

ЧТЕНИЯ ПО ИСТОРИИ
И ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ

ВЫПУСК 41

М.Ю. Реутин

Учение о форме
у Майстера Экхарта

P D Y

Российский государственный гуманитарный университет
Институт высших гуманитарных исследований

М.Ю. Реутин

**Учение о форме
у Майстера Экхарта**

(К вопросу о сходстве
богословских учений
Иоанна Экхарта и Григория Паламы)

Москва 2004

Реутин М.Ю.

Учение о форме у Майстера Экхарта: К вопросу о сходстве богословских учений Иоанна Экхарта и Григория Паламы. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 2004. 88 с. (Чтения по истории и теории культуры. Вып. 41)

ISBN 5-7281-0746-X

Книга посвящена метафизике средневекового доминиканского мистика и схоласта Иоанна Экхарта из Хоххайма (ок. 1260–1327). Предлагая очерк экхартовской теории «внутренней атрибутивной аналогии» и теории формы, автор закладывает основу для дальнейшего сопоставления богословия немецких мистиков и византийских исихастов первой половины XIV в. Текст исследования сопровожден тремя приложениями: переводами парижской диспутации «Тождественны ли в Боге бытие и сознание?» (1302/1303), анонимной мистической поэмы «Granum sinapis» (начало 1300-х годов), и сопоставительной таблицей цитат из сочинений Иоанна Экхарта и Григория Паламы.

Работа выполнена при содействии и финансовой поддержке
Библиотеки герцога Августа (Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel)
Стипендия № В 1049, 2002 г.

ISBN 5-7281-0746-X

© Рейтин М.Ю., 2004
© Российский государственный
гуманитарный университет, 2004

Как бы ни относиться к мистическому опыту самому по себе, вплоть до полного отрицания его достоверности, отрицать объективную значимость его логической, формальной, структуры все же нельзя. Если для иных не ценен опыт «*unio mystica*», то во всяком случае ценно, и самоценно, описание этого опыта в системе наличных понятий.

Будучи в общем, как кажется, верным, такое предположение вполне подтверждается на материале творчества Иоанна Экхарта из Хоххайма (ок. 1260–1327)¹. Оно сложилось вокруг феномена информации, для постижения которого немецким мистиком привлекались все имевшиеся в его распоряжении научные, художественные, мифopoэтические средства. Уже первые наблюдения над словарем экхартовских сочинений (*formta*, *formaliter*, *uniformiter*, *formare*, *reformare*, *conformatare*, *informare* и проч.) наводят на мысль, что в них закладывались основы семиотических навыков Нового и Новейшего времени. Только навыки эти истолкованы в сочинениях Экхарта как персональный опыт мистической связи человека и Бога. Что же касается логического, понятийного обоснования этого опыта, то оно в силу инструментальной обезличенности и всеобщности научных суждений выходило за рамки породивших его индивидуальных потребностей. Таким-то образом возникла автономия личного опыта и научного знания, живого лица и посмертной маски Иоанна Экхарта²...

Кто же такой был этот Экхарт, или, как его часто называли, отдавая дань его приобретенной в Сорбонне учености, Майстер Экхарт? — Доминиканец, важный церковный сановник: эрфуртский приор, парижский магистр, тюргингский викарий, саксонский провинциал, страсбургский куратор бегинок, кёльнский профессор; в юные годы ученик Альберта Великого, в зрелые — последователь Фомы Аквината и Дитриха Фрайбергского; неоплатоник, первым в европейской науке объединивший доселе разрозненные романский, греческий, еврейский и арабский изводы этой философской традиции и подвергший, отталкиваясь от нее, глубокому, хотя и не всегда последовательному пересмотру ориентированную на Аристотеля схоластику. А кем был Экхарт в истории западноевропейской культуры? — Предтечей Реформации Мартина Лютера, основателем рейнской мистической школы, оказавшим сильное влияние на нидерландское «новое благочестие», старшим современ-

ником неизвестного ему афонского исихаста Григория Паламы, развившим в понятиях латинского церковного сознания учение, чрезвычайно близкое, как мы собираемся показать, православному учению об энергиях. Он был одним из великих мистиков средневековья, человеком, «говорившим из вечности»³. Сказанного, пожалуй, достаточно, чтобы посвятить этому Экхарту исследование, первую главу которого мы теперь представляем.

Настоящая часть является теоретическим основанием всех последующих изысканий. Именно в ней содержится *know how*, которое лежит в основу дальнейших разработок и прежде всего сопоставления эсхартовской теории внутренней атрибутивной аналогии и паламистской теории энергий (гл. 2). Дальше по плану следует очерк положительного, отрицательного и «срединного» (*via eminentiae*) богословия у Майстера Экхарта, с приложением краткого экскурса в историю греческой (Прокл, Дионисий) и еврейской (Моше бен Маймон) апофазы (гл. 3). Следующие главы, как предполагается, будут посвящены учению о являющем символе (гл. 4), а также имяславческой по своей сути философии языка (гл. 5), представляющим собой прикладное использование теории формы в области эстетики и языкоznания. В высшей мере семиотизированной выглядит мистагогическая этика зрелого Экхарта (гл. 6) с ее пафосом уподобления человека первой материи, бескачественной и по этой причине готовой к восприятию Божественных форм. Завершит общую монографию очерк поэтики средневерхненемецких проповедей и трактатов Майстера Экхарта (гл. 7). Впрочем, запечатленная в них парадоксальность, антиномичность мышления исследуется начиная уже с первой главы. Работу будут обрамлять «Введение» и «Заключение». Цель первого — обозначить место Экхарта и Паламы в пределах западно- и восточноевропейского неоплатонизма и кроме того построить общую модель богословия немецкого мистика, не систематического, но и не эклектического, а динамического, возникшего в результате неравномерного, недостаточно последовательного, живого переосмыслиения схоластического наследия с позиций неоплатоновской философии. Что касается «Заключения», то оно будет посвящено диалектике Экхарта.

Книга в окончательном варианте подытожит собой нашу многолетнюю деятельность по изучению, переводу и комментированию произведений Майстера Экхарта, промежуточным результатом которой стал сборник «Об отрешенности» (М.; СПб.: Университетская книга, 2001). Одновременно мы переводим одну из «Парижских диспутаций», ряд проповедей и толкований на ветхозаветные книги. В качестве обширного «Предисловия» наше исследование войдет в подготавливаемое Собрание эсхартовских сочинений и внесет свой вклад в развернутую ныне в Москве и Санкт-Петербурге работу по осмыслинию духовной европейской культуры XIV–XVI вв. на географическом пространстве от «рейнских мистиков» до «заволжских старцев».

«Различие, которое могло бы быть сопоставлено с различием между сущностью и энергией в византийском богословии, предусматривается и эсхартовской теологией в ее целом. Бог-Божество, *Им же вся быша*, будучи представлен в творениях, является безусловной реальностью, отличной от Бога в Себе, непостижимого в Своей неопределенной сущности бытия. — Впрочем, в том и в другом случае речь идет об одном и том же Боге-Бытии, тождественном Себе Самому»⁴.

В.Н.Лосский. *Отрицательное богословие и познание Бога у Майстера Экхарта.*

Теория соименной, одноименной и аналогической символизации у Фомы Аквинского и Майстера Экхарта

Учение о форме и учение о способах символизации принадлежат разным областям философского знания. Учение о форме принадлежит онтологии, а учение о символах — гносеологии. Однако в богословии рейнского мистика Иоанна Экхарта оба эти учения тесно связаны между собой. Обосновывая картину мира и прежде всего несмешанное сосуществование двух видов бытия, Божественного и тварного, и не сводясь к своим прикладным задачам, а именно доказательству принципиальной возможности судить о Божественных предметах из среды нашего, тварного, мира, учение о форме попутно и в порядке отвлечения от своих главных целей подкрепляет и фундирует учение о символах, если быть точней, об аналогических символах, и является его сутью. Понятие «анalogии» Майстер Экхарт позаимствовал у Фомы Аквината. В трактатах последнего аналогическая символизация, структура которой отражает порядок взаимоотношений нетварного Творца и сотворенного Им мира, изучается не только сама по себе, но и в ее противопоставлении соименным и одноименным символам. При таком подходе наиболее наглядно выявляется содержащее в себе проблему и внутренне противоречивое строение аналогии. Совмещая несовместимые и взаимоисключающие признаки соименных и одноименных символов, аналогия приводит их к новому, диалектическому единству.

Соименная символизация у Фомы Аквинского

В самом приблизительном виде содержание соименных символов (*univoca*) определяется в «Сумме богословия» (I, вопр. 13, ст. 5) как общность наименования при общности содержания. Это вводное и не вполне четкое определение Аквинат подкрепляет примером, почерпнутым из «Категорий» Аристотеля: общим названием для человека и быка будет «одушевленное существо»; такое название *по существу* приложимо тому и другому⁵. Далее, в «Сумме против язычников» (кн. I, гл. 32), Фома приводит другую и, как может на первый взгляд показаться, также соименную пару: дом в разуме архитектора и построенный дом. Но несмотря на общность наименования, оба дома принадлежат разным горизонтам бытия, умозрительному и действительному, и поэтому отражающие их понятия лишены какой бы то ни было общности сущностного содержания. (Под «сущностным содержанием» здесь, вероятно, следует понимать исключительно способ идеального или материального воплощения вещей).⁶ В той же гл. 32 «Суммы против язычников» соименная общность толкуется следующим образом: «Все, что в соименном смысле утверждается о многих [вещах], есть либо род, либо вид, либо различие, либо случайное, либо необходимо присущее качество»⁷. Если о многих вещах мы утверждаем нечто в соименном смысле, то такое нечто должно быть проще всех этих вещей и должно быть, скажем иначе, их общим сущностным знаменателем. Соименные символы отчасти напоминают синонимы современной лексикологии, то есть близкие или тождественные по значению слова, по-разному (бык, человек) связанные с одним и тем же понятием (одушевленное существо). Впрочем, в отличие от современной нам синонимии, отождествление в пределах соименной символизации производится по одному, но сущностному признаку, который указывает, что сопоставляемые вещи принадлежат единому бытийному горизонту. Например, одному горизонту принадлежат человек и бык с их общим признаком одушевленности, но не принадлежат дом в разуме архитектора и в действительности построенный дом. Отождествление может производиться и по группе сущностных признаков или же во всем смысловом объеме, и тогда соименные символы становятся синонимами.

Из сказанного с очевидностью следует, что соименная символизация с ее онтологическим тождеством знака и денотата, означающего и означаемого не способна обосновать ортодоксально-церковную картину мира, — в пределах которой дальнее и горнее разводятся по

существу, по способу их бытия, и одновременно утверждается участие горного в дальнем, — но является обоснованием монизма и еретического пантеизма, для которого мир тварных сущностей представляет собой область самопознания и сплошного разворачивания Божества.

«О Боге и о вещах ничего нельзя высказывать соименным образом»⁸, — так звучит основная теорема, доказываемая Фомой Аквинским в «Сумме богословия», «Сумме против язычников» и в трактате «Об истине». В сочинении «Об истине» (вопр. 2, ст. 11) мы читаем: «Надлежит заметить, что невозможно утверждать что-либо о творении и о Боге в соименном смысле. Ведь во всех общих соименных высказываниях значение имени относится к каждой из вещей, которым сие имя приписывается соименным образом. Поэтому, в соответствии с содержанием сего термина, соименно обозначенные вещи в некотором отношении равны, хотя по своему бытию одна может существовать раньше или позже другой, как скажем, все числа в качестве чисел равны, хотя, в зависимости от природы вещи, одно естественным образом стоит прежде другого. И как бы ни уподоблялось творение Богу, оно все-таки никогда не сумеет добиться того, чтобы что-нибудь было присуще ему в том же смысле, в каком присуще Богу»⁹.

Это общее суждение Фома подкрепляет несколькими доводами в пользу невозможности соименного обозначения Бога и вещей творческого мира. Если, как сказано выше, нечто утверждается о вещах в соименном смысле, то такое нечто должно быть проще этих вещей, но проще Бога нет ничего. Стало быть, для соименных утверждений о Боге и творении недостает общего знаменателя¹⁰. О вещах следует говорить в соименном смысле только на основании их соучастия друг в друге, когда, например, род существует в виде, а индивидуум, в свою очередь, в роде. О Боге же на таком основании ничего не может быть сказано, так как то, что сообщается, ограничено видом и родом сообщаемого, говоря по-другому, сообщается частично и обособленным образом, что не соответствует неопределенному, никак и ничем не ограниченному содержанию Божественных совершенств, которые по этой причине не могут передаваться соименным, порождающим образом¹¹.

Но если Бог повсеместно присутствует в сотворенном Им мире, так или иначе оказывая воздействие на ход его внутренних процессов, то не являются ли эти воздействия сосущностными Богу знаками трансцендентного, находящимся на едином с Ним уровне бытия? И если это так, то нельзя ли выстроить соименные символы, опираясь

не на образы тварного мира, а на эти запредельные миру, но все же доступные нам знаки? — Нет, нельзя, утверждает Фома Аквинский в «Сумме против язычников» (кн. I, гл. 32), «ибо действие, не получающее формы, по роду тождественной той, посредством которой действует деятель, не может получить, по законам соименного выскаживания, и позаимствованного у той формы названия», а «формы вещей, причиной коих является Бог, не достигают рода Божественной силы, так как они получают по отдельности и по частям то, что в Боге обретается просто и обобщенно»¹². Поэтому между действиями Бога и самим Богом зияет та же бытийственная пропасть, что между Богом и сотворенным Им миром; и построение соименных символов с опорой на действия Бога: пророчество, дары благодати, чудеса и т. д. — также обречено на неудачу.

Среди приводимых Фомой аргументов в пользу невозможности выстроить изнутри нашей тварной среды соименные символы Бога обращают на себя внимание доводы не только онтологического, но и гносеологического порядка. Согласно Фоме, человеческому мышлению, не избежавшему общей ограниченности и скучости тварного мира, присущи некие конститтивные и неотъемлемые от него свойства, которые исказили бы образ Божественного даже при условно выдвигаемой возможности непосредственного Его созерцания. Говоря в общем, речь идет о бессознательных навыках разума переносить на мир Божественных предметов соотношения, существующие между предметами тварными и в этом качестве подспудно, изо дня в день организующие сам разум. Скажем, у людей различаются сущность, сам человек — Сократ или Платон, и человеческое бытие. Если бы у них было разное бытие, то о них нельзя было бы в соименном смысле сказать, что они люди. Отдельный человек опознается по его принадлежности к общности-роду. А вот у Бога сущность (*этот* Бог) и бытие (Бог) совпадают¹³. И мы не опознаем Бога по Его принадлежности к разряду однородных сущностей и не опознаем Его отдельных качеств по их соотнесенности с общими качествами, в частности, Его знание есть не *это*-знание, а знание как таковое, знание-бытие. Впрочем, и соотношение «Он»/«Его» также неприложимо к Богу. Мы можем обозначить один индивидуум как «человек» и «белый» по совпадению носителя человечности и белизны, памятуя о том, что «человек» и «белый» все же разные понятия. По этому принципу мы выстраиваем пары: «Бог — всесильный» и «Бог — мудрый». Но Бог прост: все, что Еgo, есть Он Сам. А разум, приписывая Богу субъектно-предикатив-

ные отношения, подменяет Божественное единство сложностью. Созерцаемое в качестве субъекта он понимает в качестве носителя бытия, созерцаемое же в качестве предиката он понимает как формальный признак. Однако Бог — не субъект и не бескачественный, материальный субстрат, требующий стороннего формального определения—ограничения качеством, предикатом. Так организована тварная вещь, но не Бог¹⁴. Кроме того, мы приписываем Богу свойства исключительно выделяющим образом: мудрость, милосердие, благость, ... как будто это не единая домостроительная сила Божья в ее обращенности к миру и словно каждое из этих свойств есть не Сам Бог, а предикативное дополнение к Его сущности, способности и бытию. Выделяющим образом можно судить лишь о человеческой мудрости. Но «мудрый», в приложении к человеку, и «мудрый», в приложении к Богу, имеет отнюдь не одно и то же значение; это не соименные высказывания¹⁵.

Итак, соименная символизация Бога невозможна прежде всего потому, что она выстраивается в пределах иного бытийного горизонта, и даже явные проявления Божественного в этих пределах не устраниют такую невозможность. Соименная символизация невозможна и в силу навыков разума. Окачествованный тварным миром разум переносит его свойства на Божественную простоту, различая в ней природу и сущность, приписывая ей субъектно-предикатные отношения, а также созерцая ее домостроительную силу не только в отрыве от нее самой, но и во взаимной разобщенности ее оттенков.

Одноименная символизация у Фомы Аквинского

Что же касается одноименных символов (*aequivoca*), то в языкоznании к ним ближе всего стоят полные лексические омонимы, то есть разные по значению слова, совпадающие в написании, произношении, grammaticalem оформлении и всей системе форм. Омонимия существует не только в пределах языка. Омонимично по своей природе любое изобразительное искусство. Так, изображение является живописным, графическим омонимом человека¹⁶. От пары человек—бык, эту пару отличает наличие не глубинного (одушевленное существо), но внешнего (очертания, цвет и размер), тождества, не сущностного, а факультативного общего знаменателя. Впрочем, одноименная символизация — недостаточно чистый пример омонимии: в ней не сводятся два, а скорей берется одно слово в его едином же значении, сначала приложенном к явлениям тварного, а затем Божест-

венного мира. В двойном приложении к различным бытийным уровням значение теряет тождество себе. Теперь это чужие друг другу значения, и они случайно связаны между собой одной звуковой и графической оболочкой: праведность, мудрость, милосердие Божье и праведность, мудрость, милосердие человека.

Вполне очевидно, что одноименная символизация является не чем иным, как логическим обоснованием дуализма, духовного опыта и философского учения, в рамках которого утверждается самостоятельность и непроницаемость друг для друга Божественной и тварной областей. А поскольку дуализм, как и пантеизм, не имеет ничего общего с правоверным учением о Боге и творении, он, а вернее одноименная символизация (его здравое и, в отличие от самого опыта, логически определенное обоснование), подвергается в трактатах Фомы последовательной критике.

Между вещами, — утверждает Фома в «Сумме против язычников» (кн. I, гл. 33), — о которых говорится лишь в одноименном смысле, нет соответствия и порядка, ведь между ними нет ничего общего, кроме единого имени, случайно приписанного им. Но в отношениях между Богом и вещами тварного мира нет места случайности, ибо это суть отношения между Причиной и обусловленным ею, как нет места и тождеству, утверждаемому соименной символизацией, ибо это суть отношения между различными, в смысле способов бытия, явлениями. «Там, где имеется только одноименное обозначение, не бывает подобия между вещами, а бывает лишь единство имени. Но между вещами и Богом существует некоторое отношение подобия... И потому получается, что они не изречены Богом исключительно одноименным образом»¹⁷.

В обеих «Суммах» и сочинении «Об истине» Фома Аквинский соопределяет одноименную символизацию с такими ставленными и общепринятыми со времен Прокла и Дионисия способами познания и описания явлений горнего мира, как отрицательное (апофатическое) и положительное (катафатическое) богословие. Так вот, одноименные символы, утверждается в «Сумме против язычников», не имеют к апофазе решительно никакого отношения, ибо последняя предполагает наличие в названиях дальних и горных предметов не только общего имени, но и общего значения, пусть это значение отчасти и отрицается в приложении к последним. Если мы указываем на то, что Бог не есть, и утверждая, что Он — не мертв, выводим Его из разряда безжизненных творений, то для этого по крайней мере необходимо,

чтобы понятие «не мертвый» в обоих случаях отрицало безжизненность, хотя бы и в разном смысле.

Одноименная символизация несовместима и с катафазой, только в соответствии с ее способом приписывания положительных свойств мы передаем содержание «не мертвый» с помощью слова «живой»¹⁸. В общем же «Нельзя сказать, что когда что-нибудь говорится о Боге и о творениях, то это утверждается сплошь одноименным образом, ибо если бы между Богом и тварью не было действительного соответствия, то Его сущность не была бы для твари прообразом и, познавая Свою сущность, Он не познавал бы творения. Точно так же и мы не сумели бы, исходя из тварных предметов, прийти к познанию Бога, и среди прилагаемых этим предметам имен одно не могло бы прилагаться к Нему с большим основанием, чем прочие, ведь нет никакой разницы, какое одноименное имя [Ему] приписать, коль скоро не преследуется никакого подлинного соответствия»¹⁹.

Способы символизации Бога, в том числе способы соименной и одноименной символизации, и способы положительного и отрицательного суждения о Нем — процедуры разного уровня: обще-гносеологического и частно-методического. В первом случае ставится вопрос: «Можно ли в принципе отразить в словах и понятиях то, что запредельно нашему опыту?», во втором же — вопрос: «Если в принципе можно, то как?»...

Итак, развернутая Фомою критика соименной и одноименной символизации ставит нас перед очевидным противоречием. Опровергая доводы первой, Фома приходит к выводу, что созданные для называния явлений тварного мира слова не могут отразить запредельное тварному миру. Оспаривая аргументы второй, он делает заключение, что именно такие слова и отражают запредельное тварному миру. Эта лингвистическая апория укоренена в онтологической: мир является единосущной Богу сферой Его сплошного разворачивания и самопостижения (монизм неоплатоников, ересь пантеистов, соименная символизация); мир и Бог являются независимыми, герметическими и взаимонепроницаемыми областями (дуалистические ереси, одноименная символизация).

Само собой разумеется, что ни то, ни другое учение о символах, как и стоящие за ними духовные практики, не могут быть приняты Церковью. Мир — иной, однако зависимый по отношению к Богу сюжет. Мир создан и управляемся Им. Будучи полон Его более или менее явными знаками, он свидетельствует о вечной домострои-

тельной обращенности Божией. Этот-то ортодоксальный опыт и призвана выразить аналогическая символизация.

Аналогическая символизация у Фомы Аквинского

Аналогическое высказывание (*analogia*, иногда *proportio*) можно выстраивать двумя разными способами, читаем мы в «Сумме богословия» (I, вопр. 13, ст. 5). И оно будет основано либо на отношении «многих к одному»: так мы скажем «здоровые» о лекарстве и о моче по их отношению к здоровью одушевленного существа, первого в качестве причины, второй в качестве признака; либо на отношении «одного к другому», «так “здравое” говорится о лекарстве и об одушевленном существе, поскольку лекарство является причиной здоровья, пребывающего в этом существе». «И таким способом аналогически говорится о Боге и о творении... Ведь мы можем приписать Богу имя только исходя из творений. И если что-либо утверждается о Боге и о творениях, то сие утверждается на основании того, что есть некий порядок в отношении творения к Богу как началу и причине, в которой предсуществуют превосходнейшим образом все совершенства вещей»²⁰.

Первый пример находит развитие в «Сумме против язычников» (кн. I, гл. 34): к лекарству и моче здесь прибавлена пища. Точно так же, как моча и лекарство, она получает название «здравой» по отношению к здоровью одушевленного существа... Но так, заключает Фома, нельзя говорить о Боге и твари, ведь подобно тому, как «здравые» пища, моча и лекарство предполагают в порядке наименования нечто предшествующее им (в соответствии с чем они и названы «здравыми»), так, в отношениях Бога и твари мы вынуждены предпослать им нечто первичное, чего по определению быть не может.

Способ аналогического описания явлений горнего мира находится, по Фоме, между «просто соиленным» и «чисто одноименным» методами символизации. Ибо то, о чем говорится аналогическим образом, не принадлежит единому роду (об однородном строят высказывания с помощью соиленных синонимов), но не принадлежит и «совершенно разным» родам (о разнородном выносят суждения посредством одноименных омонимов)²¹. Но как же тогда друг к другу относится то, о чем говорят аналогическим образом? — Относится как некоторым образом взаимосвязанные, но вместе с тем и разнородные причина и следствие. — Может быть, следует отождествлять аналогическую причину с причиной содетельной, звеном, непосред-

ственно предшествующим во временном потоке и каузальной цепи тварных предметов той вещи, которую мы наблюдаем? — «Действующее не соиленным образом, — находим ответ в «Сумме богословия» (I, вопр. 13, ст. 5), — является общей причиной целого рода, как солнце является причиной рождения всех людей; а действующее соиленным образом не является общей содетельной причиной целого рода, иначе оно было бы причиной себя самое в силу того, что содергится в роде, но является частной причиной по отношению к этому индивидууму, которого созидает в причастности рода (примером чему, добавим мы от себя, могло бы служить рождение человека другим человеком. — M.P.). Общая причина целого рода не действует соиленным образом...» Она «предшествует частной» и «может называться “действующим аналогическим образом”»²². Общая причина существует раньше и независимо от своего природного действия и опознается по этому действию, подобно тому, как целительная сила лекарства существует раньше и независимо от здоровья одушевленного существа. Однако изнутри тварного мира общая причина постигается последней. Предсуществуя в Боге, вещи познаются в своем тварном качестве и сообщают Богу посредством человека свои имена²³.

Итак, в первом приближении аналогическая связь определена Аквинатом как некоторая (но не соиленная) связь причины и следствия, относящихся к разным родам. Следующий шаг в определении аналогии Фома делает в «Комментариях на Сентенции» Петра Ломбардского (кн. I, дист. 19, вопр. 5, ст. 2). Здесь доминиканский богослов выделяет три ее разновидности, которые отчасти совпадают с разновидностями, описанными в «Суммах». Первую, «только в соответствии с обращенностью, но не в соответствии с бытием», он характеризует существованием направленности одного «ко многому в порядке до и после» — при том, что бытие присутствует «исключительно в этом одном»²⁴. Такую разновидность хорошо иллюстрирует приведенный выше пример с мочой и лекарством: если лекарство «в порядке до» является содетельной причиной здоровья в одушевленном существе, а моча «в порядке после» представляет собой признак здоровья в этом же существе, то здоровье, сообщающее им название «здравых», наливается только в самом существе. Для второй разновидности аналогических связей (она, кажется, не нашла отражения ни в «Сумме богословия», ни в «Сумме против язычников») Аквинат предлагает определение, перевернутое по отношению к первому, а именно: «в соответствии с бытием, но не в соответствии с обращенностью»²⁵.

Строго говоря, здесь речь идет не о взаимной связи, а о подведении двух или более частных, по какому-либо признаку сходных явлений под общее понятие, при том, что такое понятие не отражает «бытия, в одном и том же смысле свойственного всем»²⁶ подчиненным, но относящимся к самым разным родам и видам явлениям. Так, например, понятие «тело» равно распространяется на самые разнородные и отличные друг от друга тела. (Если бы эти тела принадлежали единому способу бытия и одному бытийному горизонту, будучи, скажем, телами тех или иных тварных вещей, то речь, видимо, могла бы идти о рассмотренной выше соиленной синонимии.)

Наконец, третья разновидность аналогических связей определяется Фомой как связь «в соответствии с обращенностью и в соответствии с бытием»²⁷. В первую очередь она отражает причинно-следственное соотношение между лекарством и здоровьем одушевленного существа и все-таки далеко выходит за рамки этого, приведенного в «Сумме богословия» примера, поскольку мотивирует подобное соотношение не только внешне — как цепочку разнородных явлений, — но также и внутренне — через общность бытия. Явления имеют «некое бытие, принадлежащее каждому из тех, о ком следует речь, но разным образом, в соответствии с большей или меньшей степенью [их] совершенства»²⁸. Достаточно очевидно, что каузальная взаимосвязь разнородных явлений обогащается здесь новым нюансом. При всей своей разнородности явления обладают «неким» общим для них «бытием», и мера обладания таким «бытием» прямо пропорциональна «степени [их] совершенства» и определяет ее. Именно так, общностью бытия, связанны между собой лекарство и здоровье одушевленного существа, сущность и акциденции, истина и благостины в Боге и творениях... Рассмотренные в «Комментариях» Аквината первая и третья разновидности аналогических связей получили в схоластике XIII—XIV вв. название «анalogии соотношения» и «анalogии свойства», или «внешней» и «внутренней» атрибутивной аналогии²⁹.

Аналогическая символизация у Майстера Экхарта

Надо полагать, что идея Фомы о том, что явления могут иметь единое «бытие, но разным образом, в соответствии с мерой [их] совершенства», произвела на тогда еще молодого лектора «Сентенций» Иоанна Экхарта сильнейшее впечатление. Ведь она примиряла и соединяла в себе взаимоисключающие способы символизации — соиленную синонимию и одноименную омонимию. Экхарт пришел к

простой и, если вдуматься, парадоксальной мысли, что подобие двух или более явлений не предполагает в обязательном порядке их принадлежности единому роду и что принадлежность разным родам отнюдь не предполагает их неподобия. Ибо можно в одно и то же время различаться *по существу*, относясь к разным родам и разным уровням бытия, и отождествляться *не по существу*, получая принципы своей организации извне и реализуя эти принципы на материале, иноприродном по отношению к исходному образцу. Совокупность подобных, безразличных к тому или иному материалу и объективно существующих принципов можно назвать формой. И именно форма, а вовсе не причинно-следственные (пусть даже и не соиленные) отношения, представляет собой суть внутренней атрибутивной аналогии. При известном заострении и некоторой доводке это логическое построение способно адекватно и, с церковной точки зрения, корректно (что было немаловажным для окормлявшего страсбургских бегинок куратора) выразить опыт экстатического единения с Богом.

В том или другом виде присутствующее в подавляющем числе проповедей и трактатов Майстера Экхарта учение об аналогии наиболее внятно изложено им в одном из дошедших до нас фрагментов «Проповедей и лекций по Екклесиастику» (лекция II, гл. 24). Здесь мы найдем уже хорошо нам знакомое по сочинениям Аристотеля и Фомы разграничение соиленной, одноименной и аналогической символизации (и это с отсылкой на принадлежащее Аквинату толкование «Сентенций» Ломбардца), а также сравнение в пределах последней внешней и внутренней атрибутивной аналогии. Позволим себе процитировать полностью этот важный для понимания мистического учения Майстера Экхарта отрывок. «Нужно обратить внимание, — пишет доминиканский теолог, — на различие сих трех: «соиленного, одноименного и аналогического символов. Ибо одноименные символы отличаются посредством обозначаемых [ими] различных вещей, соиленные — 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, например, одно и то же здоровье, которое находится в одушевленном существе. И оно, не иное, присутствует в еде и моче таким образом, что здоровья как такового 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 венок 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 в отношении Бога и тварных вещей аналогическим образом. Из этого следует, что благостиныя, праведность и подобное им [в творении] имеют свою добротность полностью от кого-то извне, с кем они состоят в аналогической связи, именно от Бога*³⁰.

Как видим, в этом отрывке Экхарт не только противопоставляет внешнюю и внутреннюю атрибутивную аналогии (*ens autem sive esse*), но, используя лишь по отношению к последней название аналогии (*analogice, analogantur*), первой, по-видимому, вообще отказывает в подобном определении. Подкрепив свои суждения об аналогической зависимости тварного мира от Бога высказываниями из «Исповеди Августина»³¹, доминиканский магистр делает следующий важный шаг. Он объединяет учение об аналогии с учением о форме и сопричастности через форму, давая нам тем самым понять, что именно форма является основой аналогического символа и что всякий разговор об аналогии, в котором не затронуто понятие формы, обречен оставаться поверхностным. «То, что находится в аналогической зависимости от другого, — пишет далее Экхарт в гл. 24, — не имеет в себе положительным и укорененным образом ничего от той формы, на которой основана сия аналогическая зависимость. Но вот, все сотворенное сущее аналогически связано с Богом в бытии, праведности и благости. Стало быть, 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 же всегда голодает, ибо никогда не существует из себя, но от другого»³².

Если судить по дошедшим до нас фрагментам экхартовского «Трехчастного труда» и в первую очередь по «Общему прологу» к нему, то основной задачей его автора было изучение процесса разворачивания простой Сущности «от Бога» «до камня». Самым же важным было обозначить где-то в этом процессе цезуру, разрыв, поскольку речь шла не о сплошном, а о прерывистом разворачивании Сущности от одного рода и бытийного горизонта к другому. И от одного рода к другому, как понимал это Экхарт, должны были передаваться безразличные к субстрату принципы организации, иначе говоря информация, однако ни в коем случае не самый субстрат, в противном случае Экхарту угрожало обвинение в пантегиизме... Решение этой задачи по-

зволило в дальнейшем сказать Генриху Сузо в посмертной «Апологии» Экхарта, «Книжице истины»: «“Разделение” <underschidunge> есть нечто иное, чем “различие” <underscheidenheit>», «Нет ничего, что было бы отделено от простой Сущности, ведь она всем существам дает суть, но в различии: ни сущность Бога не является сущностью камня, ни сущность камня сущностью Бога... И [Мастер] говорит о “Книге Премудрости”: как нет ничего ближе, чем Бог, так и нет ничего более отличного»³³.

«Внутренняя атрибутивная аналогия» и «формальная причина»: идея, форма, действие формы и ее акциденции

КРАТКИЙ ОЧЕРК ОНТОЛОГИИ ЭКХАРТА:
ФОРМА И МАТЕРИЯ, БЫТИЕ И НИЧТО

Как же Майстер Экхарт справился с поставленной задачей? Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны выйти за пределы его гносеологических построений в более широкий контекст его учения о бытии. В этом контексте двоице первообраза (*analogon*) и тварного оттиска (*analogatum*) соответствует пара формы и материи и — если восходить к крайним полюсам экхартовской картины мира — двоица бытия и ничто.

В самом деле, форма и материя являются агентами и ослабленными производными своих аргументов. С одной стороны: «Всякое бытие происходит от формы либо является формой. В ней и только посредством нее вещь имеет бытие. Она как таковая есть источник бытия, знания, любви и действия»³⁴. С другой же стороны: «[Первая материя] создана “из ничто”, “близка к ничто”, создана “не из вещи, сама почти не вещь”»³⁵. В триаде бытие—вещь—ничто форма и материя занимают каждая в своем звене серединное положение. Если по отношению к вещи форма сама является бытием, то по отношению к бытию как таковому, то есть к Богу, форма является носителем бытия. Так же обстоит дело с матерью: если по отношению к вещи она представляет собой, говоря словами Августина, «почти ничто», то по отношению к ничто как таковому она представляет собой уже «нечто», «ничто, которое есть нечто»³⁶.

Кратко остановимся на бытии и ничто, чтобы затем перейти к их функциям, форме и материи.

«Бог есть чистое и полное бытие»³⁷, и в обратном порядке: «Бытие есть Бог», — так звучит тезис, доказательству которого посвящен «Общий пролог к Трехчастному труду»³⁸. Вообще слова Исх. 3, 14 «Аз есмь Сущий» («Аз есмь Тот, кто есть») и «Сущий послал меня» являются, по-видимому, не без влияния Иоанна Дамаскина, излюбленной темой размышлений немецкого мистика. Бог есть неограниченная никакими определениями полнота бытия, и лишь в приложении к Нему слово «быть» (*esse, sin*) выступает не как глагольная связка, а как полнозначный глагол: «Среди всех имен ни одно не подходит [Ему] в большей мере, чем “Тот, Кто есть”. Ведь если кто-нибудь захочет указать на какой-либо предмет и скажет: “Он есть”, то это покажется глупостью. А скажи он: “Это есть кусок дерева или камень”, тогда поймут, что он имеет в виду. Посему мы говорим, вполне отрешенно и отстраненно и отвлеченно, так что не остается ничего, кроме одного только “есть”. И это есть свойство Его имени. Потому-то Бог говорил Моисею: “Скажи: Тот, кто есть, послал меня”»³⁹.

Однако Бог — это не только бытие, но также и познание, причем познание, не обоснованное Божиим бытием, а обосновывающее его. «Теперь мне не кажется, что Бог познает потому, что Он существует, а [кажется,] что Он существует потому, что познает, в том смысле, что Бог есть разум и познание, и само познание является основой Его бытия», — утверждает Экхарт в первой из пяти Парижских диспутаций «Тождественны ли в Боге бытие и сознание?»⁴⁰, комментируя стих Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово...». Ибо как, согласно Аристотелю, зрение лишено всякого цвета, дабы воспринимать любые цвета, и как разум разоблачен от форм тварных вещей, дабы исследовать вещи, так Бог (Он же есть бытие) свободен от бытия, чтобы содержать в Себе его в чистоте, избытке и совершенстве в качестве источника и первопричины всего тварного сущего⁴¹. Таким образом доминиканский магистр разводит «чистоту бытия» (*puritas essendi*) мира Божественных идей-логосов и тварное бытие мира вещей (*esse*). Ведь бытие в Боге не есть бытие, и сущее в своей первопричине не является сущим, как линия в точке не является линией, и камень в своей возможности еще не является камнем. Принцип не есть то, чем является обусловленное им. Бог есть принцип сущего и бытия, следовательно, Сам Он не есть сущее и бытие, а есть сущее и бытие «*in viritate*», то есть «чистота бытия». В соответствии с этим выводом Майстер Экхарт перетолковывает слова Исх. 3, 14: «Как если кто-нибудь, кто хочет оставаться скрытым и не хочет себя называть, будучи

спрошен в夜里: “Кто ты?”, отвечает: “Аз есмь Тот, кто есть”, так и Господь сказал, желая приоткрыть чистоту Своего бытия: “Аз есмь Тот, кто есть”. Он не просто сказал “Аз есмь”, но также добавил “Тот, кто есть”. Вот почему Богу не приличествует бытие, если только ты не пожелаешь такую чистоту именовать бытием»⁴². Стремясь достичь согласия со своим оппонентом, Экхарт говорит: «Если ты хочешь познание называть бытием, 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 лишь посредством познания»⁴³.

Переходим к *ничто* (*nihil, niht*). Всем его определениям присуще внутреннее противоречие, ибо, с одной стороны, того, что отлично от бытия, не существует, а с другой стороны, необходимо положительное наличие такого не существующего, ведь именно в нем предстоит обнаружиться бытию за пределами Сущности. Поэтому Экхарту приходится сплошь и рядом прибегать к парадоксам вроде: «Помимо бытия и прежде бытия есть только ничто»⁴⁴. Чтобы отразить логическую структуру ничто, немецкий мистик зачастую использует понятие «иного»: ничто — это иное по отношению к бытию. Задаются вопросом, — обращается он к своей пастве в немецкой проповеди 5 b, — что горит в аду? И сам отвечает: в аду горит ничто. Вот, берут тлеющий уголь и кладут мне на руку. Если я скажу, что мою руку жжет уголь, то буду не прав. Меня сжигает ничто, ведь уголь содержит в себе нечто такое, чего не имеется в моей руке. И именно это ничто, иначе говоря, то, что в действительности, вне руки существует, но отсутствует в самой руке, и сжигает мне руку. Руководствуясь этим примером, мы вправе сказать: поскольку Бог и все, кто пребывает в познании Божиим, имеют в себе нечто, чего не имеют отделенные от Него, то это отсутствующее в последних нечто, то есть ничто, мучает их больше, чем своеолие и пламя⁴⁵. Как видим, введение понятия «иного» (*daz ander*) и замена им понятия «ничто» позволили Экхарту выйти из логического тупика. Ничто давало возможность утверждать отсутствие чего бы то ни было отличного от бытия и сохранять само это отсутствующее в качестве положительно определенного субстрата, субъекта своих проявлений и действий. Совмещая эти противоположности, немецкий мистик конструировал ничто таким образом, что оно стало весьма напоминать комического персонажа «*Nemo*», имя которого могло восприниматься то как неопределенное местоимение (никто), то как имя собственное (Никто). Во втором случае оно утверждало наличие своего носителя, и изречение «*nemo deum*

vidit» (никто не видел Бога) должно было переводиться: «Никто видел Бога»⁴⁶. Если же вернуться к понятию «иного», то следует заметить: отождествляя ничто и иное, Майстер Экхарт прибег к логической подтасовке. В дефиниции *ничто* слово «быть» ведет себя как полнозначный глагол, а в дефиниции «иного» — как глагольная связка; высказывание «не есть» немецкий мистик заменил на высказывание «не есть такой-то». В первом высказывании отрицается субъект, а во втором — один из его предикатов.

Помимо того, что ничто есть иное, оно еще является злом (*malum*). Рассуждая о зле в полном согласии с неоплатоновской традицией, Экхарт называет его не «свершением» и «исполнением» (*effectus*), но «отпадением» и «отложением» (*defectus*), то есть тем, что, не имея в себе положительной сущности, состоит в отрицании своей противоположности, именно блага и, следовательно, полностью зависит от нее. «Посему, когда речь зайдет о том, какова причина зла во многих вещах, — пишет Майстер Экхарт в латинском эскизе XXVIII/2 к своей будущей проповеди, — то, во-первых, скажи, что зло есть не свершение, а отпадение. Во-вторых, что вопрошать о причине ничто — это вопрошать ни о чем; но зло и есть ничто. В-третьих, скажи, что зло в самом деле имеет причиной ничто. И при том растолкуй, каким образом само ничто является причиной всякого зла, вины, наказания — как страдания, так и проклятия, — и каким образом отпадение от бытия является причиной зла и злом самим по себе»⁴⁷.

Приступаем к очерку понятия «формы». Форма (*forma*) представляет собой не только совокупность принципов организации вещи (в этом смысле зрительным выражением формы могла бы служить лишенная всякой вещественной заполненности стереометрическая фигура), но также является и носителем бытия. Форма — это организованное бытие, существующее в виде движения. Вот почему в своем комментарии на книгу Премудрости Экхарт приравнивает ее к акту⁴⁸. Общее введение к схоластической теории формы содержится в гл. I экхартовской «Книги иносказательных толкований на Бытие»⁴⁹. Как и в прочих сочинениях немецкого мистика, форма рассматривается здесь, по стопам Аристотеля и Фомы, в паре с материей, вторым наиболее общим принципом всего тварного сущего: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1, 1), — форму и материю, слагаемые, входящие в состав тварных вещей. Форма выше материи, вторая существует ради первой, а не первая ради второй. Они соотносятся как душа и тело, как муж и жена: «не муж создан для жены, но жена для мужа»

(1 Кор. 11, 9). Хотя ни та, ни другая не могут существовать друг без друга: «ни муж без жены, ни жена без мужа» (1 Кор. 11, 11). Форма и материя суть разные стороны единой возможности, которая, с одной стороны, активно осуществляется, а с другой — всегда бывает в чем-либо осуществлена. В своей совокупности они образуют «нагую» субстанцию. Между формой и материей не может находиться никакого посредника. Способность к восприятию «нагой» формы сама должна быть «нагой», как способное к восприятию цвета само не должно иметь цвета: «и были оба наги, Адам и жена его» (Быт. 2, 25). Если бы форма и материя были связаны посредством своих возможностей, то речь могла бы идти всего лишь об их случайном, то есть акцидентальном, объединении, а не о сущностном единстве, поэтому форма и материя совпадают в бытии, представляя собой единое бытие и единое действие: «и будут оба в плоть едину» (Быт. 2, 24).

В той же «Книге иносказательных толкований» форма и материя выступают под именами действительного и страдательного⁵⁰. При этом действительное понимается как «неизменяемое изменяющее», а страдательное — как «в высшей степени вещественное». В гл. I мы находим определения, хорошо знакомые нам по разборам способов символизации в обеих «Суммах» Аквината. Действительное и страдательное не относятся к единому роду; действительное не имеет ничего общего с тем, что претерпевает воздействие, но пребывает вне и выше его рода. Далее, действительное, действуя, ничего не испытывает, и его не касается ничто из того, на что направлено действие и что принадлежит страдательному. Действительное не меняется, а только действует, и действует, «уподобляя себе» (*uniformiter*). Действие такого действительного, — читаем мы дальше, — не остается в том, на что оказано воздействие, как свет, в отличие от тепла, «не пускает корня» и не задерживается в посреднике, если отсутствует светящее тело. Страдательное же, то, что претерпевает воздействие, жаждет со своей стороны этого воздействия и чем больше пьет, то есть претерпевает воздействие, тем больше жаждет. И оно есть хвала, честь и слава того, что на него действует. В каждом своем совершенстве оносет и жалуется на свою горькую нищету, недостаточность, восхваляя при этом богатство и совершенство стоящего над ним действующего.

Если форма, будучи так или иначе организованным бытием, несет в себе и сообщает собой бытие, то материя (*materia ртима*) является собою «почти ничто». «Кроме того, — читаем мы в той же гл. I «Книги иносказательных толкований», — существующее [только] в

возможности, скажем, первая материя, причисляется к несущему; и его называют несуществующим или говорят, что его нет. Потому-то Платон именовал первую материю несуществующим, а Дионисий в гл. 2 «О Божественных именах» утверждает, что благо простирается «на не существующее»...» Дальнейший ход рассуждений немецкого мистика наводит на мысль, что не-бытие и отсутствие бытия представляют собой лишь первый шаг в конструировании понятия «первой материи»: «...благо простирается,... — читаем мы дальше, — поскольку первая материя участвует во благе, ибо стремится к нему. Но ничто не стремится к чему-то другому, если не подобно ему. Впрочем, сама по себе она не участвует в сущем, потому что не существует. И вот получается, что то, что существует в действительности, будучи известно из того, что существует в возможности, не изводится просто из небытия»⁵¹.

Первая материя не есть «просто не-бытие». Постепенно, строка за строкой, Майстер Экхарт обогащает понятие «первой материи», последовательно накладывая на лежащее в его основе не-бытие слои разных смыслов. Во-первых, первая материя — безвидная, безымянная и не оформленная в себе масса, по Августину, «ничто, которое есть нечто», то есть «нечто между формой и ничто: нечто, не имеющее формы, но и не ничто — бесформенное, близкое к ничто», иными словами, субстрат, логически необходимый для выявления форм: «и все же она как-то была, дабы воспринять образы»⁵². Во-вторых, будучи пассивной и вещественной, несовершенной и обнаженной, нищей и скучной, первая материя представляет собою возможность, чистую потенцию. Она всегда смятена, «ибо всегда жаждет формы, к ней устремляется и тяготеет», но получив вожделенную форму, она «всегда стремится к другой». Вот почему, согласно рабби Моисею, она подобна блудящей «непостоянной, беспокойной жене» из Притч Соломона⁵³. В-третьих, первая материя непостижима, «безвидна; ... к ней не приложим вопрос: “есть ли” она», и ее, по словам Аристотеля, «могло познать только в соотношении с формой»⁵⁴.

Итак, в обобщенном образе мира, каковым он предстает в трактатах Майстера Экхарта, различимы несколько иерархических уровней: Бог, форма, материя, ничто и расположенная ровно посередине, скученная из формы и материи вещь (*compositum*), которая, как и многие подобные ей, входит в состав мироздания. Названные уровни, прежде всего Бог и тварный мир, существуют не порознь, но некоторым образом соотносятся друг с другом.

Дабы верно представлять себе характер их соотношения, в порядке краткого отступления и вместе с тем предварения заметим, что немецкий мистик приписывает Богу следующие имена: Единое, Бытие, Истинное и Благое. Единое — это средоточие и «сердцевина» Бытия, рассмотренного как таковое и вне его аналогических связей с творением. Единое — это Божественное познание⁵⁵ и «чистота бытия». А Истинное и Благое — это Бытие, исследуемое в его софийной и промыслительной обращенности к миру. В сфере разума, Божественного и человеческого, такая обращенность понимается как Истина, а в пределах воли она переживается как Благо⁵⁶.

Что же касается мироздания, то Экхарт осмысляет его в целокупности, как единое: «Из Единого, каковое пребывает единообразным в себе, непосредственно проистекает только единое. Но это единое есть мироздание в целом, которое происходит от Бога и остается единым несмотря на многообразие частей»⁵⁷. Как мысль архитектора обращена в первую очередь к зданию в общем и потом на его элементы, так замысел Бога направлен на мироздание в целом и затем, в нем и ради него, на его части, отдельные вещи. Как силы души от души и как члены тела от тела, так вещи получают свое бытие аналогичным образом от единого мироздания, а оно в свою очередь — от Бога, единого и множественного в Своем интеллекте. В пределах мироздания вещи, равные в Боге, обретают неравенство в меру их большей либо меньшей сопричастности Божественным совершенствам. Так, — обобщает свое рассуждение немецкий мистик, — разрешается сложный и давний вопрос о том, как Единое способно изводить из себя множественное⁵⁸.

В соответствии со своим опытом имманентного и трансцендентного, то как Единого, то как Истинного и Благого, Экхарт соотносит Творца и сотворенный Им мир двояким, а именно статическим и динамическим, образом. Первый, статический, способ он именует «отрицанием отрицания»: множественность и раздробленность твари есть отрижение Божественного единства, а оно в свою очередь есть отрижение этого отрицания. «У Бога, — пишет доминиканский теолог в гл. I «Толкования на Евангелие от Иоанна», — по причине того, что Он является бытием, не может отсутствовать или не хватать бытия. Ибо бытие противостоит отсутствию и недостаче. Посему 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 либо отрицание, но Ему, и только Ему, подобает отрицание

отрицания, каковое есть ядро и вершина чистейшего утверждения»⁵⁹. Это же противостояние изредка уподобляется контрасту черного и белого цветов⁶⁰.

Другим, дополнительным к «отрицанию отрицания», способом соотнесения Творца и сотворенного Им является противопоставление «при посредничестве». Краткое определение этого способа Экхарт позаимствовал из «Книги XXIV философов» (§ 24), анонимного текста 2 пол. XII в., сыгравшего важную роль в становлении западноевропейского неоплатонизма средних веков: «Один из двадцати четырех философов утверждает: «Бог есть противоположность ничто при посредничестве сущего». Смысл [этих слов] состоит в том, что все мироздание относится к Богу так же, как ничто — к самому мирозданию, так что мироздание, все сущее, является как бы серединой между Богом и ничто»⁶¹. Если «отрицание отрицания» оправдывает однотипную символизацию, то противопоставление «при посредничестве» санкционирует символизацию аналогическую. Именно в пределах последней модели встает вопрос не только о сущностном различии, но и о не сущностном тождестве, а также разрабатывается учение о форме.

ИДЕЯ И ФОРМА

Помимо основного и по частоте употребления, безусловно, гла-венствующего термина «форма», в латинских сочинениях Майстера Экхарта также встречается термин «идея» (*ratio*). Порой возникает впечатление, что его использование немецким мистиком бывает не совсем последовательным. Как правило, речь идет о тех случаях, когда теолог рассуждает об идеях и формах применительно к тварным вещам, так что содержание обоих понятий полностью совпадает, и причина, по которой он предпочитает одно из них, остается неясной. Сам Экхарт эти понятия, как кажется, не соотносит. Скорей всего мы имеем здесь очередной пример относительного эклектизма экхартовского богословия и механического совмещения в некоторых его областях аристотелевско-фомистской и неоплатоновской традиций, к которым «форма» и «идея» соответственно относятся.

Другое дело, когда речь заходит о различных уровнях формы, то есть о форме в разуме Творца и форме, как называет ее сам Экхарт, «импульсированной» в вещь. «Вообще, — пишет он в гл. 1 «Толкования на Евангелие от Иоанна», — высшее в силу того, что является высшим, пребывает наполненным. И чем в большей мере оно является

высшим, тем в большей мере оно пребывает наполненным. Об этом говорится в трактате «О причинах»: «всякая духовная сущность исполнена форм», и чем она выше, тем «более общие формы» она содержит в себе. Макробий говорит в кн. I своего комментария: «Полнота в собственном смысле пристала только Божественным и небесным сущностям». Далее, низшее также естественным образом получает от высшего свое бытие, но то, что в высшем содержится «всеобщим способом» и «преисполненным силой», в низшем обретается «способом частным», а равно и «обессилевшим», как написано в книге «О причинах»⁶². Эти два уровня можно было бы назвать «идеей» и «формой». Впрочем, Экхарт также не вносит здесь вовсе никаких уточнений. О высшем и низшем способах существования формы мистик рассуждает, комментируя в «Книге иносказательных толкований» стих Быт. 1, 3: «Сказал Бог: да будет свет. И стал свет». Его первая часть: «да будет свет» — относится к «истинному бытию» света, известенного «во вне, в природный мир» до того, как свет «становится и стал»; вторая же часть: «и стал свет» — ко «второму бытию» в сотворенных вещах, посредством которого они стали «благими»⁶³.

Вслед за Аквинатом Экхарт любит толковать связь мира идей с миром форм и тварных вещей на примере строительства дома: если идея дома содержится в разуме архитектора, то форма обретается в доме, построенном в соответствии с этой идеей. В наиболее связанном виде соотношение форм и идей, так и не получившее систематического изложения в трудах Майстера Экхарта, рассмотрено в «Книжице истины» Г.Сузо, где идеи, называемой «прообразом» (*exemplar*), и форме посвящена отдельная глава 4: «Какими были человек и все творения в вечности и об их телесном возникновении». Приведем отрывок из этой главы:

«Юноша: Вечная Истина, какими же были извечно все творения в Боге?

Ответ: Они были там в их вечном прообразе.

Юноша: Что такое прообраз?

Истина: Это Его вечная сущность в том виде, в каком она дает познать себя твари. Заметь, — все творения, извечно сущие в Боге, суть Бог и не имеют здесь никакой сущностной разницы кроме той, о чем было сказано⁶⁴. И они суть та же жизнь, сущность и сила, поскольку обретаются в Боге, и суть то же Единое и не меньше. Однако после исхода, когда творения стяжают личную сущность, каждое получает свою личную сущность, ограниченную его личной формой, той, что

сообщает ему природную сущность. Ибо форма дает сущность обособленно и отдельно, как от Божественной сущности, так и от всего прочего, подобно тому, как природная форма камня дарует ему обладание своей личной сущностью. И это сущность не Бога, поскольку камень — не Бог, и Бог — не камень, хотя он и остальные творения благодаря Ему являются тем, что они суть. В сем излиянии все творения обрели своего Бога, ведь когда тварь осознает себя тварью, она обращается к своему Творцу и своему Богу»⁶⁵.

Действительно, идеи вещей, находящиеся в сознании их Создателя, — не что иное, как само это сознание и сам этот Создатель; они — «та же жизнь, сущность и сила», но в прикладном и специализированном смысле, в явленных и наиболее внешних пластиках Разума, обращенного к тварному миру и в этой обращенности понятного ему: «...в том виде, в каком» Он «дает познать себя твари». При этом множественность идей вовсе не разрушает, по Сузо, единства содержащего их сознания: «они суть то же Единое и не меньше»... Но здесь констанцкий мистик спрятывает пути, не замечая апории, вокруг которой на страницах экхартовской «Книги иносказательных толкований на Бытие» разыгрывается целая интеллектуальная драма. Ибо, с одной стороны, Майстер Экхарт утверждает, что «в Боге находятся различные идеи свойств,... но они лишены различия, поскольку содержатся в бытии, пребывают в едином, суть одно в одном бытии, единое в бытии»⁶⁶. С другой стороны, перечисление, переход от одной идеи к сопредельной все-таки возможен, ведь идея льва иная в сравнении с идеей коня. Ограниченностю содержания той или иной идеи по необходимости предполагает ее инаковость по отношению к другой и влечет их множественность. Противоречие усугубляется еще и тем, что Божественные идеи, которые Экхарт называет также «логосами», в отличие от образов тварного разума, объективны и вечны. Существуя до вещей, они изводятся в вещи, и находятся в них (в качестве форм, добавим мы от себя. — Р.М.) и все же совершенно вне их, ибо когда вещи изменяются и разрушаются, идеи пребывают неизменными и остаются⁶⁷. Итак, содержась в Едином, в котором нет ни инаковости (*alietas*), ни числа (*nullus numerus*), идеи лишены всякого различия, но различаются, имея разное содержание, которое, в силу его онтологической весомости, нельзя игнорировать.

Каков же статус идей, несовместимых с Божиим единством и одновременно нетварных? Майстер Экхарт не знает ответа на этот вопрос. Однако он знает точно, что идеи имеют самостоятельное, не

сводимое к «обнаженной сущности Божией», неразличимо-различимое бытие, ведь нельзя же сказать: «Да будет свет...», и извести его за пределы Единого: «...и стал свет», если его раньше не было в пределах Единого. Отсутствие света, как впрочем и всего остального, в пределах Единого нельзя даже помыслить, — утверждает Экхарт, опираясь на представление Августина о знании как припомнении, согласно которому знание внешних предметов изначально включено в структуру разума, памяти, и всякое осознание нового есть актуализация, припомнение наличных в памяти образов. Так вот, — рассуждает далее Экхарт, — если свет, каковой должен быть изведен вовне, есть ничто, то Тот, Кто его увидел в Себе, дабы извести его из Себя, увидел ничто. Но, согласно логике, местоимения, имена и глаголы можно менять местами без какого-либо изменения содержания фразы⁶⁸. Тогда получается: если истинно, что Видящий свет видит ничто, то истинно, что Видящий не видит (*videt nihil = non videt*), и от первого звена до последнего: Видящий (свет) (света) не видит. Стало быть, никто не может хотеть, знать, видеть и производить что-либо вовне, если этого прежде в нем не было⁶⁹. Таким образом, доминиканский теолог приходит к диалектическому понятию нумenalного ряда идей, закладывая в него противоречащие друг другу понятия множества и единства.

Но вернемся к «Книжице истины». Рассмотрев свойства вечных идей, Г.Сузо останавливается на их «исходе» во времени, никак, однако, не объясняя того, что этот исход представляет собой. Исход идей осуществляется в познании Божиим; и с ним тоже связана глубокая философская апория. На протяжении всего творчества, начиная с Парижских диспутаций (1302–1303) и кончая Кёльнским процессом (1325–1326), рейнский Мастер не уставал повторять взаимопротиворечащие утверждения о Божественном знании: то оно простирается исключительно на бытие, ибо Бог во всем знает, взыскивает и желает только Себя⁷⁰, то простирается и на зло, то есть постороннее Богу не-бытие, и это Бога не делает злым⁷¹, а скорее трагичным, ведь, зная зло, Бог не способен его устраниТЬ. Экхарт, вероятно, догадывался о вкрадшемся в его построения противоречии, но допускал тот и другой способ рассуждения в качестве приемлемого для себя *modus operandi*. Наставая на тождестве Божественного бытия и познания (ибо что представляет собою познание, как не множество наличных в нем образов), доминиканский теолог «втягивал» познание в пределы бытия; утверждая приоритет познания по отношению к бытию (ибо не оно,

а в нем присутствуют образы тварного мира), он позволял познанию «выступать» за пределы бытия. И именно на фоне выступления к иному четко очерчивались пределы Божественного бытия.

Итак, исход идей осуществляется в познании Божьем, и оно весьма отличается от познания нашего. Тогда как наше познание обусловлено бытием вещей тварного мира, Его познание обуславливает их бытие⁷². «Святой Григорий говорит, — напоминает Экхарт слушающим его в проповеди 80, — если бы в Боге что-то одно было благородней иного, будь так позволительно выразиться, то сие было бы познанием. Ведь в познании Бог открывается Себе Самому, в познании перетекает Бог в Себя Самого, в познании изливается Бог во все вещи, в познании Бог сотворил все. Если бы в Боге не было познания, то в Нем не могло бы быть и троичности, и не излилось никакое творение»⁷³. Было бы уместно спросить, в каких терминах доминиканский магистр закрепляет свое учение об исхождении логосов-форм. В «Толковании на книгу Премудрости» он именует Бога «источником всякой формального совершенства», «первой формальной действительностью», а Его премудрость «формой всех действий и форм». Божественные же проявления он называет «формальным порождением», «формальным истечением», «кипением и выплескиванием» форм⁷⁴.

В результате исхода идеи вещей исторгаются из бытия, жизни и мысли Произведшего их; затемняются временем, пространством, взаимным неравенством, разделенностью и обусловленностью внешними причинами; низвергаются в целесообразность и низводятся из «порядка истинного» в Божественном разуме в тварный «порядок благого» («И увидел Бог свет, что он хорош») и обращенных к «благому» воле и любви. Это и есть обессиленность, «modus virtutis debilioris», отличающая формы вещей от их идей. Согласно Г. Сузо, «форма дает сущность обособленно и отдельно как от Божественной сущности, так и от всего прочего». (Заметим: «форма-бытие» Экхарта тождественна «форме-сущности» Сузо. Будучи однокоренным с причастием II от глагола *sīn*, существительное *wesen* у Экхарта как правило переводится как *Sein*, бытие, — с акцентом на спонтанности процесса, а у Сузо, скорей, как *Wesen*, сущность, — с ударением на завершенности результата.) Если «форма дает» бытие-сущность «обособленно и отдельно... от всего прочего», то это означает, что она принадлежит уже не нумenalной множественности идей, как-то совместимой с единством, а нумерической множественности вещей тварного мира. В отличие от идей, нерасчленимых с сущностью Бога, «форма дает» бытие-

сущность «обособленно и отдельно...» также и «от Божественной сущности». Вот эту-то новую обособленность нам предстоит рассмотреть.

ДЕЙСТВИЕ КАК СУЩНОСТЬ ФОРМЫ У ЭКХАРТА; ОСНОВЫ ЭКХАРТОВСКОГО ИМЯСЛАВИЯ

Такая обособленность содержит в себе парадокс. Есть бытие Бога и есть бытие вещи, два сущностно разных уровня бытия, — при том, что бытие, как доказал сам Экхарт в «Общем прологе к Трехчастному труду», может быть только одно, и это «бытие есть Бог». Перед немецким мистиком стояла задача показать, чем эти уровни различаются (ведь речь идет о двух уровнях), и в чем они сходны (ведь речь идет о двух уровнях бытия). Решение этой задачи позволило бы Майстеру Экхарту выяснить, как в области учения о познании относятся друг к другу основа аналогии (*analogon*) и сама аналогия (*analogatum*), а в области учения о символах — первообраз и его тварный оттиск. Ибо в основе всех этих соотношений, волевым образом разведенных по разным сферам философского знания, находится феномен формы.

В основе же формы находится «движение—действие» (*operatio, actio*). Не неся в себе ровным счетом ничего от действующего субстрата, оно представляет собой его чистое и свободное от какого бы то ни было вещества обнаружение и проявление. «Форма всякой составной сущности (читай: вещи. — *M.P.*) возвышается над материей и как бы отстоит от нее, ведь она оказывает некое действие, простирающееся на материю, подобно тому, как магнит притягивает железо»⁷⁵. Действие служит средством, посредничеством между действующим и испытывающим воздействие, так как целью любого действия является введение формы в материю, и оно есть «служитель порождения формы в материи»⁷⁶.

Майстер Экхарт стремится проникнуть в самую суть формального действия и описать все его многообразные частности. Надо признать, что хотя он порой и срывается в метафорику, прибегает к сравнениям, его анализ действия как проявления самой в себе незатронутой Сущности многократно превосходит по своей тщательности и детальности толкование, которое давали действиям-энергиям его современники, афонские исихасты. Если для последних действие представляло собой некую священную и потому неанализируемую, а лишь переживаемую данность, то у Экхарта эта суть формы и символа сама разворачивалась в своего рода космос различных связей и закономерностей. Большинство из них описано в так называемых Тезисах о ста-

новлении вещей, содержащихся в гл. 1 «Толкования на Евангелие от Иоанна»⁷⁷.

В них доминиканский теолог исходит прежде всего из различия между изменением и совершенным бытием, длящимся становлением и замыкающим его мгновенным, вернее же вневременным, возникновением вещи⁷⁸. В том и в другом состоянии — они прообразованы фигурами Иоанна Крестителя и Христа — форма и материя относятся друг к другу по-разному. В первом состоянии между ними существует напряжение и борение, особенно если речь идет не об оформлении до того неоформленной «первой материи», а о переоформлении готовых и иначе оформленных вещей, а во втором — их абсолютное согласие⁷⁹. В первом случае между ними находятся некие «диспозиции», сами по себе раздельные акты влияния активного на пассивное, из которых, собственно, и складывается совокупное действие, во втором же всякое посредничество «диспозиций» отсутствует⁸⁰. Рассматривая в Тезисах действие не со стороны активно действующего, а со стороны воспринимающего, и именуя действие в новой перспективе «изменением», Экхарт утверждает, что изменение есть путь, ведущий к форме, внутренне причастный ей и позволяющий ее ощутить. Потому что единое для действия и изменения движение является «текучей формой»⁸¹; — оно окачествовано своей конечной целью и его параметры заданы формой, к которой оно устремляется. Предварительное изменение вещи, подготавливающее возникновение ее новой формы (в активном модусе, действие), — от формы, из-за формы и ради формы. Проистекая из нее, оно послано ею вперед; оно раньше ее, но позже нее. Позже — потому что, пребывая в горнем мире в виде вечной идеи, форма предшествует своему действию. Раньше — потому что в дальнем мире, прорастая в материи и созиная вещь, форма предвосхищается приуготовительными изменениями вещи⁸². При этом Экхарт указывает, что изменения, предвосхищающие рождение формы, имеют несущностный (как бы мы сегодня сказали, количественный), а изменения, последующие рождению формы, сущностный (иначе говоря, качественный) характер⁸³. Возникшая в результате рождения новой формы вещь меняет приуготовительные изменения на последующие; они становятся ее естественными проявлениями.

«Пример сemu мы находим в природе: когда достигнута сущностная форма, то все подготовительные к ней формы и несущностные изменения, отбросив свой неблагородный облик, возвращаются в облагорожденном виде, совершенными вместо несовершенных. Ведь жар,

последующий форме огня, гораздо совершенней жара, предшествующего его форме и подготавливающего к ней»⁸⁴. Другим примером экхартовской, — а по сути неоплатоновской, основанной на Аристотеле, — концепции формального действия может служить исполнение той или иной христианской заповеди; одно дело, когда ее через силу, понужая и всякий раз заставляя себя, исполняет несовершенный, и совсем иное, когда ее без натуги, как некое спонтанное выявление сокровенной сути исполняет рожденный съзнова и преображеный формой этой добродетели праведник⁸⁵.

Как известно, в пределах основанной на Аристотеле западной богословской традиции форма, формальная причина, была лишь одной из четверицы причин. Вместе с тремя другими причинами: материальной, содетельной и целевой — она образовывала в качестве одного из независимых принципов структуру тварных вещей. Тетрахия причин обычно изъяснялась на примере дома. По отношению к нему камень или древесина выступали в качестве материи, архитектурное решение — в качестве формы, работа строителя — в качестве содетельной причины, а утилитарное назначение — в качестве цели⁸⁶. Платоника Экхарта не устраивало такое положение дел. Он настаивал на монархии формы. В этой связи он возвел ее в ранг «внутренней», или «первичной», причины, содетельную же и целевую низвел до уровня «внешних», «вторичных», причин⁸⁷, не играющих никакой роли в организации вещи. «Метафизик, созерцающий бытие вещей, ничего не доказывает с помощью внешних причин, скажем, посредством содетельной и целевой причины», — пишет Экхарт в гл. 1 «Толкования на Бытие»⁸⁸. Вслед за Аристотелем он демонстрирует производный, вторичный характер внешних причин. Так, например, целью, к которой устремлена всякая вещь, является, по Экхарту, полное осуществление ее внутренней формы⁸⁹. Кроме того, формальная причина, если она стала действительностью, может совпасть с причиной содетельной. Так бывает, когда дом возводит строитель в соответствии с планом, наличным в его разуме⁹⁰. В отличие от формы, содетельная и целевая причины имеют отношение не к бытию, а к становлению вещи⁹¹. А поскольку становление стремится к завершенному бытию, то содетельная и целевая причины существуют за счет и ради формальной причины и питаются ее силами⁹².

Как видим, магистр желает всячески принизить значение внешних причин. Более того, они не устраивают его даже в пораженном статусе, ибо все-таки остаются наличными сущностями, самостоятельны-

ми векторами пусть и незначительных сил. Это затемняет учение о форме, вносит в него ненужную сложность. Кроме того, если форма и материя, материальный предмет, соотносятся аналогическим образом, то какой статус приписать содетельной и целевой причинам: соизмененный, одноименный? И как эти причины соотнести с описанными выше приуготовительными и последующими изменениями вещи? На эти вопросы Экхарт не дает ответа. Поэтому, отнеся реформирование учения о причинах к одному из его незавершенных проектов (а таких проектов немало в пределах его платонизирующего богословия), обратим внимание лишь на интенцию, основное намерение, запечатленное в этом проекте.

Действительной же альтернативой учению о причинах стала экхартовская теория приуготовительных и последующих изменений, хотя сам ее автор, как кажется, нигде не противопоставляет ее наследию Аристотеля. В самом деле, и те и другие изменения суть сама форма во временном воплощении, *до* и *после* ее моментального возникновения. Если приуготовительные изменения относятся к становлению формы, то последующие — к ее предельному выявлению и связанным с ним способам прикладного применения вещи.

С учением о форме, если быть точней, учением о приуготовительных изменениях тесно связана экхартовская «философия имени». Выстраивая имяславческую философию, рейнский Мастер исходил из следующего допущения. Всякое действие, направленное на достижение какой-либо цели и на получение так или иначе оформленной вещи, заранее, уже в своем протекании определено и реально окачествовано самой этой целью и самой этой вещью. Иными словами, такое определение осуществляется в ретроспекции и обращенности из будущего к настоящему, от искомого результата к подготавливающим его и в настоящий момент производимым усилиям. Заключая в себе нечто от своего деятеля — интенсивность, материал, инструментарий, — действие, однако, организуется в своем существе не им, но информацией об итоговом результате и представляет собой совокупность приуготовительных изменений, предшествующих мгновенному возникновению формы, самой этой формой в ее вызревании и временном становлении. Именно на этих посылках основывается Экхарт, размышляя в лат. проповеди XLVII/2 о природе молитвенного слова. Будучи, на первый взгляд, всего лишь последовательностью физических звуков, артикулируемых человеком, такое слово обращено в качестве своей цели к Богу, а потому определено и окачествовано

Им и, стало быть, не исчерпывается звуковой оболочкой, но содержит в себе нечто от Бога. «Слова молитвы, — читаем мы в эскизе к проповеди, — имеют своим предметом Бога и таким образом обретают от Него свою видовую определенность... Они по необходимости несут запечатленным в себе нечто Божественное»⁹³.

Динамическое качество формы у Экхарта

Вернемся к приведенному выше рассуждению об аналогии из экхартовских «Проповедей и лекций по Екклесиастике». Аналогические отношения рассматриваются в нем не как одноразовое и единовременное воздействие, а как непрерывный процесс дарования и алкания пищи: «[Сотворенное сущее] всегда вкушает пищу, ибо изведено и сотворено, и однако же всегда голодает, ибо никогда не существует из себя, но от другого». Мотив непрестанного алкания, как и нищенства⁹⁴, — один из наиболее частых в произведениях Майстера Экхарта. Другим и, может быть, еще более частым сравнением, посредством которого толкуется взаимосвязь *analogon* и *analogatum*, горного первообраза и тварного оттиска, является уподобление эйдоса-формы струящемуся свету солнца. Оно восходит к Ин. 1, 5–9: «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его...», этому общему источнику средневековой иллюминативной теологии (частично процитированному и в лекции II толкования на Екклесиастике), и в исчерпывающей полноте представлено в 41-й проповеди рейнского мистика: «Бог излил в творения вдоволь услады и радости, но корень всякой услады и существа всякой радости Бог оставил только у Себя Самого. Например: вместе с жаром огонь пускает, несомненно, и свой корень в воду, ведь когда огонь уберут, жар все-таки сохранится на какое-то время в воде, а равно и в древесине. И после воздействия огня жар останется в них столь долго, насколько был силен огонь. — Солнце же освещает воздух и просвещает его, не пуская в него своего корня, ибо, когда солнце заходит, то исчезает и свет. Не иначе поступает с творениями Бог: Он бросает отблеск удовольствия на сотворенные вещи, а корень удовольствия хранит лишь у Себя Самого, поскольку желает, чтобы мы были Его и больше ничьи»⁹⁵. (Заметим, что огонь, вода, древесина, в отличие от солнца и воздуха, — однородные сущности, поэтому воздействие огня в них остается, в то время как солнечный свет из воздуха исчезает.)

Уподобляя форму солнечному свету, Экхарт привносит в понятие аналогии динамическое начало. Форма сообщается не одномомент-

но, раз и навсегда, с тем, чтобы впоследствии пребывать, наподобие каркаса вещей, устойчивой и неизменной, но непрестанно в непрестанном же становлении оформляемого.

Вещь постоянно бежит от небытия; ее бытие есть ее непрестанное возникновение и высвобождение из объятий ничто: «Творения не имеют бытия, ведь их бытие парит в присутствии Божием»⁹⁶. Справедливо ради надо заметить, что Экхарт позаимствовал приведенное сравнение у Фомы Аквинского («Сумма богословия» I, вопр. 104, ст. 1; «Об истине», вопр. 21, ст. 4, отв. на п. 2).

Тем более очевидным становится различие в истолковании одного и того же мотива. Согласно Фоме, свет воспринимается «не как форма, а в роде формы, которая имеет бытие в воздухе до тех пор, пока светит солнце». Этот «род формы»⁹⁷ представляет собой некую реальность, «общность аналогии» (*communitas analogiae*), то есть тот общий знаменатель, на основании которого устанавливается взаимосвязь между первообразом и его оттиском. И такой знаменатель имеет вещественное качество, хотя и с не совсем ясным, постоянно ускользающим от разумения статусом. Свет в качестве вещества или почти вещества присущ каким-то образом солнцу и совсем другим образом воздуху, как здоровье — лекарству и одушевленному существу. Свет и здоровье являются положительными и почти вещественными основаниями аналогии, *почти*, в отличие, скажем, от горной породы, из которой вполне ясным образом может состоять как надгробная плита, так и булыжник мостовой. Совершенно другое дело у Экхарта. Он отказывается от фомистского вещественного, хотя и не соименного, толкования света в пользу его знакового понимания. Ведь ему очевидно, что как ни утоньшай вещественное содержание основания аналогии, сводя его почти к нулю, и как ни играй с его бытийным статусом, вопрос надо решать по существу. Свет — не субстанция, сколь бы тонка она ни была, а информация, то есть невещественные принципы организации вещества, в частности воздуха. Свет — это форма в постоянном течении, а воздух — материя в постоянном ее оформлении и становлении.

Солнечный диск символизирует, по Экхарту, Бога в Себе как Единое, а солнечный свет — Его проявления вовне в модусе Истинного и Благого, *нетварную* благодать, которая представляет собой совокупность форм и идей. Логично вытекая из экхартовско-дионисийского мировосприятия, учение о нетварной благодати все же весьма экстравагантно звучит из уст богослова-католика⁹⁸.

«Импутированная» ФОРМА И ЕЕ ВНЕШНИЕ ПРОЯВЛЕНИЯ-АКЦИДЕНЦИИ

Сказанное не исчерпывается вся последовательность движения формы. Импутированная в вещь и встреченная ее приуготовительными изменениями: нагреванием, слабым освещением, перемещением и т. п. — она проявляет себя во вне в виде последующих изменений и способов поведения вещи. «Пребывая в самой вещи, субстанциальная и сущностная форма, — пишет Экхарт в гл. 2 «Книги иносказательных толкований на Бытие», — всегда и непрестанно поучает, напоминает и подвигает, склоняет, советует, внушает и указывает на то, что следует совершить, а что оставить: «Явлен нам свет лица Твоего, Господи!» Точно так же обстоит дело с частными формами и сущностями вещей, каковые естественным образом предопределяют и требуют или вызывают природные свойства вещей и их действия. Итак, сообщать вещам бытие и формы значит предписывать и возлагать на них обязанность действовать так-то и запрещать им действовать по-другому»⁹⁹.

К действию—обнаружению импутированной формы во вне немецкий мистик возвращается в гл. 8 «Толкования на Евангелие от Иоанна». Здесь он предлагает вниманию читателя четыре основных утверждения на эту тему¹⁰⁰. Следуя своему излюбленному методу, Экхарт не доказывает, а подкрепляет их, прибегая к весьма изощренной подборке цитат из Писания. Первый тезис звучит обобщенно: всё действующее действует сообразно себе; вот Бог, Он же есть бытие: «Аз есмь Сущий», действует: «Сущий послал меня» (Исх. 3, 14), чтобы всё восприняло бытие: «создал всё для бытия» (Прем. 1, 14). Второй тезис: действие служит только той форме, которая является принципом этого действия: «Ему единому служи» (Мф. 4, 10). Третий тезис: находясь в услужении форме, действие всякой вещи располагает внешнюю по отношению к вещи материю для восприятия всего, что присуще ее форме, принципу и отцу этого действия: «Всё, что имеет Отец, есть Мое» (Ин. 16, 15). И, наконец, то действие, которое не служит действующему в соответствии с тем, чем действующее является само по себе, служит помимо формы: «Ты поставил меня противником Себе, так что я стал самому себе в тягость» (Иов. 7, 20).

Проявления импутированной формы в окружающей среде, в виде свойств и способов поведения вещи, теолог называет акциденциями формы. «Сущностная форма, поскольку она сообщает бытие и существование составной вещи и позволяет проследить в ней Божествен-

ное или Бога, Он же есть само бытие, источник и корень всякого бытия и спасения, или существования, [сия форма] ничему не противна, ничему не враждебна, ничему не тягостна, ничему не вредна. Акциденции же, скажем, свойства, и именно тем, что они нисходят и отпадают от сущностной формы, не сообщают составной вещи бытия самого по себе,... но позволяют ощутить силу и природу сущностной формы, от каковой они происходят и каковой подобает сообщать бытие и спасать»¹⁰¹. Возникает вопрос о статусе акциденций, то есть о соотношении свойств и проявлений так или иначе организованной вещи и самой этой вещи. По Экхарту, сущность и акциденции относятся друг к другу рассмотренным выше аналогическим способом.

Получая бытие от своего субъекта-носителя, акциденции отличаются от него по существу, ибо принадлежат иному роду, и отождествляются с ним не по существу, ибо воспроизводят собой принципы организации инородного по отношению к себе образца. Стало быть, как форма относится к вещи, так сама вещь относится к ее, созданному ее же свойствами и действиями, объективированному образу, в котором она проявляется и познается. Как форма в оформленной ею материи, так материальная вещь находится в своем объективированном образе, одновременно пребывая вполне вне его, будучи представлена в нем не собою, но своими действиями. Отличая эти действия от действий формы в материи, Экхарт именует их *actiones*. В совокупности они очерчивают тот обращенный к внешнему миру образ вещи, который является по отношению к ее форме как бы вторым производным и иногда называется ее «свойством», «состоянием», «одеянием» и «наружностью» (*habitus*)¹⁰². Внешний «хабитус» противопоставлен образованной формой сокровенной сущности, или «чтойности» (*quidditas*)¹⁰³, вещи. Тогда как первый является предметом «вечернего познания», научного и человеческого по преимуществу, вторая требует для себя «познания утреннего», ангельского, интуитивно-мистического.

Заключение: диалектика Экхарта

Завершая очерк учения о форме, каковым оно запечатлено в схоластических и мистагогических сочинениях Майстера Экхарта, надлежит обратить внимание на его (позволим так себе выразиться в порядке предварительного суждения) в высшей степени противоречивый характер. Действительно, какой бы узел этого учения мы ни исследовали, непременно откроется содержащаяся в нем апория: непригод-

ные для называния явлений горного мира слова осознанно используются для называния этих явлений; аналогия предстает как тождество нетождественного; несообщаемая Сущность сообщает Себя; действие формы, в которой Сущность являет Себя, последует форме, потому что предшествует ей; Бог — то ли бытие, то ли разум, — лишен всякого бытия для того, чтобы быть всяческим бытием; Его познание простирается исключительно на бытие, но также на зло, за которым скрыто ничто; само же это ничто, несмотря на отсутствие себя как такового, предстает как активный агент, объект своих предикатов, и т. д.

Если бы все эти несоответствия были статичны, то им было бы суждено оставаться не более чем тривиальными противоречиями, способными свести на нет ценность всякого богословского учения. Однако они динамичны. Будучи парой тезиса и антитезы, они предполагают некоторый синтез: тождество нетождественного — подобие не по существу сущностно неподобного; сообщение несообщаемого — движение-действие, в котором является нечто, остающееся неявленным само по себе. При ближайшем рассмотрении противоречивость опознается как диалектика.

Какое бы понятие ни исследовал немецкий мистик, оно всегда разворачивается в иерархию пар соподчиненных понятий. При этом каждая единая и внутренне противоречивая двоица тезиса и антитезы порождает сложное, не сводимое к ним, но и удерживающее их представление, которое в свою очередь также сочленяется с противоположным ему — с тем, чтобы влиться в синтез на новой ступени. Таким-то образом Экхарт получает понятия, каждое из которых представляет собой сложное равновесие нескольких противоположностей. «Надобно знать, — читаем мы в гл. 20 «Толкования на Исход», — что нет ничего столь неподобного, как Творец и любое творение. А с другой стороны, ничто столь не подобно, как Творец и любое творение. И дальше: ничто не является столь неподобным и вместе с тем подобным чему-либо другому, как неподобны и в то же время подобны Бог и любое творение»¹⁰⁴. Философским апориям латинских схоластических толкований на ветхо- и новозаветные книги соответствуют оксюмороны и противоречия-парадоксы немецких сочинений, мистагогических проповедей и трактатов: «Высшее и главное, что человек может оставить, это когда он Бога оставляет ради Бога»¹⁰⁵.

Что же, собственно говоря, заставило Экхарта сдвинуть философские понятия и нравственные установления со своих, приписанных им схоластической мыслью мест, вывести их из тождества самим се-

бе? Скрытый за научными представлениями и выговаривающийся в них опыт, в частности и прежде всего опыт «*unio mystica*». Заметим: повседневный, обыденный, пусть даже и экстатический опыт, — просто-напросто опыт, а вовсе не трансцендентные сущности, в обязательном порядке, по общему мнению, требующие противоречивых суждений. Замыкать диалектику, опираясь на Прокла, Дионисия и Маймонида, на трансцендентной Сущности не ново. Куда продуктивней замкнуть ее на имманентном и все-таки неописуемом в дискретных понятиях опыте. (Тем более, что трансцендентной Сущности, этого предмета апофатического богословия, мы выше почти не касались, что, как видим, не привело к отказу от диалектического метода богословствования.) Спонтанное протекание—разворачивание опыта разрушает ограниченность изолированных и четко очерченных понятий и их речевых символов-слов и не может описываться иначе, как только в диалектических сочленениях. В ходе подобного описания научные концепции, по своей природе статичные и дискретные, по необходимости «наезжают» друг на друга и «ломают друг другу края», то есть подвергаются частичному взаимному отрицанию во имя порождения динамического и более адекватного изображаемому опыту синтеза. Таким образом, сам понятийный строй произведений Майстера Экхарта, а именно диалектика, свидетельствует о скрытом за ним и в нем же открывающемся опыте экстатического единения с Богом.

Обобщая экхартовскую диалектику и возводя ее в основной принцип, Г.Сузо писал в посмертной «Апологии» Майстера Экхарта: «Если две *contraria*, то есть две противоположные вещи, человек не осознает как единое друг с другом, то с ним, без сомнения, невозможно... рассуждать о подобных вещах». — «Стань безумен, если желаешь приблизиться к этому...»¹⁰⁶.

Завершая работу по экхартовской теории формы, необходимо заметить, что сама эта теория является не более чем преддверием мистики Майстера Экхарта. Вообще, в экхартовском богословии условно можно выделить несколько уровней. Первый и наиболее внешний — уровень общих мест: позаимствованных у Папия Грамматика и Исидора Севильского латинских этиологий, представлений из области космологии, физиологии, механики, оптики, агрономии и пр., некритически усвоенных Экхартом из современного научного знания и представленных в основном в его схоластических сочинениях. Следующий уровень — рассмотренное нами учение о форме, о присутствии Божием в мире сотворенных Им неодушевленных физических сущно-

стей. Связя философское творчество рейнского Мастера с позднеантичным неоплатонизмом, это учение имеет много закономерных и существенных сходств с теорией энергий, выдвинутой и защищаемой идеологом византийского исихазма Гр.Паламой. Третий уровень — это уровень экхартовского пантеизма и смешения аналогической символизации с символизацией со-именной. Здесь изучается взаимодействие Бога и человека. Теория формы, не вызвавшая, судя по протоколам Кёльнского и Авиньонского процессов, серьезных возражений со стороны ортодоксальной Церкви, систематически подменяется здесь теорией порождения: мудреца от премудрости, правдолюбца от истины, праведника от праведности, блаженного от благости и святого от святости. Обычно эманационный пантеизм Майстера Экхарта изучается на фоне ереси в швабском местечке Риз (ок.1270 г.), тщательно документированной в записках Альберта Великого¹⁰⁷. Наконец, последний уровень можно было бы назвать уровнем антропоцентрического заострения экхартовской мистики, сменившего собой обычную теоцентристическую организацию средневекового христианства. Человек рассматривается на этом уровне как полноправный участник тринитарного процесса («Отец порождает меня как Своего Сына и как Того же Самого Сына»¹⁰⁸), а Бог — как зависимый от его воли субъект действия («Без праведного человека Бог не знал бы что делать»¹⁰⁹). Логика экхартовской мысли разворачивается следующим образом: человек порожден Богом и, следовательно, единосущен Ему ⇒ Бог зависит от человека ⇒ Бог есть функция человеческого сознания и способ отношения человека к себе... Что это, если не атеизм, точнее сказать, экстатический атеизм Майстера Экхарта, подспудно и вполне закономерно — сколькой структурно, чем эмоционально — подготовленный в недрах его антропоцентрической мистики? В связи с этим настойчивые призывы рейнского Мастера «оставить Бога», звучат как нечто большее, нежели рабочие установки отрицательного богословия.

Примечания

¹ На сегодняшний день существуют четыре русскоязычных перевода избранных сочинений Майстера Экхарта. 1. *Мейстер Экхарт*. Духовные проповеди и рассуждения / Перев. и вступит. ст. М.В.Сабашниковой. М., 1912 (Репринтное изд. М., 1991. Далее *M.C.*); 2. *Майстер Экхарт*. Об отрешенности / Перев., предисл. и comment. М.Ю.Реутина. М., СПб., 2001 (*M.P.*); 3. *Мастер Экхарт*. Избранные проповеди и трактаты / Перев., вступит. ст. и comment. Н.О.Гучинской. СПб., 2001. (*H.G.*); 4. *Мастер Экхарт*. Проповеди / Перев., предисл. и comment. И.М.Прохоровой (Антология средневековой мысли: в 2-х томах. Т. 2. СПб., 2002. С. 388–416. — *И.П.*). Далее мы приводим в хронологическом порядке список известных и изданных произведений Экхарта (в скобках инициалы переводчиков). Ранние произведения: «Пасхальная проповедь» от 18.IV.1294; «Речи наставления», между 1294–1298 (*M.P.*); 1–3-е Парижские диспутации: «Тождественны ли в Боге бытие и сознание?» (*M.P.*, Приложение I), «Тождественны ли познание ангела, ибо оно означает деятельность, и его бытие?», «Благородней ли хвала Богу на небесах, чем любовь к Нему на земле?», 1302–1303; «Проповедь на день бл. Августина» от 28.VIII.1303; также «Трактат о Молитве Господней» и «Беседа первая по книгам Сентенций». «Трехчастный труд», составленный в годы от первого, 1302–1303, до второго, 1311–1313, «магистериума» (так назывался каждый из двух курсов, прочитанных Экхартом в Парижском университете в качестве магистра богословия), и включавший в себя (в проекте — ?) три основных части: «Произведение тезисов», «Произведение вопросов» и «Произведение толкований». Из этой «Суммы» до нас дошли следующие части: «Общий пролог к Трехчастному труду» (*M.P.*), «Пролог к Произведению тезисов», «Толкование на Бытие» (*M.P.*), «Книга иносказательных толкований на Бытие», «Толкование на Исход», «Толкование на книгу Премудрости», фрагмент «Толкования на Песнь Песней», «Проповеди и лекции по Екклесиастику» (по книге Иисуса, сына Сирахова, гл. 24) и «Толкование на Евангелие от Иоанна». К «Трехчастному труду» по времени примыкают 4-я и 5-я Парижские диспутации: «Заключает ли [утверждение, что] движение не имеет предела, какое-либо противоречие?», 1311–1312, и «Осталась ли формы элементов в теле Христа по Его крестной смерти?» (1312–1314), а также составленные, вероятно, в разные годы 56 латинских эскизов к проповедям. *Произведения страсбургского периода*, между 1308 и 1313/1314 гг.: «Книга Божественного утешения» (*M.P.*, *H.G.*) и трактат, впоследствии читавшийся в качестве проповеди, «О человеке высокого рода» (*M.P.*, *H.G.*). К последнему, кёльнскому, периоду творчества Экхарта относятся трактат «Об отрешенности» (*M.C.*, *M.P.*, *H.G.*), ок.1325 г., который, впрочем, возможно был создан в ближайшем кругу экхартовских учеников. Тому же периоду принадлежат доку-

менты, связанные с инквизиционным процессом 1325–1326 гг., именно: Списки 1 и 2 обвинения и защиты (*M.P.*), экхартовские «Апелляция» от 24.I.1327 (*M.P.*) и «Оправдательная речь» от 13.II.1327 (*M.P.*) Самое непосредственное отношение к личности и творчеству Майстера Экхарта имеют «Ответ инквизиционной комиссии» от 22.II.1327 (*M.P.*), «Авиньонская рецензия» 1328 г. и Булла папы Иоанна XXII «На ниве Господней» от 27.III.1329 (*M.P.*). (Полный список изданных и не изданных документов, связанных с делом Экхарта, см.: *Sturzle L. Die Dokumente zum Prozeß gegen Meister Eckhart // Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozess gegen Meister Eckhart / Hrsg. von H.Stirnimann und R.Imbach. Freiburg. Schweiz, 1992. S. 1–5*). Будучи конспектами сочинений немецкого мистика, оба обвинительных списка, рецензия и булла представляют собой ранний этап изучения его творчества. Впоследствии изучение и систематизация были продолжены в «Книжице истины» (1328–1330), принадлежащей перу экхартовского последователя, констанцкого доминиканца Генриха Сузо (*M.P.*, *И.П.*). Помимо перечисленных выше трудов, Экхарту принадлежат ок.140 немецких проповедей, из которых 99 на сегодняшний день авторизованы и критически изданы. Они с трудом поддаются даже самой приблизительной периодизации. На русский язык переведены следующие из них (по списку И.Квинта): 2 (*M.C.*), 9 (*H.G.*), 13 (*И.П.*), 22 (*H.G.*), 38 (*M.C.*), 48 (*H.G.*), 52 (*M.C.*, *H.G.*, *И.П.*), 63 (*И.П.*), 65 (*H.G.*), 66 (*M.C.*), 68 (*M.C.*), 83 (*M.C.*), 86 (*M.C.*, *H.G.*, *И.П.*). Кроме того, М.В.Сабашникова перевела 10 проповедей и так называемые «Изречения» (переизд. *И.П.*) по изд. Фр.Пфайффера, которые пока не могут быть с полной уверенностью приписаны Экхарту. — Совсем недавно вышло в свет первое систематическое исследование философии Экхарта на русском языке: *Хорьков М.Л. Майстер Экхарт. Введение в философию великого рейнского мистика. М.: Наука, 2003*, в которой с. 91–100 посвящены экхартовскому учению об аналогии. Тому же автору принадлежит перевод на русский язык двух трактатов Г.Сузо, см.: Генрих Сузо. Книга истины. Книга любви. СПб.: Алетейя, 2003.

Настоящая работа написана на основе следующих изданий: 1. *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke: in 10 Bd. Stuttgart: W.Kohlhammer Verlag, 1936–1997* (далее *DW* и *LW*); 2. *Meister Eckhart / Hrsg. von Fr. Pfeiffer. Leipzig: G.J.Göschen'sche Verlagshandlung, 1857*; 3. *Meister Eckhart. Werke: in 2 Bd. / Hrsg. von N.Largier. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1993*.

² Надо сказать, что попытки толкования мистического опыта *sub specie semioticae* в России уже предпринимались. Мы имеем в виду работы П.А.Флоренского («Мысль и языки», «Иконостас»), А.Ф.Лосева («Философия имени») и С.Н.Булгакова («Философия имени»), которые были задуманы как философское обоснование исихастско-имяславческой традиции. В общем и целом поставленная нами задача сводится к тому, чтобы прочитать на-

следие великого немецкого мистика в русле указанной традиции, чего в европейской науке никогда не делалось и чему, насколько можно судить, изучаемый материал не сопротивляется ни в малой мере. — В самом деле, здесь мы имеем редкий пример изоморфизма: *метода исследования, воспитанного в рамках восточноевропейского неоплатонизма, и предмета исследования*, то есть богословской концепции, явившейся одной из важных вех в истории неоплатонизма западноевропейского. См.: Рейтин М.Ю. Блаженный Генрих Сузо и его «Апология» Майстера Экхарта // Вопросы философии. М., 2000. Вып. 7. С. 106.

³ Иоанн Таулер. Проповедь 15. С. 69: «Вас поучает и вам говорит милый Мастер, но вы ничего не разумеете из того; — он говорил из вечности, а вы поняли его сообразно со временем» (Die Predigten Taulers / Hrsg. von F. Vetter. Frankfurt am Main, 1968).

⁴ «... Cette distinction, qui pourrait être comparée avec la distinction entre l'*οὐδία* et l'*ἐνέργεια* dans la théologie byzantine, est présupposée par l'ensemble de la théologie eckhartienne: le Dieu (Divinité) *Quo est*, présent dans les créatures, est un aspect réel qui se distingue de Dieu-*Ens* en soi, inconnaisable dans son Essence indistincte de l'*Esse*; cependant il s'agit toujours du même Dieu-être, identique à lui-même» (Lossky V.N. Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. Paris, 1960. P. 344). Ср. одно из высказываний последних лет: «То духовное родство с Отцами Восточной Церкви, которое можно увидеть у Экхарта, свидетельствует также о том, что *истоки* богословия немецкого мистика лежат в православной традиции, как утверждал и он сам». (Гучинская Н.О. Мистическое богословие Мастера Экхарта // Мастер Экхарт. Избранные проповеди и трактаты. С. 28).

⁵ Фома Аквинский. Сумма богословия. I, вопр. 13, ст. 5 (*Sancti Thome de Aquino. Summa theologiae. Roma, 1962*). Ср.: Аристотель. Категории. Гл. 1, с. 53: «Соименными называются те предметы, у которых и имя общее, и соответствующая этому имени речь о сущности одна и та же, как, например, «живое существо» — это и человек и бык. В самом деле, и человек и бык называются общим именем «живое существо» и речь о сущности [их] одна и та же. Ведь если указать понятие того и другого, что значит для каждого из них быть *dzoon*, то будет указано одно и то же понятие» (Аристотель. Соч. в 4-х томах. Т. 2. М., 1978).

⁶ Фома Аквинский. Сумма против язычников. I, гл. 32, п. 285 (*S.Thomae Aquinatis doctoris Angelici. Liber de Veritate Cotholicae Fidei contra errores Infidelium qui dicitur Summa contra Gentiles. Vol.1–3. Torino, 1961–1967.*)

⁷ Там же. П. 286: «*Omne quod de pluribus univoce praedicatur, vel est genus, vel species, vel differentia, vel accidens aut proprium.*»

⁸ Фома Аквинский. Сумма богословия. I, вопр. 13, ст. 5: «Impossible est aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce».

⁹ *Фома Аквинский*. Об истине. Вопр. 2, ст. 11: «Dicendum quod impossibile est dicere aliquid univoce praedicari de creatura et Deo. In omnibus enim univocis communis est ratio nominis utrique eorum de quibus nomen univoce praedicitur, et sic quantum ad illius nominis rationem univocata in aliquo aequalia sunt, quamvis secundum esse unum altero possit esse prius vel posterius, sicut in ratione numeri omnes numeri sunt aequales, quamvis secundum naturam rei unus altero naturaliter prior sit. Creatura autem quantumcumque imitetur Deum non tamen potest pertingere ad hoc ut eadem ratione aliquid sibi conveniat qua convenit Deo» (*Sancti Thomae de Aquino. Opera omnia. Tomus XXII: Quaestiones disputatae de Veritate*. Рим, 1975).

¹⁰ Фома Аквинский. Сумма против язычников. I, гл. 32, п. 287.

¹¹ Там же. П. 288.

¹² Там же. П. 284: «Nam effectus qui non recipit formam secundum speciem similem ei per quam agens agit, nomen ab illa forma sumptum secundum univocam praedicationem recipere non potest». «Rerum quarum Deus est causa, formae ad speciem divinae virtutis non pervenient, cum divisim et particulariter recipient quod in Deo simpliciter et universaliter invenitur».

¹³ Фома Аквинский. Об истине. Вопр. 2, ст. 11: «essentia in eo est idem quod esse».

¹⁴ Фома Аквинский. Сумма богословия. I, вопр. 13, ст. 12, отв. на п. 3.

¹⁵ Там же. Ст. 5.

¹⁶ Там же. См.: Аристотель. Категории. Гл. 1, с. 53: «Одноименными называются те предметы, у которых только имя общее, а соответствующая этому имени речь о сущности разная, как, например, *dzoon* означает и человека и изображение. Ведь у них только имя общее, а соответствующая этому имени речь о сущности разная, ибо если указать, что значит для каждого из них быть *dzoon*, то [в том и другом случае] будет указано особое понятие» (Аристотель. Соч. Т. 2).

¹⁷ Фома Аквинский. Сумма против язычников. I, гл. 33, п. 292: «*Ubi est pura aequivocatio, nulla similitudo in rebus attenditur, sed solum unitas nominis. Re- rum autem ad Deum est aliquis modus similitudinis... Relinquitur igitur quod non dicuntur de Deo secundum puram aequivocationem.*

¹⁸ Там же. П. 295.

¹⁹ Фома Аквинский. Об истине. Вопр. 2, ст. 11: «Nec tamen potest dici quod omnino aequivoce praedicetur quicquid de Deo et creaturis dicitur, quia nisi esset aliqua convenientia creature ad Deum secundum rem, sua essentia non esset creaturearum similitudo et ita cognoscendo suam essentiam non cognosceret creature; similiter etiam nec nos ex rebus creatis in cognitionem Dei pervenire possemus, nec nominum quae ceaturis aptantur unum magis de eo dicendum esset quam aliud quia in aequivocis non differt quodcumque nomen imponatur ex quo nulla rei convenientia attenditur».

²⁰ Фома Аквинский. Сумма богословия. I, вопр. 13, ст. 5: «Sicut sanum dicitur de medicina et animali, in quantum medicina est causa sanitatis quae est in animali». «Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non aequivoce pure, neque univoce. Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis... Et sic, quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creature ad Deum, ut ad principium et causae, in qua praexistunt excellenter omnes rerum perfectiones».

²¹ Фома Аквинский. Об истине. Вопр. 2, ст. 11: «nec omnino univoce nec pure aequivoce,... sed secundum analogiam, [id est]... secundum proportionem».

²² Фома Аквинский. Сумма богословия. I, вопр. 13, ст. 5: «Agens enim non univocum est causa universalis totius speciei, ut sol est causa generationis omnium hominum. Agens vero univocum non est causa agens universalis totius speciei, alioquin esset causa sui ipsius, cum sub specie contineatur, sed est causa particularis respectu hujus individui, quod in participatione speciei constituit. Causa igitur universalis totius speciei non est agens univocum. Causa autem universalis est prior particulari. Hoc autem agens universale, licet non sit univocum, non tamen est omnino aequivocum, quia sic non faceret sibi simile, sed potest dici *agens analogicum*».

²³ Фома Аквинский. Сумма против язычников. I, гл. 34, п. 298.

²⁴ Фома Аквинский. Комментарии на Сентенции Петра Ломбардского. I, дист. 19, вопр. 5, ст. 2: «secundum intentionem tantum, et non secundum esse; et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno» (*S.Thomae de Aquino. In quattuor libros Sententiarum. Vol.1–2.* Roma, 1983).

²⁵ Там же: «secundum esse et non secundum intentionem».

²⁶ Там же: «illud commune non habet esse unius rationis in omnibus».

²⁷ Там же: «secundum intentionem et secundum esse».

²⁸ Там же: «... aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem maioris vel minoris perfectionis».

²⁹ Для полноты следует добавить, что в трактате «Об истине» (вопр. 2, ст. 11) Фома кратко останавливается еще на двух видах аналогических отношений, «пропорции» (*proportio*) и «пропорциональности» (*proportionalitas*), которые, как кажется, не привлекли внимания Экхарта. «Пропорция» характеризует отношение между двумя предметами, а «пропорциональность» — отношение между двумя отношениями, например: $6 :: 4$, так как $4 = 2 \times 2$ и $6 = 2 \times 3$. На основании 2, в первом случае повторяющейся 2, а во втором — 3 раза, можно установить отношение между 6 и 4, между которыми нет никакой объективной взаимосвязи. И так-то, — заключает Фома, — надлежит приписывать имена Богу и твари.

³⁰ Майстер Экхарт. Проповеди и лекции по Екклесиастике. Лекция II, гл. 24, п. 52: «... distinguntur haec tria: "univocum, aequivocum et analogum.

Nam aequivoca dividuntur per diversas res significatas, univoca vero per diversas rei differentias, analoga” vero non distinguuntur per res, sed nec per rerum differentias, sed “per modos” unius eiusdemque rei simpliciter. Verbi gratia: sanitas una eademque, quae est in animali, ipsa est, non alia, in diaeta et urina, ita quod sanitatis, ut sanitas, nihil prorsus est in diaeta et urina, non plus quam in lapide, sed hoc solo dicitur urina sana, quia significat illam sanitatem eandem numero quae est in animali, sicut circulus vinum, qui nihil vini in se habet. Ens autem sive esse et omnis perfectio, maxime generalis, puta esse, unum, verum, bonum, lux, iustitia et huiusmodi, dicuntur de deo et creaturis analogice. Ex quo sequitur quod bonitas et iustitia et similia bonitatem suam habent totaliter ab aliquo extra, ad quod analogantur, deus scilicet» (LW II, S. 280,5–281,5).

³¹ Там же: «Et hoc est quod dicit *Augustinus* de ipso esse quidem I Confessionum cica medium, quod nulla “vena trahitur aliunde a qua esse” sit, praeterquam a deo, qui est summum et “summe esse”... De iustitia vero dicit idem *Augustinus* III Confessionum: iustitia “ubique et semper”, “non alibi alia nec alias aliter, secundum quam iusti” sunt “omnes laudati ore dei”. De luce autem, vita et veritate frequenter idem dicit, ut patet super illo Ioh. 1: “lux vera illuminat omnem hominem”» (LW II, S. 281,5–281,12).

³² Там же. П. 53: «Colligatur et formetur breviter sic ratio: analogata nihil in se habent positive radicatum formae secundum quam analogantur. Sed omne ens creatum analogatur deo in esse, veritate et bonitate. Igitur omne ens creatum habet a deo et in deo, non in se ipso ente creato, esse, vivere, sapere positive et radicaliter. Et sic semper edit, ut productum est et creatum, semper tamen esurit, quia semper ex se non est, sed ab alio» (LW II, S. 282,1–282,6).

³³ Генрих Сузо. Книжица Истины. Гл. 7, с. 60, 81–82; 60, 86–62, 94 (*Seuse H. Das Buch der Wahrheit / Hrsg. von L.Sturlese und R.Bluemrich. Hamburg, 1993.*). Об отрешенности. С. 340.

³⁴ Майстер Экхарт. Толкование на Евангелие от Иоанна. Гл. 3, п. 338: «Esse autem omne est a forma vel forma est. In ipsa et per ipsam solam res habet esse, ipsa principium formaliter essendi, cognoscendi, amandi et operandi» (LW III, S. 287,3–5). Там же. П. 343: «Forma ipsa ex sui proprietate se totam communicat et est principium sive causa totius esse in producto. Et propter hoc iterum in formalis emanatione producens et productum sunt unum in substantia simpliciter, in esse, vivere et intelligere et operari» (LW III, S. 291,14–292,1). Там же. Гл. 8, п. 463: «Omne autem esse ex forma est aut forma est, ut ait *Boethius* De trinitate (c. 2). Patet ergo quod omnis actio in natura ad hoc est quod forma, quae principium actionis est in agente, indicatur in materiam» (LW III, S. 396,8–10).

³⁵ Майстер Экхарт. Толкование на Бытие. Гл. 1, п. 35: «... est facta “de nihilo”, “prope nihil”, “de nulla re, paene nulla res”» (LW I, S. 212,10–11). Об отрешенности. С. 75. Экхарт цитирует фрагмент из «Исповеди» бл. Августина, см.: Августин. Исповедь. XII, гл. 8, п. 8, с. 181–182 (PL 32, 829. Августин Аврелий. Исповедь. Петр Абеляр. История моих бедствий. М., 1992).

³⁶ Августин. Исповедь. XII, гл. 6, п. 6, с. 181 (PL 32, 828). Об отрешенности. С. 75.

³⁷ Майстер Экхарт. Толкование на книгу Премудрости. Гл. 7, п. 140: «... deus est esse purum et plenum» (LW II, S. 478,7).

³⁸ Майстер Экхарт. Общий пролог к Трехчастному труду. П. 11: «Esse est deus» (LW I, S. 156,11). Об отрешенности. С. 57.

³⁹ Майстер Экхарт. Проповедь 45: «Under allen namen enist kein eigener dan “der dâ ist”. Wan swer ein dinc wîsen wil, sprichet er: “ez ist”, daz schine ein törheit; spraeche er: “ez ist ein holz oder ein stein”, sô wiste man, waz er meinet. Dar umbe sprechen wir: allez abegescheiden und abegezogen und abgeschelt, daz dâ nihtes niht enblibet dan ein einic “ist”: daz ist diu eigenschaft sînes namen. Dar umbe sprach got ze Moyses: “sprich: ‘der dâ ist, der hât mich gesant’!”» (DW II, S. 372,3–8).

⁴⁰ Майстер Экхарт. Тождественны ли в Боге бытие и сознание? П. 4: «... non ita videtur mihi modo, ut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligit, ideo est, ita quod deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse» (LW V, S. 40,5–7). Осн. фрагменты: Книга иносказательных толкований на Бытие. Гл. 29, п. 214–217 (LW I, S. 690,3–693,8). Лат. проповедь XXIX. П. 300–305 (LW IV, S. 266,11–270,15). Перевод всей Диспутации см. в Приложении I.

⁴¹ Там же. П. 12: «Sic etiam dico quod deo non convenit esse nec est ens, sed est aliquid altius ente. Sicut enim dicit Aristoteles quod oportet visum esse abscolorem, ut omnem colorem videat, et intellectum non esse formarum naturalium, ut omnes intelligat, sic etiam ego <nego> ipsi deo ipsum esse et talia, ut sit causa omnis esse et omnia prae habeat» (LW V, S. 47,14–48,3). См.: Аристотель. О душе. II, гл. 7, с. 409; III, гл. 4, с. 433–434 (Аристотель. Соч.: в 4-х томах. Т. 1. М., 1975).

⁴² Там же. П. 9: «Sicut quando quaeritur de nocte ab aliquo, qui vult latere et non nominare se: quis es tu? respondeat: “ego sum qui sum”, ita dominus volens ostendere puritatem essendi in se dixit: “ego sum qui sum”. Non dixit simpliciter “ego sum”, sed addidit “qui sum”. Deo ergo non competit esse, nisi talem puritatem voces esse» (LW V, S. 45,11–15).

⁴³ Там же. П. 8: «Et si tu intelligere velis vocare esse, placet mihi. Dico nihilominus quod, si in deo est aliquid, quod velis vocare esse, sibi competit per intelligere» (LW V, S. 45,3–5).

⁴⁴ Майстер Экхарт. Общий пролог к Трехчастному труду. П. 12: «Extra esse et ante esse solum est nihil» (LW I, S. 158,1). Об отрешенности. С. 58. См.: Проповедь 21: «Помимо Бога нет ничего, кроме ничто» (DW I, S. 358,2–3).

⁴⁵ Майстер Экхарт. Проповедь 5 b (DW I, S. 88,8–90,2). См. также другое выразительное рассуждение о ничто—ионе в проповеди 27: «Wan swâ zwei sint, dâ ist gebreste. War umbe? — Einez enist daz ander niht, wan daz niht, daz

dâ machet unterscheit, daz enist nicht anders wan bitterkeit, wan dâ enist nicht vride». — Далее следует пример с яблоком. Находясь в руке, оно приятно для глаз и недоступно для уст; но, будучи съедено, оно приносит скорбь взору и радость устам. Таким образом, приходит к выводу Экхарт, там где существует двоица: нечто и что-то отличное от него, и существует иное—ничто, там не может быть мира (DW II, S. 48,4–49,2).

⁴⁶ Другие примеры этой «ученой рекреации» вместе с краткой историей жанра см. у М.Бахтина (Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 456–458).

⁴⁷ Майстер Экхарт. Лат. проповедь XXVIII/2. П. 290: «Cum ergo dicitur, quae causa mali in pluribus, dic primo quod malum non est effectus, sed defectus. Secundo, quod quaerere causam nihil est nihil quaerere; malum autem est nihil. Tertio dic quod re vera malum habet nihil pro causa. Ubi dic, quomodo ipsum nihil est causa omnis mali, culpae et poenae, tam sensus quam damni, et quomodo casus ab esse causa mali est et ipsummet malum est» (LW IV, S. 260,3–8).

⁴⁸ Майстер Экхарт. Толкование на книгу Премудрости. Гл. 7, п. 157: «... forma et actus semper ad unum sunt et in uno» (LW II, S. 493,9).

⁴⁹ Майстер Экхарт. Книга иносказательных толкований на Бытие. Гл. 1, п. 28–33 (LW I, S. 497,13–501,13).

⁵⁰ Там же. П. 21–26 (LW I, S. 491,11–496,8).

⁵¹ Там же. П. 72: «Adhuc autem quae sunt in potentia, puta materia prima, inter non existentia computantur et dicuntur non entia sive non esse. Propter quod Plato materiam primam dicebat non ens; et Dionysius c. 2 De divinis nominibus ait bonum extendit “ad non existentia”. Materia enim prima bonum participat, quia ipsum appetit; nihil autem appetit nisi sibi simile. Non autem in se ipsa ens participat, cum non sit ens. Sic ergo patet quod ens in actu productum ex ente in potentia non producitur simpliciter ex nihilo» (LW I, S. 537,10–538,6). Создавая свое учение о материи, Экхарт находился под сильным влиянием платоновского «Тимея», известного ему по переводу Халкидия (1 пол.—сер. IV в.). Об отрешенности. С. 73. Здесь же см. учение о четырех стихиях.

⁵² Майстер Экхарт. Толкование на Бытие. Гл. 1, п. 35: «“nihil aliquid”, “quidam inter formam et nihil, nec formatum nec nihil, informe, prope nihil”, “... et tamen iam utcumque erat ut species caperet”» (LW I, S. 212,7–10). Об отрешенности. С. 75. См.: Августин. Исповедь. XII, гл. 6, п. 6, с. 180–181 (PL 32, 828).

⁵³ Маймонид. Вождь нерешительных. III, гл. 8, с. 345 (Rabbi Mosis Majemonidis. Liber Doctor perplexorum: Ad dubia & obscuriora Scripturae loca rectius intelligenda. Basilea, 1629). Прит. 5,2–6. Экхарт цитирует указанное место из трактата рабби Моисея в «Толковании на Бытие», гл. 1, п. 33 (LW I, S. 210,13–15). Об отрешенности. С. 74.

⁵⁴ *Майстер Экхарт.* Книга иносказательных толкований на Бытие. Гл. 1, п. 41: «Quantum igitur ad materiam dic tria. Primo, quod est *inanis*, id est sine “an est”. Secundo, quod est *vacua*. Vacuum autem est, in quo corpus non est, natum tamen esse. Tertio, quod *tenebrae erant super faciem eius*, quia scilicet “materia non est cognoscibilis nisi per analogiam ad formam”, ut ait *philosophus...* Notandum autem quod ex proprietatibus istis materiae intelligendae sunt ex opposito proprietates formae» (LW I, S. 507,12–508,6). См.: Аристотель. Физика. I, гл. 7, с. 77–78 (*Аристотель. Соч.: в 4-х томах. Т. 3. М., 1981*).

⁵⁵ *Майстер Экхарт.* Толкование на книгу Премудрости. Гл. 7, п. 148: «Unum nihil addit super esse, nec secundum rationem quidem, sed secundum solam negationem; non sic verum et bonum. Propter quod immediatissime se tenet ad esse, quin immo significat puritatem et medullam sive apicem ipsius esse», п. 149: «Patet igitur ex praemissis omnibus quod unitas sive unum propriissime deo convenit, magis etiam quam verum et bonum» (LW II, S. 486,2–13).

⁵⁶ Множественность точек зрения на Бога, то как на Интеллект, Бытие, то как на Единое, Истинное и Благое, Экхарт закрепляет термином «*sub ratione*», например: «est... considerare *sub ratione qua intellectus est*» (*Майстер Экхарт. Книга иносказательных толкований на Бытие. Гл. 29, п. 214; LW I, S. 690,5*), или Творит. пад. обр. действия: «Deus... *ratione sapientiae*» (Толкование на книгу Премудрости. Гл. 8, п. 186; LW II, S. 523,3–4). Осн. фрагменты: Толкование на Евангелие от Иоанна. Гл. 10, п. 511–514 (LW III, S. 442,11–445,11). Там же. Гл. 14, п. 561–565 (LW III, S. 488,12–493,13).

⁵⁷ *Майстер Экхарт.* Толкование на Бытие. Гл. 1, п. 12: «ab uno... semper unum procedit immediate. Sed hoc unum est ipsum totum universum, quod a deo procedit, unum quidem in multis partibus universi» (LW I, S. 195,10–12). Об отрешенности. С. 67. См. также: Толкование на книгу Премудрости. Гл. 1, п. 40 (LW II, S. 361,1–362,2), где, в частности, говорится, что «*Ipsae enim partes universaliter cuiuslibet totius non conferunt esse suo toti, sed e converso accipiunt esse a toto, per totum et in toto*» (S. 361,13–15). Осн. фрагмент: Толкование на книгу Премудрости. Гл. 6, п. 72–73 (LW II, S. 401,8–404,3), где вводится понятие иерархии внутри сформированного мироздания, а само мироздание сопоставляется с телом человека.

⁵⁸ *Майстер Экхарт.* Толкование на книгу Премудрости. Гл. 1, п. 36: «Sicut omne agens per se semper intendit ipsum totum, puta artifex domum, partes autem non nisi propter totum et in toto, sic agens primum, deus, per se et primo produxit et creavit universum habens omnia, singula vero, utpote partes universi et partes omnium, non nisi propter universum et in universo. Et sic perit quaestio et difficultas, multos gravans usque hodie, quomodo ab uno simplici, quod est deus, possint esse multa immediate. Sunt enim qui putant, ut *Avicenna* et sui *sequaces*, quod a primo sit primo et immediate creata intelligentia et ab illa deinceps alia. (Авиценна в «Метафизике» кн. IX, гл. 4, и его последователи, в частности неизвестный христианский автор сочинения «Об интелигенци-

ях», считают, что Бог сначала создал единственную «интелигенцию», которая, в свою очередь, произвела множественное. — M.P.) Dicendum est enim quod totum universum tamquam unum totum, sicut ipsum nomen indicat, quod dicitur universum tamquam unum, est ab uno simplici, unum ab uno, primo et immediate... nam sicut deus est unum quid simplex per omnia in esse, “multiplex” tamen “ratione”, sic et ipsum universum unum quidem est — unus est enim mundus — multiplex tamen in partibus et rebus distinctis. Sic ergo unum, multiplex in partibus, est a deo uno, multiplici rerum ratione» (LW II, S. 356,3–357,4).

⁵⁹ *Майстер Экхарт.* Толкование на Евангелие от Иоанна. Гл. 1, п. 207: «Rurus deo, cum sit esse, non potest ipsi aliquod esse abesse vel deesse; esse enim opponitur abesse vel deesse. Unde deus non est pars aliqua universi, sed aliquid extra aut potius prius et superius universo. Et propter hoc ipsi nulla privatio aut negatio convenit, sed propria est sibi, et sibi soli, negatio negationis, quae est medulla et apex purissimae affirmationis, secundum illud: “ego sum qui sum”, Exodi 3...» (LW III, S. 175,2–7). Осн. фрагменты: Там же. П. 208: «Adhuc autem in uno, ut unum est, non cadit malum, defectus, deformitas, privatio, sed neque negatio nisi negationis; unum enim negat divisionem et numerum et esse multum» (LW III, S. 176,3–5). Там же. Гл. 14, п. 556: «... Unum ipsum est negatio negationis, negationis,... quam multitudo omnis cui opponitur unum includit; negatio autem negationis medulla, puritas et geminatio est affirmati esse, Exodi 3: “ego sum qui sum”. Hoc est ergo quod convenienter dicitur: *ostende nobis patrem*, id est unum, et *sufficit nobis*. Negatio enim semper aliquid esse negat et tollit et sic non placet, sed displicet, non sufficit, sed deficit et inficit id in quo est» (LW III, S. 485,5–10). Там же. Гл. 14, п. 611 (LW III, S. 533,6–534,7). Проповеди и лекции по Екклесиастику. Лекция II, гл. 24, п. 60 (LW II, S. 289,3–6). Толкование на книгу Премудрости. Гл. 7, п. 147 (LW II, S. 485,6–7).

⁶⁰ *Майстер Экхарт.* Проповедь 58: «Als wîz und swarz unterscheiden ist — ir einez enmac daz ander niht gelîden, daz wîze enist niht swarz, — alsô ist iht und niht. Niht ist daz, daz von nihte niht genemen enmac; iht ist daz, daz von ihte iht nimet. Alsô ist ez alzemâle an gote: swaz iht ist, daz ist an gote alzemâle; des engebristet dâ niht» (DW II, S. 615,7–11).

⁶¹ *Майстер Экхарт.* Толкование на Евангелие от Иоанна. Гл. 1, п. 220: «Unus viginti quattuor philosophorum ait: “deus est oppositio nihil mediatione entis”. Sensus est quod totum universum comparatum deo se habet sicut nihil comparatum ipsi universo, ita ut ipsum universum, ens omne, sit quasi medium inter deum et nihil» (LW III, S. 185,5–8). См. также: Толкование на книгу Премудрости. Гл. 7, п. 90 (LW II, S. 423,10–424,3).

⁶² *Майстер Экхарт.* Толкование на Евангелие от Иоанна. Гл. 1, п. 180: «Primum est quod universaliter superius hoc ipso quod superius est, plenum est, et quo amplius superius, eo amplius plenum est. Hoc est quod in *De causis* dici-

tur: "omnis intelligentia plena est formis", et quo superior, tanto continet "formas plus universales"... Iterum etiam a superiori accipit esse suum inferius naturaliter, sed quod est in superiori "per modum universalem" et "vehementioris virtutis", in inferiori est "per modum particularem" et "virtutis debilioris", sicut scribitur in *De causis* (LW III, S. 148,16–149,8). Экхарт цитирует здесь так называемую «Книгу о причинах», важнейший источник средневекового западноевропейского неоплатонизма, представляющую собой краткий конспект главных тезисов «Первооснов теологии» Прокла. Книга о причинах. § 9, c. 173 (Die pseudo-aristotelische Schrift «Über das reine Gute», bekannt unter dem Namen «Liber de causis» / Hrsg. von O. Bardenhewer. Freiburg im Breisgau, 1882, Neudr. 1961). Амвросий Феодосий Макробий. Комментарий на «Сон Сципиона». I, гл. 5, п. 3, с. 15.: «plenitudo ... proprie nisi divinis rebus supernisque non convenit» (*Abrosii Theodosii Macrobii. Commentarii in Somnium Scipionis* / Ed. by J. Willis. Leipzig, 1970).

⁶³ Майстер Экхарт. Книга иносказательных толкований на Бытие. Гл. 1, п. 55: «*Fiat lux: lux et omne productum extra in natura habet esse verum, antequam fiat et facta sit.* — *Facta est: hoc est ergo secundum esse rerum creatarum extra in natura, per quod esse factum res est bona*» (LW I, S. 523,8–9; 524,3–5).

⁶⁴ Речь идет о различии Божественной природы и ипостасных свойств, о котором трактуется в гл. 3 «Книжицы» и которое не имеет отношения к рассматриваемому здесь предмету.

⁶⁵ Генрих Сузо. Книжица Истины. Гл. 4, с. 12, 1–14, 25. Об отрешенности. С. 324–325.

⁶⁶ Майстер Экхарт. Лат. проповедь II/1. П. 8: «... rationes distinctae attributorum sunt in deo,... sed sunt sine distinctione, quia sunt in esse, sunt in uno, unum sunt in esse uno, in esse unum» (LW IV, S. 10,13–15).

⁶⁷ Майстер Экхарт. Книга иносказательных толкований на Бытие. Гл. 1, п. 59 (LW I, S. 526,8–12).

⁶⁸ Аристотель. Об истолковании. Гл. 10, с. 105: «Переставленные имя и глагол обозначают одно и то же, например: "есть бледный человек", "есть человек бледный"» (Аристотель. Соч. Т. 2).

⁶⁹ Майстер Экхарт. Книга иносказательных толкований на Бытие. Гл. 1, п. 59–60 (LW I, S. 527,1–9).

⁷⁰ Майстер Экхарт. Толкование на книгу Премудрости. Гл. 14, п. 260: «*cum dicitur deus in omnibus nosse et amare solum esse et se ipsum qui est esse...*» (LW II, S. 591,11–12).

⁷¹ Кёльнский процесс против Майстера Экхарта. Список 1, п. 81: «*Licet enim in deo sit idem esse et intelligere, dicimus tamen deum non esse malum, quamvis dicamus eum intelligere malum*» (LW V, S. 277,8–10). Об отрешенности. С. 245.

⁷² Майстер Экхарт. Книга иносказательных толкований на Бытие. Гл. 1, п. 61: «*Nostra scientia causatur a rebus, scientia vero ipsa dei causa est rerum ut sint*» (LW I, S. 528,3–11).

⁷³ Майстер Экхарт. Проповедь 80: «*Sant Grêgorius spricht: waere an gote iht edeler einez dan daz ander, ob man daz gesprechen möhte, daz waere verstantnisse; wan an verstantnisse ist got im selben offenbaere, an verstantnisse vervliuzet got in sich selber, an verstantnisse vliuzet got úz in alliu dinc, an verstantnisse schuof got alliu dinc. Und enwaere an gote niht verstantnisse, sô enmöhte diu drîvalticheit niht gesin; sô enwaere ouch nie crêatûre úzgevlozen*» (DW III, S. 379,3–7).

⁷⁴ Майстер Экхарт. Толкование на книгу Премудрости. Гл. 6, п. 80: «*Deus... est principium omnis formalis perfectionis*» (LW II, S. 411,13). Там же. Гл. 10, п. 213: «*primus actus formalis*» (LW II, S. 549,8). Там же. Гл. 8, п. 189: «*Deus autem, sapientia, ipsa est actualitas et forma actuum omnium et formarum*» (LW II, S. 525,1–2). Там же. Гл. 18, п. 283: «*formalis productio*», «*formalis emanatio*», «*bullitio*» (LW II, S. 615,12–616,3).

⁷⁵ Майстер Экхарт. Толкование на Евангелие от Иоанна. Гл. 14, п. 554: «*Omnis compositi forma supergreditur et quasi elongatur a materia; habet enim aliquam operationem supergredientem materiam, ita quod magnes trahit ferrum, et sic de aliis. Et quo magis forma est altioris gradus et perfectioris, tanto plus separatur et superexcedit materiam et minus immergitur materiae*» (LW III, S. 483,4–8).

⁷⁶ Там же. Гл. 8, п. 464: «*[Actio] servus est generationis formae in materia*» (LW III, S. 397,4–5).

⁷⁷ Там же. Гл. 1, п. 143–149 (LW III, S. 120,7–124,4).

⁷⁸ Соответственно противопоставляются: «*moveri et motum esse*», «*fieri et factum esse*», «*informe et imperfectum*» и «*forma et perfectum*». Толкование на Евангелие от Иоанна. Гл. 1, п. 143 (LW III, S. 120,7–11).

⁷⁹ Майстер Экхарт. Книга Божественного утешения. Гл. 2: «*alle die wile daz noch glîchnisse wirt vunden und erschînet zwischen viure und holze, sô enist niemer wârer lust noch swîgen noch rast noch genüegede. Und dar umbe sprechent die meister: gewerden des viures ist mit widerkriege, mit andunge und unruowe und in der zît; aber geburt des viures und lust ist sunder zît und sunder verre*» (DW V, S. 34,14–19). Об отрешенности. С. 184. См. также: Толкование на Евангелие от Иоанна. Гл. 8, п. 474: изменение сопряжено с движением, временем и трудом, каковые возникают по причине сопротивления того, что претерпевает воздействие; а затем, по мере уподобления форме, сопротивление исчезает «и рождается Сын»; Гал. 4, 4: «Когда пришла полнота времени», Лк. 2, 6, 7: «Наступило время родить» (LW III, S. 407,1–5). Там же. Гл. 14, п. 574 (LW III, S. 502,9–12).

⁸⁰ Майстер Экхарт. Толкование на Евангелие от Иоанна. Гл. 3, п. 325: в процессе становления «*materia ... indigit dispositionibus quibusdam mediantibus*»,

в процессе же бытия: «inter esse et substantiam materiae nullum cadat medium nec dispositio» (LW III, S. 273,5–274,3).

⁸¹ Там же. Гл. 1, п. 144: «Alteratio via est dirigens in formam, via utpote participans et sapiens ipsam formam; motus enim est ipsa forma fluens» (LW III, S. 120,12–121,2).

⁸² Экхарт настаивает на допустимости «разных точек зрения» (*diversis respectibus*) на соотношение формы и предварительных изменений вещи: форма раньше изменений по интенции (*intentione*) и позже по природе (*natura*). Ин. 1, 30: «... за мною идет Муж, Который стал впереди меня, потому что Он был прежде меня». Согласно Экхарту, форма раньше предварительных изменений по двум причинам: а) поскольку она — в постижении и намерении действующего (*in apprehensione et intentione operantis*), б) поскольку она есть цель, конец и покой исполнения и изменения (*ipsa est finis, terminus, quies executionis et alterationis*). См. Толкование на Евангелие от Иоанна. Гл. 1, п. 148 (LW III, S. 123,3–10).

⁸³ Там же. П. 146 (LW III, S. 122,1–4).

⁸⁴ Там же. П. 246: «Exemplum habemus in natura, ubi omnes formae et accidentia disponentia ad formam substantialem adepta ipsa forma, abiecta ignobiliori, nobiliora redeunt, perfecta pro imperfectis; calor enim consequens formam ignis longe pefector est calore praecedente et disponente ad formam» (LW III, S. 205,6–9).

⁸⁵ Там же. Гл. 3, п. 340: «Signum virtutis et habitus perfecti est delectatio in opere. Unde virtuosus natus ex deo, natus ex spiritu, operatur propter operari ipsum, est deiformis... Hoc enim quis dicitur facere voluntate sua quod facit non inductus nec persuasus ab alio quasi effidente nec propter aliud extra naturam ipsius operati; efficiens enim et finis causae sunt extrinseciae. Unde quod non a se ipso movetur, ab extra movetur, non ab intra, et sic non vivit. Vivum enim est quod ex se ipso et ab intra movetur <ut> vivum, non vivum autem quod ab extra movetur, et sic opus tale non est factum in deo... Sic operi imperfectae virtutis, puta iustitiae, superveniens iustitia parit iustum *in subiecto* et opus mortuum suscitat ad vitam et vivificat... Nihil enim talium in iusto, in quantum iustus est, quam iustitia» (LW III, S. 288,1–289,3). См. там же. Гл. 7, п. 426 (LW III, S. 362,2–7).

⁸⁶ Майстер Экхарт. Толкование на книгу Премудрости. Гл. 7, п. 123 (LW II, S. 460,3–461,5).

⁸⁷ Там же. Гл. 8, п. 170: «Agens sive efficiens... est causa extrinseca, forma vero est causa rei intrinseca» (LW II, S. 505, 10–11). Там же. П. 190: «Fieri rerum... est a causis mediis et secundariis», «Ipsum autem esse... a deo et ab ipso solo est» (LW II, S. 525,5–7).

⁸⁸ Майстер Экхарт. Толкование на Бытие. Гл. 1, п. 4: «Metaphysicus rerum entitatem considerans nihil demonstrat per causas extra, puta efficientem et finalem» (LW I, S. 187,15–188,1).

⁸⁹ Майстер Экхарт. Толкование на книгу Премудрости. Гл. 1, п. 26: «Rerum creatarum ipsum esse est prima causa earum, id est finis; prima enim causa causarum est finis» (LW II, S. 346,7–8).

⁹⁰ Там же. П. 21: «Esse autem domus vel esse caloris formale accipit, in quantum extra producitur et educitur a causa et per causam efficientem. Omnia autem sunt in deo tamquam in causa prima intellectualiter et in mente artificis. Igitur non habent esse suum aliquod formale, nisi causaliter educantur et producantur extra, ut sint» (LW II, S. 342,9–12).

⁹¹ Там же. П. 19: «... rerum fieri est... a causis secundariis, esse autem rerum omnium... ab ipso deo solo est immediate, utpote primum et perfectum» (LW II, S. 340,1–3).

⁹² Там же. Гл. 16, п. 268: «Notandum quod... universaliter secunda agentia prorsus nihil proficiunt ... nisi per virtutem et in virtute primi agentis» (LW II, S. 598,4–5).

⁹³ Майстер Экхарт. Лат. проповедь XLVII/2. П. 489: «[Primum] quia ipsa verba sunt de deo objective et sic ab ipso speciem trahunt. [Secundum] ... sic habent necessario impressum sibi aliquid divinum» (LW IV, S. 404,7–9).

⁹⁴ Майстер Экхарт. Книга иносказательных толкований на Бытие. Гл. 1, п. 25 (LW I, S. 495,1–496,4).

⁹⁵ Майстер Экхарт. Проповедь 41: «Got der hât wol genüegede und lust gegozen in die kräatüren; aber die wurzel aller genüegede und daz wesen aller lust daz hât got aleine in im selben behalten. Ein glîchnisse: daz viur daz wirfet wol sîne wurzel ûz in daz wazzer mit der hitze, wan als man daz viur abetuot, sô blîbet dâ wol eine wîle diu werme in dem wazzer und ouch in dem holze; nâch gegenwerticheit des viures sô blîbet dâ als lange diu hitze, als kreftic daz viur gewesen ist. Aber diu sunne erliuhtet wol den luft und durchliuhtet in; si wirfet aber ir wurzel niht dar in; wan swenne diu sunne niht mî gegenwerte enist, sô enhân wir ouch niht mî liehtes. Alsô tuot got mit den kräatüren; aber die wurzel aller genüegede die hât er aleine in im selben behalten dar umbe, daz er uns aleine ze im haben wil und ze niemanne anders» (DW II, S. 294,5–14).

⁹⁶ Майстер Экхарт. Проповедь 4: «Alle crêatüren hânt kein wesen, wan ir wesen swebet an der gegenwerticheit gotes» (DW I, S. 70,2–3). Это высказывание обратило на себя внимание кёльнских инквизиторов и вошло в оба списка предъявленных Экхарту подозрительных цитат из его сочинений. Об отрешенности. С. 242, 292, 400 (чн.1114), 415 (чн.1388).

⁹⁷ «В роде формы» — «вроде, наподобие формы»; «ad modum formae», в немецком комментарии «*in der Art einer Form*».

⁹⁸ Здесь было бы уместно вспомнить статью И.Ф.Мейендорфа «Флорентийский собор: причины исторической неудачи» (Византийский временник. 1991. Т. 52. С. 84–101). «Он [Мейендорф] считал, что... шансы на успех появились бы, будь на соборе представлена католическая церковь Герма-

нии, где еще были живы традиции Мейстера Экхарта и его учеников. Эти немецкие доминиканцы и родственные им течения в католицизме действительно ориентировались на восточных отцов и отчасти на восточную аскетику. Насколько они... были готовы принять православное богословие и отказаться от латинских заблуждений — сказать трудно, хотя, вероятно, вопрос о нетварной благодати камнем преткновения бы не стал» (*Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С. 391*). См. Приложение III.

⁹⁹ *Майстер Экхарт.* Книга иносказательных толкований на Бытие. Гл. 2, п. 88: «Ipsa forma rei substantialis et essentialis perseverans in re ipsa semper docet continue, monet et movet, inclinat, suggerit, ostendit et suadet, quid facendum, quid dimittendum: "signatum est super nos lumen vultus tui, domine". Similiter autem se habet in singulis formis et essentiis rerum, quae naturaliter praecipiunt et imperant sive eliciunt naturales rerum proprietates earumque operaciones. Unde dare ipsis esse et formas est ipsis praecipere et imponere, ut sic agant, et prohibere, ne aliter agant» (LW I, S. 550,11–551,5). Ср.: Пс. 4, 7.

¹⁰⁰ *Майстер Экхарт.* Толкование на Евангелие от Иоанна. Гл. 8, п. 463–468 (LW III, S. 396,5–400,11).

¹⁰¹ Там же. Гл. 12, п. 534: «Forma substantialis, utpote dans esse et subsistere composito et in hoc sapiens divinum sive deum, qui est et ipsum esse, fons et radix omnis esse et salutis sive subsistentiae, nulli est contraria, nulli inimica, nulli molesta, nulli novica. Accidentia vero, puta qualitates, hoc ipso quod descendunt et cadunt a forma substantiali, non dant esse composito simpliciter». Акциденции позволяют ощутить «virtutem et naturam formae substantialis a qua descendunt, cuius est dare esse et salvare» (LW III, S. 465,10–466,6).

¹⁰² Согласно Экхарту, хабитус является совокупностью последующих изменений и противопоставляется предшествующим изменениям, см.: Толкование на книгу Премудрости. Гл. 12, п. 236 (LW II, S. 569,12–570,3).

¹⁰³ *Майстер Экхарт.* Книга иносказательных толкований на Бытие. Гл. 1, п. 62 (LW I, S. 528,12–529,7).

¹⁰⁴ *Майстер Экхарт.* Толкование на Исход. Гл. 20, п. 112: «Sciendum... quod nihil tam dissimile quam creator et quaelibet creatura. Rursus secundo nihil tam simile quam creator et creatura quaelibet. Adhuc autem tertio nihil tam dissimile pariter et simile alteri cuiquam, quam deus et creatura quaelibet sunt et dissimilia et similia pariter» (LW II, S. 110,3–6).

¹⁰⁵ *Майстер Экхарт.* Проповедь 12: «Daz hochste und daz naehste, daz der mensche geläzen mac, daz ist, daz er got durch got läze» (DW I, S. 196,6–7). Это высказывание инкриминировалось Экхарту в ходе Кёльнского процесса, см.: Об отрешенности. С. 241, 399–400 (сн. 1109).

¹⁰⁶ *Генрих Сузо.* Книжица Истины. Гл. 6, с. 32, 93–96; 34, 106–108. Об отрешенности. С. 331.

¹⁰⁷ *Grundmann H.* Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter. Hildesheim, 1961. S. 402–438. *Idem.* Deutsche Mystik, Beginentum und Ketzerei des «Freien Geistes» // Ibidem. S. 524–538. Публикации еретических тезисов: *Preger W.* Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter: in 3 Bd. Bd. 1. Leipzig, 1874. S. 461–471; *Leff G.* Heresy in the Later Middle Ages: in 2 Vol. V. 1. Manchester; New York, 1967. P. 308–315. Что касается экхартовского пантеизма, то в наиболее полном виде он представлен на примере порождения блаженного от благости- ни в гл. 1 «Книжицы Божественного утешения» (DW V, S. 9,4–15,5; Об отрешенности. С. 170–174) и праведника от праведности в гл. 1 «Толкования на Евангелие от Иоанна», п. 14–22 (LW III, S. 13,4–19,2).

¹⁰⁸ Тезис 22 из буллы папы Иоанна XXII «In agro Dominico» от 27.III.1329; Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters / Hrsg. von P.H.Denifle und Fr.Ehrle S.I. Bd. 2. Berlin, 1886. S. 638. Об отрешенности. С. 316.

¹⁰⁹ Тезис 13 из буллы «In agro Dominico». Ibidem; Об отрешенности. С. 315.

Диспутация «Тождественны ли в Боге бытие и сознание?» (*Utrum in deo sit idem esse et intelligere?*) датируется 1302–1303 гг. и относится к первому периоду преподавательской деятельности Иоанна Экхарта в парижском университете. Проживая в доминиканском конвенте св. Иакова, расположеннем в непосредственной близости от Сорбонны, Экхарт преподавал на теологическом факультете в качестве магистра *actu regens*, ординарного профессора. Он занимал вакантное место, специально предусмотренное для доминиканцев не французского происхождения. В качестве штатного лектора Экхарт должен был участвовать в разного рода дискуссиях, проводимых с целью выяснения некоторых мест Св. Писания. Одним из его противников был магистр Гонсалв Испанский, позже ставший генералом францисканского ордена; он записал дискуссию «Благородней ли хвала Богу на небесах, чем любовь к Нему на земле?». Три ранние экхартовские диспутации были обнаружены Е.Лонгпре и М.Грабманном в 1927 г. в городской библиотеке Авиньона. Они входили в состав Cod. 1071, где помещались в числе словопрений других парижских магистров¹.

Несмотря на раннее время своего написания, диспутация «Тождественны ли в Боге бытие и сознание?» занимает важнейшее место в творчестве Майстера Экхарта. В ней заложены основы сколь знаменитого, столь же мало понятого учения о Божестве как об *Urggrund'e*, причем под это учение тщательно подведена вполне рациональная база аристотелевской философии. Вообще, раннее творчество Экхарта характеризуется, на наш взгляд, тремя основными моментами.

1. В области этики, радикальной и антиаскетической по своему существу, — сосредоточенностью на проблеме «быть и иметь». В «Речах наставления» Экхарт последовательно разрушает всю совокупность социальных репрезентаций человека, окружающих его в общественной жизни: производственной, религиозной, частной; при этом ревизии подвергаются даже расхожие «восхищения» и «теплота чувств» простонародного (женского) мистицизма. Отстраняя от человека все, что он «имеет», Экхарт оставляет его наедине с тем, что он «есть». Впоследствии это позволило рассуждать об экхартовском «деконструктивизме»², а социологу и психологу Э.Фромму дало возможность озаглавить свою книгу «Быть и иметь» словами, позаимствованными из «Речей наставления». Из тех же «Речей» Э.Фромм взял и один из

эпиграфов: «Людям следовало бы поразмыслить не столько над тем, как они поступают, сколько им стоит задуматься над тем, что они суть».

2. В сфере собственно богословия молодой Экхарт вплотную занимался проблемой соотношения сознания и бытия в Боге. Наставляя на их совершенном тождестве, он тем не менее высказывает в пользу первичности сознания, бытие же рассматривает как его производное. Поскольку основным тезисом созданного позднее «Трехчастного труда» стало положение: «Бог есть бытие», то это вызвало предположение о мировоззренческом кризисе, якобы пережитом Экхартом в середине первого десятилетия XIII в.³. Мы полагаем, что подобного кризиса не было. В схоластическом «Трехчастном труде» Экхарт исследовал софийную, домостроительную обращенность Бога к тварному миру, когда Бог разворачивается к миру прежде всего как Бытие. А в мистагогических произведениях, проповедях и трактатах, в которых описывался опыт «*upio mystica*», Бог представлял в первую очередь в качестве Божества и Единого, высшего Разума. Таким образом, мы имеем здесь некоторую смену фокусов, продиктованную стоящими перед немецким мистиком задачами онтологического и теологического (в узком смысле) характера.

3. Наконец, в ранние годы своего творчества Экхарт, вероятно, еще не встал на позиции неоплатонизма. Когда он утверждает в «Речах наставления»: «Сокровенное должно определять внешность», то в этом есть более или менее смутное предчувствие учения о форме и ее акциденциях, однако самого учения еще нет. Мистический опыт Экхарта еще не отлился в готовые формулы неоплатоновского богословия. Ранний Экхарт более искренен, непосредствен, нежели поздний. Его интуиции еще не опосредованы наработанными ходами неоплатонизма.

Все эти особенности творчества молодого Экхарта русский читатель может ощутить в полной мере, ознакомившись с его переведенными в недавнее время произведениями.

Ниже представлен перевод автора, осуществленный по изд.: *Meister Eckhart. Die lateinischen Werke: in 5 Bd. Bd. V. Stuttgart: W.Kohlhammer Verlag, 1936. S. 37–48.*

Тождественны ли в Боге бытие и сознание?

Надлежит сказать, что тождественны в соответствии с положением вещей, а возможно, в соответствии с положением вещей и с представлениями [о нем]⁴.

Сначала приведу доказательства, которые у меня под рукой. Пять содержатся в «Сумме против язычников»⁵, а шестое — в части I⁶, и все основаны на том, что Бог — первый ипростой. Ведь ничто не может быть первым, если оно не просто.

Исходное доказательство таково: познание есть действие, остающееся внутри; и всё, что обретается в первом, то является первым. Поэтому-то Бог есть само Его познание и есть также Его бытие, и проч.

Второе: в Боге нет ничего случайно привнесенного, и по этой причине бытие и сущность в Боге тождественны. А так как познание Божье есть именно то, что является Богом и Его сущностью, и проч.

Третье: нет ничего, что было бы благороднее первого. Но вот, бодрствование души является вторым действием по отношению ко сну, и оно благородней первого действия. Стало быть, познание есть само бытие Бога⁷.

Четвертое: в Боге нет никакой пассивной возможности. Но таковая была бы, не будь в Боге бытие и познание тождественны.

Пятое: всякая вещь существует ради своего дела. Поэтому, если бы познание было чем-то иным по отношению к бытию Бога, то было бы можно задать самому Богу цель, отличную от Него и от того, чем Он является. А сие невозможно, ибо цель есть причина⁸, для первого же нельзя указать причины. Далее, первое — бесконечно, но бесконечное не имеет конца <т. е. цели>.

Шестое: познание относится к зрительному образу⁹ 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 месте¹⁰. Хотя «человек» и «разумный» подразумевают друг друга, однако [не скажем]: разумный, стало быть человек, но [скажем] скорей: человек, значит разумный. И не вызывает сомнений, что если бытие совершенно, то посредством него дано всё: и жизнь, и познание, а равно 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 приделять или примешивать. Поскольку же бытие в Боге — наилучшее и всесовершенное, первое действие и совершенство всего, исполнение всякого действия, без какового все есть ничто, поскольку Бог все творит посредством Своего бытия, как внутри, в Божестве, так и снаружи, в творениях, впрочем то и другое своим особым путем. И так-то в Боге само бытие есть само познание, ибо Он действует и познает через само бытие.

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»¹¹. Не сказал же Евангелист: «В начале было сущее, и сущим был Бог...». А 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 говорит в Ин.14: «Аз есмъ Истина»¹². 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 категории¹³. Итак, «Аз есмъ Истина». Сии слова толкует Августин в кн. VIII «О Троице», гл. 2. И [из его толкования] вытекает, что истина, как и слово, относится к разуму¹⁴.

После приведенных выше слов в Ин. 1 следует: «Все чрез Него начало быть», и сие подобает читать так: «Все, через Него начавшее быть, есть»¹⁵, так что «начавшему быть» лишь затем прилагается бытие. Потому-то и говорит автор книги «О причинах»: «Первая из тварных вещей есть бытие»¹⁶. Как только мы приближаемся к бытию, мы приближаемся к твари. И поэтому бытие имеет прежде всего определенность тварного. Вот почему иные говорят, что в творении бытие взирает на Бога лишь как на содетельную причину, тогда как сущность взирает на Него как на причину формальную¹⁷. Мудрость же, принадлежащая разуму, не имеет определенности тварного. И если скажут, что это не так, ибо в Сир. 24 говорится: «От начала и прежде века произведена Я», то «произведена» можно бы истолковать в смысле «порождена». Но я tolкую это иначе: «От начала и прежде сотворения мира, есмъ Я»¹⁸. Посему Бог — Творец и нетварный — есть разум и познание, а не бытие или сущее.

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 позволяет возвести себя к разумному существу, каковым оно в своем движении управляетя. Ведь сущности, имеющие разумение, соверенней тех, которые его не имеют; — да и в самом становлении несовершенное занимает первое место, так что постижение пребывает в разуме и в разумной сущности как в наивысшей и всесовершенной. Стало быть, познание выше бытия.

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 место¹⁹.

Но я придерживаюсь прямо противоположного мнения, ведь «В начале было Слово», каковое полностью принадлежит интеллекту. Так что как раз познание занимает первое место в [иерархии] совершенств, а затем идет бытие или сущее.

Во-вторых, я принимаю, что само познание и принадлежащее разуму относятся к иному уровню, нежели бытие. Ведь в кн. III «Метафизики» сказано, что в области математики не существует ни цели, ни блага²⁰ и, как следствие, бытия, ведь бытие и благо тождественны. А в кн. VI «Метафизики» говорится: благо и зло обретаются в вещах, а истинное и ложное — в душе²¹. Поэтому там же указано, что истинное, каковое пребывает в душе, не является сущим, как не является сущим и существующее по акциденции²². Сие не причисляется к сущему, ибо не имеет причины, как сказано там же²³.

Итак, сущее в душе — в силу того, что пребывает в душе, — не имеет определенности сущего. И в этом отношении оно противостоит бытию. Равно и образ как таковой не является сущим, ибо чем больше присматриваешься к веществу, из какового он сделан²⁴, тем больше он отвлекает от постижения предмета, чьим он является образом. Точно так же, как я говорил в другом месте²⁵, обстоит дело и со зрительным образом, который обретается в душе. Имей он определенность сущего, то предмет, чьим образом является он, не мог бы быть познан посредством него. Ведь если б он имел подобную определенность, то как таковой вел бы к познанию себя самое и уводил от познания предмета, чьим зрительным образом является он.

Итак то, что относится к разуму, как таковое не существует. Ибо мы можем вообразить себе нечто такое, чего Бог сделать не может, скажем, помышлять об огне, не думая о его жаре. Но Бог сделать не может, чтобы огонь был, однако не грел.

В-третьих же, я готов допустить, что в сем вопросе [нам] не хватает воображения. Ведь наше знание и знание Бога различаются: знание Бога есть причина вещей, а наше знание обусловлено вещами²⁶. Поэтому, в то время 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, находится выше самого бытия, будучи в полной мере познанием.

Исходя из сказанного, я покажу, что в Боге нет ни сущего, ни бытия. — Ведь ничто сущностным образом не может быть в причине и обусловленным ею, если принять, что причина является истинной причиной; но Бог есть причина всякого бытия. Значит, бытие сущностным образом не присутствует в Боге. — И если ты хочешь познание называть бытием, 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 лишь посредством познания.

Дальше: принцип никогда не является тем, что изведено из этого принципа, как точка ни в коей мере не является линией. А посему, поскольку Бог является принципом, а именно или самого бытия, или сущего, постольку Бог не является сущим или бытием твари. Все, что обретается в творении, обретается в Боге как в своей первопричине, и не присутствует в Нем своей сущностью. Поэтому бытие, хотя оно и подобает творениям, присутствует в Боге лишь как в причине и является в Боге не бытием, а чистотой бытия. — Как если кто-нибудь, кто хочет оставаться скрытым и не хочет себя называть, будучи спрошен в ночи: «Кто ты?», отвечает: «Аз есмъ Тот, кто есть», так и Господь сказал, желая приоткрыть чистоту Своего бытия: «Аз есмъ Тот, кто есть». Он не просто сказал «Аз есмъ», но также добавил «Тот, кто есть». Вот почему Богу не приличествует бытие, если только ты не пожелаешь такую чистоту именовать бытием.

Далее: камень в возможности — это не камень, и камень в своей причине — 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 определенности сущего, а имеет определенность разума и самого познания. Но этой определенности не подобает иметь причину, как и определенности сущего подобает

быть обусловленным. В самом познании все содержится в силе²⁷, как в высшей причине всего.

Далее: в вещах, именуемых по аналогии, — то, что находится в одном из членов аналогии, сущностным образом не пребывает в другом. Как здравие сущностным образом обретается только в живом существе, в пище же и моче его не больше, чем в камне²⁸. Стало быть, в силу того, что все обусловленное как таковое является в своем корне сущим, то Бог как Таковой не является в Своем корне сущим. И так как акциденции, как я говорил в другом месте, получают имена по соотнесенности с сущностью, каковая по своей сути является сущим и каковой бытие подобает существенным образом, то акциденции не являются сущим, а равно не сообщают бытия указанной сущности. Акциденция есть не что иное, как количество или качество, и она сообщает бытие такое-то по количеству и по качеству: пространное, протяженное либо краткое, белое или черное, но не сообщает бытия и не является сущим.

Также не имеет значения, когда говорят: [акциденция] возникает некоторым образом, который, хотя и в суженном смысле²⁹, можно назвать действительным возникновением; итак, она в суженном смысле является сущим. — Отвечу: она не возникает, а равно не возникает в суженном смысле. В соответствии с учением, которого я придерживаюсь, возникновение как таковое имеет место тогда, когда из субстанции, менее определенной через форму, возникает субстанция, более определенная через форму. В противном же случае — перед нами возникновение в суженном смысле. Ну а если что-то меняется только акцидентально, в области случайно присущего, то, в соответствии с учением, которого я придерживаюсь, речь идет не о возникновении, пусть даже и в суженном смысле, но об изменении. Поэтому я не отказываю акциденциям в том, что им присуще, но и не хочу приписывать того, что им не присуще.

И вот я утверждаю, что Богу не подобает бытие и что Он не является сущим, но является чем-то высшим, чем сущее. Ведь и Аристотель говорит, что зрение должно быть лишено цвета, дабы различать любые цвета, и что разум не может определяться формами, сущими в природе, дабы познавать любые из них³⁰. Поэтому я Самому Богу отказываю в бытии как таковом и в 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 того, что Ему не подобает. Сие отрицание, согласно Дамаскину, кн. I, содержит по-

отношению к Богу наивысшее утверждение³¹. И 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 заранее имеет в Себе³² в чистоте, полноте, совершенстве, преизобилующим и более полным. Это-то Он и хотел сказать, когда говорил: «Аз есмъ тот, Кто есть».

[Составил] Экхарт.

Примечания

¹ Часть открытия Майстера Экхарта принадлежит Фр.Пфайфферу: в 1857 г., в результате слияния многочисленных списков, он выработал единый Кодекс, составленный из 110 экхартовских проповедей. (На основе этого издания был сделан перевод М.В.Сабашниковой.) В 1880-м доминиканец Х.Денифле обнаружил в городском книгохранилище Эрфорта (*Cod. Amplon. Fol. n. 181*) ряд схоластических произведений, некогда входивших в «Трехчастный труд». В 1923 г. бенедиктинец А.Даниельс впервые опубликовал найденные в 1880 г. в библиотеке г. Зоста материалы по антиэкхартовскому инквизиционному процессу. Поздние диспутации 4 и 5 (1311—1312 гг.) были обнаружены также М.Грабманном в ватиканской библиотеке (*Cod. Vat. lat. 1086*). Наконец, в 1935 г. Фр.Пельстером была открыта в той же библиотеке так называемая «Авиньонская рецензия» 1328 г. (*Cod. Vat. lat. 3899*). — Экхартовское наследие весьма заинтересовано обсуждалось в печатных органах неотомизма. Так, в берлинском «Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters» (ред. Х.Денифле, Фр.Эрле) увидели свет сопроводительные документы Кёльнского процесса, обширная подборка фрагментов экхартовских схоластических произведений, а также составленный на их основе критический очерк богословского творчества Экхарта (Х.Денифле); в парижских «Archives d'Histoire Doctrinal et Littéraire du Moyen Age» (ред. Э.Жильсон, Г.Тьери) печатались акты инквизиционных допросов и «Толкование на книгу Премудрости». К парижской группе примыкал В.Н.Лосский, писавший, при живом участии Э.Жильсон, диссертацию по «отрицательному богословию» Майстера Экхарта и разрабатывавший, по-видимому, не без влияния неотомизма, идеи православного «неопатристического синтеза». Из той же группы вышло первое поколение издателей Штутгартского собрания сочинений Майстера Экхарта (в частности Й.Кох).

² Largier N. Repräsentation und Negativität. Meister Eckharts Kritik als Dekonstruktion // Contemplata aliis tradere. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität. Bern; Berlin; Frankfurt am Main; New York; Paris; Wien, 1995. S. 371—390.

³ Например: *Ruh K. Meister Eckhart. Theologe. Prediger. Mystiker. München, 1985.*

⁴ В оригинале: «*idem re, et forsan re et ratione*» (LW V, S. 37,4). Ср.: Фома Аквинский. Сумма богословия. I, вопр. 26, ст. 2: «*In deo autem non est aliud esse et intelligere secundum rem, sed tantum secundum intelligentiae rationem*».

⁵ *Фома Аквинский. Сумма против язычников. I, гл. 45* (Загл.: *Quod intelligere dei est sua essentia*).

⁶ *Фома Аквинский. Сумма богословия. I, вопр. 14, ст. 4* (Загл.: *Utrum ipsum intelligere dei sit eius substantia?*)

⁷ Здесь «познание» приравнивается к «бодрствованию души», т. е. «второму действию». Оно, по-видимому, выше «бытия», «сна», «первого», исходного действия. Но так как, по определению, «нет ничего, что было бы благороднее первого», то мы вынуждены прийти к тождеству «познания» и «бытия» (в Боге). Ср.: *Аристотель. О душе. II, гл. 1, с. 395*: «Ведь в силу наличия души имеются и сон, и бодрствование, причем бодрствование сходно с деятельностью созерцания, сон же — с обладанием, но без действования» (*Аристотель. Сочинения. Т. 1.*)

⁸ В оригинале: «*finis est causa*» (LW V, S. 39,1). Здесь речь идет о так называемой «объективнойteleологии». «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.*)

⁹ В оригинале: «*species*» (LW V, S. 39,3–4), помимо иных значений: «внешность», «наружность», «изображение», «вид» и «образ».

¹⁰ Ср.: *Майстер Экхарт. Толкование на Бытие. Гл. 2, п. 188* (LW I, S. 332,5–7). Об отрешенности. С. 126: «Видовым свойством человека, на основе которого он и именуется человеком, является его расположность к познанию. Познание управляемо разумом, или рассудком, достигая в нем совершенства».

¹¹ Ин. 1, 1.

¹² Ср.: Ин. 14, 6: «Я есмь путь и истина и жизнь».

¹³ *Аристотель. Категории. Гл. 4, с. 55, гл. 6, с. 62–66* (*Аристотель. Сочинения. Т. 2.*)

¹⁴ *Августин. О Троице. VIII, гл. 2, п. 3* (PL 42, 948–949).

¹⁵ Ин. 1, 3. В оригинале соответственно: «*Omnia per ipsum facta sunt*», и «*Omnia, per ipsum facta, sunt*» (LW V, S. 41,4–5).

¹⁶ Книга о причинах. § 4, с. 166.

¹⁷ Например: *Готфрид из Фонтенуа. Сочинения на свободные темы. VIII, вопр. 3, с. 35* (*Godefridus de Fontibus. Quodlibet / Ed. par I. Hoffmans. T. 4/1. Louvain, 1924*).

¹⁸ В оригинале соответсв.: «*ab initio et ante saecula creata sum*» и «*ab initio et ante saecula creata*” “*sum*”» (LW V, S. 41,11–13). Сир. 24,10; Синод. пер.: «Прежде века от начала Он произвел меня».

¹⁹ «Двойкий путь» созерцания бытия, жизни и мышления рассмотрен Экхартом в «Толковании на Евангелие от Иоанна» (п. 63). В соответствии с первым, абстрактным, путем последовательного включения, бытие занимает высшую позицию: оно включает в себя жизнь, а жизнь — мышление. Согласно второму, конкретному, пути последовательного соучастия, когда рассматриваются не всеобщие категории, а индивиды, за мыслящим закреплено первое место, ибо сущее участвует в живом, а живое — в разумном.

²⁰ *Аристотель. Метафизика. III, гл. 2, с. 102*: «... математическое же искусство совершенно не принимает во внимание хорошее и дурное» (*Аристотель. Сочинения. Т. 1.*)

²¹ Там же. VI, гл. 3, с. 186: «... ложное и истинное не находятся в вещах, так чтобы благо, например, было истинным, а зло непременно ложным, а имеются в рассуждающей мысли» (*Аристотель. Сочинения. Т. 1.*)

²² Там же. Гл. 2, с. 182–183: «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» и т. д. (*Аристотель. Сочинения. Т. 1.*)

²³ Там же. С. 184 (*Аристотель. Сочинения. Т. 1.*)

²⁴ В оригинале: «*entitas*» (LW V, S. 44,1).

²⁵ Майстер Экхарт. Тождественны ли познание ангела, ибо оно означает деятельность, и его бытие? П. 6 (LW V, S. 52,3–11).

²⁶ Майстер Экхарт. Толкование на Бытие. Гл. 1, п. 8 (LW I, S. 192,3–6). Об отрешенности. С. 66: «Ведь 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; поскольку Бог в Своем знании не изменяется, но вещи в качестве последующих изменяются». См.: *Аверроэс (Ибн Рушд). Метафизика. XII, коммент. 51, лист 158, сторона 1. (Aristotelis Stagiritae Metaphysicorum libri XIII (Sic!) cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome. T. VII. Venetiis, 1552.)* Фома Аквинский. Сумма богословия. I, вопр. 14, ст. 8.

²⁷ В оригинале: «*in virtute*» (LW V, S. 46,5–6).

²⁸ См.: *Майстер Экхарт*. Проповеди и лекции по Екклесиастику. Лекция II, гл. 24, п. 52 (LW II, S. 280,9–281,3); Толкование на Бытие. Гл. I, п. 128 (LW I, S. 282,10–283,6, Об отрещенности. С. 104); Кёльнский процесс. I, п. 29 (LW V, S. 210,3–11; Об отрещенности. С. 232). А также: *Аристотель*. Метафизика. IV, гл. 2, с. 119 (*Аристотель*. Сочинения. Т. 1). *Фома Аквинский*. Сумма богословия. I, вопр. 16, ст. 6.

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

³⁰ *Аристотель*. О душе. II, гл. 7, с. 409: «То, что способно воспринимать цвет, само бесцветно, а то, что воспринимает звук, само беззвучно. Бесцветны же прозрачное, невидимое или еле видимое, каким представляется темное»; III, гл. 4, с. 433–434: «... Душа есть местонахождение форм, с той оговоркой, что не вся душа, а мыслящая часть, имеет формы не в действительности, а в возможности» (*Аристотель*. Сочинения. Т. 1).

³¹ *Иоанн Дамаскин*. О православной вере. I, гл. 4 (PG 94, 800).

³² *Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах. Гл. 5, § 4, с. 197: «И существует Сущий Бог, ... все бытие содержит в Себе и предымя» (PG 3, 817); § 5, с. 199 (PG 3, 820). (*Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах. О мистическом богословии / Пер. и comment. Г.М.Прохорова. СПб., 1994.)

Быть может, вы сами уже заметили, что я не буду вдаваться в подробности, связанные с тем, каким образом я пришел к тому, чтобы начать писать эти заметки. Я просто скажу, что это произошло из-за того, что я начал читать книги по истории философии и философии религии в университете, и я был поражен тем, насколько глубоко и интересно исследуются темы, связанные с мистикой и экзистенцией. Я начал читать эти книги, и это было началом моего пути к мистицизму.

Одним из выдающихся памятников немецкоязычной дionисийской мистики Позднего средневековья является поэма «Горчичное зерно». Само название связывает ее с притчей Мф. 13, 31: «Царство Небесное подобно зерну горчичному, которое человек взял и посеял на поле своем». Поэма была создана, вероятно, в ближайшем окружении раннего Экхарта. Дошедший до нас в базельской рукописи текст сохранил следы тюрингского диалекта нач. XIV в. Написанная в форме секвенции, поэма предназначалась для музыкального исполнения в церкви на распространенную в те времена мелодию Адама Сент-Викторского. Произведение делится на две части. В первой речь идет о тринитарных отношениях: рождении Сына от Отца («processio verbi», ст. I), исходении Духа от Отца и Сына («processio amoris», ст. II), не нарушающих единства и простоты Божественного естества («unitas naturae», ст. III). Вторая часть трактует о пути экстатического воссоединения с Богом. Именно присутствующие в ней образы (горы, пустыни, центра круга)¹, мотивы (мистического истощения—глухоты—слепоты, высвобождения от картин тварного мира) и парадоксы, а также апофатические обозначения недвусмысленно свидетельствуют о сильнейшем влиянии, которое оказал на автора секвенции дionисийско-экхартовский стиль богословования. На протяжении XIV–XV вв. произведение было весьма популярно. Об этом свидетельствуют, в частности, два его комментария на латинском и немецком языках, причем первый из них нач. XIV в. указывает на «знаменитого» автора, впрочем, никак не называя его. Это позволило высказать предположение (К.Ру), что автором секвенции мог быть и сам Майстер Экхарт.

И все же автором поэмы был скорее всего какой-нибудь экхартовский эпигон. Ее образный ряд строится как сплошное перечисление узловых символов теологии Экхарта. Плоды мистического опыта, создаваемые и всякий раз воссоздаваемые сызнова в процессе экстатических переживаний, эти символы могут стать и простыми клише, готовым конструктом, способным встроиться в литературные сочинения и повседневную речь. Но как раз так и выглядят тексты экхартовских эпигонов: раннего Сузо, Рульмана Мерсвина, анонимного автора «Сестры Катрай» и т. д., вышедших из неоднородной среды простонародного немецкого мистицизма. Этую среду, как показало ис-

следование Х.Грундманна², составляли не только насельницы монастырей, находящихся в ведении цистерцианского, францисканского и доминиканского орденов, но и нищенствующие, бродячие, не подконтрольные Церкви бегинки (живой образ одной из них представлен в «Предисловии» М.В.Сабашниковой) и бегарды, а равно сектанты «братья и сестры свободного духа», низшие клирики, университетская молодежь и миряне, в основном занятые в городском производственном секторе. Вся эта среда была насыщена экхартовской об разностью, о чем свидетельствует выразительный эпизод из 33 главы автобиографии Г.Сузо. В нем автор рассказывает о первых шагах в монашеской жизни своей духовной дочери Элизабет Штагель: «В самом начале ее обращения к Богу в нее были вложены, не знаю уж кем, высокие и утонченные помыслы, которые превышали всякое разумение: об обнаженном Божестве, о ничтожестве всех вещей, о погружении своего себя в [Божественное] ничто, о безобразности всех образов, и другие представления подобные этим. Они были выражены в прекрасных словах и вызывали благорасположение человека»³. Несколько десятилетиями раньше эти же литературно-речевые клише составили образный строй поэмы «Granum sinapis».

Перевод осуществлен по изд.: *Ruh K. Geschichte der abendländischen Mystik*: in 4 Bd. B. 3. München: C.H.Beck Verlag, 1996. S. 282–289.

GRANUM SINAPIS

I
В начале — Слово⁴, и оно
превыше по-
мымслов одно.
О клад, начало для всего!
Отцова грудь,
откуда в путь
оно текло, —
и это ло-
но сберегло в себе его.

In dem begin
hô über sin
ist ie daz wort.
ô richer hort,
dâ ie begin begin gebâr!
ô vader brust,
ûz der mit lust
daz wort ie vlôz!
doch hat der schôz
daz wort behalden, daz ist wâr.

II
Рекой одной
любовный знай:
Двоих как нить
объединить.
Так Дух любви от Них течет,

Von zwêñ ein vlût,
der minnen glût,
der zweier bant,
den zwein bekant,
vlûzet der vil sûze geist

Двоим — един,
неразделим⁵.
Троє одно
суть, и оно
себя само лишь познает.

III

Тройная связь
родит боязнь,
здесь глубина
не знает дна.
Пространство, формы, время — их
ждет шах и мат.
Умом познать
исток всего
не суждено.
Недвижим центр кольца Троих.

IV

К нему ж взойди,
о разум, ты
себя забудь!
Ведет твой путь
в пустыню чудную. И в ней
ни края нет,
ни дней, ни лет,
нет меры в ней; —
и бытие,
что подобает только ей.

V

И не познать,
не побывать
там никогда
ничым следам,
не быть там тварному уму.
Ни то оно,
ни это, — но
и там и тут,
и высь и глубь,
и неизвестно никому.

VI

Светло оно,
совсем мрачно,

vil ebenglîch,
unscheidelîch.
dî drî sîn ein.
weiz du waz? nein.
iz weiz sich selber aller meist.

Der drîer strik
hat tîsen schrik,
den selben reif
nî sin begreif:
hîr ist ein tûfe sunder grunt.
schach unde mat
zît, formen, stat!
der wunder rink
ist ein gesprink,
gâr unbewegit stêt sîn punt.

Des puntez berk
stîg âne werk,
vorstentlichkeit!
der wek dich treit
in eine wûste wunderlich
dî breit, dî wît,
unmêzik lît.
dî wûste hat
noch zît noch stat,
ir wîse dî ist sunderlîch.

Daz wûste gût
nî vûz durch wût,
geschaffen sin
quam nî dâ hin:
us ist und weis doch nimant was.
us hî, us dâ,
us verre, us nâ,
us tîf, us hô,
us ist alsô,
daz us ist weder diz noch daz.

Us licht, us clâr,
us vinster gâr,

свободно и
без имени,
конца, начала лишено,
тихо оно,
обнажено,
не познано.
Где дом его?
Скажи же, кто постиг его!

VII

Стань как дитя,
пусть станет «я»
ничем твое!
Прочь нечто все
и все ничто! Будь глух и слеп,
мест, лет не чти,
беги картин
и без пути
тропой иди,
тогда найдешь пустыни след.

VIII

Душа моя,
покинь меня —
войди же Бог!
Пусть, как в поток⁶,
в Его ничто я погружусь.
Бегу Тебя —
найдешь меня,
лишусь себя —
и лишь тогда
в сверхсущем Благе растворюсь!

us unbenant,
us unbekant,
beginnes und ouch endes vrî,
us stille stât,
blôs âne wât.
wer weiz sîn hûs?
der gê her ûz
und sage uns, welich sîn forme sî.

Wirt als ein kint,
wirt tuop, wirt blint!
dîn selbes icht
mûz werden nicht,
al icht, al nicht trîb über hôr!
lâ stat, lâ zît,
ouch bilde mît!
genk âne wek
den smalen stek,
so kums du an der wûste spôr.

Ô sèle mîn
genk ûz, got ïn!
sink al mîn icht
in gotis nicht,
sink in dî grundelôze vlût!
vlî ich von dir,
du kumst zu mir.
vorlîs ich mich,
sô vind ich dich,
ô überweseliches gût!

Перевод Е.В.Родионовой

Примечания

¹ О символизме в мистике см.: *Luers G. Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg.* Darmstadt, 1966. Здесь же приведен список наиболее распространенных мистических символов (эмблем, метафор, аллегорий, сравнений, олицетворений и т. п.).

² *Grundmann H. Religiöse Bewegungen im Mittelalter.* См. также: *Grundmann H. Die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik // Altdeutsche und alt-niederländische Mystik.* Darmstadt, 1964. S. 72–79.

³ *Seuse H. Deutsche Schriften / Hrsg. von K. Bihlmeyer.* Stuttgart, 1907 (Nachdr. 1961). S. 97.

⁴ В оригинале: «In dem begin /.../ ist ie daz wort», — типичная для Экхарта интерпретация Ин. 1, 1: «В начале было Слово», с переносом акцента с историко-сoterиологического на онтологическое значение стиха;ср.: *Майстер Экхарт. Толкование на Евангелие от Иоанна.* Гл. 1, п. 8.

⁵ В оригинале: «Von zwêin ein vlût, / der minnen glüt, / der zweier bant...», — здесь нашло выражение латинское учение об исхождении Духа от Отца и Сына (*a patre filioque*).

⁶ В оригинале: «in dî grundelôze vlût». Здесь, возможно, существует скрытая аллюзия на любимый Экхартом образ «моря», «пучины», «бездны» и «бесмертности» (πέλαγος) Божества, позаимствованный им из соч. «О православной вере» (I, гл. 9; PG 94, 836 B) Иоанна Дамаскина. Ср.: *Майстер Экхарт. Толкование на книгу Премудрости.* Гл. 7, п. 154: «Est enim deus pelagus infinitae substantiae et per consequens indistinctae, ut ait Damascenus» (LW II, S. 490,9–10).

Приложение III

Мы не ставим пока своей целью всестороннее и системное сопоставление богословских учений Майстера Экхарта и Григория Паламы. Наша задача много скромней. Приводя ряд отдельных высказываний рейнского и афонского мистиков (о Божием присутствии в мире, благодати, символе, Едином, экстазе, возможности и способах познания трансцендентного), мы хотели бы лишь обратить внимание на *действительное* и достаточно явное сходство сформулированных в них мыслей. Впрочем, такое сходство обретается не на внешнем уровне определений и терминов, выработанных в рамках той или иной богословской школы, но на глубинном уровне мистических интуиций и опыта.

Поскольку между византийским исихазмом и немецкой мистикой не существовало никаких внешних связей, с особой остротой встает вопрос об их общих истоках. Экхарт был, как известно, чрезвычайно сильно ориентирован на богословие восточной Церкви. Состоя в 1302–1303 и 1311–1313 гг. штатным лектором при Парижском университете, он имел в своем распоряжении изготовленный в его скриптории в сер. 1250 гг. «Corpus Dionysiacum», куда входили не только тексты, но также комментарии и парофразы на них. Экхарту были, несомненно, известны и старейшие толкования на Дионисия, в частности составленные Иоанном Скифопольским и Максимом Исповедником. К наиболее цитируемым Экхартом авторам принадлежали Иоанн Дамаскин и Иоанн Златоуст. Экхарт знал «Шестоднев» Василия Великого. — Важную роль в становлении экхартовской теологии сыграли сочинения Оригена и платоновский «Тимей» в переводе Халкидия (1 пол. IV в.).

Экхарт и Палама основывались на учении Дионисия о Божественных «выступлениях». Первый выдвинул теорию «внутренней атрибутивной аналогии»¹, второй — теорию «энергий». Перед тем и другим стояла задача таким образом интерпретировать Дионисия (развивая уже заложенные в его трактатах, но методологически недостаточно проработанные идеи), чтобы стал очевиден не сплошной, а прерывистый характер упомянутых «выступлений» в области тварного мира. В этом контексте возникли первые в европейской науке теории информации². Осмысливая действия самой по себе незатронутой Сущности в иноприродной по отношению к ней тварной среде, богословы de facto

пришли к постановке более общего вопроса о тонких, непрямолинейных влияниях, оказываемых вещью на познающего ее наблюдателя при том, что материал, из которого изготовлена данная вещь и с помощью которого она, казалось бы, только и может влиять, скажем, посредством прямого контакта, остается не задействован ни в малейшей мере. (Такой перенос из области экстатической мистики в область практической гносеологии Экхарт осуществлял вполне осознанно.) Предлагая свои в целом похожие друг на друга учения о Божественных «выступлениях», богословы исходили из разных и в некотором смысле противоположных культурно-исторических ситуаций. Если Палама учением о нетварной благодати так или иначе откликнулся на дуализм мессалиан-богомилов (в нашей терминологии «одноименная символизация»), то Экхарт противопоставил учение о нетварной же благодати пантеизму «братьев и сестер свободного духа», радикальных бегардов и бегинок («соименная символизация»). Однако оба с разных сторон пришли к одному результату, ибо ответ дуализму и пантеизму может быть только один — учение о форме, не важно скрывается ли интуиция формы под именем энергии или аналогии. При этом набор смыслов, в которых у Экхарта и Паламы раскрывалась реальность благодати, был примерно тождествен: мудрость, святость, праведность, истина, благостины (Экхарт), премудрость, праведность, святость, свобода (Палама). Как мы видели выше, Экхарт так выстроил свое учение о Боге (Бытии *sub ratione* Единого и Бытии *sub ratione* Истинного и Благого), что вместе с Паламой мог утверждать Его одновременную познаваемость и непознаваемость, причастность и непричастность дальнему миру. Отсюда их похожие, основанные на Дионисии суждения о «переливающейся Причине» (Палама), «кипении и выплескивании Божества» (Экхарт). Впрочем, что у Паламы именовалось «нисходящим Божеством» (*θεότης ὑφενέντη*), то у Экхарта называлось «Богом» (got, deus):

МАЙСТЕР ЭКХАРТ

«Бог действует, Божество не действует... Наименование “Божество” большее, — у Него нет необходимости действовать и в Нем нет никакого действия, чем Божественной сущности, Оно всегда отвергало всякое действие. Бог и Божество различаются действием и бездействием» (Проповедь LVI; Фр.Пфайффер, S. 181).

ГРИГОРИЙ ПАЛАМА

«... Наименование “Божество” большее подходит Божественному действию, чем Божественной сущности, Оно всегда отвергало всякое действие. Бог и Божество различаются действием и бездействием» (Проповедь LVI; Фр.Пфайффер, S. 181).

Богословие Майстера Экхарта в общем осталось незатронутым символикой Преображения. «Облако светлое», «одежды блистающие» и «слава» (описанные в Мф. 17,1–13, Марк 9,2–13 и Лук. 9,28–36) не стали для него, как для исихастов Афона, зримым воплщением Божественных «выступлений». Там же, где немецкий мистик останавливается на эпизоде Преображения, как, например, в проп. 58, его внимание привлекают сугубо второстепенные моменты, из которых можно извлечь какое-то назидание, в частности, слова Петра: «Господи, хорошо нам здесь быти». «Бесконечно большое стремление, — заключает их Экхарт, — нам подобает иметь к единению с нашим Богом и Господом» (DW II, S. 615).

Центральное место в богословии Экхарта и его школы отведено восхищению ап. Павла «до третьего неба» (2 Кор. 12,1–5). В мистике рейнских мастеров оно играло ту же роль, какую играло Преображение в мистике византийского исихазма.

Если придерживаться трехчастного членения эволюционной истории исихазма, то следует признать, что экхартовское учение об аналогиях соответствует ее второму этапу «философско-богословского выражения и обоснования»³. Учение Экхарта не имело сколько-нибудь ощутимых политических последствий и, по всей вероятности, не представляло собой теоретического обобщения какой-либо психосоматической практики, сопоставимой с деланием «умной молитвы» в монастырях и скитах Афона. Тем не менее Экхарт неоднократно подчеркивал преимущества сидячей молитвенной позы. Наиболее пространные рассуждения по этому вопросу содержатся в проп. 90 «Иисус сидел, уча в храме» (Лк. 2, 46). Молиться надлежит сидя, так как сидящий более восприимчив к «чистым вещам», чем идущий или стоящий, ибо поза «сидя означает покой, стоя — работу, а хождение — непостоянство». Кроме того, эта поза указывает на «подлинное смиление» молитвенника. Она связана с покоем, духовным миром и потому противопоставлена позе лежа, «ведь тому, кто лежит, грубые духи (т.е. грубая кровь) поднимаются в мозг, и разумение помрачается. А если человек сидит, то грубая кровь опускается, и в мозг устремляются легкие духи» (DW IV, S. 55–57).

Размышления о молитвенной позе тесно связаны у Экхарта с современными ему научными знаниями в области физиологии⁴.

Весьма многочисленны рассуждения немецкого мистика по поводу опрощения, внутреннего единения, отсечения помыслов и хранения ума (проп. 5а, 19, 33, 34, 69, 72, 81, 86; Пфайффер I, с отсылкой на

Дионисия; II)⁵. Его внимание привлекали также важнейшая роль сердца в физической и духовной жизни человека (проп. 14, 81, 82, 99) и его центральное положение в теле: «Сердце находится в середине и оно хочет быть со всех сторон охраняемым». Однако, будучи тесно связано с деятельностью души, сердце, по Экхарту, не является ее вместеищем и местом ее пребывания, хотя и ощущает в качестве наиболее тонкого органа ее воздействия первым (проп. 71, DW III, 218), ведь, согласно учению Экхарта, не душа находится в теле, а тело пребывает в душе, поскольку элемент более совершенный всегда объемлет собой элемент менее совершенный⁶. Указанные мотивы: молитвенной позы сидя, отсечения помыслов и хранения сердца — никак не связаны друг с другом в богословии и мистагогии рейнского мистика и не интегрированы в цельное аскетическое учение. В то же время они недвусмысленно свидетельствуют о его «восточных симптиях». Действительно, в культуре восточного христианства Экхарта интересовала не только линия Дионисия и его греческих толкователей, но и линия практической аскезы. Недаром в проп. CIX, CX (по Пфайфферу) он упоминает имена и приводит примеры из житий свв. Антония, Макария, Арсения, Нестора и цитирует слова св. Исаака о молитве и плаче (используя сведения, почерпнутые, в частности, из «Жизни пустынных отцов» Руфина, из сочинения «О знаменитых мужах» и «Жизнеописания отцов» Иеронима). Осуществляя духовное окормление многочисленных женских общин и монастырей, Майстер Экхарт во многом опирался на ту древнюю аскетическую традицию, к которой тоже, хотя в расширенном значении, приложимо название «исихазм» (термин «ἵσυχος» возник в IV в.) и которую на рубеже XIII–XIV вв. творчески развили Никифор Уединенник, Пс.-Симеон, Григорий Синаит и Каллист Ангеликуд. Не будучи, в отличие от учения об энергиях, теоретическим обоснованием той или иной психосоматической молитвенной практики, учение об аналогиях все же обобщало экхартовский опыт обращения со словами молитвы. Логически следуя из положений теории формы, размышления мистика о природе слова, обращенного к Богу, как и выговаривающийся в этих размышлениях опыт молитвенного богообщения, были в то же время исходным стимулом, отправным моментом в создании самой этой теории. Впрочем, Экхарт не знал «молитвы Иисусовой»; он вообще глубоко сомневался в целесообразности и возможности непрестанного молитвенного делания. По этому вопросу его мнение весьма напоминало мнение противника Паламы, Варлаама Калабрийского:

«Истинное обладание Богом обретается в духе и в сокровенном, разумном обращении и стремлении к Богу, [но] не в постоянном, равномерном размышлении о Нем, ведь такое наличие в мыслях было бы для природы едва ли возможным, весьма тяжким и к тому же не наилучшим» (Речи наставления. Гл. 6; DW V, S. 205).

«...Всегда молится тот, кто всегда хорошо поступает... Праведник никогда не перестает молиться, если не прекращает быть праведным. Благое намерение уже есть молитва, согласно слову: “Господи! ты слышишь желания смиренных”, Пс. 9, и “Если желание постоянно, то постоянно молитва”» (Лат. проповедь XXIV; LW IV, S. 216–217).

Кроме указанных выше лейпцигского (Фр.Пфайффера) и штутгартского изданий сочинений Майстера Экхарта, в этом Приложении использованы следующие издания произведений Григория Паламы: 1. *Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes / Ed. par Jean Meyendorff. Vol. 1–2. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1959.* 2. *Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters / Ed. by Robert E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988.* 3. *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα / ‘Εκδίδουν Π.Κ.Χρήστου. Τόμος Α’.* Φεσσαλονίκη, 1988.

I. Присутствие Бога в сотворенном Им мире, повсюду и одновременно нигде

МАЙСТЕР ЭКХАРТ

«Бог присутствует всюду,... в каждом творении полностью; полностью — внутри и полностью — вне. Вот почему Он не движется, не изменяется и не преходит, когда гибнут творения, наподобие того, как не погибает

ГРИГОРИЙ ПАЛАМА

«Как бестелесный, Бог — нигде, но как Бог, — повсюду... Все объединяя и охватывая, Он пребывает в Самом Себе, везде и над всем...» (Сто пятьдесят глав. Гл. 60; Р. 155⁷).

душа при отсечении руки. Ведь душа таким образом полностью пребывает в руке, что в то же время остается полностью вне» (Толкование на Исход. Гл. 20, п. 163; LW II, S. 143. См.: Проповедь 9; DW I, S. 143 и др.).

II. Божественная благодать (gnâde — gratia — χάρις)

«Но вот Бог говорит: “Никто не благ, токмо един Бог” (Мк 10,18). Что же есть благо? Благо то, что сообщает себя... Бог наиболее сообщительный. 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 прежде всего подает Себя Самого. Он подает Себя в качестве Бога — таковым, каков Он есть во всех Своих дарах, и насколько их способен принять тот, кто их с охотою принимает» (Проповедь 9; DW I, S. 149).

МАЙСТЕР ЭКХАРТ

«... 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 [единоформенной Богу] и позволяя вкусить Божественного благородства» (Проповедь 81; DW III, S. 400).

«В “Исходе” З о Боге начертано: “Аз есмь Тот, кто есть”. Обрати внимание на формальное подобие человека в благодати Богу и одновременно на отличие от Него, вроде образа или того, что “по образу”. Стало быть: “Благодатию Божию есмь то, что есмь”» (Лат. проповедь XXV / 1; LW IV, S. 234–235).

«Надобно взирать на то, все ли излияния благодати, которые ты воспринял, — все ли они Божественны и “отдают” ли они Божественным bla-

ГРИГОРИЙ ПАЛАМА

«... Ведь солнцем называется как луч, так и источник луча. И из этого вовсе не следует, что существует два солнца. Так вот, есть один только Бог, если даже Богом именуется исходящая из Него боготворящая благодать» (Триада III, ч. 3, п. 11; Р. 715–717).

«Итак, человеческой природе Он дал славу Божества, природы же не дал. Посему одно дело природа Бога, а другое — ее слава, хотя они и неотделимы друг от друга. Но даже если слава отличается от Божественной природы, она все-таки не принадлежит вещам, сущим во времени, [будучи] по превосходству «не сущей», самой же Божественной природе присущей неведомым образом. Этую-то превосходящую все сущее славу Он дал не только соединенному с Ним

городством и сообщительны ли они и распространяются ли они по образу излучения, как Бог излучается в Своей благости на все, что так или иначе способно Его воспринять» (Проповедь 81; DW III, S. 402).

Являясь по существу эклектиком, Экхарт иногда противоречит себе и учит, как и подобает католику, о «тварности» благодати: «gnâde ist ein crêatûre» (Проповедь 24; DW I, S. 419; также: Проповедь 82; DW III, S. 429 и др.). Поэтому, чтобы остаться верным своей теории Божественной эманации, ему приходится разводить «благодать» и «свет» (lieht) 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» (Проповедь 70; DW III, S. 196).

III. Символ (bilde — imago/species — σύμβολον)

Проблема благодати, сообщения Богом Себя во вне, за пределы Своего бытия, — это для Экхарта прежде всего проблема символа.

МАЙСТЕР ЭКХАРТ

«Образ в подлинном смысле есть простое истечение в соответствии с формой, посредством которого сообщается целиком чистая обнаженная Сущность. И так созерцает Сущность метафизик, исключая содетельную, а равно целевую причины, (составляющие для физика основание для созерцания естества). — Посему образ есть истечение из сокровенного в молчании и исключении всего того, что относится к внешнему...» (Лат. проповедь XLIX/3; LW IV, S. 425—426). «Образ присутствует лишь в просвещенном разумом естестве [in intellectuali natura], где одно и то же возвращается в “совершенном обращении”

по ипостаси составу, но также и ученикам» (Триада II, ч. 3, п. 15; P. 419).

ГРИГОРИЙ ПАЛАМА

«Итак [свет Преображения] не возник, не начался и не кончился, ведь природные символы всегда соприсущи природе, символами которой они выступают» (Триада III, ч. 1, п. 19; P. 595).

«Так как символ природным образом получает бытие от того, символом чего выступает, мы говорим, что он становится символом себя самого.

к себе и где Порождающий по отношению к порожденному, или побегу, есть Он же Сам в Своем ином, обретая Себя в Своем ином как иное Себе» (Лат. проповедь XLIX / 2; LW IV, S. 425).

«... Когда из древа прорастает какая-то ветвь, то она обладает именем и сущностью этого дерева. — Что из него выходит, то в нем остается, и что в нем остается, то из него выходит: так ветвь бывает образом дерева» (Проповедь 16 а; DW I, S. 259).

Ибо и воспламеняющая сила огня, выставляя вперед в качестве своего символа доступное чувству тепло, делятся... символом себя самой, всегда имея с собой это тепло, тем не менее оставаясь единой и не претерпевая ни малейшего разделения с собою, пользуясь же теплом естественным способом в качестве символа всякий раз, когда присутствует способное к восприятию. Так и свет готового взойти солнца, выставляя символом сияние зари, становится символом себя самого» (Триада III, ч. 1, п. 20; P. 595).

Будучи продолжением учения о благодати, теория символа представляет собой в творчестве Экхарта основу его мистагогической этики, учения об отрещенности. «Образ как таковой не является сущим, ведь чем больше присматриваешься к веществу, из какового он сделан, тем больше он отвлекает от постижения предмета, чьим он является образом» (Тождественны ли в Боге бытие и сознание? П. 4; LW V, S. 43—44). ⇒ «Ты должен быть из Него и должен быть для Него и должен быть не из себя самого и должен быть не для себя самого и не должен никому принадлежать» (Проповедь 16 б; DW I, S. 271).

IV. Единое (daz ein, unum) — Единица (μονάς) и мистическое восхождение

МАЙСТЕР ЭКХАРТ

«Божьи дети... преображенены сообразно Богу и в Боге и отвращены от всякого множества, которое все-таки и еще имеет место в ангелах высших, в соответствии с их естеством,... отвращены от блага и истины и всего, что пусть только в мыслях и в имени имеет предчувствие и тень хоть какого-то различия, и обращены к Единому, свободному от любой множественности и различия, в Коем

ГРИГОРИЙ ПАЛАМА

«Ибо мы имеем обетование превзойти обычное священническое служение, отстраняемся от всякого разделения, жизни и воображения и подлинно монахами [едиными] возвращаемся единотворящими заповедями к единому и превышающему всякую философию богомудрию и священодейственно посвящаемся в наисвятую Единицу» (Триада II, ч. 1, п. 34; P. 293).

Бог Отец—Сын—Святой Дух, освободясь и обнажась от всяких различий и качеств, есть и суть Единица. — И это Единое нас блаженными делает» (Книга Божественного утешения. Гл. 2; DW V, S. 41).

«Разве внутренний человек сделается монахом в соответствии с высшей единящей жизнью, если не возвышается над тварным миром и всеми человеческими мнениями и не устремится со всем усердием к Богу, в единичности, как и подобает монаху» (Триада II, ч. 1, п. 35; P. 295).

V. «Во свете Твоем узрим свет» (Пс. 35, 10): созерцание Бога посредством Божественной же силы

В этом вопросе Экхарт выступал как последователь дionисиевского учения о «вечном круге», согласно которому Бог через посредство человека «Сам Себя с Собою сводит и к Себе движет». Это учение развивает в своем толковании и Максим Исповедник: «... вечный круг исходит из Добра, ниспосыпается из Него на воспринимаемое умом и чувствами и вновь к Нему возвращается, не останавливаясь и не прекращаясь»⁸. — Утверждая, что «Душа не действует, не познает и не любит, но в ней действует и познает Сам Себя Бог» (проп. LXXVI / 1, S. 243, Пфайффер) и «Бог познается Богом в душе» (Проповедь 1; DW I, S. 18), Экхарт предвосхищает учение Гегеля и вскрывает его неоплатоновские корни.

МАЙСТЕР ЭКХАРТ

«Глаз, которым я вижу Бога, есть тот самый глаз, которым Бог видит меня. — Мой глаз и глаз Божий суть один глаз и одно зрение и одно познание и одна любовь» (Проповедь 12; DW I, S. 201).

«Что знаешь, лишь то и можешь любить»... В этой связи заметь, что я не могу тем или иным образом помнить о Боге и не будет истинным то, что я помню о Боге, если Бог не присутствует в моей памяти. Точно так же обстоит дело с разумом и волей. Воистину, можно ли сказать, что я помышляю о Боге, постигаю или люб-

ГРИГОРИЙ ПАЛАМА

«Стефан, будучи исполнен Духа Святого, увидел славу Божию и единородного Божьего Сына. Ибо, по слову Пророка, невозможно узреть свет иначе, как созерцая в свете» (Триада II, ч. 3, п. 27; P. 441).

«Бога никто не видел и не увидит, ни человек, ни ангел, — однако постольку, поскольку ангел и человек видят чувственным или умственным образом. Став же Духом и видя в Духе, как не узреть подобное подобным, в полном согласии с тем, что говорят богословы?» (Триада II, ч. 3, п. 31; P. 449).

лю Его, если Его нет в мышлении, разуме, в воле или любви? В самом деле, нельзя было бы утверждать, что я вижу человека или [какой-то] цвет, если бы образ цвета или даже самий цвет, но в ином бытии, или скорей то же бытие, но другим способом, не присутствовало в глазу...

Из этого очевидностью следует, что где Бога держат в уме, познают и любят, лишь там Он обретается и больше нигде. Там Бог есть побег, Бог в побеге, Отец в Сыне, как сам цвет в том же бытии, но иным образом в глазу. Отец порождающий, побег порожденный, одна природа, одно бытие: там рождающее, тут порожденное. И так «Единородный Сын, сущий в недре Отчес, Он явил», и «Отца не знает никто, кроме Сына» (Лат. проповедь L; LW IV, S. 429–431).

VI. Излияние благодати в тело и созерцание Бога с помощью естественных, но в Божественном свете преображеных познавательных способностей и ощущений

МАЙСТЕР ЭКХАРТ

«[Благодать] изливается даже и в само тело и 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, каковые суть прозрачность, бесстрастие, утонченность и подвижность. И тогда жизнь становится совершенной, а подчинение материала — окончательным» (Лат. проповедь XII / 2; LW IV, S. 136).

«Ведь свет видится в свете, и видящее пребывает в подобном же свете... И оно само целиком становится светом и уподобляется видимому, верней, несмешанно объединяется с ним, будучи светом и видя свет посредством света. — Взглянет ли на себя, узрит свет, на то ли, что видит, и там тоже свет, на то ли, через что видит, все тот же свет... [Видящий] стал светом и видит свет, отличный от всего тварного» (Триада II, ч. 3, п. 36; P. 459–461).

ГРИГОРИЙ ПАЛАМА

«...Беспределенный свет, посредством которого, — после того, как иссякла [или сдержанна, ἀπολαύσω] всякая познавательная сила, — святым в силе Духа открывается зримым образом Бог как Бог, объединенный с богами и видимый ими. Через причастие Лучшему превратившись в нечто лучшее и, по пророческому слову, “обновившись в силе”, они приостанавливают всякое действие души и тела, так что посредством них является и ими созерцается только лишь свет,

«Один языческий учитель утверждает, что природа на сверхприродное не способна. Потому-то Бог не может быть познан никакою природой. Если Он может быть познан, то сие должно произойти в сверхприродном свете» (Проповедь LVII, S. 182, Пфайффер).

весь изобилием славы побеждается всякое природное ощущение, “дабы Бог был все во всем”, согласно Апостолу» (Триада II, ч. 3, п. 31; Р. 451). «Видишь ли, что не по-нашему созерцают рожденные в Боге, обожившиеся и 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» (Триада III, ч. 3, п. 10; Р. 713).

Примечания

¹ Термин «аналогия» был заимствован западной схоластикой из сочинений Дионисия Ареопагита; см.: Lossky V. La notion des «Analogies» chez Denys le Pseudo-Aréopagite // Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age / Dirigées par Et.Gilson et G.Théry O.P. Vol. 5 (Année 1930). Paris, 1931. P. 279–309.

² Эта мысль была горячо поддержанна В.Н.Топоровым на обсуждении предлагаемой книги, состоявшемся в ИВГИ РГГУ в ноябре 2003 г.

³ Прохоров Г.М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV веке // Прохоров Г.М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Статьи. СПб., 2000. С. 50.

⁴ О сидячей молитвенной позе Экхарт рассуждает также в проп. 55, где сравнивает ее с «недрами земли», восприимчивыми, как ничто другое, к воздействию небес (DW II, S. 581), и в проп. XCII (Пфайффер), где сопоставляет ее с ходьбой: «Сидение и хождение различаются. Никто не может идти верным путем, если раньше не посидел в свете созерцания, когда бы он мог поучиться творить истинные пути» (S. 302). О молитвенном опыте Майстера 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 und W.Schneider-Lastin. Tübingen, 2000. S. 283–316.

⁵ В обычном своем состоянии душа рассеяна в деятельности пяти чувств: сила зрения пребывает в глазу, сила слуха — в ушах, сила вкуса — на языке и т. д. Эти разъединенные чувства надлежит свести воедино и вовнутрь (II, S. 13, Пфайффер), дабы душа пребывала в своей сокровенной глубине,

высшей высоте и совершенной чистоте и «не выходила прогуливаться с пятью чувствами» (проп. 34; DW II, S. 164); она «muoz sich samenen und insliezen in sich selber» (проп. 72; DW III, S. 240). Экхарт спрашивает: «Что есть чистое сердце?», и отвечает: «То сердце чисто, которое отделено и отрешено от всех тварей», потому что все творения суть ничто (проп. 5 a; DW I, S. 80); в повседневной жизни нужно быть не «в вещах», но «при вещах» и «подле вещей» (проп. 86; DW III, S. 485–487). «Все голоса и все звуки должны уйти прочь и должна воцариться полная тишина, молчание в тишине» (проп. 19; DW I, S. 312), причем важно и «хранение глаз» (проп. 33; DW II, S. 138). Тогда сердце, душа уподобляется «сообществу горожан» (civium unitas) и «некому граду, который внешне пребывает закрытым, внутри же единственным» (проп. 81; DW III, S. 396), потому что «До тех пор, пока душа не обнажена и не отделена от всякого посредничества, как бы мало оно ни было, она не узрит Бога» (проп. 69; DW III, S. 165) и не придет «в познание неведомого сверхбожественного Бога» (I, S. 8, Пфайффер), и не станет богом, хотя нужно, чтобы «Бог стал человеком, а человек — богом» (проп. 86; DW III, S. 492).

⁶ «... Бытие души сосредоточено по преимуществу в сердце, хотя она полностью пребывает и во всех прочих членах, — в той же полноте в наименьшем, как и в наибольшем; — и все же ее существо и источник ее действий покоится по преимуществу в сердце» (проп. 82; DW III, S. 422).

⁷ Этот же отрывок воспроизводится Гр. Паламой в гомилии 19; см: Святитель Григорий Палама. Беседы / Перев. архим. Амвросия (Погодина): в 3-х томах. Т. 1. М., 1994. С. 202.

⁸ Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. Гл. 4, п. 14, с. 129.

Оглавление

Теория соименной, одноименной и аналогической символизации у Фомы Аквинского и Майстера Экхарта.....	5
Соименная символизация у Фомы Аквинского	6
Одноименная символизация у Фомы Аквинского	9
Аналогическая символизация у Фомы Аквинского	12
Аналогическая символизация у Майстера Экхарта.....	14
«Внутренняя атрибутивная аналогия» и «формальная причина»: идея, форма, действие формы и ее акциденции	17
Краткий очерк онтологии Экхарта: форма и материя, бытие и ничто	17
Идея и форма	24
Действие как сущность формы у Экхарта; основы экхартовского имяславия	29
Динамическое качество формы у Экхарта	33
«Импутированная» форма и ее внешние проявления-акциденции	35
Заключение: диалектика Экхарта	36
Примечания	40
Приложение I. Диспутация «Тождественны ли в Боге бытие и сознание?»	56
Приложение II. Секвенция «Granum sinapis»	67
Приложение III. Сводная таблица: Майстер Экхарт – Григорий Палама	72

Summary

M.Ju.Reutin

Meister Eckhart's Teaching on Form: On the Similarity Between the Theological Teachihgs of Johannes Eckhart and Gregory Palamas

This book on the essential teaching of great German mystic Meister Eckhart (c.1260–1328) is the result of many years of personal study. The book introduces to his scholastic theory of form and is divided into two chapters. The first chapter is an overview of Eckhart's study of «analogy» represented in Latin treatises, first of all «Expositio evangelii secundum Iohannem» and «Liber parabolarum Genesis»; the second chapter is a description of his dialectical study of divine «action». The reseach is aimed to find a common approach to the comparison between German and Byzantine theology and mysticism of the Late Middle Ages.

Серия «Чтения по истории и теории культуры», выпускаемая Институтом высших гуманитарных исследований РГГУ, знакомит читателей с результатами научной работы (иногда — лишь предварительными), которая проводится в стенах Института.

В основе большинства публикаций лежат фрагменты будущих книг или доклады, произнесенные на различных семинарах и научных заседаниях ИВГИ.

Ранее в серии «Чтения по истории и теории культуры» были изданы книги:

Л.М. Баткин. «Не мечтайте о себе»: О культурно-историческом смысле «Я» в «Исповеди» бл. Августина (Вып. 1). 1993.

В.С. Библер. Цивилизация и культура: Философские размышления в канун XXI века (Вып. 2). 1993.

Г.С. Кнабе. Воображение знака: Медный всадник Фальконе и Пушкина (Вып. 3). 1993.

Е.М. Мелетинский. О литературных архетипах (Вып. 4). 1994.

М.Ю. Реутин. Игры об Антихристе в Южной Германии: Средневековая пародия (Вып. 5). 1994.

Ольга Вайнштейн. Язык романтической мысли: О философском стиле Новалиса и Фридриха Шлегеля (Вып. 6). 1994.

И.Е. Данилова. Цветок Тосканы, зеркало Италии. Флоренция XV века: голоса современников (Вып. 7). 1994.

И.Г. Матюшина. Магия слова: Скальдические хулиганские стихи и любовная поэзия (Вып. 8). 1994.

Л.В. Карапев. Онтологический взгляд на русскую литературу (Вып. 9). 1995.

М.Л. Гаспаров. Академический авангардизм: Природа и культура в поэзии позднего Брюсова (Вып. 10). 1995.

М.Л. Андреев. Метасюжет в театре Островского (Вып. 11). 1995.

Л.М. Баткин. Петrarка на острие собственного пера: Авторское самосознание в письмах поэта (Вып. 12). 1995.

В.Б. Мириманов. Русский авангард и эстетическая революция XX века. Другая парадигма вечности (Вып. 13). 1995.

П.А. Гринцер. Становление литературной теории (Вып. 14). 1996.

Г.С. Кнабе. Гротеский эпилог классической драмы: Античность в Ленинграде 20-х годов (Вып. 15). 1996.

Е.М. Мелетинский. Достоевский в свете исторической поэтики. Как сделаны «Братья Карамазовы» (Вып. 16). 1996.

М.Л. Гаспаров. О. Мандельштам: Гражданская лирика 1937 года (Вып. 17). 1996.

И.Е. Данилова. Альберти и Флоренция (Вып. 18). 1997.

М.Л. Андреев. Комедии Гольдони: Опыт формальной классификации (Вып. 19). 1997.

В.Н. Топоров. Странный Тургенев (Четыре главы) (Вып. 20). 1998.

И.Е. Данилова. Проблема жанров в европейской живописи: Человек и вещь. Портрет и натюрморт (Вып. 21). 1998.

П.А. Гринцер. Тайный язык «Ригведы» (Вып. 22). 1998.

В.Б. Мириманов. Изображение и стиль: Специфика постмодерна. Стилистика 1950–1990-х (Вып. 23). 1998.

С.Д. Серебряный. «Лотосовая Сутра»: Предисловие к первому русскому переводу (Вып. 24). 1998.

О.Б. Христофорова. Логика толкований: Фольклор и моделирование поведения в архаических культурах (Вып. 25). 1998.

И.Е. Данилова. Мир внутри и вне стен: Интерьер и пейзаж в европейской живописи XV–XX веков (Вып. 26). 1999.

Т.И. Смолярова. Париж 1928: Ода возвращается в театр (Вып. 27). 1999.

В.Б. Мириманов. Истоки стиля (Вып. 28). 1999.

М.С. Гринберг, Б.А. Успенский. Литературная война Третьяковского и Сумарокова в 1740-х–начале 1750-х годов (Вып. 29). 2001.

С.Н. Зенкин. Французский романтизм и идея культуры (аспекты проблемы) (Вып. 30). 2001.

Г.С. Кнабе. Перевернутая страница (Вып. 31). 2002.

В.Б. Мириманов. Четвертый всадник Апокалипсиса: Эстетика смерти. Смерть/Вечность в ритуальном искусстве от палеолита до Возрождения (Вып. 32). 2002.

И.Е. Данилова. Слово и зримый образ в европейской живописи от Средних веков до XX века (Вып. 33). 2002.

М.Л. Андреев. На границах комедии (Вып. 34). 2002.

Е.М. Мелетинский. Начало психологического романа (Вып. 35). 2002.

Л.М. Баткин. Леон Альберти и Леонардо да Винчи о жесте в живописи (Вып. 36). 2002.

С.Д. Серебряный. Роман в индийской культуре Нового времени (Вып. 37). 2003.

Л.Д. Габышева. Слово в контексте мифopoэтической картины мира (на материале языка и культуры якутов) (Вып. 38). 2003.

Г.С. Кнабе. Жажды тождества: Культурно-антропологическая идентификация. Вчера. Сегодня. Завтра (Вып. 39). 2003.

Г.С. Кнабе. Местоимения постмодерна (Вып. 40). 2004.

Научное издание

Михаил Юрьевич Реутин

**Учение о форме у Майстера Экхарта
(К вопросу о сходстве богословских учений
Иоанна Экхарта и Григория Паламы)**

Редактор серии Е.П.Шумилова
Верстка О.Б.Малаховой

Оригинал-макет подготовлен
в Институте высших гуманитарных исследований РГГУ

ИД № 05992 от 05.10.2001
Подписано в печать 22.03.2004.
Формат 60x84/16. Уч.-изд. л. 10,0. Тираж 700 экз.
Заказ № 60

