиции, по которым та отличается от неоплатоновской мистики. Но речь идет, подчеркнем еще раз, о христианском неоплатонизме второй, позднесредневековой, волны.

#### 4. Заключительные замечания

##### а) *Источники*

Итак, сходство богословских доктрин И. Экхарта и Гр. Паламы вполне очевидно и, как кажется, может считаться доказанным. Это сходство возникло не в результате непосредственных контактов и эмпирического взаимодействия, но в результате параллельного и синхронного развития двух автономных традиций, общность которых обусловлена укорененностью в позднеантичном неоплатонизме и которые, имея в виду сказанное выше, можно назвать западной и восточной ветвями христианского неоплатонизма позднего Средневековья. Сходство доктрин Экхарта и Паламы является предметом не компаративистского (в узком смысле), а типологического изучения.

В порядке конкретизации выдвинутого тезиса следует поставить вопрос о паламитской и экхартовской

рецепции «Corpus Dionysiacum». Вообще говоря, она достаточно исследована: применительно к Гр. Паламе – А. Голицыным, А. Риго, Ж. Надалем, А. Риттером<sup>119</sup> и др., в приложении к И. Экхарту – Й. Бахом, В. Прегером, К. Ру, В. Байервальтесом<sup>120</sup> и пр. Экхарт ознакомился с «Corpus Dionysiacum» в годы преподавательской деятельности в Парижском университете (1293–1294, 1302–1303, 1311–1313). В 1250-х годах в университетском скриптории был переписан так называемый «Анастасиевский корпус». Составленный из переводов аббата Сент-Дени Хилдуином (ок. 832 г.) и, главным образом, Иоанна Скотта Эриугены (ок. 867 г.), «Корпус» был снабжен глоссами Анастасием Библиотекарем (до 875 г.)<sup>121</sup>. В качестве составной части в глоссы вошли комментарии Иоанна Скифопольского и Максима Исповедника. Учитывая знакомство Экхарта с «Точным изложением» Иоанна Дамаскина, следует констатировать, что большинство «духовных предков» Гр. Паламы – именно так называл Дионисия, Максима, Иоанна архим. Киприан (Керн)<sup>122</sup> – были «предками» также И. Экхарта. Нужно прямо сказать: Дионисий Ареопагит – активно, но не самый часто цитируемый автор в сочинениях рейнского Мастера. И тем не менее как раз дионисиевская теория «исхождений» стала для немецкого мистика рамочной конструкцией, в пределах которой переосмыслились, сводились воедино разнородные источники его теологии: Авенцеброль, Маймонид, Авиценна, Аверроэс и пр. Выбор Дионисия в этом качестве вообще характерен для школы Альберта Великого<sup>123</sup>. О месте Ареопагита в творчестве Экхарта свидетельствует множество латино- и немецкоязычных переводов главного термина «Corpus Dionysiacum» (и по наследству Гр. Паламы) «πρόδος»:

«processus», «productio», «emanatio», «irradiatio»; «ûzganc», «ûzvluz», «ûzbruch», «ûzsmelzen» и т. д.<sup>124</sup>

В отличие от Гр. Паламы, И. Экхарт заглянул «по ту сторону» «Corpus Dionysiacum» – в традицию, простирающуюся от платоновского «Парменида» до сочинений Прокла. Этим доминиканский теолог обязан величайшему переводчику позднего Средневековья и другу Фомы Вильгельму из Мёрбеке (вторая половина XIII в.)<sup>125</sup>. Последний перевел на латынь большую часть платоновского «Парменида», прокловского «Комментария на “Парменид”» (до конца 1-й гипотезы: 142 а)<sup>126</sup> и поздние «Первоосновы теологии» Прокла (в которых практиковалась отработанная в «Пармениде» методика анализа оппозиций: всего 112 пар). Анонимный конспект «Первооснов», «Книгу о причинах», ввел в обиход схоластической мысли Герард Кремонский (1114–1187); на нее Экхарт многократно ссылался. Знаком был ему и герметический апокриф второй половины XII в. «Книга XXIV философов». Известный специалист по неоплатонизму Р. Клибански ставит Экхарта во главу позднесредневекового и ренессансного течения мысли, имевшего своей целью реабилитацию платоновского «Парменида». К этому течению, согласно Клибански, принадлежали Николай Кузанский и Дж. Бруно<sup>127</sup>.

Помимо прочих, рассмотренных выше последствий (позиции относительности / безотносительности и подобные) знакомство с традицией «Парменида» сформировало главную черту экхартовского богословия: его общий полифонизм. Доктрина Экхарта представляет собой сложное равновесие противоположных, внутренне непротиворечивых предположений (гипотез) о Боге. Только в своей совокупности они – с их частичными правдами – способны выразить главную антиномию мистического опыта: «totus



intus, totus foris», совершенного присутствия Бога в сотворенном им мире, в котором Бог как таковой совершенно отсутствует. Принципы строения экхартовской доктрины тождественны принципам готической архитектуры: «В обоих случаях окончательные решения были достигнуты благодаря *принятию и, в конечном счете, примирению противоположных тенденций* (курсив автора. – М. Р.)»<sup>128</sup>. Об этом было прекрасно сказано С.С. Аверинцевым: «В готике распоясывается безумство гипотезы»<sup>129</sup>. Собственно говоря, экхартовский полифонизм был открыт уже в диссертации В.Н. Лосского. Э. Жильсон писал в преамбуле к ее посмертному изданию: «Редчайшее достоинство этого длительного исследования заключается именно в отказе от того, чтобы свести экхартовское богословие к систематическому развитию какой-то единственной основной мысли. Но это богословие не толкуется здесь и как своего рода эклектизм, где каждая из таких основных мыслей обрела бы себе место и одна за другой нашла свой черед»<sup>130</sup>. По Лосскому, Экхарт озвучивал частичные правды о Боге и мире голосами своих многочисленных персонажей. Но он не разыгрывал «кукольной драмы», зная наперед больше и лучше, чем его «куклы». Нет, он и сам говорил этими голосами: их переживал, перетолковывал, изживал, отвергал и возводил «к лучшему», коль скоро они не соответствовали его мистическому опыту. Каждое из привлекаемых сочинений представлено в экхартовских трактатах и проповедях в качестве прерывистого «ядерного» текста-резюме. Цитируемые с разной степенью точности сочинения «задают Экхарту значительную часть содержания и определенные языковые и стилистические ходы, которые, будучи осмыслены и обобщены, как бы по инерции переходят за пределы [текста-резюме] и на-

чинают уже работать в оригинальном тексте Мейстера Экхарта, существенно определяя и его “поэтическую” структуру»<sup>131</sup>. Приведенное соображение В.Н. Топорова успешно дополняет теорию экхартовской полифонии Лосского. Мысль, которую Лосский разработал на содержательном уровне, Топоров развил на формальном уровне поэтики текста. Из традиции платоновского «Парменида» вытекают характерные черты поэтики Экхарта. Условная гипотетичность, провокационность его утверждений, в которых закрепляется незавершенное знание, выстраиваемое в ходе «мыслительного эксперимента» (термин В.Н. Топорова) и готовое к переопределениям со стороны противоположных, столь же относительных утверждений<sup>132</sup>. Отсутствие доминирующей точки зрения на изображаемую реальность, ибо мнение автора последовательно отождествляется с позициями задействованных персонажей и выражается в них. Представленность чужих голосов (логик, модальностей, интонаций) в авторской речи (так называемая косвенная речь), организованной в Konjunktiv’e, предусматривающем особую парадигму глагольного спряжения для репрезентации посторонних речевых практик... Определенно, М.Л. Гаспаров поспешил с похоронами бахтинской «мениппеи». Если за неудачным термином Бахтина стоит рецепция платоновского диалога в эпоху позднего Средневековья и культивация его поэтических принципов, то богословие Экхарта – это, несомненно, расцвет и буйное цветение «мениппеи».

В противоположность И. Экхарту, чьим излюбленным полемическим ходом было возведение «ad optimum», доводка мнения оппонента до возможно высокого уровня, главным полемическим приемом Гр. Паламы стало низведение «ad absurdum». Творчество Паламы совершенно

монологично; в нем нет готовности к переопределению завершеного, закрытого, знания; главенствует монархическая, единственно верная точка зрения автора; голоса оппонентов Варлаама Калабрийского, Акиндина и Никифора Григоры неузнаваемо искажены, не получив адекватного отражения. Если сбросить со счетов причины психологического, культурно-политического толка, то остается очевидным: глава афонских исихастов опирался на традицию, встроившей автономные, взаимно уравновешенные гипотезы платоновского «Парменида» в тело последовательно и методично развернутого учения.

Однако в культуре восточного христианства И. Экхарта интересовала не только линия Ареопагита и его греческих толкователей, но и традиция практической аскезы. Недаром в проп. 109 (Pf.), 110 (Pf.) он упоминает имена и приводит примеры из житий Антония, Макария, Арсения, Нестора, цитирует слова Исаака о плаче, молитве, используя, в частности, сведения, почерпнутые из «Жизни пустынных отцов» Руфина, из «Жизнеописания отцов» и сочинения «О знаменитых мужах» Иеронима. Осуществляя окормление женских общин, бродячих бегинок и монастырей юга немецкоязычного региона, Экхарт во многом опирался на ту древнюю аскетическую традицию, к которой тоже, хотя и в несколько расширенном значении, прилагается название «исихазм» (сам термин «ἡσυχία» возник в IV в.). У Экхарта можно найти рассуждения о сидячей молитвенной позе (проп. 90), роли сердца в физической и духовной жизни человека (проп. 14, 71, 81, 82, 99), опрощении, внутреннем единении, хранении ума и отсечении помыслов (проп. 5а, 19, 33, 34, 69, 72, 81, 86; 1 (Pf), 2 (Pf.)<sup>133</sup>. Несмотря на то, что эти рассуждения не обобщены в цельное аскетическое

учение, уже их наличие недвусмысленно свидетельствует о восточных симпатиях немецкого мистика.

В этих симпатиях И. Экхарт не был одинок. В его окружении осуществлялся активный перевод классики восточно-христианской мистико-аскетической литературы, прежде всего творений Исаака и Ефрема Сирина, Иоанна Лествичника, проповедей Иоанна Златоуста (Экхарту были известны только евангельские толкования последнего). Переводы делались с греческого языка на латынь, далее – на немецкий, голландский. Но особенно широко переводческая деятельность развернулась уже после кончины Экхарта, в середине – второй половине XIV в., в окружении мистиков следующего поколения: И. Таулера и Г. Сузо. Сузо, например, всю жизнь почитал египетского аскета IV–V вв. Арсения Великого, которого называл не иначе, как «*summus philosophus Arsenius*»<sup>134</sup>. Труды ранее не известных авторов переводились монахами (доминиканцами и францисканцами), получившими ученые степени в Парижском университете. Совместное чтение вслух во время монастырских коллаций, перемежалось с медитацией, беседой, молитвой, аскетическим упражнением. Если на рубеже XIII–XIV вв. восточно-христианская мистико-аскетическая литература была представлена в произведениях немецких монахов (в том числе у Экхарта) главным образом краткими выдержками – цитатами и пересказами фрагментов, то несколько десятилетий спустя с нею знакомились уже по полным переводам и сборникам текстов. Впоследствии живой интерес к восточной аскезе перешел от рейнской мистики к «*devotio moderna*». У Геерта Гроте мы найдем множество рассуждений о молитвенной позе и дыхательной технике, сопоставимой с афонской<sup>135</sup>.

## в) Проблемы интерпретации

Нельзя полагать, что сравнение богословских идей Экхарта и Паламы представляет собой исследование, по существу факультативное и дополняющее изучение тех и других по отдельности. Нет, такое сравнение должно с самого начала придавать особенное качество анализу текстов двух современников. Указание на общее сходство различающихся в частностях явлений размещает эти явления *на новом эпистемологическом фоне*, каковым становится каждое из них друг по отношению к другу. Это касается прежде всего экхартовской и паламитской риторики и стилистики (процессы субстантивации), а также вопросов более высокого теоретического уровня. Если, скажем, многие вопросы теории «энергий» решаются в рамках теории «духовных совершенств» несколько отличным образом, то само наличие альтернативных решений, позволяя взглянуть со стороны на хорошо знакомые построения, существенно углубляет уровень анализа, передвигает его в другой горизонт. В новой системе сопоставлений подвергается пересмотру то, что не осознавалось проблемой, 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 доказательства теорем. Такой подход поможет прорваться за пределы «дурного» понятийного космоса, в сторону которого зачастую имеют склонность видоизменяться гуманитарные дисциплины – особенно же, если их возвращают, оберегая от вторжения извне и переопределения, те или иные авторитеты, созданные ими и поддерживаемые ортодоксией институции.

Это, собственно говоря, и есть практикуемый в предлагаемой работе метод толкования литературно-философских наследий афонского исихаста и рейнского мистика. Внутреннее родство доктрин Гр. Паламы и И. Экхарта, их глубокая укорененность в неоплатоновской традиции позволяют использовать связанные с Паламой разработки русской богословской школы в Париже применительно к творчеству Экхарта. Здесь существует глубокое согласие, изоморфизм метода исследования, воспитанного на восточно-европейском неоплатонизме, в его паламитском изводе, и предмета исследования, учения Экхарта, уходящего корнями в неоплатонизм западноевропейский. Лишь такой подход даст возможность состояться самостоятельной российской науке об Экхарте и не позволит ей стать производным от западноевропейского, прежде всего немецкого экхартоведения. С другой стороны, этот подход поможет сдвинуть «с мертвой точки» изучение наследия Гр. Паламы. Несмотря на продолжающиеся перевод его сочинений, сбор, описание фактов его биографии, уточнение культурно-исторического контекста его деятельности, интерпретация паламитского учения об энергиях остается в целом и в частности именно такой, какой была предложена полвека назад в монографии о. И. Мейендорфа. Ибо вопрос интерпретации есть не что иное, как вопрос принятия того или другого предустановленного языка описания, способного к самоактуализации по мере привлечения фактов и интегрирующегося в предсказуемые конфигурации выводов. Мы не ставили перед собою цели придти к выводам, отличным от итоговых выводов о. Мейендорфа. Наша, построенная на сопоставлении сильная позиция гораздо амбициозней. Она позволяет разложить и аннигилировать каждый из первичных элементов его (по существу

же, официально-церковного) языка описания с тем, чтобы выйти из плоскости этого языка и перейти в пространство герменевтики, построенной совсем на других основаниях.

- <sup>1</sup> *Lossky V. La notion des «Analogies» chez Denys le Pseudo-Aréopagite // Archives d' Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age. 1931. Vol. 5. P. 285. (Лосский В.Н. Понятие «аналогий» у Псевдо-Дионисия Ареопагита / Пер. с франц. М.Ю. Реутина // Богословские труды. 2009. Вып. 42. С. 116.)* И ниже: «Несколько раз имели мы дело со взаимной связью между Причиной и следствиями. Эта связь является, с одной стороны, любовью свободных следствий к их Причине и желанием уподобиться ей (θεομίμεισις), а с другой стороны, обнаружением Причины в ее следствиях, которым она сообщает свои образ и подобие. Вот почему, если Бог, Причина всякого бытия, обнаруживает Себя всякому творению и дает ему Себя полюбить посредством идеи, каковая ему, [этому творению], соответствует, то такая идея должна открыться творению в качестве высшей Причины» (Ibid. P. 302).
- <sup>2</sup> *Meister Eckhart. Predigt 16 b. DW I. S. 266, 10–267, 1. (Майстер Экхарт. Речи наставления. Книга Божественного утешения. О человеке высокого рода. Об отрешенности. Проповеди / Пер., сопр. статья и коммент. М.Ю. Реутина. М., 2010. С. 141. Далее в тексте: Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди.)*
- <sup>3</sup> *Idem. Liber Paraboliarum Genesis. P. 146–150. LW I. S. 614–621; p. 160–162. LW I. S. 630–632.*
- <sup>4</sup> См. примеч. 89, 90, ч. I. *Реутин М.Ю.* Толкование Иоанна Экхарта на библейскую книгу «Исход». Предисловие к переводу // *Вопр. философии. М., 2010. № 7. С. 117–127.*

- <sup>5</sup> *Meister Eckhart*. Liber Parabolarum Genesis. P. 147. LW I. S. 616, 11–12.
- <sup>6</sup> *Ibid.* P. 148. LW I. S. 617, 10–13.
- <sup>7</sup> Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως. Cap. 18. Χρήστου. Τ. II. P. 82, 3–4.
- <sup>8</sup> *Meister Eckhart*. Predigt 22. DW I. S. 376, 9–11. (*Μαΐστερ Έκχαρτ*. Трактаты. Проповеди. С. 161.)
- <sup>9</sup> *Idem*. Predigt 38. DW II. S. 229, 1–230, 1.
- <sup>10</sup> *Idem*. Predigt 3 (Pf.). S. 21, 36–40.
- <sup>11</sup> Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Κεφάλαια ἑκατὸν πενήκοντα. Cap. 35. Sinkewicz, p. 120, 6–10.
- <sup>12</sup> Offenbarungen der Margaretha Ebner. S. 34, 6–16. [*Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen*. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik // Hrsg. von Ph. Strauch. Freiburg (in Br.), Tübingen, 1882.]
- <sup>13</sup> Offenbarungen der Adelheid Langmann. S. 16, 13–14. (Die Offenbarungen der Adelheid Langmann, Klosterfrau zu Engelthal / Hrsg. von Ph. Strauch. Strassburg; L., 1878.)
- <sup>14</sup> *Meister Eckhart*. Predigt 13 a. DW I. S. 226, 7–8. (*Μαΐστερ Έκχαρτ*. Трактаты. Проповеди. С. 133.)
- <sup>15</sup> *Seuse H. Seuses Leben*. I, Kap. 4. Bihlmeyer. S. 16. Вырезав на левой части груди имя «IHS», «запечатлевающее» присутствие Божье в глубине его сердца, Сузо созерцал в сонном видении струящийся от имени всепроникающий свет, чью «мощную красоту» не смогло скрыть покрывало. Запечатление Бога в сердце посредством теонима описано с помощью глагола «gedruken» (вдавливать): «Не смог и не сумел я еще глубже запечатлеть Тебя в своем сердце. О Господи, доверши это Ты, прошу Тебя, и запечатлей Себя еще глубже в глубине моего сердца, изобрази Свое святое имя во мне так прочно, чтобы Ты никогда не ушел из моего сердца». S. 16, 18–22. [*Сузо Г. Жизнь Сузо (избранные главы)* / Пер.

И. Прохоровой // Символ. Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. Париж; М., 2007. № 51. С. 317–318.]

- <sup>16</sup> О краткой, формульной молитве на Западе см.: *Логотова М.Г.* Lectio–meditatio–oratio: позднесредневековая монастырская религиозность на примере рукописного молитвенника конца XV в. из собрания Российской Национальной библиотеки в Санкт-Петербурге // *Historia animata*. Сб. статей. М., 2004. Ч. 3. С. 96–125; *Она же*. Опыт исследования позднесредневековой религиозности на примере немецких рукописных молитвенников из собрания РНБ в Санкт-Петербурге // *Символ*. № 51. С. 379–416; *Она же*. Рукописные молитвенники из монастырей «нового благочестия» в библиотеке герцога Августа (Вольфенбюттель, Германия) // *Мировое древо*. М., 2010. Вып. 16. С. 98–126.
- <sup>17</sup> *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*. P., 1986. T. XII/2. Col. 2271–2288.
- <sup>18</sup> *Köpf U.* Bernhard von Clairvaux in der Frauenmystik // *Frauenmystik im Mittelalter* / Hrsg. von P. Dinzelbacher und D.R. Bauer. Ostfildern, 1985. S. 48–77.
- <sup>19</sup> Соответственно: *Geistlicher Herzen Bavingart*. Ein mittelhochdeutsches Buch religiöser Unterweisung aus dem Augsburger Franziskanerkreis des 13. Jahrhunderts / Hrsg. von H. Unger. München, 1969; *Der sogenannte St. Georgener Prediger* / Hrsg. von K. Rieder. B., 1908.
- <sup>20</sup> Массовые психозы были тесным образом связаны с зародившемся в Нидерландах движением бегинок. На первых порах они не были тематизированы проповедями Бернарда. Их описывал епископ Якоб Витри (1180–1254), лично знавший многих из «mulieres religiosae» в епископстве Льеж: «Ты видел также некоторых жен, восходивших к Богу в столь особенном и удивительном любовном порыве, что они от

желания не могли подняться с постели многие годы. Кроме Него, у них не было иной причины болезни. От тоски по Нему растворялись их души в сладостном упокоении с Господом. Чем больше они укреплялись духом, тем больше расслаблялись телом. В сердце своем они восклицали, хотя из стыда и молчали устами: “Подкрепите меня вином, освежите меня яблоками, ибо я изнемогаю от любви”. Одна [из этих жен] стяжала столь великий дар слез, что всякий раз, когда Бог, в силу помышлений [о Нем], пребывал в ее сердце, из глаз ее от благоговения источался слезный поток, так что на щеках, по причине постоянного истечения слез, образовались следы. Но слезы не опустошали [ее] головы, а наполняли разум некоей силой, улащали дух изысканным умощением, удивительным образом обновляли [ей] даже самое тело и веселили священным порывом сего истечения весь Божий град. Прочие жены исторгались из себя оным опьянением духа и в священном молчании проводили без малого целые дни, покуда Царь возлежал на ложе Своем. И у них не было ни слова, ни чувства, обращенных к чему-либо внешнему. Их чувством овладевал Божий мир, и он погребал его так, что они не могли быть разбужены никаким криком. Они вообще не могли бы почувствовать никакого повреждения тела, если бы их даже жестоко избили... Видел я еще одну жену, она исторгалась из себя чаще, чем двадцать пять раз на дню. В моем присутствии она была в восхищении, как думаю, более семи раз. В какой позе она находилась, в той и оставалась недвижимой, пока не приходила в себя, однако, сколь бы сильно не наклонялась, не падала, будучи поддерживаема сообщенным ей Духом. Рука ее всякий раз неподвижно повисала в воздухе в том положении, в каком была застигнута [восхищением]. И когда она приходила в себя, то исполнялась такой сильной радостью, что – перед другими [людьми], справлявшими

праздник, – была вынуждена обнаруживать внутреннюю радость посредством телесного танца, подобно тому, как Давид скакал пред ковчегом Завета, согласно слову: “Сердце мое и плоть моя восторгаются к Богу живому”». Это описание содержится в предисловии жития брабантской бегинки Марии д’Уанье (1177–1213). (Acta Sanctorum Juni 5, 1867. 637 E–638 A. Acta Sanctorum / Ed. J. Bolland etc.: In 70 t. P., 1643–1770; Venezia, 1734–1770; P., 1863–1870.) Песн. 2, 5; Пс. 83, 3.

- <sup>21</sup> См.: 1) Les «viteae sororum» d’Unterlinden. Edition critique du manuscrit 508 de la Bibliothèque de Colmar / Ed. J. Ancelet-Hustache // Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age. P., 1931. Vol. 5. P. 317–509; 2) Die Stiftung des Klosters Oetenbach und das Leben der seligen Schwestern daselbst. Aus der Nürnberger Handschrift / Hrsg. von H. Zeller-Werdmüller und J. Bächtold // Zürcher Taschenbuch. Zürich, 1889. Neue Folge: Bd. 12. S. 213–276; 3) Die Chronik der Anna von Munzingen. Nach der ältesten Abschrift mit Einleitung und Beilagen / Hrsg. von J. König // Freiburger Diöcesan-Archiv. Freiburg (im Br.), 1880. Bd. 13. S. 129–236; 4) Das Leben der Schwestern zu Töß, beschrieben von Elsbet Stigel samt der Vorrede von Johannes Meier und dem Leben der Prinzessin Elisabeth von Ungarn / Hrsg. von F. Vetter. B., 1906 [Deutsche Texte des Mittelalters (DTMA) № 6]; 5) Mystisches Leben in dem Dominikanerinnenkloster Weiler bei Eßlingen im 13 und 14 Jahrhundert / Hrsg. von K. Bihlmeyer // Württembergische Vierteljahrshefte für Landesgeschichte. Stuttgart, 1916. Neue Folge: Bd. 25. S. 61–93; 6) «Ulmer Schwesternbuch» («Gotteszeller Schwesternbuch») / Hrsg. von F.W.E. Roth // Alemannia. Zeitschrift für Sprache, Kunst und Altertum besonders des alemannisch-schwäbischen Gebiets. Bonn, 1893. Bd. XXI. S. 123–148; 7) Aufzeichnungen über das mystische Leben der Nonnen von Kirchberg bei Sulz Predigerordens

während des XIV. und XV. Jahrhunderts von F.W.E. Roth // Ibid. S. 103–123; 8) Das «Sankt Katharinentaler Schwesternbuch» / Hrsg. von R. Meyer. Tübingen, 1995 [Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters (MTU) Bd. 104]; 9) Der Nonne von Engelthal Būchlein von der genaden uberlast / Hrsg. von K. Schröder. Tübingen, 1871. (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart № 108.)

Общие исследования: 1) *Greith C.* Die deutsche Mystik im Prediger-Orden (von 1250–1350) nach ihren Grundlehren, Liedern und Lebensbildern aus handschriftlichen Quellen. Freiburg (im Br.), 1861; 2) *Blank W.* Die Nonnenviten des 14. Jahrhunderts. Eine Studie zur hagiographischen Literatur des Mittelalters unter besonderer Berücksichtigung der Visionen und ihrer Lichtphänomene. Freiburg (im Br.), 1962; 3) *Ringler S.* Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien. Zürich; München, 1980 [Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters (MTU). Bd. 72].

<sup>22</sup>См.: *Реутин М.Ю.* Игры об Антихристе в южной Германии. Средневековая пародия. М., 1994. О языковых играх во время карнаваловых торжеств в Германии XIII–XV вв., магическом характере этих игр см.: *Реутин М.Ю.* Народная культура Германии: позднее Средневековье и Возрождение. М., 1996. См. также по данной теме: *Он же.* Комическая культура средневековой Германии: механизм ее возникновения и заката // Мировое древо. М., 1998. Вып. 6. С. 125–142. *Он же.* «Пляска смерти» в Средние века // Там же. М., 2001. Вып. 8. С. 9–38. *Он же.* Карнавал // Культура Возрождения. Энциклопедия: В 2 т. М., 2007. Т. 1. С. 752–755.

<sup>23</sup>*Meister Eckhart.* Predigt 18. DW I. S. 306, 5–7.

<sup>24</sup>*Idem.* Predigt 20 b: «überwindet got» (DW I. S. 345, 9–10). Predigt 20 a: «twinget», «vertœret» (DW I. S. 327, 7–328, 2).

Predigt 13: «twingent» (DW I. S. 214, 12). (*Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. С. 155, 152, 131.)

<sup>25</sup> *Idem*. Sermo 47/2. P. 489: «Ipsa verba sunt de deo obiective et sic ab ipso speciem trahunt... sunt ab ipso mediante scriptura inspirata effective et sic habent necessario impressum sibi aliquid divinum... ipsa expriment et commendant aliquid divinum» (LW IV. S. 404, 7–9).

<sup>26</sup> Из общих работ о тетраграмме см.: *Архиепископ Феофан (Быстров)*. Тетраграмма или Божественное Ветхозаветное Имя יהוה. СПб., 1905 (переизд.: Киев, 2004; там же современная библиография). См. также: *Архинов А.* Имя чресел чресел его: Информация к размышлению о божественных именах в еврейской мистике // *Именослов. Заметки по исторической семантике имени*. М., 2003. С. 5–70.

<sup>27</sup> *Meister Eckhart*. Expositio Libri Exodi. 147. LW II. S. 133, 2–3; *Maimonides*. Liber Doctor perplexorum. I, cap. 61. Vuxtorf, p. 108. Позаимствовано из так называемых «Глав рабби Элиезера» (гл. 3).

<sup>28</sup> *Meister Eckhart*. Von abegescheidenheit. DW V. S. 404, 2–3. (*Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. С. 75.)

<sup>29</sup> *Idem*. Expositio Libri Exodi. P. 152. LW II. S. 136, 11–12.

<sup>30</sup> <http://www.bogoslov.ru/text/494125.html>: *Монах Диодор (Ларионов)*. Дальнейшие разъяснения о проблемах интерпретации наследия святителя Григория Паламы (В связи с «Ответом» М.Ю. Реутина).

<sup>31</sup> *Священник Дмитрий Лескин*. Спор об Имени Божиим. Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг. СПб., 2004. *Епископ Иларион (Алфеев)*. Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславческих споров. СПб., 2007. *Он же*. Споры об Имени Божиим. Архивные документы 1912–1938 годов. СПб., 2007.

- <sup>32</sup> Так, в позднесредневековой Германии активно обсуждалась восходившая к аристотелевскому трактату «О душе» (кн. III, гл. 5) и к комментариям Аверроэса теория «активного интеллекта». Однако развивать эту теорию вовсе не означало развивать концепции ведущих авторов этой традиции: Дитриха Фрайбергского, Бертольда Моосбургского, хотя и их, конечно, тоже, но косвенно, скорее же, оплодотворенную ими традицию.
- <sup>33</sup> *Meister Eckhart. Predigt 16 b: «doch ist got vil edellîcher in dem bilde, dan daz bilde sî in gote»* (DW I. S. 268, 8–9). (*Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди. С. 141.*)
- <sup>34</sup> См. примеч. 14.
- <sup>35</sup> Третья гипотеза «Парменида» о едином: 155 e – 157 b. См. примеч. 58, ч. I.
- <sup>36</sup> *Meister Eckhart. Prologus generalis in opus tripartitum. P. 13: «Igitur si deus non est, nihil est»* (LW I. S. 158, 9). (*Майстер Экхарт. Об отрешенности / Пер., вступит. статья и коммент. М.Ю. Рутин. М.; СПб., 2001. С. 58.*) *Πλάτων. Παρμενίδης. 166 c: «ἐν εἰ μὴ ἔστιν, οὐδέν ἐστιν»* (*Platon. Parménide // Oeuvres complètes. P., 1991. T. VIII, 1<sup>re</sup> partie. P. 115.*)
- <sup>37</sup> *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Περί ἐνώσεως καὶ διακρίσεως. Cap. 17. Χρήστου. T. II. P. 81, 19–21.*
- <sup>38</sup> *Meister Eckhart. Predigt 20 b: «Got enhât keinen namen»* (DW I. S. 346, 3). *Idem. Predigt 71: «got namelôs ist»* (DW III. S. 221, 8–222, 1). (*Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди. С. 155, 152, 183.*) *Рутин М.Ю. Отрицательный метод в богословии Майстера Экхарта // Человек как слово. М., 2008. С. 155–184.*
- <sup>39</sup> *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Κεφάλαια ἑκατὸν πεντήκοντα. Cap. 106. Sinkewicz, p. 202, 6–7.*
- <sup>40</sup> *Meister Eckhart. Expositio Libri Exodi. P. 35. LW II. S. 41, 15–42, 1. Флп. 2, 9.*
- <sup>41</sup> *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Περί ἐνώσεως καὶ διακρίσεως. Cap. 20. Χρήστου. T. II. P. 83, 34–35. Флп. 2, 9.*

- <sup>42</sup> Первая гипотеза, по мнению Прокла, относится к «верховному Богу», вторая – «уровню интеллигибельного», третья – к «душе», четвертая – «так или иначе организованному телу», пятая относится к «телу неорганизованному», шестая – «организованной материи», седьмая – к «материи неорганизованной», восьмая гипотеза – «форме в материи», наконец, девятая – к «материи, отделенной от формы» (*Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. Princeton, 1992, p. 412).
- <sup>43</sup> *Corsini E.* Il trattato De divinis nominibus dello pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide. Torino, 1962. P. 121.
- <sup>44</sup> См.: *Halfwassen J.* Sur la Limitation du Principe de Contradiction chez Denys // *Diotima*. 1995. № 23. P. 49–50.
- <sup>45</sup> *Meister Eckhart.* Utrum in deo sit idem esse et intelligere? P. 9: «Principium nunquam est principiatum, ut punctus nunquam est linea» (LW V. S. 45, 6–7).
- <sup>46</sup> *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ* Περί Θεῶν ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ' αὐτὰς μεθέξεως. Cap. 2. Χρήστου. Τ. II. P. 97, 8–12. См.: *Idem.* Περί ἐνώσεως καὶ διακρίσεως. Cap. 19. Χρήστου. Τ. II. P. 83, 14–15; cap. 20. Χρήστου. Τ. II. P. 83, 31–33, etc.
- <sup>47</sup> *Meister Eckhart.* Expositio Libri Exodi. P. 77. LW II. S. 80, 9–81, 2. Ср.: *Idem.* Sermones et lectiones super Ecclesiastici. P. 60: «negatione nihil vere docetur, et negatio nihil ponit et in ipsa affirmatione figitur et firmatur, nihil in se ipsa habens perfectionis. Propter quod in ipso deo nullum prorsus locum habet negatio» (LW II. S. 289, 3–5).
- <sup>48</sup> *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ* Ὑπὲρ τῶν ἱερώς ἡσυχάζόντων. I, cap. 3, p. 21. Meyendorff, p. 153, 27–28.
- <sup>49</sup> *Ibid.* II, cap. 3, p. 35. Meyendorff, p. 457, 14–15.
- <sup>50</sup> *Meister Eckhart.* Expositio Libri Exodi. P. 37. LW II. S. 43, 7–9. Цитация гл. 58 «Путеводителя растерянных» Маймонида.
- <sup>51</sup> *Ibid.* P. 78. LW II. S. 81, 3–4. Цитация гл. 2, § 3 «О небесной иерархии» Дионисия Ареопагита.

<sup>52</sup> *Ibid.* LW II. S. 81, 5–12.

<sup>53</sup> *Idem.* *Summa contra Gentiles*. I, cap. 30, p. 276: «Possunt igitur, ut Dionysius docet, hujusmodi nomina et affirmari de deo et negari: affirmari quidem, propter nominis rationem; negari vero, propter significandi modum».

<sup>54</sup> *Meister Eckhart*. *Predigt 50*. DW II. S. 459, 7–8. (*Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. С. 170.)

<sup>55</sup> *Idem.* *Predigt 71*. DW III. S. 231, 1–2; *Idem.* *Predigt 9*. DW I. S. 144, 8–9.

<sup>56</sup> *Idem.* *Predigt 9*. DW I. S. 147, 1–2. (*Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. С. 115.)

<sup>57</sup> *Idem.* *Sermo 11/2*. P. 118. LW IV. S. 112, 6; *Idem.* *Sermo 18*. P. 182. LW IV. S. 171, 8–9.

<sup>58</sup> *Idem.* *Sermo 12/2*. P. 136. LW IV. S. 128, 8–10.

<sup>59</sup> Кроме антиномических теонимов, к речевой практике «пути превосходства» принадлежат суперлативные, тавтологические и рефлексивные. Суперлативные: «Он – сверхсуший, сверхвосхваляемый, сверхизреченный и сверхразумный» (*Predigt 80*. DW III. S. 382, 6–7); тавтологические: «первоначало первой чистоты и чистота всяческой чистоты», «сокровенный сумрак вечной сокровенности» [*Predigt 54 (Pf.)*. S. 173, 13]; рефлексивные: «Бог есть сущее над всеми вещами стояние (и дальше “сидение”. – *M. P.*) в Самом Себе» (*Predigt 13 a*. DW I. S. 224, 12–225, 8). (*Май-стер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. С. 133.) Ср.: *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах. IX, § 8. Во всех этих теонимах по-своему искажается (разрушается) значение легших в их основу слов.

<sup>60</sup> *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Κεφάλαια ἑκατὸν πενήτηκοντα*. Cap. 106. Sinkewicz, p. 200, 1–202, 21.

<sup>61</sup> *Ibid.* Sinkewicz, p. 202, 15–18.

<sup>62</sup> *Idem.* *Περὶ Θείας καὶ Θεοποιῦ μεθέξεως*. Cap. 27: «...τὸν αὐτὸν διαίρετὸν καὶ ἀδιαίρετον θεόν, ἠνωμένον ἐν τῇ



διακρίσει καὶ ἐν τῇ ἡνώσει διακεκριμένον, ἀνεκφοίτητον ἑαυτοῦ ἐν ταῖς προόδοις καὶ ἐν τῇ ἀκινήσιᾳ ἀεικίνητον, ἀμερῶς μεριζόμενον καὶ ὀλοσχερῶς μετεχόμενον» (Χρήστου. Τ. ΙΙ. Ρ. 161, 12–15). Ср.: *Idem*. Κεφάλαια ἑκατὸν πενήκοντα. Cap. 68: «μεριζομένη ἀμερίστως»... «ἀμερίστως διαστελλόμενα» (Sinkewicz, p. 162, 1–16), etc.

<sup>63</sup> *Meister Eckhart*. Expositio Libri Exodi. P. 32. LW II. S. 38, 8–11.

<sup>64</sup> Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Περὶ Θεῶν ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ' αὐτὰς μεθέξεως. Cap. 2. Χρήστου. Τ. ΙΙ. Ρ. 97, 17. *Idem*. Διάλογος ὀρθοδόξου μετὰ βαρλααμίτου. Cap. 32. Χρήστου. Τ. ΙΙ. Ρ. 194, 27. Ср.: *Острогорский Г.* Афонские исихасты и их противники. К истории поздневизантийской культуры // Записки русского научного института в Белграде. Белград, 1931. Вып. 5. С. 367–368: «Греческо-христианское мышление я бы назвал в существе своем антиномичным. Греческая догматика сплошь покоится на положениях логически друг друга исключающих и уничтожающих, мысля теологически единым то, что логически является множественным, и наоборот, мысля теологически множественным то, что логически едино». О Паламе: «Он становится на путь антиномического мышления, являясь верным продолжателем философских традиций греческой догматики. Его система соответствовала и отвечала самим основам греко-христианского мышления».

<sup>65</sup> *Meister Eckhart*. Sermo 18. P. 182: «In talibus semper utrumque oppositorum est» (LW IV. S. 171, 9).

<sup>66</sup> *Seuse H.* Das Buch der Wahrheit. Kap. 6. Sturlese, Blumrich. S. 32, 93–96. (*Μαῖστερ Ἐκχарт*. Τρακτάты. Προповеди. С. 230.)

<sup>67</sup> Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Θεοφάνης. Ρ. 4. Χρήστου. Τ. ΙΙ. Ρ. 224, 25–31.

<sup>68</sup> *Ibid.* Ρ. 13. Χρήστου. Τ. ΙΙ. Ρ. 238, 11–14.

- <sup>69</sup> *Meister Eckhart*. Expositio Libri Exodi. P. 37. LW II. S. 43, 9–44, 4. Ср. у Моше бен Маймона: отрицательный метод («посредством отрицательных имен») – בשמות המונעים, положительным метод («посредством положительных имен») – בשמות המחיבים. Каждый из пяти методов положительных определений – דמיון. (אלקריזי, р. 214–217.)
- <sup>70</sup> *Meister Eckhart*. Expositio Libri Exodi. P. 44. LW II. S. 48, 14–16. *Rabbi Mosis Majemonidis Liber Doctor perplexorum*. I, cap. 54. Buxtorf, p. 88.
- <sup>71</sup> Ср. позаимствованную И. Экхартом у Моше бен Маймона пародию на положительное богословие: *Meister Eckhart*. Expositio Libri Exodi. P. 173: «Это подобно тому, – он (рабби Моисей. – М. Р.) говорит, – как если бы кто-то услышал имя слона и знал только то, что это животное. И вот он ставит вопросы, дабы лучше узнать образ и подлинную сущность слона. А другой человек ему отвечает, желая ввести его в заблуждение, и говорит: “Тебе надобно знать, что это есть нечто, имеющее одну ногу и три крыла. Оно проживает в глубинах морских, и его тело сверкает подобно яркому свету, и лик у него как лик человека. Порой парит оно в воздухе, порой плавает в водах наподобие рыбы”» (LW II. S.149, 15–150, 2). *Rabbi Mosis Majemonidis Liber Doctor perplexorum*. I, cap. 60. Buxtorf, p. 105–106.
- <sup>72</sup> *Meister Eckhart*. Predigt 95 b. DW IV. S. 193, 223–233. *Idem*. Predigt 95 a. DW IV. S. 190, 176–182. *Rabbi Mosis Majemonidis Liber Doctor perplexorum*. I, cap. 60. Buxtorf, p. 103.
- <sup>73</sup> Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης. Περί μυστικῆς θεολογίας. Cap. 2. Heil, Ritter. S. 145, 4–6. У Экхарта: Expositio Libri Genesis. P. 301. LW I. S. 439, 6–8. (*Майстер Экхарт*. Об отрешенности. С. 167.) Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem. P. 575. LW III. S. 503, 6–9. Von dem edeln menschen. DW V. S. 113, 18–22. (*Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. С. 69.)

<sup>74</sup> Ср. в «Путеводителе» Маймонида: נמצא – לא במציאות («существует не существованием»), חַי – לא בחיים («жив не жизнью»), יכול – לא ביכולת («может не мощью»), חכם – לא בחכמה («мудрый не мудростью»), אחד – לא באחדות («един не единством»; אלהים р. 214–215). «Lo-be» (לא ב) имена – досл. «не в / через» имена, лат: «sed non per»: «Vivit, sed non per vitam» (жив не через жизнь).

<sup>75</sup> О влиянии Моше бен Маймона на богословие Экхарта см.: *Reffke E. Eckhartiana IV. Studien zum Problem der Entwicklung Meister Eckharts in Opus tripartitum // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1938. Bd. 57. S. 19–95; Liebeschütz H. Meister Eckhart und Moses Maimonides // Archiv für Kulturgeschichte. 1972. Bd. 54. S. 64–96; Imbach R. Ut ait Rabbi Moyses. Maimonidische Philosophie bei Thomas von Aquin und Meister Eckhart // Collectanea Franciscana. 1990. Bd. 60, 1/2. S. 99–115. См. также: Панадимитриу Г. Маймонид и Палама о Боге. М., 2003.*

<sup>76</sup> Оба термина позаимствованы из: *Westerkamp D. Negation im Absoluten. Begriff und philosophische Probleme der negativen Theologie. Braunschweig, 2002. S. 2. (Рукопись.)* Перевод терминов П.А. Гринцера.

<sup>77</sup> *Meister Eckhart. Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem. P. 207: «У Бога по причине того, что Он является бытием, не может отсутствовать или не хватать бытия. Ибо бытие противостоит отсутствию и недостатке. Потому-то Бог не есть какая-то часть мироздания, но есть нечто, пребывающее вне или, скорей, раньше и выше него. Вот почему Богу не присуще никакое лишение или отрицание, но Ему, и только Ему, подобает “отрицание отрицания”, каковое есть ядро и вершина чистейшего утверждения, согласно сказанному в Исх 3: “Аз есмь [Тот], Кто есмь”» (LW III. S. 175, 2–7).*

<sup>78</sup> *Idem. Expositio Libri Exodi. P. 178. LW II. S. 153, 3–6. Ср.: Rabbi Mosis Majemonidis Liber Doctor perplexorum. I, cap. 58.*

Buxtorf, p. 96; *Petrus Hispanus*. Summulae logicales. IV, p. 4. P. 45. [*Peter of Spain (Petrus Hispanus Portugalis)*]. Tractatus called afterwards «Summulae logicales» / Ed. L.M. De Rijk. Assen, 1972.]

- <sup>79</sup> *Реутин М.Ю.* Несколько замечаний по поводу книги В.Н. Лосского «Отрицательное богословие и познание Бога в учении Майстера Экхарта» // Богословские труды. М., 2007. Вып. 41. С. 571–576.
- <sup>80</sup> Ср.: *Théry G.* Le commentaire de maître Eckhart sur le livre de la sagesse // Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age. 1928. Vol. 3. P. 364–382. См.: также: *Реутин М.Ю.* Образ человека в творчестве Иоанна Экхарта. Теория экстаза // Россия XXI. М., 2010. Вып. 3. С. 146–167.
- <sup>81</sup> *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἰσουχαζόντων.* III, cap. 2, p. 20. Meyendorff, p. 679, 1–9. (Цит. по: *Св. Григорий Палама.* Триады в защиту священнобезмолствующих / Пер., сопр. ст. и коммент. В. Вениаминова. М., 1995. С. 322.)
- <sup>82</sup> *Ibid.* Cap. 1, p. 31. Meyendorff, p. 617, 7–12. (Цит. по: *Св. Григорий Палама.* Триады в защиту священнобезмолствующих. С. 294.)
- <sup>83</sup> *Ibid.* Cap. 2, p. 23. Meyendorff, p. 683, 10–22. Ср.: *Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης.* Περὶ θεῶν ὀνομάτων. XI, § 6. Suchla. S. 222, 3–223, 14.
- <sup>84</sup> *Meister Eckhart.* Daz buoch der götlichen tröstunge. Kap. 1. DW V. S. 9, 4–20. (*Майстер Экхарт.* Трактаты. Проповеди. С. 40–41.) Ср. примеч. 45, ч. 1.
- <sup>85</sup> *Острогорский Г.А.* Афонские исихасты и их противники. К истории поздневизантийской культуры // Записки русского научного института в Белграде. Вып. 5. С. 369: «Между трансцендентным и имманентным устанавливается нечто среднее и посредничающее».

- <sup>86</sup> *Meister Eckhart*. Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem. P. 14–22. LW III. S. 13, 4–19, 2. Ср. тезисы о святости и святом: *Idem*. Liber Parabolarum Genesis. P. 69–71. LW I. S. 535, 4–537, 9.
- <sup>87</sup> *Idem*. Sermo 50. P. 513. LW IV. S. 430, 1–4.
- <sup>88</sup> *Idem*. Predigt 14: «dat ouen was, dat wart in. du salt geinneget werden inde van dich seluer in dich seluer, dat hey in dir sy. neit, dat wir eit nemen van deme, dat bouen ons sy; wir solent in ons nemen inde solent neimen van ons in ons seluer» (DW 17 S. 237, 9–12). (*Μαΐστερ Έκχαρτ*. Трактаты. Проповеди. С. 135.)
- <sup>89</sup> Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Περί θείων ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ' αὐτὰς μεθέξεως. Cap. 16. Χρήστου. Τ. II. P. 109, 5–10.
- <sup>90</sup> *Meister Eckhart*. Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem. P. 14. LW III. S. 13, 4–5.
- <sup>91</sup> Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Περί θείων ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ' αὐτὰς μεθέξεως. Cap. 37. Χρήστου. Τ. II. P. 122–123.
- <sup>92</sup> *Idem*. Περί θείας καὶ θεοποιοῦ μεθέξεως. Cap. 7. Χρήστου. Τ. II. P. 142, 27–29. *Meister Eckhart*. Daz buoch der götlichen tröstunge. Kap. 1. DW V. S. 10, 18–20.
- <sup>93</sup> Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Περί θείων ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ' αὐτὰς μεθέξεως. Cap. 37. Χρήστου. Τ. II. P. 123, 9–15.
- <sup>94</sup> *Meister Eckhart*. Daz buoch der götlichen tröstunge. Kap. 1. DW V. S. 12, 10–15. (*Μαΐστερ Έκχαρτ*. Трактаты. Проповеди. С. 42.) В переводе сохранена эллиптическая конструкция экхартовского предложения.
- <sup>95</sup> Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Περί θείων ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ' αὐτὰς μεθέξεως. Cap. 40. Χρήστου. Τ. II. P. 125, 18–21.
- <sup>96</sup> *Ibid*. Cap. 37. Χρήστου. Τ. II. P. 123, 15–17.
- <sup>97</sup> *Meister Eckhart*. Predigt 2. DW I. S. 39, 1–40, 4. (*Μαΐστερ Έκχαρτ*. Трактаты. Проповеди. С. 92.)
- <sup>98</sup> *Idem*. Predigt 6. DW I. S. 106, 4–7. (*Μαΐστερ Έκχαρτ*. Трактаты. Проповеди. С. 107–108.)

- <sup>99</sup> *Idem*. Predigt 52. DW II. S. 502, 6–504, 3. (*Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. С. 178.)
- <sup>100</sup> *Idem*. Sermo 50. P. 513. LW IV. S. 429, 6–430, 1.
- <sup>101</sup> *Idem*. Predigt 57 (Pf.). S. 182, 37–40.
- <sup>102</sup> Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ὑπὲρ τῶν ἱερώς ἡσυχάζόντων. II, cap. 3, p. 31. Meyendorff, p. 449, 15–19.
- <sup>103</sup> *Ibid*. Meyendorff, p. 451, 6–11.
- <sup>104</sup> Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης. Περί Θείων ὀνομάτων. IV, § 14. Suchla, S. 160, 4–5. Комментар. Максима: PG 4, 268 B.
- <sup>105</sup> *Meister Eckhart*. Predigt 1. DW I. S. 18, 8. (*Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. С. 88.)
- <sup>106</sup> *Idem*. Predigt 76/1 (Pf.). S. 243, 4–6.
- <sup>107</sup> *Rabbi Mosis Majemonidis Liber Doctor perplexorum*. III, cap. 52. Buxtorf, p. 523–524. Цит. в: *Meister Eckhart*. Expositio Libri Exodi. P. 277. LW II. S. 223, 7–11.
- <sup>108</sup> Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ὑπὲρ τῶν ἱερώς ἡσυχάζόντων. II, cap. 3, p. 56. Meyendorff, p. 503, 26–505, 4. *Ibid*. P. 59. Meyendorff, p. 511, 27–28. Но в противоположность этому ср.: *Ibid*. Cap. 2, p. 19: «Бесстрастие... – не умерщвление страстной силы души, но ее направление от худшего к лучшему и ее действие в Божественном состоянии» (Meyendorff, p. 361, 10–13).
- <sup>109</sup> *Meister Eckhart*. Predigt 23. DW I. S. 407, 5–7. (*Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. С. 166.)
- <sup>110</sup> *Idem*. Von dem edeln menschen. DW V. S. 116, 21–23. (*Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. С. 71.)
- <sup>111</sup> Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 155.
- <sup>112</sup> *Meister Eckhart*. Predigt 10. DW I. S. 173, 6–7. (*Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. С. 122.)
- <sup>113</sup> *Idem*. Von dem edeln menschen. DW V. S. 116, 29–30. (*Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. С. 71.)
- <sup>114</sup> *Idem*. Predigt 2 (Pf.). S. 12, 1–3.

- <sup>115</sup> *Idem*. Predigt 3. DW I. S. 52, 12–53, 1. (*Μαῦστρον Ἐκχαρτ*. Трактаты. Проповеди. С. 94.)
- <sup>116</sup> *Idem*. Sermo 12/2. P. 145. LW IV. S. 136, 4–7.
- <sup>117</sup> Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἠσυχάζόντων. II, cap. 3, p. 36. Meyendorff, p. 459, 23–461, 4.
- <sup>118</sup> *Ibid.* III, cap. 3, p. 10. Meyendorff, p. 713, 23–27.
- <sup>119</sup> *Golitzin A.* Dionysius the Areopagite in the Works of Gregory Palamas // St. Vladimir's Theological Quarterly. 2002. № 46/2. P. 163–190; *Rigo A.* Il Corpus Pseudo-Dionisiano negli scritti di Gregorio Palamas (e di Barlaam) del 1336–1341 // Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International Paris, 21–24 septembre 1994 // Éd. par Y. de Andia. P., 1997. P. 519–534; *Nadal J.* Denys l'Aréopagite dans les traités de Grégoire Akindynos // *Ibid.* P. 535–564. *Ritter A.* Gregor Palamas als Leser des Dionysius Ps.-Areopagita // *Ibid.* P. 565–579.
- <sup>120</sup> *Bach J.* Meister Eckhart der Vater der deutschen Speculation. Frankfurt a. M., 1964 (Nachdruck); *Preger W.* Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter: In 3 Bd. Aalen, 1962. Bd. 1 (Nachdruck); *Ruh K.* Meister Eckhart. Theologe. Prediger. Mystiker. München, 1989; *Idem.* Geschichte der abendländischen Mystik: In 4 Bd. München, 1996. Bd. 3. S. 282–289; *Beierwaltes W.* Procliana. Spätantikes Denken und seine Spuren. Frankfurt a. M., 2007.
- <sup>121</sup> Последующие переводы «Corpus Dionysiacum» на латынь: Иоанн Сарацин (ок. 1167 г.), Роберт Гроссетест (ок. 1235 г.) и Траверсари (1436 г.). Для немецкоязычного региона особую важность имели комментарии Альберта Великого (после 1248 г.), Иоанна Венка из Херренберга (1455). См.: *Riedinger R., Honemann V.* (Pseudo-) Dionysius Areopagita // Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon: In 13 Bd. B.; N. Y., 1980. Bd. 2. S. 154–166.

- <sup>122</sup> *Архимандрит Киприан (Керн)*. Духовные предки Святого Григория Паламы (Опыт мистической родословной) // Богословская мысль. Труды православного богословского института в Париже. 1942. № IV. С. 102–131. Экхарт, разумеется, был также знаком с произведениями Иоанна Златоуста (Хризостома).
- <sup>123</sup> Таково классическое толкование творчества Экхарта. В последние годы осуществлялись попытки переустановить рамочную конструкцию экхартовского богословия, заменив влияние Ареопагита в частности влиянием арабских философов: *Flasch K. Meister Eckhart. Die Geburt der «Deutschen Mystik» aus dem Geist der arabischen Philosophie. München, 2006.*
- <sup>124</sup> *Meister Eckhart. Expositio Libri Exodi. P. 36: «processus» (LW II. S. 43, 4). Idem. Expositio Libri Sapientiae. P. 283: «[formalis] productio, [formalis] emanatio» (LW II. S. 615, 12–616, 2); Idem. Liber Parabolarum Genesis. P. 150: «irradiatio» (LW I. 620, 9–621, 2); Idem. Predigt 50 (Pf.): «ûzganс» (S. 167, 14); Idem. Daz buoch der götlichen trœstunge. Kap. 2: «ûzvluз» (DW V. S. 41, 11). (*Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. С. 55.) Idem. Predigt 7: «ûzbruch» (DW I. S. 121, 5). (*Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. С. 110.) Idem. Predigt 18: «ûzsmelzen» [Бог источается (ûzsmilzet) и сообщает (gemeinet sich) Себя всякой твари] (DW I. S. 302, 2–3). (*Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. С. 147.) Ср. однокоренные образования: Daz buoch der götlichen trœstunge. Kap. 1: «învluz» (вливание) (DW V. S. 12, 20); Kap. 2: «durchvluz» [переливание (через границы)] (DW V. S. 29, 5). (*Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. С. 42, 50.)*
- <sup>125</sup> *Реутин М.Ю.* Поэтика гипотезы. Традиция платоновского «Парменида» в творчестве Майстера Экхарта // *Мировое древо*. М., 2010. Вып. 16. С. 28–48.

- <sup>126</sup> Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli commentarium, pars ultima adhuc inedita interprete Guillemo de Moerbeka / Ed. R. Klibansky, C. Labowsky. Londinii, 1953.
- <sup>127</sup> *Klibansky R.* The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. L., 1939; *Idem.* The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance. Millwood; L.; Nendeln, 1982. См. также: *Günther H.Ch.* Die Übersetzungen der Elementatio Theologica des Proklos und ihre Bedeutung für den Proklostext. Leiden; Boston, 2007.
- <sup>128</sup> *Панофски Э.* Готическая архитектура и схоластика // Бого-слобие в культуре средневековья. Киев, 1992. С. 74.
- <sup>129</sup> *Бибихин В.В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М., 2004. С. 319.
- <sup>130</sup> *Gilson E.* Préface // *Lossky V.N.* Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. P., 1960. P. 10.
- <sup>131</sup> *Топоров В.Н.* Мейстер Экхарт-художник и «ареопагитическое» наследство // Символ. № 51. С. 132–133.
- <sup>132</sup> Такое качество положительного знания отражено, в частности, в типично экхартовском термине «братъ» (nemen), ср. примеч. 59, ч. I. Еще пара примеров: Predigt 23: «Разум души берет Бога (nimet got), поскольку Он – чистое бытие, возвышенное бытие... Они же [учителя] берут благость (nement sie güete) и полагают ее поверх бытия... И берут Его (nement sie in) снова, поскольку Он – истина» (DW I. S. 400, 1–5); Predigt 24: «Отрекись от себя самого и всех вещей, от всего, чем являешься сам по себе, и прими себя (nim dich) в соответствии с тем, что ты есть в Боге» (DW I. S. 419, 6–8); Predigt 52: «Мое сущностное бытие выше Бога, поскольку мы берем Бога (als wir got nemen) как начало творений» (DW II. S. 502, 6–7). Такая речевая фигура Экхарта, по-видимому, как-то связана и является смутным

воспоминанием платоновского «а не рассмотреть ли» (ἀρα οὐ σκεπτέον), предшествующего переходу к очередной гипотезе. Ср. замечание К. Флаша о гипотетической «если... то» (wenn... dann) – структуре мышления Дитриха Фрайбергского: *Flasch K. Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300. Frankfurt a.M., 2007. S. 299–300.*

<sup>133</sup> О молитвенном опыте Экхарта см.: *Löser Fr. Oratio est cum deo confabulatio. Meister Eckharts Auffassung vom Beten und seine Gebetspraxis // Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Kolloquium Kloster Fischingen 1998 / Hrsg. von W. Haug, W. Schneider-Lastin. Tübingen, 2000. S. 283–316.*

<sup>134</sup> Ср.: *Seuse H. Seuses Leben. I, Kap. 14: «do nam er in siner betrachtunge drie meister... und daz waren die lieben heiligen: unse vater Dominicus, sant Arsenius und sant Bernhart» (Bihlmeyer. S. 38, 6–9).*

<sup>135</sup> О популярности восточно-христианской мистико-аскетической литературы в Германии XIV–XV вв. Свидетельствует, в частности, следующий отмеченный М.Л. Хорьковым факт. В рукописи XIV в. «Книги Вечной Премудрости» Г. Сузо, хранящейся в собрании Российской Национальной библиотеки в Санкт-Петербурге (Нем. q. I. 295), имеются многочисленные, расположенные на полях читательские глоссы. Они написаны рукой, отличной от руки переписчика-францисканца. Размещенная в нижней части листа № 1 г глосса к тексту Г. Сузо содержит отсылку к мнению Исаака Сирина («abbas Ysaac de Syria»). См. также: *Сузо Г. Книга Вечной Премудрости // Пер., сопр. ст. и коммент. М.Л. Хорькова. М., 2008.*

## Парижские диспутации Иоанна Экхарта

## Предисловие к переводу

### 1. Вводные замечания

Парижские диспутации, и прежде всего диспутации 1302–1303 гг., занимают особое положение в творчестве И. Экхарта. В них сформулированы оригинальные принципы «метафизики сущности», дополнительные по отношению к принципам «метафизики бытия» Фомы Аквината<sup>1</sup>. Дискутируя с францисканскими богословами и находясь под влиянием теории «активного интеллекта» доминиканца Дитриха Фрайбергского (ученика Альберта Великого, последовательного и жесткого критика другого его ученика, Фомы из Аквино), Экхарт доказывал, применительно к Богу, превосходство разума (интеллекта) над бытием, применительно к человеку – преимущество разума перед любовью и волей. Можно признать, что доказательства эти имеют скорей исторический интерес, но, приводя их, немецкий мистик поставил более важный вопрос о виртуальных феноменах и структурах, не только не подчиняющихся законам существования сотворенных вещей, но и вообще не существующих, хотя и реально наличных, во всяком случае, неподатливых и упругих. О каждом из подобных феноменов и о каждой из этих структур, а к ним относится знак, недопустимо сказать «existiert», но допустимо «es gibt». Позже, в сочинениях «Трехчастного труда» (ок. 1313) с его главной формулой:

«Deus est esse», «Esse est deus»<sup>2</sup>, экхартовская «метафизика сущности» по не вполне ясным причинам уступила место фомистской «метафизике бытия». Однако и позже она неоднократно обнаруживала себя в немецкоязычных трактатах и проповедях рейнского Мастера<sup>3</sup>, составляя их порой с трудом уловимую за чужой записью суть.

## 2. История создания

И. Экхарт преподавал в Парижском университете несколько раз: в 1293–1294 гг. в качестве лектора «Сентенций» Петра Ломбардского; в 1302–1303 и 1311–1313 гг., оба последних раза в должности магистра «actu regens» (отсюда и прозвище «Майстер»), т. е. ординарного профессора, занимающего вакантное место, специально отведенное для представителей нищенствующих орденов (доминиканцев и францисканцев) нефранцузского происхождения. До него двукратного приглашения удостоивался только Фома, что косвенно указывает на статус Экхарта как философа и богослова. Проживает Экхарт в доминиканском конvente св. Иакова (Сент-Жак), находящемся в непосредственной близости от университета. Настоятелем конвента был некто Вильем Парижский, принявший участие в инквизиционном процессе против автора «Зеркала простых душ» (*Miroir des simples âmes*) француженки Маргариты Порете, сожженной 31 мая 1310 г. на Гревской площади в Париже. «Зерцало» оказало исключительно сильное влияние на зрелое и позднее творчество Экхарта<sup>4</sup>.

Парижские диспутации И. Экхарта относятся к 1302–1303 и 1311–1313 гг., т. е. к периоду его 1-го и 2-го

«магистериума» в Парижском университете. Всего диспу-  
таций пять: «Тождественны ли в Боге бытие и позна-  
ние?», «Является ли познание ангела, ибо оно означает  
деятельность, его бытием?» и «Благородней ли хвала  
Богу на небесах, чем любовь к Нему на земле?»; далее:  
«Заключает ли [утверждение, что] некоторое движение  
не имеет предела, какое-либо противоречие?» и «Сохра-  
нились ли формы элементов в теле Христовом после Его  
крестной смерти?»<sup>5</sup>. Три ранние диспутации Экхарта  
были обнаружены М. Грабманном и Е. Лонгпре в 1927 г.  
в городской библиотеке Авиньона. Они вошли в состав  
Cod. 1071, где находились в числе диспутов прочих па-  
рижских магистров. Поздние диспутации были найдены  
некоторое время спустя тем же М. Грабманном в манус-  
крипте Cod. Vat. lat. 1086 Ватиканской библиотеки.

Как известно, главными методами обучения в сред-  
невековых университетах были лекция (*lectio*) и диспут  
(*quaestio*). Лекция зачастую представляла собой чтение  
перед аудиторией вслух трактатов Аристотеля, Библии,  
«Сентенций» Ломбардца и проч., перемежавшееся  
толкованием и обсуждением прочитанных мест. Такие  
места, по-видимому, выбирались более или менее про-  
извольно, с учетом пожеланий студентов. «Намерение  
автора, – читаем у Экхарта о принципах построения  
лекционного курса, – в этом состоящем из трех частей  
опусе заключается в том, чтобы удовлетворить по мере  
возможности пожеланиям некоторых ревностных брать-  
ев, которые уже много лет подступают к нему с настой-  
чивыми и частыми просьбами и призывают письменно  
изложить то, что они привыкли слышать от него во время  
лекций и иных школьных занятий, в проповедях и в пов-  
седневных беседах, изложить... прибегая к необычным

толкованиям многочисленных свидетельств Священного Писания обоих заветов, особенно же таким, каких они, насколько припомнят, ранее никогда не слышали и не читали, поскольку новое и необычное сильней разжигает любопытство души, чем обычное»<sup>6</sup>. Лекционные курсы дошли до нас в виде многочисленных «толкований» (*commentarium, expositio*), составлявших основной жанр схоластической литературы XIII–XIV вв. В случае Экхарта такие толкования в совокупности образовали третью часть («*Opus expositionum*») его «Трехчастного труда». Сочиняя свой «Труд», мистик продолжил традицию великих немецких доминиканцев: Альберта Великого и Дитриха Фрайбергского, создававших богословские «суммы» в процессе преподавательской деятельности в Парижском университете.

Что касается учебных диспутов, то они известны нам либо по записям самих диспутантов (*ordinatio*), либо по позднейшим записям (*reportationes*) присутствовавших на них слушателей. Вторые делались, как правило, по конспектам. Диспуты делились на две разновидности: частые и регулярные, с единообразной тематикой, проводившиеся каждую неделю; праздничные, приуроченные к Рождеству и Пасхе, состоявшиеся при значительном стечении народа, в торжественной обстановке. Диспуты первой разновидности породили богословский жанр «Обсуждаемых вопросов» (*Quaestiones disputatae*; ср. у Фомы: «*Quaestiones disputatae de veritate*», «*De malo*» и проч.). Диспуты второй разновидности получили отражение в жанре «Разных вопросов» (*Quaestiones quodlibetales*; ср. у того же Фомы: «*Quodlibeta*»). Парижские диспутации И. Экхарта 1302–1313 гг. представляют собой типичные «*Quaestiones disputatae*», сохранившие-



ся в форме «reportatio». Конечно, доминиканский теолог участвовал в диспутах более пяти раз, но от его выступлений остались только публикуемые ниже фрагменты.

Диспуты – это диалектические поединки, проходившие под председательством одного или нескольких преподавателей, преимущественно магистров, несших за них ответственность. В ходе диспута, порой длившегося несколько дней, председатель формулировал некоторую проблему, которую затем рассматривали присутствующие путем выдвижения тезисов и антитезисов, подытоживавшихся в заключение председателем.

Сохранился любопытный документ от 1344 г., посвященный порядку проведения диспутов в Сорбонне, одной из коллегий Парижского университета, основанной в 1257 г. Робертом де Сорбонн, духовником Людовика IX. В этом документе получила окончательное оформление традиция учебных словопрений, более или менее спонтанно развивавшаяся в стенах Парижского университета со времени его организации в начале XIII в.<sup>7</sup> В документе упорядочено не только само проведение диспута, но регламентирована его подготовка и процедура подведения итогов. Главный инспектор Коллегии назначал четырех представителей студенческих «наций» (землячеств), которые избирали магистра студентов, ответственного за организацию диспутов. Тот составлял летом перечень дискуссионных вопросов на весь учебный год. В течение года он подбирал оппонентов, заблаговременно передавая им списки обсуждаемых тезисов; в случае необходимости сам замещал отсутствующего оппонента либо находил полноценную замену ему, налагал штраф за отказ в участии в спорах, если самоотвод не принимался специальной, назначенной университетским приором,

комиссией, и т. д. Во время самой дискуссии магистр был обязан способствовать установлению взаимного понимания оппонентов, приостанавливая дискуссию при отсутствии такового, а также в том случае, если она велась не ради установления истины, но из тщеславия. Выполняя судебские функции, магистр оценивал качество приводимых аргументов: чтобы их количество не превысило установленное, чтобы они не были сдвоены и не вели, в качестве софизмов, к невозможности доказательства. По завершении диспута магистр студентов предоставлял право голоса присутствующим: начиная с приора, магистров и бакалавров, кончая толкующими Писание курсорами, простыми студентами; выслушивалось мнение и приглашенных гостей. Диспуты проводились как правило по воскресеньям, во второй половине дня, в капелле Коллегии либо другом помещении, после пения гимна «*Salve regina*»<sup>8</sup>.

Приблизительно, если не в точности, так несколькими десятилетиями раньше проходили диспуты с участием И. Экхарта. Публикуя перевод первых трех диспутов, мы следуем порядку их размещения в Авиньонской рукописи<sup>9</sup>. Однако на сегодняшний день установлено, что диспутация I хронологически следовала за диспутациями II и III и, содержа в себе в развитом виде учение о не-существующем, была их обобщением. Уточнить порядок временного следования (т. е. относительную хронологию) диспутов II и III до сих пор не удалось. В четырех из пяти случаев диспутации представлены своими фрагментами. Каждый раз составителя «*reportatio*» интересовали только доводы Экхарта. Полностью, либо почти полностью, до нас дошел текст богословского спора, проведенного Гонсальвом Испанским<sup>10</sup>. В него

включено в качестве вставки II (при ином членении – 15) аргументов Экхарта («*Rationes Equardi*»), тематически совпадающих с экхартовской диспутацией III. Вызывает спор характер этой вставки: восходит ли она к устному выступлению<sup>11</sup>, является ли поздней редакторской врезкой<sup>12</sup> или самостоятельным рефератом Гонсальва неизвестного нам сочинения Экхарта?<sup>13</sup> Допуская равную вероятность перечисленных версий, исследователи обращают внимание на то, что в диспутации III нет ни единого используемого оппонентами, францисканцем и доминиканцем, понятия, которое не получило бы в их толкованиях существенно разного содержательного наполнения, что, в свою очередь, вызывает сомнения в возможности проведения очной устной дискуссии. Как бы там ни было, диспутация Гонсальва Испанского обладает полной структурой ученого диспута. Она состоит из пяти главных частей: «Основные тезисы спора», «Опровержение», «Аргументы Экхарта», «Опровержение аргументов Экхарта» и «К основным тезисам спора». Диспутация известна в двух изводах. Один из них предложен в упомянутой выше рукописи из Авиньона, другой – в рукописи из Труа. «*Rationes Equardi*» содержатся лишь в Авиньонском манускрипте<sup>14</sup>.

Составленные в 1311–1313 гг. экхартовские диспутации IV и V принципиально отличны от диспутаций I, II и III, составленных в 1302–1303 гг. Если в ранних текстах излагается знаменитое учение Экхарта о божественном *Urgrund*'е и виртуальных феноменах и структурах, то поздние тексты полностью встроены в вероучительную программу «Трехчастного труда» с его исходной посылкой: «Бог есть бытие»<sup>15</sup>. Диспутации второго магистерия Экхарта представляют интерес в ином отношении, а

именно в том, что являются авторитетным и уникальным свидетельством о научной жизни на теологическом факультете Парижского университета рубежа XIII–XIV вв. В диспутациях нашла отражение понятийная система томизма, бурно развивавшаяся в период, предшествовавший канонизации Аквината (1323), и отстаивавшая свои права в борьбе с богословием францисканцев, в первую очередь Иоанна Дунса Скота<sup>16</sup>. Среди тезисов, защищаемых Экхартом, обращают на себя внимание следующие положения: существование целого, частей же – постольку, поскольку они причастны этому целому; отрицательный характер ряда способностей, в том числе способности к претерпеванию постороннего действия; последовательное воздействие перво двигателя на ярусы мироздания (диспутация IV); присутствие в вещи только одной сущностной формы; номинация вещи в смысле утраты ею этой формы («Христос»: о мертвом Христе); взаимная обратимость единого и бытия; частичное уничтожение в перспективе и ради возникновения-сохранения целого; появление промежуточных форм (*formae mediae*) в процессе изменения вещи (диспутация V).

### 3. Знак, стихия субсистенции

#### а) *Ранний период*

Экхартовские диспутации I–III уже были тщательно и всесторонне изучены в отечественной научной литературе<sup>17</sup>. Не желая повторять эту работу, мы позволим себе сосредоточиться на содержащемся в них учении о знаке – тем более что со знаком (помимо Бога и разума) свя-

зано большинство выкладок доминиканского мистика, и выкладки эти, как мы попытаемся показать, не утратили своей актуальности даже сегодня.

Главная мысль, легшая в основу экхартовского учения о знаке, состоит в утверждении, что знак, образ – нечто не сущее («Imago est non ens»<sup>18</sup>). Подчеркнем: мысль о не существовании знака отнюдь не является исходным по времени пунктом в рассуждениях рейнского мистика, от которого он впоследствии перешел к признанию существования знака. Нет, знака нет, он не относится к тому, что существует. Все же прочие рассуждения о знаке возможны только при этом основополагающем допущении...

Знак не есть сущее – так гласит основной тезис диспутации П. И. Экхарта «Является ли познание ангела, поскольку оно означает деятельность, его бытием». В этом труде мистик рассматривал знак как феномен зрения, обозначая его термином «species». Присмотримся к ходу экхартовских доказательств. Порождающий знаки человеческий разум не есть что-либо из того, что он познает и что существует за его пределами. Стало быть, разум не определим главными характеристиками и понятиями бытия – в каждой своей частности *этого*, находящегося *здесь и сейчас*, всегда конкретного и отнесенного к тому либо иному роду и виду. Всё это к разуму неприложимо, а значит, последний не существует, он не есть, есть ничто. Далее: «Сущее в своей причине – это не сущее» (Ensis in causa sua non est ens)<sup>19</sup>. Сотворенные вещи в своих первопричинах и в качестве божественных замыслов не существуют. Но такое положение представляет собой частный случай широкого закона, гласящего, что в следствии вообще не имеется того, что есть в его причине. Тогда, если, существуя как следствие, тварные

вещи предполагают не существующие причины своего бытия: предвечные логосы и парадигмы, то, существуя как причина, тварные вещи обуславливают не существующие же следствия своего бытия: идеи и знаки в нашем разуме, интеллекте. Мистик логично перешел от одного предмета к другому: от несуществующего божественного разума, через существование сотворенных вещей, к их несуществующим знакам в человеческом разуме<sup>20</sup>.

Кроме того, что знак не существует – ибо как может существовать то, что не подпадает ни под одну из десяти аристотелевских категорий? – знак и не может быть сущим. Определяя познание, предмет не является по отношению к знаку субъектом, сообщающим ему свое бытие. Предмет скорее дает бытие по смежности тем качествам, действиям, возможностям, состояниям, которые находятся при нем и характеризуют его. Но предмет снаружи, а его знак внутри познающего интеллекта. Поэтому-то знак не получает бытия от того предмета, который с его помощью познается, в отличие, скажем, от веса и цвета предмета, его протяженности, плотности, запаха. А теперь то же самое, через доказательство от противного. Если, допустим, знак есть то или иное сущее, то он – акциденция, поскольку – не сущность (субстанция), предмет как таковой. Но знак не есть акциденция в силу того, что всякая акциденция должна иметь свой носитель, субъект, сообщающий ей свое бытие. Находясь снаружи познающего разума, предмет, как было сказано выше, не может дать знаку своего бытия. Предмет для знака – не субъект, а объект. Тогда, может стать, знак берет бытие от того, внутри кого и чего он находится? Нет, ибо и душа по отношению к знаку – не субъект, но место его нахождения. Место же, в отличие от субъекта, не дает бытия

тому, что находится в нем. Отсюда знак также не может получить бытия<sup>21</sup>.

Итак, знак в разуме не есть нечто сущее, и он не может быть сущим. Но знак и не должен быть существующим. В самом деле, если бы знак существовал бытием предмета познания, представляя собой одну из его характеристик, то он не стал бы принципом познания. Чтобы соответствовать своей главной цели, знак не должен быть сущим. Будь он сам по себе существующим, это нанесло бы ущерб, а то и в целом свело бы на нет его способность к репрезентации. Ведь и в диспуте «Тождественны ли в Боге бытие и познание» Экхарт утверждал: «Образ как таковой не является сущим, ибо, чем пристальней присматриваешься к его вещественному составу, тем больше он отвлекает от созерцания вещи, чьей он является образом (imago)»<sup>22</sup> Таковы аргументы в защиту исходного тезиса, легшего в основу экхартовского учения о знаке: знак не есть нечто сущее, знак не может и не должен быть сущим.

А теперь, прежде чем перейти к следующему тезису, несколько слов о не существовании. Согласно автору Парижских диспутиаций I–III, не существовать – это не просто отсутствовать. Не существовать, как не существуют Бог, знак, человеческий разум, – это наличествовать, хотя и не существованием тварных вещей, но как-то иначе. Такое наличие неопишимо посредством предикатов существования. Сам Экхарт помечает такое наличие терминами «пути превосходства»: «чистота бытия» (puritas essendi) и «бытие в силе» (esse in virtute)<sup>23</sup>, а за пределами публикуемых текстов: «бытие без бытия» (wesen âne wesen)<sup>24</sup>.

Главным же и освященным традицией термином для виртуальных феноменов и структур является термин

«субсистенция» (subsistentia). Использует его и Экхарт: в диспутации III – в причастной форме «est subsistens»<sup>25</sup> (от гл. subsistere), что позволяет нам приложить этот термин к его построениям. Если субстанция есть то, что служит подлежащим и носителем акциденций, то субсистенция есть не что иное, как то, что для того, чтобы быть, не нуждается в акциденциях: количестве, качестве, времени, положении и проч. Понятие «субсистенция» ввел в обиход позднесредневековой философии Гильберт Порретанский (1076–1154) в комментариях к сочинениям Бозция, прежде всего к трактату «О Троице»<sup>26</sup>. Реально наличествуя, однако не существуя, субсистенции – к ним относятся и экхартовские «духовные совершенства» (эманации Божества): Праведность, Благостыня, Святость и проч., – не даны в ощущении: они есть, но их нет среди ощущаемых нами вещей. Потому-то они подлежат номинации лишь «путем отрицаний» и «путем превосходства». Они и подчиняются своим автономным законам, отличным от законов существования вещей сотворенного мира.

Центральный из них можно назвать «законом различия». Он был сформулирован в п. 6 экхартовской диспутации II<sup>27</sup>. Гипотетически предположив, что образ человека есть нечто сущее («si species hominis sit ens»), Экхарт задается вопросом об отношении этого существующего образа к существующему же человеку. Здесь, как и в приложении к любым тварным вещам, возможны два варианта: либо человек и его образ тождественны, либо чужды друг другу. Первое невозможно, ведь тогда человек должен быть представлен в глазу наблюдателя собою самим; ему самому нужно присутствовать в этом глазу. Но и второе едва ли возможно, ведь тогда образ,



будучи принципом познания чего-то иного, «не был бы принципом познания человека»<sup>28</sup>. Чтобы выполнять свою функцию, образ должен быть не тождествен, но и не чужд человеку, а это невозможно для вещи, которая существует. Следовательно, образ не может быть сущим, и в качестве не сущего он должен быть столь же тождествен, сколь и чужд человеку.

Но образ может быть своему объекту одновременно тождествен и чужд, если он с ним различен... Да, занятый доказательством не существования знака, Экхарт не вводит в диспутациях термин «различие». Он, однако, введет его позже, в п. 367 «Толкования на Евангелие от Иоанна»: «Species... est idem in natura, *differens* in modo essendi»<sup>29</sup>, и пояснит в латинской проп. 50: «Нельзя было бы утверждать, что я вижу человека либо [какой-то] цвет, если бы образ (*species*) цвета или даже сам цвет, но в ином бытии (*sub alio esse*), или, скорей, то же бытие, но иным способом (*sub alio modo*), не присутствовало в глазу»<sup>30</sup>. А в латинской проп. 49/2 мистик привлечет для развития своей мысли классическую неоплатоновскую формулу: «свое иное» (*se alterum, in se altero*), позаимствованную им из § 14 анонимной «Книги о причинах»<sup>31</sup>. Повторим еще раз: согласно Экхарту, существующие вещи либо тождественны, либо чужды друг другу, они не могут различаться друг с другом. Различаться же способно лишь то, что не существует, а только наличествует: субсистенция и, в частности, знак.

Таковы результаты теоретических изысканий, проведенных И. Экхартом в Парижских диспутациях I–III 1302–1303 гг. Тезисы о не существовании знака доказываются доминиканским теологом в контексте общего учения о превосходстве познания (разума) над бытием. Бытие

включено в познание, как цвет вещей присутствует в зрении их наблюдателя<sup>32</sup>. Бытие заложено в познании, ведь чтобы познавать, надо жить, а чтобы жить, надо быть<sup>33</sup>.

### *в) Зрелый и поздний периоды*

Впоследствии Экхарт не раз возвращался к основному в его теологии закону различия. Проблему знака он поставил во многом по-новому. 1) От отрицательного он перешел к его положительному описанию: ведь если даже знака нет среди тварных вещей, он все равно должен быть как-то устроен. Используя все преимущества, которые ему давала концепция не существующего, Экхарт меняет *modus operandi* – что, вообще говоря, нередко случалось в контексте его гипотетического мышления – и рассуждает о знаке в терминах бытия, пример чего мы имеем в последней из приведенных выше цитат. Это соответствовало общей стратегии «Трехчастного труда» с его главной формулой: «*Deus est esse*»<sup>34</sup>. 2) Термину «*species*» Экхарт теперь предпочитает термин «*imago*», несколько раз привлекавшийся им уже в диспутациях, оба дублирует немецким термином «*bild*», сплошь и рядом разъясняя все три друг через друга. 3) Рейнский мистик расширил свои представления о процессе образования знаков. Он изучает этот процесс не только на примере феноменов зрительного восприятия, но и на примерах произведения живописи, отражения в зеркале и, главное, на примере соотношения Отца и Сына, первого и второго лица Св. Троицы. Сколь бы разнородными ни казались эти явления для семиотики после Пирса и Морриса, у них есть общий знаменатель: способность «получать» (*accipio, empfangen*) нечто от своего первообраза, а затем

«выражать» (*exprimo*) и «отражать» (*erbilden*) такое нечто вовне. И этого достаточно Экхарту, занятому рациональным доказательством достижимости и подлинности опыта *unio mystica*, развивающему теорию знака ровно настолько, насколько требует опыт мистического единения с Богом. 4) От учения о знаке как субсистенции Экхарт перешел к учению о знаке, понятому в его полноте, т. е. в качестве субстанции. Он начал учить о знаке как об одной из тварных вещей, наделенных, правда, значением. Понимая значение как все ту же реально наличную, хотя и неопишущую в предикатах бытия, субсистенцию, Экхарт многократно предостерегал от того, чтобы смешивать значение с субстратом, в котором оно закреплено и который, как и каждая субстанция, является носителем акциденций: количества, качества, обладания, места и проч. Экхарт предлагал разводить нематериальный образ и материал его закрепления: «все чуждое, или другое, находится вне сущности образа, например, камень, краска и прочее вроде того»<sup>35</sup>.

Спрашивается, как же рейнский Мастер рассчитывал донести до своей зачастую полуграмотной паствы эти тонкие различия? Как водится: пользуясь парадоксами, беря примеры из повседневного быта, балансируя на острой грани безумия и самого глубокого смысла: «Когда кто-нибудь на стене нарисует картину, то стена станет носителем этой картины (*ain enthalt des bildes*). Кто на стене полюбит картину, тот вместе с нею полюбит и стену, а кто уберет стену, тот уберет и картину. Но ты убери стену так, чтобы картина осталась. И картина станет носителем себя самое (*sein selbs enthalt*). Тогда тот, кто любит картину, будет любить только картину. Посему любите всё то, что достойно любви, а не то, в чем оно

предстает достойным любви. И тогда ты будешь любить только Бога»<sup>36</sup>.

Итак, второй тезис семиотики Экхарта состоит в утверждении двойкой природы знака. Знак является субстанцией и субсистенцией, принадлежит к двум различным стихиям, его существование и функционирование регулируются двумя разными законами. В таком виде знак предстает в п. 23–27 «Толкования на Евангелие от Иоанна»<sup>37</sup>. Там, где другие различали две, доминиканский богослов различил четыре позиции, по паре для означаемого и означающего. Перечислим их. Для означаемого: 1) «*exemplar*», вещь сама по себе, замкнутая в своем предметном существовании; 2) «*exemplar in quantum exemplar*», вещь, наличествующая для иного: не в полноте своего предметного существования или состава, какова она есть сама по себе, но в меру ее явления иному в качестве его прообраза. Для означающего: 1) «*imago*», вещь как таковая, существующая в своем предметном составе; 2) «*imago in quantum imago*», вещь, наличествующая в таком качестве по отношению к своему прообразу, за его счет и в меру его обнаружения в ней.

Будучи двумя разными вещами, «*exemplar*» и «*imago*» вполне чужды друг другу, но эти вещи состоят друг с другом в теснейшем общении, поскольку они «*exemplar in quantum exemplar*» и «*imago in quantum imago*». Такое общение описывается как дарование бытия (*esse*)<sup>38</sup>. Образ получает его от объекта, а не от предметного субстрата, в котором он закреплен<sup>39</sup>. При этом образ и объект не соисчисляются друг с другом, подобно паре субстанций<sup>40</sup>. Если мы вспомним, что за «*esse*» в данном случае стоит не бытие тварной вещи, а все та же субсистенция, т. е. значение знака, которому приписывается

реальное наличие, то поймем, что экхартовская семиотика представляет собой не что иное, как обоснование теории смысловой эманации. Утверждая отдельность двух горизонтов бытия и допуская возможность их общения, эта теория противопоставляет себя пантеизму древних неоплатоновских доктрин. Впоследствии она получила окончательное оформление в паре терминов Г. Сузо: «разделение» (*underscheidung*) и «различение» (*underscheidenheit*)<sup>41</sup>.

Примечательно, что упомянутые выше четыре позиции имеют прямые параллели в экхартовском учении о Праведности и праведнике. Разработанное в п. 14–22 «Толкования на Евангелие от Иоанна»<sup>42</sup>, оно было подытожено в тезисах об образе, изложенных в п. 23–27 того же «Толкования». Учение о Праведности и праведнике зиждется на четырех столпах; это: 1) замкнутое на себя Божество; 2) «темный» праведник «в себе» (*in se ipso*), тварный и смертный человек; 3) Божество, взятое как Бог в ракурсе «*ad extra*» и явленное миру в своих «духовных совершенствах» (*perfectiones spirituales*): Праведности, Благостыне и проч.; 4) праведник «как таковой» (*ut sic*), тварный и смертный, однако причастный обращенным к нему совершенствам, и поэтому ставший нетварным и вечным. Этот праведник «как таковой», отслаивающийся от праведника «в себе» – как образ отслаивается от стены, на которой он нарисован, – также порой называется «рожденной праведностью» (*iustitia genita*). В таком обозначении нет ничего странного, потому что и образ соотносится с прообразом посредством функции порождения: «Что должно быть образом иного, то должно исходить из его естества, должно рождаться (*geboren sein*) от него и быть ему тождественным»<sup>43</sup>.

В этих позициях без труда угадываются первые гипотезы платоновского «Парменида», связь с которым была нами установлена раньше<sup>44</sup>. Под влиянием Платона Бог и сотворенный мир гипотетически «берутся» (μεθεν = «ἀρα οὐ σκεπτέον») Экхартом то безотносительно, то относительно друг друга. Поскольку же, кроме этих членов, соотношения других членов не имеется и, значит, каждый из них может описываться только друг относительно друга, полагание Бога и твари безотносительно друг друга логично требует их номинаций «Ничто» (I, 137 с – 142 в: единое как ничто) и «ничто» (V, 159 в – 160 в: иное как ничто), а полагание относительное – их номинаций «Нечто» (II, 142 в – 155 е: единое как нечто) и «нечто» (IV, 157 в – 159 в: иное как нечто)<sup>45</sup>. В рамках гипотез I и V «прообраз» и «образ» берутся как чуждые друг другу тварные вещи, а Божество и праведник – как замкнутое на себя Божество и «темный» праведник «в себе»; в пределах же гипотез II и IV «прообраз» и «образ» берутся как «прообраз в качестве прообраза» и «образ в качестве образа», а Божество и праведник – как Бог с его обращенными к тварному миру «духовными совершенствами» и как вечный, нетварный праведник «как таковой».

Учение о знаке, или образе, строится Экхартом в пределах II и IV гипотез «Парменида» (по исчислению Прокла). Другими словами, он берет единое и иное, Бога и тварь в паре, в их обоюдной соотношенности и во взаимной актуализации: когда они, будучи сначала друг для друга «ничем» и никак друг для друга не существуя, затем определяются только друг относительно друга и становятся друг для друга «нечто» и «чем-то», обращаясь, впрочем, друг к другу не в качестве самостоятельных,

полноценных и независимых сущностей, но в меру их явленности друг другу, иначе говоря, единого, Бога «как прообраза» и иного, твари «как образа». Эта-то взаимная соотношенность, интенциональность (Экхарт любил глагол «intendere» и часто использовал его) является сутью того знакового наличия вещи, которое неопишимо в предикатах существования<sup>46</sup>. Называя такую интенциональность «бытием-для-иного», отличным от бытия-для-себя, Экхарт описывал ее в п. 424 своего «Толкования на Евангелие от Иоанна»: «Что состоит в отношении с чем-то иным, имеет обыкновение и свойство быть не для себя и к себе, а не быть для себя – быть для иного, иным и к иному. Вот почему чем больше оно не принадлежит себе, тем больше принадлежит себе, и чем больше оно принадлежит себе, тем меньше принадлежит себе. Ведь быть для себя и собой – это быть не для себя, а иным»<sup>47</sup>, в том смысле, как живут, существуют не собой, но другим: существованием и жизнью другого.

Итак, мы можем пополнить копилку предлагаемых Экхартом обозначений для субсистенции. К ранним: «чистота бытия», «бытие в силе», «бытие без бытия», и поздним названиям: «образ в качестве образа», праведник «как таковой», следует добавить обозначения: «интенциональный знак» (*species intentionalis*) и «интенция» (*intentio*): «Интенция, или подобие, относятся не к бытию и существует (*est*) не ради бытия, но относится к познанию и существует ради познания и созерцания»<sup>48</sup>.

Самым же известным из экхартовских названий субсистенции является «искорка» (*ein klein geneisterlein, vünkelin*)<sup>49</sup>. Позаимствованное из речевого обихода южно-немецких монахинь, это название использовалось доминиканским проповедником для обозначения того,

что в «Трехчастном труде» именовалось праведник «как таковой» (и «образ в качестве образа»). С названием «искорка» связан третий, заключительный тезис экхартовской теории знака, имеющий прямое отношение к его мистагогии. Тезис получил раскрытие в проповеди 16 а/в. Чтобы быть правильно понятым паствой, Экхарт возвращается на полшага назад, к тому, что утверждалось им ранее и что нам прекрасно известно. Объект и его изображение как вещи различны, но как прообраз и образ тождественны: «Когда лицо окажется перед зеркалом, то лицо должно в нем отразиться, хочется того или нет. Естество же (*natûre*) не воображается в образ на зеркале, а рот, нос, глаза и все очертания лица – это в зеркале отразится»<sup>50</sup>.

Но что сказать о Боге и разуме человека, которые не имеют вещественного субстрата и которые не сделаны из чего-то? Ведь они не существуют, но только наличествуют, Бог – в качестве «*exemplar in quantum exemplar est*», а разум – в качестве «*imago in quantum imago est*». Они и общаются как не сущие: в полной мере и без какой-либо внешней, предметной помехи. «Ибо сие Бог сохранил лишь для Себя: в чем бы ни отражаться, в то вполне и произвольно воображать Свое естество и все, что Он есть и способен подать»<sup>51</sup>. И еще раз: это важнейшее различие двух разновидностей знака логично следует из экхартовской постановки вопроса о знаке: если предмет и его образ в зеркале и на стене не могут объединиться и слиться вполне, поскольку имеют разное предметное бытие, то Бог и душа, такого бытия не имея и не будучи сделаны из чего-то, могут объединиться и слиться в полную меру. «Естество Бога заключается в том, чтобы Себя сообщать всякой доброй душе, естество же души



заключается в принятии Бога... И тогда душа несет в себе образ Божий и подобна Богу»<sup>52</sup>. Совершенно очевидно, что отсюда уже подать рукой до мистики рождения Слова в душе, ведь лишенное в представлении Экхарта физического субстрата, звучащее и слышимое слово тождественно своему значению и является чистой субсистенцией: «Это естественный образ Божий и Бог естественным способом запечатлел его во всех душах»<sup>53</sup>. Кажется, Экхарт был сам озадачен крайними следствиями из своей теории образа: «Большого образу я никак приписать не могу. Если бы я придал ему что-нибудь большее, то это уже был бы Сам Бог, но сие Ему не годится»<sup>54</sup>. Впоследствии понадобилась скрупулезная работа над терминами, произведенная Г. Сузо, чтобы ввести мистагогию Экхарта в рамки церковной ортодоксии.

Третий тезис экхартовской теории образа, подытоживающий первые два и разводящий области их использования (знак-субсистенция – область божественного, знак-субстанция – область творения) обращает наше внимание на ту достаточно очевидную истину, что применительно к Богу и применительно к вещи *быть* и *быть прообразом* – это нечто различное. Применительно к Богу речь в двух случаях идет о его наличии в качестве субсистенции и о смене логических ракурсов с «ad intra» на «ad extra»; применительно к вещи речь в первом случае идет о ее бытии в качестве полноценной субстанции, наделенной теми или иными свойствами-акциденциями, а во втором случае – о ее наличии для иного в качестве субсистенции.

Как видим, мистика – если быть точнее, мистагогия – И. Экхарта насквозь семиотична и чрезвычайно рациональна. Знак – это ключ, легко открывающий тяжелые

двери в любые ее тайники и подвалы. В высшей степени семиотична и этика Экхарта. «Вы часто спрашиваете, – обращается он к пастве в проп. 16, – как вам следует жить? Так вот, теперь потрудитесь об этом послушать. Посмотри, точно так же, как здесь говорилось об образе, тебе и следует жить»<sup>55</sup>, – «Образ не из себя и не для себя, но от того в собственном смысле, чьим является образом; он принадлежит тому в полной мере, от кого берет свое бытие, и он есть то же самое бытие»<sup>56</sup>.

#### 4. Герменевтика

Методологические и эвристические возможности, которые таит в себе теория знака И. Экхарта, еще далеко не исчерпаны. Ведь задачей этой теории было не только обоснование той или иной «картины мира», имеющей сегодня лишь архивный интерес, но и выработка метода, допускавшего повторное использование, а потому раскрытого в будущее и всегда актуального. В таком-то актуализированном виде экхартовская теология бралась Н.О. Гучинской<sup>57</sup> и В.Н. Топоровым<sup>58</sup>, опиравшимися, в свою очередь, на труды У. Никса, В. Хауга и А.М. Хааса<sup>59</sup>, посвященные языковым аспектам творчества Экхарта и, шире, всей немецкой мистической традиции позднего Средневековья. Исходной посылкой Гучинской и Топорова была догадка о том, что на основе экхартовской теологии может быть построена своеобразная герменевтика, потому что и сама эта теология, описывавшая взаимодействие двух разведенных реальностей – Бога и тварного мира – объективно была герменевтикой. Стало быть, новая герменевтика по существу очень стара.

От экхартовской она отличается тем, что применяет ее принципы *ad hoc*: для описания взаимоотношений двух текстов, автора и исследователя.

Однако выводы Н.О. Гучинской и В.Н. Топорова были незрелы и имели предварительный характер. Сосредоточившись на обратной пропорции «чем... тем», озвученной Экхартом на разные лады тысячи раз («als... als; swenne... sô; alle die wîle»; «Вещи надо наружу, если Богу нужно вовнутрь»<sup>60</sup>), – сосредоточившись на этой «взаимно-рефлексивной» конструкции<sup>61</sup>, ни Гучинская, ни Топоров так, к сожалению, и не описали рациональный каркас экхартовского богословия. Но это и нельзя было осуществить, потому что оба филолога, отбросив латинские опусы, в которых ковался рациональный каркас («*inquantum... intantum*»), сосредоточились на немецких трактатах и проповедях рейнского Мастера, в которых этот каркас обнаруживал себя в виде бесконечного разнообразия языковых игр. Как мы пытались показать выше, квинтэссенцией и понятийно-логическим каркасом мистического богословия Экхарта является его теория знака. Опираясь на нее и не противореча ни Гучинской, ни Топорову, но по-экхартовски возводя их идеи *ad optimum*, можно перейти к продолжению начатого ими дела. Необходимо, в частности, истолковать странное изречение Экхарта: «Эта или та сущность не являются всеми вещами, ведь до тех пор, пока я – то или это либо имею то или это, я не являюсь всеми вещами и не обладаю всеми вещами. Сделай так, чтобы не быть тем или этим, не иметь то или это, и тогда ты станешь всеми вещами и будешь обладать всеми вещами. И еще: если ты – не здесь и не там, то ты – везде. Итак, если ты – не то и не это, то ты – все вещи»<sup>62</sup>.

Герменевтика, постулируемая Н.О. Гучинской и затем В.Н. Топоровым, претендует на то, чтобы результат проведенного в ее рамках анализа по возможности и в предельной степени соответствовал самому предмету анализа. Конечно, эта герменевтика является одним из продуктов субъективной деятельности. Но, будучи субъективной, она противостоит исследовательскому произволу. Предполагается, что она могла бы быть лишена «первородного греха» всякой интерпретации, именно ее неизбежной произвольности. Искомая герменевтика не принадлежит плоскости, состоящей из отдельных полей частных произвольностей (моей, твоей, его, вашей, их), которые не могут быть ложны по той простой причине, что они и не могут быть истинны. Положительное содержание ее утверждений не сводится только к моей произвольности, необязательной ни для кого, кроме меня, и конфликтующей с чужой произвольностью, также имеющей несомненное право на существование. В пределах каждой из таких произвольностей факт утрачивает свое значение, состоящее в том, чтобы быть и быть независимым от моей точки зрения на него. Свидетельствуя ровно о том, о чем ему поручено свидетельствовать, он «рассасывается», прекращает свое автономное и незыблемое существование, продолжая, впрочем, существовать в новом качестве жертвы направленных на него смысловых экспансий.

В пределах автономных интерпретаций факт утрачивает тождество себе самому. Правда, отсутствие самождества, утраченного в ходе интерпретационной деятельности, и обретенная в ходе той же деятельности многозначность объявляются исконными свойствами факта. Подобные свойства, утверждается далее, отличают факт как элемент виртуальной структуры от факта как

элемента предметной реальности. В самом деле, оба эти факта различны. Но разве значение (значения) того или иного элемента структуры художественного (философского) текста не устанавливается, в силу закона эстетической (логической) целесообразности, структурой самого этого текста, – и притом с жесткостью, достаточной для того, чтобы придать ценность различным играм в нарушение названного закона? Как будто бы иначе обстоит дело с текстами фольклорной культуры (например, немецкими фастнахтшпилями, шванками и проч.), расположенными между *arti-* и *mentifacts*, структура которых, по слову О. Фрейденберг, «дается автору в готовом виде, в обязательном порядке»<sup>63</sup>. Структура дается ритуалом, и потому значение ее элементов, не выводимые из литературного текста, устанавливается ритуальной прагматикой. Итак, факт, даже как элемент виртуальной структуры, отличается тождеством себе самому. Ему присуща внутренняя логика. Что касается его многозначности, то она должна быть определена как дурная, если задается не структурой изучаемого текста (и затем верифицируется в процессе «медленного чтения» и «сплошного анализа»), но возникает при последовательном использовании разнообразных интерпретационных методик. Предустановленная в них система понятий, имманентная им членораздельность, разного рода волевые интенции – все это деформирует и подменяет собственной логикой логику беззащитного перед такой интерпретацией факта. Задавшись целью вычитать из текста скрытые смыслы, эта интерпретация вчитывает в него свои, вполне произвольные.

Факта – нет. Это частое утверждение не согласуется с самим ходом, строением герменевтической деятельности, состоящей в толковании толкуемого. Если факта

нет, то можно ли удовлетворительно объяснить: интерпретацией чего является интерпретация; чем является интерпретация, коль скоро отсутствует то, в отношении чего она только и становится интерпретацией; по поводу чего может возникнуть конфликт интерпретаций, если каждая из них, сводясь к своей произвольности, не имеет области пересечения с иными интерпретациями? Этот достойный пера М. Метерлинка абсурд едва ли следует называть нормальным процессом научного познания. Такой процесс, из которого изъят самый стимул к развитию, обречен на дурную бесконечность, ведь противопоставление равноценных нележно не истинных интерпретаций бессмысленно в каждом очередном акте. Оно не содержит в себе никакой динамики и не имеет ничего общего с ростом и развитием знания.

Выхода из плоскости произвольности нет. Куда ни двинешься: направо ли, налево, назад или вперед, окажешься в зоне той или иной частной интерпретации. Но есть движение вниз и вверх – что одно и то же: «Чем глубже колодец, тем выше. Высота и глубина суть одно»<sup>64</sup>, – из плоскости частных интерпретаций в пространство герменевтики, где, однако, не обойтись без понятия «факта».

Фактами, которые описывают филологические дисциплины, являются тексты, речевые обнаружения тех или иных языков. Язык, подвергающийся описанию, и осуществляющий описание язык соотносятся друг с другом в пределах исследования вовсе не принудительно-механическим образом, в качестве некой внешней, волевым образом навязанной смежности непричастных друг другу темы и метода, или методик, анализа. Внутренние правила языка, подвергающегося описанию, организуют не только его. *В меру того, как он подвергается сто-*

ронному описанию, он начинает организовывать и язык, осуществляющий это самое описание, он проникает в него, преобразует его. В результате взаимодействия возникает нечто третье, а именно метаязык, совмещающий в себе признаки двух языков.

Осуществляющий описание язык (в широком смысле) присутствует в метаязыке своим набором значений – в том числе грамматических (падежных, временных, видовых и т. д.), определяющим образом картирующих внешнюю реальность; но такие значения выводятся из их естественных отношений и переводятся в новые до сих пор не свойственные им сочетания. Какие же? Те, которые задает язык, подвергаемый описанию: «философская работа над материалом» (К. Флаш)<sup>65</sup>, манипуляции средневекового автора, осуществляемые с унаследованными им смыслами, ценностями. [Нужно сказать, что продуктивность такой сбойки: значений и чуждых им сочетаний, была хорошо известна средневековым философам. Взять, к примеру, знаменитую тавтологию Исх. 3,14: «Аз есмь <Тот>, Кто есмь» (Ego sum qui sum), самоназвание Божье, на синтаксическом разборе которого строилась теория «чистого акта». «Странное» сочетание относительного местоимения «кто» (qui) с глаголом «есмь» (sum), взятым в 1 л. ед. ч., вело к углубленной рефлексии устоявшихся грамматических категорий и их полному переосмыслению. При этом областью произвольного экспериментирования с языком была освобожденная от законов и ограничений тварного существования сфера трансцендентного.] Скажем несколько по-другому. Описывающий и описываемый языки присутствуют в результирующем метаязыке своей парадигматикой и синтагматикой соответственно. Но использование чужой

синтагматики не может не привести к сдвигам в области исходной парадигматики. Наши понятия («знак», «праведник», «реальность», «энергия», «действие» и проч.) не останутся прежними после того, как по отношению к ним будут последовательно применяться аналитические процедуры – вовсе не наши, но Экхарта и Паламы. Они – одни «на входе», и другие – «на выходе»: насквозь переопределенные, полностью реформированные. Они не только не принадлежат плоскости произвольных интерпретаций, но и вообще перестают быть субъективными и становятся объективны. Ведь структура этих понятий устанавливается не моей волей и не моим опытом (принадлежностью к той или иной культуре), как это было вначале, но независимыми от меня, чуждыми моим понятиям смысловыми контекстами. Объем производимого мной содержания гораздо больше моей субъективности, не сводится к ней, не может в качестве таковой отводиться и в известной мере претендует на обязательность. Такой феномен: порождение в недрах субъективности независимых от нее и неподвластных ей объективных структур, был прекрасно известен немецким теологам, прежде всего старшему современнику И. Экхарта Дитриху Фрайбергскому.

Среди сформулированных выше пунктов средний пункт – наиболее важный. Именно с ним связана вся надежда на то, что в стихии бесконечного произвола может быть возвращена некая виртуальная структура – текст исследования, отличающаяся не только объективной значимостью, но и обоснованной в себе жесткостью, известной свободой и сепаратностью по отношению к моей, его создателя и родителя, субъективности. (Но разве не так в нашем сознании устанавливаются структуры изучаемых



нами языков?) Ведь не в моей же, воспитанной и ограничившей себя воле, но в самом строении факта, его единой членораздельности, уже заложен неумолимый закон строения его интерпретации. Эти два строения суть одно: структура описываемого текста, пребывающая в субстрате текста описывающего – в своем ином и в форме своего инобытия – как в своем знаке и в являющем символе... Из сказанного выше вовсе не следует, что мои построения не могут критиковаться. Могут и должны, но не как субъективные, а как объективные, если в них не полно и смазано проявилась конфигурация факта. Значит, она не была проявлена мною – в смысле она не проявила себя посредством меня, я не дал ей возможности проявиться, обнаружить себя в ее знаке, в ее созданной мною интерпретации.

Из сказанного уясняется, почему исходной процедурой герменевтики, постулируемой Н.О. Гучинской и В.Н. Топоровым, является предельная деконцептуализация языка описания, что, конечно, в полной мере недостижимо в качестве результата, но может быть принято как рабочая установка. Родственную мистическому истощанию, имеющему своей целью принятие Бога, эту герменевтическую процедуру знал, согласно Топорову, уже И. Экхарт. Именно из нее напрямую следуют поэтические особенности его текстов на немецком языке: «Лучше говорить об особой “отзывчивости” таких текстов: как чувствительнейшая мембрана, лишенная всего, опустошенная от реального “положительного” смысла, они (если следовать ходу мыслей Экхарта) становятся тем “ничто” (“ничем”), которое открыто всему и все улавливает»<sup>66</sup>. И дальше об экхартовском слове: «Такое слово, как и мистическое переживание, всегда живо, бытийственно, зорко, но в то же время оно никогда не окончательно и всегда *in statu nascendi*, 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»<sup>67</sup>. Об этой сверхполной пустоте, этом ничто, все содержащем в себе, и этом «всемогущем бессилии»<sup>68</sup> учил и сам рейнский Мастер: «Здесь нет ни “до”, ни “потом”, тут всё сплошное “сейчас”, и в этом сейчас длящемся созерцании я обладаю всеми вещами»<sup>69</sup>.

Деконцептуализация языка описания состоит в сознательном изъятии всех без исключения предустановленных понятийных систем, а также аналитических методик, несущих в себе зачатки чуждой структурности. Ведь, как сказано выше, в единой членораздельности описываемого текста уже присутствует вся структурность (единство и дискретность), необходимая для построения языка исследования. Другая же попросту не нужна. Если мы приступим к независимому изучению тех или иных текстов, однако привлечем для их толкования систему понятий, разработанных ранее, то мы так интерпретируем эти тексты, что они (каковы бы ни были сами по себе) логично, как бы произвольно встроятся в выбранную и априорно принятую нами систему. Понятийность, разработанная некоторым N, приведет только к выводам этого N и ни к каким другим, при этом сохранится иллюзия независимости и самостоятельности интерпретации. Такая интерпретация, как и множество подобных ей, будет развивать не самостоятельное смысловое пространство – тождест-

венное пространство толкуемого текста и одновременно отличное от него, – но эксплуатировать пространство чужое, именно созданное N. Разворачивание подобных интерпретаций напоминает «бег по кругу» в рамках заданной системы понятий и терминов. Сколь бы активным ни был сбор фактов, пересмотр понятийности, установленной N, в таких условиях решительно невозможен. Таков механизм произвольных интерпретаций, из плоскости которых намерена выйти герменевтика Н.О. Гучинской и В.Н. Топорова. Как показывает современная практика, одной из наиболее жестких и экспансивных интерпретационных систем является так называемая «церковная традиция» толкования отеческих текстов. Это от противного доказано неудачным переводческим опытом самой же Гучинской, привлекая, по противоречию своим теоретическим принципам, для перевода – который, разумеется, также является толкованием – текстов И. Экхарта старославянские синтаксис и лексику.

В герменевтике, выстраиваемой на основе неоплатоновской теории знака, совпадают и становятся содержанием друг друга две, на первый взгляд, взаимоисключающие противоположности: предельная активность и предельная же пассивность. При этом под активностью следует понимать деятельное обеспечение упомянутых выше условий, необходимых для претерпевания и ничем не опосредованного восприятия значений толкуемого текста. Активность обнаруживает себя в формировании молчаливой, пустой и бессильной интенциональности, в которую закладываются «Sekundärliteratur» и научные традиции, в частности та, что главенствует в настоящее время. Ведь эта интенциональность не так проста. Во всяком случае, она, как учили и рейнские мастера, не состоит в самоуничтожении

воспринимающего субъекта и в лишении его какого бы то ни было качества. Другое дело, что ее скрытые, имплицитные принципы не становятся явными, эксплицитными и не превращаются в принятый а priori методологический инструментарий анализа. Для такого самоограничения также необходима активность. Эти частные активности подтверждают общее положение, что знака, при всей его не зависящей от нас объективности, не бывает вне познающего интеллекта. Ведь субсистенция, как было нами установлено при разборе экхартовского учения о знаке, — это такая объективная реальность, которая наличествует и актуализируется не иначе, как в ходе и форме субъективной деятельности, так что эта деятельность, оставаясь по своему существу субъективной, становится больше себя самое и не вполне подконтрольной себе, качественно перерождается, наполняясь объективным, не зависящим от нее содержанием.

Коротко говоря, постулируемая Гучинской и Топоровым герменевтика представляет собой произвольную и искреннюю инсценировку незнания. Я не подхожу к тексту, зная уже все наперед и желая в очередной раз актуализировать имеющиеся в моем распоряжении смыслы. «Нет, от знания надо обратиться к незнанию, но это незнание не должно проистекать от неведения... И твое незнание станет не недостатком, но твоим высшим достоинством»<sup>70</sup>.

К таким-то методологическим выводам подводит нас все творчество Экхарта и в первую очередь его публикуемые ниже парижские диспутации.

Перевод Парижских диспутаций I–V И. Экхарта выполнен по изд.: *Meister Eckhart. Die lateinischen Werke*: In 5 Bd. Stuttgart, 1936. Bd. 5. S. 29–83.

- <sup>1</sup> Соответственно «Wesensmetaphysik» и «Seinsmetaphysik». *Mojsisch B. Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit. Hamburg, 1983. S. 104.*
- <sup>2</sup> Ср.: *Meister Eckhart. Expositio Libri Sapientiae. P. 140: «Deus est esse purum et plenum» (LW II. S. 478, 7). Idem. Prologus generalis in opus tripartitum. P. 11: «Esse est deus» (LW I. S. 156, 11).*
- <sup>3</sup> Ср.: *Idem. Predigt 9: «Если мы возьмем Бога в бытии, то возьмем Его в Его преддверии, ибо бытие и есть то преддверие, в котором Бог проживает. А где же Он в Его храме, в котором Он осиян Своей святостью? Разум, вот что такое “храм Божий”. Нигде Бог не живет столь подлинным образом, как в Своем храме, – в разуме... Бог есть разум, который живет лишь в осознании себя самого, оставаясь только в себе, где его никогда ничто не касалось, ибо здесь он один в своей тишине. В осознании Себя Самого Бог сознает в Себе Самом Себя Самого» (DW I. S. 150, 1–7). (Майстер Экхарт. Речи наставления. Книга Божественного утешения. О человеке высокого рода. Об отрешенности. Проповеди / Пер., сопр. статья и коммент. М.Ю. Реутина. М., 2010. С. 116. – Далее в тексте: *Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди.*) Ср.: *Idem. Predigt 80: «Святой Григорий говорит, если бы в Боге что-то одно было благородней другого, будь так позволительно выразиться, то это было бы познанием. Ибо в познании Бог открывается Себе Самому, в познании перетекает Бог в Себя Самого, в познании изливается Бог во все вещи, в познании Бог сотворил всё. Если бы в Боге не было познания, то в Нем не могло бы быть и триничности, и не излилось бы никакое творение» (DW III. S. 379, 3–7).**
- <sup>4</sup> *Marguerite Porete. Le Mirouer des simples ames / Éd. par R. Guarnieri et P. Verdeyen. Turnholti, 1986. О влиянии богословия Маргариты Поретанской на Экхарта см.: *Ruh K.**

Meister Eckhart. Theologe. Prediger. Mystiker. München, 1989. S. 95–105.

<sup>5</sup>Соответственно: 1. «Utrum in deo sit idem esse et intelligere?» 2. «Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse?» 3. «Utrum laus dei in patria sit nobilior ejus dilectione in via?» 4. «Utrum aliquem motum esse sine termino implicet contradictionem?» 5. «Utrum in corpore Christi morientis in cruce remanserint formae elementorum?»

<sup>6</sup>*Meister Eckhart. Prologus generalis in opus tripartitum. P. 2. LW I. S. 148, 5–149, 1. (Майстер Экхарт. Об отрешенности / Пер., вступит. статья и коммент. М.Ю. Реутина. М.; СПб., 2001. С. 53.)*

<sup>7</sup>Документы по истории университетов Европы XII–XV вв. Воронеж, 1973. С. 107–109 (переиздание: Антология педагогической мысли христианского средневековья: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 206–208).

<sup>8</sup>Упоминания о теологических диспутах (с Гильомом из Шампо) и их краткие описания содержатся также в «Истории моих бедствий» П. Абеляра; см.: *Августин Аврелий. Исповедь. Петр Абеляр. История моих бедствий. М., 1992. С. 260–263.*

<sup>9</sup>Именно так диспутации размещены в издании Гейера (В. Geyer; LW V. S. 27–83), на основе которого сделаны предлагаемые ниже переводы. Хронологический порядок предложен в изд.: *Maître Eckhart à Paris: Une critique médiévale de l'ontothéologie: Les Questions parisiennes n° 1 et n° 2 d'Eckhart / Etudes, textes, trad. par E. Zum Brunn, Z. Kaluža, A. de Libera, P. Vignaux, E. Wéber. P., 1984. См. также: Meister Eckhart. Quaestiones Parisienses / Ed. A. Dondaine OP, Beitr. von R. Klibansky. Leipzig, 1936.*

<sup>10</sup>Gonsalvus Hispanus (ок. 1255–1313), в недалеком будущем (с 1304 г.) генерал францисканского ордена. В 1302–1303 гг.

Гонсальв – магистр «actu regens»; в эти годы его бакалавром был Иоанн Дунс Скот, возможно, лично присутствовавший на диспуте с Экхартом.

- <sup>11</sup> Эта точка зрения представлена в работе: *Perger M. von. Disputatio in Eckharts frühen Pariser Quästionen und als Predigtmotiv // Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen. В., 1997. S. 118.*
- <sup>12</sup> *Geyer B. Einleitung // LW V. S. 33.*
- <sup>13</sup> *Хорьков М.Л. Майстер Экхарт. Введение в философию великого рейнского мистика. М., 2003. С. 76.*
- <sup>14</sup> Обе версии опубликованы: *Gonsalvus Hispanus OFM. Quaestiones disputatae et de quodlibet / Ed. L. Amorós OFM. Florenz; Quaracchi, 1935. P. 100–112, 378–385.*
- <sup>15</sup> См. примеч. 2.
- <sup>16</sup> О францисканско-доминиканской полемике преимущественно в период до канонизации Фомы см.: *Ebeling H. Meister Eckharts Mystik. Studien zu den Geisteskämpfen um die Wende des 13. Jahrhunderts. Stuttgart, 1941 (Neudruck: Aalen, 1966).*
- <sup>17</sup> *Хорьков М.Л. Майстер Экхарт. Введение в философию великого рейнского мистика. С. 56–79. См. также: Реутин М.Ю. Учение о знаке в творчестве Майстера Экхарта // Вестник РГГУ. М., 2010. Серия «Философия. Социология». № 13. С. 174–185.*
- <sup>18</sup> *Meister Eckhart. Utrum in deo sit idem esse et intelligere? P. 7. LW V. S. 43, 14–44, 1.*
- <sup>19</sup> *Ibid. P. 10. LW V. S. 46, 2.*
- <sup>20</sup> *Idem. Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse? P. 10. LW V. S. 54, 1–5.*
- <sup>21</sup> *Ibid. P. 5. LW V. S. 51, 8–13.*
- <sup>22</sup> *Idem. Utrum in deo sit idem esse et intelligere? P. 7: «Imago in quantum huiusmodi est non ens, quia quanto magis consideras entitatem suam, tanto magis abducit a cognitione rei cuius est imago» (LW V. S. 43, 14–44, 2).*

- <sup>23</sup> *Ibid.* P. 9. LW V. S. 45, 13; P. 10. LW V. S. 46, 5–6.
- <sup>24</sup> *Idem.* Predigt 71: «Man muoz got nemen wîse âne wîse und wesen âne wesen, wan er enhât keine wîse» (DW III. S. 231, 1–2). (*Майстер Экхарт.* Трактаты. Проповеди. С. 185.)
- <sup>25</sup> *Idem.* Utrum laus dei in patria sit nobilior ejus dilectione in via? P. 10: “Intelligere in quantum huiusmodi est subsistens” (LW V. S. 60, 10).
- <sup>26</sup> *Неретина С.С.* Гильберт Порретанский: искусство именования // *Вопр. философии.* М., 1998. № 4. С. 94–104; *Гильберт Порретанский.* Комментарий к трактату Бозция «Против Евтихия и Нестория» // Там же. С. 105–120.
- <sup>27</sup> *Meister Eckhart.* Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse? P. 6. LW V. S. 52, 3–11.
- <sup>28</sup> *Ibid.* LW V. S. 52, 5.
- <sup>29</sup> *Idem.* Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem. P. 367. LW III. S. 311, 14–312, 7.
- <sup>30</sup> *Idem.* Sermo 50. P. 513: «non esset verum dicere quod viderem hominem sive colorem, nisi species coloris aut potius color ipse sub alio tamen esse vel potius sub alio modo idem esse esset in oculo» (LW IV. S. 430, 1–4). См. примеч. 87, ч. II монографии «“Христианский неоплатонизм” XIV века».
- <sup>31</sup> *Meister Eckhart.* Sermo 49/2. P. 510. LW IV. S. 425, 5–8. (*Майстер Экхарт.* Трактаты. Проповеди. С. 189.) См.: Liber de causis. § 14, S. 177, 7. [Die pseudo-aristotelische Schrift «Über das reine Gute», bekannt under dem Namen Liber de causis / Hrsg. von O. Vardenhewer. Freiburg (in Br.), 1961.] См. примеч. 51, ч. I монографии «“Христианский неоплатонизм” XIV века».
- <sup>32</sup> *Meister Eckhart.* Utrum in deo sit idem esse et intelligere? P. 12. LW V. S. 47, 15–48, 2.
- <sup>33</sup> *Ibid.* P. 6. LW V. S. 42, 8–43, 2. См. также примеч. 18 к переводу диспутации I.
- <sup>34</sup> См. примеч. 2.



- <sup>35</sup> *Meister Eckhart. Sermo 49/2. P. 509. LW IV. S. 424, 10–11. (Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди. С. 189.) См. также: Meister Eckhart. Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem. P. 23. LW III. S. 19, 5–6. См. примеч. 73, ч. I монографии «“Христианский неоплатонизм” XIV века».*
- <sup>36</sup> *Meister Eckhart. Predigt 63, DW III. S. 78, 6–11.*
- <sup>37</sup> *Idem. Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem. P. 23–27. LW III. S. 19, 3–21, 13.*
- <sup>38</sup> См. примеч. 2 и 34.
- <sup>39</sup> См. примеч. 35.
- <sup>40</sup> *Meister Eckhart. Sermo 49/2. P. 510. LW IV. S. 425, 1–2. (Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди. С. 189.) См. примеч. 72, ч. I монографии «“Христианский неоплатонизм” XIV века».*
- <sup>41</sup> *Seuse H. Das Buch der Wahrheit. Kap. 7. Sturlese, Blumrich, S. 60, 81. (Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди. С. 239.) См. примеч. 102, ч. I монографии «“Христианский неоплатонизм” XIV века».*
- <sup>42</sup> *Meister Eckhart. Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem. P. 14–22. LW III. S. 13, 1–19, 2.*
- <sup>43</sup> *Idem. Predigt 16 b: «...wan daz des andern bilde sol sîn, daz muoz von sîner natûre komen sîn und muoz von im geborn sîn und muoz im glich sîn» (DW I. S. 265, 6–8). (Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди. С. 140.)*
- <sup>44</sup> *Реутин М.Ю. Майстер Экхарт: в поисках «неведомого Бога» // Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди. С. 274–278, 326–327. См. примеч. 125, ч. II монографии «“Христианский неоплатонизм” XIV века».*
- <sup>45</sup> *Platon. Parménide // Oeuvres complètes. P., 1991. T. VIII, 1<sup>re</sup> partie. См. примеч. 58–62, ч. I монографии «“Христианский неоплатонизм” XIV века».*
- <sup>46</sup> *Meister Eckhart. Expositio Libri Exodi. P. 124: «species intentionalis» (LW II. S. 116, 5).*

- <sup>47</sup> *Idem*. Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem. P. 424: «Relativum proprium habet et suum non sibi esse nec ad se, sed sibi non esse, alii esse et alius esse et ad alterum esse. Propter quod quo magis non suum, tanto magis suum, et quo magis suum, tanto minus suum. Sibi enim esse et suum esse est sibi non esse, sed alius esse» (LW III. S. 360, 9–13).
- <sup>48</sup> *Idem*. Expositio Libri Exodi. P. 125: «Intentio sive similitudo non est ad esse nec propter esse, sed ad cognoscere et propter cognoscere et videre» (LW II. S. 116, 12–13).
- <sup>49</sup> К наиболее частым названиям, которые И. Экхарт дает сущности души, относятся: «ein kraft», «ein huote», «ein lieht», «ein vünkelîn», «niht», «munt der sêle», «vünkelîn der redelicheit»; «scintilla rationis», «abditum (apex, acumen) mentis», «synderesis», «essentia animae», «supremum animae», «lumen», «aliquid», «castellum», «virtus», «custioda» и т. д.
- <sup>50</sup> *Meister Eckhart*. Predigt 16 b: «Swenne daz antlite geworfen wirt vür den spiegel, sô muoz daz antlite dar inne erbildet werden, ez welle oder enwelle. Aber diu natûre erbildet sich niht in daz bilde des spiegels, mêr: der munt und diu nase und diu ougen und alliu diu gestaltnisse des antlites daz erbildet sich in dem spiegel» (DW I. S. 266, 2–5). (*Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. С. 141.)
- <sup>51</sup> *Ibid.*: «Aber daz hât got im aleine behalten, swâ er sich inne erbildet, daz er dâ sîne natûre und allez, daz er ist und geleisten mac, zemâle dar inne erbildet obe dem willen» (DW I. S. 266, 5–7). (*Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. С. 141.)
- <sup>52</sup> *Ibid.*: «Gotes natûre ist daz, daz er sich gibet einer ieglichen guoten sêle, und der sêle natûre ist daz, daz si got enpfæhet... Dâ treget diu sêle daz götliche bilde und ist gote glîch» (DW I. S. 265, 1–4). (*Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. С. 140.)
- <sup>53</sup> *Ibid.*: «Diz ist ein natiurlich bilde gotes, daz got in alle sêlen natiurliche gedrucket hât» (DW I. S. 268, 11–12). (*Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. С. 141.)

- <sup>54</sup> Ibid.: «Nû enmac ich niht mêr gegeben dem bilde; gæbe aber ich im iht mêr, sô müeste ez got selber sîn, und des enist niht, wan sô enwære got niht got» (DW I. S. 268, 12–14). (*Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. С. 141.)
- <sup>55</sup> Ibid.: «Ir vrâget dicke, wie ir leben sült. Daz sult ir hie merken mit vlize. Ze glîcher wîs, als hie gesprochen ist von dem bilde, sich, alsus soltû leben» (DW I. S. 271, 1–2). (*Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. С. 142.)
- <sup>56</sup> Ibid.: «Her umbe enist ez sîn selbes niht und enist im selber niht, sunder ez ist eigenlîche des, des bilde ez ist und ist im alzemâle, und von dem nimet ez sîn wesen und ist daz selbe wesen» (DW I. S. 269, 6–8). (*Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. С. 141–142.)
- <sup>57</sup> Гучинская Н.О. Мистическое богословие мастера Экхарта // Мастер Экхарт. Избранные проповеди и трактаты. СПб., 2001. С. 6–39.
- <sup>58</sup> Топоров В.Н. Мейстер Экхарт-художник и «ареопагитическое» наследство // Символ. Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. Париж; М., 2007. № 51. С. 132–133.
- <sup>59</sup> Nix U. Der Mystische Wortschatz Meister Eckharts im Lichte der energetischen Sprachbetrachtung. Düsseldorf, 1963; Haug W. Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens // Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984. Stuttgart, 1986. S. 494–508; Haas A.M. Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik. Freiburg / Schweiz, 1979.
- <sup>60</sup> Meister Eckhart. Predigt 11: «Disiu dinc müezent iemer ûz, sol got in» (DW I. S. 178, 11–179, 1). (*Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. С. 124.)
- <sup>61</sup> Топоров В.Н. Мейстер Экхарт-художник и «ареопагитическое» наследство. С. 145.

- <sup>62</sup> *Meister Eckhart*. Predigt 77. DW III. S. 335, 8–336, 6.
- <sup>63</sup> *Фрейдберг О.М.* Миф и литература древности. М., 1978. С. 13–14.
- <sup>64</sup> *Meister Eckhart*. Die rede der underscheidung. Kap. 23: «[Wan ie der grunt tiefer ist und niderr, ie ouch die erhœhung und diu hœhe hœher und unmæziger ist, und] ie der brunne tiefer ist, ie er ouch hœher ist; diu hœhe und diu tiefe ist einez» (DW V. S. 293, 6–294, 1). (*Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. С. 36.)
- <sup>65</sup> См. примеч. 26, ч. I монографии «“Христианский неоплатонизм” XIV века».
- <sup>66</sup> *Топоров В.Н.* Мейстер Экхарт-художник и «ареопагитическое» наследство. С. 156.
- <sup>67</sup> Там же. С. 158.
- <sup>68</sup> *Haas A.M.* Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik. S. 29.
- <sup>69</sup> *Meister Eckhart*. Predigt 24: «Dâ enist noch vor noch nâch, ez ist dâ allez gegenwertic; und in disem gegenwertigen anesehenne hân ich alliu dinc besezzen» (DW I. S. 423, 6–8). (*Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. С. 169.)
- <sup>70</sup> *Idem*. Predigt 2 (Pf.): «Man sol hie komen in ein überformet wizzen, noch diz unwizzen ensol niht komen von unwizzen, mêt: von wizzenne sol man komen in ein unwizzen... Und alsus enist dîn unwizzen niht ein gebreste sunder dîn oberstiu vollekomenheit, unde dîn liden [gotes] ist alsus dîn oberste werk». S. 15, 5–16, 6.

*Парижская диспутация I*  
Тождественны ли в Боге бытие и познание?

**п. 1**

Надлежит сказать, что тождественны в соответствии с положением вещей, а возможно, в соответствии с положением вещей и с представлениями [о нем]<sup>1</sup>.

Сначала приведу доказательства, которые у меня под рукой. Пять содержатся в «Сумме против яичников»<sup>2</sup>, а шестое – в части I<sup>3</sup>, и все основаны на том, что Бог – первый и простой. Ибо ничто не может быть первым, если оно не просто.

Первый способ [доказательства] таков. Познание есть действие, остающееся внутри. Что бы ни обреталось в первом, то первым и будет. Потому Бог есть само Его познание и есть также Его бытие. Посему и т. д.

Во-вторых, в Боге нет акциденций<sup>4</sup>. Следовательно, бытие и сущность в Боге тождественны. И вот, поскольку познание Божье – это именно то, что есть Бог и Его сущность, постольку и т. д.

В-третьих, нет ничего благородней, чем первое. Но бодрствование души является вторым действием по отношению ко сну, и оно благородней первого действия. Стало быть, познание есть само бытие Божье<sup>5</sup>.

В-четвертых, в Боге нет никакой пассивной способности, а таковая была бы, не будь в Боге бытие и познание тождественны.

В-пятых, всякая вещь существует ради своего действия. Посему, если познание было бы чем-нибудь отличным от бытия Бога, то было бы можно задать самому Богу цель, отличную от Него и от того, что Он есть. Но такое невозможно, ибо цель есть причина<sup>6</sup>, для первого же нельзя указать причины. Далее, первое – бесконечно, но бесконечное не имеет конца [цели].

Шестое: познание относится к зрительному образу<sup>7</sup> так, как бытие относится к сущности. Божественная сущность занимает место зрительного образа. Тогда, в силу того, что бытие в Боге – это то же, что сущность, все указанные вещи в Нем совершенно тождественны.

Ну а теперь я покажу это способом, который развивал в другом месте. Хотя «человек» и «разумный» подразумевают друг друга, однако [не скажем]: разумный – стало быть, человек, но [скажем] скорей: человек – значит, разумный<sup>8</sup>. И не вызывает сомнений, что если бытие совершенно, то посредством него дано все: и жизнь, и познание, а также всякое действие. [К бытию] ничего другого не надобно прибавлять, чтобы получить всякое действие. Ведь если огонь посредством формы своей способен на все – как быть, так и греть, – то к форме огня, через которую он на все это способен, нет нужды что-то приделывать или примешивать. Поскольку же бытие в Боге – наилучшее и всесовершенное, первое действие и совершенство всего, исполнение всякого действия,

без какого все есть ничто, постольку Бог все творит посредством Своего бытия – как внутри, в Божестве, так и снаружи, в творениях, впрочем, то и другое особым путем. Так-то в Боге само бытие есть само <познание>, ведь Он действует и познает через само бытие.

#### п. 4

В-третьих, я покажу, что теперь мне не кажется, что Бог познает потому, что существует, а кажется, что существует потому, что познает, в том смысле, что Бог есть разум и познание, и само познание есть основа Его бытия. Ведь в Ин. 1 говорится: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог»<sup>9</sup>. Не сказал же Евангелист: «В начале было Сущее, и Сущим был Бог». Но слово, как таковое во всей своей полноте, относится к разуму, и оно там пребывает как изрекающее и изрекаемое, но не как некое [из бытия и разума] смешанное бытие или сущее. Спаситель также глаголет в Ин. 14: «Аз есмь Истина»<sup>10</sup>. Истина принадлежит разуму, привнося или заключая в себе отношение. А отношение берет все свое бытие от души и как таковое является действительной категорией, как и время. Хотя время берет свое бытие от души, оно все-таки есть вид количества, т. е. действительной категории<sup>11</sup>. Итак, «Аз есмь Истина». Сии слова толкует Августин в кн. VIII «О Троице», гл. 2. И [из его толкования] вытекает, что истина, как и слово, относится к разуму<sup>12</sup>.

После приведенных выше слов в Ин. 1 следует: «Все чрез Него начало быть», и сие подобает читать так: «Все, чрез Него начавшее быть, есть»<sup>13</sup>, так что возникшему только затем прилагается его бытие. Потому-то и говорит автор книги «О причинах»: «Первым из тварного

является бытие»<sup>14</sup>. Как только мы приблизимся к бытию, мы приблизимся к твари. И поэтому бытие имеет, прежде всего, содержание<sup>15</sup> тварного. Вот почему иные говорят, что в творении бытие взирает на Бога лишь как на содетельную причину, сущность же взирает на Него как на причину формальную<sup>16</sup>. Принадлежащая разуму Мудрость не имеет содержания тварного. Но если скажут, что это не так, ведь в Сир. 24 говорится: «От начала и прежде века сотворена Аз», то «сотворена» можно бы истолковать и в смысле «порождена». Но я толкую это по-другому: «От начала и прежде сотворения века есмь Аз»<sup>17</sup>. Потому-то Бог – Творец и нетварный – есть разум и познание, а не сущее либо бытие.

#### п. 5

Дабы сие показать, я принимаю, во-первых, что познание выше бытия и относится к другому уровню.

Мы все говорим, что дело природы – это дело разумного существа. Поэтому все, что движется, разумно, или возводится к разумному существу, каковым оно в своем движении управляется. Ибо сущности, имеющие разумение, совершенней его не имеющих. Да и в самом становлении несовершенное занимает первое место, так что постижение пребывает в разуме и разумной сущности как в высшей и совершеннейшей. Стало быть, познание выше бытия.

#### п. 6

Но вот некоторые говорят, что бытие, жизнь и познание могут быть созерцаемы двояким путем: сами по себе, так что сначала стоит бытие, далее – жизнь, а уж на третьем месте – познание, или в соответствии с тем,



кто в них участвует, и поэтому сначала стоит познание, потом – жизнь, а бытие занимает третье место<sup>18</sup>.

Но я придерживаюсь прямо противоположного мнения, ведь «В начале было Слово», которое вполне принадлежит разуму. Так что как раз познание занимает первое место среди совершенств, а затем идет сущее или бытие.

#### п. 7

Во-вторых, я принимаю, что само познание и принадлежащее разуму, относятся к иному уровню, чем само бытие. Ибо в кн. III «Метафизики» сказано, что в математике нет ни цели, ни блага<sup>19</sup> и, как следствие, бытия, потому что бытие и благо тождественны. А в кн. VI «Метафизики» говорится: благо и зло обретаются в вещах, а истинное и ложное – в душе<sup>20</sup>. Поэтому там же указано, что истинное, каковое пребывает в душе, не является сущим, как не является сущим и то, что по акциденции<sup>21</sup>. Сие не причисляется к сущему, ибо не имеет причины, как сказано там же<sup>22</sup>.

Итак, сущее в душе, поскольку оно пребывает в душе, не обладает содержанием сущего; в этом смысле оно противостоит бытию. Да и образ как таковой не является сущим, ведь чем пристальней присматриваешься к его вещественному составу, тем больше он отвлекает от созерцания вещи, чьей он является образом. Также, как я когда-то сказал<sup>23</sup>, если бы зрительный образ, который обретается в душе, имел содержание сущего, то вещь, образом которой является он, не могла бы быть познана посредством него. Ибо если бы образ имел содержание сущего, то он бы как таковой вел к созерцанию себя самое, уводя от созерцания вещи, зрительным образом которой является он.

Стало быть, то, что относится к разуму, как таковое — не сущее. Ибо мы способны помыслить нечто такое, чего Бог сделать не может, к примеру, способны помышлять об огне, не думая о его жаре. Но Бог сделать не может, чтобы огонь был, однако не грел.

## п. 8

В-третьих, я допускаю, что в сем вопросе [нам] не хватает воображения. Ибо наше знание и знание Бога различаются: знание Бога есть причина вещей, а наше знание обусловлено вещами<sup>24</sup>. Поэтому, тогда как наше знание есть отпадение от сущего, каковым оно обусловлено, само сущее на том же основании есть отпадение от знания Бога. Вот отчего все, что есть в Боге, — выше самого бытия, будучи в полной мере познанием.

Исходя из сказанного, я покажу, что в Боге нет ни сущего, ни бытия, ибо ничто не может присутствовать в причине и обусловленном ею сущностным образом<sup>25</sup>, если причина является истинной причиной. Бог же есть причина всякого бытия. Значит, бытия нет сущностным образом в Боге. И если ты хочешь познание называть бытием, то я ничего не имею против того. И все-таки я утверждаю: если в Боге присутствует нечто, что ты хочешь назвать бытием, то сие подобает ему лишь посредством познания.

## п. 9

Дальше: принцип никогда не является тем, что изведено из этого принципа, как точка ни в коей мере не является линией. И посему, поскольку Бог является принципом, а именно или самого бытия, или сущего, постольку Бог не является сущим или бытием твари. Все, что обретается в

твари, обретается в Боге не иначе, как в своей причине, не присутствуя в Нем сущностным образом. Потому-то бытие, хотя оно и подобает творениям, присутствует в Боге лишь как в причине и является в Нем не бытием, а чистотой бытия. Это как если кто-то, кто захочет остаться сокрытым, не желая себя называть, будучи спрошен в ночи: «Кто ты?», ответит: «Аз есмь [тот], Кто есмь», так и Господь сказал, желая приоткрыть чистоту Своего бытия: «Аз есмь [тот], Кто есмь». Не просто сказал: «Аз есмь», но и прибавил: «Кто есмь». Вот почему Богу не приличествует бытие, если только ты не захочешь такую чистоту называть бытием.

#### п. 10

Дальше: камень в возможности – это не камень. И камень в причине своей – это не камень. А значит, и сущее в своей причине – это не сущее. Поскольку же Бог есть всеобщая причина сущего, то ничто, что присутствует в Боге, не имеет содержания сущего, но имеет содержание разума и самого познания. Но такому содержанию не подобает иметь причину, как содержанию сущего подобает быть обусловленным. В самом познании, как в высшей причине всего, все содержится в силе<sup>26</sup>.

#### п. 11

Далее: в вещах, именуемых по аналогии, – то, что находится в одном из членов аналогии, сущностным образом не пребывает в другом. Как здоровье сущностным образом обретается только в живом существе. В пище же и в моче его не больше, чем в камне<sup>27</sup>. А значит, в силу того, что все обусловленное как таковое является в собственном смысле сущим, то Бог как Таковой не является в

собственном смысле<sup>28</sup> сущим. И поскольку акциденции, как я как-то сказал, получают имена по своему соотношению с сущностью, каковая в собственном смысле является сущей и каковой бытие подобает в собственном смысле, то акциденции не являются сущими, а равно и не сообщают бытия оной сущности. Акциденция есть не что иное, как количество либо качество, и она сообщает бытие *такое-то* по количеству и *такое-то* по качеству: пространное, протяженное или краткое, белое или черное, но не сообщает бытия и не является сущей.

Также не имеет значения, когда говорят: [акциденция] возникает некоторым образом, значит, и сущим она является некоторым образом. Отвечу: она не возникает, но не возникает и некоторым образом. Ибо я был научен, что возникновение как таковое имеет место тогда, когда из субстанции, формально менее определенной, возникает субстанция, формально более определенная, в противном же случае, перед нами – возникновение в некотором смысле<sup>29</sup>. Ну, а если что-то меняется только акцидентально, в области привходящего, то, как меня научили, речь идет не о возникновении, хотя бы и некоторым образом, но об изменении<sup>30</sup>. Я не отказываю акциденциям в том, что им свойственно, но и не хочу приписывать того, что им не свойственно.

## п. 12

И вот, я утверждаю, что Богу не подобает бытия и что Он не является сущим, но является чем-то высшим, нежели сущее. Ведь и Аристотель говорит, что зрение должно быть лишено всякого цвета, дабы различать любые цвета, и что разум не может определяться формами, сущими в природе, дабы познавать любые [из них]<sup>31</sup>. Поэтому я Самому Богу отказываю в бытии как таковом и подобном,

дабы Ему быть причиной всяческого бытия и содержать в Себе заранее все. Так что Бог не лишается ничего из того, что Ему подобает, но лишается только того, <что Ему не подобает>. Оное отрицание, согласно Дамаскину, кн. I, содержат по отношению к Богу наивысшее утверждение<sup>2</sup>. Еще раз: я не отнимаю у Бога ничего из того, что Ему свойственно по природе. Ибо я утверждаю, что Бог, будучи корнем и причиной всего, все предымеет в Себе<sup>3</sup> в чистоте, полноте, совершенстве – преизобилующим и наиболее полным. Это-то Он и хотел сказать, когда говорил: «Аз есмь [тот], Кто есмь».

Экард.

<sup>1</sup> В оригинале: «idem re, et forsan re et ratione» (LW V. S. 37, 4). *Thomas Aquinas*. *Summa theologiae*. I, q. 26, art. 2: «...in deo autem non est aliud esse et intelligere secundum rem, sed tantum secundum intelligentiae rationem».

<sup>2</sup> *Idem*. *Summa contra Gentiles*. I, cap. 45: «Quod intelligere dei est sua essentia».

<sup>3</sup> *Idem*. *Summa theologiae*. I, q. 14, art. 4: «Utrum ipsum intelligere dei sit eius substantia?»

<sup>4</sup> В оригинале: «...in deo non est accidens» (LW V. S. 38, 1). Акциденция (*accidens*, *συμβεβηκός*) – временное, случайно изменчивое, несущественное свойство вещи (в отличие от существенного, субстанциального), которое может быть изъято без изменения ее сущности. Акциденция характеризует (прежде всего в «Физике» и «Метафизике» Аристотеля) тот или иной способ, которым проявляет себя сущность вещи, либо то, что происходит с сущностью вещи случайным образом, по совпадению.

- <sup>5</sup> Здесь «познание» приравнивается к «бодрствованию души», т. е. «второму действию». Оно, по-видимому, выше «бытия», «сна», «первого» и исходного действия. Но так как, по определению, «нет ничего благородней, чем первое», то мы вынуждены придти к тождеству познания и бытия в Боге. Ср.: *Аристотель*. О душе. II, гл. 1 (412 а): «В силу наличия души имеются и сон, и бодрствование, причем бодрствование сходно с деятельностью созерцания, сон же – с обладанием, но без действования» (*Аристотель*. Соч.: В 4 т. М., 1976–1983. Т. I. С. 395).
- <sup>6</sup> В оригинале: «finis est causa» (LW V. S. 39, 1). Здесь речь идет о так называемой «объективной телеологии». «Целевая причина сводится к формальной причине, или к “форме”... Всякий процесс есть процесс, движущийся к некоторой цели... Для предметов цель, к которой они стремятся, есть не что иное, как действительность, существующая в них возможность. Так, можно рассматривать рождение человека как осуществление понятия о человеке. Это понятие коренится в качестве возможности в “материи”, или в веществе, из которого состоит человек» (*Асмус В.Ф.* Античная философия. М., 1976. С. 281).
- <sup>7</sup> В оригинале: «species» (LW V. S. 39, 3–4). Помимо иных значений: «внешность», «наружность», «изображение», «вид» и «образ». См. предисловие к переводам.
- <sup>8</sup> *Meister Eckhart*. *Expositio Libri Genesis*. P. 188: «Видовым свойством человека, на основе которого он и именуется человеком, является его расположенность к познанию. Познание управляется разумом, или интеллектом, достигая в нем совершенства» (LW I. S. 332, 5–7). (*Майстер Экхарт*. Об отрешенности / Пер., вступит. статья и коммент. М.Ю. Реутина. М.; СПб., 2001. С. 126.)
- <sup>9</sup> Ин. 1, 1.

<sup>10</sup>Ин. 14, 6: «Аз есмь путь и истина и жизнь».

<sup>11</sup>Ср.: *Аристотель*. Категории. Гл. 4 (1 b – 2 a) (*Аристотель*. Соч. Т. II. С. 55); Гл. 6 (4 b – 6 a) (Там же. С. 62–66). Тезис, восходящий к теории «активного интеллекта» доминиканца Дитриха Фрайбергского. Согласно теории Дитриха, человеческий разум (*intellectus*) *не создает* тварный мир (что, естественно, является прерогативой Творца), но *конституирует* его, причем результаты этого конституирования имеют не субъективный, а объективный характер. Поэтому каждый из таких результатов называется «действительной категорией» (*praedicamentum reale*). Среди подобных категорий: *справа, слева, перед и за* (пространство), *до и после* (время), *знак*, имеющий место в реальности не сам по себе, но поскольку есть конституирующий его интеллект... По Дитриху, конституирование тварного мира завершает и венчает собой его сотворение Богом. Теория «активного интеллекта» явилась результатом усвоения латинской схоластикой XIII в. арабских (Авиценна, Аверроэс) и еврейских (Маймонид) богословских систем.

<sup>12</sup>*Augustinus*. De trinitate. VIII, cap. 2, p. 3 (PL 42, 948–949).

<sup>13</sup>Ин. 1, 3. В оригинале соответственно: «*Omnia per ipsum facta sunt*» и «*Omnia, per ipsum facta, sunt*» (LW V. S. 41, 4–5).

<sup>14</sup>*Liber de causis*. § 4. S. 166, 19.

<sup>15</sup>В оригинале: «*rationem creabilis*» (LW V. S. 41, 8). Основные значения: точка зрения, принцип, образ, план, способ, метод, прием и пр. Здесь и далее переводится как «содержание», так как только данное значение удовлетворяет всем контекстам.

<sup>16</sup>В частности: Готфрид из Фонтенуа. *Godefridus de Fontibus*. Quodlibet. VIII, q. 3 (*Godefridus de Fontibus*. Quodlibet / Ed. par I. Hoffmans. Louvain, 1924. Т. 4/1. P. 35).

- <sup>17</sup> Сир. 24, 10; Синодальный пер.: «Прежде века от начала Он произвел меня». В оригинале соответственно: «ab initio et ante saecula creata sum» и «“ab initio et ante saecula creata” “sum”» (LW V. S. 41, 11–13).
- <sup>18</sup> «Двоякий путь» соотношения бытия, жизни, мышления рассмотрен Экхартом также в «Толковании на Евангелие от Иоанна» (п. 63) и проп. 8 (DW I. S. 129, 8–130, 3). Согласно первому, абстрактному, пути последовательного включения, бытие занимает высшую позицию. В качестве наиболее широкого оно включает в себя жизнь, а жизнь, в свою очередь, объемлет мышление. В соответствии же со вторым, конкретным, путем последовательного соучастия, когда рассматриваются не всеобщие категории, но отдельные индивиды, за мыслящим закреплено первое место, ведь сущее участвует в живом, а живое – в разумном.
- <sup>19</sup> *Аристотель*. Метафизика. III, гл. 2 (996 а): «математическое... искусство совершенно не принимает во внимание хорошее и дурное» (*Аристотель*. Соч. Т. I. С. 102).
- <sup>20</sup> *Аристотель*. Метафизика. VI, гл. 3 (1027 б): «Ведь ложное и истинное не находятся в вещах, так чтобы благо, например, было истинным, а зло непременно ложным, а имеются в [рассуждающей] мысли» (*Аристотель*. Соч. Т. I. С. 186).
- <sup>21</sup> Там же. Гл. 2 (1026 а–б): «А так как о сущем вообще говорится в различных значениях, из которых одно – это сущее в смысле привходящего, другое – сущее в смысле истины (и не-сущее в смысле ложного)... то прежде всего следует сказать о сущем в смысле привходящего, что о нем нет никакого учения»... «привходящее есть как бы одно лишь наименование» (*Аристотель*. Соч. Т. I. С. 182–183).
- <sup>22</sup> Там же (1027 а) (*Аристотель*. Соч. Т. I. С. 184).
- <sup>23</sup> *Meister Eckhart*. Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse? P. 6. LW V. S. 52, 3–11.



- <sup>24</sup> Ср.: *Idem*. *Expositio Libri Genesis*. P. 8: «Наше действие, как и знание, берет свое происхождение в вещах, и поэтому зависит от них и изменяется с ними. Наоборот, сами вещи имеют происхождение в знании Бога и зависят от него. Посему Бог в Своем знании не изменяется, но вещи в качестве последующих изменяются» (LW I. S. 192, 3–6). (*Майстер Экхарт*. Об отрешенности. С. 66.) Ср.: *Averroes*. *Metaphysica*. XII, comment. 51. P. 158/1. (*Aristotelis Stagiritae Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome*. Venetiis, 1552. T. VII.) *Thomas Aquinas*. *Summa theologiae*. I, q. 14, art. 8.
- <sup>25</sup> В оригинале: «formaliter» (LW V. S. 45, 1). Здесь и далее (если специально не оговорено) переводится как «сущностным образом», так как только данное значение удовлетворяет всем контекстам.
- <sup>26</sup> В оригинале: «in virtute» (LW V. S. 46, 5–6).
- <sup>27</sup> Подробней см.: *Meister Eckhart*. *Sermones et Lectiones super Ecclesiastici*. L. II, cap. 24, p. 52–53: «Должно обратить внимание на различие трех: “соименного, одноименного и аналогического символов. Ибо одноименные символы отличаются посредством обозначаемых [ими] различных вещей, соименные – посредством различных определений вещи, аналогические” же не различаются ни посредством вещей, ни посредством определений вещей, а различаются только “посредством способов [существования]” одной и той же вещи. Есть, скажем, одно и то же здоровье, какое находится в одушевленном существе. И оно, не иное, присутствует в еде и моче таким образом, что здоровья как здоровья в еде и моче попросту нет. Его там не больше, чем в камне. Но моча именуется здоровой лишь потому, что она обозначает то единое здоровье, которое пребывает в животном, как венюк означает вино, ничего не имея в себе

от вина. *А вот* о сущем или бытии и всяком совершенстве, наиболее общем, как то бытии, едином, истинном, благом, свете, праведности и подобном, говорится по отношению к Богу и тварным вещам аналогическим образом. Из этого следует, что благостыня, праведность и подобное им [в творении] имеют свою добротность полностью от кого-то извне, с кем они находятся в аналогической связи, а именно Бога». «Находящееся в аналогической зависимости от другого не имеет в себе положительным и укорененным образом ничего от той формы, на которой основана аналогическая связь. Но вот, все сотворенное сущее аналогически связано с Богом в бытии, праведности и благостыне. Посему все сотворенное сущее имеет от Бога и в Боге, а не в себе самом, сотворенном сущем, положительным и укорененным образом бытие, жизнь и мышление. И так оно всегда вкушает пищу, ибо изведено и сотворено и, однако, всегда голодает, ибо никогда не существует из себя, но от другого» (LW II. S. 280, 5–282, 6). См. также: *Idem*. *Expositio Libri Genesis*. P. 128. LW I. S. 282, 10–283, 6. (*Майстер Экхарт*. Об отрешенности. С. 104.) *Processus contra Mag. Echardum*. I, p. 29. LW V. S. 210, 3–11. (Там же. С. 232.) *Аристотель*. *Метафизика*. IV, гл. 2 (1003 b) (*Аристотель*. Соч. Т. I. С. 119). *Thomas Aquinas*. *Summa theologiae*. I, q. 16, art. 6.

<sup>28</sup> В оригинале: «formaliter» (LW V. S. 46, 10).

<sup>29</sup> В оригинале: «secundum quid» (LW V. S. 47, 6–13), что предлагается переводить как: «in einem eingeschränkten Sinne».

<sup>30</sup> Здесь Экхарт коротко излагает основные идеи аристотелевского трактата «О возникновении и уничтожении».

<sup>31</sup> *Аристотель*. *О душе*. II, гл. 7 (418 b): «То, что способно воспринимать цвет, само бесцветно, а то, что воспринимает звук, само беззвучно. Бесцветны же прозрачное, неви-

димое или еле видимое, каким представляется темное» (*Аристотель*. Соч. Т. I. С. 409); III, гл. 4 (429 а): «Душа есть местонахождение форм, с той оговоркой, что не вся душа, а мыслящая часть, и имеет формы не в действительности, а в возможности» (Там же. С. 433–434).

<sup>32</sup> *Ἰω. Δαμασκηνοῦ Ἑκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*. I, сар. 4. Kotter, S. 12–13.

<sup>33</sup> Ср.: *Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης*. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. V, § 4: «И существует Суший Бог, ... все бытие содержа в Себе и предымея» (Suchla, S. 183, 4–5).

*Парижская диспутация II*  
Является ли познание ангела,  
ибо оно означает деятельность,  
его бытием?

**п. 1**

Я говорю, что нет.

Некоторые в этой связи правильно замечают<sup>1</sup>: всякое действие либо переходит на свой объект, либо остается внутри. Но бытие не представляет собой переходного действия, ведь такое действие обращено вовне, бытие же обращено вовнутрь. Но бытие не является и остающимся действием, вроде познания или восприятия, ведь такое действие бесконечно, [а именно] либо в собственном смысле, как познание, либо в некотором смысле, как восприятие. А бытие ограничено, определено родом и видом.

Однако я покажу это другими способами.

**п. 2**

Первый таков: разум, в качестве разума, есть ничто из того, что он познает. Необходимо, чтобы он был «несмешанным» и «не имеющим ни с чем ничего общего», дабы все познавать, как говорится в кн. III «О душе»<sup>2</sup>. Так, зрение должно быть лишено всякого цвета, дабы различать любые цвета<sup>3</sup>. Значит, если разум, в качестве разума, – это ничто, то и познание как следствие не будет тем или иным бытием.

**п. 3**

Далее: [пассивное] действие и способность, в качестве способности, имеют свое бытие от объекта, ибо объект –

как субъект<sup>4</sup>. Но субъект сообщает бытие [только] тому, чему он субъект. Так и объект даст бытие [только] тому, для чего он объект, то есть способности и [пассивному] действию. Но объект пребывает снаружи, а бытие [о котором следует речь] – нечто внутри. Значит, познание, а оно – от объекта, и способность как таковая не являются тем или иным бытием и не несут в себе какого-то бытия.

#### п. 4

Далее: образ – это принцип воспринимающего или познающего действия<sup>5</sup>. Но образ не есть так или иначе сущее. Стало быть, познание и восприятие тоже не будут так или иначе сущим, ведь [пассивное] действие несет не больше в себе вещества<sup>6</sup>, чем форма или образ, каковой является принципом [этого] действия. Ну а то, что образ, он же есть принцип самого познания, не относится к так или иначе сущему, докажу я вот как. Сущее в душе противоположно сущему, которое делится на десять категорий, субстанции и акциденции, как явствует из кн. VI «Метафизики»<sup>7</sup>. Но противоположное субстанции и акциденции не является сущим. Стало быть, сущее в душе – это не сущее. Образ же есть сущее в душе. Посему и т. д.

#### п. 5

Далее: если образ есть сущее, то он – акциденция, ибо он – не субстанция. Но образ не есть акциденция, поскольку акциденция имеет субъект, от которого она получает свое бытие. Образ же имеет объект, а не субъект, так как место и субъект различаются. Образ обретается в душе не как в субъекте, но как в месте. Душа – этоместилище образов, хотя и не вся, а лишь разум<sup>8</sup>. Но если

образ имел бы субъект, то, очевидно, ее субъектом была бы душа. Посему образ не является сущим.

## п. 6

Дальше: если бы образ либо познавательный акт были бы сущими, то они были бы постижимы для твари, а это не так.

Дальше: если бы образ человека был сущим, то он был бы тем сущим, которое является человеком, либо тем сущим, которое не является человеком. Но образ, вполне очевидно, не есть сущее, которое является человеком. Но он – и не сущее, которое не является человеком, ибо в этом случае он не был бы принципом познания человека<sup>9</sup>. Следовательно, образ – это не сущее. Ведь целесообразная вещь делается в соответствии с целью<sup>10</sup>. Потому-то пила, приспособленная для пиления, не делается из разного материала для короля и для плотника. Поскольку цель образа – предъявление вещей интеллекту, ему надо быть таким, чтобы предъявлять вещи как можно лучше. Но он предъявит их лучше, если будет не сущим, нежели сущим. Напротив, если бы образ был сущим, то он мешал бы предъявлению [вещи]. Посему образ – не сущее, если только не скажешь, что он – [нечто] сущее в душе.

В противоположность этому, знание является качеством и истинно, хотя только потенциально, сущим, ведь знание – сущее, которое называется «хабитус»<sup>11</sup>. Вот почему знание относится больше к субъекту, он же есть нечто внутри. А разум и образ относятся больше к объекту, он же есть нечто снаружи. И поскольку бытие – это что-то внутреннее, то разум и образ не обладают никаким бытием.

Далее: разум, в качестве разума, – не здесь, не теперь, не то или это. Напротив, все сущее или всякое бытие определено родом и видом. Значит, разум как таковой не есть какое-то сущее и не имеет какого-то бытия. Посему познанию он также не сообщает того, чтобы ему быть некоторым бытием, ведь действие имеет бытия не больше, а меньше, чем действующий.

Ну а если ты скажешь: коли разум – не здесь, не теперь, не то и не это, то он – просто-напросто ничто, тогда я отвечу: разум – это природная способность души. Потому-то он – *нечто*. Ведь душа – это истинно сущее, и как истинно сущее она обуславливает свои природные способности.

Далее: сущее и благое обратимы друг в друга<sup>12</sup>. Но в разуме не обретается представления о благом, о содетельной или целевой причине, как явствует из кн. III «Метафизики»<sup>13</sup>. Ничего из этого, утверждается там, нет в математике, каковая представляет собой область абстрактного, абстрактное же как таковое находится в разуме. Посему в разуме не обретается и представлений о сущем. И поэтому познание, поскольку оно означает действие [разума], не есть какое-то бытие.

Дальше: всеобщее не является сущим<sup>14</sup>. Всеобщее же возникает посредством познания. Стало быть, и познание, посредством которого возникает всеобщее, не является сущим.

Далее: сущее есть нечто определенное. Потому род – это не сущее, ибо он – что-то неопределенное. А разум и

познание – это что-то неопределенное. Стало быть, они не являются сущими.

п. 10

Далее: сущее в причине своей не является сущим. Ведь, воистину, ничто соименное не обладает подлинным содержанием причины<sup>1</sup>. Содержание сущего исходит от причины; в нисходящем обретается содержание сущего. Потому-то в Боге, от Него же исходит всякое сущее, не обретается содержания сущего. Поскольку наше познание обусловлено сущим, оно исходит от сущего и, следовательно, стремится к не сущему и не имеет бытия.

Отсюда становится очевидным, что означаемое деятельность познание ангела не является его бытием.

Экард, брат-проповедник.

<sup>1</sup> *Thomas Aquinas. Summa theologiae. I, q. 54, art. 2: «Duplex enim est actionis genus, ut dicitur IX Metaphysicae. Una scilicet actio est quae transit in aliquid exterius, inferens ei passionem, sicut urere et secare. Alia vero actio est quae non transit in rem exteriorem, sed manet in ipso agente, sicut sentire, intelligere et velle: per huiusmodi enim actionem non immutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agitur».*

<sup>2</sup> Ср.: *Аристотель. О душе. III, гл. 4 (429 а 18 – 229 в 23): «Мышление... не должно быть подвержено чему-либо, а должно быть способным воспринимать формы... То, что мы называем умом в душе, до того, как оно мыслит, не есть что-либо действительное из существующего... Ум есть нечто простое, ничему не подверженное и ни с чем не имею-*

шее ничего общего, как говорит Анаксагор» (*Аристотель*. Соч.: В 4 т. М., 1976–1983. Т. I. С. 433–435).

- <sup>3</sup> В оригинале: «...sicut visum oportet nullum habere colorem, ut omnem colorem videat» (LW V. S. 50, 3–4). См. примеч. 31 к Диспутации I.
- <sup>4</sup> *Thomas Aquinas*. Summa theologiae. I, q. 1, art. 7: «sic enim se habet subiectum ad scientiam, sicut obiectum ad potentiam vel habitum». Как субъект относится к своим акциденциям, сообщая им бытие, так объект относится к способности и познанию, т. е. к действию по его восприятию.
- <sup>5</sup> В оригинале: «species est principium operationis sensitivae vel intellectivae» (LW V. S. 50, 12). С той лишь важной оговоркой, что образ – это «principium quo», а не «principium quod», так как в противном случае из тезиса о не существовании (non ens) принципа как раз следовал бы тезис о существовании (ens) его действия, ведь согласно п. 9 Диспутации I: «Принцип никогда не является тем, что изведено из этого принципа» (LW V. S. 45, 6). «Principium quo» – способ, *которым* (quo) протекает действие: «principium quod» («ex quo») – реальность, *из которой* (ex quo) оно происходит, каковой является разум, не сущая (non ens) область души.
- <sup>6</sup> В оригинале: «operatio enim non habet plus entitatis» (LW V. S. 51, 1).
- <sup>7</sup> Ср.: *Аристотель*. Метафизика. VI, гл. 4 (1027 б 25–30) (*Аристотель*. Соч. Т. I. С. 186).
- <sup>8</sup> *Он же*. О душе. III, гл. 4 (429 а 27): «Душа есть местонахождение форм, с той оговоркой, что не вся душа, а мыслящая часть, и имеет форм не в действительности, а в возможности» (Там же. С. 433–434).
- <sup>9</sup> Ср.: *Meister Eckhart*. Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem. P. 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. Oportet ergo et unum esse et non unus esse: unum, ut per ipsam cognoscatur, non unus, ne frustra et inutilis ad cognitionem. Et hoc est quod filius, imago patris ipsum enarrans et manifestans, ait: “ego et *pater* unum sumus”: “unum” propter naturae identitatem, “sumus” propter imaginis et eius, cuius est imago, distinctionem personalem» (LW III. S.162, 8–163, 2).

<sup>10</sup> В оригинале: «secundum exigentiam finis» (LW V. S. 52, 6).  
Досл.: «в соответствии с требованием цели».

<sup>11</sup> В оригинале: «quia est ens habitus» (LW V. S. 52, 12–13).  
«Habitus» – обладание, в сочинениях Экхарта часто имеет значение способа внешнего обнаружения (через физические характеристики, поведение) внутренней и самой по себе не являемой формы вещи. Ср.: *Аристотель*. О душе. III, гл. 4 (429 b 5–10) (*Аристотель*. Соч. Т. I. С. 434).

<sup>12</sup> В оригинале: «convertuntur» (LW V. S. 53, 9).

<sup>13</sup> *Аристотель*. Метафизика. III, гл. 2 (996 a 30): «Поэтому в математике и не доказывается ничего через посредство этой причины, и ни в одном доказательстве не ссылаются здесь на то, что так лучше или хуже, да и вообще ничего подобного никому здесь даже на ум не приходит» (*Аристотель*. Соч. Т. I. С. 101).

<sup>14</sup> В оригинале: «Universale non est ens» (LW V. S. 53, 14). Неправильно было бы из этого высказывания сделать вывод, что Экхарт настаивает на полном отсутствии всеобщего (универсалий), считая, что оно являются *всего лишь* результатом абстрагирующей деятельности интеллекта. Не существуя, всеобщее, подобно познанию, интеллекту, образу, Богу, однако, наличествует, причем тем наличием, которое неопишимо посредством предикатов существования. В этом смысле, по Экхарту, es gibt Allgemeines, das aber nicht existiert.

<sup>15</sup>Ср.: *Thomas Aquinas. Summa theologiae. I, q. 13, art. 5*: «Действующее не соименным образом является общей причиной целого рода, наподобие того, как солнце является причиной рождения всех людей. А действующее соименным образом не является общей содетельной причиной целого рода, иначе оно было бы причиной себя самое в силу того, что содержится в роде, но является частной причиной по отношению к *этому* индивидууму, которого создает в причастности роду (примером чему могло бы служить рождение человека другим человеком. – *M. P.*). Общая причина целого рода не действует соименным образом». Она «предшествует частной» и «может называться “действующим аналогическим образом”».

*Парижская диспутация III*  
Диспутация магистра Гонсальва,  
содержащая аргументы магистра Экарда,  
Благородней ли хвала Богу на небесах,  
чем любовь к Нему на земле?

*<Основные тезисы спора>*

**п. 1**

Сие выясняется так: благороднее то, что к Богу ближе, имеет [к Нему] более непосредственное отношение и через что мы тесней связываемся с Богом. Так обстоит дело скорей с хвалой в небесах, чем с любовью на земле. Посему и т. д.

Далее: у более благородных и действие более благородно<sup>1</sup>. Но хвала Богу на небесах – это действие более благородных, ибо блаженных. Любовь же на земле – это действие бедствующих, именно странников.

Далее: то, что по своему содержанию является целью, благородней того, что по своему содержанию является приуроченным к цели. Но познание по своему содержанию является целью, а любовь по своему содержанию – стремящимся к цели. Ведь любовь, как кажется, не означает ничего другого, кроме стремления к чему-то.

Дальше: действие, обусловленное Богом, благородней действия, обусловленного волей. Но созерцание Бога на небесах обусловлено непосредственно Богом; любовь же к Богу – и даже на небесах – обусловлена волей. Посему и т. д. Этот тезис подтверждается еще и тем, что действие более благородного и могучего деятеля благородней. Бог же – деятель более благородный, чем воля.

Если рассмотреть любовь на земле и хвалу в небесах строго самое по себе и в соответствии с их существенными элементами, то надо сказать, что любовь на земле благородней хвалы – да и не только хвалы, но даже и созерцания в небесах.

Ибо то действие само по себе благородней, которое правильное и ни в чем не терпящее нужды устремление предпочитает другому. Говорю: «ни в чем не терпящее нужды» из-за того, что по причине нехватки выбирают меньшее благо и предпочитают большему – как, скажем, нуждающемуся предпочтительней обогащаться, нежели философствовать, как об этом сказано в кн. III «Этики»<sup>2</sup>.

И вот, правильное устремление, оно же ни в чем не имеет нужды, предпочло бы созерцанию Бога на небесах любовь к Нему на земле. Ведь никоим образом не будет правильно то устремление, которое бесконечному и большему благу предпочтет конечное и меньшее благо. Но случилось бы именно так, если бы кто-то созерцание Бога на небесах предпочел любви к Нему на земле. Сей человек возлюбил бы нечто отличное от Бога, а именно созерцание Бога, больше, чем Бога, и его предпочел бы Ему. Ибо любящий созерцание Бога больше любви к Нему скорей согласится обойтись без любви, нежели без созерцания; но тот, кто соглашается обойтись без любви к Богу, Бога не любит. Посему любящий созерцание больше, чем любовь к Богу, охотней согласится на отсутствие Бога, чем на отсутствие созерцания Бога. Значит, он больше желает и любит созерцание Бога, чем Бога. Стало быть, никто не сможет возлюбить созерцание Бога боль-

ше любви к Богу без того, чтобы любить созерцание Бога больше, чем Бога. И такое устремление неправильно. Ну а если кто-либо больше полюбит любовь к Богу, нежели созерцание Бога, то отсюда вовсе не следует, что тот возлюбит нечто чуждое Богу больше, чем Бога. И тогда получается, что при правильном устремлении любовь к Богу на земле благородней созерцания Бога на небесах.

### п. 3

Второе: если две вещи относятся к единому [виду] и если одна из них сама по себе благородней, чем некая [третья] вещь, то и другая из них будет благородней, чем эта [третья] вещь<sup>3</sup>. Но любовь на земле и любовь в небесах суть единого рода, а любовь в небесах благородней созерцания в небесах. Ведь поскольку блаженство – наиболее благородное, благороднее – то, в чем блаженство состоит в большей мере. Блаженство же в небесах больше состоит в любви к Богу, чем в Его созерцании, ибо блаженство состоит по преимуществу в том, чем оно больше отлично от ему противоположного бедствия. Но блаженство отличается от бедствия больше любовью, чем созерцанием или ведением. Ведь состояние бедствия, противоположного блаженству на небесах, – это не состояние на земле, но состояние проклятия. У блаженных познание происходит в правильном устроении разума. И любовь возникает, равным образом, в правильном устроении воли. У проклятых же разум во многих отношениях имеет правильное устроение, но воля неправильна. Поскольку блаженные похожи на бедствующих правильным устроением разума, но никоим образом правильным устроением воли, постольку блаженные отличны от бедствующих скорее любовью, нежели созерцанием. Поэтому любовь в блаженстве важней

созерцания, а следовательно, благородней. Стало быть, далее, любовь на земле благородней созерцания в небесах.

#### п. 4

В-третьих, согласно кн. II «Второй аналитики» Аристотеля, лучше то, у чего противоположность хуже<sup>4</sup>. Но противоположность любви на земле, иначе говоря, ненависть к Богу, хуже, чем противоположность хвалы Богу на небесах, иначе сказать, хула в преисподней. Ибо ненависть к Богу на земле есть грех, проистекающий из порочности, и есть крайняя степень порочности, а хула в преисподней следует из неведения. Грех от неведения не так велик, как грех от порочности. И неведение не так плохо в сравнении с порочностью. Посему и т. д.

#### п. 5

В-четвертых, если какой-нибудь вид по своей сущности превосходит другой, то любой индивид превосходящего вида сам по себе превзойдет любой индивид превзойденного вида, хотя в иных отношениях он может уступить [индивиду превзойденного вида]. Так как, например, вид человека по своей сущности превосходит вид льва, любой отдельный человек сам по себе превзойдет любого отдельного льва, хотя в некотором отношении и может ему уступить, скажем, в быстроте бега, неустрашимости духа и крепости тела.

Любовь на земле превосходит по своей сущности созерцание на небесах. Ведь способность, хабитус и объект – это то, что сущностным образом сочетается в любви и созерцании. Но способность, хабитус и объект любви на земле гораздо благородней способности, хабитуса и объекта созерцания на небесах, как показано

выше<sup>5</sup>. Значит, и каждый частный акт любви на земле будет благородней каждого частного акта созерцания на небесах. Хвала же на небесах и есть частный акт небесного созерцания. Посему и т. д.

### *Аргументы Экарда*

#### **п. 6**

Но против этого рассуждения некоторые приводят следующие аргументы:

1. Разум, его действие и хабитус суть нечто более благородное, чем воля, ее действие и хабитус. Ведь та способность, те действие и хабитус благородней, чьи объекты проще, выше и раньше. Но объект разума, его хабитуса и действия, а именно бытие, раньше, проще и выше объекта воли, то есть благого, поскольку благое укоренено в бытии. Посему и т. д.

#### **п. 7**

2. Далее: та способность будет более благородной, чьи проявления наиболее благородны. Однако приобретенные умственные достоинства: мудрость, проницательность, рассудительность, они же обретаются в разуме, благородней нравственных достоинств, приобретенных стремящейся способностью [волей]<sup>6</sup>.

#### **п. 8**

3. Далее: та способность будет более благородной, чье действие более благородно. Но познание, оно же есть действие разума, благородней действия воли, ибо познание следует путем очищения и достигает обнаженной сущности вещи<sup>7</sup>.



**п. 9**

4. Далее: само познание [указывает] на некое богоустройство, или устройство Бога<sup>8</sup>, ибо Сам Бог – это само познание, а не бытие.

**п. 10**

5. Далее: познание само по себе является субсистирующим<sup>9</sup>.

**п. 11**

6. Далее: оно – нетварно само по себе. Потому и лагерь в разуме – не сотворен<sup>10</sup>. Но такое определение самой любви не подходит. Посему и т. д.

**п. 12**

7. Далее: лучшее – то, что является решающей причиной того, почему мы любезны Богу. А это – познание. Человек любезен Богу, прежде всего, в силу того, что он знающ. Ибо отыми знание, и останется одно чистое ничто.

**п. 13**

8. Далее: та способность благородней, в которой свобода содержится преимущественным способом. Но свобода содержится по преимуществу в разуме, ведь свободно лишь то, что свободно от вещества, как это видно на примере ощущений. Разум и познание свободны от вещества в наибольшей мере, ибо тем меньше нечто способно обращаться в рефлексии к себе самому, чем более оно вещественно. Рефлексия – не в существующем, но в познающем, так что «тождественное самому себе» обращается в познании на себя самое<sup>11</sup>.

9. Далее: Григорий Нисский говорит в главах 39 и 40 своей книги «О душе», что свобода спускается из разума в волю<sup>12</sup>. Посему и т. д.

А также: свободно [лишь] то, что способно решиться на многое. Но воля способна решиться на многое не иначе, как на основании разума и через разум.

Также: выбор есть завершение размышления, какое является действием разума, а потому корень свободы обретается в разуме. Вот почему свобода перво-наперво содержится в разуме в виде причины. В воле же свобода пребывает формально.

10. Далее: хорошее и наилучшее, или цель, суть объект воли. Поэтому нечто будет наилучшим постольку, поскольку имеет содержание наилучшего. Значит, лучше – то, где есть содержание наилучшего. Но нечто имеет содержание наилучшего из самого бытия: убери бытие, и ничего не будет. Посему бытие, каковое есть объект разума, лучше, чем наилучшее, каковое есть объект воли<sup>13</sup>.

Далее: содержание наилучшего – в разуме, ибо содержание истинного обретается в разуме. И содержание истинного – это содержание наилучшего. Ведь серебро хорошо и наилучшее [из всего], поскольку оно является истинным серебром. Отыми от наилучшего его содержа-

ние, и ничего не будет. Поэтому содержание наилучшего относится к разуму и его объекту – и потому же нечто является наилучшим, поскольку находится в разуме. Так как нечто находится в разуме, оно удаляется от благого, движется к содержанию наилучшего, там обретает богоподобие, восходя к своей Причине. Стало быть, содержание наилучшего больше относится к разуму, нежели к воле. И, следовательно, объект разума благородней, выше и раньше объекта воли, и разум благородней, чем сама воля.

#### п. 19

11. То свободней и благородней, что движет способом более благородным. Разум движет более благородным способом, так как двигать по образу целевой причины – это самое благородное, ведь цель есть причина причин, «Физика», кн. II<sup>14</sup>. Потому и Бог движет как предмет вождения, как говорится в кн. XII «Метафизики»<sup>15</sup>. Разум движет по образу целевой причины, а воля – по образу причины содетельной<sup>16</sup>.

#### п. 20

Дальше. Разум вместе со своим объектом движет как причина движения, а воля – как двигатель.

*Опровержение аргументов Экарда  
в пользу преимущества разума перед волей*

#### п. 21

По поводу первого аргумента надобно сказать, что неправильно заключать: если раньше и проще, то совершенней. Напротив, в мире творений мы часто видим про-

тивоположное этому, как явствует <из> наиболее общих [определений сущего].

## п. 22

В связи со вторым аргументом скажем: великие утверждают, что нравственные достоинства благородней умственных; так Туллий в кн. II «Об обязанностях» говорит, что справедливость благородней, чем рассудительность<sup>17</sup>.

Аргумент несостоятелен и в другом отношении. Благородство совершенств нам следует доказывать через благородство высших совершенств. Некоторое совершенство, не принадлежащее к высшим, как острота зрения, в животном вполне может быть больше, чем в человеке. Однако высшее совершенство человека благородней высшего совершенства животного, и поэтому человек благородней, чем любое животное. Приобретенные же совершенства – вовсе не высшие совершенства разума и стремящейся способности [воли]. Высшими совершенствами являются совершенства влитые<sup>18</sup>. Стало быть, та способность сама по себе благородней, в каковой есть высшее влитое совершенство, а это – любовь. Сия обретается в воле. Посему аргумент не имеет силы.

Не имеет он силы и в ином смысле. Допускается, что даже если любовь благородней в смысле заслуг, то сама по себе она все же не столь благородна. Но такого не бывает. Быть лучше пред Богом – это не определение, отвлеченное от своего прямого значения. Отсюда следует: если что-то лучше перед Богом в смысле заслуг, то оно лучше и само по себе. Такова любовь.

Когда, в-третьих, говорится, что познание разлагает [объект] на внутренние элементы, то следует сказать: это на самом деле доказывает, что разум занимает высшее место среди познавательных способностей. И это действительно так. Но я также скажу, что воля удерживает первое место среди стремящихся способностей. Однако из этого вовсе не следует, что разум благородней, чем воля. Ибо, как в области разума существует двойное действие: одно, направленное на обнаружение нового, и другое, направленное на разложение вплоть до внутренних элементов, так и в области воли этому соответствует двойное действие<sup>19</sup>.

Относительно четвертого аргумента скажем, что в любви больше богоподобия, нежели в познании. Свидетельством этому служит то, что высший лик Ангелов именуется в соответствии с любовью. Ибо Серафим назван так по пламени любви.

Когда же добавляют, что Бог есть познание, а не бытие, то я говорю: Бог не есть бытие [лишь] в силу способа нашего разума и обозначения: того способа, когда мы наблюдаем само бытие в вещах, так что Сам Бог есть само бытие в смысле предмета обозначения<sup>20</sup>. И провозглашать противоположное [этому] – явным образом быть против святых и против Писания; от Иоанна: «Истинно говорю вам: прежде нежели был Авраам, Аз есмь»<sup>21</sup>, и Иов 33: «Есть только Он»<sup>22</sup>. Толкуя сие, Григорий говорит в кн. XVI «Моралий»: все низринулось бы в небытие, если бы не удерживалось дланью Создателя<sup>23</sup>.

К пятому и шестому аргументам следует заметить: когда говорится, что познание – субсистирующее и нетварное, то это верно относительно Божественного познания и неверно относительно познания творений. Потому-то ларец в разуме и прочее тварно. Потому же и разумные творения тварны преимущественным образом, ибо иначе они не могли бы вступить в бытие: они изведены в бытие с помощью того же самого вещества, из какового произведены все остальные творения, как определенно указывает Августин в начале сочинения «О книге Бытия, против манихеев»<sup>24</sup>.

В связи с седьмым аргументом: когда утверждается, что «человек любезен Богу, прежде всего, в силу того, что он знающ», то это звучит довольно странно. А если познание берется одно, без любви, то это неверно.

Когда же говорится: «Отними знание, ничего не останется», то это не имеет силы. Ибо, согласно «Топике» Аристотеля, в контрадикторных суждениях последовательность действительна не сама по себе, а в обращении, иначе не получится следствия<sup>25</sup>. Посему приведенный аргумент не имеет силы, как [и в том случае], когда говорится: если отымается воображение, то не остается познания, значит, воображение лучше познания. Также не имеет силы: отыми количество, отнимется действие; значит, количество – основное содержание действия<sup>26</sup>.

Но также, как говорится: высказывание, истинное само по себе, истинно во всех случаях. Итак, если «Человек любезен Богу, прежде всего, в силу того, что он

знающ», то тогда любой обладающий знанием должен бы быть Богу любезен, что откровенно неправильно, как явствует из слова апостольского, Рим. 1: «так что они безответны»<sup>27</sup> и пр. Дальше: если кто-то любезен Богу главным образом из-за того, что он – знающ, то знающий больше, должен быть и больше любезен, знающий же больше всех – наиболее любезен. Это неправильно, ведь есть множество простых жен и мужей, любезных Богу гораздо больше великих ученых. К тому же: то не бывает в собственном смысле причиной чего-то, что совместимо со своей противоположностью. <Но знание совместимо с противоположностью> богоугодного состояния.

#### **п. 28**

Далее по восьмому аргументу. Когда говорят о свободе, что лишенность вещества есть причина свободы, то можно сказать, что это не так. Ведь я полагаю, что ангелы и душа не просты, а скорей сложены из материи и формы, как мы говорили в другом месте<sup>28</sup>. Но если предположить, что свободное существо лишено вещества, то такая лишенность недостаточна для свободы, потому что тогда хабитус способности, свободной от вещества, был бы тоже свободен, а это неверно. Далее: лишенность вещества есть общее свойство разума и воли. Из этого следует вывод, что разум свободен, как и воля.

#### **п. 29**

К девятому аргументу. Когда говорят, что воля не может склоняться к различному, пока оно не осмыслено, то это правильно. Но отсюда не следует, что свобода – только в постигающем разные [цели], здесь-то как раз и сокрыта неправильность вывода.

Что же касается Григория Нисского, то замечу, что приведенных слов я у него не нашел, а нашел я вот что: «Всякое размышляющее словно в себе самом»<sup>29</sup>, и т. д. И ниже: «Наделен свободной волей, потому что разумен»<sup>30</sup>. Скажу, что это правильно, поскольку «разумен» относится к определению сущности [человека], а не [какой-то особой] способности.

### п. 30

К десятому аргументу: когда говорят, что нечто имеет содержание наилучшего благодаря разуму, поскольку истинное является содержанием наилучшего, то нужно сказать: если они полагают, что истинное – содержание наилучшего в том смысле, что содержание одного есть причина другого или что истинное есть причина наилучшего, то это неправильно; или что у обоих причина одна, то и это неверно. Если же предполагается, что истинное и наилучшее сопровождают друг друга, то это правильно, ибо одного не бывает без другого. Но из этого ничего не следует для решения рассматриваемого вопроса. Также неверно, что нечто имеет содержание наилучшего, поскольку познается.

### п. 31

К одиннадцатому аргументу. Когда утверждают, что разум движет как целевая причина, то это неправильно. Да, постижение само по себе необходимо для движения воли, но оно не движет как целевая причина, потому что тогда постижение само по себе и прежде всего было бы предметом стремления, а это неверно. Движет в качестве цели действительность, вызывающая стремление к себе, но и она не могла бы двигать, если бы не предшествовало



постижение<sup>31</sup>. Ибо действие разума необходимо само по себе для действий воли и является их причиной – [причиной], не вызывающей эти действия через себя самое, а споспешествующей им следующим образом. Дабы действующее действовало на страдательное, потребно приближение первого ко второму; и действующее не имело бы достаточного основания для действия, если бы отсутствовало приближение, хотя не <приближение> является подлинной причиной действия, но форма действующего. Так обстоит дело и в рассматриваемом вопросе. А именно, постижение выступает как приближение, поскольку посредством постижения предмет становится соприсутствующим. И как причиной пробуждения действия является не приближение, но форма действующего, так причиной, пробуждающей действие, является не постижение, но сама воля.

*К основным тезисам спора<sup>32</sup>*

**п. 32**

В связи с первым тезисом надобно заметить, что соединяться глубже и непосредственной – это еще не доказывает сугубого благородства действия, если ему не споспешествует и более благородная природа [соответствующей] способности.

Ко второму тезису нужно сказать, что хвала присуща блаженным не существенным образом, но акцидентальным. Да и странники как таковые не бедствуют, ибо бедствующими делаются благодаря своей воле.

В связи с третьим тезисом скажем, что любовь означает стремление к Богу по крайней мере в пределах рассматриваемого вопроса. Но благородней стремиться

к Богу, чем быть целью движения чего-то другого, а так обстоит дело с познанием.

В связи с четвертым тезисом нужно сказать, что и та и другая способность производит свое действие в себе самое. Но если даже предположить, что воля производит свое действие в себе самое, созерцание же в разуме производит Бог, то это не будет доказательством противоположного сказанному, ибо то, что воля производит свое действие в себе самое, не исключает того, что то же действие производит и Бог в качестве причины более высокого уровня.

Если также предположить, что Бог особым образом не действует в действии воли, то и тогда доказательство [противоположного] не будет иметь силы. Оно и понятно: действие, обусловленное благороднейшим деятелем, только тогда окажется более благородным, когда деятель станет действовать из всей своей силы. Без этого доказательство не работает. Бог не действует, обуславливая блаженное созерцание, из всей Своей силы. Воля же производит свое действие из всей своей силы.

Претерпевать в большей мере воздействие не увеличивает благородства того, что претерпевает воздействие, если только это не такое претерпевание, когда упраздняется противоположное состояние<sup>33</sup>. Претерпевать же более претерпеванием, каковое является сохранением и совершенствованием [противоположного состояния], не добавляет благородства испытывающему воздействию.

Гонсальв. минорит.

- <sup>1</sup> *Аристотель*. Топика. III, гл. 1 (116 b 12) (*Аристотель*. Соч.: В 4 т. М., 1976–1983. Т. II. С. 396).
- <sup>2</sup> Там же. Гл. 2 (118 a 10): «В самом деле, заниматься философией лучше, чем заниматься каким-то промыслом, но не предпочтительнее для того, кто нуждается в необходимом» (*Аристотель*. Соч. Т. II. С. 400). Гонсальв ошибается, ссылаясь на «Этику» Аристотеля.
- <sup>3</sup> Там же. (117 b 36–39) (*Аристотель*. Соч. Т. II. С. 399).
- <sup>4</sup> Там же. (117 b 5): «То, уничтожения чего следует избегать в большей мере, предпочтительнее» (*Аристотель*. Соч. Т. II. С. 398). Гонсальв ошибается, ссылаясь на «Вторую аналитику» Аристотеля.
- <sup>5</sup> См. п. 2 настоящей Диспутации.
- <sup>6</sup> В оригинале: «Sed virtutes intellectuales, scilicet sapientia, intellectus et prudentia, acquisitae, quae sunt in intellectu, sunt nobiliores virtutibus moralibus acquisitis appetitivis» (LW V. S. 60, 1–4).
- <sup>7</sup> Ср.: *Meister Eckhart*. Predigt 9: «Разум снимает с Бога одеяние блага и берет Его обнаженным, когда Он разоблачен от блага, бытия и всех прочих имен» (DW I. S. 152, 6–8). (*Майстер Экхарт*. Речи наставления. Книга Божественного утешения. О человеке высокого рода. Об отрешенности. Проповеди / Пер., сопр. статья и коммент. М.Ю. Реутина. М., 2010. С. 117.) *Idem*. Predigt 84 (Pf.): «Die besten meister sprechent, daz diu verstendikeit schele alzemâle abe unde nimet got blôz, als er lûter wesen ist in sich selben. Bekantnisse brichet durch wârheit unde guete unde vellet ûf lûter wesen unde nimet got blôz, als er âne namen ist» (S. 270, 31–35). Воспоминания о споре с Гонсальвом Испанским и общая оценка этого спора содержатся в знаменитой проповеди «Quasi stella matutina» (№ 9 по нумерации Й. Кинга, № 33 в сборнике середины XIV в. «Рай разумной души»), про-

читанной саксонским провинциалом И. Экхартом сразу после парижского магистерииума 1302–1303 гг. перед образованными монахами эрфуртского конвента. См.: *Ruh K. Meister Eckhart. Theologe. Prediger. Mystiker. München, 1989. S. 63–71.*

<sup>8</sup> В оригинале: «deiformitas vel deiformatio» (LW V. S. 60, 8).

<sup>9</sup> В оригинале: «est subsistens» (LW V. S. 60, 10). Субсистировать (*subsistere, subsistentia*) – подобно субстанции, существовать, вернее, наличествовать (ибо такое наличие не описывается посредством предикатов существования), но, в отличие от субстанции, не быть носителем акциденций. К субсистенциям относятся роды, виды, экхартовские «духовные совершенства» и пр. Экхарт позаимствовал данный термин, вероятно, из толкования Гильберта Порретанского на трактат «О Троице» Северина Боэция.

<sup>10</sup> Ср.: *Meister Eckhart. Expositio Libri Genesis. P. 78: «...ибо что само по себе пребывает вовне созданным или сотворенным, то в Самом Слове является жизнью, и таково его первое бытие. Так, скажем, ларь, сработанный во внешнем мире из вещества. В разуме ремесленника он не изготовлен, но есть некая жизнь или что-то живое» (LW I. S. 240, 3–6). (Майстер Экхарт. Об отрешенности / Пер., вступит. статья и коммент. М.Ю. Реутина. М.; СПб., 2001. С. 87.)*

<sup>11</sup> Ср.: *Аристотель. Метафизика. V, гл. 9 (1018 а 9) (Аристотель. Соч. Т. I. С. 158). Thomas Aquinas. Summa contra Gentiles. II, cap. 49: «Intellectus autem supra seipsum agendo reflectitur; intelligit enim seipsum, non solum secundum partem, sed secundum totum. Non est igitur corpus». Idem. Quaestiones disputatae de Veritate. Q. 22, art. 12: «Potentiis autem animae superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit quod reflectantur super seipsas». Ср. также тезис Прокла, отмеченный Фомой в толковании на «Книгу о причинах»:*

*Proclus. Elementatio theologica. § 171: «Quod quidem igitur incorporeus sit intellectus, que ad ipsum conversio manifestat; corporum enim nullum ad se ipsum convertitur» (Proclus Diadochus. Elementatio theologica translata a Guillelmo de Morbecca / Hrsg. von H. Boese. Leuven, 1987. P. 84, 1–3.)*

<sup>12</sup>Пассажа, на который ссылается Экхарт, в труде «О душе» Григория Нисского нет, на что указывает Гонсальв в п. 29 Диспутации; впрочем, см.: *Γρηγορίου ἐπισκόπου Νύσσης Περί ψυχῆς*. PG 45, 212 D.

<sup>13</sup>Содержание этого сложного для понимания и перевода отрывка, по-видимому, сводится к следующему: 1) наилучшее – объект воли; 2) наилучшее – *нечто*, что имеет содержание наилучшего, а 3) просто лучше – то, в чем находится содержание наилучшего; 4) *нечто* имеет содержание наилучшего из самого бытия (*ex ipso esse*); 5) следовательно, бытие – поскольку в бытии находится содержание наилучшего, его же имеет *нечто* – лучше, чем наилучшее, являющееся объектом воли. Софизм построен на разном толковании глагола «имеет» (*habet*). В п. 2 он означает: «обладать преимущественным образом», так что «находится» (*est*) в п. 3 указывает на большую или меньшую меру причастности к содержанию наилучшего. В п. 5 же осуществляется переворачивание установленных в п. 2 и 3 значений: «имеет» указывает на причастность к содержанию наилучшего, а «находится» – на наличие этого содержания как такового и преимущественным образом. Соответственно, «лучше» (*melius*) в первом случае толкуется как та или иная степень наилучшего, а во втором случае – как преобладание над наилучшим.

<sup>14</sup>Ср.: *Аристотель. Физика. II, гл. 3 (194 b 34): «Наконец, [причина] как цель, т. е. “ради чего”; например, [причина] прогулки – здоровье. Почему он гуляет? Мы скажем: “что-*

бы быть здоровым», – и, сказав так, полагаем, что указали причину» (*Аристотель*. Соч. Т. III. С. 88).

<sup>15</sup> Ср.: *Он же*. Метафизика. XII, гл. 7 (1072 b 3): «Так вот, движет она [целевая причина], как предмет любви [любящего], а приведенное ею в движение движет остальное» (*Аристотель*. Соч. Т. I. С. 309).

<sup>16</sup> *Thomas Aquinas*. *Quaestiones disputatae de Veritate*. Q. 22, art. 12: «In qualibet actione duo considerantur: scilicet agens et ratio agendi... In movendo dicitur finis movere sicut ratio movendi».

<sup>17</sup> *Ciceronis M. Tullii De officii ad Marcum filium*. II, cap. 9, p. 34: «Из этих двух качеств более могущественна в деле снискания доверия справедливость, так как она, даже без дальновидности (рассудительности. – *M. P.*), достаточно убедительна; дальновидность без справедливости бессильна в этом отношении» (*Ciceronis M. Tullii De officii ad Marcum filium Libri tres / Hrsg. von O. Heine*. В., 1871. P. 142. Цит. по: *Цицерон*. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1975. С. 108.)

<sup>18</sup> В оригинале: «virtutes infusae» (LW V. S. 65, 1).

<sup>19</sup> Под «двояким действием» имеются в виду сопутствующие «обнаружению нового» и «разложению вплоть до внутренних элементов» волевые интенции, а именно: любовь, т. е. стремление к чему-то, а также желание сохранить обретенное.

<sup>20</sup> Гонсальв упоминает «путь превосходства» (*via eminentiae*). Подробнее см.: ч. II, гл. 2 настоящего издания; с) «Методология Дионисия Ареопагита», а также примеч. 52 и 53.

<sup>21</sup> Ин. 8, 58.

<sup>22</sup> В оригинале: «ipse solus est» (LW V. S. 66, 3). Ср.: Иов 23, 13. Синодальный пер.: «Но Он тверд». Указание главы в оригинале ошибочно.

- <sup>23</sup> *Gregorius Magnus*. *Moralium libri*. XVI, cap. 37, p. 45: «Sunt enim haec omnia, sed principaliter non sunt, quia in semetipsis minime subsistunt, et nisi gubernantis manu teneantur, esse nequaquam possunt» (PL 75, 1143).
- <sup>24</sup> *Augustinus*. *De Genesi contra Manichaeos*. I, cap. 5–7, p. 9–11 (PL 34, 178). *Idem*. *De Genesi ad litteram*. I, cap. 1, p. 2–3 (PL 34, 247); cap. 5, p. 10 (PL 34, 249).
- <sup>25</sup> *Аристотель*. *Топика*. II, гл. 8 (113 b 15–26) (*Аристотель*. Соч. Т. II. С. 386–387). Речь идет об обратном следствии: если человек, то одушевленное существо; следовательно, если неодушевленное существо, то не человек. Отрицательное следствие возможно только при инверсии членов 1 и 2 (наделенных, соответственно, более узким и более широким содержанием), а не при прямом их порядке: если не человек, то неодушевленное существо.
- <sup>26</sup> Если оба предложенных Гонсальвом примера привести в соответствие с заявленным алгоритмом рассуждения, то получится: 1) если есть воображение, то есть и познание, значит, если нет познания, то нет и воображения, но не: если нет воображения, то нет и познания, где воображение трактуется как высшая и лучшая часть познания; 2) если есть количество, то есть и действие, значит, если нет действия, то нет и количества, но не: если нет количества, то нет и действия, где количество толкуется как основное содержание действия.
- <sup>27</sup> Рим. 1, 20.
- <sup>28</sup> Где именно Гонсальв Испанский заявил, что ангелы и души представляют собою *composita*, сказать в точности невозможно, однако этот тезис («*quod angeli et animae non penitus possunt dici immateriales*») был сформулирован и защищался ведущим францисканским теологом Иоанном Дунсом Скотом (ок. 1266–1308). См.: *Gonsalvus Hispanus*

*OFM. Quaestiones Disputatae et de quodlibet* / Ed. L. Amorós OFM. Florenz; Quaracchi, 1935. P. 109 (not. 4).

<sup>29</sup>Ср.: *Nemesii episcopi Premnon physicon. Cap. 41, p. 5*: «Omnis autem consiliator velut in ipso electione existente de operabilibus consiliatur, ut quod procedit a consilio, eligat et eligens agat» (*Nemesii episcopi Premnon physicon sive Περί φύσεως ἀνθρώπου Liber a N. Alfano archiepiscopo Salerni in Latinum translatus* / Rec. C.I. Burkhard. Lipsiae, 1917. P. 132, 3–6).

<sup>30</sup>Ср.: *Ibidem. P. 7*: «Ex utrisque ergo colligitur hominem ex necessitate esse liberum arbitrio et permutabilem: permutabilem quidem, quia factus; liberum vero arbitrio, quia rationalis» (*Nemesii episcopi Premnon physicon. P. 132, 14–17*).

<sup>31</sup>В оригинале: «nisi apprehensio praecederet» (LW V. S. 69, 6–7); т. е. если действительность не была бы прежде воспринята.

<sup>32</sup>См. четыре тезиса, сформулированные в п. I Диспутации.

<sup>33</sup>В оригинале: «...nisi sit passio, quae fit per abiectiōnem contrarii» (LW V. S. 71, 1–2). Под «противоположным состоянием» подразумевается состояние предшествующее, присущее претерпевающему по природе.



*Парижская диспутация IV*  
Заключает ли [утверждение, что]  
некоторое движение не имеет предела,  
какое-либо противоречие?

**п. 1**

Кажется, что нет, ибо движение без предела<sup>1</sup> существует, например, движение неба.

**п. 2**

Против сего: предел движения есть то же, что и движение<sup>2</sup>. Поэтому кто отрицает предел, тот отрицает движение.

**п. 3**

Следует сказать, что сие утверждение заключает в себе противоречие. Ибо не находится в движении то, что [прежде] не привелось бы в движение. Иначе была бы возможность без действия.

На аргумент о движении <неба> должно заметить, что предел, от которого начинается небо, здесь не рассматривается. Поэтому остается исследовать пределы, в которых разворачивается движение<sup>3</sup>, и предел, до которого оно разворачивается.

**п. 4**

Что касается пределов, в которых разворачивается движение, то это – носитель движения, каковым является первое движущееся. Итак, первое движущееся тело есть первое тело, имея в виду, что первое тело имеет меньше

способности и, стало быть, меньше движения. Поскольку же оно – первое движущееся, то имеет чрезвычайно мало движения. Ведь иные свойства означают совершенства, а иные – несовершенства. Быть движимым означает несовершенство. И поэтому, чем совершенней что-либо, тем меньше оно имеет движения и пространственной определенности. А поскольку небесное тело по своему совершенству стоит на первом месте, постольку оно в наименьшей мере подлежит передвижению и определению в пространстве, но все движет и все определяет. В самом деле, земля ничего не определяет в пространственном отношении, вода – уже больше<sup>4</sup>. И так, по восходящей, [небесное тело] имеет чрезвычайно мало движения, так как имеет лишь пространственное движение – стало быть, только «где», – и оно пребывает [в движении] от одного к другому только в нашем представлении<sup>5</sup>.

Далее, [у небесного тела] имеется лишь одно движение, и оно движется своими частями, не в центре, ибо является первым подвижным после находящегося в нем неподвижного, представляющего собой совершенство. Посему небесное тело должно передвигаться в себе, [но] не в центре.

## п. 5

А если это оспаривается: части имеют существование [только] в возможности<sup>6</sup>, то следует возразить, что сей аргумент доказывает противоположное. Ибо поскольку части пребывают в возможности, постольку небесное тело ими и движется. Потому что движение – это действие того, что находится в возможности<sup>7</sup>. Ведь причина изменчивости и неизменности во всем – целое и часть. То, что, как Бог, имеет полное бытие, неподвижно.

Всё же, имеющее бытие только отчасти, подлежит изменению. Об этом говорит Фома в Вопросе о зле, статье о демонах, вопр. 2, в возражении на один из аргументов<sup>8</sup>.

И вот, небо движется своими частями, так как является первым. Потому-то его движение едино и равномерно, откуда следует, что оно не имеет противоположности. Но астрологи, обнаружив в звездном небе разнообразие [движений], предположили, что оно не является первым движущимся.

#### п. 6

Что касается предела, до которого простирается движение неба, то им издревле считается возникновение и уничтожение дольнего<sup>9</sup>. Следует сказать, что в своем движении небо взыскует того же, чего взыскует материя. Поскольку сия не имеет всего бытия, но имеет только частичное, она взыскует всех форм. Так и небо: поскольку оно [только] количественно, то обладает частями, а поскольку не имеет места, оно взыскует его, дабы обрести «где» для всех частей справа и слева.

#### п. 7

Или можно сказать, что небесное тело является высшим. Но естеству высшего присуще, распространяясь, втекать<sup>10</sup> и сообщать бытие, естеству же низшего – стяжать бытие. К естеству высшего относится то, что оно соприсутствует всякому низшему, именно: все целиком и своей каждой частью – низшему целиком и его каждой части. А поскольку оно не способно на это одновременно, то проникает в низшее постепенно. Так что же является его пределом? Надобно сказать, что оно не ищет ничего для себя. Как глаз смотрит не для себя, но для всего

тела. Потому что глаз имеет свое бытие ради целого тела и в соответствии с этой целью служит целому телу. Итак, пределом, к которому устремляется в своем движении небо, является бытие мироздания или сохранение мироздания.

<sup>1</sup> В оригинале: «sine termino» (LW V. S. 72, 4). Слово «предел» (terminus) берется в настоящей Диспутации в трех значениях: «предел, от которого» (terminus a quo; начало), «пределы, в которых» (terminus in quo; среда разворачивания процессов, пространство) и «предел, до которого» (terminus ad / in quem; цель).

<sup>2</sup> Ср.: *Meister Eckhart. Expositio Libri Sapientiae*. P. 122: «Кроме того, из кн. V “Физики”: движение имеет имя и вид от цели, к которой оно устремлено [a termino in quem], как, скажем, белеть от белизны» (LW II. S. 459, 7–8). *Аристотель. Физика*. V, гл. 1 (224 b 7): «Дело в том, что изменение именуется преимущественно по тому, “во что” идет движение, а не “из чего”» (*Аристотель. Соч.*: В 4 т. М., 1976–1983. Т. III. С. 161).

<sup>3</sup> Ср.: Там же. VI, гл. 4 (235 a 13) (*Аристотель. Соч.* Т. III. С. 188).

<sup>4</sup> Ср.: *Meister Eckhart. Expositio Libri Genesis*. P. 50: «Земля, низшее тело, вообще ничего не объемлет равномерно сферически и не определяет ничьего места, но лишь получает пространственное определение. А вода, будучи связана в наибольшей мере с землей, удерживает, хотя и в малой степени, что-то от природы первого, ибо определенным образом отклоняется от природы низшего. Поэтому она окружает землю, но не полно и не совершенно, и не достигает шарообразной формы. [Огонь же, поскольку он наиболее

близок к первому телу, простирается по поверхности всей области элементов, вполне шарообразно огибает ее, определяет ее место и ограничивает, сам стоя на грани нетленного неба и преходящего мира. Далее шествует с огнем непосредственно связанный и ему родственный воздух, ибо по существенным и формальным свойствам, скажем, теплу, он подобен огню. Сей шарообразно простирается над водой, равномерно окружая все ее части, и, следовательно, ограничивает сферу воды и определяет ее]» (LW I. S. 221, 7–222, 3). (*Майстер Экхарт*. Об отрешенности / Пер., вступит. статья и коммент. М.Ю. Реутина. М.; СПб., 2001. С. 79.)

<sup>5</sup> Ср.: *Idem*. *Expositio Libri Exodi*. P. 128: «Если посмотреть на небо, имея в виду его части внутри целого, то в нем – ибо оно является простым телом – нет ни верха, ни низа, ни других четырех направлений. Если же небо и части его сравнить со вселенной, частью которой, по своему положению в ней, является небо, тогда мы скажем о нем: справа и слева, сзади и спереди, сверху и снизу» (LW II. S. 118, 10–14).

<sup>6</sup> *Аристотель*. *Физика*. IV, гл. 5 (212 b 4): «...одни [предметы] занимают место в возможности, другие же в действительности» (*Аристотель*. Соч. Т. III. С. 133).

<sup>7</sup> Там же. III, гл. 1 (201 a 10): «Движение есть действительность существующего в возможности» (*Аристотель*. Соч. Т. III. С. 104).

<sup>8</sup> *Thomas Aquinas*. *De malo*. Q. 16, art. 2, ad 6.

<sup>9</sup> *Аристотель*. О возникновении и уничтожении. II, гл. 10 (336 a 23 – 336 b 25) (*Аристотель*. Соч. Т. III. С. 435–436).

<sup>10</sup> В оригинале: «influerе» (LW V. S. 75, 11); переводится как «распространяясь, втекать».

*Парижская диспутация V*  
Сохранились ли формы элементов  
в теле Христовом  
после Его крестной смерти?

**п. 1**

Доказывается, что так оно и случилось, ибо с уничтожением первых [частей] ничего не может остаться<sup>1</sup>. Но тут [в теле Христа] обнаруживаются известные свойства. Стало быть, и первые [части] остались.

Против сего: тогда имелись бы и четыре различных тела<sup>2</sup>.

**п. 2**

Здесь <вопрошается>, первое: находится ли в каждой составной вещи множество сущностных форм? И я утверждаю, что в каждой составной вещи есть лишь одна сущностная форма. Во-вторых, я объясню, как элементы остаются в составной вещи. В-третьих, покажу, что в мертвом одушевленном существе не остается никакой формы, а если и остается, то не сообщает названия, а если и сообщает, то [только] в смысле утраты. Если же во Христе форма осталась, то она не может считаться воспринятой.

В связи с поставленными вопросами я, во-первых, покажу, что одним образом дела обстоят при уничтожении элементов и другим – при уничтожении составных тел. Во-вторых, я покажу, что бытие присуще целому, а не частям. В-третьих, что каждому целому подобает одно простое бытие. В-четвертых, что всякое действие

содержится в своей причине и всякое низшее – в своем высшем: никак иначе и не где-то еще.

### п. 3

По поводу первого тезиса скажу, что в простых вещах уничтожается воздух и возникает огонь. Подобно отцу семейства<sup>3</sup>, всеобщая природа устремляется к уничтожению, ведь иначе она не может иметь возникновения и не сможет позаботиться о мироздании. Однако она же природа стремится не к уничтожению самому по себе, а только по акциденции<sup>4</sup>. Все, что случается по акциденции, возводится к тому, что бывает само по себе<sup>5</sup>. Возводится же оно именно так, поскольку возводится к общему роду. Оно возводится к виду посредством отбрасывания формы воздуха. Но, будучи вещественным бытием, оно возводится к веществу.

В составных же вещах все бывает совсем по другому. Ведь когда составная вещь возникает и уничтожается, [на ее место] заступают прочие формы. Природа заботящаяся обо всем мироздании, устремляется к возникновению и уничтожению каждого, чтобы служить возникновению [в целом]. Ибо природа, прежде всего стремится сохранить мироздание и лишь при этом условии соглашается на потери. И только затеяв такую в виду такие потери, она по акциденции устремляется к [промежуточным] формам. Эти промежуточные формы не относятся ни к роду, ни к виду, ведь [в иерархии форм] они восходят через потерю. Потому то каждая из таких форм ничего не утверждает, но только лишь природа же к этому не стремится. Вот почему утрача [формы], происходящая вследствие смерти, восходит к живому.

Во-вторых, я утверждаю, что бытие принадлежит целому, и только целому. Поскольку же целое едино, то и бытие едино. А так как часть, в качестве части, всегда множественна, то она является оплотом числа. Но целое основано в едином и единое в целом. Вот почему часть не имеет бытия, ибо она множественна. И все [части] суть единое, ведь бытие едино. Часть же, как часть, бытия не имеет, но имеет бытие, поскольку принадлежит целому, как бытию – и если она, ибо ей не хватает целого, есть не сущее, то, поскольку встроена в целое, она является сущей. Это как становление есть, так как относится к бытию, так и часть есть путь к целому и к бытию. Да и то, что – по акциденции, есть лишь благодаря целому, оно же является содержанием первого. И есть десять первых родов, ведь все они обретают бытие от самого первого<sup>6</sup>. Всякая же часть обретает бытие от целого, в целом, для целого, ибо «всё через Него и в Нем»<sup>7</sup> и к Нему. Потому что «всё в Нем и посредством Него»<sup>8</sup>.

В связи с третьим тезисом я утверждаю, что целому присуще быть единым и наиболее простым. И это есть бытие, ибо оно – первое; посему оно должно быть единым.

Дальше: части не сообщают бытия, но бытие получают. Вот почему есть только единое бытие, ибо единство основывается в бытии. Почему и Бозций сказал: «Все домогается бытия»<sup>9</sup>. Число же – это ничто, ибо оно – не единое. И число, поскольку отпадает от единого, отпадает от бытия. Так и время, будучи числом, есть ничто, ведь оно – не единое, а число. Потому-то сущее и единое



обратимы друг в друга. Потому и Боэций сказал: «Все, что есть, есть потому, что едино числом»<sup>10</sup>.

#### п. 6

В связи с четвертым тезисом скажу, что всякое действие содержится в своей причине и есть только там. Ведь Поликлет является причиною дома не как человек, в этом качестве он второстепенен: не как Поликлет, не как строитель дома. Поскольку же он действительно строит, то является причиною дома и становления дома<sup>11</sup>. Возникновение дома остановится тотчас, как только остановится строительство дома, ибо посредством строительства дома бывает и возникновение дома. Оно – в нем, от него и через него.

Так-то во всяком высшем обрцается <всякое низшее> как таковое, и это есть постольку, поскольку есть то. Вот отчего в природе существует порядок, каковой есть ничто иное, как [соотношение] высшего с низшим. Пример: вода [сама по себе] устремляется вниз, но и вверх под влиянием луны, и это движение проворней и легче. Также есть пример с солнцем<sup>12</sup>.

#### п. 7

После сего, относительно первого главного утверждения скажу, что в одной составной вещи есть лишь одна сущностная форма, ибо форма сообщает бытие, и она – не акциденция, и все получает бытие от оной сущностной формы.

Далее: бытие – едино. Но сущностная форма сообщает бытие. Посему она – едина.

Далее: форма – сущностная. Значит, она сообщает бытие через сущность. Посему она – едина. Материя же нага, без добавки.

Далее: искусство предполагает изменение и т. д., возникновение же касается непосредственно бытия.

Далее: всякая сущностная форма – целиком в целом и целиком в каждой <части>, ибо предшествует любой акцидентальной форме. От нее все имеет [свое] бытие.

Далее: материя и форма суть два принципа, но одно в становлении и одно в бытии. Так как они создают одно бытие, то двоицы не составляют. Пример: Отец и Сын изводят и пр.

## п. 8

Во-вторых, относительно элементов следует сказать, что Авиценна учит в кн. I «Физики», гл. 10, что они остаются в сущностной форме<sup>13</sup>. Комментатор же в конце трактата «О небе и мире» и в толковании на кн. I «Физики» [полагает], что, по причине своего родства с материей, формы элементов способны увеличиваться и уменьшаться<sup>14</sup>. А Фома учит, что форма составного обладает своим собственным качеством, подготавливающим к ней же [к форме]<sup>15</sup>. Сия ведь предшествует и представляет собой единую форму. Как умопостигаемая форма, будучи совершеннейшей, она воспринимается чувствами<sup>16</sup>. Это имеет силу и в остальных случаях. И поскольку она означает [нечто] целое, постольку не делится и заранее несет в себе целое в силе<sup>17</sup>, и она – вполне едина и весьма глубока. Так обстоит дело с формой составной вещи.

## п. 9

Третье следует сказать, во Христе она форма – если предположить, что она [действительно] есть, – не сообщает названия, ибо она находится в становлении и даже присутствует по акциденции. И если б [Христу] она со-

общала название, то [только] в смысле утраты, как бледное <ни на что не указывает положительным образом>. И если предположить, что форма действительно есть, то она не может считаться воспринятой, потому что бытие Христа, принадлежащее Ему как Лицу, оставалось всегда, а состояние наступило впоследствии.

<sup>1</sup> *Аристотель*. Метафизика. XI, гл. 1 (1059 b 30): «Ведь с их уничтожением упраздняется и все остальное» (*Аристотель*. Соч.: В 4 т. М., 1976–1983. Т. I. С. 274).

<sup>2</sup> Под «четырьмя различными телами» подразумеваются четыре первоэлемента (огонь, воздух, вода и земля), сочетающиеся в материи. Это учение позднесредневековая наука позаимствовала из аристотелевских трактатов по физике, переведенных на латынь в XII в., а через них – из философии Эмпедокла, называвшего перечисленные первоэлементы «корнями всех вещей».

<sup>3</sup> *Aristoteles*. De generatione animalium. II, cap. 4 (B c. 6 744 b 16). (*Aristotelis opera*: In 4 vol. Berolini, 1831. Vol. III: *Aristoteles latine interpretibus variis*. P. 361.)

<sup>4</sup> В оригинале: «Haec autem natura per se non intendit corruptionem, sed per accidens» (LW V. S. 78, 13–14).

<sup>5</sup> Логический вывод из: *Аристотель*. Физика. II, гл. 6 (198 a 8): «Так как ничто [происходящее] по совпадению не может быть первичнее того, что [происходит] само по себе, то ясно, что и причина по совпадению не может быть первичнее причины самой по себе» (*Аристотель*. Соч. Т. III. С. 95).

<sup>6</sup> Имеется в виду: от субстанции (сущности).

<sup>7</sup> Ср.: Кол. 1, 16. Синодальный пер.: «все Им и для Него создано».

- <sup>8</sup>Ср.: Рим. 11, 36. Синодальный пер.: «Ибо все из Него, Им и к Нему».
- <sup>9</sup>*Boethius*. *Philosophiae consolatio*. III, pr. 11: «То же, что жаждет существовать... желает быть единым, а если это условие не выполняется, оно перестает быть тем, продолжением чего должно быть» (CSEL 67. P. 72, 3–6). (Цит. по: *Бозций*. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 245.)
- <sup>10</sup>*Idem*. In *Isagogen Porphyrii commenta* (ed. sec.). I, cap. 10: «...omne enim quod est idcirco est, quia unum est» (CSEL 48. P. 162, 2).
- <sup>11</sup>*Аристотель*. Физика. II, гл. 3 (195 а 34) (*Аристотель*. Соч. Т. III. С. 89).
- <sup>12</sup>*Он же*. Метеорологика. I, гл. 9 (346 б 25): «В то время как земля остается на месте, окружающая ее влага под действием [солнечных] лучей и других верхних [источников] тепла превращается в пар и поднимается вверх» (*Аристотель*. Соч. III. С. 461).
- <sup>13</sup>*Avicenna*. *Sufficientia*. I, cap. 10 [*Avicenna*. *Opera*. Frankfurt a.M., 1961 (facsimile: Venetia, 1508). P. 19].
- <sup>14</sup>Ср.: *Averrois Cordubensis*. *De caelo et mundo*. IV, com. 40 (Δ с. 5 312 б 20–31) (*De caelo et mundo Aristotilis Stagiritae cum Averrois Cordubensis variis commentariis*. Т. IV. Venetia, 1550. P. 117). В комментарии Аверроэса на «Физику» Аристотеля (кн. I) пассажа, на который указывает Экхарт, не имеется.
- <sup>15</sup>*Thomas Aquinas*. *De mixtione elementorum*. P. 13: «Активные и пассивные качества элементов противоположны друг другу и допускают большую либо меньшую степень. Из этих противоположных качеств, допускающих большую и меньшую степень, может быть образовано промежуточное качество, которое причастно природе каждого из крайних. Таковы, например, серое, лежащее между белым и черным,

и теплое, лежащее между горячим и холодным. Таким образом, когда совершенства элементарных качеств ослабевают, из них образуется некоторого рода промежуточное качество: характеристическое качество смешанного тела, которое, однако, различно в разных [соединениях] согласно различным пропорциям составляющих. Это-то качество и есть особое предрасположение к форме смешанного тела, тогда как элементарное качество есть предрасположение к форме простого тела».

<sup>16</sup> Согласно Экхарту, форма, в качестве предвечной *идеи в разуме Творца*, предшествует вещи и посредством предварительных изменений подготавливает вещество к принятию формы, *имманентной вещи* и осязаемой в ней. Эта-то форма, в собственном смысле слова, обнаруживает себя в «хабитусе» (*habitus*) вещи, главным же образом – в последующих изменениях, противопоставленных изменениям предварительным. Примеры. Нагревание древесины предваряет ее возгорание, когда она освещает и нагревает пространство. Исполнение заповедей, к которому понуждает себя грешник, ведет к рождению в нем совершенного человека, проявляющего себя в богоугодных делах свободно, без понуждения. В обоих качествах, трансцендентном и имманентном, форма представляет собой нечто единое, хотя можно противопоставлять два ее состояния: совершеннейшее и воспринимаемое чувствами.

<sup>17</sup> В оригинале: «*in virtute*» (LW V. S. 83, 6).

## Список сокращений

- Bihlmeyer** – *Seuse H. Deutsche Schriften* / Hrsg. von K. Bihlmeyer. Stuttgart, 1907.
- Buxtorf** – *Rabbi M. Majemonidis Liber Doctor perplexorum: Ad dubia & obscuriora Scripturae loca rectius intelligenda. In linguam Latinam perspicuè & fideliter conversus à J. Buxtorfio.* Basileae, 1629.
- CSEL** – *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.* Praegae; Vindobonae; Lipsiae, 1866 – .
- DW** – *Meister Eckhart. Die deutschen Werke: In 5 Bd.* / Hrsg. von J. Quint u.a. Stuttgart, 1936–2003.
- Heil, Ritter** – *Corpus Dionysiacum II. Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae* / Hrsg. von G. Heil, A.M. Ritter. B.; N. Y., 1991.
- Kotter** – *Die Schriften des Johannes von Damaskos* / Hrsg. von P.B. Kotter, O.S.B. B.; N. Y., 1973.
- LW** – *Meister Eckhart. Die lateinischen Werke: In 5 Bd.* / Hrsg. von J. Koch u.a. Stuttgart, 1936–2007.
- Meyendorff** – *Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes: En 2 vol.* / Ed. J. Meyendorff. Louvain, 1959.
- Pf.** – *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts* / Hrsg. von Fr. Pfeiffer. Leipzig, 1857. Bd. 2: Meister Eckhart.
- PG** – *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* / Ed. J.P. Migne. P., 1857–1866. Vol. 1–161.

- PL** – Patrologiae cursus completus. Series Latina / Ed. J.P. Migne. P., 1844–1864. Vol. 1–221.
- Sinkewicz** – *Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters* / Ed. R.E. Sinkewicz, C.S.B. Toronto, 1988.
- Sturlese, Blumrich** – *Seuse H. Das Buch der Wahrheit* / Hrsg. von L. Sturlese und R. Blumrich. Hamburg, 1993.
- Suchla** – *Corpus Dionysiacum I. Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* / Hrsg. von B.R. Suchla. B.; N. Y., 1990.
- Thomas Aquinas** – *S. Thomae Aquinatis Opera omnia: In 7 t.* Stuttgart; Bad Cannstatt. 1980.
- Χρήστου** – *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα: Τόμοι I–V* / Εκδίδ. Π.Κ. Χρήστου. Φεσσαλονίκη, 1970–1994.
- אלחריזי** – 1904 תל-אביב. מורה הנבוכים / בתרגומו של רבי יהודה אלחריזי. משה בן מימון

*Приносим глубокую благодарность А.Г. Дунаеву (Издательство Московской патриархии), М.М. Бернацкому (Издательство Московской патриархии, Церковно-научный центр «Православная энциклопедия»), а также М.Г. Логутовой (РНБ СПб.) и М.Л. Хорькову (РУДН), оказавшим своими советами неоценимую помощь при написании настоящей монографии. Работа выполнена при содействии и финансовой поддержке Библиотеки герцога Августа (Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel). Гранты № В 1049, 2002 г., № В 1459, 2009 г.*



## *Contents*

### ‘Christian Neoplatonism’ of the fourteenth century. Towards a comparative study of the theological doctrines of Johannes Eckhart and Gregorios Palamas

#### *Part I*

#### 1. Preliminary Remarks

a) Previous Scholarly Treatments of the Subject . . . .	11
b) Formulation of the Problem . . . . .	16
c) Methodological Premises . . . . .	19

#### 2. ‘Energies’ and ‘Spiritual perfections’

a) Vocabulary and Rhetoric . . . . .	25
b) Insufficient Definitions . . . . .	31
c) A General Outline: Semantic Emanation . . . . .	40

#### *Part II*

#### 1. The Problem of the Name and of the Language

a) ‘The Emanation of the Word’	71
b) Three Levels of a Word . . . . .	74
c) The Jesus-Prayer, the Name of God . . . . .	75

d) The 'nomen tetragrammaton' .....	80
e) G. Palamas and the 'Imjaslavije' (Onomatodoxy) .....	83
<b>2. The Epistemology of the Divine Nature: Positive and Negative Methods and the 'via eminentiae'</b>	
a) Three Methodologies .....	85
b) The Methodology of the 'Parmenides' of Plato .....	86
c) The Methodology of Dionysius the Areopagite .....	88
d) The Methodology of Maimonides .....	96
e) The Theory of Emanation and the Methodology of the Theo-Knowledge .....	100
<b>3. Anthropology and the Study of Ecstasy</b>	
a) Initial Premises .....	101
b) The Criteria of Mystical Experience .....	110
<b>4. Concluding Remarks</b>	
a) Sources .....	114
b) Problems of Interpretation .....	121

**The Quaestiones Parisienses  
of Johannes Eckhart**

**Preface to the Translation**

1. Preliminary Remarks .....	145
2. The History of the Creation .....	146

3. The Sign, the Element of the Subsistentia	152
a) The Early Period . . . . .	152
b) The Mature and Late Periods . . . . .	158
4. Hermeneutics	166
<i>Quaestio I.</i> Utrum in deo sit idem esse et intelligere? . . . . .	185
<i>Quaestio II.</i> Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse? . . . . .	200
<i>Quaestio III.</i> Utrum laus dei in patria sit nobilior ejus dilectione in via? . . . . .	208
<i>Quaestio IV.</i> Utrum aliquem motum esse sine termino implicitet contradictionem? . . . . .	229
<i>Quaestio V.</i> Utrum in corpore Christi morientis in cruce remanserint formae elementorum? . . . . .	234
<i>List of Abbreviations</i> . . . . .	242

**Reutin M. Yu.**

‘Christian Neoplatonism’ of the fourteenth century. Towards a comparative study of the theological doctrines of Johannes Eckhart and Gregorios Palamas. The Quaestiones Parisienses of Johannes Eckhart

This book on the essential teaching of the great German and Byzantine theologians Johannes Eckhart (1260 – c. 1328) and Gregorios Palamas (c. 1296 – 1359) introduces their theories of divine emanation and is divided into four chapters. The first chapter is an overview of Eckhart’s and Palamas’s studies of ‘analogy’ and ‘energy’ represented in their sermons and homilies, Latin and Greek treatises, first of all the ‘Expositio Evangelii secundum Johannem’ and ‘Triads in Defense of the Holy Hesychasts’. The second and third chapters deal with the common problems of language and the epistemology of the Divine Nature. The fourth chapter is devoted to Eckhart’s and Palamas’s studies of mystical experiences, which are based on Aristotle’s theory of ‘active intellect’. The research aims to discover a general approach to the comparison between German and Byzantine (with most specific reference to Gregory Palamas’s) theology of the Late Middle Ages.

**Реутин М.Ю.**

**РЗ1 «Христианский неоплатонизм» XIV века: Опыт сравнительного изучения богословских доктрин Иоанна Экхарта и Григория Паламы. Парижские диспутации Иоанна Экхарта. М.: РГГУ, 2011. 246 с. (Библиотека "Arbor Mundi")**

**ISBN 978-5-7281-1262-4**

В книге впервые в мировой науке проводится детальное сопоставление богословских доктрин двух великих современников: рейнского мистика Иоанна Экхарта из Хоххайма (ок. 1260–1328) и афонского исихаста Григория Паламы (ок. 1296–1357). Сопоставление проводится по целому ряду ключевых позиций, к которым относятся учения о Боге и божественных эманациях, об экстазе и языке (в том числе имени Божьем), а также методология богопознания. В книге, написанной по итогам длительной дискуссии, развернувшейся в 2009 г. на официальном сайте РПЦ, реализуется проект, некогда задуманный русским богословом В.Н. Лосским. В приложении публикуется полный русский перевод стенографических записей пяти диспутов, проведенных Экхартом в Парижском университете в 1302–1313 гг. В порядке актуализации экхартовской доктрины во введении к диспутам осуществлена попытка построения герменевтики на основании неоплатоновской теории символа.

Для студентов гуманитарных специальностей, а также для философов, филологов и историков.

УДК 1  
ББК 87.3(0)



9 785728 112624

БИБЛИОТЕКА  
ARBOR  
MUNDI

