

ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

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

Владимир Лосский

Отрицательное богословие и познание Бога у Мейстера Экхарта

От издателя (М. де Гандийяк) (149).

Предисловие (Э. Жильсон) (150).

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

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

Сокращения (235).

В. Н. ЛОССКИЙ И ЕГО ИССЛЕДОВАНИЕ О МЕЙСТЕРЕ ЭКХАРТЕ

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

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

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

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

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

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

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

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

С. С. Хоружий

ОТ ИЗДАТЕЛЯ

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

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

² Там же.

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

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

Морис де Гандийяк

ПРЕДИСЛОВИЕ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Этьен Жильсон,
член Французской Академии*

Глава первая

Nomen innominabile [Имя неизменное]

1. Поиск Неизреченного

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

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

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

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

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

² Pf. *Serm.* XI, p. 59, 16–21.

³ Pf. *Serm.* XXII, p. 92, 24–25.

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

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

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

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

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

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

⁵ L. I, c. 6; PL 34, col. 21.

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Источник *nomine innominabile* [имени неизреченного]

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

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

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

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

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

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

3. Безымянность и многоименность

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

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

¹³ PL 122, col. 1117.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²² Там же, II, § 7, col. 645a.

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

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

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

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

²⁵ Там же, I, § 1, col. 588b.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. *Esse innominabile* [Бытие неименуемое]

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

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

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

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

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

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

³⁴ Там же, р. 263.

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

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

³⁷ Там же, ad 3^m.

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

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

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

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

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

⁴⁰ Там же, стр. 53.

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

⁴² Там же, I^{um}.

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

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

5. Экхарт и св. Фома

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

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

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

⁴⁵ На стр. 156.

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

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

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

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

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

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

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

6. Два глубинных присутствия

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

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

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

⁵² I^a, q. 13, art. 3 et 5.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

7. Вино Каны

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶¹ См. выше, стр. 156.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶⁸ См. выше, стр. 171.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

8. Мистик или диалектик?

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

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

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

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

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

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

9. Неведение Бога и себя самого

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

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

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

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

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

Глава вторая

Nomen omninominabile [Имя всеименуемое]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Дарование бытия

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

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

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

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

⁹ См. выше, стр. 175–176.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹³ См. предыдущее примечание.

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

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

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

¹⁶ Там же, р. 342–343.

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

3. Воды над твердью и воды под твердью

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

¹⁷ Там же, р. 338 и след.

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

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

²⁰ Там же, р. 343.

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

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

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

этот двойкий модус бытия с двумя мирами — интеллигибельным, где обитает истина, и чувственным, миром подобий, — в учении Платона²⁴. Он упоминает также экземплиаризм Бозция²⁵ и, чтобы сделать более понятным то, что он понимает под *esse virtuale* [бытие виртуальное], говорит о виртуальном существовании форм в небесном двигателе Аверроэса²⁶. Эти сближения, позволяющие предположить у

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Слово без слова

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

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

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

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

³⁶ *Exp. in Io., LW III, p. 7, n. 6.*

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

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

³⁷ Там же, р. 8, п. 8.

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

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

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

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

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

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

⁴² Cus., f. 85^{rb}, ll. 23–25.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

св. Августину⁵¹. «Слышать» Бога — это значит получать от Него тварное бытие — частичное, фрагментарное, недостаточное для того, чтобы явить сущностное бытие, которое Божественное Слово и «основания» всех вещей имеют в единстве Отчего Ума. Это несовершенное явление есть, таким образом, внешний отзвук «Безмолвного Слова», высказывание, которое обретает звучание лишь в той мере, в какой оно воспринимается тварным слухом, *sub ratione esse* [по принципу бытия], от Божественного действия. Вот почему тварь не познала Сына, Который присутствовал в мире «в свойстве бытия».

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

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

⁵² См. выше, прим. 40.

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

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

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

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

5. Однажды сказал Бог, и дважды слышал я это

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

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

⁵⁶ См. выше, стр. 188.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6. Единый — имя превыше всякого имени

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

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

⁷⁷ См. выше, прим. 34.

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

⁷⁹ См. прим. 4.

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

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

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

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

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

⁸² Там же, V, 1: col. 816.

⁸³ См. выше, прим. 78.

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

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

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

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

⁸⁶ *De myst. theol.*, I, 1: col. 997.

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

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

⁸⁹ *De div. nom.*, I, 4: col. 592a.

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

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

7. Первое определение Бытия

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

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

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

⁹¹ См. выше, стр. 156.

⁹² См. выше, стр. 172 и след.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹⁷ См. выше, стр. 204.

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

Unum vero, quod inter predicta quatuor immediatius se habet ad esse, et primo et minimo determinat ipsum. Propter hoc, ut primum determinatum, est et esse determinans contra multum, ut patet 10° Metaphysice. Propter hoc ipsi uni competit ex sui ratione et proprietate esse primum productivum et patrem totius divinitatis et creaturarum. Hinc est quod sancti et doctores appropriant in divinis patri unitatem [«Единое же, которое из перечисленных четырех находится в наибольшей, непосредственной близости к бытию, определяет его и первее иных и наименее. Поэтому, как первое определенное, оно определяет и бытие, отличая его от множественности, о чем сказано в 10-й книге Метафизики⁹⁸. Поэтому же сему Единому подобает, по своему смыслу и свойству, быть первым «производителем» и отцом всего Божества и всех тварей. Отсюда святые и учителя усваивают Отцу единство в Божественном]⁹⁹.

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

⁹⁸ «Метафизика», 1054а.

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

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

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

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

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

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

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

8. Чистота и полнота бытийствования

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

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

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

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

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

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

Несмотря на тринитарную и христианскую интерпретацию, возврат *Esse* на самое себя сохраняет (даже в самых терминах этой интерпретации) неоплатонический стиль ἐπιστροφῆ πρὸς ἑαυτό [обращения на самое себя]¹¹¹. Что отличает здесь Мейстера Экхарта от Прокла — так это место, усвояемое Отцу. Действительно, πατρικόν Прокла ниже, чем ἐν [единое]¹¹². Отсюда вытекает установление известного расстояния между терминами триадических процессов в прокловых «Эннеадах»: πρῶδος [выступление] есть регрессия по отношению к μονή [пребывание в себе], недостаток, который будет преодолен только в ἐπιστροφῆ¹¹³.

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

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

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

¹¹⁰ Cf. Baemker, цит. место. — Цитация Мейстера Экхарта представляет собой парафраз 1-го положения 24-х философов.

¹¹¹ Dodds, цит. соч., p. 202–203.

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

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

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

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

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

¹¹⁶ См. выше, стр. 194–195.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹¹⁹ Cf. Vaumker, цит. соч., p. 31: *Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam* [Бог есть бесконечная сфера, центр которой — повсюду, а окружность — нигде]. Цитируя это 2-е положение 24-х мудрецов, Мейстер Экхарт иногда соединяет его с 18-м (там же, p. 37): *Deus est sphaera, cuius tot sunt circumferentiae, quot sunt puncta* [Бог есть сфера, у которой столько окружностей, сколько точек]. (*Exp. in Eccli.*, Den. 571 — Cus., f. 80^{ra}, ll. 10–14; *Exp. in Io.*, Cus., f. 124^{vb}, ll. 30–32). Он объединяет также эти два положения с 3-м (там же, p. 31): *Deus est totus in quolibet sui* [Во всем Своем Бог — весь] (*Exp. in Gen.*, 1^a ed., LW I, p. 79, n. 155 — Cus., f. 14^{vb}, ll. 2–7); *Exp. in Ex.*, Cus., f. 47^{va}, ll. 30–35). — О символе бесконечной сферы в древней, средневековой и современной философии см. превосходный труд Д. Манке «Бесконечная сфера и точка везде в центре. — К генеалогии математической мистики» (Галле 1937); об образе бесконечной сферы у Мейстера Экхарта см. ниже и в др. местах.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

10. *Oppositio nihil mediatione entis*

(Противопоставление небытию посредством тварного бытия)

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

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

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

¹²⁷ См. выше, стр. 206 и след.

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

¹²⁹ См. выше, стр. 211, прим. 121.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹³⁶ Там же, р. 208.

¹³⁷ Там же, р. 206–207.

¹³⁸ *Exp. in Io.*, LW III, p. 185, n. 220.

¹³⁹ Проповедь VI, I, LW IV, p. 51, n. 53.

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

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

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

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

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

11. Единство вселенной

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

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

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

¹⁴⁶ Там же, p. 358.

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

¹⁴⁸ Там же, III, p. 360 и 362.

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

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

¹⁴⁹ Там же, p. 358.

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

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

целого¹⁵². Когда, в заключение своей первой экзегезы текста Прем. 1, 14, Мейстер Экхарт говорит: *Vel, ut proprius loquamur, ipsa unitas perfecta universi partes huiusmodi principial* [Или, скажем правильнее, само совершенное единство вселенной полагает таким образом начало частям]¹⁵³, эта фраза звучит совсем по-иному, чем все, что мог сказать о единстве тварного мира Ангельский доктор. Всё последующее оставляет вне сомнения, что в понимании тюрингского доминиканца единство вселенной имеет иное значение, чем единство порядка¹⁵⁴. К тому же ссылки на Прокла и Бозция¹⁵⁵, как и применение сформулированного в книге *De causis* [«О причинах»] правила, согласно которому разъединенные низшие обретают единство в высшем, подвергаясь его влиянию¹⁵⁶, в достаточной мере показывают ориентацию мысли Мейстера Экхарта: Единый, Первоначало всей Божественной производительности, управляет действиями Первопричины, которая творит всяческая, имея отправной точкой небытие. Если действующая причина, сообщая *esse post non esse* [бытие после небытия], действует *sub ratione esse* [в значении бытия], следует все же уточнить, что в своем всеильном действовании, конечным пределом которого является *esse omnium creatorum* [бытие всех тварей], противопоставляемое *nihil* [ничто]¹⁵⁷, Первопричина производит всё *sub ratione unius esse* [в значении единого бытия]. Иначе не могло бы и быть, потому что Божественное Бытие открывает Себя как производящее Начало только в суппозиции Отца, где Сущность предстает как Единство. «Произведение» бытия должно быть таким образом неминуемо отмечено характером Единого. Мейстер Экхарт вносит это уточнение, комментируя тот же текст книги Премудрости: *Aequaliter cura est illi e omnibus* [Господь... одинаково промышляет о всех] (Прем. 6, 7). Отдельные сущие (*entia*), — говорит он, — хотя и неравные между собою, получают свое более или менее совершенное бытие *sub ratione unius esse, quod per se et primo cadit sub causalitate et aspectu primae causae* [от единого бытия, которое само по себе и в первую очередь подпадает под воздействие и внимание Первопричины]¹⁵⁸. В следующей фразе он добавляет, что это единое бытие, первый «эффект», который «подпадает под воздействие и внимание Первопричины», есть *esse totius universi* [бытие всей вселенной]. Таким образом, по Экхарту, наиболее совершенное единство «целого» в собственном смысле слова принадлежит вселенной как целому. Это не есть единство порядка, как у св. Фомы, но единство бытия, откуда берут свое начало все вторичные «целостности»

¹⁵² I^a, q. 47, col. 2 и 3.

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

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

¹⁵⁵ Там же, р. 361, 363–364.

¹⁵⁶ Там же, р. 362 и 363.

¹⁵⁷ См. выше, прим. 133.

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

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

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

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

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

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

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

¹⁶³ *Exp. in Sap.*, там же, p. 394.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁶⁷ См. выше, стр. 219, прим. 164.

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

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

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

12. Путь всепревосходящего единения

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

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

¹⁷⁰ См. выше, прим. 36.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁷⁹ См. выше, стр. 199 и прим. 78.

¹⁸⁰ См. выше, стр. 180.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁹⁹ См. выше, прим. 193.

²⁰⁰ У св. Фомы этот вопрос сформулирован так: *Utrum pluralitas rationum, quibus attributa differunt, sit tantum in intellectu, vel etiam in Deo* [Находится ли множественность значений, которыми различаются между собой атрибуты, только в разуме, или также и в Боге] (*Sup. I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁰⁷ См. выше, прим. 78.

²⁰⁸ См. выше, стр. 178 и 199 след.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²¹⁵ См. выше, раздел 10.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²²¹ Там же, f. 46^{va}, l. 53 — 46^{vb}, l. 10. — Прежде чем закончить свое изложение об отрицаниях и утверждениях, Мейстер Экхарт добавляет еще такой аргумент (там же, ll. 10–24), заимствованный у св. Августина (*Quaestiones in Heptateuchum* [«Исследование Семикнижия»], VI, 29: PL 34, col. 790–791): *Potest etiam aliter dici quod affirmationes dicuntur et sunt incompacte et false, quia, sicut dicit augustinus in questionibus super illo Iosue, 24 (23), ‘Auferte deos alienos’: Quisquis talem cogitat deum qualis non est deus, alienum deum et falsum in cogitatione portat. Quis est autem qui sic cogitat deum, quemadmodum ille est? Ac per hoc relinquitur quod huius (modi) deo incompacta sunt et falsa seu mendosa. Unde dictum est: ‘omnis homo mendax’ (Ps. 115, 11; Rom. 3, 4). ‘Videmus enim nunc in enigmate et in parte’, ut ait apostolus (1 Cor. 13, 12). Hoc de nominibus positive deo attributis in scripturis in communi dicta sufficiant.* [Можно также иначе сказать, что утверждения высказываются и являются нецелостными и ложными, потому что, как говорит Августин в вопросах на текст Иисуса Навина (24, 23): *Итак, отвергните чужих богов*: каждый, кто мыслит Бога таким, каков Он не есть, носит в своем уме чужого и ложного бога. Но кто тот человек, который мыслит Бога таким, каков Он есть? И отсюда остается признать, что все такого рода о Боге нецелостно и ложно, или лживо. Отсюда сказано: *Всяк человек ложь* (Пс. 115, 2; Рим. 3, 4). *Теперь мы видим... гадательно... отчасти*, как говорит Апостол (1 Кор. 13, 12). Этих общих высказываний об именах, положительно усваиваемых Богу в Писаниях, достаточно.]

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

Сокращения:

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

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

²²³ См. выше, стр. 205.

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

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