

Несколько замечаний по поводу книги В. Н. Лосского «Отрицательное богословие и познание Бога в учении Майстера Экхарта»¹

В последние годы в отечественной гуманитарной науке значительно возрос интерес к немецкой мистике XIV в., наиболее яркими представителями которой являются богословы доминиканского ордена Иоанн Экхарт, Генрих Сузо (Зойзе) и Иоанн Таулер. Собственно говоря, со времени издания ознакомительной статьи Н. Ф. Грушке² и публикации М. В. Сабашниковой нескольких экхартовских проповедей³ этот интерес существовал постоянно, но по известным причинам не мог проявляться открыто. За время с начала 1990-х российских германистами было сделано достаточно много. Комментированные переводы немецких и латинских сочинений трех упомянутых мистиков, предисловия, статьи, монографии – это недавно появившееся и складывающееся до сих пор направление научного знания в ближайшее время будет представлено в № 51 журнала «Символ»⁴. Нынешнему всплеску интереса к Экхарту и его богословской школе предшествовала превосходная, но, к сожалению, до сих пор малоизвестная статья В. Н. Топорова «Мейстер Экхарт-художник и “ареопагитическое” наследство»⁵.

Естественной, первоочередной задачей, стоящей перед каждым из участников указанного направления и перед направлением в целом, является формирование мотивированного отношения к диссертации В. Н. Лосского о главе рейнской мистической школы. То, что эта работа – одна из лучших монографий, посвященных богословию Мастера, подтверждает хотя бы частота её упоминаний современными зарубежными, прежде всего немецкими и французскими, исследователями. Их устные высказывания о В. Н. Лосском исполнены почтения и удивления перед обширностью и глубиной его знаний (мало кто из них, впрочем, догадывается о его русском происхождении и связях с культурой России). В самом деле, в отличие от своих западноевропейских коллег, занимавшихся рейнской мистической школой, В. Н. Лосский был превосходно осведомлен о восточно-христианской традиции, ориентация на которую у Экхарта была исключительно сильной. Кроме того, за спиной Лосского стояла взрастившая его (прежде всего в лице Л. П. Карсавина) русская религиозная философия. Диссертация «Отрицательное богословие у Майстера Экхарта» была написана на волне зарождающегося интереса к византийскому исихазму XIV в. – явлению не только современному, но и весьма близкому немецкой мистике того же периода⁶. В целом можно сказать, что В. Н. Лосский выступил представителем

¹ *Lossky V. N. Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. Paris, 1960.*

² *Грушке Н. Экхарт // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза, И. А. Эфрона. Т. 40. СПб., 1904. С. 217–222.*

³ *Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения / Пер. и вступит. ст. М. В. Сабашниковой. М., 1912. Переиздания: Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения / Послесл. А. Л. Доброхотова. М., 1991; Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. СПб., 2000; Мейстер Экхарт. Избранные проповеди и рассуждения // Символ. Вып. 48. Париж, 2005. С. 217–286.*

⁴ См.: Символ. Журнал христианской культуры при Славянской библиотеке в Париже. Вып. 51. Париж–Москва, 2007 (тут же дана краткая история изучения рейнской мистики в России).

⁵ *Топоров В. Н. Мейстер Экхарт-художник и «ареопагитическое» наследство // Палеобалканистика и античность. М., 1989. С. 219–252.*

⁶ Ср. высказывание Лосского: «Различие, которое могло бы быть сопоставлено с различием между сущностью и энергией в византийском богословии, предусматривается и экхартовской теологией в ее целом. Бог-Божество, “Им же вся быша”, будучи представлен в творениях, является безусловной реальностью, отличной от Бога в Себе, непостижимого в Своей неопределенной сущности бытия. Впрочем, в том и в другом случае речь идет об одном и том же Божественном Себе Самому...» (*Lossky V. N. Théologie négative... P. 344.*); высказывание Гучинской: «Духовное родство с Отцами Восточной Церкви, которое можно увидеть у Экхарта,

«парижской школы» русских богословов-эмигрантов, применив в своей книге об Экхарте её методологические разработки, связанные с исихазмом, Паламой и имяславием, что дало ему преимущества перед учениками Э. Жильсона (в частности, Й. Кохом), начинавшими в то время изучение и издание немецких и латинских сочинений рейнского Мастера.

В чем же состояли эти преимущества? Нужно сказать, что главной интуицией рейнских мистиков было переживание «непричастности, равно как и причастности» Бога творному миру. Эта интуиция в ходе её проработки развернулась в диалектическое учение о «внутренней атрибутивной аналогии» (или несущностном подобии сущностно неподобного), основанное на новом истолковании трактатов и посланий Псевдо-Дионисия Ареопагита, где термин «ἀναλογία» постоянно встречается в паре с термином «ἐνέργεια»⁷. Что же удивляться тому, что, анализируя экхартовские «анalogии», Лосский воспользовался идеями, развитыми в его окружении в связи с паламитским понятием «энергий». Он имел на это полное право! Такое право ему дало сходство, глубокий изоморфизм рейнской мистики и афонского исихазма I-й пол. XIV в., представлявших собой западно- и восточно-европейскую ветви христианского неоплатонизма средних веков (этот изоморфизм был недавно доказан путем сопоставления цитат из сочинений Экхарта и Паламы⁸)... При написании «Отрицательного богословия у Майстера Экхарта» и гл. 5 ч. II «Жизни и трудов святого Григория Паламы»⁹ В. Н. Лосский и о. И. Мейендорф черпали из единого фонда понятий, идей и концепций, разработанных представителями «парижского» богословия.

Нельзя полагать, что сопоставление учений Экхарта и Паламы, к чему, по свидетельству владыки Василия Кривошеина, стремился В. Н. Лосский, является исследованием по своему существу факультативным, дополняющим предварительное изучение того и другого в отдельности. Нет, это сравнение должно с самого начала придавать особое свойство анализу текстов обоих мистиков, их трактатов, посланий, проповедей и защитных речей. Повторяя слова М. Блока¹⁰, зачастую говорят о «ложности» сравнений, направленных на поиск общих черт: они якобы стирают уникальную неповторимость каждого из сравниваемых явлений. При этом полностью забывают о методологической стороне вопроса. Ука-

свидетельствует о том, что *истоки* (курсив автора. – М. Р.) богословия немецкого мистика лежат в православной традиции, как утверждал и он сам» (*Гучинская Н. О. Мистическое богословие Мастера Экхарта // Мастер Экхарт. Избранные проповеди и трактаты / Пер., вступ. ст. и комментарий. Н. О. Гучинской. СПб., 2001. С. 28.*); высказывание *Топорова*: «Экхарт был, конечно, наиболее выдающимся, наряду с исихастами, представителем традиции молчания в это время» (*Топоров В. Н. Цит. соч. С. 237.*) – Ср. также мнение о. *Иоанна Мейендорфа*, рассматривавшего в качестве одной из основных причин неудачи Флорентийского собора 1438/39 гг. слабую представленность на нем германской церкви, в которой к тому времени еще были сильны традиции Экхарта, Таулера и Сузо; Мейендорф полагает, что в противном случае вопрос о нетварной благодати камнем преткновения на соборе не стал бы... (*Мейендорф И. Ф. Флорентийский собор: причины исторической неудачи // ВВ. М., 1991. Т. 52. С. 84–101.*) – По свидетельству *еп. Василия (Кривошеина)* (Памяти Владимира Лосского // *Вл. Лосский. Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996. С. 4.*), в. Н. Лосский рассматривал свою диссертацию о Майстере Экхарте как подготовительный этап к сопоставлению рейнской мистики и афонского исихазма XIV в.

⁷ В сочетании с терминами: «πρόδος» (productio, ūzbruch, ūzgang у Экхарта) и «δύναμις» (virtus у Экхарта). – См.: *Lossky V. La notion des «Analogies» chez Denys le Pseudo-Aréopagite // Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age. Vol. 5. Paris, 1931. P. 279–309.* [Русский перевод этой статьи будет опубликован в след. номере «Богословских трудов». – *Ред.*]

⁸ *Реутин М. Ю. Майстер Экхарт – Григорий Палама: (К сопоставлению немецкой мистики и византийского исихазма) // Одиссей. М., 2006. С. 285–318.* См.: *Ivanka E. von. Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln, 1964;* а также: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters / Hrsg. W. Beierwaltes. Darmstadt, 1969;* и работы Раймунда Клибански.

⁹ *Meyendorff J. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris, 1959. P. 279–310 (Patristica Sorbonensia; 3) [Рус. пер.: СПб., 1997. С. 273–308. – *Ред.*]*

¹⁰ Марк Блок (Bloch) (1886–1944) – французский историк, автор книги «Апология истории, или ремесло историка» (1949; пер. на рус. яз. 1973). – *Ред.*

знание на сходство явлений размещает их на новом эпистемологическом фоне, которым становится каждое из явлений в отношении друг друга. Если, скажем, многие вопросы теории «энергий» решаются в рамках теории «аналогий» несколько иным образом и в других терминах, то само наличие альтернативных решений, позволяя взглянуть со стороны на хорошо знакомые построения, существенно углубляет уровень анализа, сдвигает его в иной горизонт. В новой системе сопоставлений подвергается пересмотру то, что не осознавалось проблемой и принималось как данность в закрытой системе того или иного учения. Только в этом случае возможно обновление знания, ревизия устоявшихся представлений, заключающаяся в их переводе из разряда общих мест («аксиом») в разряд проблем и требующих обновленного продумывания и доказательства «теорем». Общие черты неизменно берутся вместе с различиями. Если так подойти к делу, то сравнительный, компаративистский подход становится несомненным преимуществом. И оно было у Лосского в отличие от его западных коллег¹¹.

Среди многих и многих достоинств диссертации В. Н. Лосского следовало бы особенно подчеркнуть выдвинутую им концепцию, обобщающую модель творчества Майстера Экхарта. Она исключительно нетривиальна и, по-видимому, не столько интеллектуально выверена (что не содержало бы в себе ровным счетом ничего примечательного, так как работы, посвященные сложнейшему средневековому автору, обычно и сами бывают интеллектуально очень изощренными), сколько утверждена личным жизненным опытом и покоится на некоем *родстве душ*, о котором упомянул Э. Жильсон в предисловии к посмертному изданию книги. Дело в том, что в научном исследовании под пластом рациональных и доказуемых выводов обычно, если не всегда, покоится пласт иррациональных личных мотивов и аксиом, зачастую не осознаваемый самим исследователем, однако мощно влияющий на выбор и направление того, что он делает в науке. Будучи неизбежными, такие мотивы и аксиомы не вступают в противоречие с научностью и определяют

¹¹ Другой пример исключительно удачного прочтения Экхарта через восточную традицию имеется в упомянутой выше работе В. Н. Топорова. – Критикуя одну из статей издателя экхартовских проповедей Й. Квинта, лингвист и признанный корифей немецкого экхартоведения В. Хауг (Тюбинген) сетует, что немецкая филология, создав многочисленные реестры лексики и синтаксиса средневековых мистических произведений, оказалась, в силу господствующих в ней философских и методологических установок, не в состоянии пробиться к существу «мистического слова» как такового. «... Die mystische Sprache ist also nicht instrumentell-phänomenologisch, sondern allein von ihrer Position und Funktion im Rahmen mystischer Gotteserfahrung aus sinnvoll zu analysieren und arzustellen...» (*Haug W. Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens // Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium «Kloster Engelberg 1984» / Hrsg. von K. Ruh. Stuttgart, 1986. S. 495.*) Но именно это, основываясь на российском имяславии начала XX в., сделал В. Н. Топоров: «Мистическое слово – не мертвое слово из лексикона и не стершееся слово повседневной профанической речи. Оно “заражено” напряжением и энергией соответствующего мистического переживания, соприродно ему... Такое слово, как и мистическое переживание, всегда живо, бытийственно, зорко, но в то же время оно никогда не окончательно и всегда *in statu nascendi* [в состоянии рождения (*лат.*) – *Ред.*], оно сверхчувствительно и “пусто” (в смысле Экхарта) – и поэтому потенциально “полно” смыслов, которые оно не столько фиксирует, сколько рождает, не столько “имеет”, сколько “бытийствует” ими. Это слово может быть зыбким, трепетным и может выходить за свои собственные пределы, ему можно предъявить претензии в несовершенстве и неокончателности, но оно всегда обращено к смысловой глубине и никогда не умерщвляет смыслы. Оно напряженно и интенсивно: *начинаясь как средство пробиться к сути, оно становится самой сутью, ее явленным светом, указующим человеку путь к Богу* (курсив наш. – М. Р.)» (*Топоров В. Н. Цит. соч. С. 251*). Как для В. Н. Лосского теория «энергий» стала ориентиром при изучении экхартовского учения об «аналогиях», так для В. Н. Топорова русское имяславие стало подсказкой при исследовании экхартовской метафизики языка. Тут речь идет не о каких-либо экстраполяциях и отождествлениях, но о системе наводок, указаний и ожиданий, многократно повышающих степень отзывчивости исследователя по отношению к изучаемому им материалу, – ожиданий вовсе не априорных, но укорененных, в силу упомянутого родства интересующих нас культурных явлений, в изучаемом материале.

общую эвристическую, сильную или слабую, позицию исследователя по отношению к изучаемому им материалу. – Так вот, ко времени написания В. Н. Лосским своей диссертации в немецком религиоведении господствовали две концепции экхартовского богословия: в соответствии с первой (Г. Денифль, Г. Эбелинг и др.)¹² оно было компилятивно и эклектично, в соответствии же со второй (Й. Бах, В. Прегер и др.) – системно¹³. Конечно, одно исключает другое; «эклектичная система» может существовать либо по замыслу создающего её, либо по её восприятию внутри традиции (особенно, если речь идет о каком-то церковном авторитете), однако не по исполнению, не по факту, примером чему служит «Путеводитель растерянных» Маймонида. Гетерогенные и созданные в разных системах элементы не сочетаются друг с другом; система же возникает не из сочетания готовых элементов, но в ходе разворачивания из одного эпицентра, точки преимущественного интереса... Экхартовское творчество не эклектично и не системно, утверждает Лосский, а гипотетично. Оно не является неудачной либо удачной наукой, но представляет собою попытку изъяснить в чужих голосах (Фомы, Августина, Маймонида, Дионисия, Дамаскина и др., важность которых для Экхарта соответствует месту в этом списке) персональный опыт «*unio mystica*». Впрочем, Экхарт вовсе не разыгрывает «кукольной пьесы», зная наперед больше и лучше, чем его «куклы». Нет, он и сам говорит этими голосами, их переживает и изживает, перетолковывает и опровергает, коль скоро они не соответствуют его личному опыту... Нужно сказать, что убедительно представленная Лосским «полифония» напрямую ведет к наиболее продвинутым, совершенным способам анализа экхартовского творчества: именно – на фоне платоновского «Парменида» и его гипотез, девяти актов драмы взаимного определения «единого» и «иноного»¹⁴.

Наряду с признанием несомненных достоинств книги В. Н. Лосского необходимо отметить и её слабые стороны. В первую очередь это касается явно завышенной, ненадлежащей оценки экхартовской «*via negativa*». Как выясняется, Экхарт, несмотря на то, что он отдал много сил разработке отрицательного богословия, сочетая две её наиболее важные версии: Дионисия и рабби Моисея, – вовсе не был апофатиком. Наоборот, он настаивал на эвристической бесплодности «пути отрицаний»¹⁵, на глубочайшем соответствии утверждений Богу и «Божественному как таковому»¹⁶. Он переосмыслял, вслед за Фомой,

¹² Denifle P. H., O. P. Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauungen seiner Lehre // Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters / Hrsg. von P. H. Denifle und Fr. Ehrle, S. I. Bd. 2. Brl., 1886. S. 417–532.

¹³ Preger W. Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter: in 3 Bd. Bd. 1. Aalen, 1962.

¹⁴ Согласно современной традиции (Cornford P. Plato and Parmenides. London, 1939), в «Пармениде» Платона насчитывается 8 гипотез; однако в средние века, вслед за Проклом («Платоновская теология», кн. I, гл. 12), их насчитывали девять, разбивая гипотезу, известную нам как вторую (142b–157b), на две: вторую (142b–155e) и третью (155e–157b). При этом вторая гипотеза стала прототипом положительного богословия, а третья – прототипом так называемого «пути превосходства» («*via eminentiae*»). См.: Beierwaltes W. Das seiende Eine: Zur neuplatonischen Interpretation der zweiten Hypothesis des platonischen «Parmenides» // Proclus et son Influence. Zürich, 1987. S. 287–297.

¹⁵ Ср.: Майстер Экхарт. Толкование на Исход. – П. 178: «Прежде всего следует понимать, что “отрицательное суждение не позволяет узнать чего-либо о подлинной сущности (de veritate) вещи, о которой оно изрекается”, и о чем бы то ни было находящемся в ней. Поэтому из “отрицаний ничего не следует”, посредством них ничего не познается и ничто не обосновывается в своем бытии», LW II, S. 153, 3–6; цитация из «Логических сумм» («*Summulae logicales*») Петра Испанского, трактат IV, п. 4. (Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke: in 10 Bd. Stuttgart: W. Kohlhammer Verl., 1936–1997. DW, LW).

¹⁶ Ср.: Майстер Экхарт. Толкование на Исход. – П. 77: «Утверждение, так как оно относится к бытию, соответствует Богу и Божественному как таковому. Отрицание же не соответствует, но посторонне Ему. Коротко говоря, причиной сему служит то, что утверждение предполагает бытие и заключает его. Ведь копула “есть” является посредником всех утверждений либо угадывается в них. А всякое отрицание, и только оно, содержит в себе небытие» (LW II, S. 80, 9 – 81, 2).

дионисиевскую апофазу, трактуя её как в сущности положительный «путь превосходства», в пределах которого отрицанию отводится лишь роль коррективы¹⁷. Он поклонялся тетраграмме «jod-he-waw-he» – «чистому» имени, в котором дана «сущность Божия»¹⁸. Он, наконец, строил откровенно имяславческую метафизику слова: «Слова молитвы имеют своим предметом Бога и потому обретают от Него свою видовую определенность... они по необходимости несут запечатленным в себе нечто Божественное», которое «выражают и сообщают»¹⁹. Правда, имяславие Экхарта надо понимать в несколько расширенном смысле, как перенос принципов эманационизма из области собственно богословия и метафизики в сферу философии языка, что много позже было предельно заострено в формуле «Имя Божие есть сам Бог», которой у Экхарта мы ещё не найдем.

Экхартовское богословие – это богословие катафатического толка, хотя его общая положительная интенция ни в коем случае не может быть приравнена к «*via positiva*», доказательство нерелевантности которой соответствовало духовному опыту рейнского Мастера и было отправной посылкой всех его последующих умозаключений. В этом мистик выступал верным последователем Фомы Аквината и Альберта Великого (которого он, видимо, знал в молодые годы). Экхартовская катафаза основана на учении о форме и аналогии и глубоко укоренена в символическом мироощущении, в рамках которого преодолевается дуализм и чувство онтологической пропасти между Богом и сотворенным им миром²⁰. Но, осознавая нерелевантность Богу наших слова и речи, Экхарт не оставлял попыток выстроить более совершенный положительный дискурс о Боге. И эти попытки, а верней, переход от одного уровня положительных суждений к другим, необходимо сопровождался рассуждениями отрицательного характера. Иными словами, чтобы перейти от теонима «Бытие» к теониму «Бытие без бытия», а от него к тетраграмме, мистику надо было последовательно отрицать каждый из них. В этом смысле он, конечно, выступал апофатиком, но апофаза у него была подчинена катафазе и существовала ради неё.

Итак, отрицательный метод отнюдь не соответствовал экхартовскому опыту «*unio mystica*». (Экхарт и в этом был очень похож на свт. Григория Паламу, ставившего апофазу гораздо ниже собственно единения с Богом.) Здесь мы переходим к другому, более существенному недочету в труде В. Н. Лосского. В нем не обращено должного внимания на тот факт, что, согласно учению Экхарта, Бог общается с тварной вещью и с человеком *поразному*... «Бог присутствует во всех вещах. Но поскольку Бог Божествен и поскольку Бог наделен разумом, Бог нигде не пребывает в столь подлинном смысле, как в душе и в ангеле, если хочешь, в глубочайшей глубине души и в высочайшей вершине души» (проп. 30); «Его [Бога] действие в человеке иное, чем в камне» («Об отрешенности») и т. п.²¹ И это

¹⁷ *Майстер Экхарт*. Толкование на Исход. – П. 78: [Комментарий к апофазе Дионисия:] «... Ведь наш разум воспринимает совершенства, относящиеся к бытию, из творений, где подобные совершенства несовершенны, рассеяны и разделены, и сообразно этому способу обозначает. В таких высказываниях надлежит иметь в виду две вещи, а именно: сами обозначаемые совершенства, к примеру, благодать, истину, жизнь, познание и остальное; они истинны и верны. Но также нужно поразмыслить о способе обозначения; в этом смысле они непригодны. Это-то имеет в виду Дионисий» (LW II, S. 81, 5–12). – Лосский сам писал о подобного рода толкованиях у Фомы, см.: *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 22; *Lossky V. N.* *Théologie négative*... P. 30: «... transformer l'apophase dionysienne en une voie d'émminence» [«преобразить Дионисиеву апофазу в путь превосхождения». – БТ. Сб. 38. 2003. С. 168. – *Ред.*]; *Lossky V.* *La notion des «Analogies» chez Denys le Pseudo-Aréopagite*. P. 281–282.

¹⁸ *Майстер Экхарт*. Толкование на Исход. – П. 145–148 (LW II, S. 131, 4 – 133, 16).

¹⁹ *Майстер Экхарт*. Латинская проповедь XLVII / 2. – П. 489 (LW IV, S. 404, 7–11).

²⁰ См. об этом: *Реутин М. Ю.* Учение о форме у Майстера Экхарта. М., 2004.

²¹ *Майстер Экхарт*. Проповедь 30 (DW II, S. 94, 9 – 95, 3). *Майстер Экхарт*. Об отрешенности (DW V, S. 424, 3–4). (*Майстер Экхарт*. Об отрешенности / Пер., вступ. ст., коммент. М. Ю. Реутина. М.–СПб., 2001. С. 217.) Также: *Майстер Экхарт*. Проповедь II (Pf): «Got ist in allen dingen weselich, würcelich, gewalteclich. Aber er ist alleine geberende in der sêle... diu sêle

различие Божественного общения с вещью и человеком неизменно толкуется доминиканским теологом в терминах соответственно аналогической и одноименной символизации (формальной соотношенности и порождения): «... сама себя и все, что она есть, Благодостыня (Бог. – М. Р.) порождает в блаженном»²². В свою очередь с одноименной символизацией («унивокацией») у Экхарта связана теория экстаза, восходящая к философии Аристотеля, его античных и средневековых толкователей (техника «интеллекции» у Александра Афродисийского, Маймонида и Дитриха Фрайбергского).

Несмотря на своеобразие всех этих идей, Лосский толкует их в ортодоксальном, формально-аналогическом, ключе, желая тем самым по возможности «воцерковить» рейнского мистика, отвести от него упреки в пантеизме (хотя унивокация, терминология порождения, не предполагает сама по себе ничего еретичного). Не различая обеих частей экхартовского богословия, В. Н. Лосский следовал европейскому экхартоведению 40–50 гг. XX в. – такое смешение было общей чертой науки о Майстере Экхарте до возникновения «Бохумской школы» К. Флаша и Б. Мойзиша²³, ныне являясь уже пройденным путем.

М. Ю. Реутин

ist natürlich nâch gote gebildet. Diz bilde muoz gezieret unde vollebrâht werden mit dirre gebürte... Diss werkes noch dirre gebürte enist dekein créâtüre enpfenclich denne diu sêle alleine» [«Бог обретается во всех вещах своей формой, действием, властью. Но рождающим образом он присутствует только в душе... Душа по природе своей содержит в себе образ Божий. Сей образ должен быть осуществлен и украшен в оном рождении. Это дело и это рождение не воспримет никакое творение, но только душа»]. (Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts / Hrsg. von Fr. Pfeiffer. Bd. II. Meister Eckhart. Lpz., 1857. S. 11, 6–10).

²² См.: *Майстер Экхарт*. Книга Божественного утешения. – Гл. 1: «Поначалу надобно знать, что мудрец и Мудрость, правдолюбец и Истина, праведник и Праведность, блаженный и Благодостыня друг на друга взирают и так друг к другу относятся: Благодостыня не сотворена, не создана и не рождена, однако рождающа и порождает блаженного. А блаженный, коль он вправду блажен, не созданный и не сотворенный, но рожденный ребенок и сын Благодостыни. – Сама себя и все, что она есть, Благодостыня порождает в блаженном, сущность, знание, любовь и деяние вливает она с избытком в блаженного. А блаженный берет все свое существо, знание, любовь и деяние из сердца и сокровенных недр Благодостыни и лишь из нее. Блаженный и Благодостыня суть не что иное, как единое благо, все во всем, кроме порождения и рождения-становления. И все же порождение, существующее Благодостыне, и рождение-становление в блаженном суть единая сущность и единая жизнь. Все, что имеет блаженный, он получает от Благодостыни и в Благодостыне. Здесь он есть, существует и жительствует. Тут осознает он себя самого и все, что он сознает, и любит все, что он любит; и творит с Благодостыней и в Благодостыне, а Благодостыня с ним и в нем, все их дела сообразно тому, как написано и как Сын говорит: “Отец, во Мне пребывающий и живущий...”» (DW V, S. 9, 4–20). (Об отрешенности. С. 170–171).

²³ См. в частности: *Flasch K. Einleitung // Dietrich von Freiberg. Opera omnia: in 4 Bd. Hamburg, 1977. Bd. 1. S. IX–XXVI; Mojsisch B. Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit. Hamburg, 1983.*